

Decaan
Rector

Prof. dr. Marc Boone
Prof. dr. Anne De Paepe



Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

“Om de vorst zijn’ moedwil te besnoeien”

*Gouvernementele verkenningen in
Vondels Palamedes (1625), Gysbreght van
Aemstel (1637) en Lucifer (1654)*

Proefschrift voorgedragen tot het behalen van de graad van
Doctor in de Letterkunde

2013

Dankwoord

Een proefschrift schrijven is een eenzame bezigheid, maar zou nooit tot stand kunnen komen zonder de hulp van collega's, vrienden en familieleden. Daarom wil ik in eerste instantie Jürgen Pieters uitdrukkelijk danken. Als docent heb ik zijn lessen verslonden. Hij inspireerde me niet alleen om zelf als onderzoeker aan de slag te gaan, hij heeft me ook het vertrouwen geschonken om die ambitie effectief waar te kunnen maken. Als promotor stond hij me niet alleen met raad bij, maar ook met daad. Dit proefschrift zou nooit tot stand kunnen gekomen zijn zonder zijn niet aflatende steun.

Ook Lise Gosseye wil ik hiervoor uitdrukkelijk danken. Zij is niet alleen een rots in de branding geweest voor mij doorheen dit hele proces, ze heeft met het aanvaarden van het co-promotorschap van dit proefschrift een titanenwerk verricht om me op de rails te houden. Haar motivatie en steun heeft me door alle moeilijke periodes geloodst. Ik kan haar niet genoeg bedanken voor wat ze voor mij betekend heeft.

Ik wil tevens mijn ouders, Karin Schoupe en Marc Keirsbilck, bedanken om me überhaupt de kans te geven om mijn avontuur aan de universiteit te starten. Ik weet dat dit niet evident was, en ik zal hen dan ook altijd erkentelijk blijven om me die mogelijkheid te bieden.

Ook voor de meer praktische zaken wens ik mijn familie te danken. Zonder de steun en opvang van Karin Schoupe, Geert Borgenon, Deborah Keirsbilck en Bart van Belle had dit proefschrift er nooit kunnen komen. In dat verband wil ik ook mijn schoonfamilie, André Buys en Lieve Impens, uitdrukkelijk vermelden. De zorg die zij doorheen de jaren geboden hebben kan nauwelijks overschat worden.

Ik prijs me erg gelukkig dat ik dit proefschrift heb kunnen realiseren bijgestaan door fijne collega's met wie ik een bureau deelde. Christophe Madelein, Christophe Van der Vorst, Dries Vrijders, en later Sarah Pardon, Nicolas Vandeviver en Brecht Wille

hebben meer voor mij betekend dan ze misschien vermoeden. Ook Simon van Damme verdient hier in dat verband een vermelding. Meer dan collega's beschouw ik hen graag als vrienden.

Voorts richt ik ook nog graag een woord van dank aan alle mensen die dit proefschrift richting hebben helpen geven. Ik ben Maarten Vandyck, Steff Coppieters, Anna Debruyckere, Julie Rogiest en Britt Grootes enorm dankbaar omdat ik te allen tijde over Foucault mocht doorbomen. Youri Desplenter, Ine Kiekens en Marta Bigus ben ik enorm erkentelijk voor hun middeleeuwse invloeden. Zonder hen allen zou dit proefschrift er ongetwijfeld geheel anders hebben uitgezien. Ook Arthur Eyffinger, Henk Nellen en Dirk Coigneau verdienen een vermelding voor de tips en raad die dit proefschrift gestuurd hebben.

Merijn Dietvorst verdient eveneens een woord van dank om dit proefschrift van een krachtige en prachtige omslag te voorzien. Miguel Boriau moet hier ook genoemd worden. Ik verontschuldig me bij hem voor mijn afwezigheid, en dank hem hartelijk om *Consouling Sounds* in tussentijd draaiende te houden.

De afgelopen jaren zijn enorm druk geweest. Niet alleen op professioneel vlak, maar ook op persoonlijk vlak. De geboorte van mijn twee dochtertjes, Eva en Laura, heeft mijn wereld voorgoed veranderd. Hoezeer ik ook in mezelf gekeerd en in mijn werk geabsorbeerd was de afgelopen jaren, Eva en Laura hebben er altijd voor gezorgd dat ik mijn werk kon relativeren. Ik moest soms noodgedwongen gas terugnemen, maar zij waren er altijd om vrolijk rondstuitend het moraal hoog te houden.

Last, but most certainly not least, wil ik Nele Buys hartsgrondig bedanken voor alles wat zij de voorbije jaren voor mij betekend heeft. Ze is tijdens het proces van dit proefschrift niet alleen mama van onze kinderen geworden, maar ook mijn vrouw. Zij heeft me met de grootste zorg en liefde gemotiveerd en getroost. Zonder haar nooit aflatende ondersteuning zou ik dit proefschrift nooit gerealiseerd kunnen hebben. Zeker hoe ze me de laatste maanden, hoewel ze het zelf razend druk had, toch over de eindmeet duwde is bewonderenswaardig. Ik hoop evenveel te kunnen betekenen voor haar als zij voor mij betekent.

Inhoudstafel

DANKWOORD	V
INHOUDSTAFEL	IX
INLEIDING	1
I NAAR EEN GOVERNEMENTELE LEZING VAN VONDEL	9
1. SOEVEREINITEIT EN GOVERNEMENTALITÉ	9
2. <i>GOVERNEMENTALITÉ</i> IN ONTWIKKELING.....	13
2.1. <i>De soeverein schiet tekort</i>	16
2.2. <i>Dispositif in veelvoud: rivaliserende machtsmechanisme</i>	19
2.3. <i>Het machiavellistisch gezicht van de Republiek</i>	24
3. HET PROBLEEM VAN HET PASTORAAT	27
3.1. <i>De pastorale oorsprong</i>	27
3.2. <i>Het pastoraat als basis van de Republiek</i>	29
3.3. <i>Pastoraat als prelude?</i>	32
3.4. <i>De seculiere pastor?</i>	36
3.5. <i>Pastorale profanisering</i>	38
4. EEN GOVERNEMENTELE GESCHIEDENIS VAN DE NEDERLANDEN	41
4.1. <i>Het bestuurlijke discours</i>	43
4.2. <i>Het religieuze discours</i>	51
4.3. <i>Het gerechtelijke discours</i>	57
5. NAAR EEN GOVERNEMENTELE LEZING VAN VONDEL: EEN BESLUIT.....	63
II VOORBIJ DE ALLEGORIE: PALAMEDES (1625)	66
1. THEOLOGISCH-POLITIEK TRAKTAAT: EEN HISTORISCHE SCHETS	67
2. PALAMEDES: EEN HISTORISCHE SCHETS	69
3. DE BAND TUSSEN VONDEL EN SPINOZA.....	72
4. OVER PALAMEDES EN HET THEOLOGISCH-POLITIEK TRAKTAAT	75
5. POLITIEK BESTUUR	78
5.1. <i>Het proces van de vrijheid</i>	78
5.2. <i>De Kunst van het Besturen</i>	81

5.3. De noodzakelijke vrijheid.....	84
5.4. Bestuurlijke kwesties: een conclusie.....	90
6. RELIGIE	91
6.1. De vrome politicus.....	91
6.2. Het kwade geloof.....	93
6.3. Voor de goede orde.....	97
6.4. Geloofsvrijheid	101
6.5. Religieuze kwesties: een conclusie	106
7. RECHT	107
7.1. Over recht en onrecht.....	107
7.2. De Wraakrechter.....	112
7.3. Gevleide macht.....	122
7.4. Op de pijnbank	125
7.5. Gouvernemente deeltjes.....	127
7.6. De veroordeelde jury	133
7.7. Gerechtelijke kwesties: een conclusie	136
8. VOORBIJ DE ALLEGORIE: EEN CONCLUSIE	137
III DE HERDER VAN HET VOLK: GYSBREGHT VAN AEMSTEL (1637)	139
1. VAN REGIONAAL TOT NATIONAAL.....	139
2. VONDELS VRIJHEID	141
3. STEMMEN IN HET PUBLIEK DEBAT: OVER GYSBREGHT VAN AEMSTEL EN DE CONSIDERATIËN VAN STAAT.....	144
3.1. Een bezoek aan het verleden: de inhoud van Gysbreght van Aemstel.....	144
3.2. De rol van Gysbreght.....	145
3.3. Gewikt en gewogen: over de Consideratien van Staat, ofte Politike Weegschaal	149
4. HET POLITIEKE BESTUUR.....	152
4.1. Over schuld.....	153
4.2. Gysbreght tussen heersen en besturen	154
4.3. Gysbreght als antitiran.....	161
4.4. Gysbreght als pastor	165
4.5. Moeder in het vaderland.....	179
4.6. Gysbreght als pastorale antitiran: een conclusie	187
5. RELIGIE	188
5.1. Bestuur voorbij getwist	189
5.2. Een God in elk kamp?.....	191
5.3. Gysbreght de profane christen: een conclusie.....	202
6. RECHT	204
6.1. Recht en rechtvaardigheid in deze wereld	204
6.2. De grenzen van de feodaliteit	206
6.3. Het erfrecht op de wip.....	210
6.4. Onrechtvaardige wraakzucht.....	213
6.5. Naar een dispositif de sécurité	217
6.6. Gysbreght de wijze rechter: een conclusie	221
7. GYSBREGHT VAN AEMSTEL ALS ZEVENTIENDE-EEUWS ROLMODEL: EEN CONCLUSIE	222

IV	DE STRIJD OM HET BESTUUR: LUCIFER (1654)	225
1.	OORLOG EN VREDE IN <i>LUCIFER</i>	225
2.	HUGO DE GROOT EN <i>HET RECHT VAN OORLOG EN VREDE</i>	231
3.	NAAR EEN NIEUW BESTUUR IN <i>LUCIFER</i> ?	236
4.	HET POLITIEKE BESTUUR.....	237
	4.1. <i>De hemel als feodale maatschappij in verandering</i>	238
	4.2. <i>Rust en vrede als hoeksteen van de maatschappij</i>	247
	4.3. <i>De hypocrisie van de machthebber</i>	251
	4.4. <i>Michaël en Lucifer</i>	259
	4.5. <i>De hemel als dynamische staat: een conclusie</i>	262
5.	RELIGIE	264
	5.1. <i>De twee lichamen van God</i>	264
	5.2. <i>Het debat over de status van de koning</i>	268
	5.3. <i>Het pastorale koningschap</i>	271
	5.4. <i>Over religieuze en politieke vorsten : een conclusie</i>	276
6.	RECHT: OVER HET RECHT VAN OORLOG EN VREDE	278
	6.1. <i>De rechtskern van verzet</i>	278
	6.2. <i>Inmenging in de macht</i>	283
	6.3. <i>Redelijkheid en billijkheid</i>	287
	6.4. <i>Advocaat van de duivel</i>	289
	6.5. <i>De tragische held</i>	296
	6.6. <i>Over het recht van oorlog in Lucifer: een conclusie</i>	299
7.	<i>LUCIFER TUSSEN FEODALITEIT EN GOUVERNEMENTALITÉ: EEN CONCLUSIE</i>	302
V	GOUVERNEMENTELE VERKENNINGEN: BESLUIT	306
	BIBLIOGRAFIE:	309

Inleiding

De aanvraag voor het onderzoeksproject *Vroegmodern Theater en 'gouvernementaliteit': drie stukken van Vondel in een nieuw licht* (FWO Vlaanderen, looptijd 1 oktober 2009 – 30 september 2013) die aan de basis van dit proefschrift ligt, heeft de hypothese voor het onderzoek dat ik uitvoerde gestuurd: in de vroegmoderne tijd begon er een nieuwe bestuursvorm op te komen die zich onderscheidde van de feodale bestuursvorm die in de late middeleeuwen de maatschappij ordende. Het verdwijnen van de christelijke eenheid na de reformatie en de expansie van de wereldhandel stelde de vroegmoderne maatschappij voor problemen waarvoor de feodale orde geen adequate machtsstructuur meer bleek te bieden. Tegelijk in dialoog en in tegenspraak met het feodale machtsbestel ontwikkelde zich een nieuwe bestuurslogica die Michel Foucault (1926-1984) in het laatste decennium van zijn carrière typeerde met de term *gouvernementaliteit*.

In het eerste deel van dit proefschrift zal ik grondiger uitwerken wat Foucault met het voor dit proefschrift centrale begrip bedoelde. Hier beperk ik me door alvast het contrast dat Foucault signaleert tussen een 'soevereine' en een 'gouvernementele' vorm van bestuur aan te stippen. Foucault ziet in de loop van de zestiende eeuw, in samenhang met een feodale logica die draait rond een soeverein die de absolute macht over een territorium heeft, een andere, 'gouvernementele' conceptualisering van de macht ontstaan. In deze gouvernementele opvatting van de macht is er geen sprake meer van een territorium waarvan de grenzen te allen prijze moeten worden bewaakt en beschermd, maar moet de politieke leider een bevolking beheren (Foucault 2004: pp. 75, 91-93). Vanuit een politiek-economische logica wordt het volk persoonlijk en op individuele basis aangesproken om zich in het bestuur in te schrijven om het welzijn, de productiviteit en de kracht van de staat te versterken (Foucault 1981: p. 227; Foucault 2004: p. 103). Het individu ondergaat niet langer passief de macht van het bestuur, maar elkeen wordt

aangespoord om een actieve rol in het bestuur en de maatschappij op te nemen. In plaats van een eenzijdige uitoefening van de macht, gaat het bestuur een dialoog aan met elk subject (Foucault 2004: p. 97). De ontwikkeling van dit gouvernementele bestuur kan beschouwd worden als de geleidelijke opkomst van een machtsdiscours dat zich ontwikkelt via processen die enerzijds meegaan in het oude bestuur en daar anderzijds tegenin gaan. Sommige middeleeuwse bestuurlijke strategieën waren wel nog relevant voor de vroegmoderne samenleving, waardoor die nog hun invloed op het bestuur van de vroegmoderne tijd konden uitoefenen. Andere bestuurlijke strategieën hadden echter hun relevantie verloren, waartegen dan alternatieve strategieën gepositioneerd werden. De ontwikkeling van de *gouvernementaliteit* valt dus niet te zien als een finale breuk tussen de middeleeuwen en de vroegmoderne tijd. De nieuwe bestuurslogica ontwikkelde zich parallel aan oudere dominante bestuursmodellen. De nieuwe gouvernementele bestuurslogica werd steeds meer verfijnd en zal aan belang winnen, tot het uiteindelijk in de achttiende eeuw verschuift naar een dominant bestuursmodel. In dit proefschrift wil ik duidelijk maken hoe deze nieuwe bestuurslogica in de zeventiende-eeuwse Nederlanden zichtbaar wordt in drie toneelteksten van de Nederlandse dichter Joost van den Vondel (1587-1679). Ik zal meer bepaald *Palamedes* (1625), *Gijsbreght van Aemstel* (1637) en *Lucifer* (1654) analyseren in het licht van Foucaults concept van de *gouvernementaliteit*. Daarbij zal ik Vondels teksten interpreteren als documenten die deelnamen aan het publieke politieke debat rond de ordening van de staat. De motivering van dit corpus volgt in het laatste deel van deze inleiding. In eerste instantie zal ik dieper ingaan op hoe ik Vondels teksten zie functioneren binnen het debat rond de ordening van de staat.

Om de vraag te beantwoorden hoe literatuur, en meer bepaald theater, beschouwd kan worden binnen een historische studie naar machtsstructuren ben ik ondermeer te rade gegaan bij Kevin Sharpe. Sharpe bouwt verder op John Pococks en Quentin Skinners heroriëntering van de praktijk van intellectuele geschiedenis. Pocock en Skinner gingen ervan uit dat historici de taal dienen te bestuderen, omdat de taal volgens hen de ideologie en de attitudes van een tijdperk blootlegt (Skinner 1978: pp. ix-xvii; Pocock 1985: pp. 8-13). Pocock stelt zelfs dat men taal zo breed mogelijk dient te bestuderen, door niet enkel te focussen op de grote en belangrijke teksten maar ook de teksten die op het eerste gezicht minder van belang zijn voor de onderzoeker. Sharpe is het daarmee eens, maar hij

vindt tegelijk dat Pocock en Skinner zich niet aan hun eigen methodologische premissen hielden door in die brede studie toch geen kunst in beschouwing te nemen:

In their fruitful borrowings from semioticians, Pocock and Skinner have hitherto paid too little attention to the equally rich offerings of symbolic anthropology, for elucidating the ideologies of cultural practices.

(Sharpe 2000a: p. 43)

In tegenstelling tot Pocock en Skinner toont Sharpe wel aan hoe kunst in de brede zin van het woord eveneens kan worden gelezen als de uitdrukking van een ideologie (Sharpe 2000a: p. 43). De manier waarop Sharpe artistieke uitingen ideologisch leest, leverde enkele inzichten op met relatie tot het onderzoek dat ik wou aanvatten. Meer bepaald heb ik goed gebruik kunnen maken van zijn stelling dat documenten die niet rechtstreeks binnen een politiek discours te situeren zijn toch als reservoirs van politieke ideeën kunnen geïnterpreteerd worden:

Acting and being, everyday behaviour and existence: the historian of modern political ideas is not used to taking these as his documents. *Political ideas* are ideas articulated by those involved in the discourse or performance of politics. (...) [H]owever, (...) in a system of correspondences all related to all. Order was observed and sought in all experienced, believed (and perhaps imagined), and the constitution of order is of course the matter of politics. (...) [T]he discourse of these analogical practices and experiences offers a rich fund of texts for the history of political ideas.

(Sharpe 2000a: p. 101)

In het verlengde van deze gedachten stelt Sharpe dat theater als rijke basis kan dienen voor de geschiedenis van politieke ideeën. Maar theater bekijken in dat licht biedt volgens Sharpe nog meer mogelijkheden. Immers:

Long (...) before economic and social theorists engaged with such changes, it was the theatre that began to construct a new 'social representation', and to participate in the creation and validation of new 'manners and fashions'. The new dramatic realism, in short, helped to make social change itself real by staging what contemporaries had scarce begun to perceive. If theatre is 'part of society's ideological apparatus, of the means by which it understands and reproduces itself

symbolically', (...) theatre (...) valorized as well as symbolized profound changes in ideology as well as social relations.
(Sharpe 2000a: p. 421)

De theatertekst kan dus niet alleen gezien worden als een vruchtbare bron om politieke ideeën te onderzoeken, de theatertekst is als medium bij uitstek geschikt om sociale veranderingen binnen de maatschappij in een fictieve wereld af te toetsen.

Sharpe heeft me met zijn project het inzicht geboden dat Vondels teksten, binnen een Nederlandse context, ook gelezen kunnen worden als een soort van laboratorium dat politieke en sociale gevoeligheden verbeeldde. Ik treed Sharpe bij wanneer hij zegt dat theater als receptie van sociale en politieke discoursen kan gezien worden. Door sociale en politieke discoursen in een theatertekst vorm te geven, vormt de theatertekst op zich echter eveneens een product van sociale en politieke discoursen. Anders gesteld, een theatertekst wordt niet alleen gevormd door sociale en politieke discoursen, hij geeft er tegelijk ook vorm aan.

De drie teksten van Vondel die ik behandel hebben elk een heel aparte verhaalstof en kunnen gelezen worden als een soort van laboratorium waarin virtuele nieuwe discursieve posities gecreëerd worden binnen een fictionele wereld die al dan niet gerealiseerd worden. In het geval van *Palamedes* is dat een mythologische wereld; in het geval van *Gijsbrecht van Aemstel* is dat het middeleeuwse Amsterdamse verleden; en in het geval van *Lucifer* is het toneel de hemel. Ondanks deze erg verschillende werelden, zal het ook voor de contemporaine toeschouwer duidelijk zijn geweest dat de handeling zich even goed zou kunnen afspelen in het zeventiende-eeuwse Amsterdam.

Na het verval van de feodale maatschappij moest de gehele maatschappij geherstructureerd worden. Waar de soeverein binnen een feodale structuur ook als welhaast goddelijke gezant recht kon spreken, komt de eenheid van politiek bestuur, godsdienst en rechtspraak in de vroegmoderne tijd op sommige vlakken los van elkaar. Dit wordt duidelijk in een aantal publieke debatten die draaiden om de onderlinge verhouding tussen politiek bestuur, religie en recht. Het loslaten van de eenheid van politiek bestuur, religie en recht bood een antwoord aan sommige problemen omtrent de ordening van de staat, maar het stelde de maatschappij ook voor nieuwe problemen. Door te teksten die ik in dit proefschrift behandel te analyseren vanuit het concept van de *gouvernementalité* is het mogelijk om deze knelpunten thematisch te benaderen, omdat de

gouvernementele logica zich net over politiek-bestuurlijke, religieuze en gerechtelijke kwesties zal ontwikkelen. Bij een analyse van de teksten valt op dat Vondel telkens oog had voor deze drie discursieve velden die vanuit de verschillende werelden die hij verbeeldde een brug sloegen naar actuele debatten over de ordening van de staat in de zeventiende-eeuwse Republiek. Ik zal deze driedeling dan ook gebruiken als structureel principe bij mijn analyse van de teksten.

Om duidelijk te maken hoe Vondels theaterteksten zich tot contemporaine politieke discursieve velden, die handelden over de ordening van de staat, verhielden, zal ik iedere tekst van Vondel in relatie tot het werk van een politiek denker beschouwen, in wiens teksten ik eveneens sporen aantref van wat Foucault als *gouvernementaliteit* bestempelde. De keuze voor deze bronnen werd enerzijds bepaald door de invloed die de deze auteurs hadden op contemporaine politieke discoursen, maar anderzijds ook door hun thematische verbondenheid met de bestudeerde theatertekst. Bij *Palamedes* is dat Spinoza's *Theoretisch-Politiek Traktaat* (1670); Voor *Gijsbreght van Aemstel* is *De Consideratien van Staat* (1662) van de gebroeders De la Court geselecteerd; Bij *Lucifer*, ten slotte, is Hugo de Groots *De Iure Belli Ac Pacis* gekozen. Het is daarbij niet mijn bedoeling om aan de hand van een intertekstuele studie aan te tonen welke auteurs Vondels politieke denken beïnvloed hebben. Het is daarentegen wel mijn bedoeling om te verhelderen welke posities Vondels teksten binnen de actuele debatten over de ordening van de staat innamen.

In eerste instantie zal ik in dit proefschrift het begrip *gouvernementaliteit* uitwerken om het concept in de Nederlandse geschiedenis operationeel te maken. Ik zal vervolgens niet alleen trachten aan te tonen hoe *gouvernementaliteit* een nieuwe interpretatie van de teksten van Vondel mogelijk maakt, maar ook hoe aan de hand van *gouvernementaliteit* Vondels teksten als discursieve actoren beschouwd kunnen worden. Hierdoor kunnen we Vondels teksten niet alleen lezen als producten die gevormd werden door contemporaine politieke discoursen, maar die tegelijk ook zelf vorm gaven aan die politieke discoursen. In dat opzicht kunnen Vondels toneelteksten beschouwd worden als plaatsen van verkenning van denkvormen die een antwoord trachtten te bieden op actuele reële problemen in een fictionele praktijk.

In hoofdstuk I zal ik Foucaults conceptualisering van *gouvernementalité* grondig uitdiepen. Ik zal daarbij enkele problemen waar het concept me voor stelde kritisch benaderen, en in het licht van mijn analyses van Vondels teksten tot een helder en werkbaar begrip maken.

Na een duiding van de concepten binnen het methodologische raamwerk van Foucault, zal ik in het vierde deel van hoofdstuk I Foucaults conceptualisering historisch benaderen. Daarmee wil ik enerzijds aantonen hoe ik Foucaults *gouvernementalité* binnen de idee van een bestuur en tegenbestuur, of *conduite* en *contre-conduite*, zie functioneren. Anderzijds wil ik met deze historische schets de noodzakelijke voorkennis aanleveren voor mijn lectuur van Vondels teksten. Ik zal *gouvernementalité* als strategieën van *conduite* en *contre-conduite* duiden, waarbij enerzijds tegen middeleeuwse bestuursvormen werd ingegaan, maar anderzijds nog enorm beïnvloed werd door diezelfde bestuursvormen.

Vanaf het tweede hoofdstuk van dit proefschrift zal ik de drie teksten van Vondel analyseren aan de hand van het concept *gouvernementalité*. In hoofdstuk II wordt *Palamedes* behandeld. *Palamedes* wordt vaak geïnterpreteerd als een allegorie op de executie van raadspensionaris Johan van Oldenbarnevelt. Ik zal aantonen dat het allegorische slechts een aspect is van waar het in Vondels tekst om gaat. *Palamedes* kan gelezen worden als een waarschuwing van hoe een maatschappij ten gronde kan gericht worden als een heerser uit eigenbelang de ordening van de staat, aan de hand van het bestuur, de religie en het recht, naar zijn hand zet en een absolutistische beleidskoers uitzet.

In hoofdstuk III staat *Gysbreght van Aemstel* centraal. Het kernconflict in dit stuk draait om, zoals ik zal aanvoeren, een breuk tussen een feodale machtslogica en een meer gouvernementeel model. Gysbreght heeft als feodale heer van Aemstel enkel het beste met zijn bevolking voor, maar wordt nu door de feodale structuren die hem de macht verleenden gestraft omdat hij zijn macht uitoefende. Gysbreght wou de soeverein die wandaden had begaan tot de orde roepen. Tijdens zijn revolte werd de soeverein echter vermoord. Hoewel Gysbreght daar geen schuld aan trof, werd hij door aanhangers van de soeverein wel aansprakelijk gesteld en moest hij daarvoor boeten. Via Gysbreght botst het soevereine machtsmodel tegen grenzen aan van een goed geordende, vrome en rechtvaardige maatschappij.

Hoofdstuk IV gaat, ten slotte, over *Lucifer*. Ook in dit stuk ligt een fundamenteel verschillende visie op het bestuur aan de basis van het conflict in de tekst. Lucifer waant zich als feodale heer soeverein over zijn territorium. Vanuit die machtslogica heeft hij het recht om tegen zijn heer te rebelleren en zelfs ten oorlog te trekken. Door zijn val toont Lucifer echter aan dat de feodale machtslogica tekort schiet, en dat een andere, meer gouvernementele, logica op het vlak van bestuur, recht en ook religie, wel de mogelijkheid biedt om stand te houden en geschillen en verscheurdheid het hoofd te bieden.

I Naar een gouvernementele lezing van Vondel

1. Soevereiniteit en gouvernementaliteit

Frans-Willem Korstens *Vondel Belicht* (2006), samen met de Engelse bewerking van dat boek dat de auteur drie jaar later als *Sovereignty as Inviolability* (2009) op de markt bracht, hebben mijn onderzoek in belangrijke mate richting gegeven. Korsten vatte Vondels werk op als een verkenningsplaats van meerdere aspecten van de vroegmoderne idee van soevereiniteit (Korstens 2006: p. 9). Hij merkt daarbij op dat de theoretici van Vondels tijd soevereiniteit zagen als de opperste politieke en juridische macht, terwijl Vondels werk de aandacht vestigde op het vermogen dat in de samenleving is belichaamd (Korstens 2006: *ibid.*). In plaats van een orde die van buitenaf opgelegd werd, legde Vondel de nadruk op hoe de orde vanuit de maatschappij zelf opgebouwd kon worden. Volgens Korsten manifesteert die intrinsieke opbouw zich op drie niveaus: zoals hij het ziet worden in Vondels werk “politiek-rechterlijke; politiek-morele en politiek-religieuze kwesties (...) onderzocht die verregaande consequenties hebben voor de organisatie van een samenleving” (Korstens 2006: p. 10). Hierdoor, stelt Korsten, kunnen Vondels teksten als verkenningen van soevereiniteit gelezen worden, die theoretische posities opleveren die zich soms pas later bij politieke denkers manifesteren (Korstens 2006: *ibid.*). Bij het uitvoeren van zijn studie kijkt Korsten slechts sporadisch naar aanwijsbare intertekstuele invloeden van politieke denkers zoals Bodin, Hobbes of Spinoza:

Veel meer is Vondels werk hier onderdeel van een politiek-cultureel krachtenveld dat zijn eigen tijd overstijgt. Of, anders gezegd, dit is een studie naar verschillende aspecten van een kwestie die door de tijd heen is behandeld zonder dat die kwestie

nu is opgelost. Daardoor kan, en zal, Vondels werk in dialoog treden met moderne theorieën over soevereiniteit.

(Korsten 2006: p. 11)

Om met die moderne theorieën over soevereiniteit in dialoog te kunnen treden, definieert Korsten eerst het begrip soevereiniteit. Hij neemt daarvoor de definitie van de invloedrijke Franse politiek filosoof Jean Bodin (1530-1596) als uitgangspunt: “sovereignty is the highest, absolute and eternal power over the citizens and subjects in a community” (Korsten 2009: p. 12). Korsten wijst er vervolgens terecht op dat deze absolutistische vorm van soevereiniteit minder invloed over de Nederlanden had (Korsten 2009: p. 13). Hij voert dan ook aan dat Vondel een andere invulling van het begrip soevereiniteit voorstond (Korsten 2009: p. 19, 22-44). Zo moet de wetgevende en wet-terugtrekkende macht voor Vondel gefundeerd of gerechtvaardigd zijn. De wetten zelf dienen zinnig en rechtvaardig te zijn. Korsten plaatst Vondels teksten daarom tegenover zijn eigen bredere definitie van soevereiniteit. Soevereiniteit is voor Korsten “*that body or part of a body that claims or is able to preserve inviolability in order to be able to realize itself in a relatively autonomous way, either in terms of power or of potency*” (Korsten 2009: p. 44, cursivering FWK).

Een cruciaal begrip in Korstens definitie is het gegeven van de schendbaarheid. Volgens Korsten bewijzen soevereine lichamen hun gezag door al dan niet soevereine lichamen van anderen te schenden. De centrale vraag van Vondels werk is voor Korsten die naar de mogelijkheid om tot een alternatief te komen. Zo stellen Vondels stukken voor Korsten de vraag of er een vorm van soevereiniteit bestaat die zich kenmerkt door een weigering tot schenden? Korsten meent dat Vondels werk de soevereiniteit ondervraagt, en een ander licht op dat soevereiniteitsbegrip werpt (Korsten 2006: p. 13).

Net als Korsten wilde ik het bestuurlijke politieke denken aan de orde stellen zoals ik dat in drie stukken van Vondel gemanifesteerd zag. Toch stelde zijn werkwijze me al snel voor problemen. Omdat Korsten een restrictieve opvatting van de soevereiniteit heeft, heeft hij geen oog voor bepaalde bestuurlijke kwesties en machtsmechanismen. Korsten gaat er immers van uit dat het soevereiniteitsbegrip het centrale politieke ideaal van de vroegmoderne tijd was, waartoe alle politieke denkers zich verhielden. Door soevereiniteit een dermate centrale rol toe te kennen, dreigt hij machtsmechanismen en bestuurtypes

die niet binnen dat model passen buiten beschouwing te laten. Korsten ziet in soevereiniteit immers een antwoord aan de gehele vroegmoderne bestuursproblematiek:

Soevereiniteit was effectief gebleken voor de versteviging van het wankel feodale koningschap en kon nu dienen ter rechtvaardiging voor de vestiging van de nieuwe, meer absolutistisch en ambtelijk georganiseerde koninkrijken. (...) In het verlengde daarvan hielp het begrip soevereiniteit het denken over republikeinse of democratische staatsvormen.

(Korsten 2006: p. 11)

Deze stelling bleek moeilijk aan te houden toen ik de bronnen die ik voor mijn proefschrift gebruikt heb nader begon te bestuderen. Absolute macht en een ondeelbare autoriteit worden bij zowel Hugo de Groot, de gebroeders De la Court als Baruch Spinoza juist geïnterpreteerd. In plaats van een evolutie naar een absolutistisch gezag staan deze denkers, zoals ik later duidelijk zal maken, allen op hun manier een evolutie naar een goede verdeling van de macht voor. Het is net door die goede verdeling van de macht dat een analyse volgens de logica van de soevereiniteit mij niet voldoende adequaat lijkt. Machtsuitoefening in Vondels tijd beperkt zich niet langer tot een eenzijdig opleggen van de macht. Dit wordt door Korsten trouwens zelf ook aangegeven wanneer hij ervoor pleit soevereiniteit niet in een enge betekenis op te vatten: “Iemand die zinnig wetten wil kunnen maken en terug moet kunnen trekken, zal zich moeten verhouden tot degenen voor wie hij dat doet” (Korsten 2006: p. 12). Met deze opmerking geeft Korsten zelf aan dat er in Vondels tijd ook werd nagedacht over vormen van machtsuitoefening die zich niet zomaar in het soevereine model lieten vatten. Door het soevereiniteitsbegrip echter als het centrale machtsconcept te benaderen, en daar allerlei aspecten van te belichten in Vondels werk, heeft Korsten volgens mij minder oog voor de evoluties binnen het zeventiende-eeuwse politieke bestuur. Ik zie in Vondels teksten bestuurlijke evoluties gemanifesteerd die zich juist afzetten tegen een soevereine machtsconceptualisering, waardoor ik de teksten vanuit een andere optiek wil benaderen.

De centrale categorie die ik naar voren wil schuiven is die van de *gouvernementalité*. Door Vondels teksten vanuit deze optiek te benaderen, wordt het wel mogelijk om de politiek-bestuurlijke kwesties en evoluties te thematiseren. Foucaults conceptualisering van de *gouvernementalité* gaat uit van de macht als een verzameling

van mechanismen, strategieën en tactieken die worden ingezet om de maatschappij te ordenen. In plaats van de macht als een homogeen soeverein blok, met weliswaar verschillende aspecten, te beschouwen, is het mogelijk om de macht in verschillende aspecten te benaderen. De soevereine logica kan daarbij een deel uitmaken van de machtsstrategieën, maar de macht is daartoe niet beperkt.

Door de macht als een breed veld van strategieën en tactieken te benaderen, kan ik een driedeling hanteren waar ook het politiek-bestuurlijke in opgenomen is, in tegenstelling tot de driedeling waar Korsten op wijst met de politiek-rechterlijke; politiek-morele en politiek-religieuze kwesties. De opdeling die Korsten maakte tussen politiek-morele en politiek-religieuze kwesties lijkt mij moeilijk aan te houden. Zoals Korsten zelf aangaf is de status van God in de zeventiende eeuw een prominent thema. Vragen of God kan dienen om een orde op te leggen aan de menselijke samenleving komen volgens Korsten herhaaldelijk aan bod in Vondels werk (Korsten 2006: p. 9). Korsten stelt dat Vondels teksten zich tegen een transcendente God uitspreken die de menselijke geschiedenis voorbestemt. God is bij Vondel mens geworden. De geschiedenis, de samenleving, is dus mensenwerk (Korsten 2006: pp. 9-10). Dat maakt dat de samenleving ordenen geen religieuze, maar een morele kwestie is. Door religieuze en morele kwesties samen te nemen kan nauwkeuriger worden aangetoond hoe die kwesties met elkaar verweven werden. Enerzijds was de orde van de samenleving een morele kwestie, maar toch probeerde men anderzijds de orde religieus te legitimeren. Door religieuze en morele kwesties samen te beschouwen, kunnen de complexe relaties tussen een seculier en religieus bestuur beter beschreven worden. Vanuit een gouvernementele benadering werpt zich naar mijn gevoel een andere driedeling op, met name een politiek-rechterlijke; politiek-bestuurlijke en politiek-religieus/morele driedeling.

In plaats van het soevereiniteitsbegrip te gebruiken als zoeklicht, zie ik dus meer voordelen in Foucaults *gouvernementaliteit*-begrip. *Gouvernementaliteit*, een begrip dat ik in later in dit hoofdstuk uitgebreid zal behandelen, heeft ten eerste een belangrijk methodologisch voordeel. In plaats van de macht als een homogeen, soeverein, concept centraal te stellen, stelt Foucaults conceptualisering van de *gouvernementaliteit* ons in staat de macht meervoudig en gedifferentieerd te benaderen. Verkenningen van de macht in Vondels teksten zijn op die manier te interpreteren als meer dan een verkenning van verschillende aspecten van eenzelfde soevereiniteitsconcept. De verkenning van de macht

kan vanuit een gouvernementele optiek in Vondels teksten net een veelheid en verschil aan machtsstrategieën en machtsrelaties samenbrengen.

Gouvernementalité heeft daarbij aansluitend als tweede belangrijke voordeel dat het mij in staat stelt die wederzijdse machtsrelaties centraal te plaatsen. Ik licht in het vierde deel van dit hoofdstuk toe hoe die gouvernementele focus me in staat stelt de bestuurlijke evoluties in de Nederlanden historisch te interpreteren. Eerst zet ik uiteen hoe Foucault het begrip *gouvernementalité* definieert.

2. *Gouvernementalité* in ontwikkeling

Tijdens zijn colleges *Sécurité, Territoire, Population* (1977-78) aan het Collège de France zet Foucault zijn intussen befaamde term uiteen. Vertrekpunt van deze cursus is dat er vanaf de zestiende eeuw nieuwe mechanismen om de bevolking te besturen werden toegepast. Zoals Paul Veyne aangeeft, beschouwt Foucault macht niet louter als het opleggen van de wil door een partij op een andere. Het is daarentegen het vermogen om de gedragingen van anderen te sturen, ook op niet-repressieve manieren. Macht is voor Foucault dus een breder begrip dan een centraal gezag (Veyne 2010: pp. 125-126). Door het bredere veld van macht te beschouwen detecteert Foucault een verschil tussen wat hij als een soeverein machtsdenken zag en een modern machtsdenken.¹ In het eerste geval probeerde de machthebber elke niet-gecentraliseerde macht aan zijn wil te conformeren. In het tweede geval probeerde de machthebber niet-gecentraliseerde macht te sturen. Dit lijkt een subtiel verschil, maar het had volgens Foucault verstrekkende gevolgen voor hoe de macht vanaf de vroege moderniteit uitgeoefend en geconceptualiseerd werd. Bij de oudere realisaties van de macht werd er bij wijze van spreken met het zwaard geregeerd.

¹ In *Omnes et Singulatim* (1979) duidt Foucault zijn conceptualisering van de macht in vier punten. Als eerste geeft hij aan dat macht een relatie tussen individuen inhoudt; ten tweede gaat het om een ratio die gehanteerd wordt, in plaats van instrumenteel geweld; ten derde moet degene die zich tegen de macht verzet de ratio in vraag stellen en in plaats vrijblijvende kritiek te geven of tot geweld over te gaan; de staat is, ten vierde, een van de meest opmerkelijke vormen van menselijke macht.

Foucault (1981). *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'*, Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 253-254.

Overtreders werden gedood om de orde binnen de maatschappij te waarborgen. De nieuwe machtsratio zou daarentegen het lichamelijk welzijn laten primeren. De gezondheid en het algemene welbevinden van het subject werden centrale aandachtspunten voor het bestuur. Gezondheid en algemeen welbevinden als strategieën die werden opgenomen in het functioneren van het bestuur typeerde Foucault als *biopouvoir*. In deze *biopouvoir* werd elk subject gezien als een productieve bouwsteen van de maatschappij. In de woorden van Edward McGushin:

Biopolitics sustains the development of institutions which structure our lives and the world according to the ends of biological life – that is, toward economy in the Greek sense of the word *oekonomia*, the management of necessary organic functions, needs, and pleasures. Life is defined in economic and biological terms rather than in ethical and political terms.

(McGushin 2007: pp. xix-xx)

De *biopouvoir* raakte in Foucaults analyse volledig geïnstalleerd in de negentiende eeuw (Ransom 1997: p. 175), maar toch zijn er al veel vroeger sporen van deze ratio te ontdekken. Volgens Foucault spelen de strategieën van de *biopouvoir*, met de focus op de gezondheid en het welbevinden, een belangrijke rol in de ontwikkeling van het politieke denken vanaf de zeventiende eeuw.² De *biopouvoir* wordt een normerende strategie: elk subject moet gezond en productief zijn. McGushin zet goed uiteen hoe de conceptualisering van *gouvernementalité* bijdraagt tot de ratio van de *biopouvoir*. *Gouvernementalité* kan inderdaad geïnterpreteerd worden als een strategie om tot een machtsbestel te komen dat gefundeerd is op een normerende *biopouvoir*:

All other projects are submitted to the ultimate goal of continuing and perfecting life in the biopolitical sense of the term, and the means of doing this become more and more technologically sophisticated. In the pursuit of a secure, healthy, and productive population, biopolitics deploys disciplinary, normalizing institutions. Biopolitical survival and normalization come to be mutually reinforcing.

(McGushin 2007: p. xx)

² Foucault geeft aan dat de economische ratio van het mercantilisme een grote invloed op de zeventiende-eeuwse politiek gehad heeft. Zie Foucault (2004). *Sécurité, Territoire, Population*, Paris: Gallimard Seuil, pp. 31-50.

De oriëntatie van het gouvernementele denken op “the pursuit of a secure, healthy, and productive population” vertoont een fundamenteel andere werking van de macht dan middeleeuwse machtsopvattingen. In plaats van het subject zondermeer te disciplineren en aan de norm aan te passen, wordt het subject in het kader van de *gouvernementalité* aangesproken om de discipline en de norm uit zichzelf te halen, gebaseerd op de logica dat zoiets in het beste belang van de staat en het subject is. Deze logica komt volgens Charles Taylor op de voorgrond op het moment waarop staten het inzicht verwierven dat het welzijn van de bevolking cruciaal is voor de handhaving en de versterking van de staatsmacht (Taylor 2010: p. 166, 208). Door het subject enerzijds aan te sporen om voor zichzelf en zijn naaste te zorgen, en anderzijds door aandacht te schenken aan welzijn en gezondheid kon de staat de economische prestaties en de productiviteit laten groeien.

In plaats van de macht eenzijdig op te leggen, zal een gouvernementele machtsuitoefening strategieën inzetten om samen met het subject tot een verbeterde staat te komen. Nikolas Rose vat in dat verband mooi samen voor welke vragen een gouvernementele machtsuitoefening ons stelt: “It is to start by asking what authorities of various sorts wanted to happen, in relation to problems defined how, in pursuit of what objectives, through what strategies and techniques” (Rose 2008: p. 20). Vanuit een gouvernementeel oogpunt worden strategieën en technieken die een zeker objectief trachten te bereiken beschouwd. Deze strategieën en technieken gaan vaak in tegen een dominante machtslogica. Wanneer we de strategieën van de *gouvernementalité* bestuderen, moeten we niet zoeken naar een logische opvolging van geschiedkundige gebeurtenissen, maar moeten we oog hebben voor de momenten van verzet. De hypothese is dat in de momenten van verzet strategieën en technieken om het bestuur vorm te geven tegenover elkaar worden en gezet en geproblematiseerd worden. Dit stelde Foucault in staat om aan te tonen dat het zestiende-eeuwse bestuur en verzet tegen dat bestuur, of *conduite* en *contre-conduite* zoals Foucault het benoemde, een belangrijke periode vormde voor de conceptualisering van de macht. Het soevereine model dat tot dan toe dominant was geweest kwam onder druk te staan.

2.1. De soeverein schiet tekort

Foucault stelt dat in de zestiende eeuw het wereldbeeld grondig veranderde, mede onder invloed van de Reformatie en het afbrokkelen van de feodale structuren. Ten gevolge hiervan kwam het principe van de soevereiniteit onder druk te staan. De prins of soeverein kon niet langer zomaar gebruik maken van oude bestuursprincipes om over zijn territorium te heersen (Foucault 2004: pp. 75, 91-93). Wel moet worden opgemerkt dat Foucault in dit opzicht een eerder enge definitie van de soeverein aanhoudt. De soeverein is bij Foucault een transcendente absolute machthebber (Prozorov 2007: p. 82). Transcendent in die zin dat de soeverein vanuit een positie die los van zijn rijk lijkt te staan het territorium draaiende houdt. De soeverein is aldus te begrijpen als de opperheerser die zich bedient van een wettelijk kader dat hij zelf controleert (Prozorov 2007: p. 86). Vanuit deze invulling van de soevereiniteit merkte Foucault een fundamentele breuk op in hoe de macht uitgevoerd werd (Foucault 2004: pp. 13-17, 22-23). De idee van een onveranderlijk en onaantastbaar territorium begon geleidelijk aan plaats te maken voor de idee van een staat waarbinnen subjecten ageren en gestuurd/bestuurd kunnen worden (Rose 2008: pp. 34-47). De staat is, in tegenstelling tot in het paradigma van de soeverein, niet langer het centrum van de macht maar past in een bredere matrix van bestuursstrategieën die uitgevoerd worden door een meervoud aan machthebbende instanties (Rose 1998: p. 46). Daarnaast wordt het *controleren* van een territorium ingeruild voor het *besturen* van een gemeenschap (Foucault 2004: pp. 44-46, 65-69). Dit bestuur kan volgens Rose als volgt gedefinieerd worden:

[G]overnment [is] not to a particular set of political institutions, but (...) a certain mode of thinking about political power and seeking to exercise it: the territory traced out by the multitude of schemes, dreams, calculations and strategies for 'the conduct of conduct' that have proliferated over the last two centuries. (Rose 1998: p. 62)

Zoals Rose hier aangeeft, wordt de centrale macht in het territorium gekenmerkt door en verdeeld over een veelvoud aan tactieken, strategieën, enz. Dit heeft een significante verschuiving in de machtsratio tot gevolg. Het territorium met het volk controleren is niet

langer het *doel* van het bestuur (Foucault 2004: pp. 70-71); de gemeenschap wordt net een *middel* van het bestuur. Rose vat het treffend samen:

Community (...) is itself a *means* of government: its ties, bonds, forces and affiliations are to be celebrated, encouraged, nurtured, shaped and instrumentalized in the hope of enhancing the security of each and all.
(Rose 2008: p. 250)

Wanneer de gemeenschap zelf als middel in het bestuur wordt ingezet, vergt dit een ander soort invulling van de macht dan een soevereine macht die één en ondeelbaar is. Het bestuur kan niet langer opgelegd worden en dus als eenrichtingsverkeer functioneren. Deze alternatieve manier van besturen vraagt om een soort van onderhandeling tussen machthebber en gemeenschap.

In het midden van de zestiende eeuw begint *l'art de gouverner* op te komen. Een belangrijk verschil met de oudere machtsopvatting is dat er volgens Foucault bij deze vorm van besturen zowel een bovenwaartse als een neerwaartse continuïteit van machtsuitoefening in het geding is:

Continuité ascendante, en ce sens que celui qui veut pouvoir gouverner l'état doit d'abord savoir se gouverner lui-même; puis, à une autre niveau, gouverner sa famille, son bien, son domaine, et, finalement, il arrivera à gouverner l'état. (...) Inversement, vous avez une continuité descendante en ce sens que, quand un état est bien gouverné, les pères de famille savent bien gouverner leur famille, leurs richesses, leurs biens, leur propriété, et les individus, aussi, se dirigent comme il faut. (Foucault 2004: p. 97)

Deze verandering is cruciaal, want hierdoor werd bestuur ook een privaat probleem: hoe kan ik mezelf besturen, mijn kinderen, mijn familie? Hoe verhoud ik mezelf tot de ander, tot de autoriteiten of tot de soeverein? Het bestuur spreekt elk individu aan, maar houdt ook simultaan rekening met het collectief. (Rose 2008: p. 46). Omdat dit soort vragen in een pre-reformatorisch en feodaal bestel niet mogelijk waren, moest men vanaf de zestiende eeuw actief op zoek naar andere, betere, manieren van bestuur (Foucault 2004: pp. 91-92).

Geleidelijk aan raakte deze *art de gouverner* geïnstalleerd en verdrong hij het soevereine denken. Volgens Foucault lag een politieke economie aan de basis van deze nieuwe manier van denken:

Je crois qu'on a là une rupture importante: alors que la fin de la souveraineté se trouve en elle-même et qu'elle tire ses instruments d'elle même sous la forme de la loi, la fin du gouvernement est dans les choses qu'il dirige; elle est à rechercher dans la perfection ou la maximalisation ou l'intensification des processus qu'il dirige, et les instruments du gouvernement, au lieu d'être des lois, vont être des tactiques diverses.

(Foucault 2004: p. 103)

Het doel van de heerser is vanaf dan niet langer de wetten te doen naleven, maar wel de wetten, reguleringen, edicten, etc. als tactische processen in te zetten om de effectiviteit van de staat te maximaliseren. Het gevolg was dat de heerser een soort van bestuurder werd die ervoor zorgde dat staat en volk zich maximaal konden ontwikkelen. Voor de Nederlanden was deze gedachte al relatief snel van groot belang. De Republiek was immers uitgegroeid tot een centrum van wereldhandel. Als ze zich wou ontwikkelen en de concurrentie voor blijven, moest ze zich wel steeds perfectioneren en maximaliseren. Het bestuur zag zich genoodzaakt om zijn technieken bij te stellen. In plaats van koste wat het kost vast te houden aan de letter van de wet bleek het nodig om de manieren waarop bijvoorbeeld de scheepvaart gereguleerd was te reorganiseren.³ Om dit aan te tonen maakte Foucault een analyse van de verschillende bestuursstrategieën, of *dispositifs*, die in West-Europa achtereenvolgens aan de orde waren. Deze strategieën worden enerzijds ingezet om subjecten tot een gewenst resultaat te sturen, en anderzijds om negatieve resultaten tegen te gaan (Rose 2008: p. 52). Foucault onderscheidde drie verschillende *dispositifs*, elk met een eigen ratio.

³ Hugo de Groot verdedigt in *De Mare Liberum* (1609) bijvoorbeeld het principe van de vrije handel op zee, omdat de strikte regulering die over de zeehandel uitgeoefend werd de ontwikkeling van de Nederlandse handel in de weg stond. Zie: De Groot (2009). [De Vrije Zee: een uiteenzetting over het recht van de Nederanders om handel te drijven in Oost-Indië](#). Den Haag: Jongbloet, pp. 11-12.

2.2. *Dispositif* in veelvoud: rivaliserende machtsmechanisme

Met de term *dispositif* doelde Foucault op een cluster van strategieën die een machtsmechanisme vormden. Ofwel, een mechanisme om subjecten te besturen.⁴ Er kunnen daarbij verschillende groepen van strategieën onderscheiden worden, die elk volgens een eigen logica werkzaam zijn. Elk van deze groepen kan begrepen worden als een machtsmechanisme dat strategieën verbindt om tot een zeker doel te leiden.

Het eerste van deze *dispositifs* was volgens Foucault het juridico-legale *dispositif*. Dit *dispositif* kwam in zijn analyse overeen met de archaische vorm van het strafrecht, een *dispositif* dat liep van de middeleeuwen tot aan de zeventiende en zelfs de achttiende eeuw (Foucault 2004: p. 8). Het tweede *dispositif* dat Foucault beschreef, was het disciplinaire *dispositif*, dat vanaf de zeventiende eeuw de bovenhand nam. Foucault legt ons het verschil uit tussen beide *dispositifs* als volgt uit:

La première forme, vous la connaissez, celle qui consiste à poser une loi et à fixer une punition à celui qui l'enfreint, c'est le système du code légal avec partage binaire entre le permis et le défendu et un couplage en quoi consiste précisément le code, le couplage entre un type d'action interdit et un type de punition. Donc, c'est le mécanisme légal ou juridique. Le deuxième mécanisme, la loi encadrée par des mécanismes de surveillance et de correction, (...) bien sûr c'est le mécanisme disciplinaire. C'est le mécanisme disciplinaire qui va se caractériser par le fait que, à l'intérieur du système binaire du code, apparaît un troisième personnage qui est le coupable et en même temps, en dehors, outre l'acte législatif qui pose la loi, l'acte judiciaire qui punit le coupable, toute une série de techniques adjacentes, policières, médicales, psychologiques, qui relèvent de la surveillance, du diagnostic, de la transformation éventuelle des individus.
(Foucault 2004: p. 7)

⁴ Foucault geeft zelf geen afgelijnde definitie van het begrip *dispositif*. Daarom zal ik *dispositif* hanteren in de betekenis die Agamben eraan gaf: "anything that has in some way the capacity to capture, orient, determine, intercept, model, control, or secure the gestures, behaviors, opinions, or discourses of living beings". Agamben (2009). What is an Apparatus?. Stanford: Stanford University Press, pp. 14, 19.

Voor de twee *dispositifs* geldt: wanneer een persoon een overtreding begaat, wordt hij een dader die gecorrigeerd dient te worden (Foucault 2009: p. 9). Het juridico-legale *dispositif* verbod, terwijl het disciplinaire *dispositif* gebod. Bij beide *dispositifs* werden de natuurlijke processen van de samenleving streng gereguleerd. De natuurlijke processen waren voor Foucault de variabelen waarop een gemeenschap is gebouwd. Voorbeelden van deze processen zijn het gedrag van de bevolking, landbouw, handel, etc. (Foucault 2004: p. 72-75). De strenge regulatie van deze processen hing voor Foucault samen met het soevereine beleid: “dans la souveraineté, ce qui permettait d’atteindre la fin de la souveraineté, c’est à dire l’obéissance aux lois, c’était la loi elle-même” (Foucault 2004: p. 102). Deze strenge regulatie kenterde met de opkomst van het derde *dispositif* dat Foucault omschreef. Met het *dispositif de sécurité* werden vanaf de achttiende eeuw in Frankrijk al te strikte maatstaven achterwege gelaten.⁵

[A]u lieu d’instaurer un partage binaire entre le permis et le défendu, on va fixer d’un part une moyenne considérée comme optimale et puis fixer des limites de l’acceptable, au-delà desquelles il ne faudra plus que ça se passe. C’est donc toute une autre distribution de choses et des mécanismes qui s’esquisse ainsi.
(Foucault 2004: p. 8)

Binnen dit *dispositif* zijn de processen, zoals hierboven werd omschreven, veel meer het product van een vrij spel, wat gerelateerd is aan de *laisser-faire, passer et aller* doctrine van het liberalisme (Foucault 2004: pp. 48-50). Dit kaderde binnen de evolutie van de staat weg van het centrale gezag. In de woorden van Rose wordt het volk in dit mechanisme aangemoedigd “to regulate themselves; government mechanisms construe them as active participants in their lives” (Rose 1999: p. 10). Het was duidelijk geworden dat centraal gezag uitoefenen over de staat contraproductief werkte.⁶ Een zekere vorm van

⁵ Hoewel Foucault *dispositif de sécurité* pas geïmplementeerd ziet worden in het bestuur in de achttiende eeuw, erkent hij wel dat deze verschuiving in bestuur al in de zeventiende eeuw ingezet werd door de economische doctrines van het mercantilisme en het cameralisme. (Foucault (2004). *Sécurité, Territoire, Population*, p. 70.)

⁶ Foucault geeft zelf het voorbeeld van de regelgeving voor graan in tijden van schaarste. Prijscntrole en het verbod om graan te exporteren werden ingevoerd met de bedoeling de schaarste en hoge marktprijzen tegen te gaan. Doordat dit systeem heel weinig winst voor de boer oplevert had het een tegenovergesteld effect. Hoe minder winst de boer kon maken, hoe minder graan hij kon inzaaien voor het volgende jaar, wat dan resulteerde in schaarste: Foucault (2004), p. 35-37.

vrijheid werd in het beleid opgenomen, waarvan werd aangetoond dat die noodzakelijk was voor de verbetering en productiviteit van de staat.⁷

Het invoegen van deze vorm van vrijheid in het beleid resulteerde volgens Foucault in een omslag in het denken over hoe de bevolking bestuurd moest worden:

[L]a population va cesser d'apparaître comme une collection de sujets de droit, comme une collection de volontés soumises qui doivent obéir à la volonté du souverain par l'intermédiaire des règlements, lois, édits, etc. On va la considérer comme un ensemble de processus qu'il faut gérer dans ce qu'ils ont de naturel et à partir de ce qu'ils ont de naturel.

(Foucault 2004: p. 72)

In tegenstelling tot de andere *dispositifs*, die samenhangen met soevereiniteit, verbond Foucault het *dispositif de sécurité* eerder aan dat wat hij definieert als *gouvernementalité*. In vergelijking met soevereiniteit:

[I]l ne s'agit pas d'imposer une loi aux hommes, il s'agit de disposer des choses, c'est-à-dire d'utiliser plutôt des tactiques; faire en sorte, par un certain nombre de moyens, que telle ou telle fin puisse être atteinte.

(Foucault 2004: p. 102)

De situatie in de Nederlanden, waar de soevereiniteit met het *Plakkaat van Verlatinge* in 1581 werd afgezworen en de wereldhandel een meer dynamische aanpak vereiste, zorgde ervoor dat we deze verandering al in de zeventiende-eeuwse Republiek konden waarnemen. Het is echter onmogelijk om het precieze moment van omslag te duiden. Het gaat hier om verschillende technieken die langzaam opkwamen en aan belang wonden. Dit wil echter niet zeggen dat het ene systeem het ander zonder meer zou vervangen:

En fait, vous avez une série d'édifices complexes dans lesquels ce qui va changer, bien sûr, ce sont les techniques elles-mêmes qui vont se perfectionner, ou en tout cas se compliquer, mais surtout ce qui va changer, c'est la dominante ou plus

⁷ Wanneer je de processen laat gebeuren, verval je niet in een wanorde. Er zal, integendeel, vanzelf een orde binnen het systeem ontstaan: '[C]'est ce phénomène-là [laisser les choses aller] qui va entraîner justement son autofreinage et son autorégulation.' (Foucault (2004), p. 43.)

exactement le système de corrélation entre les mécanismes juridico-légaux, les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité.
(Foucault 2004: p. 10)

Deze verschuiving in de manier waarop bestuurd werd, zorgde er onder meer voor dat de bevolking andere eisen ging stellen aan de heersers. Het staatshoofd moest competent zijn om zijn beleidstaken te vervullen. De gedachte dat deze aangesteld zou zijn door God, of dat deze deugdzaam zou leven, was niet langer voldoende.⁸ De maatschappij neigde naar een meritocratie waarbij de machtshebbers ook de meest competente mensen moesten zijn.⁹ Er was een begrip van en een vraag naar een competent en goed bestuur, die verbonden kunnen worden met de verschuiving in het bestuur. Met het goede bestuur streefde men naar een goed geordende staat, waar de autonomie en de taken weloverwogen verdeeld waren. Deze vraag naar een goede ordening is eigen aan de staat. Het woord staat impliceert zelf al een ordening, aangezien het afgeleid is van het Latijnse *status*, (geordende) toestand (Dijkhuis 2010: p. 33).

Foucault ziet in deze verschuiving een evolutie van een oude vorm van bestuur met regulerend toezicht naar een nieuwe vorm, waarbij het regulerend toezicht naar een systeem met twee doelstellingen evolueert:

D'une part, on va avoir toute une série de mécanismes qui relèvent de l'économie, qui relèvent de la gestion de la population et qui auront justement pour fonction de faire croître les forces de l'état, et puis, d'autre part, un certain appareil ou un certain nombre d'instruments qui vont assurer que le désordre, les irrégularités, les illégalismes, les délinquances seront empêchés ou réprimés.
(Foucault 2004: p. 361)

⁸ Zie bijvoorbeeld: Kantorowicz (1997). The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology. New Jersey: Princeton University Press, p. 8-9.

⁹ Een mogelijke uitleg voor de expliciete verwijzingen naar meritocratie in traktaten en pamfletten zou de invloed van de Venetiaanse Republiek kunnen zijn. Venetië werd door verscheidene prominente auteurs naar voren geschoven als het ideaal van goed bestuur. Men geloofde dat in Venetië de leden van de maatschappij jaarlijks gewogen werden op hun merites. Als de balans positief uitsloeg kon die persoon lid worden van het bestuursorgaan. Zie bijvoorbeeld: Burke (1991). Venetië en Amsterdam: Een Onderzoek naar Elites in de Zeventiende Eeuw. Breda: Agon, p. 48.

Ondanks deze breuk is het van belang op te merken dat Foucault deze verschillen niet als absoluut ziet, noch als zaken die plots, als uit het niets, verschijnen. De dominantie van een machtssysteem kan wel verschuiven, maar dat wil niet zeggen dat daarmee komaf gemaakt wordt met een systeem als soevereiniteit. Beide systemen kunnen naast elkaar blijven functioneren en kunnen elkaar zelfs aanvullen of op elkaar inhaken.

Dit neemt uiteraard niet weg dat aan de grondslag van beide systemen een heel andere opvatting van de macht ligt. Volgens Foucault heerste de soeverein over een territorium zonder zich om het algemeen belang van zijn subjecten te bekommeren. Het gouvernementele denken werkt daarentegen net subjectiverend. Het zorgt ervoor dat de individuen persoonlijk aangesproken worden om zich in te schakelen in het belang van de staat. Deze vrijwillige onderwerping kan standhouden zolang de heerser hen kan overtuigen van zijn volledige inzet voor hun welzijn. Wanneer ze echter voelen dat er onvoldoende rekening wordt gehouden met hun welzijn kunnen er tegenbewegingen ontstaan. Foucault maakte duidelijk dat deze tegenbewegingen er niet op uit waren om het systeem omver te werpen om zo in een vorm van anarchie terecht te komen, maar wel om tot een “beter” soort van systeem te komen. (Foucault 2009: 89)

Het corrigerende en dresserende van de juridico-legale en disciplinaire mechanismes, die te verbinden zijn met het soevereine machtssysteem waar de wet de wil van de soeverein oplegde, verschoof geleidelijk aan naar een vrijer systeem waar wetten eerder als tactieken ingezet werden om bevolking en staat zo gunstig mogelijk te laten ontwikkelen. Hierbij valt nog op te merken dat dit niet wil zeggen dat er binnen de *gouvernementalité* geen ruimte meer is voor juridico-legale of disciplinaire technieken. Mitchell Dean merkt terecht op dat:

[T]he modern art of government recasts [discipline and sovereignty] within this concern for the population and its optimization (in terms of wealth, health, happiness, prosperity, efficiency), and the forms of knowledge and technical means appropriate to it.

(Dean 2010: p. 30)

Cruciaal is dat deze mechanismen nu ingepast worden in een bestuurlijke logica. De technieken worden niet langer ingezet door een gecentraliseerd gezag om te verbieden of te gebieden, maar wel om de staat en haar subjecten zo optimaal mogelijk te sturen en

besturen, en om de subjecten te stimuleren zichzelf zo goed mogelijk te sturen en besturen. Dit leidt uiteindelijk tot een moderne staat, zo zeggen Peter Miller en Nikolas Rose, “[which] has come to depend upon a web of technologies for fabricating and maintaining self-government” (Miller and Rose 2008: p. 52).

In deze *gouvernementaliteit* zullen de individuen dus aangespoord worden om een actieve rol in het bestuur op te nemen. Volgens Foucault ligt de basis van deze individualisering in het christelijke pastoraat. Dit pastoraat is volgens Foucault cruciaal bij de ontwikkeling van het gouvernementele bestuur. Ik zal hier later in dit hoofdstuk uitgebreid op terug komen. Het besturen van de zielen was immers een centrale en goed uitgekende activiteit die onontbeerlijk was voor de redding van iedereen en elkeen (Foucault 2004: p. 374). Wanneer het volk goed bestuurd wordt zal het de eigen familie en goederen niet alleen goed kunnen besturen, het zal zich ook goed gaan gedragen. Er ontstaat op die manier als het ware een mentaliteit van besturen en bestuurd worden, wat Foucault trachtte samen te vatten in zijn neologisme *gouvernementaliteit*. Dit beeld lijkt bevestigd te worden door de vele traktaten en boeken over politieke theorie geschreven in de zestiende en zeventiende eeuw. Volgens Foucault dachten een groot aantal auteurs actief na over hoe zichzelf te besturen en hoe ze het beste bestuurd zouden worden. We kunnen verschillende voorbeelden terugvinden van denkers die over deze kwestie hebben geschreven en wier invloed op de Lage Landen aantoonbaar van groot belang geweest is: Machiavelli, Guicciardini, Bodin, De Groot, Spinoza, Hobbes, de gebroeders De la Court, etc.

2.3. Het machiavellistisch gezicht van de Republiek

Zoals ik hiervoor aangaf was de invloed van Machiavelli op de Nederlanden van groot belang (Haitsma Mulier 2000: p. 71). Zeker in het licht van de *gouvernementaliteit* was Machiavelli's uitwerking van de staatsraison, of *raison d'état*, een belangrijke bron. Hoewel Foucault de vervolmaking van de *raison d'état* situeerde in de achttiende eeuw, was dit concept in de Nederlanden in de zeventiende al goed bekend. Machiavelli zette in *Il Principe* (1513-1515) en *Discorsi* (1519) uiteen hoe heersers de eenheid en de kracht van de staat konden bewerkstelligen. Alle middelen om dit doel te bereiken waren geoorloofd. Dat wil zeggen dat God als fundament van de staat uitgeschakeld werd.

Sterker nog, de godsdienst mocht voor Machiavelli politiek ingezet worden als dit het doel van de heerser kon helpen bereiken (Mansfield 1998 [1966]: p. 26). De eenheid en vooruitgang van de staat gaat bij hem immers boven alles (Benner 2009: pp. 386-406). Deze *raison d'état* stootte onder meer in de Nederlanden op veel tegenstand (Geurts 1942: p. 42). Er wordt fel gereageerd tegen het 'immorele' karakter van Machiavelli's werk.

Aangezien *Il Principe* en *Discorsi* geschreven waren als reactie tegen de kerk die het land verscheurde, had Machiavelli een logisch wantrouwen tegenover de paus en zijn instituut. Het gevolg daarvan was dat Machiavelli's teksten niet steunden op het woord en de wetten van God. De christelijke God die de gebeurtenissen voorschreef verdween in zijn oeuvre (Vloemans 1971: p. 114). Als het een heerser echter goed uitkwam om godsdienst in te schakelen mocht hij dit wel doen, zonder dat hij daarom zelf zou moeten geloven, laat staan zijn bestuur erop zou laten steunen. Er waren voor- en tegenstanders van een sterk gezag, maar een goddeloos gezag is een element waar men zich in de zeventiende eeuw maar moeilijk mee kon verzoenen. Onder invloed van de Reformatie was de katholieke kerk wel haar hegemonie kwijt, maar een leven zonder God was ondenkbaar. Vondels sneer naar de auteur van *Il Principe* in *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* is in dat verband exemplarisch:

Dus kent een ongodist zijn eigen staetheil niet.
Doch vint hy goet, om 't nut van staetheil, zich te veinzen
Gelijck Machiavel, te decken zijn gepeinzen
Met loof en schaduw van godsdienst voor het volck
Dat licht bedrogen wort, door een' gehuurden tolck;
Gewis die veinzer zal met godtsdienst en Godts kennis
Niet spelen ongestraft, en zonder opperschennis.
(Van den Vondel 1936: pp. 651-652)

Machiavelli werd hier niet op de korrel genomen omwille van zijn bestuurlijke theorie, maar wel omwille van het goddeloze karakter van zijn theorie. Een staat zonder God kon niet. Echter, een staat waarbij de godsdienst geveinsd werd kon al evenmin. In een bijchrift voegde Vondel daaraan toe dat "[d]e Christense godtsdienst (...) te heiligh [is] om uit staetszucht te misbruicken" (Van den Vondel 1936: p. 651). Toch werden republikeinse opvattingen van Machiavelli gerecupereerd, maar men verzoende die opvattingen met een christelijke levensvisie.

Machiavelli's werk werd ingeschakeld om het belang van een gemengde republiek, waarbij de republikeinse staat een aristocratische invulling kreeg, aan te tonen (Haitsma Mulier 1989: p. 15). De *raison d'état* was hiervoor een belangrijk concept. Hoewel het op morele gronden vaak negatieve connotaties had (Haitsma Mulier 1989: p. 8), heeft het onmiskenbaar een stempel gedrukt op hoe men in de zeventiende eeuw over politiek dacht (Geurts 1942: p. 43). In deze kan Foucault enigszins bijgestuurd worden. Foucault zag de modernere staatsopvatting immers ontstaan in een reactie op Machiavelli's politieke denken (Foucault 2004: p. 92). Foucault focuste daarbij misschien iets te hard op het morele anti-machiavellistische discours, zonder een beeld te geven van hoe het politieke denken van Machiavelli het moderne politieke denken heeft vormgegeven (Senellart 2001: pp. 211-228). Het is inderdaad zo dat *raison d'état* als term symbool stond voor het ogenblikkelijke opportunistische staatbelang, maar de mechanismen die Machiavelli beschreef worden wel door zeventiende-eeuwse politieke theoretici opgepikt (Haitsma Mulier 1993: pp. 247-264). Denkers zoals de gebroeders De la Court en Spinoza, die verder in dit proefschrift aan bod komen, hebben zich in sterke mate op Machiavelli gebaseerd (Haitsma Mulier 1989: p. 16). De *raison d'état* vormde in de Nederlanden in de zeventiende eeuw op die manier al een politiek mechanisme dat werd ingeschakeld om de macht van de staat te versterken. Mitchell Dean vat de *raison d'état* als volgt samen:

First, it is (...) a rational 'art' of government, a specific, secular set of techniques conforming to rational rules. (...) Second, it is an art of government that requires that we take account of what is to be governed, namely the state. (...) Third, the aim of reason of state is to reinforce the state itself (...) by protecting itself from the competition of other states and its own internal weakness.
(Dean 2010: p. 110)

Deze gedachte is een kerngedachte binnen de gouvernementele evoluties in de Nederlanden. *Raison d'état* loopt eveneens voor op de staat als *biopouvoir* omdat de staat het biologische en sociale leven van elk subject zal reguleren zodat het interne zwakheden kan uitsluiten om zichzelf te versterken. Zoals Rose aangeeft, werd het bestuur vanaf de zeventiende eeuw een individuele aangelegenheid: "To govern required to know, to prescribe, and to monitor the lives of those for whom one was responsible" (Rose 1999: p. 226).

3. Het probleem van het pastoraat

Met de *raison d'état* komt de notie van het pastoraat naar voren. Dit pastoraat zonder meer in de logica van de *gouvernementalité* inpassen is echter problematisch. Foucault zag in pastorale macht wel een techniek die geïmplementeerd werd in het wereldlijke, gouvernementele, bestuur. Over hoe dat concreet gebeurde, bleef hij evenwel nogal vaag. Zijn suggestie is dat er een pastorale macht aanwezig was in de maatschappij en dat het wereldlijke bestuur technieken van die macht overnam. Het pastoraat vormt op die manier een herkenbaar model waarbij de heerser het volk moet leiden als een herder zijn schapen. De heerser als herder was een bekende en vaak toegepaste metafoor in allerlei politieke traktaten (Geurts 1942: pp. 157-172; Perlove and Silver 2009: p. 124; Congleton 2011: p. 202). Kenmerkend aan het inzetten van de pastorale macht in staatsverband is dat het zielenheil leidt tot een soort van staatsheil. Men verwacht van de heerser dat hij zijn volk naar voorspoed, rust en vrede leidt. Omdat dit idee van pastorale gouvernementele macht een belangrijk punt is binnen mijn analyse van Vondels stukken, vind ik het van belang om het idee van de pastorale macht te thematiseren en te problematiseren. Ook wil ik alvast aanduiden hoe ik verder met het concept omgesprongen ben.

3.1. De pastorale oorsprong

In *Sécurité, Territoire, Population* traceerde Foucault de oorsprong van de pastorale macht tot in het Antieke Midden-Oosten. Vooral de Hebreeuwse maatschappij was voor Foucault een belangrijke bron van het pastoralisme. De Hebreeuwse maatschappij maakte karakteristiek gebruik van een herder-schaap relatie. Het ging hier evenwel om een bijna exclusief religieuze relatie: “Ce sont les relations de Dieu et de son peuple qui sont définies comme les relations d’un pasteur avec un troupeau” (Foucault 2004: p. 128).

Hierbij bakende Foucault drie verschillende karakteristieke eigenschappen van de herder (pastor) af. Ten eerste, de macht van de pastor strekt zich niet over een territorium uit, maar, per definitie, over een kudde in beweging. Of zoals Foucault het stelde:

Le pouvoir du berger est un pouvoir qui ne s’exerce pas sur un territoire, c’est un pouvoir qui par définition s’exerce sur un troupeau, plus exactement sur le

troupeau dans son déplacement, dans le mouvement qui le fait aller d'un point à un autre. Le pouvoir du berger s'exerce essentiellement sur une multiplicité en mouvement.

(Foucault 2004: p. 129)

Ten tweede is pastorale macht een goede macht. Het bestaansrecht van de pastorale macht is geheel gericht om goed te doen. De pastorale macht is dan ook een zorgende macht. De herder moet voor zijn schapen zorgen. Als een schaap gewond is, dan zal hij dat schaap moeten verzorgen. Maar de herder moet er in de eerste plaats voor zorgen dat een schaap niet gewond kan raken. Hij moet altijd waakzaam zijn. Foucault omschrijft dit beginsel als volgt:

Le berger, c'est celui qui veille. (...) Il va veiller sur le troupeau, écarter le malheur qui peut menacer la moindre des bêtes du troupeau. Il va veiller à ce que les choses soient le mieux pour chacune de bêtes du troupeau. (...) Tout le souci du pasteur est un souci qui est tourné vers les autres et jamais vers lui-même. C'est précisément la différence entre le mauvais et le bon berger.

(Foucault 2004: pp. 130 - 131)

De waakzaamheid en zorgende kracht van de goede herder houdt eveneens een wijze verdeling van de middelen in. Zo zal de goede herder niet alleen de plekjes met het meest malse gras moeten selecteren, hij zal daarbij ook rekening houden met elk schaap afzonderlijk. Een oud zwak schaap zal bijvoorbeeld voorrang krijgen, terwijl een jong sterk schaap zijn beurt zal moeten afwachten of het desnoods met taai gras moeten stellen. Door deze berekende verdeling van voedsel zal de herder volgens Foucault zijn kudde in optimale conditie kunnen houden:

Et c'est ainsi que chacune des catégories de brebis avait bien effectivement l'herbe qu'il lui fallait et suffisamment de nourriture. Il était celui qui présidait à cette distribution juste, calculée et réfléchie de nourriture (...).

(Foucault 2004: p. 131)

Door rekening te houden met de capaciteiten van elk schaap is pastorale macht, ten derde, een macht die binnen het collectief het individu aanspreekt. De herder zal weliswaar een gehele kudde aansturen, maar daarbij mag geen enkel afzonderlijk schaap hem

ontsnappen. Vanuit die logica staat de herder, volgens Foucault, voor een dubbele paradox:

D'une part le berger doit avoir l'œil sur chacun, *omnes et singulatim*, ce qui va être précisément le grand problème et des techniques de pouvoir dans le pastorat chrétien et des techniques de pouvoir, disons, modernes, telles qu'elles sont aménagées dans les technologies de la population (...). Et puis, d'une façon plus intense encore dans le problème du sacrifice du berger par rapport à son troupeau, sacrifice de lui-même pour la totalité de son troupeau, sacrifice de la totalité du troupeau pour chacune des brebis.

(Foucault 2004: p. 132)

De macht van de herder is geen statische macht die zich over een territorium uitstrekt, maar een dynamische macht die een relatie aangaat met de kudde. De goede herder zal altijd het heil van de kudde centraal stellen. Zijn macht is dynamisch in die zin dat de herder rekening moet houden met de capaciteiten van elk schaap. Een ouder schaap heeft bijvoorbeeld wat meer zorg nodig dan een jong schaap, of een ander soort zorg. Door met elk schaap rekening te houden is de pastorale macht een macht die subjectiverend werkt. De herder moet tegelijk rekening houden met de gehele kudde, en met elk schaap afzonderlijk. Deze pastorale technieken sloten duidelijk aan bij de gouvernementele technieken die Foucault typeerde. Meer zelfs, ze maakten er een fundamenteel onderdeel van uit. De heerser zal als goede pastor steeds rekening houden met zijn onderdanen.

3.2. Het pastoraat als basis van de Republiek

De idee van de pastorale macht is van wezenlijk belang voor een goed begrip van datgene wat Foucault bestempelt als het gouvernementele bestuur. In zijn lessenreeks *Sécurité, Territoire, Population* besteedde Foucault niet minder dan drie lessen aan het pastoraat en de pastorale macht.¹⁰ De pastorale macht blijkt cruciaal bij de vormgeving van de *gouvernementalité*. Binnen de *gouvernementalité* kunnen evoluties in politiek-bestuurlijke, gerechtelijke en religieuze kwesties scherp afgelijnd worden. De pastorale

¹⁰ Met name, de lessen van 8, 15 en 22 februari.

macht kan daar een vorm aangeven, doordat ze deze drie kwesties samenbrengt in een bestuurslogica: het is een politieke bestuursvorm die nadrukkelijk gebruik maakt van een religieuze vorm, en zich daarbij ook profileert als rechtvaardig systeem. Binnen het collectief wordt iedereen persoonlijk aangesproken, en persoonlijk aangespoord om bij te dragen tot het algemeen belang van het collectief. Er is sprake van een billijke en rechtvaardige reciprociteit. Zoals ik aan de hand van het *Plakkaat van Verlatinge* wil betogen, werd de Nederlandse Republiek op deze fundamenten opgebouwd.

Dit pamflet werd door de Staten Generaal van de Lage Landen uitgevaardigd in 1581. In 1581 waren de spanningen tussen de Spaanse kroon en de Nederlanden zodanig hoog opgelopen dat de vereniging van de Noordelijke Nederlanden, middels een *Plakkaat van Verlatinge*, Filips II van Spanje vervallen verklaarde van de troon. Men beschouwde de troon als ‘verlaten’, omdat Filips II de rechten en vrijheden van de Nederlanders geschonden had. In eerste instantie was dit plakkaat geen onafhankelijkheidsverklaring. Men ging op zoek naar andere soevereinen om over de Nederlanden te heersen. Ze eisten van hun nieuwe soeverein evenwel dat diens macht in die mate beperkt zou zijn dat er nauwelijks van een echte monarchie sprake was (Mout 2006: pp. 7-12). Nadat pogingen om de soevereiniteit aan Duitsland, Engeland en Frankrijk over te dragen op niets uit waren gedraaid, groeide de wil om de soevereiniteit aan de staten zelf over te dragen. Er was evenwel nog geen echte republikeinse politieke theorie waarop de Nederlandse Republiek kon steunen. Het gemis van een republikeins substraat vuurde het publieke debat dan ook sterk aan. Tegen het eind van de zestiende eeuw volgde een explosie van politieke traktaten en geschriften over staatsleer.

Het *Plakkaat van Verlatinge* is een cruciaal document in de geschiedenis van de Lage Landen. In dit pamflet werd de idee van de pastorale macht gethematiseerd:

Het is algemeen bekend dat een vorst van een land door God tot hoofd van zijn onderdanen is aangesteld om dezen te beschermen en te bewaren voor alle onrechtvaardigheid, schade en geweld, zoals een herder zijn schapen moet beschermen, en dat de onderdanen niet door God geschapen zijn ten behoeve van de vorst, om hem in alles wat hij beveelt – of dat nu godvruchtig of niet godvruchtig, rechtvaardig of niet rechtvaardig is – onderdanig te zijn om hem als slaven te dienen. Integendeel, de vorst is er ter wille van de onderdanen, zonder welke hij geen vorst is, om hen rechtvaardig en verstandig te regeren en te

verdedigen, en hen lief te hebben zoals een vader zijn kinderen en een herder zijn schapen; hij zet zijn lichaam en leven op het spel om hen te beschermen.
(Mout 2006: p. 62)

De pastorale logica wordt hier duidelijk centraal gesteld. Het hoofd van de onderdanen moet zich als een herder over zijn schapen ontfermen. De pastorale macht wordt hier nadrukkelijk als voorbeeld gesteld waaraan een heerser zich diende te houden. Als een heerser zich niet als dusdanig goed gedraagt, dan moet het volk dat niet pikken:

Wanneer gij dit niet doet, maar in plaats van zijn onderdanen te beschermen probeert hen te onderdrukken, overmatig te belasten, te beroven van hun oude vrijheid, privileges en oude gewoonterechten, en hen als slaven te bevelen en te gebruiken, moet hij dus niet als een vorst, maar als een tiran worden beschouwd. Dan staat het zeker zijn onderdanen vrij hem niet meer als vorst te erkennen – vooral nadat er in de Staten van het land overlegd is – maar hem te verlaten en in zijn plaats een ander tot soeverein te kiezen om hen te beschermen, zonder dat dit verkeerd is.
(Mout 2006: pp. 62-63)

Uit dit citaat blijkt dat religie en politiek, maar ook recht en rechtvaardigheid als afzonderlijke gehelen kunnen worden beschouwd. De macht is niet langer allesomvattend en homogeen, maar is een samenspel van verschillende onderdelen. De heerser heeft niet langer de absolute controle over de gehele macht, maar krijgt er een plaats in toegewezen: de heerser is door God opgedragen om over zijn volk te heersen zoals een herder over zijn schapen. De heerser kreeg de macht toevertrouwd door God, en valt duidelijk niet samen met God. Een belangrijke nuance, want dit impliceert dat het wereldse bestuur niet langer als een goddelijk bestuur aanzien kan worden, waar ik later nog uitgebreider op terug kom.

Als een heerser zich niet langer inzet voor het algemeen belang, mag hij als tiran beschouwd worden. In dat geval heeft het volk volgens de wet het recht om de heerser van zijn macht vervallen te verklaren, en de soevereiniteit over te dragen op een andere heerser die het volk wel zal verdedigen. Religie, bestuur en recht staan los van elkaar én haken op elkaar in om het politieke besluit van de Staten Generaal te rechtvaardigen: de heerser gedraagt zich niet als goede herder zoals door God opgedragen werd, maar stelt

zich op als een tiran. Daardoor heeft het volk het wettelijke recht om een verandering van bestuur door te voeren, en kan het volk op zoek gaan naar een goede heerser, en dat is een pastorale heerser.

In het pamflet wordt duidelijk dat de notie van pastorale macht een belangrijke invloed heeft uitgeoefend op de geschiedenis van de Lage Landen. Het toont tegelijk aan dat discoursen rond politiek bestuur, religie en recht met elkaar vervlochten zijn. Toch tekenen zich in de zeventiende eeuw discoursen rond politiek bestuur, religie en recht al scherper van elkaar af. Het zou echter tot de achttiende eeuw duren vooraleer er een principieel onderscheid werd gemaakt tussen deze verschillende domeinen (Van den Heuvel 2010: p. 42).

3.3. Pastoraat als prelude?

Door de notie van de pastorale macht als cruciaal element binnen een gouvernementele bestuurslogica aan te duiden, kan ik niet enkel over religieuze en bestuurlijke strubbelingen in ideologische termen spreken, maar moet ik in het spoor van Foucaults aanpak komen tot een analyse van bestuurstactieken en –strategieën die beter de onderlinge machtsrelaties kan vatten. In dat verband doet Foucault op het einde van zijn les van 1 maart 1978 een voor mij belangrijke methodologische uitspraak. Hij stelt daar dat wanneer de revoltes die geleid hebben tot de Reformatie enkel bekeken worden in het licht van de economische crises en religieuze controverses, de geschiedenis enkel in klassieke ideologische termen geïnterpreteerd dreigt te worden. Wanneer de pastorale macht wordt beschouwd als een scharnier tussen de verschillende crises en controverses, kunnen we voorbij de ideologische tweestrijd gaan, en kan de macht opgevat worden als een verzameling van strategieën en tactieken:

Au fond le problème, c'est de savoir pourquoi par exemple des problèmes politiques ou économiques comme ceux qui sont posés au Moyen Âge, par exemple les mouvements de révolte urbaine, les mouvements de révolte paysanne, les conflits entre féodalité et bourgeoisie marchande, comment et pourquoi ils se sont traduits dans un certain nombre de thèmes, de formes religieuses, de préoccupations religieuses qui finalement vont aboutir à l'explosion de la Réforme, de la grande crise religieuse du XVI^e siècle. Je crois si on ne prend pas le problème du pastorat, du pouvoir pastoral, de ses structures comme étant de charnière de ces

différents éléments extérieurs les uns aux autres – les crises économiques d’un part et les thèmes religieux de l’autre - ; si on ne prend pas ça comme champ d’intelligibilité, comme principe de mise en relation, comme échangeur entre les uns et les autres, je crois qu’on est obligé, à ce moment-là, de revenir aux vieilles conceptions de l’idéologie (...). Le point de vue de pouvoir pastoral permet, je pense, de reprendre les choses et de les analyser, non plus en forme de reflet et de transcription, mais en forme de stratégies et de tactiques.

(Foucault 2004: p. 219)

Volgens Foucault is het niet productief om vroegmoderne economische crises en religieuze controverses te beschouwen als opposities tussen de oppositionele ideologieën van klassen, groepen of sociale machten. Crises en controverses moeten daarentegen bekeken worden in het licht van het veelvoud aan tactieken en strategieën die machtsrelaties tussen gemeenschappen of groepen veranderen:

Plutôt que de dire : chaque classe ou groupe ou force sociale a son idéologie qui permet de traduire dans la théorie ses aspirations, aspirations et idéologie d’où se déduisent des réaménagements institutionnels, qui correspondent aux idéologies et satisfont les aspirations, il faudrait dire : toute transformation qui modifie les rapports de force entre communautés ou groupes, tout conflit qui les affronte ou les fait rivaliser appelle l’utilisation de tactiques qui permettent de modifier les rapports de pouvoir, et la mise en jeu d’éléments théoriques qui justifient moralement ou fondent en rationalité ces tactiques.

(Foucault 2004: pp. 220-221)

Methodologisch gezien stelt het pastoraat me dus in staat om een ideologische analyse in de klassieke zin van het woord achterwege te laten, en de crises en controverses vanuit het perspectief van een veelvoud aan tactieken en strategieën te beschouwen. Deze strategieën en tactieken kunnen zich tegelijk op voorgaande bestuursmodellen baseren én gebruik maken van bestuursmodellen die zich tegen de voorgaande modellen afzetten. Of anders gesteld, de strategieën en tactieken kunnen geïnterpreteerd worden vanuit een *conduite* en *contre-conduite*, in plaats van de machtshervormingen in termen van een oppositionele ideologische strijd te zien.

Pastorale macht maakt volgens Foucault een analyse van gouvernementele machtsstructuren binnen de staat en het bestuur mogelijk. Wanneer dit historisch vertaald wordt, is Foucaults typering van de pastorale macht echter niet zomaar in te zetten in een

gouvernementele analyse. De pastorale macht zoals hij die beschreef valt niet samen een politiek bestuur. Foucault ziet de pastorale macht zelfs niet in een geseclariseerde vorm opgenomen worden in de *gouvernementalité*. Volgens Foucault is het pastoraat “un type de pouvoir bien spécifique qui se donne pour l’objet la conduite des hommes” (Foucault 2004: p. 198). Het is “un dispositif de pouvoir comme on n’en trouve nulle part ailleurs, un dispositif de pouvoir qui n’a pas cessé de se développer et de s’affiner pendant quinze siècles, disons depuis le IIe, IIIe siècle après Jésus-Christ jusqu’au XVIIIe siècle de nos ère ” (Foucault 2004: p. 152). Foucault onderscheidt het pastoraat als een zelfstandig machtsapparaat dat tot de achttiende eeuw een belangrijke functie blijft behouden. Het pastoraat wordt dus zeker niet door de staat en het bestuur getransformeerd, maar blijft zelfstandig bestaan buiten het bestuur om. Wel ziet Foucault belangrijke parallellen tussen het pastoraat en het gouvernementele bestuur: “Il me semble que le pastorat esquisse, constitue le prélude de ce que j’ai appelé la gouvernementalité, telle qu’elle va se déployer à partir du XVIe siècle” (Foucault 2004: p. 187). Het pastoraat vormt voor Foucault meer bepaald een prelude op het gouvernementele bestuur op de volgende twee manieren:

Par les procédures propres au pastorat, par cette manière, au fond, de ne pas faire jouer purement et simplement le principe du salut, le principe de la loi et le principe de la vérité, par toutes ces espèces de diagonales qui instaurent sous la loi, sous le salut, sous la vérité, d’autres types de rapports. (...) Et il prélude aussi à la gouvernementalité par la constitution si spécifique d’un sujet, d’un sujet dont les mérites sont identifiés de manière analytique, d’un sujet qui est assujetti dans des réseaux continus d’obéissance (...).

(Foucault 2004: pp. 187-188)

Maar wat houdt deze “prélude” nu precies in? Hoewel het pastoraat op zich als zelfstandige machtsentiteit blijft bestaan, lijken er zich desalniettemin belangrijke delen van het pastorale machtsdenken getransformeerd te hebben in een seculier politiek bestuur. Deze lezing lijkt ook door Foucault te worden ondersteund wanneer hij bijvoorbeeld zijn les van 1 februari eindigt met de intentieverklaring: “J’essaierai maintenant de vous montrer comment cette gouvernementalité est née à partir d’un modèle archaïque qui a été celui de la pastorale chrétienne (...)” (Foucault 2004: p. 113). Of ook wanneer hij in zijn les van 15 februari over het pastoraat spreekt als het “pastorat comme modèle, comme matrice de procédures de gouvernement de l’homme” (Foucault

2004: p. 151). Of verder, ten slotte, wanneer hij in zijn les van 22 februari stelt dat in het pastoraat “il faut chercher l’origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l’entrée en politique marque, fin XVIe, XVIIe-XVIIIe siècles, le seuil de l’Etat moderne” (Foucault 2004: p. 169).

Desalniettemin lijkt Foucault het idee dat het pastoraat op de een of andere manier getransformeerd werd tot het bestuur van mensen in een staat wel fel te bestrijden. In zijn les van 8 maart stelt hij bijvoorbeeld: “On n’assiste (...) pas au transfert massif et global des fonctions pastorales de l’Eglise vers l’Etat.” (Foucault 2004: p. 235). In zijn les van 22 maart gaat hij daar nog dieper op in:

Je ne veux pas dire par là que cet art de gouverner des hommes, dont j’avais essayé de vous indiquer quelques traits à propos de la pratique pastorale, est devenu par un processus de simple report, transfert, translation, un des attributs du pouvoir souverain. Ce n’est pas le roi qui serait devenu berger (...).
(Foucault 2004: p. 293)

Foucault wil de relatie tussen het pastoraat of de pastorale macht en *gouvernementalité* dus niet benaderen als een transformatie of vertaling van de ene toestand naar de andere. De koning wordt niet zomaar herder. In zijn les van 8 maart licht Foucault toe hoe we de relatie tussen pastorale macht en het bestuur dan wel kunnen beschouwen:

Il n’y a donc pas eu passage du pastorat religieux à d’autres formes de conduite, de conduction, de direction. Il y a eu en fait intensification, démultiplication, prolifération générale de cette question et de ces techniques de la conduite. Avec le XVIe siècle on entre dans l’âge des conduites, dans l’âge des directions, dans l’âge des gouvernements.
(Foucault 2004: p. 236)

In plaats van de relatie tussen pastorale macht en het gouvernementele bestuur als een transformatie te zien, moeten we deze relatie eerder zien in termen van een gerichte uitbreiding van pastorale bestuurstechnieken over alle geleidingen van de maatschappij.

3.4. De seculiere pastor?

Wat is dan de relatie tussen het pastoraat en het bestuur in de vroegmoderne tijd? In zijn les van 22 februari stelt Foucault dat “[I]’Etat moderne naît, je crois, lorsque la gouvernamentalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie. La pastorale chrétienne me paraît être l’arrière-plan de ce processus” (Foucault 2004: p. 169). Het pastoraat schept blijkbaar de mogelijkheid dat er zich processen van *gouvernamentalité* konden ontwikkelen. Toch blijft het onduidelijk hoe we dit concreet moeten zien. De suggestie lijkt dat het religieuze bestuur tot het seculiere gouvernementele bestuur heeft geleid. Maar toch is Foucault bijzonder terughoudend om de bestuurstechnieken in het gouvernementele bestuur als een gesecculariseerde vorm van pastorale macht te beschouwen. Aan de ene kant valt dit te begrijpen omdat pastorale macht zijns inziens niet gewoon transformeert tot een ander type macht. Het pastoraat blijft een actieve macht, tegelijk met de ontwikkeling van het gouvernementele bestuur. Aan de andere kant is het paradigma dat Foucault met *gouvernamentalité* ontwikkelde ook complexer dan een één-op-één vertaling van een bestuurstype naar een ander soort bestuur. Daarenboven is het voor het moment in de ontwikkeling waarop ik zal focussen, namelijk de zeventiende eeuw in de context van de Nederlanden, zeker niet hard te maken dat het bestuur al getransformeerd is in een seculier bestuur.

Om de analyses van Vondels teksten te kunnen maken bleek het van belang om de relatie tussen het pastoraat en het gouvernementele bestuur conceptueel scherper te stellen dan Foucault dat heeft gedaan. De stukken van Vondel die ik bestudeerde handelden, zoals ik wil aantonen, alle in meer of mindere mate over de idee van een pastoraal bestuur. Ik zal voorts argumenteren dat deze pastorale machtstactieken in Vondels teksten in een werelds bestuur ingezet worden. Hierdoor wordt de grens tussen religieus en werelds bestuur diffuus. In de stukken die ik hierna lees wordt precies de spanning tussen deze het religieuze en wereldse bestuur opgevoerd. In welke mate kunnen en mogen de religieuze instanties macht uitoefenen op het wereldse gezag? En omgekeerd, in hoeverre kan en mag het wereldse bestuur zich als losgeweekt van de religie beschouwen? De pastorale machtstechnieken spelen hier een belangrijke rol in, omdat ze als religieuze basis een werelds bestuur kunnen vormgeven. Om de rol van deze pastorale machtstechnieken in het (gouvernementele) bestuur te kunnen duiden, en aan te kunnen tonen waar de pastorale technieken afgelijnd werden tot een bestuurstechniek, was het van belang

Foucaults begrippen *intensification* en *démultiplication* te kunnen concretiseren, en af te lijnen hoe die begrippen zich tot het secularisatieproces verhielden.

Karel Dobbelaere maakt in zijn boek over secularisering een studie van de verschillende theoretische benaderingen. Hij geeft een overzicht van wat secularisatie kan inhouden en onderscheidt drie verschillende niveaus: maatschappelijke, organisatorische en individuele secularisering (Dobbelaere 2004: pp. 19-40). Volgens Peter Bergers terminologie is de maatschappelijke secularisatie

the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols (...) in modern Western history (...). Secularization manifests itself in the evacuation by the Christian churches of areas previously under their control of influence (...) as in the separation of church and state, or in the expropriation of church lands, or in the emancipation of education from ecclesiastical authority.

(Berger 1964: p. 107)

De vroegmoderne zeventiende-eeuwse Republiek kende, in tegenstelling tot de moderne periode, zeker nog geen scheiding van kerk en staat. Hoewel de kiemen van het secularisatieproces al in de zeventiende eeuw zichtbaar zijn, wordt de scheiding van kerk en staat pas in 1796 in de Republiek een constitutioneel feit (Van Bijsterveld 2010: p. 524). Daarnaast blijft het pastoraat een gezaghebbend instituut, zelfs al heeft het geen rechtstreekse invloed meer op het politieke bestuur. Er is verder geen sprake van staatscholen losgesneden van religieuze instituten. Dit was pas mogelijk na de constitutionele scheiding van kerk en staat (Van Bijsterveld 2010: p. 535). In maatschappelijk opzicht kan er bijgevolg niet van een secularisatie worden gesproken.

Ook organisatorisch is er nog geen sprake van een secularisatie. Dobbelaere legt uit wat tot de organisatorische secularisatie geleid heeft:

The pluralistic market situation forced the religious institutions to market their commodities, the religious traditions. And in order to achieve “results”, the socio-religious structures were bureaucratized, which stimulated the professionalization of religious personnel and ecumenicity.

(Dobbelaere 2004: p. 35)

Zover was het in de zeventiende eeuw zeker nog niet. Berger geeft wel aan dat de protestantse Reformatie in essentie de organisatorische secularisatie in zich droeg. Na het uiteenvallen van het monolithische Christendom,

“the world” could all the more rapidly be secularized in that it had already been defined as a realm outside the jurisdiction of the sacred properly speaking. The logical development of this may be seen in the Lutheran doctrine of the two kingdoms, in which the autonomy of the secular “world” is actually a theological legitimation.

(Berger 1964: pp. 123-124)

Hoewel de Reformatie de scheiding van het wereldse en het religieuze legitimeerde, zou de rationele bureaucratische opdeling zich pas veel later manifesteren. Foucault omschreef deze ratio als een onderdeel van de *biopolitique*, en situeerde de implementatie van deze ratio pas in de achttiende eeuw (Foucault 2004: p. 21). Deze bestuurstechniek krijgt een sleutelrol toebedeeld bij de organisatie van gouvernementele staten (Rabinow 2006: p. 14), maar in de zeventiende eeuw staat men pas aan het begin van de evolutie naar een gouvernementeel bestuur.

Het derde niveau, het proces van individuele secularisering dat Dobbelaere samenvat als de “dechristianisering” van de maatschappij, kan volgens de meeste sociologische studies pas in de negentiende eeuw worden gesitueerd (Dobbelaere 2004: p. 38). Dit is het moment waarop individuen de seculariseringstendensen in de maatschappij gaan internaliseren (Dobbelaere 2004: p. 39). Zoals ik zal aantonen, speelt dit soort van internalisering in de zeventiende-eeuwse republiek nog geen rol van betekenis. Integendeel, complementair aan het werelds bestuur zal een internalisering van de christelijke waarden geëist worden.

3.5. Pastorale profanisering

Bij de *intensification* en *démultiplication* van het pastoraat kan inderdaad niet gesproken worden van een secularisatie. Toch worden specifieke bestuurstechnieken in het wereldse bestuur van de staat opgenomen. De bestuurstechnieken maken wel een zekere transformatie door. Zoals Foucault stelde: “Ce n’est pas le roi qui serait devenu berger” (Foucault 2004: p. 293). Toch zal men van de koning verlangen dat hij handelt *zoals* een

herder. Het lijkt er dus op dat de *intensification* en *démultiplication* van de pastorale macht het wereldlijke bestuur toch losweken van het religieuze bestuur, zonder dat we daarom meteen kunnen spreken van een secularisatie. Om de “intensification” en “démultiplication” conceptueel scherp te stellen wil ik gebruik maken van Giorgio Agamben’s *Profanations*: in dat werk beschouwt de Italiaanse filosoof de overgang van pastorale machtstechnieken in een gouvernementeel bestuur niet als een proces van secularisatie, maar van profanisering.

In het hoofdstuk ‘In Praise of Profanation’ focust Agamben op wat er precies historisch gesproken gebeurde toen heilige praktijken overgingen in profane. Deze overgang van het heilige naar het profane mogen we niet oppositioneel interpreteren. Het profane is niet antireligieus, maar ontwikkelt zich vrij en afgescheiden van het religieuze. Het profane ontwikkelt zich als het ware achteloos, zonder rekening te houden met de religieuze gebruiken. Zo stelt Agamben: “To profane means to open the possibility of a special form of negligence, which ignores separation or, rather, puts it to a particular use” (Agamben 2007: p. 75). Profaniseren opent dus de mogelijkheid om ongebonden aan religie toch religieuze praktijken op een andere manier in te zetten. Zo beschouwd stelt de notie “profanisering” me in staat om het begrip ‘pastorale macht’ te conceptualiseren als een zekere overgang van sommige technieken, zonder *gouvernementalité* tot pastorale macht te herleiden, of pastorale macht getransformeerd te zien tot een seculiere pendant in *gouvernementalité*. “Profaniseren” gaat volgens Agamben over iets heel anders dan ‘seculariseren’:

We must distinguish between secularization and profanation. Secularization is a form of repression. It leaves intact the forces it deals with by simply moving them from one place to another. Thus the political secularization of theological concepts (the transcendence of God as a paradigm of sovereign power) does nothing but displace the heavenly monarchy onto an earthly monarchy, leaving its power intact.

(Agamben 2007: p. 77)

Er is met de pastorale macht iets anders aan de gang dan een simpele overdracht van religieuze macht naar seculiere macht. De technieken om mensen te besturen werden losgemaakt van enige vorm van religieuze soevereine macht. Hierdoor werd het mogelijk

om de technieken als een set van tactieken en strategieën in het bestuur te incorporeren. Dit is precies wat “profanisering” inhoudt. Of zoals Agamben het stelt:

Profanation, however, neutralizes what it profanes. Once profaned, that which was unavailable and separate loses its aura and is returned to use. Both are political operations: the first guarantees the exercise of power by carrying it back to a sacred model; the second deactivates the apparatuses of power and returns to common use the spaces that power had seized.

(Agamben 2007: p. 77)

Met het proces van “profanisering” werd de religieuze machtsuitoefening van een goddelijk model gescheiden, en overgedragen naar de praktijk van een burgerlijke bestuursvorm. Hierdoor is het mogelijk om het pastoraat enerzijds als zelfstandige actieve macht te bekijken, terwijl sommige van de technieken van het pastoraat in het gouvernementele bestuur konden worden opgenomen.

4. Een gouvernementele geschiedenis van de Nederlanden

In de uitwerking van *gouvernementaliteit* haalde Foucault enkele scharniermomenten aan die de noodzaak aan een ander bestuur in gang gezet hebben. Door de Reformatie en het verval van de middeleeuwse feodale maatschappij aan te raken maar niet uit te diepen, lijkt het erop dat Foucault minder belang hechtte aan het middeleeuwse verleden dan het antieke denken en het vroege christendom. Zo kan de indruk ontstaan dat het gouvernementele denken zich volgens Foucault als reactie op het middeleeuwse feodale bestuur heeft ontwikkeld, voornamelijk beïnvloed door de Antieken en het vroege christendom. Het gevaar om daarmee ‘de middeleeuwen’ tegenover ‘de vroegmoderne periode’ als twee monolithische blokken te zien wordt groot. Dit was zeker niet wat Foucault voor ogen had. Foucault expliciteerde immers duidelijk dat verschillende bestuurstypen naast elkaar en door elkaar bleven bestaan (Foucault 2004: p. 10).

Foucaults studie grijpt echter naar mijn gevoel in te beperkte mate terug op middeleeuwse tradities om de relatie tussen oudere bestuurstypes en het gouvernementele bestuur te duiden. In wat volgt wil ik enkele belangrijke discourses die uit de middeleeuwen stammen aanduiden die voor mijn analyses van belang zullen zijn. Ik wil daarbij duidelijk maken dat het gouvernementele bestuur geen evolutie is die zich los van bestaande tradities ontwikkelde, maar dat er ook middeleeuwse tradities aan de basis lagen van het gouvernementele bestuur. In plaats van een breuk tussen de middeleeuwen en de vroegmoderne periode als uitgangspunt te nemen, wil ik aantonen dat het doorwerken van politieke tradities, in de brede zin van het woord, de positie van zeventiende-eeuwse burgers als Vondel, maar ook Hugo de Groot, de gebroeders De la Court en Spinoza heeft bepaald. Oude discourses die nog van invloed waren, botsten op de grenzen van hun toepasbaarheid op de zeventiende-eeuwse maatschappij. Om dit te remediëren stelden denkers en schrijvers alternatieve modellen voor, die dan al dan niet geconcretiseerd zouden worden.

Om deze alternatieve discourses die een antwoord trachten te bieden op problemen die middeleeuwse tradities stelden, te kunnen kaderen vond ik het echter van belang om

de middeleeuwse discoursen die in dialoog gaan met deze alternatieve modellen in mijn analyses te betrekken. Het lijkt erop dat Foucault dit in zijn lessenreeks enkel impliciet heeft gedaan. Hierdoor dreigt *gouvernementaliteit* een zuiver theoretisch concept te blijven, losgemaakt van een historische werkelijkheid. In mijn lezing wil ik het begrip laten functioneren als het benoemen van een alternatief bestuursmodel dat in dialoog gaat met oudere bestuursmodellen. Ik zal *gouvernementaliteit* daarom veel meer in een historische evolutie van de middeleeuwen naar de vroegmoderne tijd beschouwen dan Foucault dat heeft gedaan. In die zin kan het gouvernementele bestuur begrepen worden als een continuïteit van het bestuursdiscours binnen een discontinue transformatie, in plaats van als een abrupte breuk tussen “de middeleeuwen” en “de vroegmoderne periode”.

Om een gouvernementele analyse te maken van de drie teksten van Vondel die tot het corpus van dit proefschrift behoren, is het van belang de oudere machtsdiscoursen die nog doorwerkten in de Nederlanden te duiden. Immers, zoals Martin Loughlin opmerkte:

The modern idea of the state evolved through a process of continuous innovations in Western European thought and practice between the twelfth and seventeenth centuries, a period in which government was recognized to be something separate from folkways of the community and was in need of permanent institutions for the fulfilment of its tasks.

(Loughlin 2012: p. 17)

De bestuursprocessen waar Loughlin op wijst vinden hun oorsprong in de middeleeuwen en steunen dus op hun eigen feodale premissen. De middeleeuwse oorsprong van die processen werkte door in *Palamedes*, *Gijsbreght van Aemstel* en *Lucifer*.

Met de historische interpretatie van *gouvernementaliteit* in de Nederlanden die ik in de volgende alinea's wil aanvangen, zal ik twee dingen doen. Ik zal, ten eerste, enkele onderdelen uit het bestuurlijke discours, het religieuze discours, en het gerechtelijke discours aanduiden die voor mijn latere lezingen van Vondels teksten van belang zijn. Hierdoor kunnen de verscheidene discoursen in de theaterstukken die ik behandel duidelijker naar voren komen. Ik zal daarmee aantonen hoe zich een nieuw bestuur ontwikkelde in dialoog met “middeleeuwse” discoursen die toch nog in de zeventiende-eeuwse republiek van belang bleken te zijn. Ik zal, ten tweede, aantonen hoe Foucaults begrippenapparaat historisch kan geïnterpreteerd worden in de context van de Nederlanden.

4.1. Het bestuurlijke discours

4.1.1. Koning van God

Descending government, zoals Ullman het benoemde (Ullman 1966 [2010]: pp. 19-20), waarbij de originele macht behoort tot een Opperwezen die het aan een aardse plaatsvervanger verleent, heeft als theocratische basis een belangrijke invloed op het middeleeuwse bestuur gehad. Loughlin stelt dat de basis hiervoor terug te vinden is in de verordening van 380 N.C., waarbij het christendom de officiële godsdienst van het Romeinse Rijk werd. De kerk kreeg daarbij ook zeggenschap over seculiere zaken. Om die reden, stelt Loughlin, “we should not be surprised to see that this body of nascent public law invariably suffused with Christological themes” (Loughlin 2012: p. 18). De sterke inmenging van de kerk in wereldse bestuur groeide in de zevende en achtste eeuw uit tot de notie van een theocratisch koningschap: “kings came to be treated as having been conferred with the office by the grace of God” (Loughlin 2012: p. 25). In de figuur van de koning vielen religie, recht en bestuur samen, zoals dat door God voorzien was:

Theocratic kingship is founded on the claim that the source of royal power flows from above. Power is derived from God, and the king, vested with the responsibility of acting as God’s vicegerent on earth, is charged with maintaining the peace, order, and good government of his kingdom. As protector of his kingdom, the task of preserving the order fell to the king alone. Any disturbance of the peace was taken to be an offence against the king himself and it was his sole responsibility to take action against transgressors. The king similarly assumed responsibility for ensuring the maintenance of a system of justice. As the fountain of justice, judgement was ultimately a matter for the king, in accordance with standards of his own devising.

(Loughlin 2012: p. 25)

Een koning heeft dus een dubbele status, of twee lichamen, zoals Kantorowicz het in zijn beroemde studie met deze titel stelt. Enerzijds is de koning een sterfelijke mens met een *body natural*. Anderzijds heeft hij een *body politic* dat zijn goddelijk bestuur en beleid belichaamt en onzichtbaar en onsterfelijk is (Kantorowicz 1997: p. 7). Beide lichamen zijn

ondeelbaar en in de persoon van de koning vervat, al wordt er beduidend meer belang gehecht aan het goddelijke *body politic*. De grandeur van dit *body politic* is zelfs in staat om de menselijke imperfecties van het *body natural* weg te wissen (Kantorowicz 1997: p. 9). Alleen in de dood zal de eenheid van *body natural* en *body politic* in persoon van de koning zijn ondeelbare status verliezen (Kantorowicz 1997: pp. 12-13). Door de conceptie van *The King's Two Bodies* was het mogelijk om de vorst als sterfelijk persoon toch als personificatie van God te beschouwen.

De goddelijke status van de koning kwam in de late middeleeuwen echter onder druk te staan. Pogingen van de kerk om invloed uit te oefenen op het wereldse bestuur, en omgekeerd, pogingen van het wereldse bestuur om invloed uit te oefenen op kerkelijke, zetten de verhoudingen tussen de paus en de keizer op scherp. Dit mondde uit in de Investituurstrijd (1075-1122), die de status van de koning grondig gewijzigd heeft. Lesaffer beklemtoont het belang van deze strijd als volgt:

De Investituurstrijd begon als een poging van Rome om de wereldlijke inmenging in de Kerk tegen te gaan, maar groeide uit tot een debat over de vraag wie de hoogste machtshebber in de *christianitas* was: de keizer of de paus. De discussie werd gevoerd in pamfletten, brieven en boeken. De discussie tussen keizer en paus begon rond 1070 en duurde tot de 14^e eeuw. In de loop van de 13^e eeuw breidde ze zich uit tot een algemene discussie over de verhouding tussen Kerk en Staat en dus ook over andere wereldlijke vorsten dan de keizer. Het debat duurde tot de 19^e eeuw. De Investituurstrijd is van enorme betekenis voor de opkomst van het politieke denken. De politieke discussie beperkte zich niet tot de wereld van de theologie. Ook juristen – kerkelijke en wereldlijke – mengden zich in het debat. De Investituurstrijd heeft sterk bijgedragen tot de ontwikkeling van een autonome rechtswetenschap, los van de theologie.

(Lesaffer 2008: pp. 194-195)

Na de investituurstrijd was de koning niet langer het hoofd van de kerk. Het tijdperk van heilig koningschap liep geleidelijk aan op zijn einde. Evenmin was de paus nog langer de bemiddelaar tussen God en koning. Als God als bron van de verleende macht beschouwd werd, dan kon enkel God de macht rechtstreeks aan de koning verlenen. De opvatting dat koningen rechtstreeks hun macht ontleen aan God kennen we als het ‘goddelijke recht der koningen’, of *the divine right of kings* (Dijkhuis 2010: p. 87). De heerser was niet langer een geestelijke, maar wel een leek. Dit schiep problemen, aangezien de kerk met

het hoogste gezag aan haar kant de koning kon aanvallen. Het goddelijke recht der koningen was een manier om de macht van de kerk te onttrekken aan de koninklijke macht. Volgens Neville Figgis betekende deze mogelijkheid om de kerk buitenspel te zetten dat het goddelijke recht der koningen “surely [was] the product of far more of practical necessity than of intellectual activity” (Figgis 1914: p. 4). Aangezien de koning aangesteld werd door God, moet hij wel vroom zijn en zich schikken naar de wet van God, maar koning en God vallen niet langer samen. Er is niet langer sprake van een theocratie, en door de theorie van het goddelijke recht der koningen kon de koning op legitieme grond de paus tegenspreken (Collins 1989: p. 110). De koning had dan in essentie ook geen religieuze macht. Zijn belangrijkste taken waren het bewaren van de vrede, het beteugelen van geweld, het faciliteren van gerechtigheid en het besturen van de politieke en economische sferen (Berman 1983: 405). Deze ontwikkelingen zorgden ervoor dat het volk andere vragen aan het bestuur kon gaan stellen. Als de koning en God niet één waren, hoe verwerft hij dan zijn gezag? En als de koning menselijk is, kan hij dan boven de menselijke wetten staan?

Het ‘goddelijke recht der koningen’ probeerde een antwoord op deze vragen te bieden, en betekende in de praktijk een verschuiving van het pauselijk absolutisme naar een koninklijk absolutisme. De nadruk kwam te liggen op God die de koning macht verleende. In dat geval kon die koning moeilijk bekritiseerd worden. Als je tegen de koning inging, ging je tegen God in. De koning, die aan de top van de hiërarchie stond, was dus in feite onschendbaar, zelfs wanneer hij zich gedroeg als misdadiger of tiran (Dijkhuis 2010: p. 67). De koning dulde geen tegenspraak, en stond geen inmenging van het volk toe. Lodewijk XIV merkte niet voor niets op dat “de ultieme ramp die iemand van onze rang kan overkomen is dat hij als soeverein wordt gedwongen zich door zijn volk de wet te laten voorschrijven” (Van Caeneghem 1967: II, p. 264). Met “het volk” werd de staten-generaal bedoeld (Dijkhuis 2010: p. 69).

In de Nederlanden hadden de Staten-Generaal de koning Filips II middels het *Plakkaat van Verlatinge* echter afgezworen. De jonge staat had een ander soort discours nodig dan een koninklijk discours. Nog voor er sprake was van de Republiek, hadden de Nederlandse monarchale opvattingen al een eerder republikeinse invulling gekregen, en streefden ze veeleer naar een soort van volkssoevereiniteit. Zoals Dijkhuis het omschrijft:

De koning is geen ‘heer’ die boven het volk en boven de wet staat en geheel naar goeddunken kan handelen, maar eerder een ‘dienaar’ van het volk, die voorwaardelijk is aangesteld om het algemeen belang te dienen. Hij is een ‘gemachtigde’ van het volk, een ‘gedelegeerde’, in de zin dat het volk aan hem de regeringstaken heeft gedelegeerd of overgedragen. Het volk doet hierbij geen afstand van zijn vrijheid, want het behoudt het recht om de machtiging of overdracht ongedaan te maken, indien de vorst zich niet aan de gestelde voorwaarden houdt. (Dijkhuis 2010: p. 94)

Nadat de Staten-Generaal Filips II van de kroon vervallen hebben verklaard omdat hij zich niet aan de gestelde voorwaarden hield, en de Staten-Generaal geen monarch vonden die zich aan hun voorwaarden wilde houden, was de evolutie naar een republiek een logische stap (Israel 1998: pp. 233-240).

4.1.2. Koning ten dienste van het algemeen belang

Dat een koning het algemeen belang moet dienen, is natuurlijk geen vroegmoderne uitvinding. Plato liet al optekenen dat het ware politieke ambacht zich moest bekommeren om het algemene belang, en niet om het eigenbelang: “for the public interest binds states together, whereas the private interest rends them asunder” (Plato 1961: II, p. 271, vs. 875a). Socrates gaf, zoals opgetekend in Xenophons *Memorabilia*, een antwoord op de vraag wat dat algemeen belang dan precies kan zijn. Volgens hem “it is the function of every leader to make those happy whom he may be called upon to lead” (Xenophon 2008 [voor 354 V.C.]: III, ii, 4). Deze traditie werkte ook door tot in de middeleeuwen. Jan van Boendale bepleitte eveneens het algemeen belang. Op de vraag *Hoe men een stat of lantscap regieren sal* antwoordde Boendale het volgende:

Teersten is datmen nemmermee
Ghemeen en oorbaer achter en late,
Wient anders scade ofte bate.
Want ghemenen oorbaer, waerlike,
Is voor arme ende voor rike,
Ende daer toe zo leecht er meer an
Dan aenden oorbaer van enen man.¹¹

¹¹ Van Oostrom hertaalt het stuk als volgt:
‘In de eerste plaats mag men nooit

(Van Oostrom 2013: p. 150)

Boendale stelde dat het algemeen belang nooit uit het oog verloren mocht worden, omdat het zowel de armen als de rijken het beste diende. Van Oostrom ziet hierin een significante verschuiving, omdat de vorst aangesproken werd om het welzijn van zijn onderdanen te beschermen: “Vorst en volk scharen zich bij Boendale onder de banier van algemeen belang, en de eerste is er voor het tweede. Leiders zijn in feite dienaren met voorrechten” (Van Oostrom 2013: p. 151).

Ook de Nederlandse jurist Filips van Leiden stelt in zijn studie naar het Romeinse recht, *De Cura Reipublicae et sorte Principantis* (1345) dat het algemeen welzijn de hoogste wet van de staat is (Geurts 1942: p. 26), daarmee Cicero’s maxime indachtig dat *salus populi suprema lex esto* (Cicero 2006: III, iii, viii). Het centraal stellen van het algemeen belang kende dus al een lange traditie.

Wel zal de invulling van wat het algemeen belang precies mag zijn grondig verschuiven. Tot in de zestiende eeuw zelfs werd het algemeen belang niet zozeer aan een economie of welzijn gekoppeld, maar wel aan het geluk. De Gentse advocaat Franciscus Goethalsius maakte bijvoorbeeld in opdracht van de stad Brugge in 1566 met *De Foelici et Infoelici Republica* een traktaat over het geluk van de staat. Daarin stelde hij dat het doel van de staat niet de kracht, roem en glorie van de staat moest zijn, maar wel om zijn burgers een redelijk gelukkig bestaan te verzekeren. Niet het geld en macht zijn de juiste middelen voor het verkrijgen en het behouden van een sterke en gelukkige staat, maar wel *virtus et ratio* (Goethalsius 1567: pp. 39-44).

In de zeventiende eeuw klinkt de invulling van het algemeen belang echter al heel anders. Auteurs als Locke, Spinoza en Hobbes refereerden eveneens expliciet en impliciet aan Cicero’s maxime (Locke 1988: p. 373; Spinoza 1997: p. 420; Hobbes 2010: p. 284), maar ze omschreven het algemeen belang als een ideaal dat niet alleen gericht is op het welzijn, maar

het algemeen belang uit het oog verliezen,
wie er ook voor- of nadeel van mocht hebben.
Want het algemeen belang, heus waar, is er
Voor armen en voor rijken, en daar is meer
Mee gemoeid dan het belang van één
Mens afzonderlijk.’

Zie: Van Oostrom (2013). Wereld in woorden. Amsterdam: Bert Bakker, p. 150.

ook op de veiligheid van de onderdanen (Dijkhuis 2010: p. 187). Spinoza zet dit zelfs erg expliciet aan in zijn *Theologisch-Politiek Traktaat* (1670):

Het is niet, zo wil ik zeggen, het doel van de politiek om de mensen van redelijke wezens tot dieren of automaten te maken, maar integendeel om ervoor te zorgen dat hun geest en lichaam *veilig* kunnen functioneren en dat zijzelf de vrije rede gebruiken en niet met haat, toorn of bedrog strijden, noch zich door bittere gevoelens jegens elkander laten meeslepen. Het doel van de politiek is dus in werkelijkheid de vrijheid.

(Spinoza 1997: p. 427)

Het concept ‘het algemeen belang’ lijkt dus een betekenisverschuiving te kennen dat samenloopt met Foucaults begrippenkader (Previtali 2008: p. 150): waar het eerst in zekere zin een disciplineringsmechanisme was, met name, de heer die voor het geluk van het volk zal zorgen als de heer het volk goed gezind is, naar een mechanisme van de veiligheid, waarbij de staat het kader moet scheppen waarbinnen een individu zich in alle veiligheid kan ontplooiën (Cronin 2003: pp. 1-30). Dit veiligheidsmechanisme hangt nauw samen met een economie van de macht en een economie van de staat. De notie van de veiligheid koppelt Foucault aan het *dispositif de sécurité*. Het welzijn van de onderdanen werd gekoppeld aan de welvaart van de onderdanen. Iedereen moest de kans krijgen om de welvaart te vergaren, en de staat moest de mogelijkheid tot welvaart faciliteren. Zoals Hobbes het in 1651 in *Leviathan* stelt:

De rijkdom, macht en eer van een monarch komen uitsluitend voort uit de rijkdom, kracht en vermaardheid van zijn onderdanen. Want geen koning kan rijk, roemvol of veilig zijn, als zijn onderdanen in armoede leven, geminacht worden, of door gebrek en onenigheid te zwak zijn om zich in een oorlog tegen hun vijanden staande te houden.

(Hobbes 2007: p. 228)

Hobbes stelt de ideale staat gelijk met een monarchie, omdat staat en monarch volgens hem samenvallen. Andere bestuursvormen, zoals een democratie of aristocratie waarbij meerdere personen macht uitoefenen, stevenen zijns inziens onvermijdelijk op onenigheid af. De idee van de veiligheid bij het algemeen belang was dus niet exclusief voor republikeinse theorieën, maar vond in de zeventiende eeuw een brede verspreiding. Vorst en volk schaarden zich niet enkel onder dezelfde banier om het algemeen welzijn te bevorderen, dat welzijn was een middel geworden om de staat te bevorderen. Het volk

moest de veiligheid krijgen om zich zo goed mogelijk te ontwikkelen, omdat dit ervoor zorgde dat de staat zich zo goed mogelijk ontwikkelde. De staat kon pas rijk, roemvol en veilig zijn als de onderdanen dat ook waren. Er stond meer op het spel voor de heerser dan zich gewoon geliefd te maken bij zijn onderdanen, het welzijn en het scheppen van een veilig kader paste in een strategie om de staat te verbeteren, zowel op het vlak van de rijkdom van de staat, het imago van de staat als de kracht van de staat. Anders gesteld, de heerser werd meer dan een deugdelijk voorbeeld voor het volk. Dit blijft zeker een rol spelen. Ook vandaag nog hebben machthebbers een voorbeeldfunctie binnen de maatschappij (Dijkhuis 2010: p. 195). Maar men verwachtte van de heerser meer (Van den Heuvel 2010: pp. 7-8): hij moest vanaf dan ook zijn staat als een goede huisvader bestieren. Of zoals Dijkhuis het ideaal samenvat:

Een goede koning is dus ook een koning die bedreven is in het delegeren van bestuurstaken en in de keuze van zijn assistenten. Ook als hij de gewichtige beslissingen zelf neemt, doet hij dat doorgaans pas nadat hij goed heeft geluisterd naar zijn raadgevers, die de voors en tegens uiteenzetten.
(Dijkhuis 2010: p. 206)

Binnen de logica van de economie van de macht zouden we kunnen stellen dat heersers nu ook managers moesten zijn om de staat zowel intern als extern te maximaliseren, of: tot het best mogelijk resultaat te leiden.

4.1.3. Middeleeuwse scheuren in het feodale discours

Dat het feodale model al in de late middeleeuwen onder druk kwam te staan, blijkt duidelijk uit een tekst zoals *Die Dietsche Doctrinael* (anoniem¹², 1345). Die tekst werd hét toonaangevende geschrift over profane ethiek in de veertiende eeuw, en greep terug op het leerdicht *De amore et dilectione Dei* (1238) van de Italiaanse jurist Albertanus van Brescia (Van Oostrom 2013: pp. 137-138). Het werk van Albertanus van Brescia probeerde een antwoord te formuleren op de problemen waar de samenleving in de

¹² Het auteurschap is onbekend, maar wordt toegeschreven aan de Antwerpse bestuursambtenaar Jan van Boendale. Zie bv. Reynaert (2002). Boendale of 'Antwerpse school'?: Over het auteurschap van Melibeus en Dietsche Doctrinale. Amsterdam: Prometheus, p. 127.

Italiaanse stadstaat mee geconfronteerd werd. Nadat de status van de vorst grondig veranderd was en er een economische opleving kwam onder invloed van internationale handel, werden Italiaanse stadstaten van Noord-Italië min of meer onafhankelijk. Ze moesten dan ook een antwoord vinden op de problemen die deze onafhankelijkheid met zich meebracht. Albertanus van Brescia's tekst valt beter te begrijpen vanuit de verstedelijking van Italië die volgens Jacob Burckhardt en Peter Burke de renaissance in gang gezet heeft (Burckhardt 1990 [1860]: pp. 19-20; Burke 2012: p. 1). Voor de nieuwe heersende koopmansklasse vormde het aristocratisch feodale model een belemmering, waardoor veranderingen aan het model nodig waren (Burckhardt 1990 [1860]: pp. 19-20; Burke 2012: p. 93). Door deze veranderingen begint de Italiaanse vroegmoderne periode meer dan een eeuw vroeger dan in de Lage Landen. Toch kende men in de Nederlanden in de veertiende eeuw deze schrijvers al, en namen ze in de vorm van *Die Dietsche Doctrinael* zelfs een heel prominente en belangrijke rol op. Het werk gold als "een compendium van moraalfilosofie, en een baken voor een rechtschapen leven in de wereld" (Van Oostrom 2013: p. 138). Vanuit mijn invalshoek is vooral het hoofdstuk over 'Het verschil tussen een vorst en een tiran' veelbetekenend.

De epiloog van *Die Dietsche Doctrinael*, die in sommige handschriften voorkomt als rechtstreekse opdracht aan hertog Jan III, lijkt me in de ontwikkeling van het bestuur in het bijzonder significant. De vorst is niet langer de onaantastbare soeverein die boven zijn volk staat, hij moet zich dienstbaar opstellen. Van Oostrom geeft aan dat *Die Dietsche Doctrinael* zelfs een opmerkelijke bijdrage aan Albertanus van Brescia's tekst zal toevoegen:

Die Dietsche Doctrinael [verkondigt] met zo veel woorden dat het volk er niet voor de vorst is maar andersom, en concludeert: *Dlant en staet niet biden here, / maer biden lieden vele mere*. Het is in genen dele nog een feodaal aristocratisch geluid maar veeleer bestuurlijk, democratisch en uitgesproken modern van toon (...) (Van Oostrom 2013: p. 141)

Het beeld van een uniforme middeleeuwse feodale maatschappij moet dus enigszins bijgesteld worden. Er is duidelijk een discours van *contre-conduite* tegen de feodale *conduite* te horen in de middeleeuwen. In die zin kunnen we in *Die Dietsche Doctrinael* een *contre-conduite* lezen die steeds dominanter zal worden. Van Oostroms "veeleer

bestuurlijk, democratisch en uitgesproken modern van toon” kan geïnterpreteerd worden als een pril gouvernementeel discours waarbij het *descending government*, zoals Ullman dit benoemde, werd ingeruild voor een bestuur waarbij de macht een dialoog aangaat tussen vorst en volk. Het vroegmoderne discours dat zich afzet tegen een feodale bestuurslogica kan op die manier als een transformatie gezien worden van een middeleeuws antifeodaal discours. Dit betekent dat *gouvernementaliteit* geen uitvinding van de vroege moderniteit is, maar dat het als discours lange tijd naast andere discours heeft bestaan. *Gouvernementaliteit* zal steeds verfijnd en aangepast worden, tot het de dominante rol in het discours overneemt.

4.2. Het religieuze discours

4.2.1. Verval van de canonieke invloed

De middeleeuwse Investituurstrijd had het soevereiniteitsbegrip grondig veranderd. Een van de gevolgen daarvan was dat de kerk van Rome een officiële rechtsinstantie werd die ook wetten kon uitvaardigen en recht kon spreken: de zogenaamde canonieke rechtspraak (Fukuyama 2011: p. 267). Maar ook in het seculiere veld bleef God een grote rol spelen, waarbij de Bijbel als morele codex werd gebruikt. De steden claimden ook helemaal geen kerkelijke macht. Ze lieten religieuze zaken volledig over aan de geestelijke gezagsdragers en de canonieke rechtspraak. De canonieke rechtspraak was uiteraard ook door mensen opgesteld, maar ze werd beschouwd als een reflectie van tegelijk de natuurwetten en goddelijke wetten. De seculiere orde werd dan wel als onvolmaakt beschouwd, onder invloed van de kerk konden ook de seculiere wetten meer aan de natuurwetten, en uiteindelijk aan de Goddelijke wetten, geconformeerd worden. Met andere woorden, de canonieke rechtspraak stond model voor de seculiere wetten (Berman 1983: 531). Het feodale recht kan als een onderdeel van de seculiere wetten worden gesitueerd. Het is wel van belang om op te merken dat het feodaal wettelijk stelsel een volledig seculier stelsel was. Het model mag dan wel aan de goddelijke wetten geconformeerd zijn, in tegenstelling tot de goddelijke wetten kon het feodaal wettelijk stelsel bekritiseerd en bijgestuurd worden als het onrecht faciliteerde (Berman 1983: 315). In grote lijnen kunnen we dus zeggen dat het systeem in drie blokken onderverdeeld is: er zijn de goddelijke wetten, de canonieke rechtspraak en de seculiere wetten. Toen in de

zestiende eeuw de canonieke rechtspraak van de kerk onder vuur kwam te liggen, was het voornamelijk het koninklijk recht dat verzet bood tegen de canonieke rechtspraak. Het koninklijk recht zag hierin de mogelijkheid om zich te ontdoen van de canonieke invloed, en begon zich meer als centrale macht te profileren. Het hofstelsel verdween bijna volledig en het feodaal wettelijk stelsel wist nog even te overleven, maar dan voornamelijk als een overblijfsel uit het verleden. Stedelijke wetten en handelswetten kwamen steeds meer onder het gezag van de koning te staan (Berman 1983: 519). Foucault stelt dat de herontdekking van het Romeins recht heeft bijgedragen tot het afnemen van de canonieke invloed. Het Romeins recht bood het wereldlijke gezag de mogelijkheid om sociale en religieuze normerende praktijken te institutionaliseren. Op die manier slaagde het wereldse gezag er, volgens Foucault, in om de normering van de maatschappij in een juridisch soeverein systeem te vatten (Dean 1999: p. 187).

De Reformatie heeft de neergang van het belang van de canonieke wetten eveneens in de hand gewerkt. Uit onvrede met de Roomse katholieke kerk, vooral op het vlak van de dogmatiek, de kerkelijke regering, de eredienst en de waardering voor de Heilige Schrift, ontstond er een afscheuring binnen de kerk die zich razendsnel over Europa verspreidde. De Roomse invloed over religieuze aangelegenheden werd ongedaan gemaakt, wat betekende dat ook de canonieke wetten hun dwingende macht op het wereldlijk bestuur verloren. Een van de spilfiguren in dit verzet tegen de gevestigde *conduite* van de Roomse kerk was Maarten Luther (1525-1546) (Hijweege 2004: p. 302). Een wezenlijk onderdeel van zijn theologie is de 'tweerijkenleer'. Dit aan Augustinus ontleende concept had Luther nadrukkelijk centraal gezet en scherp gesteld. Het komt erop neer dat het persoonlijke geestelijke rijk van een ware christen geen overheidsbeteugeling nodig heeft. Niet-christenen moeten echter wel gestuurd worden, dus moet er een overheid zijn die de orde handhaaft (Willemsen 1992: p. 435). Op grond van dit idee kon een autonome staat ontwikkelen. Luthers ideeën worden dan ook gretig gebruikt door de overheden om zich aan de kerkelijke invloed te onttrekken (MacCulloch 2003: pp. 177-179). Dat was echter niet wat Luther bedoelde met zijn tweerijkenleer. Hij zag de staat veeleer als een theocratie met gezagsdragers die door God aangesteld werden. Zijn visie greep dus volledig terug op de idee van de goddelijke koning. Luthers opvattingen stonden dan ook geen opstand toe. Hoe slecht de heerser ook moge zijn, zijn gezag komt van God. Zelfs al gedraagt de heerser zich als een goddeloze tiran, dan nog

komt dat omdat God het zo gewild heeft. Het volk heeft dus niet het recht om zich tegen de heerser te verzetten (Bremmer 1969: p. 197).

Vanuit dit oogpunt betekent de Reformatie van Luther op bestuurlijk niveau geen breuk met het verleden. Het woord van God is de wet, en wie zich daar niet naar gedraagt moet gecorrigeerd worden. Dit juridico-legale principe ligt aan de basis van Luthers machtsopvatting. Tenminste, voor niet-christenen. Voor christenen speelt het disciplinerende mechanisme duidelijk een rol. Zij hebben geen correctie nodig, omdat ze het woord van God volledig geïnternaliseerd hebben, en vroom naar Gods wil leven.

4.2.2. De calvinistische Reformatie als *conduite* en *contre-conduite*

De Nederlanders verzetten zich tegen de Spaanse kroon. Luthers ideeën stonden geen revolte toe, dus konden ze in zijn leer geen rechtvaardiging voor hun opstand vinden. Calvijns leer stond wel revolte toe. In het laatste hoofdstuk van zijn *Institutio Christianae religionis* (1536), dat over de overheid handelt, erkende hij dat er onder bepaalde voorwaarden verzet tegen de macht mogelijk is (Bremmer 1984: p. 7). Ook hij knoopte aan bij de Lutherse tweerijkenleer, in die zin dat de mens volgens Calvijn deel uitmaakt van twee werelden: het *regimen spirituale* en het *regimen politicum*, waarover verschillende wetten en vorsten regeren (Van der Kooi 2011: p. 373). Dat beide werelden autonoom van elkaar zouden bestaan is voor Calvijn evenwel uitgesloten. Zowel het *regimen spirituale* als het *regimen politicum* vinden immers beiden hun oorsprong in God (Van der Kooi 2013: p. 188).

De verspreiding van het calvinistische gedachtegoed kwam in de Nederlanden door de Beeldenstorm (1566) in een stroomversnelling terecht. De calvinistische consistories vormden een broeihaard van verzet tegen de Spanjaarden. Toen Alva in 1566 orde op zaken kwam stellen, zag een deel van de gereformeerden zich verplicht te vluchten. De calvinisten die bleven werden enkel radicaler in hun verzet, waardoor ze zich in 1572 samen met de opstandelingen van het Noorden tegen Alva zouden keren. Hun strijd tegen Alva was ook een strijd tegen het katholicisme. Ze ontmantelden kerken en kloosters, en dwongen stadsbesturen de gereformeerde kerk te erkennen. Vele niet-gereformeerden waren het hier niet mee eens, maar de verbeterde strijd tegen het katholicisme werd gedoogd omwille van de onmisbare steun van de calvinisten in de strijd. Toen stadhouder Willem van Oranje zich voor de calvinisten uitsprak, kregen zij in Holland en Zeeland in

1573 de beschikking over de kerkgebouwen. Velen geloofden dat de overwinning tegen de Spanjaarden aan God te danken was, waardoor het calvinisme de belangrijkste godsdienst van de Nederlanden werd. Bij de vestiging van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (1588), kreeg de gereformeerde calvinistische kerk dan ook een bevoorrechte positie (Schöffers 1978: pp. 103-121).

De Nederlandse opstandelingen vonden in Calvijns geschriften over de tweerijkenleer een mogelijkheid tot verzet, of een *contre-conduite*, tegen het katholieke bestuur. Uit dit verzet evolueerde een wereldse bestuursopvatting los van religieuze instanties. De calvinistische uitwerking van de tweerijkenleer betekende echter het streven naar een continuïteit van het religieuze bestuur. De tweerijkenleer stelde immers dat er een religieus rijk en een werelds rijk is, elk met eigen vorsten en wetten. Maar volgens Calvijn moest het gezag niet alleen de orde handhaven, het moest ook het goddelijke handhaven. Calvijn stond dus een theologische staatsleer voor (Van der Kooij 2011: p. 373). Dit betekent dat de moeilijke verhouding tussen orthodoxe calvinisten en het wereldlijke bestuur al van in de kiem aanwezig was. De orthodoxe calvinisten bleven immers ijveren voor een sterke religieuze greep op de wereldse macht. Een groot deel van de Nederlandse bevolking stond echter afkerig tegenover al te rigide kerkstructuren. Ook de wereldse autoriteiten, die zich dankzij de Reformatie aan de macht van Rome en de canonieke wetten had weten te onttrekken, waren niet bereid om hun macht opnieuw door een religieuze instantie aan banden te laten leggen (Hijweege 2004: pp. 300-302).

De verhoudingen tussen religieuze en wereldse instanties waren in de zeventiende eeuw nagenoeg altijd gespannen. Vele belangrijke denkers, onder wie Hugo de Groot, de gebroeders De la Court en Spinoza, trachtten een antwoord te geven op de vraag hoe religie en de wereldse macht verzoend konden worden. De vraag werd op twee manieren beantwoord. Aan de ene kant waren er denkers, zoals onder meer De Groot, die een politiek discours ontwikkelden dat voortbouwde op een *conduite* die theologisch geïnspireerd was. Aan de andere kant waren er denkers, zoals onder meer Spinoza, die de *contre-conduite*, of het verzet tegen een religieus bestuur, verder zetten en de tweerijkenleer ontwikkelden tot twee autonome werelden. Wat deze zeventiende-eeuwse denkers echter wel gemeen hadden is dat ze de traditionele juridico-legale en disciplinerende mechanismen achterwege lieten, en eerder met mechanismen van de veiligheid de religie een plaats trachtten te geven binnen de wereldse macht. Een rigide,

dwingende, religieuze inmenging kon niet meer. In zijn *Theologisch-Politiek Traktaat* (1670) illustreerde Spinoza bijvoorbeeld dat religieuze inmenging in wereldse politiek de stabiliteit van een staat in het gedrang bracht. Maar ook De Groot, die de invloed van religie op de wereldse macht niet zo strikt wou beperken als Spinoza, had in *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* (1613) gesteld dat een staat tolerant diende te zijn in religieuze zaken, en een zekere vrijheid van groot belang was.

4.2.3. De middeleeuwse pastorale erfenis

Fukuyama stelt dat de omschakeling naar de feodale maatschappij de eenheid van de gemeenschap bij het volk verloren liet gaan. De gemeenschap en de bloedbanden werden immers niet langer als de ordenende factoren beschouwd (Fukuyama 2011: pp. 234-235). Rond de negende en tiende eeuw begon het feodalisme opgang te maken, en begon de verschuiving van status (gemeenschap en bloedbanden) naar contract (feodale structuur) zich door te voeren (Bloch 1968: pp. 125-132). Marc Bloch stelde dat deze maatschappelijke orde er op haast natuurlijke wijze kwam:

Ni l'état, ni le lignage n'offraient plus d'abri suffisant. La communauté villageoise n'avait de force que pour sa police intérieure. La communauté urbaine existait à peine. Partout le faible éprouvait le besoin de se rejeter vers un plus puissant que lui. Le puissant, à son tour, ne pouvait maintenir son prestige ou sa fortune ni même assurer sa sécurité qu'en se procurant, par persuasion ou par contrainte, l'appui d'inférieurs obligés à l'aider.

(Bloch 1939: p. 146)

Tegelijk wist de kerk zich binnen deze feodale structuur een machtige plaats te verzekeren, en kon ze door middel van giften een haar rijkdom verstevigen:

The church thus found itself a large property owner, running manors and overseeing the economic production of serfs throughout Europe. This helped the church in its mission of feeding the hungry and caring for the sick, and it also made possible a vast expansion of priesthood, monasteries and convents. But it also necessitated the evolution of an internal managerial hierarchy and set of rules within the church that made it an independent political player in medieval politics.

(Fukuyama 2011: p. 239).

De kerk speelde zelf een actieve rol binnen het feodale bestel, en drukte sterk haar stempel op de maatschappij. Fukuyama gaat zelfs zo ver om te zeggen dat “the actual change in

social mores and family rules were enforced not by political authorities but by the church on a social and cultural level” (Fukuyama 2011: p. 239). De kerk liet in die zin de eenheid van oude tribale gemeenschappen oplossen, maar stelde daar zelf verbindende strategieën tegenover. De gemeenschap werd als kudde beschouwd waar voor gezorgd moest worden. Zo speelde de kerk een actieve rol in onder meer de armenzorg en de ziekenzorg, maar elk schaap van de kudde werd ook aangespoord om zijn verantwoordelijkheid op te nemen. Caritas werd bijvoorbeeld als belangrijke deugd naar voren geschoven. Dit hield niet enkel de christelijke naastenliefde in, maar caritas werd een heuse economie van giften en steunfondsen, onder auspiciën van de kerk (Rubin 2002: pp. 4-13).

Het pastoraat bewerkstelligde niet alleen een eenheid door congregaties rond een gemeenschappelijk project te scharen, maar spoorde het subject ook aan de zorg voor het zelf en de zorg voor de naaste op zich te nemen. Zoals ik hiervoor al aangaf, bleef deze pastorale macht ook in de vroegmoderne periode duidelijk een rol spelen. De katholieke kerk had haar hegemonie en eenheid na de Reformatie verloren, maar de idee van het unificerende van het pastoraat, waarbij het volk als kudde beschermd wordt maar ook als schaap afzonderlijk wordt aangesproken, blijft een waardevolle strategie om de maatschappij te ordenen en de bevolking te (be)sturen. Het pastoraat vormde niet alleen een eenheid en gemeenschapsgevoel binnen een gemeenschap waarin het religieuze instituut versplinterde in verschillende denominaties, maar kon ook ingezet worden om de staat te versterken.

De staat ontleende dan ook strategieën aan dat pastoraat en implementeerde ze in het bestuur. Enerzijds verwachtte men van de heerser dat hij als een goede herder zijn volk leidde, en dat hij daarbij het algemeen belang boven het eigen belang liet primeren (Fukuyama 2011: p. 321), maar anderzijds was het volk zelf ook een partij in de overeenkomst (Dijkhuis 2010: p. 50). Dat hield in dat ook het volk het algemeen belang moest laten primeren. Wanneer het volk een goede heerser als voorbeeld kreeg zou het zich eveneens goed gaan gedragen en zou het ook actief meewerken om het land zo optimaal mogelijk te besturen. Of ander gesteld: De vader van het vaderland moest niet gezien worden als louter het hoofd van de staat, maar ook als een herder die voor zijn kudde zorgde. Wanneer hij als goede herder zijn land bestuurde, dan zou zijn kudde ook haar best doen en gehoorzaam zijn.

4.3. Het gerechtelijke discours

4.3.1. De rechtvaardige rechtspraak

Het volk verwachtte van het recht niet enkel een rechtspraak, maar ook een rechtvaardige rechtspraak. Het recht mocht streng zijn voor wie dat verdiende, maar het moest ook een zekere mildheid bevatten opdat er geen buitenproportionele straffen uitgesproken werden. In de middeleeuwen heette dit mildheidsbeginsel dat terug gaat op het Romeinse rechtsgebruik *aequitas*. Voor de twaalfde eeuw viel het begrip samen met het christelijke begrip ‘barmhartigheid’ of *misericordia*. *Misericordia* was een niet-juridisch beginsel dat de wet kon opschorten (Amen 1973: pp. 17-19). De mogelijkheid tot opschorting van de wet zorgde voor problemen bij de implementatie van *misericordia* in het recht. Elke misdadiger kon door een beroep te doen op de *misericordia* immers zijn straf ontlopen, waardoor het recht haar rechtvaardigheid verloor. De nood om barmhartigheid tot een juridisch kader te verheffen drong zich op. Na de twaalfde eeuw mocht enkel de *aequitas canonica*, ofwel de *aequitas* die in de canonieke rechtsregels vervat was, in het recht toegepast worden. Deze *aequitas canonica* viel niet langer samen met de *misericordia*, maar probeerde een evenwicht tussen strengheid en mildheid te vinden (Le Bras 1965: p. 359).

De heer werd aangezien voor “objectieve instantie die de emotionele conflicten van anderen kan overstijgen”, aldus Jacoba van Leeuwen (Van Leeuwen 2002: p. 84). Hij was als rechter in disputen verondersteld het ideaal van de *aequitas* toe te passen. Het ging hier dus niet om een professionele rechter, maar om de heerser die tegelijk wetgever, rechter en uitvoerder van het vonnis was. Dat het ideaal van de *aequitas* ondanks de verheffing tot het juridische kader vaak dode letter bleef, mag blijken uit het vurig pleidooi dat de Italiaanse jurist Albertanus van Brescia in zijn *Liber consolationis et consilii* (1246) voerde tegen de praktijk van de persoonlijke wraak en de vete. Wraak en vete waren volgens hem geen toonbeeld van een evenwicht tussen strengheid en mildheid. Hij ijverde ervoor om het principe van wraak en vete te laten varen en disputen uitsluitend te laten beslechten door professionele rechters. Immers, het recht in eigen handen nemen leidde zijns inziens “enkel tot meer schade, tot verlies van eer en uiteindelijk de hel” (Van Leeuwen 2002: p. 84). De opkomst van teksten die het principe van wraak en vete in twijfel trekken kunnen dus al in de middeleeuwen gesitueerd worden. Toch bleef het

principe van wraak en vete als rechtsbeginsel volgens Corien Glaudemans in de Nederlanden zelfs tot na 1550 een rol spelen (Glaudemans 2004: p. 22). In principe kon iedereen de taak van rechter opnemen, en een straf uitvoeren. Rechtspraak was dus in de middeleeuwen en zelfs tot in de vroegmoderne tijd geen autonoom instituut (Hanlon 2007: pp. 139-140).

Als de heer niet zelf als “objectieve instantie” disputen beslechtte, dan stelde hij rechters aan om dit in zijn naam te doen. De rechters die de zaken waarnamen, stonden in dienst van de heer, en kunnen niet als onafhankelijke professionele rechters worden beschouwd (Hanlon 2007: pp. 139-147). Of de heerser sprak zelf recht, of hij stelde rechters aan: van een “objectieve instantie” kon duidelijk niet gesproken worden. Rechtspraak werd een strategie die in de juridico-legale en disciplinerende logica inpaste. Van Leeuwen stelt:

De heerser moet dus goed zijn voor zijn brave onderdanen en streng voor de kwaden. Zijn optreden heeft bovendien een duidelijk exemplarische functie: door de kwaden zwaar te straffen, denken hun soortgenoten wel twee keer na voordat ze tot een euveldaad overgaan.
(Van Leeuwen 2002: p. 87)

De exemplarische functie van het recht betekent dat er in geen geval sprake kon zijn van een autonoom recht. Het enige wat het volk van het recht kon verlangen was dat het rechtvaardig en barmhartig was.

Het discours van de *contre-conduite* tegen deze juridisch *conduite* won vanaf de late middeleeuwen aan kracht (Van Leeuwen 2002: pp. 86-87). In de zestiende eeuw begon het discours van de *contre-conduite* tegen de juridische *conduite* zelfs dominant te worden. Er werd niet langer alleen naar rechtvaardigheid en barmhartigheid gestreefd, maar ook naar de inpassing van de rechtspraak in een wettelijk autonoom kader. De zestiende-eeuwse jurist Joachim Hopperus, adviseur voor Nederlandse zaken van Filips II van Spanje, stelde bijvoorbeeld klaar en duidelijk in zijn *Sive de Institutione Principis Dialogus* dat magistraten zelf wettig aangesteld moesten zijn, dat zij moesten handelen volgens de wetten, en dat zij ook wettige uitspraken moesten doen (Hopperus 1584: collatienummer B11). Zestiende en zeventiende-eeuwse juristen en politieke filosofen stelden de wettigheid van de rechtspraak centraal om de willekeur van zowel de vorst als

de magistraten uit te sluiten (Geurts 1942: p. 70). De nood aan een eenvormig wettelijk kader werd dan ook steeds dwingender, en staten gaven juristen de opdracht om de wetgeving te stroomlijnen. (Fukuyama 2011: pp. 255-261). Hugo de Groot is voor de Nederlanden het voorbeeld bij uitstek van deze ontwikkeling. In een poging om de willekeur van de rechtspraak uit te sluiten, werd nagedacht over hoe de rechtspraak kon evolueren van een juridico-legale en disciplinerende logica naar een *dispositif de sécurité*, waarbij de ijzeren vuist van het recht werd ingeruild voor een rechtspraak waar een zekere tolerantie in opgenomen was (Wolfe 2004: pp. 207-219).

4.3.2. Situering van het feodale recht

Het middeleeuwse recht was een ingewikkeld kluwen van verschillende rechtsinstanties. In de vroege middeleeuwen, zo stelt Fritz Kern, zat het wettelijk stelsel evenwel relatief eenduidig in elkaar:

[T]here was not, in the early Middle Ages, any distinction between ideal law and positive law. There was only one kind of law: the Law. This fundamental idea is (...) vital (...) to bear in mind. As there was no difference between ideal or moral law and positive law, nor between objective and subjective law, since king and people were subject to one and the same law, everyone was authorized, and, indeed, obliged to protect and safeguard the existent law.
(Kern 2005: pp. xx-xxi)

Na de investituurstrijd viel het recht echter uiteen in koninklijke wetten, seculiere wetten en goddelijke wetten. Binnen dit seculiere gebied was er zoiets als het publiekrecht.¹³ Hieronder werden vier verschillende deelgebieden onderscheiden: feodale wetten, hofstelselwetten, handelswetten en stadswetten. Het is binnen dit kader dat we de feodale wetten moeten situeren. Zodra het feodaal wettelijk stelsel in de elfde en twaalfde eeuw systematisch vastgelegd werd, verspreidde het zich razendsnel. Lokale gewoontes werden door het uniforme systeem over geheel Europa overgenomen (Berman 1983: 314). Vanaf de elfde en twaalfde eeuw werd het erfrecht binnen het feodaal stelsel het objectief en

¹³ Het publiekrecht geeft regels tussen de overheid en burgers weer. Het handelt daarnaast ook over de verhoudingen tussen overheidsinstanties onderling. Zie: Kooijmans (2008). Internationaal publiekrecht in vogelvlucht, Alphen: Kluwer, pp. 1-9.

meteen ook de universele norm, min of meer gelijklopend over heel Europa (Berman 1983: 303-304).

Als er disputen moesten beslecht worden, dan had de feodale rechtbank het gezag om te oordelen. Het centraliseerde vanaf de elfde eeuw het gerechtelijk gezag van de heer. Dit waren niet alleen instanties die disputen beslechtten of de wet bekrachtigden, het was tevens een plaats waar er geconsulteerd en gedelibereerd werd over gemeenschappelijke aangelegenheden. Tegelijk was het een plaats waar de zware misdrijven berecht werden. Deze bevoegdheid verschoof in steeds grotere mate wel naar de koninklijke rechtbank, maar toch bleven belangrijke heren tot in de zestiende eeuw deze bevoegdheid behouden (Berman 1983: 307-308).

De verschuiving van de feodale rechtbank, waarbij iedere heer het recht had om recht te spreken, naar een koninklijke rechtbank is van groot belang voor de verdere evolutie van de rechtspraak. Elke heer was soeverein over zijn deelgebied, wat de uniformiteit van de rechtspraak niet ten goede kwam. De wetgever viel samen met de rechter, waardoor rechtspraak vaak ingezet kon worden als een juridico-legale of disciplinerende strategie om het volk in de pas te laten lopen (Janin 2009: pp. 90-92). Het gevoel van willekeur en een onrechtvaardige rechtspraak leidde ertoe dat het volk andere vragen aan het rechtsapparaat begon te stellen. De nood aan een ander systeem begon zich steeds nadrukkelijker aan te dienen (Elshtain 2008: pp. 34-35). De nieuwe gerechterlijke discoursen eisten een rechtspraak die enerzijds steunde op bekwame rechters, en er anderzijds op gericht was de willekeur aan banden te leggen (Davis 2007: p. 38).

Dit zou een langzaam proces zijn, waardoor het middeleeuwse rechtsdenken zijn invloed behield in de vroegmoderne periode. Bij het ontstaan van de Europese staten ziet Fukuyama dit middeleeuwse rechtsdenken nog steeds doorwerken (Fukuyama 2011: p. 245). Er werden natuurlijk wel wetten, edicten, plakkaten en ordonnanties uitgevaardigd, maar dat valt te omschrijven als *wetgeving*, en impliceert een menselijke en veranderlijke inbreng. De wet zelf valt buiten de mens, en is toe te schrijven aan ofwel God ofwel de natuur en derhalve onveranderlijk. Elke soeverein, of het de koning of de heer was, kon optreden als wetgever. Hierdoor konden conflicten opduiken tussen verschillende gezagsdragers en werd het moeilijk om tot een eenvormige wetgeving te komen. Deze structuur bemoeilijkte het vormen van staten (Fukuyama 2011: p. 246), aangezien er binnen de staat tegenwerkende soevereine wetgevers konden zijn. De nood aan een

hiërarchie en goede ordening kwam centraal te staan. In deze geordende toestand was er nood aan objectieve rechters om de wetgeving te toetsten.

4.3.3. *Diffidatio*: het erfrechtelijke recht op opstand

Het feodale systeem was een rigide systeem dat weinig of geen sociale mobiliteit mogelijk maakte. Het erfrecht was dan ook een van de basispijlers van dit systeem: titels en land gingen over van generatie op generatie. Vanaf de elfde eeuw was er sprake van een contractuele wederkerigheid tussen heer en vazal. Deze contractuele wederkerigheid duidde aan dat de status van de relatie tussen de personen, net zoals bij een huwelijk, gewijzigd was. Het contract legde min of meer alle rechten en plichten vast tussen de heer en de vazal volgens het gewoonterecht. Het contract kon niet ontbonden worden, aangezien het op een heilige eed voor het leven gezworen werd. Het impliceerde een levenslange relatie die ook, net zoals bij het huwelijk, bezegeld werd met een kus (Berman 1983: 305-306).

Deze contractuele wederkerigheid impliceerde echter dat niet alleen de vazal gebonden was aan zijn contract, maar dat ook de soeverein zich aan dat contract moest houden. Het was de plicht van beide contractanten om de afspraken na te komen. Als de soeverein in gebreke bleef, dan had de vazal het recht om in opstand te komen. Zoals Kern het stelt:

But since it was the right and the duty of everyone to protect the existing law, in particular to protect one's own personal rights, it was manifestly a right and a duty to resist the king himself if he were to violate that law of those rights.

(Kern 2005: p. xxi)

In de vroege middeleeuwen is dit recht op opstand diepgeworteld in het rechtsbewustzijn. Wat eerst werd beschouwd als een plicht, werd met de uitbouw van het feodale systeem geformaliseerd. Er ontstond een contractuele wederkerigheid die dan ook rechtsgeldig werd:

[L]ater feudal theory of contract and diffidation emphasized a contractual element in the relation between king and subject, and lent a certain juristic sharpening and formality to the right of resistance, which otherwise always remained formless and clumsy.

(Kern 2005: p. xxi-xxii)

Als er voldoende grond was, kon de heer of de vazal wel het contract eenzijdig ontbinden. Dit kon enkel als een partij zich op zodanige manier aan zijn plicht verzaakte dat de andere partij er serieuze schade door opliep. In dat geval kon de ene partij in opstand komen tegen de andere partij en kon met een plechtig gebaar van opstand de verbintenis ontbinden. Dit gebaar noemde men *diffidatio*, of het terugtrekken van de trouw (Berman 1983: 306-307). Of zoals Berman het stelt:

the diffidatio marked a cardinal point in the political, social, and legal development of Europe. The whole idea of a right of resistance is inherent in this notion of contract between the governor and the governed, between the higher and the lower. (Berman 1983: 307)

De grond voor dit recht op verzet is volgens Kern binnen een religieuze context te schetsen:

the Germanic right of resistance had in times and places been affected by the ecclesiastical notion of the right to resist the *tyrannus*, a notion which was originally based upon the right of the Christian minority to resist, at least passively, the actions of an unchristian or heretical authority. The limits of obedience to the state were clearly set for the Christian, and the doctrine had been evolved that a monarch who violated his lawful duty ceased *ipso facto* to be a king, and *ipso facto* became *tyrannus*. The ecclesiastical view of these matters assisted the development of a regular judicial process against such a king, in contrast to the characteristic formlessness of the right of resistance; for the king as a Christian, was, like everyone else, subject to the disciplinary powers of the church; moreover, the bishops, having presumed to possess some kind of admonitory, even coercive power over him. But human judgement over the king, no matter whether ecclesiastical or secular, always remained purely declaratory, not constitutive in character. It was the king who deposed himself in the very act of his wrong-doing. (Kern 2005: p. xxiii)

De idee dat een koning die verzuimt zijn wettelijke plicht uit te voeren *ipso facto* een tiran wordt, heeft ook in de Nederlanden een cruciale rol gespeeld. Immers, met het *Plakkaat*

van *Verlatinge* hebben de Staten-Generaal van de Nederlanden Filips II van de troon verlaten verklaard juist om die reden. Het recht op opstand werd evenwel losgekoppeld van een feodaal discours, en vond aansluiting bij een pastoraal discours: de koning moet als goede herder over zijn schapen waken.

5. Naar een gouvernementele lezing van Vondel: een besluit

Foucaults conceptualisering van de *gouvernementalité* stelt me in staat om de uitoefening van de macht te analyseren aan de hand van technieken, strategieën en relaties van een nieuwe machtslogica die zich ontwikkelde tegenover een feodale machtslogica. Kenmerkend is dat de idee van een statische machtsuitoefening over een territorium verschoof naar een dynamische machtsuitoefening die elk subject aansprak. Elk subject werd aangespoord om zich actief in te schrijven in de nieuwe bestuurslogica, zowel voor zijn eigen belang als voor het algemeen belang. De pastorale macht leverde belangrijke technieken die in de gouvernementele bestuurslogica ingezet werden. In het gouvernementele bestuur werd een geprofaniseerde herder-schaap relatie als ideaal centraal geplaatst, waarbij de heerser nadrukkelijk zoals een herder voor zowel elk schaap afzonderlijk als de gehele kudde oog dient te hebben.

De idee van de heerser als pastor heeft een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van het bestuur in de Nederlanden. Filips II van Spanje toonde zich geen goede herder, waardoor de Staten Generaal hem door middel van het *Plakkaat van Verlatinge* van de troon vervallen verklaarden. Na het afzetten van de monarch nam geen andere monarch het roer over. De Nederlanden verenigden zich uiteindelijk in een republiek die al snel een van de belangrijkste handelsmachten werd. Dit stelde de vroegmoderne Nederlandse maatschappij voor nieuwe problemen waarop het feodale bestuur geen antwoord meer kon bieden. Er ontwikkelde zich een nieuwe bestuursvorm die erop gericht was de staat, en haar inwoners, zowel politiek als economisch steeds te versterken. Deze nieuwe bestuursvorm ontwikkelde zich echter, zoals ik aangetoond heb, niet compleet los van het feodale bestuur. Het gouvernementele bestuur vervolmaakte zich

pas in de achttiende eeuw als autonoom en dominant bestuursmodel, maar was in de zeventiende eeuw in de Nederlanden al in volle ontwikkeling.

In Vondels teksten vind ik reflecties op de hierboven geschetste ontwikkelingen. In wat volgt zal ik aan de hand van een gouvernementele lezing aantonen hoe de evolutie van dit nieuwe bestuur zich bij Vondels *Palamedes*, *Gijsbreght van Aemstel* en *Lucifer* manifesteert. Ik zal Vondels drie teksten lezen als verkenningen van denkvormen die een antwoord trachtten te bieden op actuele reële problemen in een fictionele praktijk, waarbij Vondel nieuwe bestuursmodellen voorstelt die in dialoog gaan met het feodale bestuur.

In het tweede hoofdstuk toon ik bij *Palamedes* aan dat op politiek-bestuurlijk vlak wordt afgerekend met een absolutistische soeverein. Agamemnon eist de macht op, en zal Palamedes als spreekbuis van een goed geordende staat trachten uit te schakelen. Om dit te doen roept hij de hulp in van de religieuze instanties. Dit stelt meteen de religieuze kwestie scherp: in welke mate mogen de religieuze instanties inspraak hebben in het wereldse bestuur? *Palamedes* maakt duidelijk dat deze religieuze instanties op macht belust zijn, de maatschappij aan stringente morele wetten wil onderwerpen, en dat zij niet altijd het algemeen belang laten primeren. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat opperpriester Calches samenspannt met Agamemnon om de rechters te beïnvloeden. Hieruit blijkt de gerechtelijke kwestie die Vondel in het stuk centraal plaatst: de gerechtelijke macht moet een autonome macht zijn die zich beroept op wijze en bekwame rechters. De rechtspraak moet rechtvaardig zijn, en mag niet ingezet worden als een juridico-legale of disciplinaire techniek.

Ik zal in mijn derde hoofdstuk duidelijk maken hoe *Gysbreght van Aemstel* nadrukkelijk het feodale model ter discussie stelt. Op politiek-bestuurlijk vlak ondervindt het titelpersonage dat de feodale soevereine machtslogica, waaraan hij zelf zijn macht ontleent, hem niet langer in staat stelt om zijn stad te leiden. Hij zal tot het inzicht komen dat het niet de stad is die hij moet beschermen, maar dat hij een herder voor zijn volk moet zijn. Dit houdt ook op gerechtelijk vlak een significante verschuiving in. De feodale rechtsprincipes zijn allerm minst rechtvaardig en zijn ook niet langer houdbaar. Gysbreght zal Amsterdam, dat hem volgens het erfrecht toebehoort, de rug keren. De territoriale logica maakt plaats voor Gysbreght die als herder zijn subjecten naar voorspoed leidt. Hoewel Gysbreght in eerste instantie denkt dat God hem ter hulp is gekomen, blijkt dit helemaal niet het geval te zijn. Dit stelt de religieuze kwestie centraal: het hemelse bestuur

en het goddelijke bestuur zijn van elkaar gescheiden. Gysbreght moet niet rekenen op een goddelijke interventie, maar zal zelf voor het heil van zijn volk moeten zorgen.

In hoofdstuk vier zal ik aantonen dat in *Lucifer* een feodale machtslogica in aanvaring komt met een meer gouvernementele machtslogica. Op politiek-bestuurlijk niveau houdt Lucifer vast aan een feodale ordening van de maatschappij. Volgens zijn logica heeft hij van God, zijn heer, de macht als stadhouder toebedeeld gekregen. De strikte ordening van de maatschappij dreigt nu in de war gestuurd te worden door het verheffen van de mens. De engelen die zich tegen Lucifer keren, argumenteren dat de ordening van de maatschappij niet strikt moet zijn, maar moet gebaseerd zijn op een goede verdeling van de macht. Lucifer kan dit echter niet begrijpen, en zal zich op het principe van de *diffidatio* beroepen om zijn heer tot de orde te roepen. Dit stelt meteen de gerechtelijke kwestie centraal, en toont aan dat een feodale rechtsopvatting niet langer adequaat is om de maatschappij op een wettige en rechtvaardige manier te ordenen. Lucifer richt zijn woede naar zijn heer als koning, en niet als God. Op religieus vlak komt in het stuk een volledig seculiere heerschappij in conflict met een door God geordende maatschappij. Voor Lucifer lijkt er zich een complete scheiding der machten voltrokken te hebben, waarbij God ontdubbeld werd in een goddelijke en een politieke bestuurder. Hij erkent de goddelijke status van God wel, maar God heeft enkel zeggenschap over het *regimen spirituale*. De heerser van het *regimen politicum* heeft een wettelijke orde opgesteld die, vanuit een feodale optiek, onveranderlijk is. Daar moet iedereen zich in schikken. Dus ook God moet paradoxaal genoeg buigen voor de wetten van het rijk. *Lucifer* toont de strikte scheiding van kerk en staat als een absurditeit die enkel tot onrust en oorlog kan leiden. Omwille van de rust en de vrede zal men altijd een gematigde koers moeten varen. Ook wat betreft de status van de religie in het wereldse bestuur.

II Voorbij de allegorie: *Palamedes* (1625)

In dit tweede hoofdstuk staat *Palamedes* centraal. Vondels derde stuk verscheen in een periode waarin de politieke macht zich meer centraliseerde in één persoon, Maurits van Oranje, na de executie van landsadvocaat Johan van Oldenbarnevelt in 1619. Hoewel hij voor de verhaalstof van *Palamedes* teruggrijpt naar antieke teksten, probeert Vondel duidelijk te refereren aan de contemporaine politieke realiteit door in het stuk de politieke intriges, zoals het beïnvloeden van de rechters, te schetsen die geleid hebben tot de executie van Palamedes. In het tweede deel van dit hoofdstuk ga ik in op de ontstaansgeschiedenis van *Palamedes*. Vervolgens toon ik aan dat we het stuk niet louter kunnen interpreteren als een allegorische commentaar op de executie van Johan van Oldenbarnevelt. De tekst schrijft zich in in een contemporain debat over de ordening van de maatschappij, en zoals ik wil aantonen is hij in dat verband, hoewel *Palamedes* 45 jaar eerder verscheen, verwant aan Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat* (1670). Om dat te staven sta ik eerst kort stil bij de geschiedenis van het *Theologisch-Politiek Traktaat*. Na een overzicht van de receptiegeschiedenis van de weinig bestudeerde verwantschap tussen Vondels stuk en Spinoza's traktaat, probeer ik aan te tonen waaruit die verwantschap bestaat. In mijn analyse van het stuk ga ik nader in op drie thematische lijnen die Vondels tekst deelt met het traktaat van Spinoza: het politieke bestuur, de religie en het recht. Deze drie lijnen, zijn zoals ik wil, aantonen maatschappelijke kwesties waar een antwoord op diende gevonden te worden.

1. Theologisch-Politiek Traktaat: een historische schets

Baruch de Spinoza (1632-1677) werd geboren in Amsterdam en groeide op in de Sefardisch-Joodse gemeenschap aldaar. Hij liet zich al vroeg opmerken als kritisch denker, en bestreed de ideeën dat het Joodse volk uitverkoren zou zijn door God en dat de Bijbel een goddelijke oorsprong zou hebben. Deze kritiek werd hem niet in dank afgenomen. De rabbi's van zijn gemeenschap eisten dat Spinoza berouw zou vertonen. Hij weigerde dit, en zou een apologie geschreven hebben om zijn vertrek uit de synagoge te rechtvaardigen.¹⁴ Deze apologie uit 1656 was een vroege versie van wat later in 1670 zijn *Theologisch-Politiek Traktaat* zou worden (Deleuze 1988: p. 5). Hij werd als ketter gebrandmerkt en in 1656 uit de Sefardische gemeenschap verbannen (Nadler 2001: p. xi). Hij ging vervolgens in de leer bij Franciscus Van den Enden en ontwikkelde zijn filosofie met Van den Enden als filosofische en politieke mentor (Nadler 2001: p. 104-114). Zijn *Theologisch-Politiek Traktaat* werd uiteindelijk gepubliceerd in 1670. Met zijn traktaat past Spinoza in een traditie van vroegmoderne schrijvers en denkers die de joods-christelijke boodschap aan de eigen tijd wilden aanpassen. In de inleiding op zijn recente vertaling van Spinoza's traktaat plaatst Akkerman Spinoza met dit werk op eenzelfde lijn als Erasmus, Calvijn en Hugo de Groot: "Zij creëerden [allen] een nieuwe theologie op basis van het oude openbaringsgeloof" (Spinoza 1997: p. 18). Het profetische werd bij hen aan het filosofische gekoppeld. In het *Theologisch-Politiek Traktaat* reflecteert Spinoza daarover in het vijftiende hoofdstuk. De God van de Bijbel is volgens hem het

¹⁴ De apologie werd nooit gepubliceerd en de inhoud is verloren gegaan. Spinoza heeft in zijn briefwisseling het bestaan van de apologie bevestigd, en aangegeven dat het verwerkt werd in het *Theologisch-Politiek Traktaat*. Zie: Scruton (1986). *Spinoza*. Rotterdam: Lemniscaat, p. 18. In hoeverre Spinoza's apologie, als het inderdaad echt bestaat, het *Theologisch-Politiek Traktaat* heeft gevormd, blijft echter giswerk. Zie: Steenbakkers (1999/2000). *Benedictus de Spinoza (1632-1677): een overzicht*, p. 6 (noot 4).

product van de verbeelding van profeten en verhalenvertellers. Niettemin was het hoofddoel van het *Theologisch-Politiek Traktaat* politiek. Akkerman besluit:

Per slot van rekening is de geopenbaarde godsdienst door Mozes in de *respublica* van de Joodse staat geïntroduceerd. Voor de openbaring was er geen Joodse staat en geen Joodse godsdienst. Godsdienst maakt altijd deel uit van, is altijd ondergeschikt aan de belangen van de gemeenschap.

(Spinoza 1997: p. 19)

Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat* handelt inderdaad over theologie, maar dan wel vanuit de optiek van de "belangen van de gemeenschap" (Spinoza 1997: p. 19). Het traktaat gaat meer bepaald over de verhouding van religie tot de staat. In de mate waarin Spinoza aan de hand van een kritische analyse van het Oude Testament een religieus tolerant samenlevingsmodel uitwerkt, is het traktaat dan ook een politiek pleidooi voor geestelijke vrijheid waarbij eenieder de godsdienst mag beleven zoals hij dat zelf wil. Vanaf het zestiende hoofdstuk brengt het werk een systematisch uitgewerkte politieke filosofie. Spinoza's politieke filosofie gaat uit van een staat waarbinnen de wetten en de uitoefening van de macht permanent ter discussie blijven staan. Spinoza's visie op staat en politiek kan zoals ik wil betogen als een ver uitgekristalliseerd gouvernementaliteitsdenken geïnterpreteerd worden. Spinoza bepleit actief een democratisch bestuursmodel, waarbinnen geen plaats is voor een absolute soevereine macht, en de godsdienst ook geen wereldlijke macht mag vormen (Scrunton 1986: pp. 122-126). Met de Joodse geschiedenis als voorbeeld besluit Spinoza dat het binnen de staat fout begon te lopen zodra religieuze facties wereldlijke macht verkregen. De samenleving werd daardoor steeds minder tolerant, er kwamen onoverbrugbare meningsverschillen en allerlei vormen van bijgeloof staken de kop op. Spinoza pleit net voor een samenleving die zich voor haar tolerantie baseert op de rede. Het werk kan dan ook gelezen worden als een pleidooi voor het recht van vrije meningsuiting en wat we vandaag als democratie zouden bestempelen (Balibar 1998 [1985]: pp. 31-36). In weerwil van dit pleidooi zorgde een dergelijk standpunt in de zeventiende eeuw voor heel wat beroering. Om de gevolgen van de censuur uit de weg te gaan, besloot Spinoza het werk anoniem te publiceren. Zijn vrees bleek gegrond, want na de publicaties waren de meeste

publieke reacties uitgesproken negatief. Desalniettemin kende het werk in enkele jaren tijd een tiental herdrukken (Spinoza 1997: pp. 23-24).

Voor de analyses die volgen concentreer ik me hoofdzakelijk op de laatste vier hoofdstukken van Spinoza's tekst. Hoewel Spinoza in het eerste deel van het boek interessante inzichten biedt over de vrijheid binnen de maatschappij, is voor mijn analyse vooral de nauwgezette en systematisch uitgewerkte politieke filosofie van de latere hoofdstukken relevant. Deze nauwgezette en systematische uitwerkingen leveren erg heldere inzichten met betrekking tot de ordening van de zeventiende-eeuwse staat (Lavaert 2011: pp. 110-111).

Wat meteen opvalt bij een lezing van het traktaat is dat de geschiedenis van Van Oldenbarnevelt halverwege de zeventiende eeuw nog steeds niet verteerd was. Akkerman stelt dat Spinoza zijn traktaat nadrukkelijk schreef “voor een samenleving, waarin de gerechtelijke moord op Oldenbarnevelt een open wonde was gebleven – Spinoza verwijst er in de laatste bladzijden van zijn boek impliciet en expliciet naar” (Spinoza 1997: p. 20). Vondels stuk is zoals bekend geschreven naar aanleiding van de gerechtelijke moord op Van Oldenbarnevelt. Ondanks het feit dat Spinoza en Vondel zelden als verwanten beschouwd worden, wil ik nagaan of er ook gelijkenissen te vinden zijn vanuit de gedeelde invloed die de gebeurtenissen rond Van Oldenbarnevelt betekenden.¹⁵

2. Palamedes: een historische schets

In 1625 publiceerde Vondel *Palamedes, oft Vermoorde Onnooselheyd*. Het stuk wordt doorgaans gelezen als een allegorie over de executie van de landsadvocaat Johan Van Oldenbarnevelt die in 1619 werd bevolen door prins Maurits van Oranje. Hoewel de staatsmannen in het verleden uitstekend hadden samengewerkt, was hun relatie tegen 1617 verzuurd. Beiden hielden er een andere visie op het bestuur op na, en hun

¹⁵ Ik maak gebruik van de meest recente Nederlandse editie van het *Theologisch-Politiek Traktaat* door Fokke Akkerman. Voor de volledige Latijnse tekst verwijs ik naar recente facimile uitgaven zoals Spinoza (2012 [1685]). *Tractatus Theologico-Politicus*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 438 p.

samenwerking verzandde in een bitse machtsstrijd. Toen Van Oldenbarnevelt in 1617 het militair gezag van Maurits ondermijnde door stedelijke milities op te richten was voor Maurits de maat vol. In 1618 pleegde hij een staatsgreep en liet Van Oldenbarnevelt, samen met prominente medestanders zoals Hugo de Groot, oppakken op beschuldiging van hoogverraad (Den Tex 1980: pp. 265-266; Israel 1998: pp. 451-458; Eyffinger 2000: pp. 92-104, 455-456; Van der Ham 2004: p. 76). Op het proces, dat eigenlijk niet meer dan een schijnproces was, werd Van Oldenbarnevelt wegens landverraad ter dood veroordeeld (Janssen 2001: pp. 60-68). Hierdoor trok Maurits dan wel politiek aan het langste eind, door zijn optreden verloor hij echter aanzien bij een deel van het volk (Den Tex 1980: p. 183; Israel 1998: pp. 443-449).

Uit verschillende van Vondels geschriften wordt duidelijk dat ook hij zich meteen aan de kant van Van Oldenbarnevelt schaarde, en Maurits bijgevolg scherp veroordeelde. Om zijn verontwaardiging over het gebeurde te ventileren besloot hij in 1625 zijn visie op de feiten in een toneelstuk te gieten. Toen Vondel aan zijn stuk begon, leefde Maurits nog en was het voor de auteur begrijpelijkerwijze moeilijk om man en paard te noemen. Om dit probleem te omzeilen maakte hij gebruik van de antieke verhaalstof over de ten onrechte veroordeelde Palamedes (Geerdink 2012: p. 227). Palamedes ontmaskert immers Odysseus die veinst krankzinnig te zijn, om zo niet te hoeven meestrijden tijdens de oorlog tegen Troje. Odysseus beticht daarom Palamedes van landverraad en bedenkt een list: een goudschat van de vijand wordt in Palamedes' bezit agetroffen. Palamedes probeert zich te verdedigen tegen deze valse beschuldiging, maar wordt veroordeeld.¹⁶ Toen Maurits kort voor de voltooiing van het stuk stierf, gaf dat Vondel klaarblijkelijk het vertrouwen om het stuk onder eigen naam te publiceren (Van Marion 2011: p. 40). Dat vertrouwen bleek echter voorbarig aangezien de autoriteiten, voornamelijk medestanders van Maurits, meteen sancties eisten tegen de auteur. Vondel kwam er uiteindelijk met een geldboete van af, maar hij zou gedurende zijn carrière nog meermaals met censuur moeten afrekenen (Mathijssen 2011: p. 11).

Het is natuurlijk ontegensprekelijk dat Vondel het stuk als allegorie opgevat heeft (Duits 1990: p. 220; Konst 2003: pp. 180-181; Geerdink 2012: p. 225). Toch wil ik hier

¹⁶ Zie bijvoorbeeld: Vergilius (2008). Aeneis. Amsterdam: Aethenaeum-Polak & Van Gennep, II, 77-104 en Ovidius (2009). Metamorphosen. Amsterdam: Athenaeum - Polak & Van Gennep, XIII, 30-70, 307-312.

aantonen dat het interessant kan zijn om voorbij de allegorie te kijken en het stuk te lezen als een meer globale kritiek op het soevereine bestuur dat Agamemnon precies voorstaat. Vondel gebruikt de allegorie om de Nederlandse Republiek een doembeeld voor te houden. Als de staat op de ingeslagen weg doorgaat, zal hij volgens de auteur onherroepelijk teloorgaan. Dat Vondels tekst meer is dan een allegorie blijkt volgens mij ook uit de hiaten die in H.W.E. Mollers tekstkritiek zitten in de Wereldbibliotheek-editie van Vondels verzameld werk. Moller doet erg zijn best om het stuk volledig allegorisch te decoderen. Op sommige plaatsen in de tekst moet Moller echter toegeven niet meteen te kunnen vaststellen om welke versleutelde gebeurtenissen het precies zou gaan. Een voorbeeld hiervan is de volgende passage:

Rey van Ithakoisen:

Maer waerom stoft dit volck aldus

Op syne erfkoninckrycken?

Heeft niet de vader Nauplius

Voor Princen moeten wycken?

En tot syn heyl, de vlag en 't seyl

Voor mindre moeten strycken?

Rey van Eubeërs:

't Was Nauplius wiens wysheyd vaeck

veel koningen versochten,

En hiel met alle vorsten spraeck,

Op veel manhafte toghten:

Doen sy wel eer, van heynd en veer

Geschencken hem toebrochten.

(Van den Vondel 1928: vs. 245-256)

Bij deze passage lezen we in de commentaar van Moller: “Waar dit op slaat bij Palamedes of Oldenbarneveld is niet bekend”. Volgens mij doet dat er ook niet veel toe. Zoals ik wil aantonen wendt Vondel een allegorische interpretatie van de gebeurtenissen aan om tegelijk iets te zeggen over de ideale ordening van de staat. Het stuk is anders gezegd geen *volledige* vertaling van waargebeurde feiten. Wel vormen deze gebeurtenissen het uitgangspunt om aan te tonen dat de beleidsmakers de nieuwe en andere manieren goed moeten overwegen om de staat te ordenen. Daarbij plaatst de tekst in mijn lectuur een gouvernementeel model tegenover een oud, soeverein bestuursmodel. In de tekst wordt

door de personages die het conflict in hun voordeel weten te beslechten de keuze gemaakt voor een maatschappelijk model dat teruggrijpt naar oude disciplinerende en juridico-politieke technieken. Dat deze technieken tekort schieten blijkt uit het slot van Vondels stuk, waarin de dreigende vernietiging van de staat wordt gesuggereerd. Het oude model, zo lees ik in deze slotscène, heeft zijn grenzen bereikt.

In de passage die ik hierboven citeerde, vraagt de rei van Ithakoisen zich af waarom het volk het geslacht van Palamedes roemt. Het geslacht van Palamedes heeft immers moeten buigen voor verschillende vorsten. De rei van Eubeëers antwoordt dat zijn geslacht geroemd wordt om zijn wijsheid. Met die wijsheid hebben zij al vele vorsten de juiste raad gegeven en bijgestaan. Daarom worden ze ook geroemd. Dit mag op zich al weinig zeggen over Palamedes of Van Oldenbarnevelt, zoals ook Moller vaststelt, het zegt wel veel over het ideaal van het leiden van een staat dat de tekst ons presenteert: de koning moet zich laten bijstaan door bekwame raadgevers en een goede verdeling van de macht voorstaan. Wanneer de vorst rechter, jury en beul tegelijk is, zal dit de staat schaden. Van een vorstelijk absolutisme kan voor Vondel geen sprake zijn.

3. De band tussen Vondel en Spinoza

Zowel bij Vondel als bij Spinoza lezen we een pleidooi voor tolerantie, hoewel –of misschien net omdat- ze zelf af te rekenen hadden met censuur. Daarenboven waren ze beiden diep onder de indruk van de traumatische “gerechtelijke moord” (Spinoza 1997: p. 20) op Van Oldenbarnevelt. Op basis van deze parallellen alleen al zou men enkele raakvlakken tussen Vondels wereldbeeld en Spinoza’s filosofie kunnen vermoeden. De receptiegeschiedenis van mogelijke raakvlakken tussen Vondel en Spinoza brengt ons in onze zoektocht naar parallellen nauwelijks verder. In 1864 merkte Jacob van Lennep bij zijn uitgave van *De Werken van Vondel* wel een verwantschap op tussen Vondels *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* (1662) en Spinoza’s *Ethica* (1678, postuum gepubliceerd), maar hij drukt meteen zijn verbijstering uit bij zijn eigen vaststelling: “Maar wat oppervlakkig nog meer verwondering moet baren is, dat V[ondel] op onderscheidene plaatsen betoogen levert, die de leer van Spinoza al zeer nabij komen”

(Van den Vondel 1864: p. 604). Dieper graaft Van Lennep niet, maar zijn oppervlakkige schets geeft wel de aanleiding om een hele onderzoekstraditie op te starten die zijn “verwondering” verder zal onderzoeken. In de *verslagen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde* wijst E.A. Leemans in zijn bijdrage *Vondel en Spinoza* van Lenneps bevindingen van de hand: “Een aandachtiger onderzoek van de teksten waaruit Van Lennep dezen indruk had gewonnen, en vooral van den samenhang waarin ze voorkwamen, leerde echter al spoedig, dat Vondel niet als aanhanger van Spinoza’s denkbeelden had te gelden” (Leemans 1938: p. 701). Leemans’ interpretatie wordt gedeeld door een hele reeks auteurs. Gerard Brom geeft bijvoorbeeld in *Vondels Geloof* aan dat Vondel Spinoza bestreed. Immers: “Tussen Spinoza en Vondel is toch geen vrede denkbaar dan in het kruis, dat dwaasheid is voor de een en hoogste wijsheid voor de ander” (Brom 1935: p. 381). Ook Th. De Valk (1921: pp. 440-458), J.F.M. Sterck (1923: p. 75) en B.H. Molkenboer herhalen allen dat Vondel niets met Spinoza’s denkbeelden gemeen kon hebben. In de inleiding tot zijn uitgave van *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* (1936) maakt Molkenboer ons zelfs duidelijk dat net de afkeer die Vondel voor Spinoza gevoeld moet hebben tot zijn *Bespiegelingen* heeft geleid:

Ook van Spinoza’s in 1659 nog niet gepubliceerde, maar in kleinen kring verkondigde meeningen moeten voor de zeventigjarigen bezorgden bekeerling de grootste prikkel geweest zijn, om zich aan dit zooveel eischend onderwerp te wijden. Dat Vondel de allereerste (en niet de minste!) bestrijder van het nauwelijks geboren Spinozisme was, vindt men in de omvangrijke literatuur over den joodschen wijsgeer nergens aangeteekend.

(Van den Vondel 1936: p. 406)

Arie Zijderveld was het daar blijkens zijn directe antwoord op Molkenboer (‘Heeft Vondel Spinoza Bestreden?’) in *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* niet mee eens. Zijderveld vraagt zich af of Vondels inzichten inderdaad in tegenspraak waren met Spinoza’s filosofie, en waarom Vondel een denker zou viseren die tot dan toe nog niets gepubliceerd had. Hij komt dan ook tot de conclusie “We kunnen gerust zijn: Vondel is onschuldig en Spinoza ongemoeid” (Zijderveld 1937: p. 52). Vondel en Spinoza hadden inderdaad niets met elkaar gemeen, maar niet omdat hun denkbeelden te ver uit elkaar lagen. Vondel kon volgens Zijderveld gewoon niet op de hoogte zijn van de filosofie van

een denker die nog volledig in de anonimiteit verborgen zat. W.G. Van der Tak, toenmalig secretaris van het Spinozahuis, sluit zich in het *Jaarverslag* (1937) bij deze gedachte aan: “De vraag is, of de dichter zich welbewust bepaaldelijk tegen Spinoza zou hebben gericht. Daartoe kan echter op grond van geen enkel vers worden geconcludeerd” (Van der Tak 1937: p. 24). Leemans drijft dit idee op de spits door te argumenteren dat Vondel nooit aan Spinoza refereerde en zich louter baseerde op reeds bekende filosofieën, zoals de Stoa, het Epicurisme en het Cartesianisme. Leemans voegt daar zelfs aan toe:

Wie dit inziet, en toch in de door de *Bespiegelingen* bestreden Godloochenaers Spinoza bedoeld wil zien, moet allereerst antwoord geven op de vraag: Wat kan Vondel voor 1655 van Spinoza hebben geweten. (...) En langs welken weg zou de dichter ervan op de hoogte zijn gekomen? Publiceren zou Spinoza eerst veel later. (Leemans 1938: p. 723)

De suggestie dat Vondel onmogelijk gereageerd kon hebben op een filosoof die hij niet kon kennen, werd echter recent overtuigend van de hand gedaan door Frank Mertens. In zijn biografie van Franciscus van den Enden geeft hij een schets van Vondels vriendschapsband met Van den Enden, de leermeester van Spinoza (Mertens 2010: p. 3b.). Deze vriendschapsband maakt het waarschijnlijk dat Vondel reeds voor de eigenlijke publicatie van diens teksten al van Spinoza's ideeën gehoord kon hebben. Wim Klever toont ook aan dat Van den Enden zelf stichtelijke toneelstukken schreef, die hij door zijn leerlingen liet uitvoeren. Vondel wist de inspanningen van Van den Enden wel te waarderen, en bedacht een opvoering van zijn werk zelfs met een lofdicht (Van den Enden 1992: pp. 21-22). Toch blijft de onderzoekslijn die Vondel tegenover Spinoza plaatst dominant. In 2000 nog stelde Matthijs van Otegem in ‘Vondels Bespiegelingen over de Nieuwe Filosofie’ dat de *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* “te beschouwen [valt] als het eerste Spinozacommentaar” (Van Otegem 2000: p. 50). Van Otegem stelt zich ook de vraag of Spinoza's werk Vondels toneelwerk zou kunnen beïnvloed hebben. Hij geeft aan de hand van Vondels *Lucifer* (1654), dat hij naast Spinoza's *Ethica* plaatst, een negatief antwoord op deze vraag: “dit filosofisch stelsel [strookt] op geen enkele wijze (...) met Vondels wereldbeeld. In zijn toneelwerken vinden we dan ook geen sporen van deze filosofie” (Van Otegem 2000: p. 50). Recenter nog heeft Boudewijn Bakker in zijn boek *Landschap en wereldbeeld* Vondel in oppositie met Spinoza geplaatst: “In de

inleiding presenteert hij [*Bespiegelingen van God en Godsdienst* (1662)] als een verweer tegen de moderne ‘ongodisten’, waarmee hij denkers als Spinoza (...) bedoelt” (Bakker 2004: p. 340). Ten slotte maakt ook Wiep van Bunge in zijn artikel ‘*Noah* (1667) About God and Nature’ de koppeling tussen *Noah* en *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst*, waarbij hij eveneens tot het besluit komt dat Vondel Spinoza in het vizier heeft genomen (Van Bunge 2012: 509-527).

Zoals duidelijk is, focussen de studies waarnaar ik verwees zich voornamelijk op Vondels *Bespiegelingen van God en Godtsdienst* en Spinoza’s *Ethica*. Daardoor betrekken deze studies slechts een beperkt deel van het oeuvre van beide auteurs in de discussie. Men gaat grotendeels voorbij aan Vondels toneelwerk en Spinoza’s theologisch-politieke filosofie. In wat volgt wil ik graag Vondel en Spinoza vanuit een ander perspectief benaderen. In plaats van me af te vragen of het al dan niet mogelijk was dat Vondel en Spinoza elkaar al dan niet rechtstreeks beïnvloed hebben, wil ik onderzoeken hoe beiden zich verhielden tot een gedeeld discours over het bestuur van de staat.

4. Over Palamedes en het Theologisch-Politiek Traktaat

Palamedes vertelt het verhaal van de ondergang van de Euboeïsche prins en titelheld van het stuk. Als troonopvolger voor het Griekse eiland was hij voorbestemd tot grootse zaken, maar hij blijkt bij het begin van het stuk het slachtoffer te zijn geworden van kwaadsprekerij. In het eerste bedrijf maken we kennis met Palamedes. Hij vertelt ons dat hij volledig ten onrechte van verraad beschuldigd wordt. Wegens zijn politieke inzichten worden er uit zowel politieke als religieuze hoek intriges tegen hem gesmeed. Ondanks de lasterlijke roddels houdt Palamedes zijn onschuld staande. De intriganten die hem in diskrediet willen brengen, treffen echter doel en Palamedes wordt voor de krijgsraad gebracht. Hoewel Nestor, de wijze raadgever en onpartijdige rechter, nog enig tegengewicht probeert te bieden, wordt Palamedes toch ter dood veroordeeld.

Spinoza’s tekst is als traktaat van een heel andere orde dan Vondels stuk. Het traktaat probeert immers aan de hand van een systematische analyse een concreet

antwoord te geven aan de vragen die het politieke bestuur stelt. Het *Theologisch-Politiek Traktaat* bewandelt daarbij een dubbel spoor. In de eerste vijftien hoofdstukken van het traktaat werkt Spinoza een Bijbelkritiek van het Oude Testament uit, waarin hij tracht aan te tonen dat de Bijbel en alle Bijbelexegese duidelijke contradicties bevatten. Daarom mogen we volgens Spinoza niet te veel waarde hechten aan de passages die als ‘wetten’ worden beschouwd. We mogen die passages hooguit als ‘verhalen’ lezen waar een deugdelijke les uit getrokken kan worden. De Bijbel kan hooguit als een Heilig werk worden beschouwd in de mate dat het bijdraagt tot een deugdzaam leven. Spinoza’s opvattingen over de ‘wetten’ stroken niet met Vondels visie op de Bijbel. In *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* verzet Vondel zich immers tegen criticasters van de Bijbel en noemt hen “ongodisten” (Van den Vondel 1936: vs. 414). Zij die de Bijbel op de korrel nemen kunnen bij Vondel op geen begrip rekenen, want “de mont der waerheit” is net te vinden in Gods “nimmer faelbaer boeck” (Van den Vondel 1936: vs. 411-412). De kritiek op ongodisten die Vondel formuleert in *Bespiegelingen van God en Godsdienst* valt zo als kritiek op Spinoza te lezen. Zoals ik zal aantonen in de analyse van het stuk, is Vondel het echter wel eens met Spinoza dat we redelijk met de Bijbel dienen om te springen. Zoals Spinoza immers aangaf leidt orthodox geloof tot onverdraagzaamheid, nijd en agressie en kan daarom nooit bijdragen tot een deugdelijke samenleving. Men zal zich moeten baseren op de rede als men tot een maatschappij wil komen waar naastenliefde en harmonie heersen (Della Rocca 2008: p. 231).

In de laatste vijf hoofdstukken van zijn tekst legt Spinoza zich zoals reeds gezegd toe op een politieke analyse van de aard van een tolerante maatschappij. De gedachte van de harmonieuze samenleving die gebaseerd is op de rede wordt in deze hoofdstukken doorgetrokken. Om te beginnen, zo stelt Spinoza, “zal de macht van de staat (...) nooit zo groot kunnen zijn dat zij die haar in handen hebben een absolute macht bezitten” (Spinoza 1997: pp. 368-369). De macht dient niet gecentraliseerd te zijn, maar moet goed verdeeld worden. Dit geldt ook voor de invloed van de religie op het politieke bestuur. Religieuze instituten mogen zich enkel met vroomheid bezighouden, en niet met politiek bestuur. Want, zo waarschuwt Spinoza, het is “bovenal noodzakelijk, zowel voor de godsdienst zelf als voor het behoud van de staat” (Spinoza 1997: p. 418). Als de religieuze instituten toch de wereldlijke macht zouden grijpen, dan zal daar “onherroepelijk, zoals vroeger tussen de koningen en priesters van de Hebreeën, twist en tweedracht (...) ontstaan, die

nooit tot bedaren gebracht kunnen worden” (Spinoza 1997: *ibid.*). Als een staat zich wil handhaven, moeten religieuze en wereldlijke macht van elkaar gescheiden blijven, aldus Spinoza. Hij vervolgt dat in plaats van een absolute staat of een theocratische staat, de staat het beste als een democratie wordt georganiseerd die de bevolking in staat stelt zich in alle veiligheid en vrijheid te ontplooien. Spinoza is er immers van overtuigd dat

het uiteindelijke doel van de politiek niet is om te heersen of de mensen met vrees in bedwang te houden en aan een ander ondergeschikt te maken, maar integendeel om de enkeling van vrees te bevrijden, zodat hij, voor zover dat mogelijk is, veilig leeft, dat wil zeggen, dat hij zijn natuurlijke recht om te bestaan en zich te doen gelden zonder schade voor zichzelf en voor een ander optimaal te behouden.
(Spinoza 1997: pp. 426-427)

Het doel van de politiek is dus niet om mensen te onderdrukken, maar net om hun vrijheid te garanderen. Om die vrijheid institutioneel te garanderen mag de macht niet bij één persoon liggen. Een persoon zou immers onredelijk van zijn vrijheid kunnen beroofd worden. Juist om die reden ziet Spinoza heil in een democratie:

onredelijke besluiten [zijn] in een democratie minder (...) te vrezen. Want het is bijna uitgesloten dat de meerderheid van éénzelfde vergadering (...) het eens wordt over eenzelfde onredelijkheid, ook al vanwege de grondslag en het doel van de democratie, dat (...) geen ander is dan de onredelijke grillen van de begeerte te vermijden en de mensen zoveel mogelijk binnen de perken van de rede te houden, opdat zij eendrachtig en vreedzaam leven.
(Spinoza 1997: p. 355)

Daarbij is het in belang van de staat dat denkers vrij ideeën of kritiek moeten kunnen uiten. Op die manier wordt er te allen tijde een controle op de macht uitgeoefend, en kan de staat tijdig bijsturen waar nodig (Curley 1996: p. 317). Deze manier om de staat te organiseren is volgens Spinoza de meest redelijke en de beste garantie om de harmonie te bewaren (Spinoza 1997: p. 436). Zoals ik in wat volgt zal betogen spreekt uit beide teksten, ondanks de verschillende doeleindes en tekstgenres, een vergelijkbaar ideaal: de staat moet georganiseerd worden volgens een goede en redelijke verdeling van de macht.

5. Politiek bestuur

5.1. Het proces van de vrijheid

In mijn interpretatie kan in *Palamedes* een conflict gelezen worden tussen twee kampen die elk een ander politiek bestuur voorstaan. Aan de ene kant hebben we Palamedes en zijn aanhangers die een politiek bestuur voorstaan dat ik in navolging van Foucault gouvernementeel zou willen noemen en dat gekenmerkt wordt door een goede distributie van de macht over de staat. Aan de andere kant hebben we Agamemnon en zijn aanhangers die resoluut een absolute soevereiniteit voorstaan. Ulysses maakt het ons als aanhanger van Agamemnon duidelijk dat er binnen een heerschappij volgens hem geen plaats kan zijn voor meer dan één leider. Een staat moet zijns inziens door een enkele vorst bestuurd worden:

Diomedes:

Of d'oppervorst besweeck, als d'aenslagh waer beginnen?

Ulysses:

De wereld geensins lyd twee schitterende sonnen:

Soo duld geen heerschappy twee hoofden in een rijck:

Geen vorst, syn wederga: geen koning syns gelyck.

D'Eubeër is te hoogh in mogentheyd gestegen,

En aensien by 't gemeen: dit's Agamemnon tegen:

Die heeft wel duysendmael geklopt op zijn rapier,

Gevloect by all' de Goon, gewooren hoogh en dier;

By synes gordels draeck, by 't krunckelen der slangen,

Waermé de Gorgon us syns beuckelaers behangen,

En by den staf syns ryckx van Mulciber gesmeed:

Dat hy sich wrecken sal van 'taengedane leet:

Dat d'eylander niet lang syn Majesteyt sal benglen;

Al sou hy d'oppergoon met d'onderaersche menglen.

(Van den Vondel 1928: vs. 503-516)

Volgens Ulysses moet de staat bestuurd worden onder absolute heerschappij. Een verdeling van de macht is niet wenselijk. Palamedes heeft in die mate macht en aanzien gewonnen dat Agamemnons absolute macht in het gedrang zou kunnen komen. Ulysses geeft aan dat dit niet naar de zin is van Agamemnon. Het is duidelijk dat die laatste zich alle macht toe-eigent: hij ervaart de inspraak van Palamedes als een aangedaan leed, waarvoor hij zich ook wil wreken. In het derde bedrijf licht Agamemnon zijn overtuiging toe. Nestor, raadgever van Agamemnon en wijze onpartijdige rechter, tracht Agamemnons visie op het leiderschap bij te sturen. Voor Agamemnon is het immers overduidelijk: hij is de soevereine heerser, en hij verwacht alle macht. Zijn woord is wet en iedereen moet zich daarnaar schikken:

Agamemnon:

Wat Agamemnon drijft dat moet voor al geschien.

‘Tbetaemt den minderen voor meerdere macht te duycken.

Nestor:

Een koning kan seer licht d’ontfange macht misbruycken.

Agamemnon:

Dat doordeel staet aen hem.

Nestor:

En oock aen syn gemeent,

Van wie hy syne macht, en heerlyckheyt ontleent.

De koning is om ’t volck. Wijs die sich weet te voegen

Na ’s tydts gelegentheyd, en yeder kan vernoegen:

Insonderdheyd die syn van syn’ geheymen raed,

En leden van het rijck, en pylers van den staet.

Uwe hoogheyd alle ramp, en ongeluck verhoede.

(Van den Vondel 1928: vs. 926-935)

Nestor ziet meteen het gevaar in van een dergelijk bestuur. Hij tracht duidelijk te maken dat machtsmisbruik vanuit die optiek een reëel gevaar is. De vorst heeft niet het recht om naar eigen goeddunken te oordelen. De macht werd hem verleend door zijn onderdanen. Een goede vorst moet gehoor geven aan zijn raad, de bevolking en de verschillende overheden. Agamemnon stelt zich echter ongenaakbaar op. Hij is niet alleen de absolute soeverein wat wereldse zaken betreft, maar hij eigent zich ook een goddelijke status toe die hem de absolute macht verleent. Het vermeende verraad van Palamedes, het aannemen van smeergeld van de vijand, heeft voor Agamemnon in wezen niets te maken met religie

of kerkenplicht, maar toch vraagt hij zich luidop af: “Wie twyffelt aen de klaerheyd van ’t goddeloos verraed?” (Van den Vondel 1928: vs. 777). Vervolgens probeert Agamemnon Nestor de mond te snoeren door te zeggen dat het verraad van Palamedes een daad van majesteitsschennis is, en dat het dus aan hem als soeverein toekomt daarover te oordelen. Nestor is daar echter nog niet zo zeker van. Zijn antwoord is even diplomatisch als veelzeggend:

Agamemnon:

Daer d’hoogheyd word ghequetst, heeft niemand eenigh voordeel.

Nestor:

Of d’hoogheyd is ghequetst dat hangt hier in het geschil

(Van den Vondel 1928: vs. 808-809)

Of het hier om majesteitsschennis gaat, is volgens Nestor nog maar zeer de vraag. Spinoza zegt het volgende over majesteitsschennis en hoogverraad:

Van het misdrijf van hoogverraad (...) kan alleen sprake zijn als het onderdanen of burgers betreft die bij stilzwijgende of uitdrukkelijke overeenkomst hun recht geheel hebben overgedragen op de politieke gemeenschap. Men zegt van een onderdaan dat hij een dergelijk misdrijf heeft begaan, als hij heeft getracht het recht van de hoogste overheid op enigerlei wijze aan zich te trekken of dit op een ander over te dragen. (...) Op welke wijze hij dit immers ook heeft geprobeerd, hij de majesteit [van de staat] geschonden en wordt terecht veroordeeld, hetgeen in oorlogstijd, zoals ieder toegeeft, met het volste recht gebeurt.

(Spinoza 1997: pp. 359-360)

In dat opzicht kan er van majesteitsschennis enkel sprake zijn wanneer hij het recht van de hoogste overheid geschonden heeft. Palamedes wordt duidelijk niet alleen berecht voor het goud dat hij zou aangenomen hebben, maar voornamelijk omdat hij waakte over de rechten van de staat en de overheden. Deze rechten staan de absolute soevereine ambities van Agamemnon in de weg. Net daarom beticht hij Palamedes van majesteitsschennis, terwijl het in de feiten Agamemnon is die de rechten van de hoogste overheid wilde usurperen. Als er van majesteitsschennis al sprake is, dan is vanuit Palamedes’ oogpunt Agamemnon hier eigenlijk schuldig aan door het hoogste gezag op te eisen. Palamedes

had enkel het algemeen belang, en het belang van de (hoogste) overheden voor ogen. Hij verdedigt zich dan ook met klem tegen de aantijging van majesteitsschennis:

Men mompelde van moord, bloedstortingen, en plondren.
Wat vorst vermagh dit niet? Wat raeckt het yemands kroon,
Dat ick voorsichtelijck verseker myn' persoon?
Dit maeckt geen' staet in staet, gelyck sy lastren darren,
Noch streckt niet om het heyr door tweedracht te verwarren:
Maer wel tot eenigheyd, dewyl myn lyfwachts eed
Noch tegens 't algemeen, noch 's konings hoogheyd streed.
(Van den Vondel 1928: vs. 1120-1127)

Palamedes was niet de aanstoker van de onlusten. Het laatste wat hij voor ogen had was tweedracht zaaien. Wel integendeel: hij heeft zich steeds ingezet voor vorst en staat. Onrust beteugelen en vrede faciliteren is het enige waaraan hij schuldig is.

5.2. De Kunst van het Besturen

De gouvernementele ideeën waarvoor Palamedes staat en waarbij een verdeling van de macht voor een grotere eenheid zorgt, staan haaks op de absoluut soevereine ambities van Agamemnon. Palamedes is er immers van overtuigd dat de verdeling van de macht geen “staet in staet” (Van den Vondel 1928: vs. 1123) maakt, maar dat het net tot “eenigheyd” (Van den Vondel 1928: p. 1125) leidt. Agamemnon verwacht echter de absolute macht. Palamedes verzet zich daartegen, en ook Nestor ziet onmiddellijk het gevaar in van zo'n model. Volgens hem krijgt de heerser zijn autoriteit van het volk. Het is dan ook zijn plicht om rekening te houden met de wil van het volk. Dit doet denken aan wat Foucault bedoelt met de kunst van het besturen zoals hij die in de vroege moderniteit ziet opkomen: wanneer een bestuurder goed voor z'n volk zorgt, zal het volk zich ook goed gedragen. Voor Nestor is het immers duidelijk: als de koning een ‘om 't volck’ (Van den Vondel 1928: vs. 931) is, zal er harmonie zijn in de staat. Als de vorst luistert naar het volk, zal het volk ook luisteren naar de vorst. Wijs leiderschap houdt daar rekening mee. Nestors opmerking is niet incidenteel. Zoals Spinoza's traktaat aantoont wordt er in de zeventiende-eeuwse republiek zeer bewust nagedacht over de manier waarop iemand zich

binnen verschillende machtsverhoudingen dient te gedragen. Spinoza expliciteert het als volgt:

We zien dus een groot verschil tussen een slaaf, een kind en een onderdaan, die daarom als volgt gedefinieerd worden: een slaaf is hij die verplicht is te gehoorzamen aan de geboden van zijn heer welke slechts het belang van de gebiedster op het oog hebben; een kind is hij die dat wat in zijn belang is, in opdracht van zijn ouder doet; een onderdaan ten slotte is hij die dat wat in het algemeen belang is, en dus ook in het zijne, doet in opdracht van de hoogste overheid.

(Spinoza 1997: p. 356)

Binnen verschillende machtsverhoudingen zullen mensen zich anders gaan gedragen. Spinoza's omschrijving van de relatie tussen slaaf en heer doet denken aan Foucaults omschrijving van het soevereine systeem. Daarin moet het subject gehoorzamen aan de geboden van de soeverein, die enkel de consolidatie van de soevereiniteit op het oog heeft. Met zijn omschrijving van een onderdaan komt Spinoza dan weer dicht bij de gouvernementele gedachte van Foucault: het subject is niet gehoorzaam omdat zijn heer hem dat opgelegd heeft. Hij gehoorzaamt niet uit angst om gestraft of gecorrigeerd te worden, maar hij gehoorzaamt omdat hij dat zelf wil. Het is in zijn eigen en in het algemene belang. Dat is dus een hele andere vorm van bestuur dan het soevereine model, waar de heerser de absolute macht heeft en het volk daar niets tegenin te brengen heeft. Voor Spinoza is het zo dat het algemene belang altijd gediend moet worden. Als de heerser in eigen belang bevelen geeft, dan vervalt de onderdaan tot slaaf van de heerser:

Handelen op bevel, dat wil zeggen gehoorzaamheid, heft de vrijheid wel enigszins op, maar maakt niet meteen tot slaaf. Dat doet de grond van het handelen. Als het doel van het handelen niets is in het belang van hem die handelt, maar van hem die beveelt, dan is degene die handelt een slaaf en nutteloos voor zichzelf. Maar als het gaat om de publieke zaak en de staat, waarvoor het welzijn van het hele volk, niet van de heerser, de hoogste wet is, dan moet degene die in alles het hoogste gezag gehoorzaamt een onderdaan genoemd worden, niet een voor zichzelf nutteloze slaaf.

(Spinoza 1997: pp. 355-356)

Het machtsmisbruik waar Nestor in *Palamedes* voor vreest, kunnen we in de logica van dit citaat als volgt begrijpen: de heerser kan naar believen bevelen geven en ze afdwingen met behulp van juridico-legale en disciplinaire technieken zoals publieke executies. Volgens Spinoza zal dit soort van absolute soevereiniteit die enkel haar eigen belang dient, niet tot een stabiele staat leiden maar tot tirannie:

Daarom kan het slechts hoogst zelden voorkomen dat de hoogste overheden volstrekt onredelijke bevelen geven. Want willen zij voor zichzelf zorgen en de staatsmacht vasthouden, dan is het hun allereerste taak het gemeenschappelijk belang te behartigen en alles in te richten naar het voorschrift van de rede. Want een gewelddadig bewind, aldus Seneca, heeft niemand lang kunnen behouden.
(Spinoza 1997: p. 355)

In Vondels tekst horen we Palamedes een soortgelijk idee bepleiten, wanneer hij ons de nacht voor zijn executie uitlegt wat er van een vorst verwacht mag worden:

'T is waer ick duld'et noyt, noch sal het niet gehengen
Met myn' bestemming, datme' onordentlyck ga mengen
'T bysonder en 't gemeen, twelck groot geschil verweckt.
Het opperste gesagh, als hy ten velde treckt,
Is met gemeenen raed syn scepter opgdragen:
Niet om 't bysonder recht der vorsten te belagen,
En dese maght so wyd te strecken, datter een
'T bysonder eygendom sou smelten in 't gemeen.
En als een dwingeland sich in den setel setten,
En schenden de van ouds besworen Griecxsche wetten
Hoe kan ick schaemteloos dat onrecht met hem staen,
En tegens eer en eed myn vaderland verraen?
(Van den Vondel 1928: vs. 1102-1114)

Van hem kon niet verwacht worden dat hij de goed geordende staat op het spel zou zetten. Het kon niet toegestaan worden dat een soeverein over de staat zou heersen, in tegenspraak met de reeds geldende wetten en zonder goedkeuring van het volk. Pas wanneer Palamedes dit zou hebben toegestaan zou hij naar eigen zeggen schuldig geweest zijn aan hoogverraad. De vorst die zich toch op deze manier de macht toe-eigent, om zijn eigen belang en macht te dienen, is volgens Palamedes een 'dwingeland'. Soevereiniteit wordt gelijkgeschakeld aan tirannie: Agamemnons acties zijn de acties van een tiran. We

zouden Agamemnon als naïef en goedgevolg kunnen beschouwen, als we ervan uitgaan dat hij geen weet had van de intriges die tegen Palamedes werden gesmeed. Dat zou weliswaar niet van doortastend leiderschap getuigen, maar het zou Agamemnon enigszins als tiran vrijpleiten. De tekst maakt ons echter al van in de voorrede duidelijk dat Agamemnon van het complot tegen Palamedes op de hoogte moet geweest zijn, en dat het complot slechts als masker diende om zijn staatzuchtige ambities te realiseren. Zoals Vondel in zijn woord vooraf schrijft:

Immers watter van is, Ulysses en Diomedes worden na het algemeen ghevoelen voor de schelmen ghehouden, die desen aenslagh gebrouwen hebben: waer by aenmerckens waerdigh is (...), datter waren die seyden: dat Agamemnon niet onkundigh was van desen aenslagh, uyt liefde die hy hadde tot het veldheerschap; en om dat het meestendeel van Palamedes begeerde geregeert te wesen, en opentlijck uyt seyden, dat hem het opperste ghebied toe-quam.

(Van den Vondel 1928: p. 625)

De onwetendheid van Agamemnon mag dus als een gespeelde onwetendheid beschouwd worden. Hij heeft nu de mogelijkheid om de man die tussen hem en de absolute macht stond vleugellam en monddood te maken. De vrijheid die Palamedes verdedigde zal aan banden gelegd worden ten voordele van de bestendinging van Agamemnons absolute macht.

5.3. De noodzakelijke vrijheid

Met het aan banden leggen van de vrijheid en de ondergang van Palamedes wordt volgens Vondel ook de ondergang van de staat ingeluid. Ook Spinoza ziet het zo: binnen de staat is vrijheid onontbeerlijk. Van in de voorrede van zijn traktaat maakt Spinoza duidelijk dat vrijheid in een staat niet zomaar getolereerd moet worden. Het is net de vrijheid die het mogelijk maakt dat de staat in vrede en vroomheid evolueert:

Daarom heb ik gemeend dat het niet onwelkom zou zijn of zonder nut, als ik zou aantonen dat deze vrijheid niet alleen kan worden toegestaan met behoud van de vroomheid en van de vrede in de staat, maar dat zij bovendien slechts kan worden opgeheven samen met juist de vrede in de staat en de vroomheid.

(Spinoza 1997: p. 86)

Vrijheid is hierbij dus zeker niet als een soort van anarchie, of als bevrijd zijn van de politieke macht te beschouwen. Vrijheid maakt net een essentieel onderdeel van de politieke macht uit. Wanneer de politiek het veilig kader garandeert waabinnen een subject zich kan ontplooiën, dan is er sprake van vrijheid. Het doel van de politiek is, zo zegt Spinoza, dan ook de vrijheid:

Het is niet, zo wil ik zeggen, het doel van de politiek om de mensen van redelijke wezens tot dieren of automaten te maken, maar integendeel om ervoor te zorgen dat hun geest en lichaam veilig kunnen functioneren en dat zijzelf de vrije rede gebruiken en niet met haat, toorn of bedrog strijden, noch zich door bittere gevoelens jegens elkander laten meeslepen. Het doel van de politiek is dus in werkelijkheid de vrijheid.

(Spinoza 1997: p. 427)

Een gouvernementeel bestuur waarin de vrijheid een intrinsiek onderdeel van het politieke bestuur vormt is de enige manier waarop volgens Spinoza een staat in vrede kan groeien. In *Palamedes* zien we echter dat er onder invloed van een absolute soeverein, de verblinde massa en de religieuze factie (waarover later meer) een ander bestuursmodel gekozen werd. Op het eind van het stuk maakt Neptunus, die met goddelijk inzicht een blik op de toekomst kan werpen, duidelijk dat de gemaakte bestuurskeuzes absoluut nefast zijn. Neptunus stelt dat de veroordeling van Palamedes niet zozeer een persoonlijke tragedie is, maar dat ze een aanslag inhoudt op de gehele staat. Vooral het einde van het stuk geldt dus als waarschuwing dat een absolute soeverein de staat ten gronde zal richten. Neptunus neemt om het eind het woord, en benadrukt Palamedes' dood niet alleen onverdiend was, maar dat het ook de staat schade berokkende:

Myn soon die 't broederlyck en deerlyck ongeluck
Besteent, schep moed, en toom, en matigh uwen druck.
Syn' dood so onverdiend, als staet, en landbederflyck
(Van den Vondel 1928: vs. 2007-2009)

Neptunus schetst ons ook een beeld van de toekomst. De Grieken hebben de staatsstructuur van Agamemnon en Calches geïmplementeerd, waardoor de staat zal vallen:

Sijn aller menschen vloeck, om sulck een' grouwelmoord:
De daecken stierense ongehuysvest altyd voort.
Dat leert na hayligh bloed van Godenskinders dorsten
Tot in het derde lit. Ick ga den val der vorsten,
En koningen voorby. Ick swijgh hoe Grieckenland
Veroorsaect moord uyt moord, en mengelt brand in brand,
En uytroeyt stam met stam, geslachten met geslachten:
Door schennis schennis boet, verkrachten met verkrachten
(Van den Vondel 1928: vs. 2199-2206)

Na het vallen van de staat vlucht het volk. Dat ze nergens onderdak vinden, is een straf omdat ze het bloed van een godenkind hebben geplengd. Alle vorsten zijn afstammelingen van goden. Door Palamedes te doden hebben ze een god gedood, nota bene onder goedkeurend oog van de religieuze factie. Religieuze instituten hebben best geen invloed op het wereldse bestuur, want als ze verblind door staatzucht toch de macht naar zich toetrekken garandeert dat geen vroom bestuur. Integendeel, in *Palamedes* eindigt de inmenging van de religieuze factie zelfs met de moord op een God.

De moord op Palamedes was slechts de eerste stap in de neergang van de maatschappij. Door Nestors wijze raad tot matiging in de wind te slaan, zijn de Grieken in een neerwaartse spiraal van geweld vervallen. Alle vorsten zijn nu gevallen, alle geslachten uitgeroeid. Verkrachtingen en verwoestingen hebben de dagelijkse routine ingenomen. Met dit doembeeld eindigt het stuk. Vondel lijkt hier dus een krachtige waarschuwing te geven om de staat niet ten prooi te laten vallen aan staatzuchtige absolute heersers, maar wel om de macht op een goede en redelijke manier te ordenen. Dat de gebeurtenissen een grotere impact hebben dan enkel op de staat mag blijken uit de reacties van Priamus en Hecuba, vorst en vorstin van Troje:

Priamus:
Dit ongeluck is hem voor ons te spa beschoren.
Waer dit wat eer gebeurt, noyt hadden wy verloren
Soo veel' beroemde steên, tot nadeel van 't gemeyn.
Nu Grieksche wysheyd loop, en raeskal sonder breyn.
't Huys van Assaracus heeft selve Pelops handen
Den grootsten vyand der Trojanen aen sien randen,
En onder 't decxel van meyneedigh landverraerd

Soo schendigh doemen. Vaert nu wel, o Griekschen staet!
O radeloose macht, die in uw' degens strompelt,
Droomt van geen Trojen meer: waect om niet overrompelt
Te worden, noch' verrast van Hectors schittrigh stael.
(Van den Vondel 1928: vs. 2279-2289)

Priamus beklagt zich over het feit dat de gebeurtenissen voor Troje te laat komt. Als ze Palamedes sneller uit de weg hadden geruimd, dan had Troje zeker hun strijd tegen de Grieken niet verloren. Palamedes wordt ook hier geportretteerd als de ideale bewaker van de staat. Nu de Grieken echter schijnbaar hun verstand zijn verloren en Palamedes hebben gedood, hebben de Trojanen niets meer te vrezen. Zelfs de vijand ziet in dat Palamedes vermoord werd onder voorwendsels. De dagen van Griekse voorspoed zijn met de dood van Palamedes geteld. Er staat Hector niets meer in de weg om het land in te nemen.

Het stuk besluit dan ook met de rei van Trojaanse maagden die alludeert op het einde van de Grieken:

En Agamemnon suypt verwoed
Sijn trouste raedsmans edel bloed.
Het leger gaet sijn' speeren
Nu tegens Argos keeren.
Mycenen van verstand beroofd,
Haer wijsheyds beckeneel doorklooft:
En langs het veld loopt scharssen
Met d'uytgetogene harssen.
Stads grootste vyand voor de poort
Leyd van sijn eygen volck vermoord.
(Van den Vondel 1928: vs. 2353-2362)

Terwijl de vijand hen aan het bespieden was, heeft Agamemnon de trouwe dienaar van de staat vermoord. Ook hier zien we dat Vondel zich afvraagt of de Grieken hun verstand verloren hadden. Het leger staat voor de poort, en de wijze man die hen had kunnen beschermen tegen dit onheil werd door zijn eigen volk vermoord. Vondel doet meer dan Johan van Oldenbarnevelt allegorisch als Palamedes te representeren, *Palamedes* kan tegelijk gelezen worden als metafoor voor de noodzaak aan een goede staatsordening. In het stuk hebben de Grieken niet alleen Palamedes geëxecuteerd, maar ook het absoluut soeverein bestuur geïmplementeerd. Door de vrijheid en redelijkheid in het staatsbestel

aan banden te leggen en voluit voor Agamemnons absolute soevereiniteit te kiezen hebben ze de staat naar de afgrond geleid. Ook bij Spinoza zien we een soortgelijke waarschuwing om de soevereiniteit niet over te dragen aan een enkele heerser:

Maar wat de staten van Holland betreft, die hebben voor zover wij weten, nooit koningen gehad, maar graven, aan wie de soevereiniteit nooit is overgedragen. Want zoals de Hoogmogende Staten van Holland zelf in een verweerschrift, door hen uitgegeven ten tijde van Leicester, bekend maken, hebben zij zich altijd het gezag voorbehouden om deze graven aan hun plicht te herinneren en hebben zij de bevoegdheid behouden dit gezag van hen, alsmede de vrijheid van de burgers, te verdedigen, de bevoegdheid ook zich op hen te wreken als ze tot tirannie zouden vervallen, en hen in een zodanige positie te houden dat ze niets konden uitrichten zonder de toestemming en de goedkeuring van de Staten.
(Spinoza 1997: p. 407)

We kunnen in Palamedes niet alleen een allegorische personificatie van Van Oldenbarnevelt lezen, maar tegelijk ook een personificatie van de Staten van Holland, die het gezag hadden om de prins aan zijn plicht te herinneren. Daarnaast had Palamedes ook de bevoegdheid om de staat en de vrijheid van de burgers te verdedigen. Voorts zien we in Palamedes ook een strijder tegen tirannie en absolute macht. Spinoza geeft aan dat de Nederlanders van geluk mochten spreken dat de soevereiniteit nooit werd overgedragen. *Palamedes* toont aan dat ze daar nu, op dat kantelmoment aan het begin van de zeventiende eeuw na de dood van Van Oldenbarnevelt, ook best niet aan zouden beginnen. De soevereiniteit volledig toevertrouwen aan een vorst zou het *dispositif de sécurité*, zoals ik dat in het eerste hoofdstuk van mijn studie omschreven heb, teniet kunnen doen. Binnen dit *dispositif* moet de staat immers een veilig kader creëren waarin een individu zich kan ontwikkelen. Andersdenkenden, zowel op politiek als religieus vlak, zouden niet door de staat bestraft mogen worden. Spinoza bepleit het tegendeel: het is net de taak van de staat om het *dispositif de sécurité* in de werking van de staat te implementeren en te garanderen. In plaats van andersdenkenden te bestraffen zou de staat net de mensen in bescherming moeten nemen. Spinoza anticipeert ook onmiddellijk op de kritiek die zijn stelling kan oproepen. Agamemnon zag in zo'n benadering immers een blijk van zwakte die de staat alleen maar ten gronde kon richten. Spinoza pareert dit soort van kritiek meteen:

Ik geef wel toe dat uit een dergelijke vrijheid soms bepaalde ongemakken voortkomen; maar wat is ooit zo wijs ingericht geweest dat daaruit geen enkel ongemak heeft kunnen voortkomen? Wie alles in wetten wil vastleggen, zal eerder tot verkeerde dingen prikkelen dan dat hij ze verbetert. Wat niet verhinderd kan worden, moet men noodzakelijkerwijs toestaan, ook al volgt daaruit dikwijls schade.

(Spinoza 1997: p. 430)

Spinoza had al duidelijk gemaakt dat hij er niet op uit was om met zijn traktaat een bestuurskeuze te verdedigen. Hoe de staat precies georganiseerd moet worden is niet zijn expliciete bekommernis. Impliciet bepleit hij echter een gouvernementeel model, door aan te tonen dat vrijheid, of tenminste limieten van het toelaatbare waarbinnen er een vrijheid heerst (Foucault 2004: p. 8), nodig zijn om de veiligheid en versterking van de staat te garanderen:

Het ligt (...) niet in mijn bedoeling hier uiteen te zetten, hoe men de staatsmacht zodanig kan inrichten, dat zij toch altijd veilig gehandhaafd kan worden. Om te bereiken wat ik wil, zal ik wijzen op dat wat de goddelijke openbaring Mozes eens tot doel geleerd heeft en daarna zullen wij het verloop van de geschiedenis der Hebreëen in beschouwing nemen, waaruit wij tenslotte zullen zien wat de hoogste overheden vooral aan de onderdanen moeten toestaan om een grotere veiligheid en versterking van de staat te bereiken.

(Spinoza 1997: p. 369)

In deze opvatting kan een zeer expliciete parafrase van de gouvernementele idee van de limieten van het toelaatbare gelezen worden. Dit betekent dat er een zekere bandbreedte van toelaatbaar gedrag moet zijn. Tussen de uiterste grenzen krijgt een individu de vrijheid, en dat individu zal tegelijk aangesproken worden om die grenzen niet te overschrijden (Miggelbrink 2012: p. 126). Dit idee van de veiligheid, en het gevaar dat ze zou verdwijnen, komt in *Palamedes* ook al in het begin van het stuk aan bod. Palamedes zinspeelt reeds op dit idee van veiligheid aan het begin van het stuk. Als zijn opponenten erin slagen om hem, die het rijk met raad en daad heeft bijgestaan, onder valse voorwendsels ten val te brengen dan is de veiligheid zoek. Pas nadat alles is uitgeklaard zal het weer mogelijk zijn om het land in zijn oorspronkelijke veiligheid te herstellen:

Dits mijn besoldingh dan, voor dat ick met beswaren

Tot der Argiven [d.i. inwoners van Argos, burgers, MK] heyl geslaeft heb soo veel jaren,
Met wijsheyt, raed en daed 't bouvalligh ryck gestut:
De stormen afgeweert, en op mijn borst geschut:
Den boef vermomt met schijn van Godtvrucht en van hayligheyd
Ontdeckt [d.i. ontmaskerd, MK], en Pelops hof, en 'tlant herstelt in vayligheyt.
(Van den Vondel 1928: vs. 115-120)

Zowel in *Palamedes* als bij het *Theologisch-Politiek Traktaat* staat de veiligheid van de staat centraal. Deze veiligheid gaat binnen het *dispositif de sécurité* gepaard met een zekere vorm van tolerantie en vrijheid. Alles strikt reguleren en wettelijk vastleggen werkt contraproductief. Dit wordt geïllustreerd door Agamemnon die uit eigen belang vast blijft houden aan de juridico-legale en disciplinaire technieken, en zo de staat ten onder zal doen gaan. Een zekere vorm van tolerantie en vrijheid (Foucaults *laisser-aller*), is broodnodig. Deze tolerantie en vrijheid is meteen een van de kernpunten van zowel *Palamedes* als van Spinoza's traktaat:

Daarom heb ik gemeend dat het niet onwelkom zou zijn of zonder nut, als ik zou aantonen dat deze vrijheid niet alleen kan worden toegestaan met behoud van de vroomheid en van de vrede in de staat, maar dat zij bovendien slechts kan worden opgeheven samen met juist de vrede in de staat en de vroomheid.
(Spinoza 1997: p. 86)

5.4. Bestuurlijke kwesties: een conclusie

We zien hier een conflict tussen twee soorten van politiek bestuur. Het absolute soevereine model, dat zowel in *Palamedes* als in het *Theologisch-Politiek Traktaat* met tirannie verbonden wordt, waar het woord van de vorst de wet is en totale gehoorzaamheid wordt geëist, wordt tegenover, wat we zouden kunnen lezen als, een meer gouvernementeel model geplaatst. In dit laatste model wordt er benadrukt dat een vorst zijn macht ontvangt van het volk en in het algemeen belang, en niet in het eigen staatzuchtige belang, moet besturen. De vorst is dus verplicht om naar het volk te luisteren en geen misbruik van zijn macht te maken. Zowel bij Vondel als bij Spinoza zien we een vraag naar een politiek bestuur waar gehoorzaamheid en acties onlosmakelijk verbonden zijn met het algemene belang en de algemene goedkeuring. *Palamedes* vertelt ons dat

wanneer hij dat niet zou doen, hij zijn eigen eer en zijn eed aan het vaderland zou schenden, terwijl Spinoza ons duidelijk tracht te maken dat niemand zo'n bewind lang heeft kunnen behouden. De kunst van het besturen vergt een heerser die zich goed gedraagt. Als het volk een voorbeeldige vorst heeft, zal het volk zich ook voorbeeldig gedragen. Deze manier van besturen impliceert de nodige vrijheid in het politieke bestuur. Pas wanneer het volk zelf de mogelijkheid heeft om in het bestuur een positieve rol op te nemen kan het zich voorbeeldig gedragen. Spinoza benadrukt dat vrijheid binnen het staatsbestuur een absolute noodzaak is om in vrede en vroomheid de staat te laten bloeien. *Palamedes* schets een doembeeld van wat er met de staat zou gebeuren als de vrijheid aan banden gelegd wordt, en de staat in een absolute soevereiniteit zou vervallen. Van vroomheid en vrede is geen sprake meer. De belofte van een bloeiende staat is omgeslagen in de neergang van de staat. Op het niveau van het politieke bestuur kunnen we tussen *Palemedes* en het *Theologisch-Politiek Traktaat* een gelijkaardig discours lezen.

6. Religie

Het conflict tussen de twee staatsmannen dat afgebeeld wordt in Vondels *Palamedes* behelst meer dan zomaar een verschil in visie op het politieke bestuur. Met die verschillende politieke visies gaat, zoals we ten dele al konden zien, ook een andere kijk op de religie gepaard.

6.1. De vrome politicus

Al in zijn voorrede geeft Vondel aan dat iemand die zich inzet voor het algemeen belang niet altijd loon naar werken krijgt:

Die tot staet, en ampten beroepen wesende, yvert voor 't gemeen beste, set goed en bloed inde weegschael om het gemeen beste: want vermits de wegh ter deugde, in seker aensien, steyl en moeyelyck valt, wort hy van weynigen gesocht, veel min bewandelt: oversulcx munten deugdelycke personagien voor andere uyt, en worden

vande gemeente gelieft, en als aengebden, so lang de selve van hare vooghden, en vaderen gezond oordeelt. Tegens de sulcke kanten sich altyd die hun bysonder boven het gemeen welvaren stellen, en om alle hinderpalen wegh te nemen, trachten by alle middelen der vromen naem, en faem hatelyck te maken.
(Van den Vondel 1928: p. 619)

Of zoals Palamedes het aan het begin van het stuk verwoordt:

Palamedes:

Die sorgt, en waect, en slaeft, en draeft, en ploegt, en sweet,
En tot 's lands oorbaer vast een lastigh ampt betreed,
En waent de menschen aen syn' vroomheyd te verbinden,
Die sal sich jammerlijck in 't end bedrogen vinden,
Van 't wispelturigh volck: dat veel te los van hoofd,
Ghenooten dienst vergeet, en leyder! 't Quaed gelooft.
(Van den Vondel 1928: vs. 1-6)

Zoals we reeds zagen wordt ook de vroomheid van Palamedes door zijn tegenstanders in twijfel getrokken. De vroomheid van Palamedes is van belang voor zijn politieke tegenstanders omdat godsdienst en politiek in de zeventiende eeuw nauw verweven waren met elkaar. Peter van Rooden schetst in zijn boek *Religieuze Regimes* een genuanceerd beeld van de invloed die de religie op de politiek uitoefende. De mate waarin religie het politieke debat kon bepalen was in de zeventiende eeuw wel degelijk een bron van publieke discussie, zoals Van Rooden aangeeft. De vrees dat de staat onder religieus bewind stringente morele wetten zou opleggen was een felbesproken kwestie. Van Rooden blijft stilstaan bij de positie die Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat* daarbij innam:

Spinoza biedt een manier aan waarop het ideaal van één politieke en religieuze gemeenschap verwerkelijkt kan worden, ook al hebben individuen schijnbaar verschillende overtuigingen.
(Van Rooden 1996: p. 23)

Onder impuls van het gouvernementele denken dat Foucault in de zestiende eeuw zag opkomen werd actief over de ordening van de staat nagedacht. De plaats die religie en religieuze instituten in deze orde moest krijgen werd door Spinoza in zijn traktaat

nauwgezet uitgewerkt. Spinoza pleit immers voor een goede machtsordening in de staat, waarbij het individu de veiligheid moet krijgen om zich zo optimaal mogelijk te kunnen ontwikkelen. Als een individu de kans krijgt om zijn potentieel te versterken, zal dit ook de staat versterken (Spinoza 1997: p. 369). Dit kunnen we lezen als een meer gouvernementele ordening van de staat, en resulteert bij Spinoza in een pleidooi voor de scheiding van kerk en staat. Stellen dat *Palamedes* deze ideeën ook uitdraagt, vijftienveertig jaar voor de publicatie van het *Theologisch-Politiek Traktaat*, is weliswaar enigszins overdreven. De suggestie dat politieke macht toekennen aan religieuze instituten nefast kan zijn voor de staat komt in het stuk echter wel al sterk naar voren. Ik zal aantonen dat zowel *Palamedes* als het *Theologisch-Politiek Traktaat* zich buigen over de vraag naar de mate waarin religie de politieke agenda mag bepalen, en dat ze gebruik maken van een soortgelijk discours om die vraag aan de orde te stellen.

6.2. Het kwade geloof

Agamemnon krijgt met Calches de steun van de religieuze factie. Ulysses is uiterst tevreden over deze steun. Nu Agamemnon en zijn getrouwen zo'n grote macht bij elkaar hebben gekregen kunnen ze volgens hem niet anders dan slagen in hun opzet:

Ick ben het niet alleen, de grootste sijn in 't spel.
Wy hebben ons' sy' de wereldlijcke maghten,
En geestelycken arm gestarckt met domme krachten:
En waer toe sal hy sijn beducht voor veel gevaers,
Die tot syn voorspraeck heeft de tong des wichelaers
(Van den Vondel 1928: vs. 450-454)

Ook hier krijgen we de suggestie dat Agamemnon mee in het complot zit. Nu de wereldlijke macht ook door de religieuze macht gesteund wordt zal het brute geweld de tegenstand omver werpen. Maar doordat Agamemnon met Calches de steun van de religieuze factie krijgt, is het onvermijdelijk dat de status van de religie binnen het staatsbestel zal veranderen. De Grieken zien dit misschien niet in, maar door de steun van de priesters zou de maatschappij er wel eens helemaal anders gaan kunnen uitzien. Ulysses, de man die de list verzint waardoor Palamedes veroordeeld zal worden, geeft in

het tweede bedrijf tegenover Diomedes, een van de Griekse vorsten, aan dat hij zich in zijn intriges gesteund voelt door de religieuze factie:

Diomedes:

Met Agamemnons wrock is 't leger niet gepaeyt.

Ulysses:

Tis waer, maer dat is vol oneenigheyd gesaeyt.

De meesten hoop is blind, om d'oorsaeck van dit wrocken

Te sien met onderscheyd: oock heeftmer in betrocken

't Verschil van kerckenplicht, de macht van 't geestlijck hof,

En 't geen den dienst betreft der Goden: dese stof

Soodanigh is van aerd, dat allerley krackelen,

Dat sucht tot eyge baet, en staet hier onder spelen:

En alle schelmery, die slechts een schijngestalt

Van hayligheyd ontleent, licht door dien trechter valt.

Men hitst volcx harten op tot dolligheyd door 't kryten,

En d'alderstercxte past den swackxten uyt te byten

(Van den Vondel 1928: vs. 518-528)

In dit fragment wordt niet alleen de blindheid van het volk bekritiseerd, er spreekt ook een angst uit om religieuze zaken met het politieke bestuur van de staat te vermengen. Als religie het politieke bestuur kan domineren dan is de harmonie van de staat in gevaar. Spinoza verbaast er zich in zijn voorrede bij het *Theologisch-Politiek Traktaat* over dat de massa onder het mom van godsdienst zo gemakkelijk bespeeld kan worden:

Het heeft mij dikwijls verbaasd dat mensen die er prat op gaan de christelijke godsdienst te belijden, dat wil zeggen liefde, vreugde, vrede, zelfbeheersing en trouw jegens allen, met uitzonderlijke heftigheid strijden en elkaars dagelijks met de bitterste haat bejegenen, zodat men hieraan ieders geloof gemakkelijker kan herkennen dan aan genoemde deugden.

(Spinoza 1997: p. 86)

Spinoza ziet hierin een groot gevaar voor de staat en hij beargumenteert aan de hand van de Hebreeuwse staat zijn bezorgdheid:

In het eerste rijk kon namelijk geen enkel religieus besluit op naam van de hogepriester geschreven worden, omdat zij toen geen recht hadden om besluiten uit te vaardigen, alleen om godsspraken te geven wanneer de leider of de raden hun daarom vroegen. (...) Maar toen ze ook de bevoegdheid hadden gekregen om staatszaken te behandelen en het recht van het leiderschap naast het hogepriesterschap hadden verworven (...) is het gekomen dat de godsdienst in een verderfelijk bijgeloof ontaardde en dat de ware zin en interpretatie van de wetten werd verdraaid. (...) Hoe het ook zij, wij kunnen er volstrekt niet aan twifelen dat (...) [het] een zeer sterke en veelvuldige aanleiding is geweest tot geargumenteer en ruzies, die men nooit heeft kunnen bijleggen. Wanneer mensen immers in het vuur van bijgeloof beginnen te twisten en de magistraat een van beide partijen helpt, kunnen ze nooit meer tot bedaren gebracht worden, doch splitsen ze onherroepelijk op in sekten.

(Spinoza 1997: p. 398-400)

Voor Spinoza kunnen de religieuze leiders wel als raadsmannen fungeren, maar dan uitsluitend in zaken die de religie aanbelangen. In wereldlijke zaken mogen ze zich niet mengen:

Hoewel de dienaren van het godsdienstige leven wetsverklaarders waren, was het toch niet hun taak over burgers te oordelen of te excommuniceren. Want die bevoegdheid kwam uitsluitend de uit het volk gekozen rechters en leiders toe. (zie Jozua 6:26; Richteren 21:18; I Samuel 14:24)

(Spinoza 1997: p. 398)

Zowel het fragment van Vondel als dat van Spinoza kunnen gelezen worden als een waarschuwing tegen het vermengen van religieuze zaken met het politieke bestuur van de staat. Voor Palamedes is het duidelijk dat de religieuze factie alleen uit eigenbelang de macht wil grijpen. Door hun hang naar absolute macht stoken ze onlust, wat resulteert in geweld en bloedvergieten. Er is helemaal niets heilig aan de religieuze factie. Spinoza vindt het bewijs hiervoor in de Joodse geschiedenis. Wanneer de hogepriesters ook wereldlijke macht verkregen, ontaardde de religie al snel tot bijgeloof. Sterker nog, door de stringente houding van de priesters was geen compromis meer mogelijk. En wanneer ze dan ook nog eens de hulp kregen van een magistraat was de harmonie in de staat helemaal zoek. Daarom is het voor Spinoza van het grootste belang dat de staat de wettelijke autoriteit bezit:

Voorts zien wij hoe noodzakelijk het is zowel voor de politiek als voor de godsdienst de hoogste overheden het recht toe te kennen om te beslissen over wat er geoorloofd en ongeoorloofd is. Want als dit recht – om over daden te oordelen – zelfs niet aan de goddelijke profeten toegestaan kon worden zonder grote schade voor de politiek en de godsdienst, zal het nog veel minder toegestaan kunnen worden aan mensen die noch de toekomst kunnen voorspellen, noch wonderen kunnen doen.

(Spinoza 1997: p. 404)

De geschiedenis heeft immers uitgewezen dat zelfs goddelijke profeten de staat schade toebrengen als ze ook wereldlijke macht krijgen. Het is dus niet alleen beter om de religieuze factie van het wereldlijk gezag uit te sluiten, het is volgens Spinoza zelfs het beste om beide autoriteiten gewoon strikt te scheiden. Enkel op die manier is een stabiele staat te waarborgen:

Hieruit zien wij ten duidelijkste: (...) Hoe verderfelijker het zowel voor de religie als voor de politiek is aan de dienaren van het godsdienstige leven enig recht toe te kennen om besluiten uit te vaardigen of staatszaken te behandelen. En omgekeerd, dat alles veel stabiel is als deze lieden zo kort gehouden worden, dat ze uitsluitend op een vraag antwoord geven en intussen slechts algemeen aanvaarde zaken en de meest gewone gebruiken onderwijzen en in praktijk brengen.

(Spinoza 1997: p. 403)

Deze gedachte wordt in *Palamedes* eveneens geëxpliciteerd. De religieuze factie dient in toom te worden gehouden. Enkel als hen iets gevraagd wordt zouden ze mogen antwoorden. Dit is uiteraard niet naar de zin van Calches en de religieuze factie:

En eyscht' in dit geschrey, dat slechts syn bovensang
Alleen sou zyn ghehoort, door kerck, en priesterdwang:
Ia wetten gevende, waer na dat d'outerknechten;
Een hemelsch godvry volck, sich souden moeten rechten:
En steef het onderscheyd van noodigh, en van nu:
En streckte door gesagh der nieuwicheden stut
(Van den Vondel 1928: vs. 1013-1018)

De nieuwigheden waar Calches het over heeft, zijn de wetten die het de priesters zouden verbieden zich in het wereldlijke te mengen. Deze wetten werden onder Palamedes ingevoerd. Calches is hier bijzonder kwaad over, en wil nu met de auteur van die wetten afrekenen.

6.3. Voor de goede orde

Door de priesters uit te sluiten van wereldlijke macht stelt Palamedes zich bloot aan een stortvloed van kritiek. De religieuze factie heeft een lastercampagne tegen hem opgestart, maar dit lijkt Palamedes niet te deren. Aan het begin van het stuk weerlegt Palamedes de kritiek meteen. Hij weet bijzonder goed wat de rechten en de plichten van eenieder binnen de staat zijn, en hij ziet het als zijn plicht om dat ordeningsprincipe te bewaren:

Men stroyt om 's veldheers haet te scharpen tegens my:
Dat ick besnoeyen wil de wettige vooghdy (...)
Dat ick gebrandmerckt word met soo een onrijp oordeel
Als die den roof misbruyckt tot een bysonder voordeel;
En Chirons voesterling [d.i. Achilles, MK] soeck voor te trecken: neen,
Ick kan, en danck 't de Goon, 't bysonder van 't gemeen
Voorsichtigh schiften, en elck een het syn verschaffen:
Ick handhaef yeders recht, en pas op niemands blaffen.
Elcx vryheid is de mijn: die weegh' ick in een schael
Wie hier uyt vreesse deyst, ick sta gelyck een pael.
Dreyght Palamedes vry te moorden en te priemen,
Hij blijft de selve man, al sneed ghy hem aen riemen:
En draeght zich na syn plicht getrou, oprecht en kuysch.
(Van den Vondel 1928: vs. 61-61, 79-89)

De religieuze factie begint onrust te stoken, en geeft Palamedes de schuld voor het tumult.

De nacht voor zijn executie gaat Palamedes in het verweer:

Van datmen my verkoor tot aller vorsten mond,
En als verdediger, aen ons gebied verbond,
Met diergesworen eên, verstond ick, soo ick 't huyden
Hooghnoodigh voor den staet [hoe schendigh sy 't misduyden]
En tot versekering der vorsten in 't gemeen,

Noch oordeel: dat 't gesagh op 't heylighdom alleen
Den sceptren toebehoort, en vorstelijcke banden.
En dat geen tempelier syn vinger en syne handen
Sal schenden aen dien toom, en teugel: als een recht
En hoogheyd aen 's lands staet onscheydbaer vast gehecht.
Het is van aenvang oock by alle bontgenooten
Eenparigh so verstaen verdedigt, en beslooten:
Soo dryf ick dan niet nieus, of selsaems, soomen 't noemt:
Maer 't priesterdom, dat slinx het wereldlyck verdoemt.
Genomen ick waer stom, en liet den teugel slippen,
Tot wroeging myner siele, en schennis myner lippen:
Sou niet te duchten staen gewetens scharpe dwang,
Waer aen gekoppelt is der steden ondergang?
(Van den Vondel 1928: vs. 1065-1083)

Palamedes is de woordvoerder van alle vorsten, en hij is ook gehouden aan het verdedigen van ieders rechten, samen met de rechten van de staat. Hij ijvert dus zowel voor het algemeen belang als voor het belang van alle wereldlijke leiders. De priesters uitsluiten van macht is daarom niet meer dan zijn taak. Deze afspraken zijn trouwens gemaakt en gedragen door alle vorsten. Men kan hem dus niet verwijten dat hij de oorzaak is van het destabiliseren van de staat. Palamedes wil zich ook niet beschuldigd zien van nieuwlichterij. De priesters wereldlijke macht ontzeggen was op zich niets “nieus, of selsaems”, maar een manier om de staat te beschermen. Het is ook niet doordat hij de priesters wereldlijke macht ontzegd heeft dat er oproer ontstond. Het zijn de priesters zelf die deze oproer voeden. Als hij de priesters de macht had toegekend zou dat, wat hem betreft, een schending zijn geweest van zijn eed om enkel in het beste belang van de staat te handelen. Hij vreest voor de gewetensdwang die zo'n bestuur met zich zou meebrengen. Zoiets zou zijns inziens enkel tot de ondergang van stad en staat leiden. Als de rigide priesters immers hun zouden doordrijven zou dat immers het einde betekenen van vrijheid en tolerantie. Om Palamedes' positie te verzwakken wordt er gelogen, bedrogen en opgehitst. De priesters vallen Palamedes' vroomheid aan, maar tonen zich daarmee hypocrieten in plaats van heiligen. Van veel vroomheid getuigen hun daden immers niet. Zelfs al kan Palamedes zijn onschuld staande houden, Ulysses geeft aan dat hun lastercampagne Palamedes sowieso zal schaden:

Maer d'aenslagh nietemin moet eenmael syn gewaegt.
Mijn vyand staet versuft, en dut, en is versaeght:
Hy vind sich radeloos, om van de lastermonden,
En logens sich 't ontslaen: waermede hy word geschonen.
Te meer hy sich verweert, en na sijne onschuld tracht,
Te meer het lastren groeyt. Hy is, en blijft verdacht.
Het krijsvolck is gedeeld: d'een looft hem als een' vader;
En d'ander verspuwt, en scheld voor landverrader.
(Van den Vondel 1928: vs. 421-428)

Onder invloed van Ulysses en de wraakzucht van de religieuze factie mag er dan wel een deel van het volk de verdediging van Palamedes opnemen, er is ook een deel van het volk dat hem altijd als schuldige zal aanwijzen. De priesters slagen klaarblijkelijk in het opzet om Palamedes in een slecht daglicht te stellen. De rey, het gewone volk, spreekt immers over hem als "Godloosen boef" (Van den Vondel 1928: vs. 625). Daarnaast is het hen ook gelukt om Palamedes de nieuwlichterij in de schoenen te schuiven, en hem zo als aanstoker van de religieuze onrust aan te duiden:

Rey:
En wien de suyvre Godesdienst
Soo diep, en swaer ter harten gaat
En achtse een pyler van de staet.
Een pyler daer de staet op leunt:
En om dese oorsaeck sich bekreunt
Vaeck met den wereldlijcken staf:
Al neemtmen 't hem soo qualijck af.
Weer van ons alle nieuwigheen
Bevry voor vleck uw outerkleen/
En neem de priesters in uw' scharm,
Die uwe altaren houden warm.
(Van den Vondel 1928: vs. 644-654)

De rei toont aan dat de priesters geslaagd zijn in hun manipulatie van het volk. De rei verwoordt punt voor punt de standpunten die de religieuze factie naar voren schoof om hun claim op wereldlijke macht te staven: wie begaan is met de godsdienst, en op haar steunt om zijn leven te leiden, kan niet anders dan toestaan dat het religieuze in het wereldlijke ingrijpt. De nieuwlichterijen die Palamedes trachtte door te drukken moesten

hen bespaard worden. De priesters moeten net beschermd worden in hun macht, en niet ontdaan worden van hun macht, zoals Palamedes dat wou implementeren.

Het verwijt van nieuwlichterij werd klaarblijkelijk snel uitgesproken als men de macht van de religieuze instituten wou temperen. Het valt immers op dat ook Spinoza zal benadrukken dat hij geen nieuwlichterij wil introduceren:

(...) zich overtuigd te houden dat wij niet geschreven hebben in een gezindheid om nieuwe dingen te introduceren, maar om het bedorvene te verbeteren, in de hoop dat wij dat uiteindelijk eens in een gezuiverde vorm mogen aanschouwen.

(Spinoza 1997: p. 333)

Dat Spinoza en Palamedes zich menen te moeten verweren tegen nieuwlichterij kan ook te maken hebben met de nieuwe staatsvorm die ze bepleiten. Het verval van het goddelijk koningschap, waar ik in het volgende hoofdstuk uitgebreid op zal terugkomen, leidde in de zeventiende eeuw tot een veranderde visie op God en staat. De discussie over de invloed van God in het bestuur van de staat was voortdurend aan de orde. De mate waarin kerk en staat gescheiden moesten worden was een permanente bron van twisten (Oldenhuis 2007: pp. 5-18). Het stuk is weliswaar gesitueerd in een Grieks-mythologisch verleden, er worden christelijke symbolen zoals de kerk en het altaar gebruikt (Van den Vondel 1928: vs. 93). In *Palamedes* wordt er dus gebruik gemaakt van eigentijdse beelden, waardoor het stuk lijkt te suggereren dat godsdienst en wereldlijke macht in de eigen maatschappij niet vermengd mogen worden. Beide zijn aparte instanties die hun eigen jurisdictie hebben. Het *Theologisch-Politiek Traktaat* en *Palamedes* lijken in dit opzicht gelijkaardige ideeën te verkondigen. Het lijkt er echter wel op dat Spinoza de scheiding van kerk en staat veel verder doortrekt in het *Theologisch-Politiek Traktaat* dan Vondel dat deed in *Palamedes*. Spinoza is een felle tegenstander van de inmenging van godsdienst in de staat, maar klaarblijkelijk mag de staat zich wel met de godsdienstige zaken bemoeien:

Toen ik boven ze dat zij die de staatsmacht in handen hebben als enigen het recht hebben tot alles, en dat alle recht uitsluitend van hun beslissing afhangt, bedoelde ik niet slechts het [profane] positief recht, maar ook het heilige recht. Want ook van dit laatste moeten zij de vertolkers en verdedigers zijn. Dit is het wat ik hier uitdrukkelijk wil vastleggen (...) omdat er zeer velen zijn die pertinent ontkennen

dat dit recht betreffende godsdienstzaken de hoogste overheden toekomt en die hen niet als vertolkers van het goddelijk recht willen erkennen.
(Spinoza 1997: p. 407)

Met deze redenering gaat Spinoza een stap verder in het aan banden leggen van de godsdienst dan wat er in *Palamedes* getoond wordt. In het *Theologisch-Politiek Traktaat* stelt Spinoza dat de religieuze instituten geen controle mogen hebben over de wereldlijke macht, maar het omgekeerde mag wel het geval zijn. Vondel lijkt het niet zo ver te willen drijven. Wereldlijke en religieuze macht hebben elk hun eigen plaats binnen de orde, en de ene moet zich niet met de andere gaan bemoeien. Palamedes richt zich aan het begin van het stuk tot Calches, en legt uit hoe hij de verdeling van de macht ziet en waarom hij niet kan tolereren dat de priesters zich met wereldlijke macht zouden inlaten:

Tis waer, my docht twas tijdt syn hoovaerd te betoomen,
Om dat hy verder als de kerck en 'touter gaet,
En snufflen comt uyt baet, en staetsucht inden raet.
(Van den Vondel 1928: vs. 92-94)

Palamedes geeft hier impliciet weer dat elk zijn eigen bevoegdheden heeft. Calches heeft recht van spreken en handelen als het over de kerk en het altaar gaat. Omdat hij echter uit eigen gewin meer macht betrachtte en ook het wereldlijke wou bepalen heeft Palamedes daar paal en perk aan gesteld.

6.4. Geloofsvrijheid

In het *Theologisch-Politiek Traktaat* uit Spinoza zijn tevredenheid over de religieuze vrijheid die het Nederlandse volk kent:

Ons is nu dus het zeldzame geluk ten deel gevallen, dat wij leven in een staat waarin eenieder de onbeperkte vrijheid is toegestaan om te oordelen God te vereren zoals het hem goeddunkt, en waarin niets als kostbaarder en dierbaarder wordt beschouwd dan de vrijheid. (Spinoza 1997: p. 86)

De vrijheid waar Spinoza zijn tevredenheid over uit, is weliswaar bijzonder fragiel. Spinoza waarschuwt dat wanneer de religieuze instanties meer inspraak in het wereldse bestuur zouden verkrijgen, het met die vrijheid snel gedaan zou kunnen zijn:

Met brutale onbeschaamdheid trachten velen dit recht voor een groot deel naar zich toe te halen; onder het mom van godsdienst trachten ze de massa, die nog in de ban van heidens bijgeloof verkeert, van de overheid te vervreemden, opdat aldus alles weer tot slavernij vervalt.

(Spinoza 1997: p. 86)

In *Palamedes* kunnen we het hoofdpersonage interpreteren als een metafoor voor die vrijheid. Meer dan een allegorie op de executie van Van Oldenbarnevelt toont het stuk ons de gevaren van het vermengen van religieuze met politieke macht. *Palamedes* geeft in dat opzicht een beeld van wat er kan gebeuren als eigenbelang primeert op het algemeen belang, en de religieuze factie ook wereldlijke macht zou krijgen. De staatzucht van Calches zal grondige repercussies hebben voor de staat. Door de gewetensdwang zou er van een vrije staat geen sprake meer zijn:

Men tracht den vryen staet te quetsen door myn' sy',
Men roept tot slaefsch en dienst het vrygevochten Grieken:
En treckt bedecktelyck slagheeren wt sijn wiecken.
Men gaet de vroomste na, op datmen 't recht verstom.
De Godsdienst streckt een grijns, en 't schelmstuck gaet voor mom.
Wat kael is en beroyt tot Agamemnons voordeel
De saecken handhaeft, niet uyt wetenschap en oordeel:
Maer puur wt eyge baet. 't Geraes, 't gedrangh, 't gewoel
Is om den Hayligh niet, maer om den haylgen stoel.
(Van den Vondel 1928: vs. 1134-1143)

Door Palamedes' woorden te manipuleren wil men de vrijheid in de staat beknotten. De priesters vallen de meest rechtschapene aan zodat niemand de rechten van de staat nog zou verdedigen. De godsdienst wordt enkel als mom gebruikt om de greep naar de macht te maskeren. Alle onrust die gestookt wordt, is maar schijn. De priesters willen er God helemaal niet mee dienen, maar enkel hun eigen belang; hun eigen staatzucht. Het aan banden leggen van de vrijheid en vervangen door gewetensdwang vanuit een religieuze

optiek zou net zo nefast voor de staat zijn als dat in het politieke bestuur het geval zou zijn. Vanuit een gouvernementeel model is ook hier een zekere vrijheid nodig om de groei en het welzijn van de staat te garanderen. Als de priesters de macht weten te grijpen, zal dit gepaard gaan met een verstarring van de zeden, en komt de morele vrijheid onder druk te staan. Spinoza komt tot een vergelijkbare conclusie. Ook hij merkt op dat het de religieuze factie zelf is die onrust veroorzaakt door andersdenkenden te veroordelen. Als zij hun zin zouden krijgen zou er van een vrije republiek met een vrijheid van oordeel geen sprake zijn:

Hieruit blijkt glashelder dat veeleer zij scheurmakers zijn die de geschriften van anderen veroordelen en het drieste gepeupel op oproerige wijze opstoken tegen de schrijvers, en niet de schrijvers zelf, die meestal slechts voor geleerden schrijven en alleen de rede te hulp roepen, en vervolgens dat *zij* de werkelijke oproerkraaiers zijn, die in een vrije republiek de vrijheid van oordeel, die niet kan worden onderdrukt, toch wil opheffen.

(Spinoza 1997: p. 435)

Het volk onderdrukken omdat het anders over geloof denkt is volgens Spinoza onzinnig. Het geloof geeft net aan iedereen de vrijheid om na te denken. Uitspraken doen over het geloof kan dus niet als misdaad beschouwd worden. Enkel ketters en oproerkraaiers begaan een misdaad:

Het geloof staat dus aan eenieder de opperste vrijheid om te filosoferen toe, zodat hij over alles kan denken wat hij maar wil zonder daarmee een misdaad te plegen; het veroordeelt slechts als ketters en scheurmakers diegenen die meningen leren doe tot weerspanning, haat, twist en toorn aanzetten, en houdt omgekeerd slechts voor gelovigen degenen die tot gerechtigheid en liefde opwekken, naar de mate van hun mogelijkheden en redelijke krachten.

(Spinoza 1997: p. 333)

Spinoza neemt op zich geen aanstoot aan een strikte interpretatie van de Schrift. Iedereen is vrij om de Schrift te interpreteren naar eigen inzicht. Wanneer die vrijheid echter niet aan iedereen gegund wordt, is dat volgens hem niet alleen een misdaad, maar ook een bedreiging voor de staat:

Toch willen wij die sektariërs niet dáárom van goddeloosheid beschuldigen, omdat zij de woorden van de Schrift aan hun eigen meningen aanpassen. Zoals de Schrift immers eens aan het begrip van het volk aangepast is geweest, zo staat het ook aan een ieder vrij haar [nu] aan te passen aan zijn meningen, als hij denkt dat hij op die wijze God in zaken van gerechtigheid en liefde met een volkomener instemming van het gemoed kan gehoorzamen. Neen, wij beschuldigen hen dáárom, omdat zij deze zelfde vrijheid niet aan anderen willen gunnen, doch allen die niet denken als zij, ook al zijn dat zeer fatsoenlijke mensen, die de ware deugd gehoorzamen, toch als Gods vijanden vervolgen, en omgekeerd degenen die het met hen eens zijn, hoe zwak van gemoed ze ook zijn, toch als uitverkorenen beminnen. Dit waarlijk het misdadigste en het gevaarlijkste voor het staatkundige leven dat men kan uitdenken.

(Spinoza 1997: p. 324)

De tekst van *Palamedes* vertoont wat dat betreft een zeer vergelijkbaar discours. In de voorrede van het stuk worden ook de bedrieglijke en oproerkraaiende raedsmannen op de korrel genomen :

De menschen die de meestendeel onervare syn, en op menschen steunen, of nutshalven, of om sucht die sy den desen of dien toedragen, of uyt licht betrouwen, laten sich lichtelyck misleyden van geveynsde en bedriegelycke voorgangers, en noch lichter alsser saecken onder gemengt worden die 't haylige betreffen; onderwelcx momaensicht de boose Heydenen [ick roer geene Christenen] wonderlyck hunne personagie hebben gespeelt, en tot nadeel van de vroomme raedsmannen, ende lichtgeloovige, en wispeltuurge gemeente, treffelijcke winsten gestreken.

(Van den Vondel 1928: p. 619)

Er is op dat punt wel een opmerkelijk verschil tussen tussen Spinoza's traktaat en *Palamedes*. Spinoza is heel voorzichtig in het bekritisieren van de kerk als instituut. Enkel de morele dwang en het beknotten van de vrijheid bestempelt hij als misdadig. In *Palamedes* wordt deze morele dwang ook gehekeld, maar de tekst gaat nog een stap verder door kritiek te uiten op het religieuze instituut dat zelf misdaden heeft toegestaan:

Diomedes:

Maer wacht u, als de tyd de waerheyd eens ontdeekt.

Ulysses:

Al hebtge 't heyligdom met vadermoord beveleckt:
V susters schaem ontbloot, int aensicht van uw swager:
Ia self den blixem drigh gekroont tot hoorendrager,
Verkracht syn eegemael, en schencker Ganimeed:
Ten word niet eens gemerckt, als maer een outerkleed
Die grouwelen bedeckt, ten strecken dan geen sonden.
(Van den Vondel 1928: vs. 529-535)

Hier stelt de tekst vrij expliciet dat het religieuze instituut zelfs de ergste misdaden zoals vadermoord en verkrachtingen toedekt. Het schuldig verzuim dat de tekst aan de kaak stelt, wordt zelfs concreet gemaakt wanneer de bode naar het eind van het stuk toe een onthutsend beeld van de woedende menigte schetst:

Nu leyd dat schoon gebou geschonden, en ontsloopt,
En d'haylge steenen hier en ginder opgehoopt,
De voorige heerlyckheyd besteeen en beschreyen.
Ons' krygsvolckx moedwil in die Godenprael ging weyen,
En brande en blaeck'et al. D'aertswichelaer stond stom
En loegh om 't plonderen van Phebus heylighdom,
En grenickte, als hy sagh, hoe 't schuym der menschen vayligh
Een schouspel maecte van de Phrygiaenschen Hayligh.
Dese eertyds een' gewyde en afgekeurde plaets,
Nu een verspogen vloeck, na't woeden des soldaets
Ten vadermoord gedoemt, met grouwelycke woorden
(Van den Vondel 1928: vs. 1903-1913)

De soldaten zijn compleet door het lint gegaan en hebben een tempel vernietigd terwijl Calches aan de zijlijn stond toe te kijken. Sterker nog, hij stond erbij te grinniken. Deze striemende kritiek op het religieuze instituut is opmerkelijk en gewaagd. Het was een vrijheid die Spinoza zich voor zijn *Theologisch-Politiek Traktaat* niet kon veroorloven. *Palamedes* is uiteraard geen traktaat, maar een theaterstuk dat een heidense godsdienst verbeeldt. Niettemin waagt Vondel zich erg ver. De expliciete beschuldiging aan het adres van de religieuze factie zorgt wel voor een bijzonder sterk punt dat bijdraagt aan de retorische kracht van de tekst. Die beschuldiging stelt immers nadrukkelijk de vraag naar wie er nu precies kerk en staat heeft geschonden. Palamedes werd beschuldigd en veroordeeld, terwijl het duidelijk Calches was die de vernietiging van de tempel heeft

teweegebracht en dit enkel grinnikend gade sloeg terwijl een woeste massa vernieling zaaide. *Palamedes* mag de kritiek op het religieuze instituut dan veel sterker aanzetten, de conclusie die uit de door Calches goedgekeurde ravage getrokken kan worden is vergelijkbaar met het punt dat Spinoza maakte: wanneer religieuze instituten het in de staat voor het zeggen hebben, is de staat gedoemd ten onder te gaan.

6.5. Religieuze kwesties: een conclusie

In *Palamedes* ligt een andere zienswijze over de status van religie aan de basis van het conflict tussen Palamedes en Calches en de religieuze factie. Voor de priesters is het welzijn en de redding van de staat afhankelijk van het woord van God: God als soeverein met de Bijbel als een onwrikbare wettekst. Volgens Palamedes is deze zienswijze contraproductief. Palamedes meent dat de inmenging van de religieuze factie onvermijdelijk zou leiden tot de ondergang van stad en staat. Om het welzijn van de staat te garanderen zal hij net de macht van de religieuze factie inperken. Dat de priesters de macht proberen te grijpen is een vorm van staatzucht. Ze willen de macht grijpen die hen niet toebehoort. Deze opvatting vinden we ook terug bij Spinoza. Hij probeert dit niet alleen te bewijzen door te refereren aan de Joodse geschiedenis, maar hij stelt ook onomwonden vast dat de religieuze factie wereldlijke macht ontzeggen het beste het belang van zowel de religie als de staat dient. Wanneer ze immers wel macht hebben, leidt dat tot gewetensdwang en zijn mensen niet meer vrij om te zeggen en te denken wat ze willen, wat enkel de goede vrede van de staat bedreigt.

Zowel *Palamedes* als het *Theologisch-Politiek Traktaat* kunnen we situeren binnen een gouvernementele logica waarbij een zekere vrijheid, ook in religieuze aangelegenheden, een noodzaak is om tot een sterke en bloeiende staat te komen. Vanuit het gehanteerde onderzoekskader kunnen we *Palamedes* interpreteren als een stem in het vroegmoderne debat over de ordening van de staat, waarbij de oude machtsmechanismen om de staat te ordenen tekort bleken te schieten. *Palamedes* laat de oude mechanismen zegevieren, wat tot de ondergang van de staat leidt. De “nieuwigheer” (Van den Vondel 1928: vs. 651) die de tekst als alternatieve ordening naar voren schoof hadden de staat voorspoed kunnen brengen. Deze voorgestelde ordening leunt dicht aan tegen gouvernementele mechanismen. De profanisatie van het religieuze bestuur tot een van de

technieken binnen het wereldlijk bestuur is hier echter nog niet aan de orde. De tekst pleit ervoor om de religieuze factie uit te sluiten van de macht, maar de religieuze factie blijft wel haar eigen jurisdictie behouden. Het *Theologisch-Politiek Traktaat* denkt dit proces verder door, en expliciteert dat de wereldlijke macht ook de religieuze macht moet controleren. De religieuze macht wordt daarmee ingezet in het wereldlijke bestuur. In *Palamedes* kan de aanzet tot een gouvernementeel model gelezen worden, terwijl het *Theologisch-Politiek Traktaat* in dit opzicht een meer voldragen vorm van het gouvernementele bestuur voorstelt.

Niettemin kunnen er in *Palamedes* en het *Theologisch-Politiek Traktaat* vergelijkbare argumenten gevonden worden die waarschuwen tegen een inmenging van religieuze instituten in de wereldlijke macht, en de daaraan gekoppelde morele dwang die de vrijheden binnen de staat zou beknotten.

7. Recht

De laatste kwestie waarop ik focus heeft betrekking op de status van het recht. Zowel in het *Theologisch-Politiek Traktaat* als in *Palamedes* zit een dwingende vraag naar een rechtvaardige rechtspraak. Beide teksten staan tevens een rechtspraak voor die te we beter kunnen begrijpen wanneer we ze vergelijken met de gouvernementele gedachte. Een rechtvaardige rechtspraak is zelfs enkel mogelijk als er een zekere bandbreedte van het toelaatbare, structureel in het rechtssysteem ingekapseld wordt.

7.1. Over recht en onrecht

In het licht van deze analyse is het veelzeggend dat Spinoza onrecht enkel binnen een staatkundige orde mogelijk acht:

Onrecht is, wanneer een burger of onderdaan wordt gedwongen van een ander schade te lijden in strijd met het in de staat geldende recht, dat wil zeggen met het besluit van de hoogste overheid. Onrecht is immers uitsluitend denkbaar in een staatkundige orde.

(Spinoza 1997: p. 358)

De staat moet geordend worden zodat rechtvaardigheid een intrinsiek deel van de staat gaat uitmaken. In *Palamedes* wordt duidelijk gemaakt dat de staat in feite dit soort van rechtvaardigheid garandeert. De Grieken hebben de handvesten, of de wetten, waarop ze zich kunnen beroepen, en die Palamedes met lijf en leden zal bewaken. In ‘het inhoud’ dat het stuk vooraf gaat wordt al aangegeven dat Agamemnon, ondanks Palamedes’ goede bedoelingen, misnoegd is:

Maer alsoo hy gestreng, en onbuyghelijck was, in ’t voorstaen van der vorsten, en steden en hoogheden, handvesten, en gherechtigheden, soo kon hij ’t soo nau niet micken, of Agamemnon liet sich duncken dat sijne eer door desen man of eenighsins ghequetst, of niet na behooren ghevoordert werd, waer door hy eenen afkeer van hem kreegh.

(Van den Vondel 1928: p. 631)

De kern van het stuk wordt hier al blootgelegd: Palamedes weerhoudt Agamemnon ervan om als hoogste overheid de staat naar zijn hand te zetten. Ook Agamemnon dient zich aan de handvesten te houden. Agamemnon vindt dat die macht hem wel toekomt, en tracht die macht ook te grijpen, waardoor hij zich als staatzuchtige heerser toont. Agamemnon zal de handvesten naast zich neerleggen, en zal zelfs Palamedes’ rechten ontkennen. Hier kan er dus geenszins van rechtvaardigheid gesproken worden, toch niet in de betekenis die Spinoza aan dit begrip geeft:

Rechtvaardigheid is standvastigheid des gemoeds in het toekennen van wat hem krachtens het in de staat geldende recht toekomt, en onrechtvaardigheid onder het mom van recht iemand ontnemen wat hem krachtens een juiste interpretatie der wetten toekomt.

(Spinoza 1997: p. 358)

Hoe kan een rechtvaardig oordeel geveld worden als Palamedes niet volgens het geldende recht berecht zal worden? Agamemnon voert hier precies de definitie uit van wat Spinoza als onrecht beschrijft: Palamedes wordt onder Agamemnons wet net zijn rechten ontnomen. Het wordt duidelijk dat Agamemnon geen rechtvaardige rechtspraak voor ogen

heeft, hij wil enkel wraak nemen op Palamedes omdat hij Agamemnons ambities om absoluut soeverein te worden in de weg staat.

In *Palamedes* kan een waarschuwing gelezen worden om de staat niet in onrecht te laten vervallen. In de voorrede worden zelfs antieke bronnen aangehaald om de waarschuwing kracht bij te zetten:

Sijne [d.i. Palamedes, MK] rechtvaardigheyt ende onnooselheyt blijkt niet minder als sijne voorsichtigheyt: gelijk wy alreede hebben aangewesen: en Philostrates in het leven van Appollonius Tyaneus, doet Tespion, een overste der schoolsophisten, in syn gesprake van de rechtvaardigheyt aldus spreken: *Als ik by my selven overlegge 'tgeen Palamedes voor Trojen: en Socrates te Athenen overgecomen is: soo dunckt my dat de rechtvaardigheyt by de menschen qualijk onthaelt word: want dese die de alderrechtvaedighste waren, syn met de hooghste onbillickheyt bejengt, ja alleen op vermoeden van boose feyten omgebracht, als men buyten recht het oordeel over hen velde.*

(Van den Vondel 1928: pp. 622-623)

Vooraf de laatste zin is in deze van groot belang: er werd een vonnis geveld buiten het recht om. *Palamedes* kan dus ook in dit opzicht gelezen worden als meer dan een allegorie op de executie van Van Oldenbarnevelt. Het stuk schetst een geschiedenis van wat er met de staat zou gebeuren als het felbevochten staatsmodel opgegeven zou worden ten voordele van een absolute soeverein. Als de staat dat pad zouden bewandelen komt hun vrijheid en de rechtvaardigheid in het gedrang.

Palamedes ziet dit gevaar in eerste instantie zelf niet in. Hij lijkt volledig doordrongen van een meer gouvernementeel bestel, waarin vrijheid en rechtvaardigheid door het systeem zelf gewaarborgd worden. Hij staat dan ook recht in zijn schoenen en uit zelfverzekerd dat het niet anders kan dan dat zijn naam zal gezuiverd worden:

Heer vader, my erft den segen van uw' kroon,
Het ga met my soo 't wil: ick blyf u echte soon
Van bloedt, en van gemoed, en sal u niet ontaerden
In vroomigheyt, in trou, in 'tmidden van de swaerden,
In 'tmidden van de nyd, en lasteringhen: daer
Mijn goede naem, en faem me wort bedruckt soo swaer.
Ick weet waer op ick steun. Mijn ongekreuckt geweten
En is niet quaeds bewust, noch heeft sich noyt vergeten

Aen eenigh schendigh feyt: en soo ik daerom ly,
Soo wasch' mijn edel bloedt eens anders schermery.
(Van den Vondel 1928: vs. 157-166)

Palamedes is over de gehele lijn onschuldig. Zijn oprecht geloof in een rechtvaardig oordeel zorgt ervoor dat hij er niet aan wil denken om te vluchten of in ballingschap te leven:

Mijn' vrienden sijn besorgt, en raedme dat ick vlucht.
Hoe kan een vroom gemoed, ghy kentet Hemellieden,
Dat niets en is bewust verstaen tot eerloos vlieden?
Hoe kan een edel hart verswelgen, datmen segg':
Die droop voor schellem door voor Trojen in 't beleggh,
Noch dorst ghedaghvaert niet sijn saeck voor recht bepleyten:
Vermits hy was berucht van schandelijcke feyten.
Neen Palamedes, blijf, en hou noch liever stal
(Van den Vondel 1928: vs. 1029-1037)

Vluchten staat gelijk aan schuld bekennen, en dat weigert hij te doen. Hij wil zijn zaak bepleiten, en heeft er alle vertrouwen in dat hij van alle blaam gezuiverd zal worden. Samen met het publiek heeft Palamedes aan het begin van het eerste bedrijf nog niet het inzicht dat hij geen eerlijk proces zal krijgen. De rei van Eubeërs en Ithakoisen smooit het vooruitzicht op een eerlijk en rechtvaardig verloop aan het eind van het eerste bedrijf, voor de lezer althans, onmiddellijk in de kiem:

Rey van Eubeërs:
Die swanger gaen van guytery
Ons Prins hier me betighten:
Om datse minder zijn als hy,
En niet voor uyt en lichten.
Dus tracht de nijt zijn faem van spijt
Veel logens op te dichten.
Rey van Ithakoisen:
Wat sucht hy in sijn boesem draeght
Is vaeck aen hem ghebleken:
Dat 't heyr op svyands bodem waeght,
En dan van vre wil spreken,

Die veynst en sluypt, en onderkruypt
 Al d'opperste der Greecken.
 Rey van Eubeërs:
 Aen hem, wiens tong van Nectar dout,
 En draeght vergift inwendigh,
 Word eer dees schalckheyd toevertrout,
 En watlen acht voor schendigh:
 Die hof en sael met logentael
 Stoffeeren kan behendigh.
 (Van den Vondel 1928: vs. 185-202)

Maar zelfs wanneer het Palamedes duidelijk wordt dat de rechtspraak in dit geval neerkomt op het voltrekken van een wraakactie, zal hij niet vluchten. Zelfs wanneer zijn leven op het spel staat, toont Palamedes zich als ideaal van de onbaatzuchtige heerser die alles in het werk zal stellen voor van het algemeen belang. Palamedes wordt hier dus afgebeeld als het volkomen tegendeel van de staatzuchtige heerser:

Het onverbreecklijck recht van 't oude Grieckenland,
 d'Handvesten oyt geschat een dier en heyligh pand,
 De gulde vryheyd, die vast treurt, en slaet aen 't quynen
 Ick reys aen reys dus lang, heb tegens 't ondermynen
 Der boosen voorgestreen: ick blijf haer schutsheer noch,
 En voorspraeck tegens list, en uytgemaect bedrogh,
 Soo lang een druppel bloeds sal uyt myn aders leecken:
 Soo lang myn suyvre tong kan suyvre waerheyd spreecken.
 De macht ontbreecktme niet om dit gevaer 't ontgaen.
 Jupyns manhafte soon [d.i. Ajax; MK], syn neef de Peleaen [d.i. Achilles; MK]
 Erbieden sigh om stryd , met hooge en haylige eeden,
 Te keeren 's veldheers grim en ongerechtigheden.
 En myn onnoselheyd, in spyt van logentael,
 En siedendheete wraeck, door wapenen en stael
 Te vrijen wettelijck: maer als ick 't overwege,
 't Is beter dat ick ly dan dat ick mijne sege
 Met burgermoord bevleck, en om hun onverstant
 Grieck tegens Grieck, en standers tegens standers kant:
 'T is beter datme' een' siel verdelge van der Aerde,
 Als 't euvel wtwasch met den schitterenden swaerde.
 (Van den Vondel 1928: vs. 1045-1064)

Palamedes heeft steeds voor de rechten en de wetten van zijn land gestreden, en zal dat blijven doen. Zolang hij leeft zal hij zijn land, de vrijheid en de waarheid bewaken. Hij zou zijn medestanders kunnen oproepen om hem te bevrijden. Hij wordt immers onwettelijk vastgehouden. Toch zal hij dit niet doen, want dat zou tot bloedvergieten leiden. Als zijn dood een burgeroorlog kan vermijden, en de rust kan bewaren, dan is hij zelfs bereid om zichzelf op te offeren. Palamedes wordt voorgesteld als in alles de tegenpool van Agamemnon. Agamemnon is bereid om allerlei slinkse acties te ondersteunen als dat zijn eigenbelang kan dienen, Palamedes is zelfs bereid om geen actie te ondernemen en te sterven als dat het algemeen belang kan dienen. Hij stelt in het derde bedrijf nog eens expliciet :

Ick steun op myn gemoed en op myn' goede saecke.
Ick stap mijn' dood te moet: sy streck' 'tgemeen tot baet
Als ick mijn bloed vergiet ten offer voor den staet.
(Van den Vondel 1928: vs. 1147-1150)

Als martelaar van de staat zal hij zijn eed om de staat te beschermen zelfs in het graf nog kunnen eren. De interne rust en vrede is voor een staat van zo'n groot belang dat strijden met het recht aan zijn zijde enkel Palamedes' eigenbelang zou dienen. Om zijn idealen tot het uiterste te verdedigen zal Palamedes dus als onschuldige moeten sterven.

7.2. De Wraakrechter

In wat volgt zal ik aantonen dat het de medestanders van Palamedes niet zozeer om de persoon Palamedes te doen is. Eerder willen zij een meer gouvernementele staat en samenleving bewaken.

Aan het begin van het derde bedrijf houdt Agamemnon de schijn van rechtvaardigheid intact, nadat hij merkt dat de brief die hem slinks toegestopt werd het vermeende zegel van Priamus draagt:

Dit 's Priams zegelring. Ick moet het inhoudt lesen
Op mannen, 't is verraed. Myn dienaers flux gaet heen,
Behalven Palameed, roept al de raet by een.

(Van den Vondel 1928: vs. 744-746)

Hij wordt op de hoogte gesteld van een mogelijk verraad, en in plaats van meteen te oordelen roept hij zijn raad bijeen. Al gauw blijkt dat die raad samengesteld is uit stromannen van Agamemnon en Calches. Een rechtvaardige raad is dit allerminst, want de raad zal precies doen wat Agamemnon hen opdraagt. Agamemnon beschouwt zichzelf immers als de absolute soeverein, en duldt geen tegenspraak. Het oude soevereine model wordt als onrechtvaardig voorgesteld, en het kamp dat expliciet rechtvaardigheid eist, schrijft zich in een meer gouvernementele staatslogica in. Nestor, een van de hooggeplaatste raadgevers van Agamemnon, kunnen we binnen dat kamp situeren. Wanneer het, in het vierde bedrijf, voor iedereen duidelijk wordt dat het er niet goed uitziet voor Palamedes zal Ajax Oates oproepen om bij Agamemnon te bepleiten dat Nestor in het tribunaal wordt opgenomen:

Ga Agamemnon aen, en gryp hem in 't gemoed:
Betuygh hem hoe het stryd met aller rechten orden,
Dat yemand, wie 't oock sy, sal van sijn' vyand worden
Veroordeelt: en versoeck ernsthaftelyck, dat hy
Gedoogh dat Neleus soon [d.i. Nestor, MK], met d'overige dry
Ter vierschaer ga: misschien sal hy 't uw' beê vergunnen
Uyt schaemte, en oock om dat seer licht dry rechters kunnen
Vermeestren 's vierden stem. Dits 't naeste dat ick weet.
(Van den Vondel 1928: vs. 1618-1629)

Als ze enige kans op een rechtvaardige rechtspraak willen hebben zal, volgens Ajax, de stem van Nestor noodzakelijk zijn. Agamemnon zal volgens hem niet anders kunnen dan Nestor te benoemen, waardoor Nestor zich tenminste als tegengewicht voor de stem van de andere rechters kan laten gelden. Geconfronteerd met deze vraag stemt Agamemnon toe, maar hij geeft meteen aan dat de hoop op rechtvaardigheid daarmee niet moet opflakkeren:

De kling die moeder deur, het sy men 't recht of krom schout:
Ja eer de rechtbanck sweegh ick goot een tong van stom goud:
Dat honderoogigh hoofd, die wachter ben ick moe,
En Argos [d.i. Agamemnon, MK] Argus haet aelwaer 't maer om de koe,

Die tot den buyk toe tred in frissche klaverweyde.
Ick sie, ick sie den beul 't swaerd trecken uyt der scheyde:
Den ouden hondsvot vast staen zidderen voor den slagh:
Daer leyd de grijse kop, 's Lands uytgedient gesagh.
(Van den Vondel 1928: vs. 1653-1660)

Voor Agamemnon doet het er eigenlijk niet toe of Nestor deel uitmaakt van het tribunaal of niet. De executie moet hoe dan ook met spoed en geweld voltrokken worden. Palamedes moet sterven, of dat nu rechtvaardig is of niet. Agamemnon heeft het tribunaal onder controle, en hij is het beu dat Palamedes het land beschermt als Argus met honderd ogen. Hij ziet nu al hoe de beul het hoofd van Palamedes afhakt. De dienst van de oude gezaghebber zal er hoe dan ook opzitten. Agamemnon is duidelijk niet gedreven door rechtvaardigheid, maar handelt uit staatzucht en wraak. Het idee van de bloedwraak is prominent aanwezig in het stuk, en komt in conflict met de rechtsgang. Het oude systeem van bloedwraak lijkt tekort te schieten om de contemporaine maatschappij te ordenen. Dat dit conflict naar de voorgrond wordt getrokken kan begrepen worden vanuit de contemporaine situatie. Corien Glaudemans toont in *Om Die Wrake Wille* (2004) aan dat er in Holland en Zeeland tot in de zestiende eeuw wraakneming na moord of doodslag gangbaar was. De Mozaïsche wet die stelde dat wie een mens doodde ook zelf gedood moest worden, was in de late middeleeuwen nog actief. Hoewel dit vaak leidde tot escalaties van geweld, was de bloedwraak in het rechtsbewustzijn verankerd (Glaudemans 2004: pp. 68-69). In *Palamedes* krijgt de lezer die praktijk voorgeschoteld alsof het de normaalste zaak van de wereld is. In een gesprek met Sysiphus zal Megeer een overzicht geven van de vorstenhoven, waaruit blijkt dat bloedwraak tot de orde van de dag behoorde:

Megeer:
De sonden klimmen op. D'een draeght des anders schuld.
Der vorsten hoven syn met grouwelen vervult,
Met bloedschand, overspel, met moord, met vuyligheden.
Men luystert noch na recht, na billicheyd, noch reden.
De koninginnen, en princessen syn bekans
All schuldich aen de moort, en neerslach harer mans:
En eer en trouweloos. Elck is om 't seert verwoeder.
De soon den vader wreeckt, de dochter wreeckt haer moeder.

't Vertwijflen aen de stam, en wettighe afkomst splist
Het volck, en voed den veede, en endeloosen twist;
En 't woeden: dat soo lang beschreyelyck sal duuren,
Tot datmen siet in 't end de steden sonder muuren;
De stroomen onbeseylt, de kampen onbeploeght,
En d'onderaerd'sche Styx bevolleckt, en vernoeghet.
(Van den Vondel 1928: vs. 373-386)

Wraak-rechtspraak is de normaalste zaak van de wereld. Alle vorsten beroepen zich daarop. Een mentaliteitswijziging en een nieuw systeem voer je niet zomaar in. De evolutie naar een rechtvaardig en wettelijk rechtssysteem was een proces waar goed over nagedacht werd en dat eveneens publiek werd besproken. Oude processen bleken tekort te schieten, waardoor nieuwe processen bewust en onbewust ingang vonden. De maatschappij was in verandering, en die verandering werd besproken. Ook in *Palamedes* kunnen we een stem lezen die zich in dat debat mengt. De tekst neemt uitvoerig de tijd om te duiden dat de grond van de verbeterde strijd tegen Palamedes een kwestie van wraak is. Zo legt Calches bijvoorbeeld uit waarom hij niet zal rusten tot Palamedes ten onder is gegaan:

Een wetteloze macht: die prat op vorstenbanden,
En Keysers-croonen treed: wier hoeden breed van randen,
Gebogen van ter sy', voor spits, en achter spits,
Beschaduwen 't gelaet daer 't lieffelijck, en bits
Sigh in het statigh mengt, tot styving van geboden,
En sielen tuchtiging: onsterfelijcke Goden,
Die onse demoed hebt geheven wt het stof
Op uwen tempeltroon: o Goden, u sy lof,
Dat ghy uwe eere wreect, en straftse die vermetel
Opdragen 't kerckenrecht den wereldlycken setel:
Die al te seker staen op 't slibberigh en steyl,
En schroeven 't haylighdom ten dienst van burgerheyl.
Dat Palamedes ons nu muylbande, en tot spot maeck
't Gesagh der tempeliers, de sekerheyd der Godspraeck:
Dat hy op 't outer nu syn nieuwe grouwlen set,
En wuft, en onbesuyst onse outerkleen besmet.
Nu sal hy leeren wat het inheeft dus t' intyde
Syn vingeren te slaen aen 't priesterlijck gewyde.

Wy staen met Goden in onbrekelyck verbond.
 Al wie ons wederspreeckt, die wederspreeckt Gods mond.
 Wy zyn afdrucksels Gods, onsteflijckheyds gesanten.
 Wy zyn gehult, gesalft tot Iupiters trawanten,
 En voeren syn levrey, en maken sijnen stoet,
 En door onse hayligheyd men Godheyd spreken moet.
 Wat wereldlijke maght ons stout derf tegenwroeten,
 Diens setel sijght, en staet op waggelende voeten,
 Ons wencken blixems zyn, en donders yeder woord.
 (Van den Vondel 1928: vs. 955-981)

Calches doet zijn beklag over Palamedes. Palamedes zou de macht van de priesters willen inperken, en ontkent hun heiligheid. Calches toont zich nogal wrokkig en uit bedreigingen. We zien ook in zijn figuur de koppeling van wraakzucht aan staatzucht. De priesters willen niet alleen macht in het wereldlijke verkrijgen, maar ze voelen zich ook nog eens boven elke wet verheven. De priesters, die als heiligen enkel bij machte zijn om Gods woord te verkondigen, mogen zich niet laten beteugelen door wetten. In een gesprek tussen Diomedes en Ulysses wordt ook duidelijk dat Calches en de religieuze factie nog een rekening met Palamedes te vereffenen hebben:

Diomedes:

En of de priesters 'tpleyt met Palamedes stonden?

Ulysses:

Dat is onmogelyck: want hoemen 't wend of keert,
 't schort even Calches daer, daer 't Agamemnon deert.
 Syn hoogheyd is geraeckt, en hayligheyd: die stedes,
 Mids d'onderkuypingen, en list van Palamedes,
 Allencx ghemuytband word, en van syn glants berooft:
 En 't was soo veer ghebraght, dat geen gemyterd hoofd
 Sou spreken in den raed, of met de vorsten stemmen:
 Een toom om na syn wensch de Wichelaers te temmen.
 Dit leyd hem in den krop, behalven dat hy streef
 De vorsten tegens hem, die soo Godyvrigh dreef,
 Dat yeder Griecxsche stad sou leggen nieuwe drempels
 Om 't noodlot op 't outaer, in Godgeweyde tempels,
 Te vieren, met den reuck van 't gulden wieroockvat:
 Dienst daer de priesterschap een koninklycken schat,
 En rycken oegst af maeyt. Hoe geestigh saghmen schaken

Den tabbert met de kap? Met onbeschaemde kaken
 Dreef Calches na sijn wensch, met luttel stemmen door
 'T besluit der tempeliers, en gaf geen reên gehoor.
 D'Eubœer heetet oock in Aulis heel verpeutert.
 Daer seydt' hy schoon de vloot door storm, en onweer leutert:
 Men magh soo reuckeloos niet plengen konings bloed:
 Men stel den neerslagh wt: misschien sal ook de vloed
 Hier meê niet sijn gepaeyt. Wilt u der jonffer jamren.
 Hackt liever af den hals van witgewolde lamren.
 Daer schond hem 't priesterdom de krijgslien op het lijf.
 Elck vloecte, en schold om 'tseerst. Sy kreten even stijf:
 Het zaed van Nauplius [d.i. Palamedes, MK] van Godsdienst is verbastert,
 'T Viert tempel noch outaer, Diana wort gelastert:
 Verworgt den vryen geest: of stort hem van een rots:
 Dees smaelt op wichlery, en droomen. D'inspraeck Gods
 Hy gants in twijfel treckt. Hy sal het heyr verwarren:
 Hy acht nog voglensang, noch' ingewant, noch' Starren.
 Ick rep van geen geheym, Ghy Diomedes saegt
 Wat hy te lyden had om 'tredden van de maeght.
 (Van den Vondel 1928: vs. 536-570)

Diomedes maakt zich zorgen dat Calches de kant van Palamedes zou kiezen, maar dat lijkt Ulysses erg onwaarschijnlijk. Palamedes was niet alleen in onmin gevallen door de macht van de priesters in wereldse zaken te beteugelen, hij heeft hen daarnaast ook nog eens beledigd. Toen Palamedes verhinderde dat de dochter van Agamemnon, Iphigeneia, geofferd zou worden om een gunstige wind te verkrijgen heeft hij zich de toorn van de priesters op de nek gehaald. Diana werd onder militaire begeleiding haar offer ontzegd, waardoor de priesters een publieke vernedering te slikken kregen. Calches zint dus op wraak en stelt dat de vrije geest plaats moet ruimen. De priesters zullen er niet voor terugschrikken om het volk te manipuleren en zo hun doel te bereiken. Vanuit hun rol als religieuze raadsman hebben ze ook de perfecte positie om het volk voor hun kar te spannen. De kritiek die in *Palamedes* geuit wordt, vinden we ook terug in Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat*. Hij wijst zelfs op het gebruik van dezelfde religieuze praktijken van het lezen van ingewanden en sterren:

Ik denk dat ieder dit wel weet, ofschoon ik geloof dat de meesten zichzelf niet kennen. Want ieder die onder mensen leeft, ziet wel dat de meesten als het hun goed gaat de wijsheid in pacht menen te hebben – ook al weten ze van niets – zozeer dat ze zich beledigd achten als iemand hun raad wil geven, maar dat ze in tegenspoed niet weten waar ze heen moeten: dan vragen ze iedereen smekend om raad en volgen elk advies dat ze te horen krijgen op, hoe dwaas, ongerijmd of ijdel het ook is. (...) Daar het hiermee dan aldus gesteld is, zien wij dat vooral zij zich geheel overgeven aan iedere vorm van bijgeloof, die mateloos naar onzekere dingen verlangen: allen roepen ze, vooral wanneer ze in gevaar verkeren en zichzelf niet kunnen helpen, met geloften en weekhartige tranen goddelijke hulp in, en noemen de rede – omdat die geen zekere weg kan wijzen naar de ijdele dingen die ze begeren – blind, en menselijke wijsheid ijdel. Daarentegen geloven ze in waanvoorstellingen van de verbeelding, in dromen en kinderachtige dwaasheden, als waren het goddelijke orakels, ja zelfs geloven dat God een afkeer heeft van de wijzen en dat hij zijn besluiten niet de menselijke geest, maar in de ingewanden van het vee heeft geschreven, of dat zotten en bezetenen en vogels die verkondigen onder goddelijke inspiratie en bezieling. Zozeer brengt vrees de mensen tot waanzin.

(Spinoza 1997: pp. 82-83)

In beide teksten kan een hekeling gelezen worden van dit soort praktijken die erop gericht zijn het volk te manipuleren. Bij Spinoza zijn de praktijken een manier van bijgeloof om de massa te regisseren; bij Vondel maken ze onderdeel uit van een wraakcampagne tegen Palamedes.

Niet alleen de religieuze factie heeft het op Palamedes gemunt, er wordt ook uit de doeken gedaan waarom Agamemnon er zo op gebrand is om Palamedes ten val te brengen. Staatzucht is hier zeker een belangrijke factor, maar zijn verbeterde strijd is evenzeer toe te schrijven aan wraakzucht. De tekst laat vermoeden dat Agamemnon dankbaarheid aan Palamedes verschuldigd is omdat Palamedes Iphigeneia, Agamemnons dochter, van de dood gered heeft. Ulysses maakt in het tweede bedrijf echter duidelijk dat de wrok die Agamemnon koestert verder terug gaat:

Ulysses:

'T blijft tusschen my en u; 't is Agamemnons aerd,
Dat sijn' gedachtenis geen' weldaed lang bewaert:
Maer 't aengedane leet, en d'eens gelede smarte,
Schiets diepe wortelen in syn wraeckgierigh harte,

Al 't onversoenelyck. 't Was Atreus die voorheen
By opdraght onderkroop 't oud recht der Griecxsche steên.
De Soon vlamt op de vlucht van dese parckementen,
En hoop syn lauren telg op dese boom te enten:
Maer Palamedes oogh syn gangen onderschept,
En is voor hem gereet, en waeckt eer hy sich rept,
Dies raest 's krijgsvorsten Wraeck: die om hem te betrapen,
Misbruyckt den ouden haet der Griecxsche legerpapen.
(Van den Vondel 1928: vs. 573-584)

De wrok die Agamemnon koestert, steunt op erfrecht. Hij wou zich op zijn vader beroepen om zijn soevereiniteit op te eisen. Palamedes staat echter een andere verdeling van de macht voor. Bij hem kan alle macht niet in één soevereine machthebber gecentraliseerd zijn. Agamemnon ziet zich dus in zijn ambities gedwarsboemd door Palamedes. Het leven van zijn dochter weegt in de ogen van Agamemnon niet op tegen het recht van zijn geslacht. Agamemnon is ziedend dat Palamedes dat recht tegenwerkt, en zint op wraak. Kortom, emoties spelen de grootste rol bij het proces van Palamedes. De discussie tussen Nestor en Agamemnon in *Palamedes* is in dit licht veelzeggend. Nestor benadrukt dat wraak niet juist of rechtvaardig is. In plaats daarvan zouden ze als rechters kritisch moeten zijn en de rede aanspreken om niet zomaar tot voorbarige conclusies komen. In *Palamedes* kunnen we meermaals een oproep lezen om een kritische houding aan te nemen tegen de beschuldigingen. Zo legt Ajax zich bijvoorbeeld niet neer bij wat er hem voorgespiegeld werd:

Ajax:
Een' dochter van de logen,
Een vondeling van 't hof, een bastaerd van nyd
En overjaerde worck, 't wtbraecxsel van de spyt.
Nestor:
'Tschrift swijmt na Priams hand, soo doet de druck van 't waepen.
Ajax:
So paeytme 'tslechte volck: soo leydmén kinders slaepen,
Maer Ajax nimmermeer.
(Van den Vondel 1928: vs. 784-789)

Ook Nestor maant aan om toch kritisch te blijven nadenken: “Een die niet dencken derf is wonder bloode en bangh” (Van den Vondel 1928: vs. 1326). Ondanks de schijn van schuld mag men toch niet te snel conclusies te trekken. De zaak moet redelijk gewikt kunnen worden:

Nestor:

Ghy Heeren siet wel toe, 't zijn sorghelijcke saeken
Hy vangt wat wichtigs aen, die tot een' schelm sal maecken
Een' wel-gheboren vorst, een' man van groot bewint:
Dies wensch ick dat gheen' wraeck uwe ooghen en verblind'.
Het stuck met reden wickt, en velt geen onrijp oordeel
(Van den Vondel 1928: vs. 803-807)

Redelijkheid moet het voortouw nemen, niet het zwaard. Dat Palamedes zelf ook doordrongen is van deze logica wordt al van in het begin van het stuk duidelijk gemaakt:

Coomt reuckeloose schaer, tredt voorts, ick ben te vrede
Te dingen, om 't geschil, ter vierschaer vande rede:
Doet vry uw stucken daer: brengt van uw' seggen blijck,
Op dat rechtvaerdigheyd een billick vonnis strijck.
Ghy seght, als nu de wraeck, om Trojen om te keeren,
Onledig hiel den raed der koningen en heeren:
Dat ick gedaghvaert quam, en schoon sy altemael
Beslooten 't eerloos feyt te rechten met het stael.
(Van den Vondel 1928: vs. 11-18)

Hij verwacht te moeten aantreden voor een “vierschaar van de rede”. Palamedes uit deze woorden aan het begin van het stuk, maar we zien in werkelijkheid de verhoopte rede steeds meer afbrokkelen. In een gesprek tussen Diomedes en Ulysses wordt het duidelijk dat er tegen alles waar Palamedes voor staat ingegaan wordt. In plaats van een vierschaar van de rede komt Palamedes voor een tribunaal dat Agamemnon volledig naar zijn hand heeft gezet, en het zwaard zal de rechtspraak voeren:

Diomedes:

De man heeft groote gunst
By 't volck en by den raed.

Ulysses:
 Bedeckte logenkunst,
 Die heeftse vry gedunt door 't lang, en stadigh knagen
 Diomedes:
 Al die hem sijn verwant van vrienden, en van magen,
 Syn syde gunstigh syn, en dreygen ons met wraeck.
 Ulysses:
 Geen' mage, of bloedverwant magh tuygen in syn' saeck.
 Van dreygen niemand sterft.
 Diomedes:
 Achilles vroom in feyten,
 En Ajax, sal syn recht ten uystersten bepleyten;
 Door 'sgrijsen Nestors tong.
 Ulysses:
 Dit acht ick heel gering.
 De veldheer is de siel, en stuurman van 'tgeding.
 's Rechts wtspraeck staet by hem. Hy kiest bequame mannen,
 En kipt de rechters uyt, die d'heylge vierschaer spannen.
 Diomedes:
 Soo d'aengeklaeghde sich beroept of 'tGriecxsche recht?
 Ulysses:
 'Tgeschil word nae de plaets gevonnist, en beslecht.
 Wy staen op 'svyands boom. Wy kennen hier geen wetten;
 Als die des veldheers mond en lippen sullen setten.
 Syn wil is wets genoegh, die spreek, een yeder swyg:
 Des oppervorsten swaerd is rechter inden krijch.
 (Van den Vondel 1928: vs. 458-502)

Veel hoop op een redelijke procesgang moet Palamedes dus niet koesteren. Ook bij Spinoza zien we de vraag naar een rechtspraak die zich op de rede baseert, want het recht in de handen van de massa laten rusten is gevaarlijk:

Ten slotte weet ik dat de standvastigheid van het volk neerkomt op hardnekkigheid en dat het niet door de rede wordt bestuurd, maar door een opwelling zich laat meeslepen om te prijzen of af te keuren.
 (Spinoza 1997: p. 93)

Spinoza hecht bijzonder veel belang aan de rede:

Daarom is dat staatsbestel het meest vrij, waarvan de wetten op de gezonde rede zijn gegrondvest. Want daar kan ieder vrij zijn wanneer hij maar wil, dat wil zeggen: hij kan van ganser harte onder leiding van de rede leven.

(Spinoza 1997: p. 356)

Ook in *Palamedes* blijkt de rede van bijzonder groot belang om een tot een rechtvaardige rechtspraak te komen. Spinoza vindt de rede van het grootste belang. Wanneer de wetten op de rede gebaseerd zijn kan men pas echt een vrij leven leiden. Bij Spinoza heeft het belang van de rede al een prominentere rol toebedeeld gekregen dan bij *Palamedes*. Het stuk maakt wel duidelijk dat na de executie van Van Oldenbarnevelt de vraag naar een redelijke rechtspraak steeds luider begon te weerklinken. In Spinoza's traktaat heeft die vraag een duidelijk antwoord gekregen. Sterker nog, de rede is een van de centrale pijlers geworden waarop Spinoza zijn theorie al opbouwen. Volgens Spinoza is samenleven enkel mogelijk wanneer de rede aangesproken wordt. Of zoals Margaret Gullan-Whur het stelt in haar studie *Spinoza: een leven volgens de rede*:

Het geestelijke instrument waarmee [...] algemene waarheden en hun logische gevolgen gevat worden, is voor Spinoza de rede, en overeenstemming tussen mensen is alleen mogelijk als de rede wordt gebruikt.

(Gullan-Whur 2000: p. 210)

Spinoza ijvert voor meer dan een redelijk rechtssysteem, hij ijvert voor een redelijk maatschappelijk systeem.

7.3. Gevleide macht

Agamemnon en Calches hebben beiden persoonlijke redenen om wrok te koesteren tegen Palamedes. Net zoals Agamemnon de rechtsgang beïnvloedt, tracht ook Calches het recht naar zijn hand te zetten: "De saeck en lyd geen' last. Wy sullen 't soo bestellen / Dat syn doodvyanden, en haters 't oordeel vellen" (Van den Vondel 1928: vs. 999-1000). Het bedrog gaat zeker niet onopgemerkt voorbij. Oates bijvoorbeeld stelt aan het begin van het vierde bedrijf de arrestatie van Palamedes in vraag:

Men gaet hem na, en stelt syn' vyand tot syn' rechter.
Hy die de tong, de mond, en het schild der vryheid is;

Syn vrydom nu ontbeert, in sware vangenis.
Hoe kan Ulysses doch een wettigh vonnis spreeken?
Wiens haet niet lievers wenschte als sigh aen hem te wreeken
(Van den Vondel 1928: vs. 1448-1452)

Palamedes wordt beschouwd als de beschermer van de vrijheid, maar het is omwille van zijn standpunten inzake politieke aangelegenheden dat Palamedes ironisch genoeg gearresteerd wordt. Er kan geen sprake van zijn dat er een gemeenschappelijk belang wordt gediend door Palamedes van zijn vrijheid te beroven. Evenmin kan de dood van Palamedes ooit wettelijk gerechtvaardigd worden. Spinoza laat in zijn traktaat een soortgelijke kritiek horen wanneer hij stelt:

Want wat kan men als een groter kwaad voor de politiek bedenken dan dat hoogstaande mannen, omdat zij andersdenkend zijn en niet kunnen veinzen, als booswichten in ballingschap gezonden worden? Wat, zeg ik, is verderfelijker dan dat mensen niet vanwege een schelmstuk of gruweldaad maar omdat ze een liberale inborst hebben, als vijanden gelden en ter dood gebracht worden en dat het schavot, de schrik der bozen, tot het schoonste schouwtoneel wordt om het hoogste toonbeeld van lijdzaamheid en deugd te laten zien tezamen met de diepste schande voor de majesteit [van de staat]? (...) Wat wordt er dan voor voorbeeld gesteld door de dood van zulke mensen? (...) Werkelijk niemand kan daaraan een voorbeeld nemen anders dan om na te volgen of althans te vleien.
(Spinoza 1997: p. 433)

Deze passage is bijzonder interessant in het licht van wat ik betoog: niet alleen geeft Spinoza aan dat het algemeen belang geenszins gediend wordt door het beteugelen van andersdenkenden, Spinoza refereert met dit “schoonste schouwtoneel” ook aan de executie van Van Oldenbarnevelt. De executie van Van Oldenbarnevelt lijkt binnen dit discours een metafoor te zijn voor een slechte politieke orde. Dit sterkt mijn overtuiging dat we *Palamedes* naast een allegorie op de executie van Van Oldenbarnevelt ook als een uitwerking van de metafoor van de slechte ordening van de staat mogen zien. Wanneer andersdenkenden gestraft worden draagt dat immers niet bij aan de goede ordening van de staat. Het is daarentegen een uiting van eigenbelang bij de heerser en bij het volk, die op zo’n manier middels vleierij in de gunst van de heerser zullen trachten te komen. Deze gedachte expliciteert Oates aan het begin van het vierde bedrijf:

Kortom, loftuytery, en baetsucht sien wy heden,
En loshoofds dommekraght den rechterstoel bekleden.
Dit wichelt my niet goeds, myn broeder is verraen:
Syne haeters meesters. Hoe of dit wil vergaen?
(Van den Vondel 1928: vs. 1471-1477)

Dat zoveel hooggeplaatste lieden mee willen gaan in het bedrog, is enkel uit eigenbelang en vleierij. Oates' broer is verraden, en zijn haters zijn nu zijn meesters geworden. Dat het verraad meer zal teweegbrengen dan enkel de val van Palamedes wordt door Sysiphus en Megeer uit de doeken gedaan aan het begin van het tweede bedrijf. Veel meer dan een persoonlijke tragedie voor Palamedes kan de spiraal van geweld die in gang werd gezet repercussies hebben die de grenzen van het lokale bestuur ver overstijgen:

Sisyphus:
Soo dochters van de nacht, maer als ghy hier met lycken
De stroomen hebt gedampt, en d'overzeesche rijcken
Tot puyn, en gruys verplet, en wt hun plaets beweecht,
Den adeldom, en 'tpuyck der vorsten wtgeveecht:
Sal dan wraeck vernoecht, do 'tbloed soo veeler helden,
Het woeden staken?
Megeer:
Neen, dan wilt Europe gelden.
Ghy Grajen huylt en grayt, u doodverw set, word bang.
Wy comen, om den wech tot uwen ondergangh
Te banen, sanger van voordachte schellemstucken,
En hechten Argos ramp aen Trojens ongelucken.
(Van den Vondel 1928: vs. 347-356)

Het hele continent kan in dit conflict meegetrokken worden. Dat wordt nog eens op het eind van het stuk herhaald:

En 't voorspel tot bederf der Europeesche rycken:
Een eenigh swyger weegt de wereld in een' schael,
's Volcx sotterny belacht, en treurt om 's lyders quaul.
De domme menighden hare handen t'samenklappen
(Van den Vondel 1928: vs. 1930-1933)

Wat zich hier afspeelt kan als prelude op het “bederf der Europeesche rycken” (Van den Vondel 1928: vs. 1930) gelden. Als toeschouwer kan je alleen met verstomming toekijken hoe de zotternij van de menigte de dood van Palamedes toejuicht.

7.4. Op de pijnbank

Zoals al aangetoond werd denken Palamedes en zijn medestanders op een gouvernementele manier na over de ordening van de staat. Dit staat in sterk contrast met Agamemnons visie op de ordening van de staat. Dat Agamemnon vastgeroest zit in de juridico-legale en disciplinaire technieken blijkt ook uit zijn haast om tot martelen over te gaan.

Hy maeckt sich selven t’ soeck, ja derf den koningh tergen,
Ontkent ’t bekende feyt, en waentet te verbergen.
Wy moeten strenger gaen. Voorts brengt de pijnbanck hier,
En past de waerheid uyt met water en met vier
(Van den Vondel 1928: vs. 1195-1998)

Agamemnon is niet alleen bereid om de rechtsgang volledig naar zijn hand te zetten, hij wil ook nog eens via martelpraktijken de “waarheid” die hij wil horen uit zijn beklagde personen. Martelen werd echter ook in de zeventiende eeuw beschouwd als een praktijk van het verleden. In de transitie naar een meer gouvernementeel staatsmodel werden er in de zeventiende eeuw wetten opgesteld om dat soort praktijken aan banden te leggen. Palamedes merkt dan ook op dat zoiets helemaal niet kan: “Dats strydigh tegens recht” (Van den Vondel 1928: vs. 1202). Het is niet alleen onwettig, zo stelt Palamedes, een afgedwongen bekentenis heeft geen waarde:

Beleydenis door pyn uyt yemands mond geparst,
Word seldom vast gelooft, en schoon ghy ’t heelt, het barst
Ten dicken muuren uyt. Hy overtreed de palen
Van billijckheyd die soo waent yemand t’ achterhalen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1229-1232)

Ook Nestor dringt erop aan het idee van de marteling te laten varen. Zelfs al zou Palamedes schuldig zijn, dan nog mag Agamemnon niet tot fysiek geweld overgaan. De wetten verbieden het en Agamemnon heeft er bovendien geen jurisdictie over.

Ick sal grootmachtig koningh
Van u niet bidden 't geen' mach dienen tot verschooningh
Van meyneed of verraed: is hier de minste schuld,
Hy draegh verdiende straf, en peenen met geduld:
Maer dat ghy niet en tracht, door pijnigen en reken,
Een' misdaed uyt den mond van desen vorst te trecken,
Tot quetsing van de grooste, en van 't bysonder recht.
Des vorstelijcken naems, en soo u self' bevecht.
Men heet oock op dit stuck nu langh genoegh gedrongen.
Misschien is 't giftigh spogh van bitse lastertongen:
Maer isser anders yet, men legge hem dat te last,
En geef sijne onschuld plaets.
(Van den Vondel 1928: vs. 1235-1246)

Dat soort van verouderde rechtspraak kan niet meer. Een eerlijk proces is aan de orde. Agamemnon maakt echter duidelijk dat hij het daar niet mee eens is. Agamemnon steunt op juridico-legale en disciplinaire technieken om zijn ordening van de staat te voltrekken:

Geen oorloogsvorst sigh keert
Aen yemands recht of wet, de vorsten vol en droncken
d'Handvesten nu en dan de Griecxsche steden schoncken:
Hy neemtse diese gaf den volcke in eygendom:
't Is heerengift, een heer die eyschtse wederom.
Indiense ons dienstigh sijn, wy willen datse spreecken:
Maer swijgen, soose ons 't hoofd met tegenstribben breecken.
(Van den Vondel 1928: vs. 1202-1208)

Een vorst in het verweer moet zich volgens Agamemnon niets aantrekken van rechten. Hij mag die zomaar afnemen. Ook hier toont hij zijn absolute soevereine ambities. Zoals Nestor echter al aangaf, heeft de vorst zijn soevereiniteit van het volk gekregen. Zij hebben hem het recht verleend om te heersen, zolang dat maar in overeenstemming is het algemeen belang. Agamemnon heeft in de staatsorde die Palamedes verdedigt dus helemaal niet de macht om de rechten naast zich neer te leggen, en handelt wegens de

staatzucht wederrechtelijk. Agamemnon ontkent de gouvernementele evolutie, en houdt krampachtig vast aan de oude technieken om de staat te ordenen. De staat, met haar rechten, die zo moeizaam is opgebouwd, dreigt verloren te gaan onder Agamemnons bewind. Palamedes treurt om het verlies van de orde en de rechten:

Men heeft dan vergeefs vaeck oorlogh om gevoert:
Vergeefs 't aenpalend rijck sijns nabuurs om beroert,
En ydel op gestoft, uw vader in sijn leven
Sprack dickwils: waer toe 't recht in parckement geschreven,
Met letters rood van goud, gestarckt met heerlijk wasch:
Wanneer geen burger oyt des sellefs vruchten las,
Nocht deel had aen 't genot. Och overheerde Argiven!
(Van den Vondel 1928: vs. 1209-1215)

Agamemnon verwijst die rechten meteen naar het achterplan, en profileert zich als de wil en de wet:

Wy staen op 's vyands boôm, myn willen, myn believen,
Is aller Griecken wet. Acht yemand myne stem
Een' krachteloosen galm, myn degen geeftse klem.
(Van den Vondel 1928: vs 1216-1218)

Als iemand zijn macht in vraag zal stellen, dan zal hij dat neerslaan met geweld.

7.5. Gouvernementele deeltjes

In *Palamedes* kunnen we lezen dat een rechtspraak die enkel steunt op het zwaard geen enkele geloofwaardigheid heeft. Een inherent geweldadige rechtspraak kan nooit tot een rechtvaardige of wettige justitie leiden. In plaats daarvan zouden, volgens Nestor, de rechters het volgende moeten doen:

Houd ghemack ghy heeren. Laet de schael
Van ware billickheyd beslechten d'ongelijcken.
Hoe kan u hevigh sweerd een wettigh vonnis strijcken.
Die 't recht heeft op syn' sy' vaeck sneuvelt door het spits.
Besadight breyn u schey'; die rechter is te bits
(Van den Vondel 1928: vs. 826-830)

Nestors opvattingen sluiten aan bij die van Palamedes. In het begin van het stuk maakte Palamedes immers al duidelijk dat de rust bewaren en bloedvergieten vermijden altijd te verkiezen valt. Oorlog, strijd en onrust gaan in tegen het algemeen belang. De welvaart van de staat hangt af van de vrede:

Ick antwoord: het besluyt is licht om wederleggen,
Vermits dit geensins volght uyt het voorgaende seggen:
Maer eer het tegendeel; want dat ick liever sagh
De saeck in vre beslecht, by middel van verdragh,
Is waer en lovens weerd: en wie ontkent wat plaegen,
Bellone [d.i. oorlog, MK] met sich sleept, met droeve nederlagen,
Gevaarlijck voor 'tgemeen: wiens welvaert men met de druck,
En angst siet gangen in de weeghschael van 't geluck.
(Van den Vondel 1928: vs. 23-29)

Of het nu om het macroniveau van de staat in oorlog gaat, dan wel om het microniveau van de samenleving in de staat: een rijk dat zijn toevlucht neemt tot bloedvergieten zal onvermijdelijk aan stabiliteit inboeten. Alleen gematigdheid, de weg van de vrede en een zekere tolerantie zullen ervoor zorgen dat een staat zich weet te handhaven. Nestor pleit dan ook zeer expliciet voor matigheid:

Ick wens, genadigde heeren,
Dat wy door 't oordeelen nocht quetsen, nocht verseeeren
Den schoon gebloeyden staet: maer datmen liever hel
Tot matigheyd, als al te streng een oordeel vel
(Van den Vondel 1928: vs. 1677-1680)

Nestor pleit meermaals om eerder een *dispositif de sécurité* in het rechtsbestel te incorporeren (Van den Vondel 1928: vs. 807, 829, 1619). Meer nog dan matigheid, wil Nestor naar een situatie gaan die de volledige “schoon gebloeyden staet” (Van den Vondel 1928: vs. 1679) veilig stelt. Zijn gouvernementele inzichten vinden geen gehoor bij de medestanders van Agamemnon:

Thersites:
Wat seyde de grijse man? Ghy suft, o oude vader.

Geen' strengheyd is te hard, het is een landverrader,
Een overgeven schelm: vind sulck een by u een heul?
Laet my' er meê begaen, en haylightme tot beul.
Ick heb voor lang gewenscht den booswicht aen te randen,
En tot elcx schouspel hem te villen met mijn' tanden.
(Van den Vondel 1928: vs. 1681-1686)

Ironisch genoeg wordt Nestor hier als suffe oude man aangesproken, terwijl zijn visie wel kan beschouwd worden als de “moderne” stem in het debat. Thersites acht het bekend dat Palamedes een landverrader is voor wie enkel de strengste straf kan gelden. Als hij zelf tot beul zou benoemd worden zou hij er niet aan twijfelen om tot ieders vermaak het vonnis te voltrekken. Dit doet erg denken aan het schouwtoneel dat Spinoza beschrijft. Het lijkt er dus sterk op dat we Thersites' woorden als grootsprakerige vleierij kunnen interpreteren om in de gunst bij Agamemnon te komen. Ulysses pikt daarop in en maant aan tot kalmte, maar eigenlijk ondersteunt hij wat Thersites zei:

Want sooghe dese straf wilt swacken door verschooning,
En door de vingers sien, die 't outer en de wooning
Uyt goudsucht heeft belaeght, en dragen u als tolck
Van sulck een schendigh stuck: gewisslijck het volck
Sal t'samenrotten, en vergaren in veele hoopen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1693-1697)

Hij herhaalt nog eens de roddels en aantijgingen en wijst erop dat Palamedes de kerk (outer) en de staat (woning) belaagd heeft enkel uit geldzucht. Hij kan dus niet op clementie rekenen en Nestor moet hem ook niet verdedigen. Mocht Palamedes toch vrijuit gaan, dan zou het volk dat niet pikken en in opstand komen. Met dit laatste geeft hij het publiek mee dat de medestanders van Agamemnon er volledig in geslaagd zijn het volk te manipuleren, en de publieke opinie aan hun kant te krijgen. Nestor wil echter van geen wijken weten. Hij zal blijven aanmanen tot redelijkheid en zal de rechters verzoeken “Om 't heyl van 't vaderland verguntme dese beê” (Van den Vondel 1928: vs. 1712).

Bij Nestors bede tot redelijkheid wil ik nog even langer blijven stilstaan. Hier wordt ons duidelijk gemaakt dat Nestor niet louter dwarsligt en zijn visie keer op keer verdedigt om Palamedes te helpen. Hij doet dit integendeel voor het heil van de staat. Dit is een groot verschilpunt tussen de twee kampen. De facties die Palamedes ten gronde

willen richten smeden uit eigenbelang persoonlijke intriges tegen hun vijand. Alles wat Nestor tracht recht te zetten, doet hij niet om de persoonlijke intriges tegen Palamedes te zuiveren, maar om de staat en het algemene belang te dienen. Dit blijkt zeer duidelijk uit Nestors monoloog in het laatste bedrijf, waarin hij het verval van zijn staat beweent:

Nestor:

Argivische landou [d.i. Griekenland, MK], myne oogen sien den roock
Opgaen van uwen brand, en Calches ondertusschen
Die wieght het volck in slaep, en niemand tracht te blusschen
Het vier, dat in sijne asch vast smeult, en heymlijck smoockt,
En die u hoeden sou, die is het die dit stoockt.
(Van den Vondel 1928: vs. 1760-1764)

De personen die de bevolking net zou moeten beschermen, de politici en de priesters, die de veiligheid van de staat ook moeten garanderen, brengen de staat volgens Nestor ten val. En dat terwijl de ordening van de staat zo een lang en felbevochten proces is geweest:

Nestor:

Men velt geswind ter neêr, wat langsaem is geklommen
Gaet Griecken richt om veer die suyl der vorstendommen;
Den Atlas [d.i. Palamedes, MK] die, die 't gebied met sijne schouders schraeght,
En onverwickelyck dat groot gevaerte draeght:
Die onlangs heeft gevryd uw' dierverpande steden.
Gaet Griecken, smoort de siel van uw' gerechtigheden:
Verworght uw' trousten raed in so veel ongevals:
Uw' vryheyds voorspraeck ruckt de tong uyt synen hals.
Myn' siele smelte aen lucht, en Pylus myne beenen
Ontfange, eer dat ick hoor der Griecken val beweenen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1769-1778)

Door te handelen uit wraak en eigenbelang verwoestten ze in een ogenblik het proces dat de staat doormaakt naar een gezondere samenleving. Nestor uit zich hier als stem van de evolutie naar een gouvernementeel staatsbestel. Met het doden van Palamedes, vernietigt men zijns inziens de goede orde van de staat, en dreigt het verval. Na Nestors lamentatie zal de rei van Eubeërs het overnemen en het vierde bedrijf concluderen. Ook zij maken

zich zorgen over de staat en vragen zich af of de staat de druk die er nu wordt op uitgeoefend wel zal kunnen weerstaan:

Hoe d'oppervorst, en aller guyten tolck
Dat edel breyn ten roove geeft aan 't volck:
't Welck opgeruyt, door vorst en priesterhaet,
in syn bederf met blyschap weyen gaet.
Nu raest en woed d'onwetende gemeent,
En onse staet voorborchtigh overleent:
Thans alsme' ontwaeckt, en slaet sijn dolheyd ga,
Komt naberou, en klagen veel te spa.
(Van den Vondel 1928: vs. 1851-1858)

Ook zij delen de vrees van Nestor, die duidelijk toch niet een suffe oude man is, maar de stem van de waarheid. Het is voor de Eubeërs ongelofelijk hoe de vorst een eerlijk man overdraagt aan de willekeur van het volk. Zij werden opgehitst en misleid, en gaan nu tekeer en brengen het heil van de staat aan het wankelen. Deze staatsordening valt dus zeker niet te verkiezen.

De alternatieve staatsordening die *Palamedes* uitdraagt, bouwt vrijheden en redelijkheid in het systeem in. Een absolute soeverein aan het hoofd van de staat zal de staat ten gronde richten. We mogen *Palamedes* echter niet als een volwaardig gouvernementeel of modern alternatief beschouwen. Het stuk participeert in deze logica, maar we kunnen hier zeker nog niet spreken van een volledig ontwikkeld gouvernementeel staatsmodel. Daarvoor worden de vrijheden en de rechten van het volk nog te sterk vanuit een soevereine logica gecontroleerd. Het klopt wel dat de tekst eist dat een vorst rekening houdt met zijn volk, maar dat volk heeft nog geen democratische stem gekregen. Sterker nog, de tekst vertelt ons dat we moeten oppassen met de stem van het volk. Het wordt ons voorgesteld als een slechte raadgever:

Thersites:
Wat seght ghy? 't Is het volck dat heefter in te spreecken.
Wat seyder 't leger toe? Koomt geeft uw oordeel dra.
Sal Palameed de landverrader sterven?
Rey:
Ja
Claches:

Dat is de stemme Goods, ghy rechters neyght uwe ooren,
En stemt met uw' gemeent, of vreest der gooden tooren.
(Van den Vondel 1928: vs. 1754-1753)

Democratie is volgens de tekst klaarblijkelijk niet de oplossing, want het volk is makkelijk te manipuleren. *Palamedes* lijkt ons meer te willen zeggen dan een allegorische lezing op de moord van Van Oldenbarnevelt laat vermoeden. De tekstkritische noot bij bovenstaande verzen spreekt in dat verband boekdelen. Moller geeft in zijn tekstkritiek aan dat er geen kwesties bekend zijn waar predikanten zodanig de massa bespeeld hadden dat die het recht in eigen handen namen. Door het ophitsen van de massa zodanig uit te vergroten tot zij als rechter kan optreden, geeft de tekst ook hier een voorbeeld van hoe het fout zou kunnen lopen als er bij de ordening van de staat gedateerde of foute keuzes worden gemaakt. Wanneer het volk mag optreden als jury, rechter en uitvoerder van de straf zal er van recht en rechtvaardigheid geen sprake meer zijn. Het verslag van de bode na de executie van Palamedes kan in dat opzicht als pijnlijk voorbeeld dienen:

Besondight, en misgaen aen 't wereldlyck, en 't kercklyck:
De goedige gemeent die vordert u tot straf:
Uw' jongste tyd is hier, dus breeckt dit marren af.
d'Eubeër vorst doe rees van daer hy was gesten
En sprack: o mannen die verhit syt en gebeten
Op myne onnoselheyd, wat is dit voor een' wys',
Dat veertighjaerge dienst, en soo veel slavernys,
Met stortinghe van bloed vergolden word in 't ende?
Sy kreten: landverraer, Jupyn uw' meyneed schende:
Ghy hebt uw' vonnis wegh. Hy sweegh, en trad voor heen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1878-1887)

Palamedes wordt uiteindelijk veroordeeld voor het schenden van kerk en staat, wat in de tekst al vlug als onzin wordt afgedaan. Het is het volk dat de veroordeling uitspreekt, en dat na de laatste verklaring van onschuld van Palamedes roept en tiert om het vonnis uit te voeren. De tegenstanders van Palamedes zijn erin geslaagd het volk te manipuleren zodat ze een onschuldige veroordelen, en zijn vonnis afdwingen. Het recht en de rechtvaardigheid zijn aan banden gelegd.

7.6. De veroordeelde jury

Tegenover de juridico-legale en disciplinaire technieken van Agamemnon wordt in *Palamedes* Nestor geplaatst die duidelijk meer sympathie toont voor wat Foucault omschrijft als het *dispositif de sécurité*:

Agamemnon:

Hy quetst 't gemeene best die boose feyten voed.

Nestor:

Ick voe niet quaeds, maer vrees onschuldigh bloed te storten,

Agamemnon:

Ghy vreest niet eens den staet door slapheyt te verkorten.

Nestor:

De rechter handelt wijs, die veel quaeddoenders spaert

Om eene onnoosle ziel te vryen van het swaerd.

Agamemnon:

Soo kan geen ryck bestaen.

Nestor:

So kan het eewigh duuren,

Gerechtigheyt die bout de koninglycke muuren:

Daer onrecht en geweld palaysen ommeruckt ,

Van elcken druppel bloeds des geens dieme' onderdruckt,

En doemt door 't schendig stael, ontspruyten duysend wrocken,

Die barsten wt tot wraeck: wiens sweerd eens wtgetrocken

Keert langsaem in syn' schee'. (...)

(Van den Vondel 1928: vs. 854-865)

Hier zien we een duidelijke breuk tussen twee standpunten. Agamemnon wil zonder meer zijn eigen opgelegde wetten toepassen en Palamedes veroordelen. Palamedes kan daarmee als voorbeeld dienen voor andere andersdenkenden. Nestor is duidelijk een andere mening toegedaan. Hij is ervan overtuigd dat het beter is om levens te sparen. Agamemnon interpreteert dit op een andere manier. Levens sparen zou steun verlenen zijn aan misdadigers en dus het algemeen belang schaden. Nestors standpunt is net het omgekeerde: pas wanneer je met de rechtspraak soepel omgaat, en er een zekere vrijheid in incorporeert, kan rechtspraak het algemeen belang dienen. Agamemnon wil er klaarblijkelijk niet langer over discussiëren en sust Nestor door te stellen dat ze eigenlijk op dezelfde lijn zitten:

Mijn oordeel van het uw hier inne niet verscheelt.
Ick kniel voor Themis [d.i. de godin van het recht, MK] thron, myn' daede, dat
betuygen;
'T waer dolligheydt het recht wt haet en nyd te buygen.
Ick sal niet Wetteloos bestaen door onbescheyd.
Wie tegens 't algemeen, en d'oppermajesteyt
Sich selven schandelijck, nocht eerloos heeft vergrepen,
Die loopt geen lyfs gevaer.
(Van den Vondel 1928: vs. 870-876)

We weten uiteraard dat dit een hypocriete uitlating is van Agamemnon. Hij is uit op wraak en dus verschilt zijn oordeel grondig van dat van Nestor. In zijn gespeelde nederigheid klinkt toch zijn staatzucht door. Hij beschouwt zichzelf als gekwetst in zijn oppermajesteit, die hij dankzij Palamedes niet in handen heeft. Door Palamedes te veroordelen kan Agamemnon zijn medestanders duidelijk maken wat er zou gebeuren als zij de oppermajesteit van Agamemnon blijven bekampen. De juridico-legale en disciplinaire technieken kunnen hem tot zijn doel brengen: de absolute soevereiniteit. Nestor gebruikt echter een geheel andere logica. Het is belangrijk dat de staat een zekere tolerantie implementeert, een zeker *laisser-aller*. Nestor is ervan overtuigd dat het beter is om een vermeende dader vrij te laten, als dat het leven van een onschuldige kan redden. Hij maakt gebruik van een heel andere logica. Bij hem doet het er eigenlijk niet toe of de dader al dan niet schuldig is. Het gaat om het voorbeeld dat hij ermee kan stellen. Agamemnon kan dan ook geen begrip opbrengen voor Nestors visie. Volgens hem kan een staat onmogelijk blijven bestaan op deze manier, terwijl Nestor duidelijk maakt dat het volgens hem de enige manier is voor een staat om zich te handhaven. Nestors bedenkingen vallen echter in dovemansoren, en Agamemnon zal zijn schijnproces verderzetten. Na de schertsvertoning van het tribunaal neemt Agamemnon de rol als ultieme rechter op, en gebiedt:

Wy nemen 't voor bekend. 't Verraed is ons gebleecken.
Ga voorts in hechtenis, tot datter word gestreecken
Een vonnis over 't feyt. Legh af 't meyneedigh sweerd.
Ontwapent hem terstond. Wat draelt ghy? Ick begeer 't.
(Van den Vondel 1928: vs. 1319-1322)

De uitspraak van Agamemnon moet toch een aarzeling teweeg gebracht hebben bij de uitvoerders van het vonnis. Agamemnon roept echter nog eens zijn juridico-legale en disciplinaire technieken in om het vonnis af te dwingen. Agamemnon wil het, dus zo zal het gebeuren. Palamedes kan het daar niet mee eens en roept uit “Dits openbaer geweld” (Van den Vondel 1928: vs. 1323). Hem in de boeien slaan zonder wettelijke of gerechtelijke grond is openlijke geweldpleging, en dus een misdaad. Hij vindt daarin een medestander bij Ajax:

Met openbaer geweld, sy willender me voort.
Foey, dat dus Atreus saet [d.i. Agamemnon, MK] de vorsten ringeloort.
Foey, dat so groot een man voor sulck een' snoode vierschaer
Betrocken, plengt syn bloed: dat naderhand soo dierbaer
Sal worden gewaerdeert, als 't klaegen is te laet,
En Grieckenland de lucht met droeven weergalm slaet
(Van den Vondel 1928: vs. 1489-1494)

Als Agamemnon en zijn getrouwen effectief doorgaan met deze openlijke geweldpleging zet Agamemnon iedereen een hak. Het is een schande dat zo'n schertstribunaal recht zou kunnen spreken. Pas wanneer het te laat is, en het vonnis voltrokken, wordt het bedrog duidelijk. Hier is geen sprake van rechtspraak, laat staan rechtvaardigheid. We krijgen hier met Agamemnon een staatzuchtige vorst die zich beroept op de oude, zeg maar juridico-legale en disciplinaire, technieken en middeleeuwse rechten van zijn geslacht, en wraak wil nemen op de verpersoonlijking van de goed geordende, meer gouvernementele staat. Door Palamedes met geweld uit te schakelen, keert men terug naar een staat van wraak en weerwraak. Dat dit een gevaarlijk pad is om te bewandelen maakt ook Spinoza in het *Theologisch-Politiek Traktaat* duidelijk. Hij toont daarin aan dat geweld enkel tot meer geweld zal leiden:

Ja, als hij koning wil zijn, als hij niet bereid is het volk als rechter over koningen en als zijn heer te erkennen, niet bereid om bij de gratie van anderen te regeren, moet hij zeker de dood van zijn voorganger wreken, en van zijn kant een voorbeeld stellen, uit eigenbelang, om te verhinderen dat het volk nog eens weer een dergelijke wandaad durft begaan. Maar hij zal de dood van de vorige tiran niet gemakkelijk door het doden van burgers kunnen wreken zonder tevens de zaak

van diezelfde tiran tot de zijne te maken, zijn daden goed te keuren en zodoende hem in alles na te volgen.
(Spinoza 1997: p. 405)

Voor Spinoza was het duidelijk: als men een stabiele en vrije staat wil handhaven, dan moet de logica van wraak en weerwraak achterwege gelaten worden. Door wraak als vonnis toe te staan heeft de jury zichzelf veroordeeld tot een spiraal van geweld.

7.7. Gerechtelijke kwesties: een conclusie

Een rechtvaardige rechtspraak wordt in zowel *Palamedes* als het *Theologisch-Politiek Traktaat* op de voorgrond geplaatst. Wanneer we de teksten benaderen zoals ik hier gedaan heb, kunnen we zien dat beide teksten zich afzetten tegen oudere technieken om de samenleving te ordenen. Om contemporaine juridische zaken te beslechten schieten de juridico-legale en disciplinaire technieken tekort. In *Palamedes* zijn er twee kampen in een conflict gekomen. Het kamp van Palamedes, Nestor en hun medestanders staat lijnrecht tegenover Agamemnon, Calches en hun medestanders. Terwijl het kamp van Palamedes zich inspant voor het algemeen belang, en de staat daarom via technieken van het *dispositif de sécurité* willen ordenen, wil het kamp van Agamemnon de oude juridico-legale en disciplinaire technieken afdwingen uit staatzucht en eigenbelang. In de tekst kunnen we de eerste duidelijke voorgestelde lijnen van een gouvernementele maatschappij lezen, maar Vondel is nog voorzichtig in het toekennen van vrijheden. Het volk moet in alle veiligheid kunnen verschillen van mening, en de vorst mag nooit het algemene belang uit het oog verliezen omdat hij van het volk zijn macht verleend heeft gekregen. Een verregaande vrijheid van het volk wordt echter duidelijk afgekeurd. Het volk is een domme woeste massa die zich te makkelijk laat manipuleren. In Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat* is de gouvernementele gedachte al iets verder ontwikkeld. Spinoza uit openlijk zijn kritiek op de oudere mechanismen, terwijl hij de nadruk legt op de absolute noodzaak om het *dispositif de sécurité* in de orde in te bouwen. Het doel van de politiek is voor hem immers het veilig laten functioneren van de burgers in de staat, of anders gesteld: het doel van de politiek is de vrijheid. Hoewel de ideeën van Spinoza scherper afgelijnd zijn en meer gerijpt overkomen, kan er toch gesteld worden dat *Palamedes* en

het *Theologisch-Politiek Traktaat* ook op het gebied van een rechtvaardig rechtsapparaat gebruik maken van een gelijkaardig discours.

8. Voorbij de allegorie: een conclusie

Uit mijn analyse van *Palamedes* en het *Theologisch-Politiek Traktaat* is gebleken dat er tussen Vondel en Spinoza niet zo'n grote kloof gaapt als werd aangenomen. Beide auteurs maken gebruik van een gelijkaardig politiek-bestuurlijk, religieus en gerechtelijk discours. Deze analyse neemt uiteraard maar een beperkte selectie van het corpus van beide auteurs in ogenschouw. Verder onderzoek zal duidelijk moeten maken of en hoe Vondels discours over de ordening van de staat weerklank heeft gevonden in Spinoza's oeuvre. Desalniettemin meen ik te hebben aangetoond dat Vondel en Spinoza zeker geen complete tegengestelden waren, zoals eerdere studies suggereren. Als er voor het overige geen enkele verwantschap tussen beide auteurs kan vastgesteld worden, is het toch duidelijk dat ze zich inschreven in een gelijkaardig discours over de ordening van de staat.

Vanuit mijn onderzoekskader heb ik me daarvoor geconcentreerd op drie belangrijke kwesties die in beide teksten naar voren komen. Zowel op het vlak van het politieke bestuur, de status van de religie en het recht maakten ze in deze teksten gebruik van een congruent discours als het op politiek en de ordening van de staat aankwam. Als eerste punt komt naar voren dat voor beide auteurs een staatsbestuur met absolute soevereine macht niet langer aan de orde kan zijn. Beide auteurs verbinden deze vorm van macht zelfs met tirannie. Jurido-legale en disciplinaire technieken zijn niet meer afdoende om de staat te beheren. In plaats daarvan zien we dat zowel in Vondels tekst als Spinoza's traktaat een *contre-conduite* tegen een soeverein model, waarbij een meer gouvernementeel model als alternatief wordt voorgesteld.

Als tweede punt suggereren *Palamedes* en het *Theologisch-Politiek Traktaat* dat beide auteurs ook verwante ideeën hebben wat de status van de religie in het staatsbestel betreft. Zowel bij Vondels stuk als bij Spinoza's traktaat valt te lezen dat wanneer de religieuze leiders ook wereldlijke macht in handen krijgen, de maatschappij zal verstarren. Onder invloed van de gewetensdwang verdwijnt elke vorm van tolerantie. Hierdoor raakt

de harmonieuze samenleving uit balans, wat enkel tot de neergang van de staat kan leiden. Zowel uit *Palamedes* als uit het *Theologisch-Politiek Traktaat* blijkt het van groot belang om de religieuze macht in toom te houden, om zo vrijheid en tolerantie in de staat de handhaven. Toch dient hier nog een nuance aangebracht te worden. In Spinoza's traktaat is de *contre-conduite* tegen een religieus bestuur veel sterker doorgevoerd dan in *Palamedes*. Spinoza gaat zo ver om de wereldlijke macht inspraak te laten hebben in de religieuze macht. Vondel lijkt in *Palamedes* wat gematigder, en we kunnen een *conduite* van de religieuze macht lezen. De religieuze instituten zouden zich niet mogen inlaten met een werelds bestuur, maar de blijft wel de macht over haar eigen bestuur behouden.

Ten derde zien we ook verwante ideeën in de teksten wanneer het over het recht gaat. Ook hier kunnen we een *contre-conduite* tegen de juridico-legale en disciplinaire technieken zien. Juridico-legale en disciplinaire technieken waren niet meer aangepast aan de zeventiende-eeuwse maatschappij. Een rechtspraak die zich baseert op wraak en al te stringente wetten worden zowel in *Palamedes* als in het *Theologisch-Politiek* afgewezen. In beide teksten wordt aangegeven dat het invoegen van een zekere vrijheid in het rechtsapparaat van groot belang is om een staat te handhaven. In het *Theologisch-Politiek Traktaat* is dit verder doorgevoerd dan in *Palamedes*, maar uit beide teksten spreekt niettemin een pleidooi om de ook de rechtsorde in meer of mindere mate gouvernementeel te gaan opbouwen

Mijn analyse werpt een nieuw licht op oudere interpretatie van *Palamedes*. Ik hoop duidelijk te hebben gemaakt dat *Palamedes* meer is dan een allegorie op de executie van Van Oldenbarnevelt. De tekst grijpt de executie aan om een tegengeschiedenis te schetsen van wat er zou gebeuren als ze de felbevochten ordening van de staat zouden opgeven ten voordele van een absolute soeverein en religieuze wereldlijke macht. Als er terug zou gegrepen worden naar de oude technieken om de maatschappij te ordenen is het gedaan met de bloei van de staat. *Palamedes* schetst een onthutsend beeld van hoe de staat ten onder zou gaan wanneer de goede orde, de evolutie naar een gouvernementele staat, waarvan Palamedes als een metafoor kan beschouwd worden, het zwijgen wordt opgelegd. De allegorie op de executie van Van Oldenbarnevelt is slechts het vertrekpunt om een stuk over de goede ordening van de staat te maken. Het stuk is duidelijk een waarschuwing voor het publiek om waakzaam en kritisch te blijven over het algemene belang.

III

De herder van het volk: *Gysbreght van Aemstel* (1637)

1. Van regionaal tot nationaal.

In dit hoofdstuk staat *Gysbreght van Aemstel* centraal. Het stuk dat, zoals bekend, werd geschreven voor de feestelijke opening van de nieuwe Schouwburg in 1637, gaat over de lotgevallen van Gysbreght (ca. 1230 tot 1303), heer van Amstel (Van Amstel 1999: p. 98). Ik zal aantonen dat de tekst, hoewel het gesitueerd is in de feodale middeleeuwen, toch een bestuurlijk model naar voren schuift dat aansluiting vindt bij de politiek van de zeventiende-eeuwse Nederlanden.

Op politiek vlak was er na de dood van Maurits in 1625 heel wat veranderd. In 1629 was Frederik Hendrik, de opvolger van Maurits, er immers in geslaagd om het Spaanse beleg van de Republiek te doorbreken. Door de klap die Frederik Hendrik hen toebracht vormden de Spanjaarden niet langer een strategische bedreiging voor de Republiek. Filips IV van Spanje erkende zijn verlies, trok zich terug, en bood een langdurig bestand aan (Blom 2006: p. 148). Deze gebeurtenissen brachten een publiek debat op gang over de vraag of het bestand aanvaard moest worden (Israel 1998: p. 508). De Republiek bleek opnieuw verdeeld in remonstrantse en contraremonstrantse steden. Remonstrantse steden als Amsterdam waren voor de vrede en het bestand, terwijl de contraremonstrantse steden het bestand afwezen. Een langdurig bestand is immers nog geen volwaardige vrede. Met het bestand was Spanje er immers in geslaagd het soevereiniteitsprobleem te omzeilen. Spanje dat de soevereiniteit niet officieel wou overdragen aan de Nederlanden, kon door dit langdurig bestand wel vrede aanbieden, maar de Republiek werd nog steeds niet formeel erkend als soevereine staat. De contraremonstranten wilden het gesprek over het bestand pas aangaan op voorwaarde dat ze de zekerheid hadden dat het conflict met de remonstranten in hun voordeel beslecht

werd. Daarnaast wilden de meest orthodoxe facties hun claim op de katholieke Zuidelijke Nederlanden niet zomaar opgeven.

Ook economische motieven speelden een belangrijke rol. Ten eerste was er de blokkade tussen de Noordelijke en de Zuidelijke Nederlanden die voor een soort van protectionistisch beleid zorgde. Ten tweede zou de West-Indische Compagnie, die op het punt stond delen van Brazilië te koloniseren, haar gewapend offensief in de Nieuwe Wereld moeten staken. Tegenover de steden die flink verdienden aan de koloniale handel, stonden steden als Amsterdam die meer gericht waren op Europese handel. Zij waren wel gebaat bij een vrije handel (Gelderblom 2000: p. 186). Frederik Hendrik die zich gedwongen zag om onder druk van de contraremonstrantse steden de strijd met de Spaanse vijand verder te zetten, kwam daardoor op gespannen voet te staan met de steden die een bestandsvrede voorstonden.

De onvrede van remonstrantse steden als Amsterdam met de politiek van Frederik Hendrik nam in de daaropvolgende jaren enkel toe. Toen in 1635, twee jaar voor de regenten van Amsterdam *Gysbrecht van Aemstel* commisioneerden, een alliantie met Frankrijk tegen Spanje op een fiasco uitdraaide, verspeelde Frederik Hendrik heel wat politiek krediet. De regenten die voor het bestand waren, wogen zwaar door in de Staten Generaal. Om zijn greep op de Staten Generaal te herwinnen verving Frederik Hendrik Adriaan Pauw, voormalig pensionaris van Amsterdam, als raadspensionaris van Holland door Jacob Cats. Jonathan Israel stelt dat “Cats fulfilled his role to perfection. At times, rather than Pensionary of Holland, it seemed almost as if he were Pensionary *against* Holland” (Israel 1998: p. 531). Nu Amsterdam haar spreekbuis in de nationale politiek kwijt was, wilde ze haar stem vanzelfsprekend laten horen. Die stem, zo wil ik in wat volgt aantonen, is mede hoorbaar in *Gysbrecht van Aemstel*. Vondel lijkt wel als spreekbuis van Amsterdam in debat te treden met de nationale politiek en hij doet dat aan de hand van regionale vertelstof.

De regenten, met wier politiek Vondel zich associeerde, hadden steeds minder vertrouwen in het stadhouderschap van Frederik Hendrik. Het publieke debat bleef verder woeden, en een anti-Orangistisch discours begon zich af te tekenen. De Republiek kende bovendien een sterke pamfletcultuur, waardoor ook burgers als auteurs of commentatoren een actieve rol in het politieke debat konden vertolken. Michel Reinders geeft in *Gedrukte Chaos* aan dat Frederik Hendriks politieke koers de pamfletcultuur in de Republiek

versterkten.¹⁷ De maatschappelijke polarisering verscherpte kort na het verschijnen van *Gybrecht van Aemstel*, wat uiteindelijk in 1650 resulteerde in zo'n driehonderd verspreide pamfletten (Reinders 2010: p. 14). De verdere polarisatie tussen Orangisten en anti-Orangisten mondde, na de mislukte staatsgreep van Willem II in 1650, uiteindelijk uit in de 'Ware Vrijheid' van het eerste stadhouderloze tijdperk, waarbij Johan de Witt als raadspensionaris van Holland en zijn broer Cornelis de Witt, als onder meer regent van Dordrecht en afgevaardigde van de Staten Generaal, de belangrijkste politici werden. Deze overgang kwam uiteraard niet uit het niets. Het pad van de De Witts werd geëffend door het anti-Orangistische politieke discours dat heerste rond die tijd en waarvan, zo zal ik aantonen, belangrijke sporen nagelaten werden in Vondels toneelstuk .

Twee van de belangrijkste stemmen binnen dit discours zijn de broers De la Court. Ik zal hun *Consideratien van Staat* bij mijn analyse betrekken om vanuit de verwantschap tussen beide teksten, het anti-Orangistisch discours in de *Gysbrecht van Aemstel* te duiden. Pieter en Johan De la Court hebben een rijke collectie aan politieke en economische werken bij elkaar geschreven, die een grote rol hebben gespeeld bij de ideologie van de De Witts. Ze hebben een rechtstreekse invloed gehad op het idee van de 'Ware Vrijheid', de heerschappij van de regenten tijdens de stadhouderloze tijdperken. Dat wil zeggen: de opvatting dat de zeven provinciën eigenlijk een statenbond van zeven onafhankelijke republieken zijn, zonder een hoofd, zoals de stadhouders, en zelfs zonder een soevereine Staten-Generaal (Panhuysen 2009: p. 198-201).

2. Vondels vrijheid

Bovenstaande historische schets geeft de grote lijnen van het politieke klimaat weer waarin *Gysbrecht van Aemstel* werd gecommisioneerd, geschreven en opgevoerd. Het is

¹⁷ Met driehonderd pamfletten per jaar zat de Republiek sowieso al aan een hoger aantal dan in andere landen. Tegen 1672, wanneer de strijd tussen Organisten en anti-Organisten een bloedig hoogtepunt kende met de moord op de geboerders De Witt, steeg het aantal zelfs naar 1600 Reinders (2010). Gedrukte Chaos: Populisme en Moord in het Rampjaar 1672. Amsterdam: Uitgeverij Balans, pp. 14-15.

niet mijn bedoeling om met mijn analyse aan te tonen dat *Gysbreght van Aemstel* een prelude op de idee van de ‘Ware Vrijheid’ vormt. Wat ik wel wil aantonen is dat er in de Nederlanden al vrij vroeg een politiek debat op gang kwam waarbij vragen werden gesteld over wie de soevereiniteit in handen hoorde te hebben en in welke staatsstructuur dat het beste zou moeten. Uit mijn analyse zal blijken dat Vondel met *Gysbreght van Aemstel* aan dat debat deelnam; dat het stuk meer bepaald een staatsstructuur voorstelt die zich afzet tegen een feodaal sterk soevereine logica. In dat voorstel vindt Vondels stuk aansluiting bij het anti-Orangistische discours dat we later in een explicietere en meer uitgewerkte vorm terugvinden bij de gebroeders De la Court.

Zoals uit voorgaande ook al kon afgelezen worden, denken de gebroeders De la Court in *De Consideratien van Staat* na over welke staatsstructuur te verkiezen valt. In wat volgt argumenteer ik dat Vondel en de gebroeders De la Court elkaar tot op zekere hoogte konden vinden in hun republikeinse anti-Orangistische gevoelens. Vondels afkeer van de monarchie werd weliswaar vooral gevoed door de gebeurtenissen rond Maurits en Van Oldenbarnevelt, en later door de staatsgreep van Willem II (Israel 1998: p. 765). In *Gysbreght van Aemstel* en *De Consideratien van Staat* resulteerde die gedeelde afkeer, zoals ik zal aantonen, in een pleidooi voor een specifieke soort van aristocratie. De diepere republikeinse onderstroom van de De la Courts is echter veel minder prominent aanwezig bij Vondel. Duits stelt dat Vondels verhouding tot de monarchie merkwaardig te noemen is. Na 1650, met de staatsgreep van Willem II, heeft Vondel genoeg van stadhouders. Stadhouders zijn “per definitie gedreven door ‘staetzucht’ en er altijd op uit meer macht te krijgen dan hen wettelijk toekomt” (Duits 1990: p. 156). Vondel projecteert niettemin het ideaal van de vredesvorst op stadhouders zoals Frederik Hendrik en Johan Maurits, en ook voor de figuur van Willem van Oranje zal hij herhaaldelijk zijn bewondering uiten (Duits 1990: p. 157). Wanneer Vondel ontgoocheld raakt in Frederik Henriks oorlogspolitiek richt hij zich meer op zijn stad zonder zich evenwel van Oranje af te keren. Getuige daarvan de lofdichten die hij in de jaren 1640 wijdt aan de huwelijken van Frederik Henriks kinderen, waarin hij ook de vader met genegenheid portretteert (Duits 1990: p. 178). Zijn anti-monarchistische stellingname lijkt dus veel meer terug te brengen tot de personen van Maurits en Willem II, dan dat hij meteen het hele systeem op de korrel neemt. Vondel ijvert voor een goed bestuur, maar sluit niet *a priori* de monarchie uit. Dat is wel het geval bij de gebroeders De la Court. Voor hen is elke vorm

van monarchie uitgesloten. De republiek is de enige mogelijke vorm van goed bestuur. De republikeinse theorie van de broers De la Court is, zoals Israel aangeeft, ingegeven door anti-monarchistische gevoelens:

In De la Court's eyes all monarchy and quasi-monarchy harms the true interests of the citizen, for any element of hereditary power subordinates freedom and the public good to dynastic concerns. Thus, republics have citizens, monarchies subjects – For De la Court an absolute distinction.
(Israel 1998: p. 760).

Bij Vondel spelen anti-monarchistische gevoelens veel minder mee. Het lijkt er veeleer op dat Vondels ideale bestuur niet naar een ideale vorm, maar wel naar een ideale toestand tracht. Vondel lijkt immers gekant tegen een sterke soeverein die absolutistisch regeert, maar is niet tegen de monarchie *an sich*. Voor de De la Courts is het duidelijk: de monarchie schaadt de belangen van het individu. Bij Vondel komt dit veel minder duidelijk naar voren, zie in die optiek ook zijn lofdichten op Frederik Hendrik. Als de heerser zich goed gedraagt en de macht goed ordent, dan doet de status van het staatshoofd er niet toe. Duits geeft in dat verband aan dat vanaf het begin van de jaren 1630, Vondels latente vredesidealen steeds geprononceerder werden (1990: p. 172). Frederik Hendrik had het oorlogsdoel bereikt: de staatkundige vrijheid. En vrijheid is volgens Vondel de eigenschap van een tolerante Republiek (Duits 1990: p. 173). Vondel verandert vanaf dat moment het geweer van schouder, en schuift in plaats van de oorlogsdaden te bejubelen, steeds meer zijn eigen vredesidealen naar voren.

Daarbij aansluitend, identificeert hij zich vanaf het begin van de jaren 1630 steeds sterker met de stad Amsterdam en haar regering. Het Amsterdamse stadsbestuur koesterde in de jaren 1630 immers een sterke hang naar vrede. Het stadsbestuur verzette zich om die reden tegen Frederik Hendriks verdere oorlogspolitiek (Duits 1990: p. 174). Volgens Smits-Veldt is het dan ook geen toeval dat Vondel en Amsterdam in de jaren 1630 naar elkaar toegroeiden (1977-1978: pp. 236-239). Vondel kon zich achter de opvattingen van het Amsterdamse bestuur scharen. De steeds sterkere identificatie met Amsterdam leidde ertoe dat Vondel zich in korte tijd ontwikkelde tot de Amsterdamse stadsdichter bij uitstek (Duits 1990: p. 174). Wanneer Vondel, zoals in *Gysbreght van Aemstel* Amsterdam centraal plaatst, moet dat ook geïnterpreteerd worden tot voorbeeld van de politieke

gezagshebbers binnen de Republiek. Uit de gouvernementele analyse die volgt wordt duidelijk welke politieke instructies in de tekst van *Gysbreght van Aemstel* verwerkt zijn en tot welke bestuursvorm het opvolgen van dergelijke instructies idealiter leidt.

3. Stemmen in het publiek debat: over Gysbreght van Aemstel en De Consideratiën van Staat.

3.1. Een bezoek aan het verleden: de inhoud van *Gysbreght van Aemstel*

Vondels stuk opent met een monoloog van Gysbreght. De Kennemers en Waterlanders, vazallen van graaf Floris V, hebben Amsterdam al een jaar lang belegerd maar op de vooravond van Kerstavond heeft de hemel kennelijk zijn smeekbedes aanhoord. De belegering is afgelopen en de vijand is spoorloos verdwenen. Hoopvol sluit Gysbreght zijn monoloog af. Hij richt zich tot Willebrord, abt van het Kartuizerklooster, en wisselt van gedachten over het einde van het beleg. Hun gesprek wordt onderbroken omdat de Amsterdammers er kennelijk in geslaagd zijn een vijandige spion, genaamd Vosmeer, als krijgsgevangene in te rekenen. Vosmeer bekent dat er onenigheid is ontstaan tussen de manschappen van de belegeraars. Hij is op de vlucht geslaan omdat hij gezien werd als de schuldige. Gysbreght schenkt hem genade waarop Vosmeer de Amsterdammers een schip met rijshout toont, het Zeepaerd, dat de belegeraars in het tumult van de ruzie vergaten. Gysbreght vermoedt verraad noch list en gebiedt om het Zeepaerd de stad in te brengen. Een schip geladen met hout komt vanzelfsprekend gelegen na een jaar van belegering. Gysbreght is echter te goedgegelovig, want Vosmeer opereert als spion van de vijand. In het Zeepaerd zitten manschappen van de vijand verstopt, die nu zonder enig probleem het hart van de stad binnengeloodst worden. Terwijl de manschappen in het schip zich klaar houden voor het aanvalssignaal neemt Diederik van Haarlem, de onder-aanvoerder van het vijandige leger, het nabijgelegen Kartuizerklooster in.

Vervolgens krijgt Badeloch, de vrouw van Gysbreght, in een droom bezoek van haar nicht Machteld die werd verkracht door graaf Floris V. Een misdaad waarvoor Floris V gestraft moest worden. De strafexpeditie liep echter uit de hand, en Floris V werd

vermoord, een daad die door de Kennemers en Waterlanders tot het belegeren van de stad heeft aangezet. Wat er met Machteld gebeurd is, vormt dus onrechtstreeks de aanleiding van de penibele situatie van Amsterdam. Machteld komt Badeloch dan ook waarschuwen voor het naderend gevaar. Gysbreght doet in eerste instantie de waarschuwing van Badeloch af als onzin en een kwade droom. Niet veel later wordt de waarschuwing toch bewaarheid en barst het geweld los.

Gysbreght leidt zijn volk zo goed en zo kwaad als het kan, maar verliest al snel terrein. De vijandige troepen maken zich meester van het Kartuizerklooster, het religieuze machtscentrum, en uiteindelijk ook van het stadhuis, het wereldlijke machtscentrum. Gysbreght gebiedt zijn vrouw en kinderen de vlucht te nemen, terwijl hij tot het laatste moment zijn stad wil verdedigen. Badeloch weet dat dit een zelfmoordmissie is en smeekt haar man om met haar mee te gaan. Gysbreght weigert dat in eerste instantie, maar wanneer de engel Rafael, die als *deus ex machina* ten tonele verschijnt, hem gebiedt te luisteren naar zijn vrouw legt hij zich toch bij de situatie neer. Rafael gebiedt Gysbreght zijn volk in ballingschap te leiden en er goed voor te zorgen. Het heeft immers geen enkele zin dat Gysbreght in de stad blijft. Toch voorspelt Rafael de stad aan het einde van het stuk de gouden toekomst die bij de opvoering van het stuk gerealiseerd zou moeten zijn. Gysbreght gehoorzaamt, en verlaat zijn stad voorgoed met de woorden: “Vaer wel, mijn Aemsterland: verwacht een’ andren heer (Van den Vondel 1928: vs. 1896).

3.2. De rol van Gysbreght

Zoals bekend schreef Vondel het stuk ter ere van de opening van de Amsterdamse schouwburg die plaatsvond op Kerstdag 1637. W.A.P. Smit zag in *Gysbreght van Aemstel* een poging van Vondel om een epos te schrijven in de geest van Torquato Tasso's *Gerusalemme Liberata*. Het stuk had volgens Smit:

de bewuste bedoeling het klassieke heldendicht te evenaren met een aequivalent, waarvan de stof ontleend was aan de Christelijke historie en dat daarom in zijn religieuze fundering Christelijk kon zijn in plaats van heidens-mythologisch. Met deze doelstelling sloot Vondel aan bij een algemene tendens van de Renaissance, welke zich omstreeks 1630-1640 vooral in Frankrijk sterk deed gelden.
(Smit 1956: p. 177)

Gysbreght van Aemstel zou volgens Smit een poging van Vondel zijn om een nieuw Troje te stichten, dat zich situeert in het eigen Hollandse verleden, en een christelijke aard heeft (Smit 1956: p. 177). Smits analyse beperkt zich dan ook tot een studie rond de drievoudige verbinding van motieven: Amsterdam – Troje – Bethlehem (Smit 1956: p. 178). Ruim veertig jaar later sluit Johan Koppenol zich daar in zijn artikel over ‘Het “roomse karakter” van Vondels *Gysbreght van Aemstel*’ nog steeds min of meer bij aan. Volgens Koppenol gaat Amsterdam niet schuldvrij ten onder, zoals Smit suggereerde, en kan er ook moeilijk sprake zijn van een goddelijk plan voor Amsterdam (1999: p. 323). Niettemin situeert ook hij het stuk binnen een traditie die christelijke stof uit een klassiek verhaal wil overbrengen, en “zelfs het katholicisme smakelijk maakt” (Koppenol 1999: p. 325). Omdat een stuk schrijven dat het “katholicisme smakelijk maakt” een gewaagde zet was, ging de opening dan ook gepaard met de nodige controverse. *Gysbreght van Aemstel* zou openen op tweede Kerstdag 1637, maar ging uiteindelijk pas in première op 3 januari 1638 (Albach 1937: p. 13) omdat een aantal gereformeerde predikanten vermoedden dat er in het stuk “verthooninge vande superstitionen van de paperije als misse en andere ceremonien” zouden te zien zijn (Sterck 1932: p. 23). Hun klachten werden ongegrond verklaard, want de burgemeesters waren van mening dat

[d]e Kerke noch de politie niet gepiekeert of getraduceert souden worden meijnende dat het gene soude mogen passeren meer souden strecken tot bespottinge van het pausdom als tot onteeringe van de Christelijke religie.
(Sterck 1932: p. 36)

De burgemeesters stellen dat in het stuk het pausdom niet bespot wordt, noch wordt de christelijke religie onteerd. De predikanten vingen dus bot. Het enige wat ze bewerkstelligden was dat Vondel klaarblijkelijk enkele passages schraptte, en dat, zoals gezegd, de première enkele dagen werd uitgesteld. Volgens Albach was deze controverse de best mogelijke reclame voor het stuk (Albach 1937: p. 14). De controverse lijkt in elk geval niet bedoeld. Om de schouwburg met de nodige luister te openen was Vondel op zoek naar verhaalstof die net “deze stad en burgerije mocht behaegen”, zoals de auteur in zijn opdracht aan Hugo de Groot liet weten (Van den Vondel 1928: p. 520).

Hoewel Vondel het verhaal van de historische figuur Gysbreght van Aemstel ten tonele brengt, teerde hij voor zijn stof echter niet rechtstreeks op historische bronnen maar

beriep zich wellicht op het beeld dat van Gysbreght bekend was dankzij Hoofts *Geeraerd van Velsen* uit 1613 (Duits 1990: p. 24). Ook *Geeraerd van Velsen Lyende* van Suffridus Sixtinus uit 1628 heeft Vondels beeld van Gysbreght van Aemstel gekleurd. Volgens Smits-Veldt kunnen we Vondels stuk eigenlijk bekijken als het derde deel in de Velsentragedie (Van den Vondel 1994: p. 7). De verhaalstof was dus bekend, en zal het publiek zeker hebben weten te behagen. Toch lijkt Vondels keuze voor de figuur van Gysbrecht niet louter ingegeven door de populariteit van de verhaalstof. Ben Albach stelt dat de keuze voor de figuur van Gysbreght ingegeven werd door politieke overwegingen:

Voor den 17^e-eeuwschen Amsterdammer nu, was Gijsbreght van Aemstel de nationale held bij uitnemendheid! Al hadden de Amsterdamsche notabelen, (die zichzelf de ‘koningen van het land’ noemden!) dan geen adelbrieven, op hun afstamming van de Heeren van Aemstel waren zij zeer trotsch!
(Albach 1937: p. 6)

In het licht van de analyse die volgt is dit een treffende opmerking. Het stuk bevat, zoals ik zal aantonen, heel wat reflecties over bestuur en heerschappij. Aangezien de notabelen van Amsterdam zich beroepen op hun afstammeling van Gysbreght van Aemstel, is het interessant om na te gaan voor welk soort bestuur Gysbreght staat. Het ideaal dat door Gysbreght wordt uitgedragen kan immers als voorbeeld dienen voor de bestuurders en notabelen van Amsterdam

Marco Prandoni schuift in dat verband een hypothese naar voren waarin hij Gysbreght als een *figura* van Willem van Oranje leest. In zijn interessante studie toont Prandoni aan dat *Gysbreght van Aemstel* een stuk van het verzwegen Amsterdamse verleden in herinnering brengt. De stad Amsterdam was tijdens de opstand immers loyaal aan Spanje en het Katholicisme. Omdat ze in die strijd duidelijk de verkeerde kant gekozen hadden, wordt dit deel van de geschiedenis wat naar het achterplan verwezen. Prandoni stelt dat Vondel met zijn stuk een stem in het debat over het verwerken van het nationale verleden wilde vertolken. Het stuk toont verliezen aan beide kanten; het verheerlijkt de opstand met haar strijd tegen voor vrijheid tegen een tirannieke macht; maar het toont tegelijk ook de excessen van de strijd met het geweld tegen de katholieken (Prandoni 2013: p. 300). Uit mijn analyse zal blijken dat Vondel meer beoogt dan het nationale verleden verwerken. Het stuk blikt niet terug maar kijkt vooruit doordat het een

standpunt inneemt over hoe de staat geordend kan worden: hoe kunnen we de maatschappij opbouwen in alle vrijheid en wars van tirannieke macht, terwijl ook de gewelddadige excessen uitgesloten worden?

In mijn lectuur van het stuk wordt Gysbreght geconfronteerd met de grenzen van de feodale soevereine macht. Hoewel hij alles gedaan heeft wat van iemand van zijn stand verwacht wordt, is zijn stad in staat van beleg. Hij is onschuldig aan de moord op Floris V, maar moet toch voor diens dood gestraft worden. De rechtvaardigheid is in het feodale systeem helemaal zoek. Gysbreght is dan ook van mening dat de belegering van Amsterdam een grove onrechtvaardigheid is. De gebroeders De la Court delen in *Consideratien van Staat, ofte Politike Weegschaal* (1660) de mening dat een feodaal systeem onmogelijk een rechtvaardig systeem kan zijn. De gebroeders De la Court werken in dit boek systematisch alle tekortkomingen van het feodale machtsmodel uit, en wegen af wat dan wel het ideale staatsmodel moet zijn. Volgens hen is dat een aristocratisch bestuursmodel. Het pleidooi voor een dergelijk model werd binnen de Republiek aangevuurd door de anti-Orangistische gevoelens. De Orangisten stonden een gemengde staatsvorm voor waarbij een monarchale bestuursvorm gekoppeld werd aan een aristocratische bestuursvorm. Voor de anti-Orangisten kon er van monarchale inmenging geen sprake zijn, dus bepleiten zij een nieuw soort republicanisme: een aristocratisch model dat “gekenmerkt [wordt] door ‘gemeente’ en waarborgen voor legitieme deelbelangen” (Blom 1996: p. 153).

Kortom, de nieuwe republikeinse theorie, die vanaf 1650 in zwang was maar waarvan er ook al sporen in Hugo de Groot's *De Iure Belli Ac Pacis* (1625) kunnen aangetroffen worden, liet zich bij auteurs zoals de gebroeders De la Court kenmerken door een sterke focus op het algemeen belang (Blom 1996: pp. 152-153). Door de De la Courts te lezen heb ik ingezien dat er bij Vondel een vergelijkbare kritiek op het feodale bestuursmodel wordt gegeven. Ook in *Gysbreght van Aemstel* bepleit het titelpersonage een aristocratisch bestuursmodel “om den vorst zijn’ moedwil te besnoeien” (Van den Vondel 1928: vs. 41). De soevereine graaf had enkel het eigenbelang voor ogen, terwijl voor Gysbreght elke beslissing “ten beste van ’t gemeen” (Van den Vondel 1994: vs. 39) moet zijn.

3.3. Gewikt en gewogen: over de Consideratien van Staat, ofte Politike Weegschaal

Johan en Pieter de la Court waren zonen van een Vlaamse immigrant die in de Republiek een succesvolle textielhandel opzette. De familie was bemiddeld, waardoor de beide broers een goede opleiding konden genieten. Johan studeerde rechten, en was liefhebber van de letteren. Als geleerd man werkte hij in de textielhandel van de familie (Van der Aa 1858: p. 790). Hij schreef, al dan niet samen met zijn broer Pieter, een aantal economische en politieke teksten. De opvattingen van de broers stonden bekend als fel anti-monarchistisch en staatsgezind, wat hen veel vijanden onder de Oranjegezinden bezorgde (Blok 1927: p. 336)¹⁸. In 1660 overleed Johan plots, waardoor hij de omwentelingen van 1672 in de Republiek niet heeft meegemaakt. Zijn broer Pieter was wel nog getuige van deze gebeurtenissen.

Pieter de la Court genoot een brede opleiding, met studies in de letteren en de theologie. Hij promoveerde in 1670 te Orléans in de rechten, waarna hij advocaat bij het hof van Holland werd (Haitsma Mulier 1990: p. 104). Hij wist zich daarnaast op te werken tot een van de meest succesvolle textielhandelaars van zijn tijd. Pieter de la Court onderhield tot in het rampjaar 1672 nauwe contacten met de gebroeders De Witt. Ter Laan noemde De la Court in zijn *Letterkundig Woordenboek* “de grote staathuishoudkundige, vriend van Jan de Witt” (Ter Laan 1952: p. 106). Johan de Witt verzorgde ook enkele hoofdstukken in de publicaties van De la Court (Haitsma Mulier 1990: p. 105). De grote historicus Fruin stelde ooit dat er een grote verwantschap in politieke en economische denkbeelden tussen de twee te bespeuren valt. Ondanks het feit dat de Republiek een andere koers voer dan degene die De la Court uitzette, zouden zijn inzichten toch van grote invloed zijn geweest op De Witt (1865: p. 470). Na de val van de gebroeders De Witt vluchtte De la Court samen met Pieter de Groot, zoon van Hugo de Groot, naar Antwerpen om pas terug te keren wanneer de onrusten bedaard waren (Frederiks 1888-

¹⁸ Voor meer achtergrond bij de politieke inzichten van de De la Courts zie o.a.: Blom (1993). Politieke filosofie in het Nederland van de zeventiende eeuw, pp. 167-178; Van de Klashorst (1985). “Metten schijn van monarchie getempert”. De verdediging van het stadhouderschap in de partijliteratuur 1650-1686, Amsterdam: Maarsen, p. 93-137; Van de Klashorst (1999). De 'Ware Vrijheid', 1650-1672, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 157-185.

1891: p. 175). De moord op de De Witts heeft klaarblijkelijk ook De la Court het zwijgen opgelegd, want na 1672 zijn er geen expliciet politieke geschriften van zijn hand meer gepubliceerd. Enkel in zijn *Fabulen* kon hij het Nederlandse publiek nog bereiken, zij het dan in allegorische verhalen (Noak 2002: p. 66).

Pieter De la Court was in de zeventiende eeuw een man van zeker belang. Hij kon invloedrijke personen tot zijn vrienden rekenen. Jonathan Israel noemt Pieter De la Court zelfs “a writer of international significance whose ideas touched every aspect of contemporary political, economic, and cultural life” (1998: p. 759). Zoals H.W. Blom aantoonde waren de teksten van De la Court bekend, en hebben ze ook een invloed gehad op het politieke denken van onder meer Franciscus Van den Enden en Spinoza (Blom 1981: p. 3-11). Ook Israel toont in *Radical Enlightenment* aan dat de teksten van Johan en Pieter De la Court de politieke filosofie van Vanden Enden, en later ook Spinoza, gevormd heeft (2001: pp. 175-176, 259-260, 264). De la Court kreeg in zijn tijd bijzonder veel erkenning voor zijn inzichten, en werd er ook voor geroemd. Dat blijkt ook uit het volgende veelzeggende grafschrift:

Multa Viri Virtus magnanimi

Hier rust la Court, die Hollands magt,
Regt, Intrest, heeft verweert:
't Bedrog van Graaf, Prins Hof, ontdekt
En burgerpligt geleerd;
Die in des werelds staat en Neêrlands polieij,
Aanwijst, Tirannen overlast en Dwinglandij.
(Van der Aa 1858: p. 785-786)

De *Consideratien van Staat, ofte Politike Weegschaal* werden voor het eerst gepubliceerd in 1660 (Frederiks 1888-1891: p. 176). Een eerste versie van de *Consideratien van Staat* als *Consideratien en exempelen van Staat omtrent de fundamenten van allerley Regeringe beschreven door V.H.* verscheen in 1660, het sterfjaar van Johan (Van der Aa 1858: p. 790-791). Het boek was een succes en kende al snel herdrukken, weliswaar uitgebreid en onder de licht gewijzigde titel *Consideratien van Staat, ofte Politike Weegschaal* (Van der Aa 1858: p. 791). Haitsma Mulier stelt dat Pieter de tekst van Johan in 1661 en nogmaals 1662 herwerkte (1987: p. 188).

Het boek valt in drie grote delen uit elkaar. Het eerste handelt over de monarchie, het tweede over de republiek, en het derde over de volksregering. Elk deel wordt verlucht met een *fabul*, een allegorisch te begrijpen verhaal waaruit de lezer kan afleiden waarom de besproken staatsvorm tekortschiet of net ideaal is (De la Court 1662: p. 63, 104, 122,131, 238). De tekst analyseert op een systematische manier elk van de drie staatsvormen en zet alle voor- en nadelen ervan op een vergelijkende manier op een rijtje. De afweging gebeurt op basis van een duidelijke economische logica, die we naar mijn gevoel beter kunnen begrijpen vanuit Foucaults *gouvernementaliteit*: het gaat om een staatsvorm die welvaart en productiviteit kan creëren (Foucault 2004: pp. 31-50). Haitsma Mulier vat de motivering die de auteurs deed kiezen voor een economisch welvarend staatsmodel als volgt samen:

After examining these examples, the De la Courts came to the conclusion that the ideal republic should have a dense population and be made prosperous through commerce and industry. It should not be expansionist, as the Roman republic had been, and as Machiavelli had recommended (although the De la Courts did take over Machiavelli's idea of a citizen army). In this peace-loving ideal state with a council open to new members, an assembly of more than two hundred men was to be elected each year.
(Haitsma Mulier 1987: pp. 189-190)

De gebroeders De la Court waren zelf betrokken bij de textielhandel, zei ik eerder al. Ze hadden aan den lijve ondervonden dat economische welvaart in grote mate van de vrijheid van de staat afhing. Dit verklaart ook waarom de religie bij de De la Courts aan banden werd gelegd. Of zoals Haitsma Mulier stelt:

Church and public religion were (...) subordinate to the state. Inspectors would supervise the activities of ministers, although toleration was absolutely necessary in a country which had so many international commercial relations.
(Haitsma Mulier 1987: p. 191)

De teneur van de tekst is duidelijk: om tot een dergelijke ideale staat te komen zijn zowel monarchale staatsvormen als volksregeringen niet te verkiezen (De la Court 1662: p. 100, 208). In het afsluitende deel van het boek wordt de monarchie resoluut afgewezen. Omdat deze staatsvorm tirannie, favoritisme en hebzucht in de hand werkt, kan hij volgens de

auteurs *de facto* nooit tot een goed geordende staat leiden (De la Court 1662: pp. 28-41). Voor de volksregering zijn De De la Courts milder omdat ze vinden dat deze staatsvorm velerlei voordelen heeft. Zo garandeert ze een grote vrijheid, omdat de burgers inspraak hebben. Ook het algemeen belang wordt volgens hen veel beter gediend als de onderdanen zelf voor hun bestuur instaan. De belastingen worden beter gereguleerd en de kans op oproer vermindert drastisch als er inspraak is (De la Court 1662: pp. 199-200). Het grote probleem van de volksregering is evenwel dat de inspraak van de bevolking te groot is. Een persoon die ooit in dienst van iemand heeft gewerkt, kan immers nooit als onafhankelijk beschouwd worden. Niet iedere burger heeft ook de intellectuele capaciteiten, of scholing en opvoeding, om de juiste beslissingen voor het algemeen belang te kunnen maken. Een dergelijke regering zou bijgevolg al snel geblokkeerd kunnen raken door egoïstische beslissingen. Daarom zou het volgens de auteurs beter zijn dat maar een selecte groep toegang heeft tot het bestuur (De la Court 1662: p. 201). Zij zien de aristocratische bestuursvorm dan ook als de verbeterde vorm van de volksregering. In een aristocratisch regime mag worden verondersteld dat alle leden van de regering over voldoende intellect en kennis van zaken beschikken om de welvaart van het land te verzekeren en enkel het algemeen belang te dienen. Zoals later nog duidelijk zal worden, gaat de voorkeur in *De consideratien van Staat* resoluut uit naar een republikeinse staatsvorm met een aristocratische invulling (De la Court 1662: p. 244).

4. Het politieke bestuur

In de volgende analyse zal ik *Gysbreght van Aemstel* vanuit drie thematische lijnen benaderen die in het stuk elkaar vanzelfsprekend voortdurend doorkruisen: het politieke bestuur, de religie en het recht. In mijn gouvernementele analyse van het politieke bestuur toon ik aan dat *Gysbreght van Aemstel* naast een eerder gouvernementeel bestuurstype ook nog eens een pastorale invulling van dat bestuurstype uitdraagt. Wat de analyse van de religie betreft, zal duidelijk worden dat de tekst het wereldlijke bestuur los van het goddelijke bestuur beschouwt. In mijn analyse van het recht, ten slotte, toon ik aan dat

feodale rechtsprincipes, zelfs in de middeleeuwse setting van het stuk, als inadequaar worden gepresenteerd. *Gysbreght van Aemstel* speelt zich in 1304 af (1994: p. 11 noot 18). Bij het begin van de 14^e eeuw was het feodale stelsel nog steeds de dominante bestuursvorm (Koene 2003: pp. 51-53). Gysbreghts opvattingen omtrent de deugdelijkheid van dat stelsel zijn evenwel niet positief. Hij is er niet (meer) van overtuigd dat een feodaal bestuur tot een goede ordening van de staat kan leiden.

4.1. Over schuld

De literatuur rond de figuur van Gysbreght heeft zich de laatste jaren over de schuldvraag gebogen, met daaraan gekoppeld of Gysbreght nu een goed of een slecht personage is. A. Maljaars merkt op dat in recente vakliteratuur het beeld van Gysbreght overwegend negatief geïnterpreteerd werd. Terwijl Gysbreght voorheen voorgesteld werd als een nationale, christelijke held en toonbeeld van deugdzaamheid en dapperheid, wordt hij steeds meer gezien als schuldig aan het veroorzaken van de val van Amsterdam (Maljaars 2001: p. 138). Maljaars stelt dat dit beeld onterecht is, en dient daarmee onder meer René van Stipriaan van antwoord. In Van Stipriaans harde analyse van de titelheld is het “eerder Gysbreghts falen dan zijn godsvrucht of dapperheid waardoor de gebeurtenissen in het treurspel bepaald worden” (1996: p. 359). Van Stipriaan schaarft zich aan de kant van auteurs als Mieke Smits-Veldt die Gysbreght niet zagen als een “edele, moedige en onbaatzuchtige christelijke stadsheer, die zich in nood wil opofferen voor zijn burgers” (Van den Vondel 1994: p. 18).¹⁹ Door het stuk gouvernementeel te analyseren is deze schuldvraag niet aan de orde. De schuldvraag wordt irrelevant omdat Gysbreght vanuit zijn bestuurslogica niet anders kon gehandeld hebben.

Door het stuk vanuit een gouvernementele hoek te benaderen zal ik aantonen dat Gysbreght zich niet in een redeloze overmoed verliest, maar dat zijn daden net heel

¹⁹ Smits-Veldt pleit, in navolging van Van Duinkerken (1966). *De priesterfiguren in Gysbreght van Aemstel*, pp. 519-527, Van Eemeren (1979). *Nogmaals over schuld in Gysbreght.*, 's-Gravenhage Martinus Nijhoff, pp. 88-103, en Langvik-Johannessen (1987). *Gijsbreght van Aemstel: Tragedie van hoogmoed*. Wommel: Gulden Engel, pp. 61-89, Gysbreght niet geheel vrij. Ze stelt dat Gysbreght een ontwikkeling doormaakt tot hij zich in redeloze overmoed zal verliezen: Van den Vondel (1994). *Gysbreght van Aemstel*. Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 18.

beredeneerd zijn. De aanvaring in het stuk tussen Gysbreght en zijn opponenten kan geïnterpreteerd worden als een botsing tussen twee bestuursvormen, zoals Korsten al opmerkte in *Sovereignty as Inviolability* (2009: p. 152). Korsten stelt dat de vanzelfsprekendheid waarmee Van Velzen en Van Woerden ervan uitgaan dat de soeverein door een andere soeverein, in dit geval de koning van Engeland, berecht moet worden, botst met de opvatting van Gysbreght die vindt dat de soeverein niet boven de wet kan staan en door de wetten van het eigen land berecht moet worden. Tegenover buitenlandse inmenging in binnenlandse zaken zet Gysbreght een vorm van aristocratie. Het stuk gaat echter om meer dan een buitenlandse inmenging: de blinde trouw van de vazallen aan de feodale heer wordt tegenover het pastorale bestuurlijke ideaal van een meer gouvernementeel bestuursmodel gezet.

4.2. Gysbreght tussen heersen en besturen

Al vroeg in het stuk wordt duidelijk gemaakt dat Gysbreght er een andere bestuurslogica op nahoudt dan zijn vijanden. Maar ook zijn medestanders, Van Velzen en Van Woerden, beroepen zich op een machtslogica die Gysbreght als inadequaar beschouwt. In de openingsmonoloog maakt Gysbreght duidelijk dat de belegering van Amsterdam het gevolg is van een wraakactie naar aanleiding van de moord op de graaf. Gysbreght is echter onschuldig aan de moord op Floris V. De wraakactie tegen hem is in zijn ogen dan ook hoogst onrechtvaardig. Sterker nog, hij is eigenlijk zelf het slachtoffer:

Neef Velzen, lang geterght, van eige wraeck geprickelt,
En Woerden hebben my hier listigh in gewickelt,
En 't schoonste voorgestelt, en eerst de zaeck verbloemt
Met wonderbaeren glimp: maer 'k heb hun wit verdoemt
(Van den Vondel 1928: vs. 33-36)

Wat er met Floris V is gebeurd, is eigenlijk niet zijn schuld. Gysbreght geeft aan dat hij zich verzet heeft tegen het voornemen om de graaf over te leveren aan een andere soeverein. Ook de executie van de graaf kan bij hem op geen begrip rekenen:

Zoo dra, als ick verstondt, hoe grof zy zich vergreepen,
Met den gevangen graef op Engeland te scheepen,

En sloegh dien voorslag af, ten beste van 't gemeen,
En ried de ridderschap en al De Grootte steên
Te roepen, om den vorst zijn' moedwil te besnoeien,
En geen uitheemsche maght noch koningen te moeien,
Noch overzees geweld te haelen in het land:
Veel min het hoofd des lands te helpen aen een' kant
(Van den Vondel 1928: vs. 37-44)

Gysbreght had het plan om Floris V aan Engeland uit te leveren of hem te laten berechten door een buitenlandse macht afgewezen en als alternatief voorgesteld om hem te laten berechten door een tribunaal van vertegenwoordigers van de grote steden en de ridderschap. Deze overlap tussen het rechtsgebied en het politieke bestuur toont aan dat Gysbreght hier pleit voor een andere aanpak dan degene die wordt voorzien door het feodale soevereine bestuur. Het feodale bestuur stelde immers dat God een soeverein zijn macht verleende, en de soeverein daarom in feite immuniteit verkreeg. Geen enkel levend wezen was superieur aan de soeverein. Bijgevolg kon de soeverein dus ook niet terechtstaan in zijn eigen rechtbank. Dit betekende dat de soeverein in zijn eigen land of in zijn eigen rechtbank onder feodale wetten niet terechtgesteld kon worden. De enige manier om de soeverein toch te berechten bestond erin hem in een ander land te laten berechten door een andere, superieure soeverein (Simbeye 2004: p. 105-106). Het plan om "den gevangen graef op Engeland te scheepen" (Van den Vondel 1928: vs. 38) past dus in een feodale logica, terwijl Gysbreghts voorstel om met een tribunaal van de ridderschap en de grote steden de soeverein zelf te berechten daar haaks op staat.

In plaats van een soeverein machtsmodel stelt hij een machtsmodel voor waar een elite van nobelen de soevereiniteit hebben. Volgens Gysbreght is deze aristocratische factie niet alleen in staat maar ook bij machte om te oordelen over de schuld of onschuld van een soeverein. Zelf een tribunaal samenstellen is volgens Gysbreght "ten beste van 't gemeen" (Van den Vondel 1994: vs. 39). Het is in het algemeen belang als een aristocratische factie de macht van een tirannieke soeverein aan banden kan leggen. Buitenlandse inmenging noch moord zijn een antwoord op het probleem dat de soeverein die criminele feiten pleegde, stelde.

Ook in de *Consideratien van Staat* wordt het aristocratische model zoals Gysbreght dat beschrijft gezien als het ideale staatsmodel. Ten eerste worden in zo'n model de meest bekwame magistraten en ambtenaren aangesteld. Dat model garandeert volgens de De la

Courts, ten tweede, dat er alleen in het algemeen belang zal gehandeld worden. Wanneer iemand iets zou voorstellen dat het algemeen belang schaadt, zal dat tegengehouden worden door de overige bestuursleden. Daaruit volgt het derde punt: onverschillige of kwaadwillige bestuurders worden geneutraliseerd door de bestuurders die het welvaren van de republiek betrachten. Dat wil, ten vierde, ook zeggen dat kwaadwillige bestuurders enkel inspraak kunnen hebben als ze gunstige voorstellen ter verbetering van het land inbrengen. Doordat, ten vijfde, de kwaadwillige bestuurders hun kwade wil niet kunnen doorvoeren, zullen zij automatisch hun autoriteit verliezen. Ten zesde zullen de bestuurders een gematigde koers en voorzichtig bewind moeten voeren. De bestuurders moeten immers verantwoording afleggen aan het land en de wetten (De la Court 1662: p. 129-130). Er zijn volgens de auteurs van *De Consideratien van Staat* ook nadelen aan de aristocratie verbonden. Zo blijft deze bestuursvorm een hoofd hebben, waarbij het makkelijk is om in een soort van omgekeerde tirannie te vervallen: doordat het hoofd iedereen tracht te behagen, wordt hij de slaaf van de regering. Een ander reëel gevaar is dat er binnen de regering concurrerende facties ontstaan, of dat de regering door een beperkt aantal deelnemers tot een oligarchie zou verworden (De la Court 1662: p. 131, 133-135). Toch wegen deze nadelen volgens de gebroeders De la Court niet op tegen de vele voordelen van dit bestuurstype.

Ook Gysbreght ziet dezelfde voordelen in een aristocratische vorm. Door een bestuur op te bouwen rond de ridderschap en de verzameling van steden zal er wel in het algemene belang gehandeld worden. Het zal hen immers in staat stellen “de vorst zijn’ moedwil te besnoeien” (Van den Vondel 1928: vs. 41). De macht van de kwaadwillige bestuurder kan op die manier aan banden gelegd worden. Dit garandeert meteen een gematigde koers, want geen enkele bestuurder kan boven de wetten staan. Hij heeft altijd verantwoording af te leggen aan het volk en de wetten. Gysbreght zet zich op deze manier af tegen de soevereine logica die stelde dat de soeverein als opperste gezaghebber immuniteit heeft binnen de staat, en enkel kan veroordeeld worden door een ander, groter, soeverein (Korsten 2006: p. 172). In de *Consideratien van Staat* rekenen de De la Courts eveneens af met een soeverein die zich boven de wet stelt. De zuivere monarchie en afgeleiden, zoals een feodale heerschappij, worden in dat opzicht alle over dezelfde kam geschoren:

Tot hier toe hebben wy gesproken van de Monarchie, ofte Eenhoofdige regeeringe alsmeede van soodanige andere formen van regeeringen waar in de naam van vryheid gevoegd zynde met het Regt der Republike gevonden werd; en daar nogtans onder den naam van Veld-Heer of eenig andere dienst der republike, soodanig enkeld mensch door de wetten niet konnende gestraft werden selfs naar syn eigen sin wetten maken, gebieden en sig doen gehoorsamen ofte ten minsten alle goede ordre der Republike die hem schadelik weesen soude beletten kan [daar een enkeld mensch gebieden mag], welke Regeering de Grieken en de Latinen van ouds hebben genoemd Tirannie, ende was de liefde tot de vryheid by die oude schryvers soo groot, dat sy de naam van koning niet gaven aan soodanige Hoofden der Republiken die door wetten ingetoomd ofte gestraft konden werden
(De la Court 1662: p. 121)

Er kan maar sprake zijn van een republiek als de soeverein niet boven de wet verheven staat. Wanneer de soeverein samenvalt met de wet, en hij dus niet door de wetten ingetoomd of gestraft kan worden, dan is er sprake van een tirannie. Gysbreght wijst deze vorm van bestuur van de hand “ten beste van ’t gemeen” (Van den Vondel 1928: vs. 39). Een aristocratische regering, waarbij de soevereiniteit niet in één individu ligt, is zijns inziens perfect bij machte om te oordelen over de graaf. Dit model valt zelfs te verkiezen. Wanneer de wet gelijk is aan de vorst en de vorst gelijk aan de wet kan de vorst doen wat hij wil. De wetten worden niet uitgevaardigd voor het algemeen belang, ze dienen het belang van de soeverein. De De la Courts bedenken dit principe met een *fabul*, en waarschuwen dat een monarchaal bestuur een vrij land in de weg staat:

Om dat Apollo zeekerlik geloofd dat in de Republiken meer als in de Monarchaale regeering, de wetten werden gemaakt ten voordeele van 't gemeen; en dat de Ingezeetenen aldaar meer werden opgewekt tot deugdsaame werken; als meede dat alle weetenschappen en borgerlikke politie, aldaar meer bloejen: soo vervloekt hy ten hoogsten alle Tirannen die zig meester maken van de vryheit eener welgestelde Republike.
(De la Court 1662: p. 105)

In *Gysbreght van Aemstel* is de visie van het titelpersonage op het bestuur vanuit de feodale machtslogica beschouwd nogal markant te noemen. Hoewel hij zijn macht ontleent aan het feodale stelsel, zal hij zich toch tegen dat stelsel kanten. Naast een afrekening met het soevereine bestuursmodel van Floris V, kan men Gysbreghts pleidooi

voor een aristocratisch bestuursmodel ook interpreteren als een kritiek op het gehele feodale stelsel. Dergelijke kritiek viel ook in de middeleeuwen al op te tekenen (Van Oostrom 2013: p. 151), desalniettemin bleef het feodale stelsel het dominante bestuursstelsel. Het belang ervan nam in de zestiende en zeventiende eeuw af, maar toch bleef de vorst steunen op het feodale soevereiniteitsprincipe om de absolute macht te claimen (Gilissen 1991: p. 81). Nadat de Nederlandse Republiek zich in 1588 vormde werd er op een andere manier nagedacht over de invulling van de macht. Republikeinse ideeën kregen al snel vorm (Tracy 2008: p. lxxvii), en aangespoord door anti-Orangistische gevoelens rekenen auteurs zoals de gebroeders De la Court definitief af met het feodale stelsel (Velema 2002: pp. 12-17). Het soevereine feodale bestuursmodel, zo stellen de De la Courts, deugt niet:

Als den Landheere eenige Heerlikheid aan besterft, ontstaan grouwelike oorlogen, om gemelde erf te verkrygen, alsoo booven de ordinare conquesteerlust, ook de vrees van schande door zyn kleinhertigheid ofte onmagt geopenbaard te hebben, wanneer de pretensie niet werd vervolgd; de monarchen beweegd om in soo een gevalle seer hartnekkiglik alle hare kragten te gebruiken: en van hoe uitnemend droevige gevolgen de oorlogen gemeenelik zyn kan men ligtelik sien, want indien de pretendeerende monarch in plaatse van syn erf door de wapenen te verkrygen selfs overwonnen werd; soo vervallen buiten twyfel syn' onderdaanen tot seer groote ellenden: en indien het oorlog werd te boven gekomen, en de nieuwe heerlikheid grooter is als de oude, zoo verlaat de Land-heer zyn eige Land, doende het zelve regeeren door Stadthouders, en gaat hofhouden in het nieuw verkreegen rijk, om het zelve, daar hem meest aan gelegen is, allezins onder zijne gehoorzaamheit te doen buigen. Waar uit veele andere zwaarigheden ontstaan: want vooreerst, alle rijke Edelluiden, het Hof volgende, verteeren zoo doende alle haare weelde buiten lands; En de afweesende Heer ook willende, en kan zyn oude Heerlikheid niet wel regeeren. Maar de Favorit, tot Stadhouder gestelt, mag dan veilig alle de onderdaanen plonderen; ten deele om datmen dan zoo wel over hem niet klagen kan; ten deele door de distantie der landen; ten deele om dat die Stadhouder moet werden gepresumeert seer magtige vrienden, neevens den Heer zyn voornaamst weldoender, ten hove te hebben: als meede ten deele om dat (formidolosum id Imperatori dicitans quo plerumque prohibentur conatus honesti. C. Tac. de Corbulone.) de Heer zoude vreezen zyn land te verliezen, indien de Stadhouder, door een goede regeering, zig bij de onderdaanen bemint maakte. Dus zyn de Nederlanden, Napels, en Milaan, ongelukkig geworden, met te vervallen aan, ofte wel te erven het Rijk van Spanjen.

(De la Court 1662: p. 45)

Uit de beschrijving van de De la Courts spreekt een erg negatief beeld van het verleden. Het feodale leenstelsel is volgens hen de bron van vele gruwelijke oorlogen geweest. Als een heer het land opeist en zich daar niet zelf vestigt, wordt het land aan plaatsvervangers of stadhouders toevertrouwd. Het land moet niettemin gehoorzaamheid aan de heer zweren, in de vorm van belastingen. Daarenboven mag ook de stadhouder het land nog eens plunderen. Dit gedrag wordt zelfs door de heer in de hand gewerkt. Getuige daarvan, aldus de gebroeders De la Court, hoe de Nederlanden geleden hebben onder Spaans bewind.

Gysbreght toont zich al meer als een leider van het volk dan zijn status als soevereine stadsheer laat vermoeden. Aan het einde van de openingsmonoloog deelt hij ons mee wat hij tijdens de belegering voor zijn volk gedaan heeft:

En heb in 't zwaer beleg de stormen uitgestaen,
En dagh en nacht voor aen geworstelt op de wallen:
't Vermoeide volck gesterckt, en rustigh uitgevallen:
Mijn' broeder Ot gequetst zien sterven in mijn' schoot:
Krackeelen neer geleit: in brand, in hongers nood,
Ghelijck een vader my voor 't algemeen gedraegen.
En noit bezweeck mijn moed in droeve nederlaegen:
Noch 'k blies my zelven in op voorspoed, noch zicht roem
In 's vyands ondergang: hoe noode ick vyand noem
Die onverzoenelijck zich tegens my verzetten,
En wenschen met mijn bloed hun blanck geweer te smetten.
'k Vergeef hen dese feil, en die onwetendheid,
En stel my in zijn hand, die Recht van onrecht scheid
(Van den Vondel 1928: vs. 144-156)

Het volk zoekt bescherming bij de leenheer. Het was dus Gysbreghts taak om zijn volk te steunen. Toch toont Gysbreght zich wel erg betrokken. Hij heeft zelfs een man in zijn schoot zien sterven. Daarnaast geeft hij ook aan dat hij de interne orde heeft bewaard door tussen te komen in ruzies die de brandende stad door hongersnood dieper verdeelde. Gysbreght ziet zichzelf als een vader die zich inzet voor het algemeen belang. Hij overstijgt de bescherming die de heer dient te bieden tegen vijandige aanvallen. Gysbreght

toont zich een heer van het volk die de interne rust wil bewaren, zijn volk wil beschermen van aanvallen van buitenaf, en zich als een vader voor zijn volk en het algemeen belang inzetten (Van den Vondel 1928: vs. 145-149).

De vadermetafoor die hier gebruikt wordt, is een metafoor die Vondel vaker gebruikt (zie *Lucifer*) en die volgens Foucault verbonden kan worden aan de gouvernementele kunst van het besturen: als een heerser zich goed gedraagt, dan zal het volk zich ook goed gedragen. Maar ook omgekeerd, zoals de gebroeders De la Court aangeven: als een heerser zich niet goed gedraagt, zal het volk zich ook niet goed gedragen.

Vermits heiligheid, dankbaarheid en trouw niet dan by gemeene ingeseetenen te vinden zijn, en de Koningen, alles doen wat haar lust: als mede dat een regt Hoveling geen dan zijns Heeren manieren van leeven heeft, zoo kan men in der waarheit zeggen: (Que la Cour est une grande Putain, laquelle corrompt les plus entiers & les plus chastes. De Refuge,) dat het Hof is een groote Hoer, die de alleropregste en kuiste menschen verleid.

(De la Court 1662: p. 48)

Gysbreght beweegt zich nog voort in een feodaal systeem, maar beroept er zich niet meer op. In plaats van zich te profileren als een soevereine heer, belichaamt Gysbreght de eigenschappen van de goede heerser binnen het gouvernementele model. Hij beschut en ondersteunt zijn volk (Van den Vondel 1928: vs. 146) in het midden van het strijdgewoel. Zelfs wanneer het ieder voor zich is, zal hij stand houden om bescherming te bieden (Van den Vondel 1928: vs. 150). Hij toont zich moedig en daadkrachtig, maar nederig (Van den Vondel 1928: vs. 151).

Daarnaast toont hij zich ook nog eens vergevingsgezind (Van den Vondel 1928: vs. 155). Gysbreght had al aangegeven dat wraak nooit stopt en enkel tot meer geweld leidt (Van den Vondel 1928: vs. 49). Dit toont meer aan dan een christelijke inborst: Gysbreght geeft daarmee aan dat hij de wraak, met de daaraan gekoppelde spiraal van geweld, wil doen stoppen. Wraak dient volgens Gysbreght enkel het eigen belang (Van den Vondel 1928: vs. 140). In plaats van zelf voor vergelding te zorgen zal hij dat oordeel aan God laten (Van den Vondel 1928: vs. 156). Door dit oordeel aan God over te laten, ziet Gysbreght af van wat hij eerder als onrechtvaardig ervoer: wraak en weerwraak. Gysbreght toont zich niet enkel als een meer gouvernementele heerser binnen een feodaal

bestel, maar hij zal ook de inherente rechten van systeem, zoals wraak en uiteindelijk ook zijn erfrecht, links laten liggen ten voordele van een geweldloze oplossing. Op de christelijke waarden van Gysbrecht en het element van de wraak kom ik nog uitgebreid terug wanneer ik de thematische lijn van het recht bespreek. Voorlopig volstaat het om duidelijk te maken dat de feodale logica bij Gysbrecht wordt losgelaten. Het stuk vangt aan te midden een feodale setting, maar doorheen het stuk toont Gysbrecht zich steeds minder betrokken bij een feodale machtsuitoefening. Het lijkt er op dat met Arend van Aemstel, broer van Gysbrecht, de feodaliteit begraven wordt. In het laatste bedrijf is de stad gevallen, en als vurig voorvechter van het Amsterdamse recht heeft Arend er het leven gelaten:

Nu zal hy zich voortaan ten uitval niet beledigen,
Noch 't Vrelandsch slot noch dit met zulck een' moed verdedigen,
Noch 't Amsterdamsche Recht beschutten met zijn zwaerd,
En draeven voor het heir op eenigh brieschend paerd,
Om prijs en eer in 't stof door zweet en bloed te winnen.
(Bloch 1989: vs. 1545-1549)

Arend kan als verpersoonlijking van het feodale bestuur gelezen worden. Hij verdedigde de burcht van de heer, en streed voor de rechten van Amsterdam. Hij wordt nu ten grave gedragen, samen met het oude Amsterdam. Maar uit het stof van de oude maatschappij zal een (vroeg-)moderne maatschappij herrijzen. Na de dood van Arend zal de engel Rafael stellen “Verlaet uw wettigh erf, en quel u nergens in” (Van den Vondel 1928: vs. 1828). Het heeft toch geen enkele zin om voor dat wettig erf te vechten: “Al leid de stad verwoest, en wil daar van niet yzen:/ Zy zal met grooter glansch uit asch en stof verrijzen” (Van den Vondel 1928: vs. 1829-1830). In plaats van de soevereine heer te zijn die waakt over zijn territorium, wordt Gysbrecht aangemaand om zijn volk weg te leiden “na’et vette land van Pruissen” (Van den Vondel 1928: vs. 1857). Gysbrecht wordt door Rafael op die manier als herder aangesproken die zijn schapen in veiligheid moet brengen.

4.3. Gysbrecht als antitiran

De tekst stelt zowel expliciete als impliciete voorbeelden van slechte heerschappij tegenover Gysbrechts heerschappij over Amsterdam. Allereerst spookt de geest van Floris

V door het stuk. Hij bleek een corrupt en kwaadaardig heerser; wiens dood het beleg van Amsterdam ontketende. De beroemde rei die volgt op het derde bedrijf, “O Kersnacht, schooner dan de daegen” (Van den Vondel 1928: vs. 903), zingt over koning Herodes, die tijdens de kindermoord van Bethlehem onschuldige kinderen liet ombrengen uit angst voor de voorspelling van een nieuw geboren koning. Zoals Korsten terecht opmerkt zit hier de idee achter dat een soeverein, om zijn soevereiniteit te behouden, de concurrentie moet uitschakelen, zelfs al moeten daarbij vele onschuldige slachtoffers vallen (Korsten 2006: p. 182).

Het is in dit opzicht ook veelzeggend dat Ulysses, de intrigant van *Palamedes* in het voorspel een cameo verschijning heeft: “[D]e helsche en Goddeloose Vries Geen snoode Vlysses wijckt in boosheyd” (Van den Vondel 1928: p. 524vs. 29-30). De Vries, eigenlijk Claes de Grobber (zie bij vs. 481), zoals C.G.N Devoys in zijn tekstkritiek aangeeft (Van den Vondel 1928), moet in kwaadheid niet onderdoen voor de snode Ulysses. Ulysses ruimt dankzij een snood plan en manipulatie de ideale heerser Palamedes uit de weg. Kortom, de heerschappijen die in *Gysbreght van Aemstel* aan bod komen laten zich gelden door geweld. Gysbreghts heerschappij daarentegen wordt gepresenteerd als een vorm van bestuur die bescherming biedt aan de inwoners. Gysbreght die weigert deel te nemen aan de wraakacties en in het tumult zich expliciet opstelt “Ghelijck een vader my voor ’t algemeen gedraegen” (Van den Vondel 1928: vs. 149) sluit aan bij de gouvernementele idee dat rust en vrede noodzakelijke voorwaarden zijn om voorspoed voor de bewoners van de staat te genereren.

Zoals Jonathan Israel aantoonde bleek stabiliteit nodig opdat de staat zich als economische grootmacht kon ontplooiën. Doordat de scheepstakken kelderden tijdens het bestand en de embargo’s werden opgezegd steeg het deel van de handel dat in handen was van de Nederlanden tot het hoogste punt ooit. Zestig tot zeventig percent van de schepen in het Oostzeegebied voeren onder Nederlandse vlag (Israel 1989: p. 107). Van Oldenbarnevelt kreeg in die periode niet alleen de kans te laten zien dat hij als staatsman zijn Republiek kon handhaven, maar hij toonde ook dat hij het vermogen had de vitale belangen van de Nederlandse staat als eerste wereldstapelplaats te beschermen en te bevorderen (Israel 1989: p. 109). Op het hoogtepunt van de interne strijd tussen Johan van Oldenbarnevelt en Maurits, in 1619, viel het aantal Nederlandse schepen dan ook fel terug. Terwijl er in 1617 bijvoorbeeld nog 225 reizen gemaakt werden naar het

Oostzeegebied, was dat aantal in 1619 al teruggevallen tot 119. Na afloop van het bestand was de hegemonie van de Nederlanden in vrije val. Toen het bestand in 1621 afliep, was het aantal teruggevallen tot 31 reizen (Israel 1989: p. 108). De Republiek zou de hele zeventiende eeuw een belangrijk centrum van de wereldhandel blijven, maar Israel is ervan overtuigd dat het de stabiliteit van de staat was die voor de bloei van de economische expansie zorgde (Israel 1989: pp. 405-406). De economische ratio achter de *gouvernementaliteit*, waarbij rust en vrede een veilig kader moesten scheppen zodat de individuen en de staat versterkt kon worden, trad omwille van de wereldhandel in de Republiek al snel op het voorplan. Rust en vrede waren nodig om voorspoed mogelijk te maken. Ook in *Gysbreght van Aemstel* streeft het titelpersonage naar rust en vrede om zijn stad tot voorspoed te leiden (Van den Vondel 1994: p. 15). Het lijkt er op dat Vondel met deze klemtoon op deze rust en vrede deelneemt aan het publieke debat dat zich inschrijft in een meer gouvernementele logica.

De oproep tot rust en vrede is in de zeventiende eeuw immers prominent aanwezig in het publieke debat. De oproep gaat ook steeds gepaard met het pleidooi voor een ander soort bestuur. Hugo de Groot, die met *De Iure Belli Ac Pacis* een werk over het recht op oorlog en vrede vanuit het bestuurlijke ideaal van de *via media* maakte (Spruyt 1996: p. 210), leidt zijn lijvige studie in met de boodschap dat vrede onder alle omstandigheden te prefereren valt. De De la Courts verbinden het uitblijven van vrede en voorspoed met absolutistische regimes. Het is volgens hen onmogelijk dat de staat onder een soeverein gezag kan bloeien:

Voorwaar, rijzen de haaren niet ten berge? En is men niet ten hoogsten verwondert, als men de Hollandse Cronijk leest met aandacht, en overlegt, dat in zeeven hondert jaaren, bynaa geen vrede in dat Land is geweest, maar wel geduurige overlast, plondering, schatting en scheering der onderdaanen.
(De la Court 1662: p. 52)

Toen de Nederlanden nog onder koninklijk gezag stonden, kenden ze in zeventienhonderd jaar nauwelijks vrede. Als gevolg daarvan heeft het land gedurende die hele periode op voorspoed moeten wachten. Daartegenover worden in *De Consideratien van Staat*

republieken zoals Venetië, Genua en Ragusa²⁰ geroemd omdat op grond van de staatstructuur “koopmanschap en vrede, daar langen tijd heeft gebloeid” (De la Court 1662: p. 159). De republiek weet zich niet alleen langer te beschermen tegen interne twisten, maar ze weet “haare Ingezetenen ook in vrede [te] beschermen, en rijk en weelig maken; sulks gemelde goede vrugten aan geene andere naturelike oorsaken, als aan de goede regeeringe konnende werden toegeschreeven” (De la Court 1662: p. 158).

In *Gysbreght van Aemstel* lijkt een oproep naar rust en vrede een centrale plaats in te nemen. Al van bij het voorspel maakt Vondel ons immers duidelijk dat pracht en praal snel verloren kunnen gaan:

Het nieuw tooneel drie eeuwen springt te rugh,
Om Aemstels vesten te verstooren,
En bouwt de wreedheid eene breede brugh.
't Aeloude Troje word herboren,
En gaet te gronde in 't gloeiende Amsterdam.
Ons Amstel zal een Xanthus strecken,
Geverwt van bloed: de Kermerlandsche vlam,
Als 't Griexsche vier, de daecken lecken.
't Bestormt stadhuis dat zweemt na Priams hof.
Hoe kort kan 's werelds pracht veranderen.
Hoe stuiftze wech voor wind in roock en stof.
(Van den Vondel 1928: p. 523 vs. 13-23)

De pracht van een wereld kan zo snel omslaan als die wereld vervalt in geweld. De voorspoed van een stad of staat gaat in een oogwenk in rook op. Gelukkig, zo vervolgt het voorspel, is de rust en vrede nu teruggekeerd:

Nu Amsterdam en 't Aemstelers gheslacht
Zijn kroon ten hemel heeft gegeven.²¹
Zoo eens de vreê ons scheeprijck Y bestrael,

²⁰ Ragusa was een stadstaat aan de Adriatische zee die bestond van de veertiende tot de achttiende eeuw. Vandaag maakt het grondgebied deel uit van Kroatië.

²¹ Volgens een privilege van keizer Maximilianus mocht Amsterdam sinds 1498 de keizerskroon boven haar wapen voeren. Deze kroont ook de Westertoren, die in 1638 voltooid werd. Zie: Smits-Veldt (1994). Vondel en het vaderlands verleden, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 32 (noot 12).

En 't oorlooghs onweer rust van ruisschen,
Kiest gans Euroop dees stad tot Amirael
(Van den Vondel 1928: p. 524vs. 51-55)

Tijdens de strijd was er enkel instabiliteit en geweld. Van pracht en praal kon geen sprake zijn. Nu rust en vrede opnieuw heersen gaat het de stad weer voor de wind. Dankzij de stabiliteit wordt Amsterdam zelfs voor de leidende stad binnen Europa aangezien.

De oproep voor rust en vrede gaat in het fragment gepaard met de keuze voor een specifieke bestuursvorm. Gysbreght stelt zichzelf voor als de antipode van een tiran die enkel uit eigenbelang handelt. Al van bij de openingsmonoloog maakt hij de lezer duidelijk dat:

En nam op my alleen de gruwelijxste plaegen,
Die oit tyran bedacht; was dan de schuld geboet,
En sprackmen daer meê vry mijn al 't onnozel bloed,
Mijn lieve gemaelin, en willige onderzaeten.
Ick wou, om hunnent wil alleen, mijn leven laeten,
En springen in een' poel, en stoppen deze wel,
En dempen met een' sprong de nimmerzatte hel.
(Van den Vondel 1928: vs. 74-80)

Gysbreght zet zich niet alleen af tegen de tiran in woorden, maar ook in daden. Hij beschouwt zijn volk als “willige onderzaeten” (Van den Vondel 1928: vs. 77). Het volk wordt uit eigen wil bestuurd door Gysbreght, en hij handelt ook naar hun wil en beste belang. Als het zou moeten zou hij maar wat graag zijn eigen leven opofferen, als dat zou willen zeggen dat zijn vrouw en onderdanen gespaard blijven.

4.4. Gysbreght als pastor

Het soevereine tirannieke bewind is volgens de De la Courts steevast een gewelddadig bewind (De la Court 1662: p. 121). Doorheen *De Consideratien van Staat* wordt het machtsmisbruik van zo'n tiran met een verkrachting vergeleken (De la Court 1662: vb. pp 10,57, 61, 171, 190, 212, 213). Tirannen zijn, volgens de De la Courts “Verkragters en moorders der vryheid hunnes eiges vaderlands” (De la Court 1662: p. 106). Het is in dit verband interessant om op te merken dat een verkrachting aan de basis van het beleg van

Amsterdam ligt, en dat ook de kring van nonnen die Gozewijn beschermden door de Witte van Haemstee zijn “bemorsten poock” afgeslacht werden (Van den Vondel 1928: vs. 1437). Korsten wijst er op dat ‘poock’ naast zwaard ook penis betekent, en komt tot het besluit dat verkrachting een belangrijk thema van het stuk is (Korsten 2006: pp. 178-180). In het licht van Korstens opmerking interpreteer ik de belagers van Amsterdam als tirannieke verkrachters en moordenaars van de vrijheid van het vaderland.

Het afwijzen van de tirannie, zoals die in de *Consideratien van Staat* werd getypeerd, staat ook in *Gysbreght van Aemstel* centraal. Moorden, dat doet een tiran. Wanneer Badeloch aan het eind van het stuk vraagt aan Gysbreght om haar te doden, omdat ze liever gedood zou worden door haar man dan door haar vijanden, wijst Gysbreght haar resoluut af:

O gruwel, Badeloch, ben ick van zulck een' aerd,
Dat ick een vrouw, en noch mijn eige, met mijn zwaerd,
Zoo eereijck voor haer, voor kinderen, en magen,
En deze goe gemeent, mijn leven lang, gedraegen,
Vermoorden zou, gelijk een gruwelijck tyran?
Zoo ben ick langer niet uw bedgenoot, uw man:
Zoo hebt ghy onbekent dus lange my versleten,
En ick mijn Christendom verzaeckt, mijn' plicht vergeten.
Hoe laetghe zulck een woord uw' kuischen mond ontgaen?
Of wiltghe, dat ick u altzaemen zal verraen,
En my aen uwe dood en schennis schuldigh maecken?
(Van den Vondel 1928: vs. 1747-1757)

Hij weigert pas in tweede instantie omdat hij haar man is. In eerste instantie weigert hij omdat het niet in zijn aard ligt: hij is geen tiran maar wel een goed christen. Er kan dus geen sprake van zijn dat Gysbreght Badelochs verzoek zou inwilligen.

Het lijkt er ook op dat Gysbreght niet alleen weigert om zich aan Badelochs schennis en dood schuldig te maken, maar als antipode van de gewelddadige tiran zal hij zich zelfs te midden van de strijd niet tot geweld laten verleiden. Zodra Gysbreght in het derde bedrijf op de hoogte gesteld wordt van het bedrog van Vosmeer, schiet hij in actie. Dat betekent echter niet dat hij meteen de wapens opneemt. Hij vraagt zijn helm en harnas en gaat op uitkijk staan: “Ick zal terstond om hoogh gaen zien van Schreiers toren. / Ghy dienaers, brengt mijn' helm en harnas by der hand” (Van den Vondel 1928: vs. 850-851).

Het is opvallend dat Gysbreght zo'n passieve rol lijkt aan te nemen op het moment dat de veiligheid van zijn stad op het spel staat. In plaats van het zwaard op te nemen, doet hij enkel zijn beschermende uitrusting aan en overziet het strijdtoneel. Deze passieve rol kan natuurlijk ook als voorzichtig en bedachtzaam geïnterpreteerd worden. De heerser wil zijn volk in veiligheid brengen en beschermen. In plaats van onverhoeds de strijd aan te gaan, wil Gysbreght eerst goed weten wat de stand van zaken is.

Dat Gysbreght zich als een voorzichtige aanvoerder toont, wil zeker niet zeggen dat hij naïef pacifisme voorstaat. Hij roept zijn manschappen wel degelijk op de wapens op te nemen, en houdt zelfs een toespraak over eervol sterven op het slagveld: "Brengh hier mijn harnas. T' sa dienaers, schaft geweer. / Al wie in 't harnas sterft, die sterft met krijgsmans eer" (Van den Vondel 1928: vs. 883-884). De wil om tot actie over te gaan is geenszins in strijd met het ideaalbeeld van de pastorale heerser. In de *Consideratien van Staat* wordt een ideale heerser bijvoorbeeld omschreven als "een goet krijgsman, voorzigtig en arbeidsaam" (De la Court 1662: p. 61). Door zijn bereidheid het harnas aan te trekken toont Gysbreght zich als krijgsman. Hij gaat evenwel zelf niet over tot geweld. Gysbreght blijft steeds een voorzichtig en zorgzame aanvoerder die zelf geen geweld gebruikt, maar tegelijk druk in de weer is om op de hoogte te blijven en ondersteuning te bieden waar nodig. Daarmee staat hij in scherp contrast met zijn vijand, die een ware ravage aanricht.

Gysbreght staat niet alleen zijn volk maar ook zijn familie bij in de strijd. Hij ondersteunt hen soms zelfs letterlijk: "Oom Gozewijn, koom hier; en zijdt ghy oud en traegh, / Gedoogh dat ick u op mijn beide schouders draegh (Van den Vondel 1928: vs. 1021-1022). Hij staat hen bij met raad en daad: "Nu vader, volgh mijn' raed. De vyand woed en raest. / Wie 't leven bergen wil, die bergh het in der haest" (Van den Vondel 1928: vs. 1025-1026). Klaeris en Gozewijn willen echter niet luisteren. Zij beschermen hun klooster tot de laatste snik. Gysbreght begrijpt dat hij hen niet kan ompraten, en tracht hen op een andere manier te helpen:

Daer is de vyand zelf. Ick vlieghe na boven toe,
En zal zoo lang ick magh, de kloosterpoort beschutten,
Of mijne hulp noch kon uw leven onderstutten
(Van den Vondel 1928: vs. 1070-1072)

Arend van Aemstel brengt aan Badeloch verslag uit van het verloop van de strijd:

Dies Gijsbrecht liet gebien, men zou in vaerdigheid
De bruggen, daer de stad zich recht in 't midden scheid,
Verbranden, en voor al den Middeldam bezetten;
Om 's vyands overkomst daer mede te beletten,
En datmen d'oude zy moght vrijen voor gevaer,
Schoon of het krijghsvolck van de nieuwe meester waer.
Hy zellef was de voorste, om elleck moed te geven,
En ging daer op met ons na merckt en raedhuis streven,
En brogt met al zijn maght de burgers op de been.
Die ruchten hier en daer van allesins by een.
Men spande ketenen, voor 't haestige verrasschen.
Men stopt den toegang dicht met zacken, kisten, kassen,
En alles watmen reedst kon vinden by der gand.
Doen vlogen wy met hem te zaemen na na den brand,
Om, waer het mogelijkck, daer orden op te stellen
(Van den Vondel 1928: vs. 1097-1111)

Gysbrecht helpt waar hij kan om de stad te verdedigen en mannen aan te moedigen. Hij blijft evenwel niet voor het gevecht zelf, maar laat zijn gemotiveerde burgers maximaal beschermd na om op een andere plaats orde op zaken te stellen. Gysbrecht toont zich in het gevecht niet als een vechtmachine die in de frontlinie meestrijdt, maar als een gouvernementele beheerder (Foucault 2004: pp. 44-46, 65-69). In plaats van zijn wil krachtdadig op te leggen motiveert hij zijn volk, werkt strategische verdedigingsmechanismen uit, en tracht te midden van de chaos de orde te bewaren.

Dat Gysbrecht de kalmte bewaart en zelf geen bloed vergiet, hoewel de stad tenonder gaat en “De lijcken groeien aen, en leggen onder een” (Van den Vondel 1928: vs. 1126), zou als lafheid geïnterpreteerd kunnen worden. Gysbrecht laat er echter geen twijfel over bestaan dat hij naast een bedachtzaam leider ook nog eens een moedig man is:

Wy schieten derwaert aen, om 't onheil te beletten,
Als beeren, die, by nacht van honger uitgejaeght,
Gebeten zijn op roof. Wy vliegen onversaeght
Door vier en zwaerden heen, om 't al voor God te waegen
(Van den Vondel 1928: vs. 1152-1155)

Onverschrokken jagen Gysbreght en zijn medestanders zich door vuur en zwaard om het onheil tegen te gaan dat in de vernietiging van de kerk gesymboliseerd wordt. Helaas zijn ze te laat, en is de kerk al verwoest, geplunderd en bezaaid met doden. Ondanks Gysbreghts moed en strategisch inzicht was hij als zorgzame pastorale leider niet opgewassen tegen de blinde wraakzucht van zijn tegenstanders. Toch laat hij zijn stad niet in de steek. Zelfs wanneer de strijd al verloren lijkt draagt Gysbreght zijn broer op om Badeloch en zijn kinderen te beschermen, terwijl hij van plan is om het stadhuis, het centrum van de macht, tot de laatste snik te beschermen:

Doen was het elck voor zich, een yeder bergh zijn leven.
Mijn broeder riep, ick zou my flux op 't slot begeven,
En zijne gemaelin en kindren gade slaen.
Hy zelf weeck op 't stadhuis, en blijf de leste staen.
Ick werd op wegh verlet, en koom den burgh bewaren.
En hoop de goede God zal mijn' heer broeder spaeren.
(Van den Vondel 1928: vs. 1231-1236)

Het is opmerkelijk dat Gysbreght in de eerste plaats zijn stad wil beschermen. Arend geeft aan dat het elk voor zich is. Gysbreght kiest echter niet voor zichzelf. Hij stuurt zijn broer om op zijn burcht, vrouw en kinderen te letten, terwijl hij zelf tot op het laatst wil standhouden op het stadhuis. Het algemene belang blijft primeren over het eigenbelang, zelfs wanneer Amsterdam op het punt staat ten onder te gaan. Het lijkt wel of Vondel met Gysbreght de regent heeft geschapen naar wie in de *Consideratien van Staat* hoopvol wordt uitgekeken:

[B]ehoorden wy niet te gelooven dat wy ooit Regeerders sullen krijgen die ons minder beschaadigen, en beeter teegen alle geweld beschermen zullen als de voorsigtige trouwe en arbeidsame wagthonden.
(De la Court 1662: p. 170)

Dat Gysbreght de trouwe wachthond van de stad Amsterdam is, is in dat opzicht een treffende metafoor.

Naast het feit dat Gysbreght zelf het algemeen belang bewaakt, verwacht dat ook van het volk. Zij moeten in de eerste plaats vechten voor de stedelijke overheid, en niet zozeer uit particulier belang:

Zoo dient het om hun huid ten diersten te verkoopen,
En Burgemeesteren en Raeden voor te staen,
Tot quyting van den eed haer overheid gedaen.
Men ziet 'er zelf het bloed der overheid verhitten,
En stijven de gemeent: behalven die hier zitten.
(Van den Vondel 1928: vs. 1374-1383)

De nadrukt ligt voor Gysbreght even zeer op de plichten van het volk. De reciprociteit tussen overheid en volk wordt hiermee in de verf gezet. Gysbreght ziet het als zijn taak om zijn stad en volk tot de laatste snik te verdedigen, maar tegelijk verwacht hij dat het volk ook haar overheid bijstaat. De overheid moedigt het volk ook aan, dus er is zelfs een sprake van een letterlijke wederkerigheid tussen de plichten van het volk en die van de overheid (Van den Vondel 1928: vs. 1098).

Gysbreght vindt het contact met zijn volk belangrijk, maar het lijkt erop dat zijn band met Amsterdam nog groter is. Hieruit kan afgeleid worden dat Gysbreght ondanks de gouvernementele invulling van zijn bestuur toch vasthoudt aan een feodale territoriale logica. Zoals Foucault aangaf wordt er bij de oudere bestuursvormen over een territorium geregeerd, terwijl er bij het pastoraal-gouvernementele bestuur een verschuiving merkbaar is naar het bestuur over een bevolking. Gysbreght weigert zich echter over te geven of te vluchten met zijn volk, zelfs als de stad al lang verloren is. In het vijfde bedrijf draagt hij Badeloch en het gevluchte volk op weg te varen van de plaats des onheils. Zelf blijft hij echter op post. Hij gaat liever samen met de stad onder.

Mijn liefste, geef u sloop, al is het scheiden pijn,
't Is noodigh, Peter zelf al uw leidsman zijn,
En dit gevluchte volck en u en uwe kinderen
Vervoeren na een plaets, daer niemant u kan hinderen.
Getroost u daer een wijl te wachten, tot God
Ons weer te zaemen breng, en gun een beter lot.
(Van den Vondel 1928: vs. 1663-1668)

Gysbreght, die zijn lot verbindt aan dat van zijn stad, is op geen enkel moment bereid voor zichzelf te kiezen. Het territoriale idee van het middeleeuwse feodale systeem zit diep in hem geworteld. Hoewel zijn loyaleiteit zich uitstrekt over de stad met haar inwoners, primeert de geografische plaats zeer duidelijk. Hoewel Gysbreght zeker blijk geeft van enkele kenmerken van gouvernementeel bestuur, blijft hij doorheen het stuk vasthouden aan de soevereine feodale logica van het territorium. Pas op het einde, wanneer de engel Rafael als boodschapper van de goddelijke interventie hem gebiedt de geografische stad te laten voor wat hij is, zal Gysbreght het territorium inderdaad loslaten. Rafael draagt Gysbreght op “dat ghy treckt na’et vette land van Pruisen” (Van den Vondel 1928: vs. 1857), waarmee hij Gysbreght in de gouvernementele logica van het besturen van het volk dwingt. Rafael gebiedt Gysbreght sloop te gaan naar Pruisen. Rafael gebruikt met het “vette land” (Van den Vondel 1928: vs. 1857) zelfs een economisch argument om Gysbreght zijn territorium vaarwel te laten zeggen. Gysbreght moet als gouvernementeel bestuurder zijn volk goed beheren om tot voorspoed te komen. Hij moet dan zijn territorium wel verlaten, dat wil niet zeggen dat zijn heerschappij komt te vervallen. Wel in tegendeel:

Ghy zult in dit gewest een stad, Nieuw Holland, bouwen,
En in gezonde lucht, en weelige landouwen,
Vergeten al uw leet, en overbrogten druck;
Waer door uw naezaet klimt den bergh op van ’t geluck.
(Van den Vondel 1928: vs. 1861-1864)

Als goede pastorale leider moet Gysbreght met zijn kudde naar andere vruchtbare oorden trekken, opdat zijn kudde, zijn volk, in voorspoed zou kunnen leven. De heerschappij van Gysbreght houdt nadrukkelijk het beheren van zijn gemeenschap in met het oog op een voortdurende verbetering van die gemeenschap, want Rafael houdt hem voor dat het pas de volgende generaties zullen zijn die de vruchten van zijn beleid zullen kunnen plukken. In de zang van de rei van edelen, die het tweede bedrijf afsluit, wordt daar al op gealludeerd:

Dat God zijn kudde weiden zal,
En hoên voor ramp en ongeval,
En na’et verdwaelde schaepken vraegen,

En dat op zijne schouders draegen
Met vreughd by 't overigh getal.
Hier is de wijsheid ongeacht:
Hier geld geen adel staet noch pracht.
De hemel heeft het kleen verkoren.
Al wie door ootmoed word herboren,
Die is van 't hemelsche geslacht.
Ghy die der vorsten harten leit,
Ghelijck een beeck, en schift en scheid
Het licht van dicke duisternissen,
Laet den tyran zijn' aenslagh missen,
Die den onnooslen laegen leit.
(Van den Vondel 1928: vs. 730-744)

In deze passage wordt de aardse heerschappij aan de hemelse gekoppeld. De pastorale gedachte staat hierbij opnieuw centraal. God zal als een goede herder over zijn kudde waken. Pracht en praal en macht doen er niet veel toe. Ootmoed is wat telt. Ootmoedige heersers zijn bij wijze van spreken per definitie van het hemelse geslacht. De passage vertelt ons dat God niet heerst over het wereldse, maar dat er een heerser nodig is die zich over zijn volk ontfermt met dezelfde ootmoed als de pastorale God.

Daarom drukt de rei van edelen de hoop uit dat de aanslag van de tiran zal mislukken. Helaas lukt de aanslag wel, maar Gysbreght werpt zich op als de pastorale heerser waar de rei naar verlangt. Wanneer Gysbreght, op het einde van het stuk, met zijn volk verbannen wordt, krijgen we het beeld van de herder die met zijn schapen de wijde wereld intrekt op zoek naar vruchtbare plekken nog eens sterk in de verf gezet. Nadat Rafael Gysbreght opdraagt “na’et vette land van Pruissen” te gaan, wordt ons een wel erg liefelijk plaatje geschilderd: “Daer uit het Poolsch geberght de Wijsselstroom kooft ruisschen, / Die d’oevers rijck van vrucht genoeghelijck bespoelt” (Van den Vondel 1928: vs. 1858-1859)

De pastorale metaforiek wordt ook in *De Consideratien van Staat* gehanteerd, al krijgt ze daar een ietwat andere invulling. De herder wordt in het werk gelijkgesteld aan de monarch. Erg positief is dat niet, want de monarch als herder beknot de vrijheid van zijn kudde:

Zeekere Verkens door een Herder gewoon zijnde dagelijks Bossewaarts gedreeven,

en tegen den Wolf bequamelik beschermd te werden, alzo hy die zelve, zoo met sweepslagen, als steenworpen, gedurig by malkanderen in goede ordre hield, zeiden onderling, dat zy eerliker luiden kinderen in een vrye Republiik woonende, niet met slagen als de Slaven, maar als vrye luiden met goede woorden behoorden geregeerd te werden.

(De la Court 1662: p. 198)

De herder beschermt zijn eigen dieren wel tegen de vijanden, maar tegelijk disciplineert hij hen ook tot ordelijke dieren. Het beeld van de herder dat door de De la Courts geschetst wordt, past binnen de juridico-legale en disciplinaire mechanismen waarover Foucault het heeft. Dit herdersbeeld valt dus niet zomaar samen met de pastorale technieken van het gouvernementele denken. Binnen de logica van het pastorale gouvernementele denken zien we net een evolutie van dit soort juridico-legale en disciplinaire mechanismen naar een veel vrijer *dispositif de sécurité*. Ook de De la Courts pleiten voor een pastoraal heerser, alleen is die pastorale heerser in hun allegorische fabul geen herder, maar een hond:

Eenige voorzigtige Schaapen langentijd geweid zijnde geweest van een Herder, een goed Monarch, en ziende, dat die haar niet alleen hare Wolle afschoor, en de Melk, die de Nature haar had gegeven, ten voedsel hunner Lammeren, aftapte; maar dat hy, (dat het argsten van allen was,) naar der Wolven aard, haar vlees ook tot zijn spijs gebruikende, de een voor, en de andere naa doodede; spraaken dus onder malkanderen: Een Herder is [de Menschen zijn] waarelik ons niet min schaadelijk als de Wolven, behalven dat de beste Herders [zy]alle het quaad ons met eenige ordre en voorsigtig beleid, tot haar eigen voordeel, aandoen. En door menschelike schalkheid, hebben zy ons onnosele Schapen lang genoeg, het doen der Wolven voor een groote wreedheid, en haar eigen doen voor een goede Regeering, Justitie en Tribut, die wy voor zoo goede protexie teegen de Wolven schuldig zijn, op doen zwelgen.

(De la Court 1662: p. 169)

De herder is eigenlijk een wolf in schapenvacht. De monarchie heeft het volk kaal geschoren en wreed behandeld. De gebroeders De la Court vervolgen dat het tijd is voor een andere bestuursvorm, waarbij bestuurders als trouwe honden zijn:

Het is nu den regten tijd, nu onse Herder gestorven is, dat wy geen nieuwen kiezen,

maar ons tot een Aristokratike Regeering begeeven, en veel trouwe [de] Honden tot onse Wagters kiezen: want die dooden geen Schaapen tot haare spijs, en haare lighaamen zijn door haare eige goederen zoo wel gedekt, dat zy onser wolle niet van nooden hebben: alles wat zy van ons kunnen begeeren, is melk; en van dien oovervloed moeten wy haar gewillig mede deelen: en indien zy ons te veel ontnemen, zoo zijn wy immers nog beeter als te vooren. Want door hare snelle reuk, gehoor, gezigt, baffen, felle tanden, en wonderlike geswindheid, in zig allesins te buigen, zijn zy bequaam, ons allesins te waarschouwen, en teegen de Wolven aan te gaan;

(De la Court 1662: p. 169)

In plaats van een herder moet de heerser als het ware een herdershond zijn. Een hond eet geen schaap, en hij heeft ook geen nood aan wol. In de hond ziet het volk dus een heerser die hen geen kwaad zal berokkenen en ook niet kaal zal plukken met plunderingen en belastingen. Toch is er een zekere reciprociteit nodig: de hond heeft de melk van de schapen nodig. Die melk zullen ze in overvloed aanleveren. Daarnaast kunnen de honden de schapen even goed, zelfs beter, beschermen tegen hun vijanden. Ze zijn gezwind, alert en kunnen hun tanden laten zien. Daarenboven bezitten honden volgens de De la Courts de inborst die noodzakelijk is voor regeerders:

namentlik dat sy om haar eigen voordeel sullen willen alle hare bequaamheeden besteeden om ons teegen onse vyanden te beschermen; want de wolven [voornementlik, om dat die] ook van nature haare vyanden zyn, en vermits de trouwe honden in volkome vryheid by ons leevende, de eere genieten ons te regeren, ende daarenboven haar noodwendig voedsel altyds van ons sullen kunnen sekerlik trekken; soo is niet waarschynelik dat sy ons sullen verraden om ons aan een Herder oover te leveren, naademaal sy alsdan niet min als wy, onder des Herders slavernie souden vervallen, die syne schone beloften aan verraders gedaan seer haast soude vergeeten.

(De la Court 1662: p. 169)

Dit soort heerser wil al zijn capaciteiten in de strijd gooien om de kudde te dienen. Er is sprake van een relatie waar beide partijen voordeel uit halen: de kudde kent een grote vorm van vrijheid, maar toch zal de heerser krijgen wat hij nodig heeft. Daarom zal hij veel minder geneigd zijn om zijn volk te verraden. Gysbreght beantwoordt aan deze omschrijving van de ideale heerser. Bij Vondel gaat de pastorale invulling van het bestuur

echter niet expliciet gepaard met de keuze van een bestuurstype. In *Gysbreght van Aemstel* wordt een monarch als heerser niet uitgesloten. De heerser moet zijn bestuur een pastorale invulling geven, zonder te expliciteren welk type heerser het moet zijn. Het beeld van de hond kan geïnterpreteerd worden als een spiegeling van de heerser die Gysbreght wordt in de loop van het stuk. Hij beschermt zijn volk. Hij is alert, gezwind en kan zelfs zijn tanden laten zien. Zelfs al valt het Gysbreght en zijn gevolg toch moeilijk om van het land afscheid te nemen:

Vluchtelingen:

Helaes! Hoe bitter valt

Het scheiden van zijn land, daer alles loopt verloren!

Broer Peter:

De liefde tot zijn land us yeder aengeboren.

Badeloch:

Verdelghde stad, wy gaen, en komen nimmer weer.

(Van den Vondel 1928: vs. 1892-1895)

Gysbreght zelf heeft het laatste woord van het stuk: “Vaer wel, mijn Aemsterland: verwacht een’ andren heer” (Van den Vondel 1928: vs. 1896). Waar er in het afscheid van de anderen een bittere, of op zijn minst negatieve, toon valt op te merken, sluit Gysbreght het stuk toch eerder neutraal af. Hij wenst zijn stad vaarwel, en merkt op dat er zich een nieuwe heer over zal ontfermen. Geen treurzang over het verlies van het land bij hem, wel een blik op de toekomst: Amsterdam zal een andere heer hebben. Zijn heerschappij is evenwel, zoals Rafael hem heeft doen inzien, gebonden aan zijn volk, en niet aan de stad.

Hoewel Gysbreght directe confrontaties uit de weg lijkt te gaan, zijn er toch enkele passages die deze interpretatie problematiseren. Zijn geweldloos verzet werd in recent onderzoek op de voorgrond geplaatst (Maljaars 2001; Korsten 2006; Prandoni 2007). Gysbreghts geweldloos verzet is naar mijn mening te begrijpen vanuit zijn bestuursideaal. Hij komt in conflict met zichzelf wanneer de situatie uitzichtloos lijkt, en wil dan toch overgaan tot geweld. De engel Rafael doet Gysbreght echter inzien dat geweldloos verzet de deugdzame weg is, en dat dit de enige manier is waarop Gysbreght en zijn volk voorspoed zullen kennen.

Gysbreght vertelt aan het begin van het vijfde bedrijf over zijn strijd aan het stadhuis:

Na dat de vyand nu den dam had ingenomen,
Nam ick en 't overschot na'et raedhuis toe de wijck,
En hiel hem staen met kracht, als water voor den dijck;
Wen 't landvolck opgeklept zich zoekt by nacht te redden,
En breng vast zoden aen, en steenen, paelen, bedden
En bulsters, en al 't geen den zeedijck stutten kan
(Van den Vondel 1994: vs. 1294-1299)

Gysbreght geeft aan dat hij bereid was de vijand met kracht tegen te houden. Hier zouden we dus kunnen vermoeden dat Gysbreght effectief gevochten heeft. Uit het vervolg blijkt echter dat hij het stadhuis enkel versterkt heeft om de vijand de toegang te belemmeren. Van een gevecht is er dus alweer geen sprake. Wanneer het geweld losbreekt is Gysbreght enkel een toeschouwer: "Ick zagh hem man op man gelijk konijnen slingeren" (Van den Vondel 1928: vs. 1294-1299). Voor Gysbreght lijkt dit aspect van observeren heel belangrijk te zijn. Te midden van alle chaos wil hij het overzicht bewaren. Dit wordt ook letterlijk gethematiseerd door Gysbreghts beschrijving van de belegering van het stadhuis. Terwijl de burgerij tot de tanden bewapend de poort verdedigt, verlaat Gysbreght alweer het strijdtoneel:

Ick steegh den toren op, die boven 't dak komt rijzen,
In 't midden van 't stadhuis; van waer men u kon wijzen
De tenten om de stad, en hoe al 't leger lag,
En van wiens trans men flaeuw den Dom van Vitrecht zagh,
By klaer en helder weer. 'k zagh hier uit hoeze streden,
En met den storrembock de poort geweld aen deden
(Van den Vondel 1928: vs. 1337-1342)

Wanneer Gysbreght suggereert dat hij zelf ook aan de actie deelnam, is dat ook van op een afstand:

Wy stelden flux in 't werck de dissels en de bijlen,
En hieuwen in het rond in stucken alle spijlen,
En stieten spitze en al 't gevaert van boven af;
Het welck een' slagh en roock de marreect over gaf,
En maeckte een vreeslijck loch in zoo veel ysre koppen

(Van den Vondel 1928: vs. 1345-1349)

Uit de tekst valt niet af te leiden dat Gysbreght gewapend zou zijn. Zelfs indien Gysbreght ook actief zou meegewerkt hebben, dan gaat het hier nog niet om een gevecht. De soldaten hakken een brokstuk van de toren om de poort te barricaderen en de belegering te belemmeren. Bij de val van het brokstuk zijn er weliswaar gewonden gevallen, maar Gysbreght heeft deze wonden hooguit indirect aangebracht in een poging om de poort tegen de aanstormende vijand te beschermen.

Marco Prandoni stelt in *Een Mozaïek van Stemmen* dat Gysbreght wel aan de gevechten zou deelgenomen hebben (Prandoni 2007: p. 66 (n 133)). Prandoni's interpretatie steunt op het vers waarin Gysbreght toegeeft met een borstwonde terug te keren van het slagveld. Het vervolg van de passage plaatst Gysbreghts aanval toch in een ander licht:

'k Ontfing geen leedt, alleen mijn boezem zagh bemorst
Van bloed, vermits een kay, geslingerd langs mijn borst,
Het vel had afgeschuurt, en effen 't vleesch gewreven.
Geen angst en dreef ons meer dan wy ons zelven dreven.
(Van den Vondel 1928: vs. 1595-1598)

Gysbreght raakte inderdaad gewond, maar hij liep die wonde niet op in een lijf aan lijf gevecht. Hij werd geraakt door een kei die langs zijn borst schampte. Gysbreght heeft zich mogelijk dwars door het strijdgewoel verplaatst. De kans dat hij eens door rondslingerende brokstukken geraakt zou worden was wel erg reëel.

Ik zie in *Gysbreght van Aemstel* een spanning die wordt opgebouwd, waarbij Gysbreght ieder moment ook gebruik kan maken van geweld. Ik vind in de tekst echter geen aanwijzing dat hij daadwerkelijk tot geweld overgaat. De gebroeders De la Court merkten op dat "Waarelik alle betering komt gemeenelik zonder wapenen en bloedvergieten" (De la Court 1662: p. 247). De vraag of Gysbreght zal vervallen in de bestuurstechnieken waartegen hij zich verzet maakt volgens mij deel uit van de spanningsboog van het stuk. Deze spanning culmineert in het punt waarop Gysbreght zich toch tot wraak lijkt te laten verleiden. Pas op het einde van het vijfde bedrijf roept hij uit:

Waer zijt ghe dienaers? Waer mijn lijfwacht? Waer mijn knaepen?
Brengh herwaert mijn geweer. Op mannen, wapen, wapen.
Het is de jongste dagh, en met dit huis gedaen.
Noch zal het wraeckeloos niet zoo te gronde gaen:
Daer moet een groot getal met ons ten hemel vaeren.
Koomt volghme, daerwe flus in 't harnas bezigh waren,
In 't midden van den moord. 'k gevoel een nieuwe kracht.
(Van den Vondel 1928: vs. 1669-1775)

Het daagt Gysbreght pas diep in het vijfde bedrijf dat het gedaan is met zijn stad en heerschappij. Pas wanneer hij die nederlaag eindelijk erkent, is hij ook bereid om de wapens op te nemen. Hij heeft zich de hele tijd verzet tegen de wraak en het steeds verder uitdijende geweld, maar nu het toch allemaal verloren is wil hij ook meestappen in het geweld. Hij wil zoveel mogelijk vijanden met zich in het graf meenemen.

Deze passage kan, zoals Maljaars suggereert, geïnterpreteerd worden als Gysbreght die een nieuwe goddelijke kracht door zich voelt vloeien (Maljaars 2001: p. 145). De wraak die Gysbreght wil uitoefenen, is een goddelijke wraak, die in contrast staat met de blinde wraakzucht van zijn tegenstanders die geen hoger doel diende. Maar de passage kan eveneens geïnterpreteerd worden als de uiting van een heerser die in conflict staat met zichzelf. Wanneer de stad evenwel valt, wordt het hem pijnlijk duidelijk dat hij met zijn pastorale aanpak niets is opgeschoten. Aangezien toch al alles verloren is, dreigt hij zich te verlagen tot wraakzucht en geweld. Het moment waarop hij breekt, is het moment waarop de *deus ex machina* zich openbaart. Badeloch en Broeder Peter bidden samen voor een goddelijke interventie. Die komt er ook eindelijk, en de engel Rafael belet Gysbreghts voornemen om samen met de stad te vallen. Wanneer Gysbreght effectief bereid is te moorden, dwingt de engel zijn zwaard terug in de schede:

O Gysbreght, zet getroost uw schouders onder 't kruis
V opgeleit van God. 't Is al vergeefs dit huis
Verdaedicht; hadden wy 't in ons behoed genomen,
't En waer met Amsterdam zoo verre noit gekomen:
Dus wederstreef niet meer uw trouwe gemaelin.
(Van den Vondel 1928: vs. 1823-1827)

Rafaël draait de rollen hier om. Gysbreght had zijn vrouw opgedragen: “Gehoorzaam uwen heer” (Van den Vondel 1928: vs. 1736), en Badeloch stemt uiteindelijk toe: “’k Gehoorzaam u, gelijk een Christe vrouwe past” (Van den Vondel 1928: vs. 1787). Maar Rafaël gebiedt Gysbreght te luisteren naar zijn vrouw als hij een goede christen wil zijn. God heeft dat immers zo opgedragen. Ondanks de geringschattende uitlating van broer Peter: “Een vrouw gedijt tot last: zy weet niet uit te rechten” (Van den Vondel 1928: vs. 1721), is de vrouw in *Gysbreght van Aemstel* geen hulpeloos ondergeschikt schepsel dat enkel moet gehoorzamen en lijdzaam ondergaan.²² Uiteindelijk erkent Gysbreght dat Badeloch met haar verzoek de wil van God verkondigde:

Nu buigh ick my voor God, mijn lief, mijn uitverkoren:
Nu weiger ick geensins na uwen raed te hooren,
En legh hier ’t harnas af. Hier baet geen tegenweer
(Van den Vondel 1928: vs. 1873-1875)

Gysbreght buigt voor God en zijn vrouw, waardoor de vrouw allerminst op de achtergrond wordt gedrongen. Ze is niet enkel tot last, maar krijgt integendeel een bijzondere status toebedeeld.

4.5. Moeder in het vaderland

Prandoni wijdt een belangrijk deel van *Een mozaïek van stemmen* aan de opwaardering van de figuur van Badeloch (Prandoni 2007: p. 128-148). Gysbrechts vrouw werd in voorgaande analyses voornamelijk gekarakteriseerd als ‘on gehoorzaam’, ‘ongelovig’, ‘cynisch’, ‘hysterisch’ en zelfs als ‘ontaard’ (Prandoni 2007: p. 128). In zijn uitgebreide intertekstuele studie toont Prandoni aan hoe de assertieve figuur van Badeloch geconstrueerd is naar analogie met Griekse heldinnen zoals Creüsa en Andromache

²² Badeloch als sterk figuur profileren kan kaderen binnen de mythetvorming van rond patriottische vrouwen die zich ook in oorlogstijd lieten gelden. Tijdens de opstand hielpen zij dapper mee hun belegerde steden te verdedigen. Zeker in *Gysbreght van Aemstel*, waarin Amsterdam belegerd wordt, kan het personage van Badeloch refereren aan deze patriottische heldinnen.

Zie: Van Gemert (1996). Vrouwen voor Vrijheid: krachtmetingen in Vondels *Batavische Broeders*. Amsterdam: A D & L uitgevers, pp. 213-218.

(Prandoni 2007: pp. 136-145). Omdat zijn conclusie dat Vondel haar als tragisch personage heeft gemodelleerd overtuigend is, verdient Badeloch mijn inziens de rehabilitatie die Prandoni voorstelt. Ik ben het met Prandoni eens dat we Badeloch niet moeten lezen als een aan Gysbreght tegengestelde macht, maar wel als een complementair personage. In dat opzicht treed ik ook Korsten bij die in *Vondel Belicht* stelt dat Badeloch een andere vorm van soevereiniteit voorstaat dan Gysbreght:

Het andere type van soevereiniteit dat vrouwen als Badeloch voorstaan, kan niet worden weergegeven middels een definitie waarin macht, vrijheid, zelfstandigheid, en zelfbeschikking de definiërende bestanddelen zijn. Soeverein is degene die zich verbindt met zijn onderdanen en als gevolg daarvan verantwoordelijk wordt voor de inrichting, het welbevinden en het voortbestaan van een maatschappelijke huishouding.

(Korsten 2006: p. 186)

Wat Korsten hier beschrijft, leunt dicht aan bij wat ik als het pastoraal-gouvernementele bestuur heb geduid (Foucault 2004: pp. 130-131). Zoals uit mijn analyse al bleek, kan Gysbreght echter evenzeer als een pastorale heerser gezien worden. Spreken van een ander type soevereiniteit bij vrouwen als Badeloch, zoals Korsten doet, gaat volgens mij te ver. Het bestuur van Gysbreght is in mijn analyse niet in oppositie met het bestuur dat Badeloch en andere vrouwen toegedicht wordt, maar het is er integendeel complementair aan. Gysbreght moet als herder zijn kudde bij elkaar houden en Badeloch speelt daar als zijn vrouw ook een rol in.

De tekst maakt zeer vaak gebruik van de moederfiguur als metafoor om het zorgende en verbindende aspect van de vrouwelijke personages extra in de verf te zetten. De vader/herder- en de moeder/herderinfiguur zijn in deze zin echter geen tegengestelde bestuurskrachten. Voor “het welbevinden en het voortbestaan van een maatschappelijke huishouding” zijn man en vrouw, vader en moeder, herder en herderin als eenheid nodig. Dat wordt op het einde van het stuk eens te meer duidelijk. Badeloch vertrekt niet alleen. Als zij vertrekt, zal ook Gysbreght mee moeten gaan. Badeloch weigert om haar man achter te laten, en benadrukt dat zij één zijn:

Met smarte baerde ick 't kind, en droegh het onder 't hart.
Mijn man is 't harte zelf. 'k heb zonder hem geen leven.

‘k Zal u, om lief noch leedt, bezwijcken noch begeven.
‘k Beloofde u hou en trouw te blijven tot de dood.
(Van den Vondel 1928: vs. 1708-1711)

Haar grootste angst is om van zijn zijde te wijken, want “Indien ick van hem schey, wy komen nimmer t’zaemen” (Van den Vondel 1928: vs. 1714). Wanneer Rafael ten tonele komt, is het eerste gebod dat hij aan Gysbreght geeft zijn gemalin te gehoorzamen.

Badeloch wordt voorgesteld als trouwe vrouw (Van den Vondel 1928: vs. 1711) en liefhebbende moeder (Van den Vondel 1928: vs. 1708). Het belang van de typering van Badeloch als liefhebbende moeder wordt interessant genoeg ondersteund in *De Consideratien van Staet*. Ook daar wordt het belang van de moederfiguur voor de staat sterk aangezet:

Onderwijlen groeit de teere Vrucht, een lighaam met zijn Moeder zijnde, zulks niet alleen naar de gesteltenisse des manneliken zaads, der vrouwe meedegedeelt, het schepsel zijn begin neemt; maar dat zeer aanmerkens-waardig is, het Herte, Herssenen, en alle andere deelen des lichaams van dit teere kind, werden voorneementlik geformeert naar 't met de moederlike driften, en voedsel, geleegen is, zulks de zelve, in die groote teerheid, zeer ligtelik zoo diepe indruksele krygen, dat zy niet dan met de dood, pleegen verlooren te werden.
(De la Court 1662: p. 16)

Een kind groeit niet enkel uit naar de beeltenis van de man. Het hart en de hersenen worden altijd naar de inborst van de moeder gevormd. En dit laat zo’n sterke indruk na dat die eigenschappen enkel door de dood kunnen weggeveegd worden.

De moederfiguur speelt niet alleen een vooraanstaande rol in het wereldse, in *Gysbreght van Aemstel* krijgt ze extra gewicht doordat ze ook aan Bijbelse stof wordt gekoppeld. In het stuk wordt vaak een wereldse analogie van religieuze overleveringen gemaakt. De rei van Klarissen betreft bijvoorbeeld ook de Bijbelse stof direct op haar eigen situatie:

O Kersnacht, schooner dan de daegen,
Hoe kan Herodes’ ’t licht verdraegen,
Dat in uw duisternisse blinckt,
En wordt geviert en aenbeden?

Zijn hoogmoed luistert na geen reden,
Hoe schel die in zijn ooren klinckt.
Hy pooght d'annoosle te vernielen,
Door 't moorden van annoosle zielen
(Van den Vondel 1928: vs. 903-910)

Net als Herodes luisteren de hoogmoedige belagers van Amsterdam naar geen rede en jagen op die manier vele onschuldigen de dood in. De rei vormt een complement op de rei van edelen op het einde van het tweede bedrijf, die de pastorale heerser roemt voor wie God, de goede vader, een rolmodel is. De rei van Klarissen sluit daarbij aan en noemt Rachel²³ als rolmodel voor de goede moeders:

En maeckt den geest van Rachel wacker,
Die waeren gaet door beemd en wey.
Dan na het westen, dan na 'et oosten.
Wie zal die droeve moeder troosten,
Nu zy haer lieve kinders derft.
(Van den Vondel 1928: vs. 913-917)

Het zorgende van de moeder, of liever de onmacht van de moeder omdat ze niet meer voor haar kinderen kan zorgen, wordt sterk benadrukt:

Wie kan d'ellende en 't jammer noemen,
En tellen zoo veel jonge bloemen,
Die doen verwelckten, eerze noch
Haer frissche bladeren ontloken,
En Liefelijck voor yder roken,
En 'smorgens droncken 't eerste zogh?
Zoo velt de zein de korenaiaren.
Zoo schud een buy de groene blaeren,
Wanneer het stormt in 't wilde woud.
(Van den Vondel 1928: vs. 933-941)

²³ Rachel is de vrouw van aartsvader Jacob, en stammoeder van het Israëlische volk. Voor meer informatie over haar rol als iconische moeder, zie bijvoorbeeld: Sautter (2010). [The Miriam Tradition: Teaching Embodied Torah](#). Champaign: University of Illinois Press, p. 117.

De verwoesting brengt niet alleen de stad ten val, maar legt ook een hypotheek op de toekomst. Als de kinderen vermoord worden, wordt de stad ook van zijn toekomst beroofd. De rei van Klarissen gelooft klaarblijkelijk niet in recht, noch in rechtvaardige wraak. Voor hen is het duidelijk dat staatzucht aan de basis van deze verwoesting ligt:

Wat kan de blinde staetzucht brouwen,
Wanneerze raest uit misvertrouwen!
Wat luid zoo schendigh dat haer rouwt!
(Van den Vondel 1928: vs. 941-944)

Om niet alleen Rachel maar ook zichzelf te troosten herstelt de rei van Klarissen de hoop op de toekomst. Zelfs als de kinderen als martelaars moeten sterven, stelt ze het publiek gerust, is alle hoop nog niet verloren. Ondanks het drieste bloedvergieten ontloopt de eerstgeborene de gruwel:

Bedruckte Rachel, schort dit waeren:
Vw kinders sterven martelaeren,
En eerstelingen van het zaed,
Dat uit uw bloed begint te groeien,
En heerlijk tot Gods eer zal bloeien,
En door geen wreedheit en vergaet.
(Van den Vondel 1928: vs. 945-950)

Zelfs al gaat het heel slecht, de belofte van een glorieuze toekomst wordt ons door de Klarissen alvast verzekerd. De reien benadrukken het belang van de vader, als pastorale heerser, en de moeder, als toekomstverzekerende voedster. Het gedrag van Gysbreght en Badeloch op het einde van het stuk reflecteert deze rollen. Badeloch stelt zich daar voor als een eenheid met Gysbreght (Van den Vondel 1928: vs. 1678-1679, 1710-1711). Ze wil dan ook niet zonder haar man vertrekken, en probeert hem de waanzin van zijn beslissing om zijn territorium te bewaken te doen inzien (Van den Vondel 1928: vs. 1669-1676, 1683). Badeloch blijkt uiteindelijk een betrouwbare raadgever te zijn voor Gysbreght, en Gysbreght zal haar dankzij Rafaels interventie ook als dusdanig erkennen. (Van den Vondel 1928: vs. 1874-1875). Gysbreght schikt zich in zijn lot, keert zijn wettig erf de rug

toe, en leidt daadkrachtig zijn volk naar het “vette land van Pruisen” (Van den Vondel 1928: vs. 1857). In *Gysbreght van Aemstel* kan het titelpersonage dus ook geïnterpreteerd worden als de heer die in de rol van de ideale heerser groeit. Gysbreght en Badeloch houden op die manier het zeventiende-eeuwse bestuur een spiegel voor. Deze interpretatie lijkt bevestigd te worden door de rei aan het eind van het vierde bedrijf:

Waer werd oprechter trouw
Dan tusschen man en vrouw
Ter weereld oit gevonden?
Twee zielen gloende aen een gesmeed
Of vast geschakelt en verbonden
In lief en leedt.
De band, die 't harte bind
Der moeder aen het kind,
Gebaert met wee en smarte,
Aan hare borst met melck gevoed,
Zoo lang gedraegen onder 't harte,
Verbindt het bloed.
(Van den Vondel 1928: vs. 1239-1250)

Het vierde bedrijf eindigt met een lofzang op Gysbreght en Badeloch, waarbij de moederfiguur de hoofdrol speelt. Het zogende en zorgende van de moeder wordt sterk benadrukt, en het belang van de moeder die de harten verbindt wordt op de voorgrond geplaatst. De relatie tussen man en vrouw, die als onbreekbaar wordt voorgesteld, geldt als voorbeeld voor de hele samenleving:

Dit is het krachtigste ciment,
Dat harten bind, als muuren breecken
Tot puin in 't end.
(Van den Vondel 1928: vs. 1266-1268)

Zelfs wanneer de stad valt, dan is de band die Gysbreght en Badeloch hebben datgene wat de harten verbindt. Gysbreght als pastorale leider heeft nood aan een voedende moeder om het verslagen volk te verenigen. Zowel Gysbreght als Badeloch worden als onmisbaar gezien voor het voortbestaan van het volk, zelfs al ligt de stad in het eind in puin.

Badeloch grijpt ook op het eind van het stuk nog eens terug naar de moedermetafoor:

Och dochter, moeders troost in krancke toeverlaet.
De kloekhen deekt vergeefts het zidderende kiecken
Voor den doortrapten vos met schaduw van haer wiecken:
Hy grijptze beide, en stroit de pluimen in den wind,
En koelt zijn' lust, en ruckt de moeder van het kind.
(Van den Vondel 1928: vs. 1696-1700)

Badeloch treurt omdat ze haar man moet achterlaten die een zekere dood tegemoet gaat. Zonder Gysbreght waant Badeloch zichzelf en haar kroost verloren. De moeder mag dan wel zorgen en zogen, de man is nodig om de moeder en kinderen te beschermen. Of, verder doorgedacht: het volk heeft een moeder nodig die voor hen zorgt, maar tegelijk heeft het een vader nodig om het te beschermen. We mogen in het stuk dus zeker geen feministisch pamflet *avant la lettre* lezen. Een sterke vrouw is nodig achter een sterke man, maar dat wil niet zeggen dat de vrouw op de voorgrond kan en mag treden. Als moederfiguur heeft ze een belangrijke rol te vervullen, ook de De la Courts laten daar geen twijfel over bestaan:

Welk gebrek van magt zig allesins openbaart in de Vrouwluiden, om dat de passien van vreese, schrik en droefheit, grooter in haar, en het oordeel minder, als in de mannen schijnt te wesen: [...] Zulks de Opperhoofdigheit der Mannen, boven de Vrouwen, en Kinderen hier uit klaarlik schijnt te volgen.
(De la Court 1662: p. 195)

Het hoeft dan ook niet te verbazen dat Broeder Peter aan het eind van het stuk de vrouw als zwak typeert: "Een vrouw gedijt tot last: zy weet niet uit te rechten" (Van den Vondel 1928: vs. 1721). Het stuk suggereert dus zeker niet dat Badeloch zelf als heerser over het Amsterdamse volk zou kunnen optreden. Wel stelt het stuk het belang van een pastorale moederfiguur centraal. Badeloch snoert hem dan ook meteen de mond:

Neem eens de proef daer van.
Heldinnen stonden eer als onbeweeghde posten.
De faem van vrouwen roemt die stad en volck verlost.

Vw moeder Baerte toont hoe veel een vrouw vermagh,
Wanneer zy Ysselstein verdedight jaer en dagh.
(Van den Vondel 1928: vs. 1724-1728)

Vrouwen en moeders zijn zeker niet tot last. Daarvan mag Baerte of Bertha van Heukelom, de moeder van Peter, zelf getuigen. Zij verdedigde, nadat haar man gevangen gezet werd, het slot IJsselstein in de dertiende eeuw tegen de manschappen van graaf Jan I (Arend 1851: pp. 396-400). Toen de vaderfiguur niet aanwezig was, heeft Baerte haar rol als voedende en zorgende moeder met verve opgenomen. Ze heeft de burcht en het volk met moed en eer verdedigd, waarvoor ze ondermeer geroemd werd in Melis Stokes *Rijmkroniek*, oorspronkelijk uit ca. 1305 (Stoke 1805: pp. 78-82).

Deze ondersteunende rol van de moeder aan de vader wordt in het stuk doorgetrokken. Een voorbeeld hiervan bieden de gebeurtenissen rond Gozewijn en Klaeris. Gozewijn maant Klaeris aan te vluchten: “De vyand, blind van wraeck, is bitter en verbolgen. / En allermeest op. O moeder, vlucht voor heen” (Van den Vondel 1928: vs. 964-965). Klaeris typeert Gozewijn, die weigert te vluchten, op haar beurt weer als vader:

Och vader Gozewijn! Waer zietghe my voor aen?
Zoo ick u dus begaf, hoe zou my dat betaemen?
Ghy zijt mijn maeghschap doch, na vleesch en geest te zaemen.
Zou ick u hier alleen verlaeten tot een' roof,
Die my een vader streckt, en 't Christelijck geloof
My in het herte prent, van kinds been af herbaerde,
Den geest versterckte, en 't lijf in reinigheid bewaerde?
'k Verlaet u nimmermeer.
(Van den Vondel 1928: vs. 970-977)

Klaeris weigert eveneens te vluchten. Zij kan haar abt, die ze beschouwt als een vader, niet aan zijn lot overlaten. Ze wijkt dan ook geen moment van Gozewijns zijde, en blijft hem verzorgen tot op het eind. Zelfs nadat Haamstede zijn zwaard in Gozewijn stak, blijft ze haar zorgende rol trouw:

Zy help den degen trecken
Vit 's ooms gewonde zy, en zette hem terstond
Den mijter op het hoofd, en kust den bleecken mond.

Hy opent pijnlijck zijn half-geloken oogen,
En zietze noch eens aen, en schijnt met haer bewogen,
Die hem zijn oogen luickt. Hy geeft den lesten zucht.
Zy vangt den veegen geest, en die benaeuwde lucht
(Van den Vondel 1928: vs. 1467-1472)

Klaeris trekt het zwaard uit Gozewijn, en zet hem de mijter weer op. Ze laat Gozewijn in volle waardigheid zijn laatste adem uitblazen, terwijl ze zelf ook in direct gevaar verkeert. Toch verkiest ze Gozewijn bij te staan in plaats van te vluchten voor haar leven.

4.6. Gysbreght als pastorale antitiran: een conclusie

Uit analyse blijkt dat de figuur van Gysbreght zich op het snijpunt van het feodale bestuur en een ander soort bestuur bevindt dat ik met Foucault gouvernementeel heb genoemd. Gysbreght stelt tegenover de feodale wetten een aristocratisch model voor om de graaf Floris V te berechten. Gysbreght geeft het bestuur van zijn stad vorm volgens enkele gouvernementele principes die haaks op een soeverein absolutistisch model staan. Vondel lijkt met *Gysbreght van Aemstel* te participeren in het debat dat een nieuw republikeins model vormgeeft. Dit debat kreeg in *De Consideratien van Staet* een concrete en systematische uitwerking. De gebroeders De la Court wilden komaf maken een soevereiniteit waarbij de soeverein gelijk is aan de wet. Deze “tirannie” moet doorbroken worden ten voordele van een grotere vrijheid en grotere stabiliteit. Vanuit gouvernementeel oogpunt was de stabiliteit van de staat van groot belang voor de expansie van de welvaart en van de Republiek als centrum van de wereldhandel.

Net zoals de De la Courts dat doen in de *Consideratien van Staet* stelt Gysbreght in *Gysbreght van Aemstel* een aristocratisch model voor om de soevereine feodaliteit achter zich te laten. In het stuk wordt echter meer gesuggereerd dan het aristocratische bestel. Om zijn volk te leiden stelt Gysbreght zich op als een pastorale heerser, of een trouwe waakhond zoals dat bij de gebroeders De la Court te lezen is. Hij beschermt en ondersteunt zijn volk, maar verwacht ook een reciprociteit van zijn volk. Hij ziet af van de feodale bestuurstechnieken, zoals disciplineren door geweld en wraak en weerwraak. Dit heeft Amsterdam immers geen stap vooruit geholpen. Integendeel zelfs, door die bestuurslogica staat Amsterdam op de rand van de afgrond. Ondanks alle

gouvernementele elementen waarop hij zich beroept, blijft Gysbreght echter verankerd zitten in het territoriale idee van het feodale stelsel. Wanneer alles verloren blijkt, wendt hij zich met de moed der wanhoop toch volledig tot de feodale logica. Rafael neemt als *deus ex machina* echter de onwetendheid en roekeloosheid bij Gysbreght weg. Hij accepteert zijn lot, en regeert samen met zijn vrouw als pastoraal koppel over een volk, en niet langer over een stad.

Wat de keuze van het bestuur en de invulling daarvan betreft, kunnen we heel wat gelijklopende gedachten tussen *Gysbreght van Aemstel* en *De Consideratien van Staat* terugvinden. Beide teksten schuiven het aristocratisch bestuursmodel naar voren, waarbij de bestuurders een pastorale inborst moeten hebben. De gebroeders De la Court mogen dit dan als een waakhond, in plaats van een herder, hebben getypeerd, de kerngedachte achter het pastorale bestuur is gelijklopend. Het zwaartepunt ligt in beide teksten wel anders. In *Gysbreght van Aemstel* komt het aristocratische bestuur maar één keertje voor, helemaal in het begin van het stuk. Het verdere verloop van de tekst focust op de ontwikkeling van Gysbreght naar een pastorale heerser. In *De Consideratien van Staat* bewegen alle argumenten en fabulen zich voort naar de enige juiste conclusie: de aristocratische republiek is te verkiezen boven alle andere staatsstructuren. Het pastorale karakter van de regenten wordt slechts in een tweetal fabulen echt vastgelegd. Dit verschil in zwaartepunt kan wellicht geduid worden door de aard van teksten. *De Consideratien van Staat* willen een concreet uitvoerbaar model als staatsstructuur aanbieden. Vondel toont aan dat aristocratische model, zoals ze dat in het Amsterdam van 1627 eigenlijk kenden, het te verkiezen regeringsmodel is. Het lijkt erop dat Vondel binnen de bekende staatsstructuur instructies wil geven aan alle heersers, maar het hoofd van het volk in het bijzonder, over hoe zij hun leidersrol zouden moeten invullen.

5. Religie

In dit tweede deel van mijn analyse focus ik op het thema religie. In het stuk – tot aan het einde van het laatste bedrijf althans - lijkt God Gysbreght en Amsterdam in de steek te laten. Pas wanneer de stad in puin ligt zal God in de gedaante van Rafael een

boodschapper sturen. Ook dan zal Rafael echter niet actief ingrijpen. Daarom ga ik hier dieper in op de schijnbare afwezigheid van God in Amsterdam. Ik wil betogen dat leven volgens Gods geboden weliswaar aangewezen is om voorspoed te kennen, Gods geboden zullen echter niet ingrijpen op het wereldse bestuur. Elk individu moet gehoorzamen aan het *regimen spirituale* en het *regimen politicum*. God heerst over het *regimen spirituale*, maar de wereldlijke politieke leiders heersen over het *regimen politicum*. God grijpt niet actief in het wereldse bestuur in, maar stuurt, op het einde van het stuk, wel het gedrag van Gysbreght. In *Gysbreght van Aemstel* kan een gouvernementeel model gelezen worden waarbij de orde van de staat uitgaat van een model dat de macht verdeelt: religieuze macht behoort God toe, wereldlijke macht behoort de wereldlijke leiders toe.

5.1. Bestuur voorbij getwist

Het stuk draagt op het eerste gezicht een vreemde boodschap uit. Gysbreght opent het stuk met een dankwoord tot God omdat Hij zich over Amsterdam en de Amsterdammers zou ontfermd hebben. Uit de gebeurtenissen die volgen blijkt echter dat God zich helemaal niet over Gysbreght en de zijnen ontfermd heeft. Sterker nog, hij laat de stad zomaar ten onder gaan. Deze tweespalt werd vaak geïnterpreteerd als aansporing tot het accepteren van Gods ondoorgrondelijke wegen (Korsten 2006: pp. 173-174). Ook Jan Konst stelt dat het handelen van God onbegrijpelijk mag lijken, het heeft uiteindelijk altijd zin (Konst 2003: pp. 127-163). Dat het ondoorgrondelijke handelen van God meespeelt in het stuk betwist ik niet. Toch lijkt er mij ook meer aan de hand te zijn. Als Vondel met *Gysbreght van Aemstel* enkel het ondoorgrondelijke handelen van God verbeeld zou hebben, zou het stuk bij de gereformeerde predikanten niet op zoveel weerstand hebben gestoten. De predikanten namen naar verluid geen aanstoot aan de protestantse denkbeelden in het stuk, maar waren kritisch ten opzichte van de katholieke elementen in het stuk (Van den Vondel 1994: p. 2). Het stuk is echter ook geen lofzang op het katholicisme. Koppenol stelt dat het stuk inderdaad katholieke elementen bevat, maar tegelijk vertolkt het volgens hem ook een kritische stem jegens het katholicisme (1999: p. 313). Het stuk benaderen vanuit een katholieke en protestantse oppositie is niet vol te houden. Ik kan Prandoni bijtreden wanneer die zegt dat “*Gysbreght van Aemstel* can be seen as a tribute to the past of the

city beyond religious divisions, in a comprehensive non-confessional perspective (rather than Catholic-specific or Protestant-specific)” (2013: pp. 302-303). Ik wil daaraan toevoegen dat het stuk een ordening van de maatschappij laat zien waarin religieuze tolerantie nodig is.

Religieuze tolerantie was noodzakelijk voor de stabiliteit van de staat. Pieter de la Court had aangegeven dat de handel en industrie in de Republiek enkel kon blijven bloeien als er een constante instroom van immigranten kwam (Israel 1998: p. 624). De maatschappij al te strikt volgens het geloof ordenen is niet houdbaar wanneer je nood hebt aan mensen met verschillende achtergronden. Iemand met een ander geloof kon zich net zo patriottisch inspannen als een christen (Israel 1998: p. 644). De toegenomen tolerantie in de Republiek was ten dele een pragmatische stellingname om de vrede tussen de verschillende religieuze groeperingen te bewaren, en deels gewoon een economische noodzaak (Israel 1998: p. 637-676). Als gevolg hiervan kon God niet langer als de actieve heerser van de staat beschouwd worden.

Dat God zeker niet uit het dagelijkse leven gebannen werd, is duidelijk te zien aan de vorm die het stuk aanneemt. Op het einde wordt Gysbreght als een soort Mozes het land uitgestuurd om met zijn volgelingen naar het beloofde Pruisische land te trekken. In navolging van wat Simon Schama illustreert in *The Embarrassment of Riches*, kunnen we *Gysbreght van Aemstel* in de traditie plaatsen van het herwerken van de Hebreeuwse stof (Schama 1989: p. 80). Door hun lotsbestemming naar analogie met de Hebreeuwse geschiedenis voor te stellen, kunnen de Nederlanders zich inschrijven in Gods plan. Arthur Eyffinger kadert het gebruik van deze Hebreeuwse stof als een traditie die ingegeven werd door de socio-politieke crises die de jonge Republiek kenmerkte. Eyffinger stelt dat de “tracts that can be identified with political Hebraism eminently addressed the two signal defects of the early Republic throughout: the absence of a sense of unity and of religious tolerance” (2005: p. 72). Deze politieke inzet werd gevoed door sociale omstandigheden, zoals het uitbreiden van het aanbod aan de universiteit van Leiden met Hebreeuwse studies. Hierdoor vond de Hebreeuwse traditie in intellectuele kringen een bredere ingang. Daarnaast kende de migratie van Joden naar de Republiek een hoge vlucht (Eyffinger 2005: p. 72-73).

Door gebruik te maken van deze traditie speelt *Gysbreght van Aemstel* eveneens in op de socio-politieke context van de jonge Republiek. De Hebreeuwse stof dient als

voorbeeld om eenheid en religieuze tolerantie uit te dragen. Het stuk zal met de luisterrijke opening van de nieuwe Schouwburg inderdaad aantonen dat Amsterdam, in eenzaamheid, voorspoed en roem kan leven doordat ze, zoals Rafael dat opdroeg aan het eind van het stuk, aan Gods geboden gehoorzaamde. Het dagelijkse leven moest gemodelleerd worden naar Gods geboden, maar om een te stringente, orthodoxe, samenleving uit de weg te gaan moest het politieke bestuur zich ook beroepen op eigen wetten. Vanuit de gouvernementele gedachte wil ik aanvoeren dat *Gysbreght van Aemstel* een bestel verkent waarbij het bestuur werelds is, maar God niet helemaal verdwijnt. De heerser, Gysbreght, moet zich als Godsvruchtig man vroom opstellen en gedragen. De technieken die hij gebruikt om zijn volk te leiden zijn ontleend aan het religieuze instituut maar ze worden als wereldse bestuurstechnieken ingezet. Het profaniseren van religieuze technieken en symbolen, zoals Agamben dit duidt (Agamben 2007: p. 75), was een gangbare praktijk in de zeventiende eeuw (Nicholls 1995: pp. 1-2). Hans Blumenberg reflecteert eveneens over geprofaniseerd bestuur en zegt dat profanisering niet hoeft te betekenen dat de band met de oorspronkelijke betekenis volledig verloren gaat. De betekenis ligt echter niet vast, waardoor de betekenis van ingezette profane technieken kunnen begrepen worden als overeenkomsten (Blumenberg 1985: I, pp. 110-111). In dat opzicht kan *Gysbrecht van Aemstel* geïnterpreteerd worden als een voorstel om tot de betekenis van de omvorming (Blumenberg 1985: II, p. 136) van een religieus tot een profaan bestuur te komen, dat toch nog in relatie staat met de oorspronkelijke religieuze betekenis. Dit geprofaniseerde model zal ik confronteren met *De Consideratien van Staat*, om na te gaan of het stuk ook al aansluiting vindt bij het discours van de seculiere tolerantie traditie die zich later uitkristalliseert bij onder meer de gebroeders De la Court (Israel 1998: p. 674).

5.2. Een God in elk kamp?

In *Gysbreght van Aemstel* beroepen zowel Gysbreght als zijn vijanden zich op God. Ze zijn er allen van overtuigd God aan hun kant te hebben. Dit blijkt bijvoorbeeld nadat de Amsterdammers het Zeepaerd binnenhalen, waardoor de list van Gybreghts tegenstanders gelukt is. Vosmeer is aan het woord en getuigt over het moment waarop het schip werd binnengehaald:

Ick stuurde en hield het roer: maer t' oorloghsvolck beneden
En liep geen klein gevaer. De bodem slorpte 't nat.
Door 't stooten op een' pael, waer door een yeder zat,
In 't water tot de knie, en vreesde te versticken.
Het ongemack was groot, noch durfde niemant kicken:
Doch 't leck geraeckte dicht, en stopte wonderbaer
Van zelf: doen brogt de hoest ons weder in gevaer;
Vermits men 't schor geluid bescheidenlijck kon hooren.
Zoo God niet had verdooft des Amsterdammers oore,
Wy waren van ons stem en eige keel verraen.
(Van den Vondel 1928: vs. 620-629)

Ook Gysbreght is van bij de openingsverzen van het stuk van overtuigd dat God aan zijn kant staat. Zoals hij zegt: “Het hemelsche gerecht heeft zich ten langen lesten/ erbarremt over my, en mijn benauwde vesten, / En arme burglary” (Van den Vondel 1928: vs. 1-2). De vraag werpt zich op aan wiens kant God dan wel precies mag staan. Gysbreght is het personage waarmee het stuk ons laat sympathiseren, maar tegelijk slagen zijn tegenstanders wel in hun opzet om de stad in te nemen. Moeten we God dan aan de kant van Gysbreghts vijanden situeren? Egmond vraagt immers aan het eind van het tweede bedrijf in het gezelschap van de spion Vosmeer: “God geef, dat u en my dees aenslagh wel geluckt” (Van den Vondel 1928: vs. 674). Of probeert de tekst ons net duidelijk te maken dat God in zulke wereldse conflicten geen kant kiest, en dus ook aan beide kanten niet zal ingrijpen?

De tekst zet volgens mij aan tot die laatste interpretatie: in wereldse conflicten heeft God een actieve inbreng noch een directe soevereiniteit. Deze interpretatie sluit aan bij Ann Thompsons studie over het lijden in de zeventiende eeuw. Zij besluit dat lijden geenszins een interventie van God behoeft. Diegene die lijdt moet zelf instaan voor zijn verlossing. Er is dus geen nood aan een goddelijke interventie (Thompson 2003: p. 151). In het licht van de gebeurtenissen die zich in het stuk afspelen lijkt Gysbreghts blinde vertrouwen in Gods interventie om hem van zijn lijden te verlossen onterecht:

Dien d'opperste beschermt, die heeft een vaste stut.
Godvruchte vader, dat u God en Christus loonen,
Nadien de broeders zich met u zoo gunstigh toonen

Te mywaert. Ick vertrouw uw vierige gebeen
Die hebben dagh en nacht voor mijne stad gestreen,
De stormen afgekeert, en 't vier van onze daecken;
Want wapens zijn onnut, zoo d'englen niet en waecken,
En 't yverigh gebed van 't geestelijcke volck.
(Van den Vondel 1928: vs. 196-203)

Nochtans hebben God en de engelen hem en zijn stad helemaal niet beschermd. Alle gebeden ten spijt valt de stad door een list van de vijand.

Op het einde van het stuk komt Rafael ten tonele om de voorspoed van Amsterdam te voorspellen. Op het eerste gezicht lijkt het erop dat het goddelijke gerecht dan toch gewaakt heeft. Niets is evenwel minder waar, zo blijkt uit Rafaels opmerkelijke bijdrage:

Want d'opperste beleit zijn zaecken wonderbaer.
De Hollandsche gemeent zal, eer drie honderd jaer
Verloopen, zich met maght van bondgenooten stercken,
En schoppen 't Roomsche altaer met kracht uit alle kercken,
Verklaeren 't graeflijck hoofd vervallen van zijn Recht,
En heerschen staetsgewys; het welck een bits gevecht,
En endeloozen krijgh en onweer zal verwecken
Dat zich gansch Christenrijck te bloedigh aen wil trecken.
In 't midden van den twist, en 't woeden nummer moe,
Verheft uw stad haer kroon tot aen den hemel toe
(Van den Vondel 1928: vs. 1831-1840)

De eerste zin van dit fragment lijkt te suggereren dat Gods wegen ondoorgrondelijk zijn, en dat het misschien allemaal deel uitmaakt van het Goddelijke plan. Als dat zo is, dan heeft God evenwel het bestuur aan het *regimen politicum* gelaten, want de opsomming toont aan dat Hij er zelf geen actieve hand in gehad heeft. Het bestuur van de Republiek wordt hier geroemd, niet Gods grootheid en macht. Het zullen immers de Nederlanders zijn die allianties vormen met bongenoten; het zijn de Nederlanders die het Roomse altaar uit de kerken schoppen; het zijn de Nederlanders die Filips II van Spanje zijn recht op de troon zullen ontnemen; en het zijn de Nederlanders zelf die een sterke en succesvolle statenregering hebben geïnstalleerd. Dit zijn allemaal verwezenlijkingen van het wereldse bestuur, waar geen goddelijke interventie aan te pas is gekomen. Ook dit kan uiteraard deel uitmaken van Gods plan, maar dan impliceert het wel dat het wereldse bestuur, het

regimen politicum, door wereldse leiders actief moet vormgegeven worden om “haer kroon tot aen den hemel toe” (Van den Vondel 1928: vs. 1840) te verheffen en aan Gods plan te beantwoorden. In dat opzicht valt de interventie van Rafael aan het einde van het stuk te interpreteren als een aanmaning voor Gysbreght om het bestuur van zijn volk vorm te geven:

(...) Schep moed, en wanhoop niet,
Maer volgh gehoorzaam na het geen God u gebied.
Zijn wil is, dat ghy treckt na ‘et vette land van Pruissen,
Daer uit het Poolsch geberght de Wijsselstroom kooft ruisschen,
Die d’oevers rijck van vrucht genoeghelijck bespoelt.
Verhou u daer, en wacht tot de wraeck verkoelt.
(Van den Vondel 1928: vs. 1855-1860)

God interenieert niet actief, maar gebiedt enkel dat Gysbreght zijn volk naar betere en vruchtbare oorden zou leiden. Als Gysbreght luistert naar God, dan kunnen de Amsterdammers voorspoed kennen. Het is evenwel Gysbreght zelf die de actie moet ondernemen. Rafael geeft het op het eind van het stuk zelfs expliciet aan dat God en de engelen zich niet met het lot van Amsterdam ingelaten hebben:

’t is al vergeefs dit huis
Verdaedicht; hadden wy ’t in ons behoed genomen,
’t En waer met Amsterdam zoo verre noit gekomen
(Van den Vondel 1928: vs. 1824-1826)

Amsterdam is verloren. Het heeft geen zin meer voor Gysbreght om voor het behoud van de stad te vechten. Als de goddelijke macht er zich mee had ingelaten, dan zou het zo ver niet gekomen zijn. Maar dat heeft Hij duidelijk niet gedaan, dus mag Gysbreght zijn strijd staken. God wil of kan zich in deze wereldlijke twist niet mengen. Evenmin treedt hij op als de verdediger van het oude recht. God is blijkbaar niet de bestuurder van de staat. Als heilige koning heerst hij niet langer als actieve macht over het *regimen politicum*. Het stuk lijkt op die manier in te gaan tegen de feodale soevereine traditie van het heilig koningschap en aan te sluiten bij een gouvernementele opvatting van een goed geordende staat met verdeelde macht.

De gebeurtenissen die zich ontspannen na het slagen van Haerlems list zijn in het licht van de relatie tussen het religieuze en het wettelijke bijzonder markant. De tegenstanders willen het klooster innemen, maar dat brengt twijfel met zich mee. Kun je dat als goede christen wel doen? De oorlogswetgeving blijkt echter belangrijker te zijn dan hun christelijke gevoelens. Opmerkelijk is dat ook Willebrord, de abt van het Kartuizerklooster, de legitimiteit van zijn orde op wereldse wetten tracht te stoelen. Nadat het Zeepaerd binnengehaald werd en Egmond zich afvraagt waar ze de soldaten zullen laten inlegeren, ontstaat er een twistgesprek tussen de abt en zijn belagers, waarbij de spanning tussen het wereldse en het christelijke scherp aan het licht komen. Het Kartuizerklooster is voor Haerlem de logische oplossing, al voelt Egmond zich daar duidelijk niet goed bij:

Egmond:

Waer zalmen best een deel van 't oorloghsvolck versteecken?

Diedrick:

't Katuizers klooster is ons 't reedst, het leit hier by.

Egmond:

Dat volck is liefst verschoont, en van inlegring vry.

Hoplieden:

't Is voor een korte wijl.

Egmond:

Een Godshuis zoo 't ontwijen:

Ick heb het lang verschoont

(Van den Vondel 1928: vs. 490-494)

Egmond zou liefst een andere oplossing zoeken, want een “een Godshuis zoo 't ontwijen” zint hem niet. Haerlem houdt echter voet bij stuk. In oorlogstijd staan soldaten volgens hem duidelijk boven de priesters:

Diedrick:

Laet my daer meê betijen.

Ghy hoplien, voert terwijl den voortoght herwaert aen:

Wanneer ghy koomt, zoo zal het klooster open staen,

Of 't most my aen de maght, dat zweer ick hen, ontbreecken.

Egmond:

Ick gae terwijl na de stad, om Vosmeer noch te spreecken,

Die teur gezette tijd kooft zwemmen door den boom.
Versteur de broeders niet, maar hou u wat in toom,
Noch roept niet luid, men moght uw stem te verre hooren.
Diedrick:
Een krijgsman laet zich niet van paepen ringelooren.
(Van den Vondel 1928: vs. 494-502)

Egmond legt zich met ogenschijnlijke tegenzin neer bij Diedrick van Haerlems beslissing, maar hij gebiedt Haerlem om zich koest te houden en de rust voor de broeders te bewaren. Haerlem toont zich minder godvruchtig dan Egmond. Hij laat zich niets dicteren door de priesters. De priesters erkennen de hulp die Egmond hen geboden heeft tijdens het beleg, zoals de portier van het klooster duidelijk maakt. Klaarblijkelijk heeft hij erop toegezien dat er geen baldadigheden gebeurden:

Poortier:
Wy bidden staegh om peis, en haeten krijgsgezuchten,
En hooren met verdriet het kraeien van dien haen.
In oorlogh houden eerst abdy en klooster aen.
Diedrick:
Ghy zat hier in 't beleggh voor allen moedwil veilig.
Poortier:
Wy weeten 't Egmond danck en houden hem voor heiligh
(Van den Vondel 1928: vs. 526-530)

In tijden van oorlog is het klooster altijd een gegeerde plek om soldaten in te kazerner. Tijdens het beleg hadden ze de soldaten al eens over de vloer gekregen. Dat Haerlem daar nu weer met zijn gevolg staat doet de portier het ergste vrezen. Diedrick verzekert Willebrord echter dat zij zich als gasten aandienen: "Ick koom by u te gast" (Van den Vondel 1928: vs. 532). Willebrord toont zich een goede gastheer, en verwelkomt hen: "Ghy zijt wellekoom, al kooft ghy ongebeden" (Van den Vondel 1928: vs. 533). Willebrord vertrouwt het zaakje niet helemaal, dus waarschuwt hij hen meteen dat hij geen vernielzucht zal toestaan:

'k Zal u en uwen stoet gewilligh innelaeten:
Maer 't Godshuis op te doen baldaedigen soldaeten
Of ruitren, 'k ly het niet: 'k vermagh 't met geen gemoed.

Het klooster is Gods erf, en Iesus eigen goed.
Wie kloosters raeckt, die raeckt den appel van Gods oogen.
Heer overste, geloof 't is buiten ons vermogen.
(Van den Vondel 1928: vs. 545-550)

Haerlem geeft Willebrord echter zijn woord dat er niets zal gebeuren:

't Is om een uur of twee te doen, ten hoogsten dry.
Ick blijft u borgh, en hou uw kerck en klooster vry
Van overlast en scha, en zal de boosheid straffen.
(Van den Vondel 1928: vs. 551-553)

Willebrord blijft evenwel sceptisch en brengt Haerlem in herinnering dat de kloosterlingen het recht en de wetten aan hun zijde hebben, en dat hen niets mag overkomen:

Met krijghsmans borreghtoght en heb ick niet te schaffen,
Al was 't de veldheer zelf, ick zey 't hem in 't gezicht.
Dit is een overoud, en vorstelijck gesticht,
Verzorcht in vreê en krijgh met zegelen en brieven,
Dat wie het quetst, gedenck een' vorst des Rijx grieven,
Die zeit: hy raeckt mijn kroon wie 't Godshuis yet misdoet.
Sint Andries is 't gewijd. 't En past geen krijgsman voet.
't Zy veer dat Diedrick nu 's Katuizers vyand werde.
Twee Alexanders zelfs, de vierde en oock de derde,
Gelijck de tweede Vrbaen bevestighden dit slaggh
Van Godsdienst, daermen Bruin²⁴ wel d'eer van geven magh.
Ia op dat geen gerucht zou steuren ons gemoeden,
Magh niemant deze plaets, beneden honderd roeden,
Betimmeren, veel min bezwaeren mat den last,
Dien d'oorlogh na zich sleept, op eenigh oorloghsgast.
Wy staen op keizerlijcke en pauzelijcke wetten.
(Van den Vondel 1928: vs. 554-569)

²⁴ Met Bruin wordt Bruno van Keulen bedoeld, stichter van de kloosterorde. Zie noot bij Van den Vondel (1928).
Gysbrecht van Aemstel Amsterdam: Maatschappij voor goede en goedkope lectuur, vs. 564.

Hij heeft Haerlems belofte helemaal niet nodig. Het klooster is een eeuwenoud vorstelijk instituut, en steunt op keizerlijke en pauselijke wetten. Willebrord voelt zich voldoende beschermd door zowel de wereldse als de religieuze heersers. Als Haerlem en zijn gevolg het klooster en de priesters zouden schenden, zouden ze in hun onrecht zijn. Haerlem bedient zich echter van een andere logica. Enerzijds laat hij zich niets dicteren door het *regimen spirituale*, anderzijds is hij van mening dat in oorlogstijd de wetten van het *regimen politicum* opgeschort worden:

Diedrick:

De wetten zwijgen stil voor wapens en trompetten.

De nood breekt wet: ghy mooght op geene wetten staen.

Willebrord:

Ontwijd ghy dan 't gewijde?

Diedrick:

Als David heeft gedaen,

Doen hy voor Sauls zwaerd te Nobe quam gevloten,

En zijnen honger boete aen priesterlijcke brooden,

Dat niemant en vermoght 't en waar 't gezalfde hoofd.

(Van den Vondel 1928: vs. 570-575)

Volgens Diedrick van Haerlem breekt nood wet. Willebrord mag zich niet op de wetten beroepen. Die zijn nu niet van tel. Willebrord is verontwaardigd, en vraagt of Haerlem in dat geval het zou aandurven het heiligdom te ontwijden. Haerlem, die zelfs een Bijbels voorbeeld vindt dat zijn daden zou verschonen, heeft daar inderdaad geen problemen mee. Willebrord accepteert dit echter niet zomaar:

De stoute Vsia werd rechtvaerdelijck berooft.

Van zijn gezondheid, doen hy 't heiligdom ontwijde.

De Priesters hebben God en d'englen op hun zijde.

Dit is het errefdeel dat ons te beurte viel.

Hy laed des graeven vloeck rampzalig op zijn ziel,

Die 't Godshuis in zijn Recht en vrydom wil verdrucken.

Hebt ghy een' aenslagh voor, 't en kan u niet gelucken

(Van den Vondel 1928: vs. 576-582)

Willebrord geeft een Bijbels tegenvoorbeeld door aan Usia te refereren.²⁵ Als Diederick van Haerlem zo hoogmoedig is om te denken dat hij een heiligdom naar zijn hand kan zetten, zal God hem daarvoor zeker straffen. De priesters hebben het heiligdom als erfdeel gekregen, dus enkel zij hebben het recht om daarover te heersen. Daarmee leunt Willebrord ook aan bij de oude bekende maatschappelijke structuur van het feodale erfrecht. Hun klooster is “het erfdeel” (Van den Vondel 1928: vs. 579) dat hen werd toegewezen. Diegene die het toch zou wagen om hen van dat recht en die vrijheid te beroven, zal zich de toorn van de graaf op de hals halen. De graaf aan wie Willebrord refereert is God, wat ook blijkt uit het vervolg van de dialoog:

Diedrick:

Hoe luid des graeven vloeck, dat ick u wel versta?

Willebrord:

Dat aller heiligen toorne en eeuwige ongena

Alleen niet treffen zal den kinderen en den vader,

O gruwel! Maer hy moet met Iudas, Gods verraeder,

En schaemrood en verdoemt voor Iesus vierschaer staen.

’tIs schrickelijck. Begint uw hart nog niet te beven?

(Van den Vondel 1928: vs. 583-589)

Degene die zich toch vergrijpt aan het klooster zal niet alleen uit de gratie Gods vallen, maar zal samen met de verrader van Jezus berecht worden. Dat zou toch iedereen angst moeten aanjagen? Toch is Diederick allerminst onder de indruk:

Katuizer, hier en geld geen prevelen, noch preecken.

Bewilligh mijn verzoek, en sta mijn bede toe,

Of anders ly dat ick het ongebeden doe.

De tijd verloopt, ’t is spa: daer komen mijn soldaeten.

(Van den Vondel 1928: vs. 594-597)

²⁵ Usia was koning van Jeruzalem. Hij was Godsvruchtig en vroom, waardoor de Heer hem liet slagen in alles wat hij deed. Op het toppunt van zijn macht begon Usia hoogmoedig te worden. Hij ging naar de tempel en bracht een reukoffer op het altaar. Reukoffers brengen was echter voorbehouden aan de priesters. Daarop aangesproken ontstak Usia in een woede, waardoor de Heer hem trof met huidvraat. Zie 2 kron. 26.

Geen enkel bezwaar maakt indruk op Haerlem. Nood breekt wet, het erfrecht wordt opzij geschoven en God heeft als soeverein geen macht over dit wereldse strijdtoneel. Haerlem laat zich niet overtuigen door Willebrord, en hij is ook allerminst bang om tot drastische daden over te gaan: “T’sa mannen, vaert vry voort, en steeckt jet klooster aen / ’t Is koud, zoo mogen wy ons by de kolen warmen” (Van den Vondel 1928: vs. 600-601). Dat dreigement doet Willebrord alsnog overstag gaan:

Och maerschalcck, hou gemack, en wil u doch erbarmen:
’t En is geen Kristen mensch, die brand in klooseters sticht.
Al wat het Godshuis heeft, huisvesting, vier en licht,
En spijs en dranck, het is voor ’t krijgsvolck al ten beste.
(Van den Vondel 1928: p. 602-605)

Willebrord veegt Haerlem nog eens de mantel uit: mensen die een klooster in brand willen steken kunnen zich geen christenen noemen. Toch geeft hem dat niet voldoende autoriteit om de soldaten wandelen te sturen. Ook in dat opzicht heeft God hem verlaten en staat hij er in het wereldse alleen voor.

Haerlem houdt er een erg eenzijdige opvatting van macht op na. Het religieuze bestuur, het *regimen spirituale*, heeft geen macht over hem omdat hij er van overtuigd is dat het wereldse conflict daar niets mee te maken heeft. Het wereldse bestuur, het *regimen politicum*, is opgeschort aangezien het oorlogstijd is. Het stuk suggereert dat als God geen actieve macht over de wereldse politiek heeft, dit geenszins wil zeggen dat de mens zijn leven niet naar Gods *regimen spirituale* zou moeten richten. Zoals Robert Audi duidelijk maakt kan het religieus bestuur perfect in harmonie gebracht worden met een autonoom ethisch bestuur. Het wereldse bestuur heeft haar eigen wetten en moraliteit, maar daarbinnen dien je te leven als goed christen. Het wil immers niet zeggen dat God in een autonoom moreel bestuur verdwenen is: Hij kan nog steeds de architect van dit moreel bestuur zijn (Audi 2011: p. 35). Wanneer iemand als Haerlem zich compleet afkeert van moreel handelen en van de goddelijke geboden, leidt dat tot gruwel.

De opdeling tussen een werelds bestuur en een religieus bestuur ontwikkelt zich in *De Consideratien van Staat* verder tot een pleidooi voor de scheiding van kerk en staat. De gebroeders De la Court merken op dat religie vaak als politiek instrument wordt gebruikt, waardoor de stabiliteit van de staat in het gedrang komt (De la Court 1662: pp.

50-51). Ook bij hen betekent dat echter niet dat de christelijke waarden uit het wereldse geweerd moeten worden. Integendeel, volgens de De la Courts is het ideaalbeeld van een heerser ook iemand die “in alle deugd, kennisse, wijsheit ende liefde ten voordeele van haar eevenaasten uitst[e]ken” (De la Court 1662: p. 194). De christelijke deugd wordt in een vorst als *conditio sine qua non* gepresenteerd. De nuance die de De la Courts aanbrengen is dat het bezitten van christelijke deugd en lijdzaamheid de vorst niet vrijpleit van gebreken (De la Court 1662: p. 66). Omdat het haast vanzelfsprekend is dat een heerser naar de christelijke deugden handelt kan dat hem geen vrijgeleide geven om zijn volk te onderdrukken. De scheiding van kerk en staat, of “religie en politie” zoals de gebroeders De la Court stellen (De la Court 1662: p. 238), is nodig om religieuze vervolgingen uit te sluiten en de rust en stabiliteit te bewaren. De gebroeders De la Court bedoelen dus geenszins dat de christelijke leer in het wereldlijke bestuur opgenomen moet worden. Wel geven ze aan dat een goede moraliteit, “ofte goede zeeden en manieren van leeven der gemeene menschen; als ook voornementlik in saken van Religie en Politie”, van groot belang is (De la Court 1662: *ibid.*).

Het pleidooi voor de scheiding van kerk en staat komt in *Gysbreght van Aemstel* voor alle duidelijkheid niet aan bod. Het stuk vertoont wel enkele raakvlakken met de ideeën die de gebroeders De la Court uitwerkten in *De Consideratien van Staat*. Gysbreght komt wel tot het inzicht dat er geen goddelijke vertegenwoordigers meer zijn die het wereldlijke besturen, maar in *Gysbreght van Aemstel* valt geen pleidooi te lezen tegen de staatsinmenging van het kerkelijk instituut *an sich*. Dit roept evenwel de vraag op waarom het volk nog naar christelijke geboden zouden moeten leven, als God zich toch niet actief inmengt in het wereldse bestuur. Dit vraagstuk wordt m.i. verbeeld met de inname van het Kartuizerklooster. Als er helemaal geen waarde wordt gehecht aan Gods geboden, leidt dit tot excessen. De soldaten hadden zich inderdaad als goede christenen moeten gedragen, zodat de verwoesting en slachting van het klooster en haar bewoners vermeden kon worden. Vondel lijkt met deze passages te suggereren dat zelfs wanneer God geen rechtstreekse invloed uitoefent, de christelijke deugdzame moraal niet veronachtzaamd mag worden. God mag dan uit het bestuur verdwenen zijn, als je als een goed en deugdzaam mens wil leven mag, dan moet je God als leidraad gebruiken. In dat opzicht kan men *Gysbreght van Aemstel* als een verkenning van een geprofaniseerd bestuur interpreteren. Hoewel God geen rechtstreekse invloed meer uitoefent over het

wereldse bestuur kan er toch geen sprake zijn van een seculier werelds bestuur volledig los van God. Om tot een goed en deugdelijk bestuur te komen dienen wereldse bestuurders daarentegen rekening te houden met het woord van God. In plaats van het bestuur seculier in kerk en staat op te delen, is een geprofaniseerd bestuur aan de orde: God dicteert niet langer de wet, maar geldt wel als een ideaal om de wereldse maatschappij deugdelijk te ordenen. Het religieuze bestuur valt in deze optiek ook aan het gouvernementele pastoraat te koppelen. Niet alleen de kerk maar ook het bestuur zal immers als pastor voor het zielenheil van haar subjecten moeten zorgen.

5.3. Gysbreght de profane christen: een conclusie

Gysbreght van Aemstel presenteert ons een complex godsbeeld, met betrekking tot het bestuur van wereldse zaken. Zowel Gysbreght als zijn tegenstanders beroepen zich op God, en menen dat ze via gebeden een goddelijke interventie binnen het bestuur kunnen bewerkstelligen. Niets blijkt echter minder waar. De gebeurtenissen ontvouwen zich zonder dat God of de engelen zich met de afwikkeling ervan actief zullen bemoeien. Op het einde van het stuk zegt Rafael zelfs expliciet dat het hemelse gerecht zich op geen enkele manier heeft ontfermd over de stad en haar inwoners. De enige goddelijke interventie in het stuk wordt uitgevoerd door Rafael. Het is een interventie waarbij hij Gysbreght tot inzicht brengt dat God zich niet inlaat met de gang van de wereldse politiek. Het heeft dus geen zin dat Gysbreght, nu hij tot inzicht werd gebracht, tegen beter weten in voor zijn stad vecht. Het is wel duidelijk dat de vijand ondertussen de stad al heeft ingenomen. Enkel een mirakel zou Gysbreght en Amsterdam nog kunnen redden, maar Rafael maakt expliciet duidelijk dat Gysbreght daar niet om moet bidden. Als hij verstandig is, dan vertrekt hij als heerser met zijn volk. Pas wanneer het echt is doorgedrongen tot Gysbreght dat God hem niet met actie bijstaat is hij bereid om te luisteren en wil hij vertrekken.

De afwezigheid van God in wereldse zaken kan tevens problematisch zijn. Als men geen verantwoording af te leggen heeft aan God en zijn geboden als het over wereldse zaken gaat, kan dit tot buitensporig gedrag leiden. In *Gysbreght van Aemstel* manifesteert zich dat in de inname, en uiteindelijke verwoesting, van het Kartuizerklooster. Hoe goed Willebrord ook zijn zaak probeerde te bepleiten, zijn belagers luisterden naar wet noch

gebed. De enige wet waar ze aan gehoorzaamden is de oorlogswet die alle privileges van het Kartuizerklooster teniet deden. Van oorlog en geweld kan niets goeds komen. Degene voor wie oorlog en geweld een streven is kan zich bezwaarlijk een goed christen noemen. Hierin valt dus enerzijds een kritiek te lezen op een goddeloos leven, en anderzijds een aanmaning om volgens een goede christelijke moraal te gaan leven. Het is niet omdat God uit wereldse zaken verdwenen is, dat God uit het dagelijkse leven zou verdwenen zijn. Burgers doen er goed aan God als centrale leidraad te hanteren bij het inrichten van hun dagelijks (samen)leven. *Gysbreght van Aemstel* sluit aan bij het discours van *De Consideratien van Staat*, maar valt er duidelijk niet mee samen. Het concept van de seculiere tolerantie met een formele scheiding van kerk en staat, zoals dat door de gebroeders De la Court uitgewerkt werd, is in Vondels tekst nog niet aan de orde. Het lijkt wel duidelijk dat er geen goddelijke invloed op het bestuur uitgeoefend wordt, maar in *Gysbreght van Aemstel* komt er geen problematisering van de kerk als instituut.

Zoals ik in mijn vorige hoofdstuk reeds aangaf staat de tolerantiegedachte vaak centraal bij Vondel. Ik heb ook gecontextualiseerd waarom rust, vrede en tolerantie vanuit het oogpunt van de gouvernementele gedachte van kapitaal belang zijn. In die optiek vindt ook *Gysbreght van Aemstel* aansluiting bij de seculiere tolerantiegedachte van de De la Courts. Door de christelijke moraal in het stuk, aan de hand van de inname van het Kartuizerklooster, echter zo prominent naar voren te schuiven is het stuk moeilijk te verenigen met het seculiere aspect van de tolerantiegedachte bij de De la Courts. Een christelijke moraal is voor auteurs zoals de gebroeders De la Court eveneens vanzelfsprekend, maar wordt door hen toch beduidend minder sterk geaccentueerd. *De Consideratien van Staat* probeert dan ook in de eerste plaats iets te zeggen over een institutionele hervorming, terwijl *Gysbreght van Aemstel* vanuit mijn interpretatie niet op een institutionele hervorming mikt. Het probeert wel politieke en morele instructies uit te dragen, aan de hand van de vereenzelviging van gezagsdragers met de figuur van Gysbreght. Hoewel er raakvlakken bestaan tussen *Gysbreght van Aemstel* en *De Consideratien van Staat*, stellen beide teksten toch een andere ordening van het religieuze bestuur voor. De gebroeders De la Court ijveren voor een seculiere institutionele hervorming, terwijl Vondel eerder een geprofaniseerde invulling van het religieuze bestuur lijkt te verkennen.

6. Recht

Nadat ik in het eerste deel van deze analyse het politieke bestuur en in het tweede deel het religieuze bestuur centraal heb geplaatst, volgt nu de kwestie van het recht in *Gysbreght van Aemstel*. De vraag naar wat een rechtvaardig bestuur is wordt prominent naar voren geschoven in het stuk. Gysbreght zet zich af, zoals ik zal aantonen, tegen het feodale soevereine rechtvaardigheidsbegrip, en zal een meer gouvernementele invulling aan het rechtvaardigheidsbegrip geven.

6.1. Recht en rechtvaardigheid in deze wereld

Vondels *Gysbreght van Aemstel* wordt voorafgegaan door een opdracht aan Hugo de Groot. Door deze opdracht alleen al lijkt het stuk een politiek statement te willen maken. Net zoals Gysbreght een balling wordt op het eind van het stuk, moest ook De Groot na de executie van Van Oldenbarnevelt noodgedwongen in ballingschap leven. Vondel draagt het werk over de ene balling dan ook op aan de andere balling:

Wy vertrouwen dat dit uwe Exc. te min zal mishaegeen, aengezien hier, onder de oudste en treffelijxte edelen en bondgenooten, niet oneerlijck in 't harnas sneuvelt de ridder Heemskerck, een adelijcke en manhaftige ranck, uit dat bloed, waer van uwe Exc. zijn braeve afkomst telt. Ick offer dan uwe Exc. in zijne ballingschap mijnen Gysbreght van Aemstel, den Godvruchtigen en dapperen balling. Omhels hem uit medoogen, die eer medoogen dan gramschap waerdigh is, en leef lang ter eere van uw Vaderland.

(Van den Vondel 1928: p. 522)

Deze opdracht van een toneelstuk aan de belangrijkste rechtsgeleerde van de Nederlanden in de zeventiende eeuw, roept meteen vragen op over de rechtvaardigheid van het contemporaine rechtssysteem (Nellen 2007: p. 379). Zoals Korsten in *Vondel Belicht* terecht opmerkt, is de vraag naar rechtvaardigheid een centraal thema in *Gysbreght van Aemstel* (2006: p. 174). Al van bij de beroemde openingszin toont Gysbreght zich tevreden dat het hemelse gerecht zich eindelijk over hem heeft ontfermd. Het al dan niet ingrijpen van het hemels gerecht kan naast een religieuze benadering ook vanuit een gerechtelijke insteek worden beschouwd. Korsten legt uit dat 'gerecht' in de zeventiende

eeuw, naast de bestuurlijke macht, ook de wetgevende en rechtsprekende macht kon betekenen (2006: p. 174). James A. Parente besluit dat het stuk als een soort van *memento mori* diende. Als God Amsterdam een eerste keer liet vernietigen, dan kon hij dat ook een tweede keer doen (1993: pp. 248-267). Ik denk net als Korsten dat het stuk meer is dan een *memento mori* (2006: p. 174). Korsten stelt dat de tekst God als rechter voorstelt. De vraag die in het gehele stuk resoneert, “waar is God nu?”, zou de kerngedachte van het stuk zijn: “Over alles, over *alles*, dus ook over de onrechtvaardigheid van God of over het niet-bestaan van God, wordt publiekelijk – en veel vaker niet-publiekelijk – gediscussieerd”, aldus Korsten (2006: p. 175). Op grond van de analyse die ik in het derde deel van dit hoofdstuk uiteenzet volgt nog een andere interpretatie. Het stuk getuigt inderdaad van een geloof en onderdanigheid aan God, maar het toont dat ook recht en rechtvaardigheid over het wereldse bestuur geen zaak van God is. De logica die ik opgebouwd heb in de eerste twee luiken van deze analyse wil ik ook in de analyse van het recht en rechtvaardigheid doortrekken. Gysbreghts verzet tegen het middeleeuwse bestuur is duidelijk gevormd door dat bestuur, en dreigt op het einde in eenzelfde feodale logica te vervallen.

Het stuk schetst, zoals ik zal aantonen, een beeld van het middeleeuwse rechtsmodel dat onder druk komt te staan. Hoewel Gysbreght binnen dat systeem regent van Amsterdam is, begint hij toch vragen te stellen aan dat model. Ook hier zien we een worsteling met het erfrecht, zoals bij wel meer van Vondels stukken.²⁶ Voorts is een van de centrale thema's van het stuk wraak en weerwraak. Graaf Floris verkrachtte Machteld, de vrouw van Geeraerd van Velzen. Van Velzen, die een van Floris' edelmannen was, komt in opstand, gesteund door Machtelds vader, Herman van Woerden, en Machtelds neef, Gysbreght. In de verwarring van het strijdgewoel tijdens hun opstand, neemt Van Velzen wraak door Floris te vermoorden. Dat zet dan weer de wraakactie in gang waarbij de getrouwen van Floris Amsterdam, het erfpacht van Gysbreght, belegeren (Korsten 2006: p. 172). Het geweld dijt almaar verder uit: van verkrachting tot moord, tot de belegering van een hele stad. Ik zal aantonen dat Gysbreght niet alleen het uitdijende geweld wil indammen, maar dat hij zich ook vragen stelt bij de zin van het feodale

²⁶ Zie bijvoorbeeld mijn analyse van *Palamedes* en *Lucifer*. Vooral bij dat laatste stuk is erfrecht een centraal thema.

erfysteem en de trouw aan de graaf. De centrale vraag is of je wel trouw moet zweren aan een heerser die corrupt en slecht is.

6.2. De grenzen van de feodaliteit

Door de middeleeuwse setting van *Gysbreght van Aemstel* lijkt het vanzelfsprekend dat het stuk zich binnen een middeleeuwse, feodale, rechtslogica ontwikkelt. Toch merkt Gysbreght zelf al snel op dat het oude model in bepaalde omstandigheden tekortschiet. Hij deed alles juist, naar de letter van de feodale wet, maar toch bevindt hij zich nu in een benarde positie:

Ick zelf heb Floris trouw gehandhaeft by zijn' staf,
Zoo lang hy zat verwooght, en niet een woord kon spreekken.
'Kheb hem zijn vaders dood rechtvaedigh helpen wreecken:
Het koningklijck gebeent ontdeckt, den Vries getemt,
En, als geheimen raed, in al zijn heil gestemt:
Met Brero voor de vuist de Vlaemsche heir geslagen,
En in Kazant met kracht den standerd weghgedraegen;
Doen Guido nijdig was, dat Floris, al 't uitheemsch
Gezint, zijn' erfgenaem wou huwen aan den Teems,
En Vlaendren Walchren zocht te trappen met zijn rotten.
Oock voer ick over zee, om hem de kroon der Schotten
Te zetten op het hoofd, hoewel het anders viel.
Ick stond den graef en 't volck ten dienst met lijf en ziel,
En noch verzaemeltmen in 't harnas zoo veel troepen;
Die over Amsterdam en Aemstel wraecke roepen,
En brullen nacht en dagh, en zien niet, hoe de vlam
Van dezen fellen brand haer' eersten oirsprong nam
Uit Floris geile borst, en 't schandelijck omhelzen,
En schennen van mijn nicht, de schoone bloem van Velzen;
'tVerongelijcken van den adel, in zijn Recht,
Bezwoeren met zijn' mond. Verblinde menschen, zeght,
Indien geen wrock en wraeck uw oogen en verblinden,
Zoud ghy niet stofs genoegh tot Aemstels onschuld vinden?
(Van den Vondel 1928: vs. 96-118)

Gysbreght heeft zijn heer Floris steeds trouw bijgestaan. Hij heeft Floris zelf geholpen om de dood van zijn vader te wreken. Gysbreght heeft zelfs geprobeerd om de overzeese majesteit van Floris uit te bouwen door hem aan de Schotse kroon te helpen. Gysbreght die, kortom, alles gedaan heeft om zijn heer van dienst te zijn, ziet hoe zijn stad als beloning belegerd wordt. Er is weliswaar de kwestie van de dood van de graaf, maar Gysbreght beargumenteert dat hij daaraan geen schuld draagt. Floris heeft dat verdiet over zichzelf afgeroepen door Machteld te verkrachten. Gysbreght gaat verder met een lijstje van al het onrecht dat hij nu ervaart:

Men heeft my 't Vrelandsch slot ontweldight, hem Montfoort.
'k Beken het slot was my met voorwaerde opgedraegen;
Maer nergens om gebouwt, dan om mijn land te plaegen.
'k Heb 's graeven vangenis wel zeven jaeren lang
Bezuurt, en Zwaenenburgh noch afgestaen door dwang.
Daer ick eerst God alleen, en anders geene heeren
En kende in mijn gebied, noch rekeninge gaf.
Noch dringtmen evenwel op my zoo stijf en straf.
Doch Haerlem draeght met recht de grootste schuld van allen,
Dat om zijn voordeel wroekt, en wenscht mijn stercke wallen
Te slechten tot den grond, in schijn van 's graeven zaeck,
En weet zijn baetzucht loos te decken met de wraeck,
Misbruickt hier toe den Zeeuw, de Hollanders en Vriezen,
Om door mijn grootheid niet aen eere te verliezen.
Zoo leit de zaeck by my, en daer op ga ick aen,
En heb in 't zwaer beleghe de stormen uitgestaen
(Van den Vondel 1928: vs. 128-144)

Het slot dat Gysbreght in pand had gekregen is hem met geweld ontnomen. Gysbreght heeft de gevangenschap van zijn graaf met smart gedragen, maar heeft stand gehouden. Hij heeft geen enkele andere heer erkend dan God. Hij heeft zich dus naar behoren van zijn taak als leenman gekweten en verdient helemaal geen straf. Maar Haerlem respecteerde dit alles niet en heeft in eigen belang onder het mom van de wraak Gysbreghts land belegerd. Hij misbruikt zelfs het vertrouwen van de Zeeuwen, de Hollanders en de Friezen

om zijn doel te bereiken. Dat is de reden waarom Gysbreght zich moet verweren vanuit zijn belegerde stad.²⁷

Uit dit fragment kunnen we opmaken dat het middeleeuwse feodale systeem in de ogen van Gysbreght zijn doel niet altijd kan realiseren. De strikte ordening van de maatschappij in standen, met hun rechten en plichten heeft Amsterdam niet kunnen behoeden van een belegering. Gysbreght heeft zich nochtans als een voorbeeldige vorst gedragen, en verdient helemaal geen straf. Haerlem en zijn leger van Zeeuwen, Hollanders en Friezen lijken zich echter niets aan te trekken van zijn erfrecht, noch van zijn feodale machtspositie. De praktijk van het feodale systeem is volgens Gysbreght onrechtvaardig. *In absentia* van de graaf is Gysbreght als belangrijkste vorst immers soeverein over zijn gebied. Haerlem en zijn leger zijn echter niet onder de indruk van zijn soevereiniteit en trachten hem te ontzetten. Gysbreght schrijft de aanstaande val van de stad aan de machtswellust van Haerlem toe, maar tegelijk lees ik in deze passage hoe wankel de eens zo onwrikbare structuur van de feodale maatschappij is geworden.

Gysbreghts soevereiniteit over Amsterdam komt in conflict met degenen die trouw zweren aan de soevereiniteit van de graaf. Het geweld dat gebruikt wordt om Gysbreghts soevereiniteit weg te nemen is zo verpletterend dat het de hele stad in puin legt. Dit is onrechtvaardig zowel voor Gysbreght, die aangeeft eigenlijk niet in fout te zijn, als voor de onschuldige burgers van Amsterdam. De gebroeders De la Court geven in *De Consideratien van Staat* aan dat wanneer de soevereiniteit gecentraliseerd is, er altijd een machtsstrijd dreigt te ontstaan die het recht verdrukt:

Want die een anders macht bepalen wil, moet niet alleen het souverain regt, maar ook zo veel kragts behouden, dat yder lid van 't souverain Collegie zal kunnen en willen stemmen, en doen rigoreuselik straffen, alle die de gestelde paalen overtreden. Regt buigt altijd voor kragt.

(De la Court 1662: p. 109)

²⁷ Smits-Veldt maakt in haar editie van *Gysbreght van Aemstel* duidelijk dat Vondel zich liet leiden door het summiere verslag uit Van Goudhoevens *D'oude Chronijcke ende Historien*. In die kroniek stond te lezen dat de heer van Aemstel na de dood van de graaf Amsterdam versterkte, om dan weer verdreven te worden door de alles verwoestende Haarlemmers en Waterlanders. Over de feitelijke vernietiging van Amsterdam geven de bronnen waarop Vondel zich beriep weinig tot geen details. De vernietiging van Amsterdam in het stuk werd dus door Vondel zelf vormgegeven. Zie: Van den Vondel (1994). *Gysbreght van Aemstel*, pp. 9-11.

Bij soevereiniteit in een persoon valt de persoon niet alleen samen met de wet, maar ook met het recht. De gebroeders De la Court veroordelen dit als een gewelddadige justitie, een justitie die zich beroept op het zwaard:

[D]ie deeze magt heeft, kan alle Magistraatspersoonen aan- en af-setten. Sulks die warelik een point van souverainiteit heeft en door 't Swaard houden kan: heeftse alle. En diese warelik niet alle heeft, en door 't Swaard houden kan; heeft'er warelik niet een. En dienvolgende is klaar, dat, geen point van Souverainiteit bestaan kan dan door 't Swaard; en dat sy alle het Swaard volgen.

(De la Court 1662: p. 20)

Een rechtspraak die steunt op het zwaard is een voorbeeld van een slecht bestuur. Ook in *Gysbreght van Aemstel* lijkt afgerekend te worden met een gewelddadige vorm van rechtspraak. Gysbreght wil zelfs manifest het zwaard niet opnemen. Gysbreght ervaart het recht dat zich beroept op het zwaard niet als rechtvaardig. De gebroeders De la Court tonen zich in *De Consideratien van Staat* fervente tegenstanders van geweld als rechtspraak, en willen de ruimte laten voor een billijke rechtspraak:

[D]at men in een welgestelde Republik, aan de billikheid plaatse moeste geeven; zonder zoodanig geweld, onder schijn van regt en executie der wetten, te gebruiken.

(De la Court 1662: p. 19)

De gebroeders De la Court zetten tegenover de executie van de wet door een soeverein een scheiding van de machten. Er moet een aparte justitie zijn die zich over recht uitspreekt. Justitie valt wel nog onder het soevereine recht van de republiek, maar valt niet meer samen met één persoon. Er zullen enkel in vergadering via stemmen beslissingen genomen kunnen worden:

[D]at het souverain recht, om te gebieden, en wetten te maken, niet kan werden gescheiden van het souverain regt, om alles door het swaard van Justitie ende daar dit te kort komt door het swaard van oorloge te executeeren, en zig te doen gehoorzamen: En dien volgende, dat alle de kragt van den Staat, onspplitsbaar zijnde, altijd in eene hand, ofte 't gunt evenveel is, in eene Vergaderinge daar men

de Stemmen vergadert, om dienvolgende te gebieden, en te executeeren, moet zijn.
(De la Court 1662: p. 19)

In *Gysbrecht van Aemstel* is deze verdere consequentie niet aan de orde. Het stuk suggereert wel dat de feodale ordeningsmechanismen tekortschieten, maar van een doorgevoerde nieuwe republikeinse visie is in 1637 nog geen sprake. Wel kunnen we zien dat de ideeën, die later bij de De la Courts in een nieuwe republikeinse theorie geconcretiseerd worden, al voorzichtig verkend worden. Gysbrecht ervaart het recht dat met het zwaard afgedwongen wordt als onrecht, maar stelt daar geen ander systeem tegenover. Van het onrecht dat Gysbrecht ervaart gaat echter wel een waarschuwing uit die in de context van de geschiedenis van de Republiek in 1637 niet mis te verstaan is: de soevereiniteit mag niet in handen komen van één man. Het soevereine lichaam hoort de Republiek te zijn. Amsterdam laat zijn stem horen en de stadhouder mag die stem niet naast zich neerleggen en zijn eigen oorlogskoers blijven bepalen. De stem van Amsterdam uitsluiten is niet billijk en ook niet rechtvaardig. De herinnering aan het feodale recht, dat met geweld en oorlog werd afgedwongen, kan op die manier geïnterpreteerd worden als kritiek aan het adres van Frederik Hendrik, die ondanks het protest van Amsterdam, zijn oorlogspolitiek gewoon verderzet.

6.3. Het erfrecht op de wip

Van in het begin maakt Gysbrecht ook al duidelijk dat het oude systeem van het erfrecht niet zo veel meer voorstelt. De Kermerlanders en de Waterlanders hebben een eed gezworen om zijn wettig erf ten gronde te richten:

De Kermerlander had met Waterlander dier
Gezworen duizendwerf, dat hy met zwaerd en vier
Vernielen zou eerlang de menschen en de daecken,
En tot kerreckhof en asch en puinhoop maecken
Mijn oud mijn wettigh erf, en delven al mijn eer
In eenen poel tot wraeck van Floris hunnen heer
(Van den Vondel 1928: vs. 23-28)

Gysbreghts vijanden hechten klaarblijkelijk weinig belang aan het erfrecht. Ze zullen immers niet stoppen voor Gysbreghts wettig erf en zijn eer vernietigd zijn. Het erfrecht was echter een middeleeuws rechtsprincipe dat onbetwist de maatschappij diende te ordenen (Berman 1983: p. 303-304). Mieke Smits-Veldt dateert het historische beleg, in 1304 (1994: p. 11 noot 18). Het erfrecht zou op grond van die datering een onbetwistbaar recht moeten zijn. Toch hechten de Kemmerlanders en Waterlanders blijkbaar meer belang aan hun wraakeed dan aan het respecteren van het erfrecht. In de zeventiende eeuw had het erfrecht veel minder een maatschappij-ordenende functie. Het erfrecht werd aangezien voor een relik van het verleden. Het stuk, dat zich afspeelt in het middeleeuwse verleden, lijkt vanuit een zeventiende-eeuws standpunt het erfrecht in vraag te stellen. Tegelijk wijst de tekst op het onrechtvaardige van wraak. Bloedwraak was eveneens een middeleeuws principe om recht te laten gelden dat in de Nederlanden tot in de zestiende eeuw navolging kende (Glaudemans 2004: pp. 22, 68-69). Dit element correspondeert dus wel met de middeleeuwse setting van het stuk. Het behandelen van erfrecht en bloedwraak is in deze context toch opmerkelijk. Het neemt middeleeuwse elementen, en lijkt de blik van de zeventiende eeuwse lezer daarbij te sturen naar de eigentijdse situatie. Het erfrecht blijkt inderdaad niet langer houdbaar te zijn. Merites primeren op rechten die van vader op zoon overgaan. Gysbreght wordt als goede vorst getaxeed, en zal zijn volk naar vrijheid leiden. Hij blijft dus de heerser van zijn volk, maar dat is niet langer gekoppeld aan een territorium waar hij uit erfrecht aanspraak op kan maken. Hij is gewoon een goede leider, en mag zijn volk blijven leiden.

Deze gedachte staat ook centraal in *De Consideratien van Staat*. Al van in het eerste hoofdstuk gaan de gebroeders De la Court sterk tekeer tegen het erfrecht:

[V]ermits men van de geboorte af weet, wie dat sullen [zal] hebben te succedeeren in het Rijk, soo weet men ook dat de zelve van kinds been af, met voorbedagten Raade zeer quaalik opgevoed, en tot de regeeringe allezints onbequaam kunnen werden gemaakt.

(De la Court 1662: p. 26)

Als men al weet waarover men later zal kunnen beschikken, dan moet men er geen moeite voor doen. En wie geen moeite doet, kan niet leren hoe men een land moet besturen. Uit erfrecht, aldus de gebroeders De la Court, komen enkel onbekwame bestuurders voort.

Daartegenover stellen ze een meritocratie. In dat verband wijden ze een apart boekdeel aan Venetië (De la Court 1662: p. 136-142). Zoals Haitsma Mulier heeft aangetoond was er indertijd een populaire consensus over het feit dat Venetië als ideale republiek gold waar een meritocratie in voege was (Haitsma Mulier 1980). De beste mensen konden zich er aandienen voor het publieke ambt. De duur van een mandaat werd in de tijd beperkt zodat het bestuur regelmatig werd vernieuwd. Dit antwoord op het erfrecht is ook voor de gebroeders De la Court een perfect systeem:

[V]ermits in Republiken, niemand door geboorte, regt tot de Magistrature heeft; en daar toe, om zijn bequaamheid moet werden gekooren; Zoo tragten de Regenten, niet alleen wel te regeeren, maar ook haare kinderen daar toe bequaam te maaken door goede onderwijsing, en reizen in vreemde Landen; het welk een zeer groot voordeel, om wel te regeeren, kan strekken, gelijk ook de geheugenisse, hoe zy, privé zijnde, wenschten, geregeerd te werden, en de quaade Regeerders plegen te lasteren, een seer scherpe prikkel is, om sig wel te dragen.
(De la Court 1662: pp. 126-127)

Wanneer het erfrecht wordt vervangen door de eis naar bekwaamheid, zal dat bestuurders zelfs de kunst van het besturen, zoals Foucault die omschreef, bijbrengen. Immers, het goede onderwijs zal bestuurders leren dat je moet besturen zoals je ook zelf bestuurd wil worden. De eis naar bekwaamheid houdt, kortom, de belofte in dat de regeerders en aspirant-regeerders zich goed zullen gedragen. Voor de De la Courts is de republiek te verkiezen, omdat ze geen gebruik meer maakt van successierecht of erfrecht. Zoiets werkt een staat tegen. Een goede eerbare en deugdelijke regering moet “de bequaamste Magistraats-Persoonen, en andere Amptluiden te kiezen, en daar en boven is kennelyk dat in de zelve de meeste kragt, en voordeelen der Regeeringe gevonden werden” (De la Court 1662: p. 130).

Als we dit idee op *Gysbreght van Aemstel* betrekken, dan mag het feit dat Amsterdam een erfdeel van Gysbreght is geen rol spelen. Erfrecht brengt alleen onbekwame leiders voort die zich niet inlaten met het goed van de gemeenschap. Getuige daarvan de verwoesting van Amsterdam. Gysbreght stelt dan ook vraagtekens bij het erfrecht, en stelt zich meer als bekwame leider op die zijn macht verdient op basis van zijn merites in plaats van zijn afkomst.

6.4. Onrechtvaardige wraakzucht

In *Gysbreght Van Aemstel* volgt een escalatie van geweld na de moord op Floris. Gysbreght suggereert dat de adel het recht had om wraak te nemen op Floris voor zijn schandelijke daden. Nu willen de aanhangers van Floris op hun beurt wraak nemen, terwijl het toch duidelijk zou moeten zijn dat het geslacht Aemstel aan de moord van Floris eigenlijk geen schuld treft. De passage schetst een verloop van wraak, van de rechtvaardige wraak voor de dood van Floris' vader tot de wraak om Floris' dood, waarbij Gysbreght tegen de grenzen van de rechtvaardigheid botst. Als de dood van Floris' vader immers rechtvaardig kon gewroken worden, waarom zou Floris' dood dan geen rechtvaardige wraak oproepen? Nu Gysbreght zelf onder vuur ligt lijkt wraak niet langer rechtvaardig. Iedereen kan zich immers beroepen op zijn recht om wraak te nemen: de Amsterdamse adel omdat Floris de dochter van Velzen verkrachtte, en de getrouwen van Floris omdat hun vorst vermoord werd. Gysbreght eindigt zijn bedenking met de gedachte dat ogen die niet verblind zijn door wraak de Aemstels zeker als onschuldig zouden beschouwen. Het is Gysbreght nu wel duidelijk geworden dat een maatschappij die zich beroept op wraak, geen rechtvaardige maatschappij kan zijn.

Ook in 1660 moeten wraak en weerwraak nog een maatschappelijke rol gespeeld hebben, want ook de gebroeders De la Court kaarten de kwestie aan. Wraak en weerwraak leiden enkel tot een escalatie van het conflict:

Also (*Stultorum est infinitus numerus*) die alle leet met leet wil wreeken, Samsons kragt zal hem ontbreeken. Voorwaar, het Oorlogen is het timmeren gelijk, daar komen zoo veel onverwagte voorvallen, dat alle menschen daar in haare reekening qualik maken: en nogtans wil een yder Timmeren en Oorlogen, want de gemeene menschen door haar eigen selfs liefde altyds verleid werdende, schatten hare gelyke kragten grooter als die van hare vyand te weesen, sulks sy altyds eer in hunne gedagten krygen het goed dat een victorie sal aanbrenghen als het quaad dat haar door een neederlaag staat te ooverkomen: en daarenboven werd selden by de menschen wel ooverwogen alle de swarigheeden en ongemakken die men gemeenlik dragen moet eermen het beoogde goed kan verkrygen. In 't kort gesegt van een ander ietwes te verdraagen, is wel een Euangelise lesse, maar werd van de menschen bespottelik, en ter contrarie heerlijk geagt een ander te dwingen, ofte van zijn goed te berooven.

(De la Court 1662: p. 232)

Volgens de De la Courts denken mensen bij wraak enkel aan de overwinning, en staat men er niet bij stil wat een verlies zou inhouden. Ook houdt men er doorgaans geen rekening mee wat de kostprijs van de wraakactie zal zijn. Wraak is trouwens ook geen christelijke waarde. Verdraagzaamheid is dat wel, maar wordt vaak met de voeten getreden wanneer men een ander iets afdwingt of van zijn goed berooft. Deze wraakzucht kan ook een ware bedreiging voor de staat vormen. Zeker als de staat wat zwakker staat kan de zucht naar oorlog en geweld desastreuze consequenties hebben:

[D]at zy vreesen van haar eige onderdaanen, door gedwonge lasten oproerig werdende, of wel door ophitsen van een uitheemse magt en grooter geweld, uit den Saadel geschopt, of van haar eigen Veld-Heer te zullen verslonden werden. Alle andere volgen gemeenelik die boose en schadelike passien van Oorlogen en conqsteeren.

(De la Court 1662: p. 232)

Daarom is het volgens de gebroeders De la Court beter om naar dit versje te leven:

En die alle quaad met quaad wil wreeken,
Samsons kragt sal hem ontbreeken;
Maar die kan lyden en verdragen,
Vind hier sijn vyanden verslagen.

(De la Court 1662: p. 214)

Wie wraak met weerwraak wil beantwoorden, zal de kracht om de vijand te overwinnen uiteindelijk ontberen. Wie echter het geweld onbeantwoord laat, zal wel zijn vijand de baas kunnen zijn.

Dat wraak nooit een oplossing kan zijn geeft Gysbreght ook al aan in het begin van het stuk:

[E]en springvloed van zwaerigheên gesproten,
Die over steden ging en vast gebouwde sloten,
En dorpen zonder end , en menschen zonder tal,
Van allerhande staet, dien 't eeuwig smarten zal.

Noch hiel de wraeck geen' stand, en gaf zich noyt te vrede;
Al had zy uitgeroit, ten negenste gelede,
Wat Velzens stam bestond, of van zijn maeghschap scheen.
De nieuwe ridderschap en steden in 't gemeen
Verbonden zich wel streng, met diergezwooren eeden,
Handtasting en geschrift, dat zy bezeeglen deden,
Van nu in eeuwigheid, met onverzoenbren haet,
Aen Woerden, Velzens bloed, en Aemstel, dezen smaed
Te wreecken, en van zoen te reppen noch te roeren.
(Van den Vondel 1928: vs. 45-57)

De wraak heeft een stortvloed aan moeilijkheden teweeggebracht. De wraak raakt echter niet bekoeld. Integendeel, de ridderschap en steden houden zich aan hun eden om haat en wraak in stand te houden. Hierdoor staat de stad aan de vooravond van de complete vernietiging. De wraak leidt een eigen leven, en kan maar moeilijk gestopt worden:

Hier holp geen tusschenspraeck van koningen en heeren.
Men wou mijn trouwe stad noch 't onderst boven keeren,
Met Burgery met al, wat my is hou en trouw.
De hoop was, dat de tijd allengskens slyten zou
De bitterheid des volx, en d'oude wrock versterven:
Waerom ick my getrooste in ballingschap te swerven
Veel jaeren achter een. Of ymmers, doen de zoon
Van Floris werd gehaelt in aller zielen troon
Verhoopte ick, zonder last van deze burgerije,
Te keeren in 't bezit en d'erref-heerschappije
Van Vecht en Aemstelstroom: dan laes! 't Is al om niet.
(Van den Vondel 1928: vs. 61-71)

Bemiddeling van vorsten en heren helpt hier niet. De hele stad moet vallen. De hoop dat de wrok zou bekoelen is vervlogen. Tegelijk geeft deze passage aan dat de tijden veranderd zijn. Er is geen mogelijkheid meer om het gebied opnieuw onder Gysbreghts erfrecht te krijgen.

Ook de rei van Amsterdamse maagden beklemtonen aan het eind van het eerste bedrijf dat de wraak tot een spiraal van geweld heeft geleid:

Hoe wraeck met zwaerden en met speeren
De torenkroon van 't hoofd wou scheeren
Der schoone en wij vermaerde stad,
En rucken door geweld van benden
Der vesten gordel van haer lenden,
En plondren haer kleenood en schat;
En schenden d'edele en getrouwe,
Gelijck de schender Velzens vrouwe
(Van den Vondel 1928: vs. 421-428)

De rei schetst hier een ontluisterend beeld van hoe de stad aan geweld ten onder gaat. Naast het feit dat het om een wraakactie gaat kunnen we bezwaarlijk van een rechtvaardige veldslag spreken. De stad wordt niet alleen verwoest, er wordt ook geplunderd en verkracht. De rei lijkt wel te suggereren dat als je wraak als hoofdmotief aanvoert, oorlogsmisdaden²⁸ een natuurlijk gevolg zijn. Dat wraak geen rechtvaardig systeem is, en dat het alleen maar tot meer geweld leidt komt ook in het stuk aan bod. Zelfs nadat Gysbreghts vijanden hun wraak met bloed hebben kunnen bekoelen, dijt de spiraal van geweld enkel verder uit. Gysbreght vraagt aan zijn bode: “Was doen zijn moed gekoelt van alle schendry, / en d'oude wrock gepaeit?” (Van den Vondel 1928: vs. 1491-1492). De bode moet daar negatief op antwoorden: “'t En bleef' er noch niet by” (Van den Vondel 1928: vs. 1492). Haamstede schond nog de graven van de martelaars die in de abdij begraven waren, alsof hij niet alleen de toekomst van de stad, maar ook haar verleden wou uitwissen. Alsof dat nog niet genoeg was stak hij daarna nog eens de abdij in brand. Er lijkt meer aan de hand dan enkel het straffen van Gysbreght. Door dit excessieve geweld lijkt het alsof de getrouwen van de graaf met de vernietiging van Amsterdam een voorbeeld willen stellen. Wie als regent de soevereine macht van de graaf

²⁸ De oorlogsmisdaden zoals we die vandaag kennen werden opgesteld in 1949 als onderdeel van de Geneefse verdragen. Dit soort van recht is echter niet nieuw. In Hugo de Groots *De Iure Bellic Ac Pacis* worden eveneens voorstellen uitgewerkt om dit soort wangedrag aan banden te leggen. Over verkrachting, zie bijvoorbeeld Meyers (2001). Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, ; Over plunderingen zie bijvoorbeeld De Groot (2012). Hugo Grotius: On the Law of War and Peace. Cambridge: Cambridge University Press, p. 356.

schenkt, wordt niet alleen zelf gestraft, ook het hele gebied waarover hij regeert zal vernietigd worden.

6.5. Naar een *dispositif de sécurité*

Wraak is natuurlijk slechts een onderdeel van het feodale rechtssysteem, maar illustreert expliciet dat dit systeem zijn wortels vindt in de oude technieken om de maatschappij te ordenen. Naar analogie met Foucaults terminologie kunnen we het een strafexecutie noemen die terug gaat op de juridico-legale en disciplinaire mechanismen. Dat de maatschappij van *Gysbreght van Aemstel* nog verankerd zit in deze gebiedende en verbiedende technieken blijkt ook uit wat Willebrord in het eerste bedrijf tegen Gysbreght zegt:

Hoe menigh dreigement, en vloeck heb ick gehooft?
Wat heeftmen gift en gal gebraeckt, en brand en moord
Getiert, en 't gansche jaer gescholden en gekreten,
Niet anders, of zy met tanden wouden eten?
D'Een zette u levend, en geketent, op een radt:
Een ander rolde u naeckt in Velzens spijkervat:
Een ander wou uw hoofd, uw beckeneel, vergulden,
En vatten in fijn goud. 't Was byster hoeze brulden,
En deelden bloed voor wijn, uw vleesch voor voedzel uit,
En keven im 't geraemt, en dongen na uw huid,
En wouden die getouwt op eenen ketel spannen,
Tot endeloozen schrick van schelmen en tyrannen.
(Van den Vondel 1928: vs. 183-194)

Gysbreght zou onderworpen worden aan allerhande martelpraktijken. Net zoals Van Velzen zou hij in een met spijkers beslagen vat gerold worden tot de dood volgt. De publieke marteldood van Gysbreght zou op die manier moeten dienen tot “endeloozen schrick van schelmen en tyrannen” (Van den Vondel 1928: vs. 194). De dood van Gysbreght wordt dus ingezet als voorbeeld om het volk en de soevereine heren in de pas te laten lopen. Gysbreght ziet zichzelf echter helemaal niet als schelm, noch als tiran. De onrechtvaardigheid van dat soort rechtspraak wordt daardoor extra benadrukt.

Wanneer Gysbrecht vervolgens zelf rechter moet spelen, neemt hij een compleet andere rol op. Wanneer blijkt dat zijn manschappen Vosmeer gevangen hebben genomen toont Gysbrecht zich een wijs rechter. Hij ontbiedt zijn manschappen om Vosmeer voor hem te brengen, want: “Een woedende gemeent en staet in recht noch reden / WENZE yemand over magh. Men breng hem hier voor mij (Van den Vondel 1928: vs. 304-305)”. Het volk is volgens Gysbrecht onrechtvaardig en onredelijk wanneer het over iemand de baas is. Gysbrecht, die komaf lijkt te willen maken met onrechtvaardigheid, wil daarom zelf over Vosmeer oordelen. Vosmeer verzint een list, maar komt op Gysbrecht waarachtig over. Gysbrecht doodt Vosmeer niet, maar zegt hem:

Ga heen, ick schenck u 't lijf. 't En is geen straffens tijd.
Wy zijn van onsen hals de grote vyand quijt.
'k Ontfang u in mijn dienst, en zal u wel betaelen.
(Van den Vondel 1928: vs. 405-407)

Gysbrecht staat blijkbaar een meer gouvernementele vorm van rechtspraak voor. Terwijl de gangbare praktijken nog juridico-legaal en disciplinair waren, implementeert Gysbrecht veeleer een *dispositif de sécurité*. Hij staat een billijkheid en redelijkheid voor waarbij hij geen geweld gebruikt. In tegendeel, hij verleent gratie aan Vosmeer. Het feit dat hij bedrogen wordt door Vosmeer doet daar niets aan af. Gysbrecht stelt zijn visie op rechtspraak niet bij.

Deze visie op rechtspraak contrasteert met de gratie die Gysbrecht van zijn belagers zelf mag ontvangen. Zij hebben Amsterdam in puin gelegd, en Van Vooren wordt eropuit gestuurd om Gysbrecht te overtuigen zich over te geven. Zijn bevelhebber, Willem van Egmond, zou de buitensporige wraak nooit gewild hebben, en hij is alle helden die dapper strijden genegen: “Ick ken hem, als my zelf: hy mint u in 't byzonder” (Van den Vondel 1928: vs. 1609). Gysbrecht is hierover bijzonder verontwaardigd:

Hy mint my, als het blijck, en keert het bovenste onder
Hy mint my averechts. Zijn liefde staet ons dier.
Wie heeft de stad vernielt, verwoest met zwaerd en vier,
En al den nacht gewoed, als wild en uitgelaeten?
Wie stopt den Aemstel toe met dooden? Wie de straeten?
Waer zietmen niet de vlam van dien gestigten brand?

Wat grafsteê, wat autæer, wat kerck heeft 's roovers gand
Verschoont? Wat heilighdom, kapellen, kloosters, nonnen
Zijn van die klæuwen niet geschandvleckt en geschonnen?
Op dat ick niet en rep, hoe gruwlijck de soldaet
Na 'et schennen martlen durf den Godgewijden staet;
Daer al de volgende eeuw met laster van zal spreecken,
En dat Gods streng gerecht te zijner tijd wil wreecken.
(Van den Vondel 1928: vs. 1610-1622)

Van Vooren is volgens Gysbreght een leugenaar. Hoe kan iemand die Gysbreght genegen is tot zulke daden overgaan? Hoe kan iemand buitensporige wraak afkeuren, en tegelijk toestaan dat zulke verschrikkingen konden gebeuren? Gysbreght somt nog eens op wat de stad en haar bevolking te verduren heeft gekregen. Van Vooren tracht Gysbreght te sussen, en repliceert dat Egmond het recht aan zijn kant had:

Mijn meester, doen hy eerst voor uwe vesten quam,
Wou wel bemaghtigen den muur van Amsterdam,
Maer dien tot in den grond zoo schendigh te verdelgen
Was noit zijn wit, en 't valt hem bitter te verzwelgen:
Hoewel het krijghsrecht hem verschoont; hy verreght niet
Het uiterst van zijn Recht, en straft noch met verdriet:
Is tot verzachting en verschooning meer genegen
Dan al te stijf te staen op 't punt van zijnen degen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1643-1650)

Gysbreght zou blij mogen zijn: Egmond blijkt immers nog de kwaadste niet. Hoewel hij het oorlogsrecht aan zijn kant heeft is hij toch bereid Gysbreght clementie te vergunnen. Gysbreght wijst Van Vooren echter formeel af: "Ick ben met eenen dood voor al mijn leven vry" (Van den Vondel 1928: vs. 1652). Gysbreght is duidelijk niet gecharmeerd door de vergevingsgezindheid van Egmond. Het recht waarop zijn belagers zich beroepen is niet het recht waarop Gysbreght zich beroept. Gysbreght, die zich als een rechter toont die recht wil spreken aan de hand van het *dispositif de sécurité*, wijst de rigoureuze juridico-legale en gewelddadige disciplinaire mechanismen van zijn tegenstanders resoluut af omdat ze rechtvaardig noch billijk zijn. Gysbreght kan zich volgens zijn principes nooit overleveren aan, en op die manier ultiem meestappen in, de rechtslogica van Egmond en zijn troepen.

De gebroeders De la Court tonen in *De Consideratien van Staat* aan dat de feodale rechtslogica actueel bleef na *Gysbreght van Aemstel*. De la Courts stellen de hypocrisie en gewelddadigheid van de graven aan de kaak. Ze maken daarbij zelfs kort melding van wat er met Gysbreght en de anderen gebeurd is na de moord op Floris V. De graafsgezinden sloten toen in hun woorden een

verfoejelijk verbont met de meeste Hol- en Zeelandse Steeden weten uit te werken, namentlik, niet alleen de handaadigen in het bloet te vervolgen, maar ook in bloet en goet, de Heeren van Kuik, van Heusden, van Amstel, van Woerden, van Velsen, en alle anderen die ten tijde des Moorts met hun waren in velde, ja ook alle hunne mannelike nakomelingen of bloetverwanten in het zeevende lid.

(De la Court 1662: p. 112)

Maar, zo zeggen de gebroeders De la Court: “dus siet men dat onder den dekmantel van gravelike Justitie, meest alle de oude Hollandse edele geslagten zijn uitgeroeit geworden” (De la Court 1662: p. 112). De edelmannen werd de mond gesnoerd zodat de graafsgezinde factie zonder tegenspraak de macht zou kunnen grijpen en behouden. De edelmannen werden als voorbeeld gebruikt, onder een schijn van recht, om zo alle andere provinciën “voor hem te doen buigen” (De la Court 1662: p. 112). Hun houding is echter hypocriet. Net zoals Gysbreght tegenover Van Vooren aangeeft, zullen ze als wraak voor de ene gruwel, nog veel grotere gruwelen begaan. Zo stellen de gebroeders De la Court:

Want quansuis om G. van Velsens wreetheit te verfoejen, begingen deese Politike yveraars een veel grooter. Ende in het gemeen wert de grootste wreetheit gepleegt, by, en door die geenen, die de naam begeeren van zelfs een schyn van wreetheit te verfoejen.

(De la Court 1662: p. 112)

Gysbreght lijkt dit in het stuk goed doorzien te hebben. Hij weigert zich aan te sluiten bij deze “Politieke ijveraars”. Hij gaat liever dood door zich tegen hen en hun wrede rechtspraak te verzetten, dan zich over te geven. Gysbreght plooit zich niet naar Egmond en zijn oorlogswetten en disciplinaire technieken. Hij is klaarblijkelijk bereid om als martelaar van zijn idealen de geschiedenisboeken in te gaan.

6.6. Gysbreght de wijze rechter: een conclusie

In *Gysbreght van Aemstel* staat de feodale rechtsopvatting onder druk. Het systeem waarin Gysbreght steeds met raad en daad zijn rol trachtte te vervullen blijkt zeer onrechtvaardig te zijn. Vanuit zijn oogpunt wordt het hele feodale systeem wankel. Het erfrecht schiet tekort en rechtspraak die met het zwaard wordt afgedwongen kan onmogelijk een goede, billijke en rechtvaardige staat in stand houden. Gysbreght neemt afstand van de escalatie van de wraak. Allereerst door zelf niet het gevecht aan te gaan. Hij zal enkel helpen en ondersteunen, maar zelf niet het zwaard ter hand nemen, maar ook door zich af te keren van de disciplinaire en juridico-legale mechanismen van het feodale rechtsmodel. Wanneer hij zelf als rechter optreedt zal hij in de geest van het *dispositif de sécurité* de veroordeelde gratie verlenen. Wanneer hij de kans krijgt om zich over te geven zal hij zijn principes niet verloochenen. Liever de dood dan toe te geven aan zo'n gewelddadig rechtsmodel. Op het einde van het stuk, wanneer Rafael hem duidelijk maakt dat God niet als rechter over Amsterdam heerst, zal hij de feodale maatschappij voorgoed de rug toekeren. Hij zegt zijn claim op zijn erfdeel op, laat de puinhoop die de feodale rechtspraak teweeg heeft gebracht achter zich, en zal als een ander soort heerser zijn volk naar voorspoed leiden. Uit de as van de feodale puinhoop zal uiteindelijk een glorieuze republiek rijzen.

Wanneer we naast *Gysbreght van Aemstel* het werk van de gebroeders De la Court plaatsen, dan zien we enkele verwante argumenten tussen het stuk en *De Consideratien van Staat*. Het feodale model met het erfrecht wijzen de De la Courts sterk af. In *Gysbreght van Aemstel* wordt gesuggereerd dat de heerser bekwaam moet zijn. Ook dit wordt door de De la Courts onderschreven. Erfrecht is iets dat de bekwaamheid van de heersers saboteert. Pas wanneer er op merites wordt beoordeeld om ambten toe te wijzen, kunnen we spreken van een goede staat. Voor de De la Courts is het ook duidelijk dat een rechtspraak die steunt op het zwaard geen goede rechtspraak is. In *Gysbreght van Aemstel* wordt het onrecht van de wraak breedvoerig uitgesponnen. Hiermee zijn de De la Courts het ook in 1660 eens: wraak is onrechtvaardig. Zij pleiten voor een zelfstandige rechtspraak die gecontroleerd wordt door het soevereine orgaan. De nadruk komt daarbij te liggen op de consensus door stemmen. De macht, met ook de rechtspraak, mag nooit in handen van één soeverein komen te liggen. Dat wordt in *Gysbreght* niet uitgewerkt, maar het stuk kan wel als een waarschuwing gelden voor wat er kan gebeuren als een soeverein

alle macht naar zich toetrekt, en niet luistert naar de raad. In dat opzicht kunnen er al gouvernementele verkenningen van ideeën die later zouden geconcretiseerd worden bij de gebroeders De la Court in een nieuwe republikeinse theorie gevonden worden in *Gysbreght van Aemstel*. Toch is er in Vondels stuk nog geen sprake van een systematisch uitgewerkte republikeinse theorie die volgens gouvernementele mechanismen wordt vormgegeven.

7. *Gysbreght van Aemstel* als zeventiende-eeuws rolmodel: een conclusie

Uit mijn analyse blijkt dat *Gysbreght van Aemstel* zich inderdaad in een politiek debat inschrijft dat mede vorm gaf aan een nieuwe republikeinse theorie, zoals die bij de gebroeders De la Court op een systematische manier geconcretiseerd werd. Ook in dit stuk zijn er drie kwesties op te merken waarrond Vondel het stuk opbouwde: politiek bestuur, religie en recht. Ik heb aangevoerd dat we *Gysbreght van Aemstel* als regionaal stuk over de geschiedenis van Amsterdam, toch ook als een stuk kunnen lezen dat iets zegt over de nationale politiek. Frederik Hendrik had Amsterdam monddood gemaakt, en de feestelijke opening van de Schouwburg in Amsterdam gaf de mogelijkheid om dat feit enerzijds te bekritisieren, en anderzijds te waarschuwen voor het voeren van een oorlogskoers. Het stuk maakt gebruik van argumenten die ik als profaan en tolerant zou willen omschrijven. *Gysbreght van Aemstel* geeft op die manier mee vorm aan een discours in dat zich naarmate de eeuw vordert zal uitkristalliseren als een systematisch uitgewerkte seculiere tolerante gedachte.

Het discours van de gebroeders De la Court en *Gysbreght van Aemstel* valt echter niet samen. De tekst van de gebroeders De la Court beoogde institutionele veranderingen, terwijl Vondels tekst daar geen nadruk op legt. *De Consideratien van Staat* bepleit uitvoerig een aristocratische republiek. In *Gysbreght van Aemstel* wordt eveneens gepleit voor een aristocratische republiek, maar dit gebeurt haast terloops. De invulling van de bestuursvorm krijgt veel meer aandacht dan de bestuursvorm op zich. De pastorale thematiek van de goede gouvernementele heerser staat bij *Gysbreght van Aemstel* echt

centraal, terwijl die thematiek in de *Consideratien van Staat* slechts marginaal aan de orde komt. *Gysbreght van Aemstel* treedt in dat opzicht veel meer in debat met hoe een heerser zich als gouvernementele heerser dient te gedragen, terwijl *De Consideratien van Staat* op een systematische manier een gouvernementele staatsstructuur wil uitwerken.

Op het vlak van het bestuur stellen zowel *De Consideratien van Staat* als *Gysbreght van Aemstel* een aristocratisch bestuur voor waarbij de soevereiniteit niet langer aan één persoon wordt toevertrouwd. De verzamelde standen en de ridderschap krijgen het gezag toevertrouwd, en ze hebben ook de autoriteit om die soevereiniteit, in samenspraak, op te nemen en uit te voeren. Die bestuurders moeten ook te allen tijde het algemeen belang in het oog houden. Ze moeten het volk beschermen, als waren ze herders of waakhonden. Beide teksten kunnen gelezen worden als een *contre-conduite* tegen het feodale soevereine bestuur.

Op het vlak van de religie maakt *Gysbreght van Aemstel* duidelijk dat God zich niet inlaat met het werelds bestuur. Zowel Gysbreght als zijn tegenstanders zullen zich op God beroepen, maar er is geen nood aan goddelijke interventie: de mens is zelf verantwoordelijk voor het werelds bestuur. God is Heer van het *regimen spirituale* en de wereldlijke leiders zijn heer van het *regimen politicum*. In *De Consideratien van Staat* lezen we dezelfde opvattingen. Ook hier moet het wereldse bestuur de wereldse zaken regelen. De gebroeders De la Court werken deze opdeling systematisch uit tot een scheiding van kerk en staat. Daar is in *Gysbreght van Aemstel* geen spoor van terug te vinden. Hoewel God geen actieve macht over het wereldse bestuur opneemt, dient men God in het wereldse leven wel als maatschappelijk vormend ideaal aan te houden. In dat opzicht kunnen we bij de gebroeders De la Court een *contre-conduite* lezen tegen het religieuze bestuur, maar moeten we *Gysbreght van Aemstel* toch eerder interpreteren als een *conduite* van het religieuze bestuur: het *regimen spirituale* en het *regimen politicum* hebben beiden hun eigen heersers, maar uitiem moet in beide *regimens* aan God beantwoord worden.

Op het vlak van het recht, ten slotte, maakt *Gysbreght van Aemstel* ook duidelijk dat de goddelijke rechter geen invloed heeft op het wereldse *regimen politicum*. De mensen moeten zelf hun rechtspraak installeren. Volgens Gysbreght kan het feodale recht niet langer als rechtvaardig geduid worden. Gysbreght toont zich eerst en vooral een bekwaam en rechtvaardig leider. Zelfs zonder het erfrecht aan zijn zijde is hij een

bekwaam heerser om het Amsterdamse volk naar voorspoed te leiden. Voorts kan wraak nooit een rechtvaardig middel zijn om rechtspraak mee uit te voeren. Deze kwesties blijven in de Republiek een actueel thema, want ook de Gebroeders De la Court behandelen deze punten. Het is ook volgens hen veel beter om het geweld lijdzaam te ondergaan, dan zelf het geweld met geweld te beantwoorden. Dit geweld maakt trouwens deel uit van verouderde machtsmechanismen zoals het juridico-legale en disciplinaire mechanisme. In *Gysbreght van Aemstel* worden er al alternatieve mechanismen voorgesteld. Gysbreght toont dat hij veeleer het *dispositif de sécurité* in zijn bestuur wil implementeren, en wijst de juridico-legale en disciplinaire mechanismen af. Gysbreght kiest liever voor de dood door zich te verzetten tegen de principes van zijn belagers, dan er aan toe te geven. Zowel in *Gysbreght van Aemstel* als in *De Consideratien van Staat* kan dus een *contre-conduite* tegen feodale rechtsprincipes gelezen worden. In *De Consideratien van Staat* zullen deze ideeën van *contre-conduite* zich zelfs concretiseren in een pleidooi voor de scheiding der machten.

Het feodale Amsterdam ligt aan het eind van het stuk letterlijk in puin. Het is nu aan Gysbreght om als rechtvaardige, pastorale aristocraat zijn volk naar een voorspoedige toekomst te leiden, net zoals Amsterdam ten tijde van de opening van de Schouwburg onder het bewind van de regenten tot een bloeiende stad was heropgebouwd. Alle bestuurders die zich als afstammelingen van Gysbreght van Aemstel willen profileren, kunnen aan Gysbreght een voorbeeld nemen. Tegelijk kan de regionale held die Gysbreght is, eveneens een lichtend voorbeeld zijn voor de nationale politiek. Gysbreght wordt voorgesteld als een rechtvaardig man die zich tegen geweld kant, het algemeen belang nooit uit het oog verliest, en steeds daar is om zijn volk te helpen en te ondersteunen. Kortom, allemaal deugden die Amsterdam graag in de stadhouder, Frederik Hendrik, verpersoonlijkt had willen zien.

IV De strijd om het bestuur: *Lucifer* (1654)

In dit laatste hoofdstuk staat *Lucifer* centraal. Het stuk verscheen in 1654 en speelt zich zoals bekend af in de hemel. Deze ruimte lijkt als eeuwig gebied buiten de tijd te staan. Toch heeft Vondel, zoals ik zal aantonen, het ook in dit stuk over zijn eigen tijd en wordt de hemel in *Lucifer* als staat in verandering voorgesteld. In het stuk staat het conflict tussen Lucifer en zijn getrouwen en God en zijn getrouwen centraal. Zoals ik in wat volgt wil aantonen bedient Lucifer zich van een logica die sterk steunt op de feodale machtsstructuur, terwijl God zijn bestuur op een andere, meer gouvernementele, manier invult. Zoals in de vorige hoofdstukken wil ik duidelijk maken dat dit conflict zich in de tekst over drie verschillende kwesties verdeelt: het politieke bestuur, het religieuze bestuur en het recht.

1. Oorlog en Vrede in *Lucifer*

Het stuk begint met Apollion die beschrijft dat de Hof van Eden mooier is dan de hemel. De toon is meteen gezet, en wanneer Gabriël komt vertellen dat God het plan heeft opgevat om de mens boven de engelen te plaatsen is de maat voor een deel van de engelen vol. Vooral Belzebub kan zich niet verzoenen met Gods plannen, en trekt naar Lucifer, die als Gods stadhouder over de hemel regeert. Hij overtuigt Lucifer van het feit dat de goddelijke orde wettelijk vastgesteld is, en dat hij en zijn medestanders het recht aan hun zijde hebben om Gods plan te bestrijden. Lucifer trekt ten strijde, maar moet het onderspit

delven. Hij stort de diepte in en transformeert in een monster. De engelen zingen hun overwinning uit, maar het verhaal kent nog een epiloog: het bericht bereikt de hemel dat Lucifer wraak heeft genomen door Belial naar de hof van Eden te sturen. Belial heeft Adam en Eva door de slang laten verleiden, en ook de mensheid is gevallen. Het hellevuur wordt ontstoken om de duivels die dit bekokstoofd hebben te straffen, en het stuk eindigt hoopvol met de rei van Engelen die om de komst van de Verlosser bidt.

Vondel had zich voor zijn stuk bijzonder goed voorbereid. Dat blijkt uit het berecht waar hij een hele reeks autoriteiten aandraagt die het stuk ondersteunen. Hij leende zelfs boeken over de engelenleer bij Vossius, om zich zo goed mogelijk te documenteren (Rademaker 1967: p. 210). Tegelijk geldt het berecht ook al als verdediging tegen de mogelijke kritiek waaraan hij zich met dit stuk blootstelde. Met de Nadere Reformatie was er immers een sterke tegenbeweging op gang gekomen. Deze stroming was sterk piëtistisch geïnspireerd en streefde naar een bibliocratie in de Republiek. Groendijk maakt duidelijk het toneel bij de Nadere Reformatoren vaak onder vuur komt te liggen:

Het ging deze groepering erom dat de Reformatie voortgang zou vinden in een nauw bij de Bijbelse decaloog aansluitende hervorming van het persoonlijke en publieke leven. Van deze poging tot bibliocratisering van het leven (ook dat van niet-gereformeerden!) in de Nederlanden maakte de toneelbestrijding een vast bestanddeel uit. (Groendijk 1989: p. 142)

Hoewel deze beweging relatief kleinschalig was, kreeg ze toch gehoor. Figuren als Voetius en Wittewrongel stonden in hoog aanzien en wogen op het publieke debat (Van der Haven 1997: pp. 26-29). Vondels *Lucifer* kon met zijn afbeelding van engelen absoluut niet door de beugel. Het stuk werd tijdens Vondels leven dan ook maar twee keer opgevoerd. Jan Vos ensceneerde de voorstellingen van maandag 2 en donderdag 5 februari 1654. Het stuk bleek nochtans een daverend succes. De zaal zat bij de premiere afgeladen vol en ook de voorstelling van 5 februari kon een aardige recette voorleggen (Geesink 1987: p. 83). Het protest van de nader gereformeerde predikanten klonk nochtans luid. Zij klagen dat “op een vleeselijke manier de hooghe matery vande diepten Godes, met veele ergerlijke en ongheregelde verdichtselen wort voorgesteld” (Van Kempen 2002: p. 32). Het rumoer zette de magistratuur ertoe aan verdere opvoeringen te verbieden (Calis 2008: p. 277). Dit verbod moet de mond-aan-mond reclame voor het stuk

hebben aangewakkerd, want het gedrukte stuk kende al snel een groot succes. Geeraard Brandt geeft in zijn Vondelbiografie aan dat binnen 8 dagen de eerste oplage van 1000 exemplaren al volledig uitverkocht raakte (Brandt 1932: p. 38). Het stuk werd onmiddellijk na publicatie vele malen herdrukt. Asselbergs vermeldt in zijn inleiding op Vondels *Lucifer* dat het stuk in 1661 al aan een achtste druk toe was (Van den Vondel 1966: p. 38). Daarna zou het stuk een terugval in interesse gekend hebben, maar het staat vast dat het in z'n eigen tijd een groot publiek aansprak.

De controverse rond het stuk zal waarschijnlijk de nieuwsgierigheid naar het stuk geprikkeld hebben. Daarnaast was een stuk dat zo nadrukkelijk verschillende vormen van bestuur tegenover elkaar plaatste en het recht van oorlog voeren naar voren schoof brandend actueel. In 1647 stierf stadhouder Frederik Hendrik immers en zijn overlijden bracht een veelvoud aan bestuurlijke hervormingen met zich mee. Frederik Hendriks zoon Willem II volgde hem op en toonde zich een bijzonder ambitieuze heerser. Hij kon geen invloed meer uitoefenen op de vrede van Munster die in 1648 een einde maakte aan de tachtigjarige oorlog tussen de Nederlanden en Spanje (De Schepper 1997: p. 5). Willem II was echter ontevreden met de uitkomst van de onderhandelingen die de Nederlanden in tweeën verdeelde. Hij wilde de vrede met Spanje ongedaan maken, en samen met Frankrijk de strijd tegen hun oude vijand hervatten. Ook had hij het voornemen de Engelse Stuarts, die op dat moment in een strijd tegen het parlement verwickeld waren te steunen. Willem II stippelde een autocratisch bestuur uit, en wou zijn soevereiniteit erkend zien (Troost 2001: pp. 23-29). De nieuwe stadhouder overleed echter al in 1650.

De anti-Orangistische gevoelens die in de voorgaande jaren al vorm hadden gekregen werden onder het bewind van Willem II enkel aangesterkt. De Oranjes werden door de regenten als machtswellustige en oorlogszuchtige heersers beschouwd. De soevereiniteit van de stadhouder ondermijnde enerzijds de macht van de regenten, anderzijds was de oorlogsdreiging nefast voor de handel. De dood van Willem II luidde het eerste stadhouderloze tijdperk (1650-1672) en de periode van 'Ware Vrijheid' in (Van Bockel 2009: pp. 24-25). Deze 'Ware Vrijheid' hield in dat men de volledige soevereiniteit van de gewestelijke Statencolleges binnen een federatie van zeven republieken ging voorstaan, zonder soeverein gezag van een soevereine stadhouder aan de top (Troost 2001: p. 29). Ondanks hun voorkeur voor vrede trok de Republiek toch ten strijde. In 1652 werd de handel bedreigd door de Akte van Navigatie. Deze Akte werd in

1651 ingesteld door Oliver Cromwell (1599-1658), nadat die er niet in slaagde de Republiek aan zijn kant te scharen en een puriteins machtsblok te vormen. De Akte verbood niet-Engelse schepen om goederen van buiten Europa naar Engeland te transporteren. Dit bracht de Nederlandse handel ernstige schade toe, waardoor Republiek zich genoodzaakt zag ten oorlog te trekken tegen de Engelsen (Van Nispen 1991: pp. 12-13). De oorlog wordt gestaakt in 1654, het jaar dat *Lucifer* verscheen.

Cromwell werd niet enkel verafschuwd omwille van zijn economische politiek. Ook zijn religieus geïnspireerd politiek bestuur werd verfoeid. Cromwell leidde als puriteins bevelhebber immers de troepen ten strijde tegen de Engelse koning Karel I. Het kwam tot de afschaffing van de monarchie, vervolgens werd Cromwell zelf het staatshoofd. Karel I werd in 1649 onthoofd, tot grote verontwaardiging van velen in de Nederlandse Republiek (Helmets 2011: pp. 104-115). In 1654 werd Cromwell tot *Lord Protector* of landvoogd benoemd, zodat hij tot aan zijn dood dictator van Engeland was (Sherwood 1994). Dat we in *Lucifer* verwijzingen naar de Engelse oorlog en Cromwell kunnen lezen werd al voldoende aangetoond en gedocumenteerd.²⁹ Aangezien Vondel daarenboven in zijn epigram *Op den Vader-moort in Groot-Britanie* (1649) Cromwell aanduidde als “Vermomden Lucifer” doet vermoeden dat hij daarin een aanleiding kan gezien hebben om *Lucifer* te schrijven. Toch mogen we volgens Smit Vondels tekst niet zomaar als een allegorie op Cromwells burgeroorlog beschouwen:

Tegenwoordig aanvaardt elke *Lucifer*-onderzoeker, dat Vondel niet een bepaalde staatsgreep heeft willen hekelen, maar iedere onwettige greep naar de macht; niet één staetzuchtige opstandeling, maar alle “wederspannige geweldenaers, waer van oude en jonge historien getuigen”. En de “jonge historien” (d.w.z. de geschiedenis van zijn eigen tijd) confronteerden Vondel heus niet alleen met de koningsmoord in Engeland! (Smit 1970: II, p. 58-59)

²⁹ Zie bijvoorbeeld: Molkenboer (1917). *Vondels Lucifer*. Zwolle: Tjeenk Willink, p. XV; Bergsma (1927). *Lucifer van J. Van Vondel*. Zutphen: W.J. Thieme & Cie, p. IX; Smit (1970). *Van Pascha tot Noah*. Culemborg: Tjeenk Willink, II, p. 59; Helmets (2011). *The Royalist Republic: Literature, Politics and Religion in the Anglo-Dutch Public Sphere (1639-1660)*. Leiden: Leiden University, p. 209.

Hij vervolgt met een lijstje van referenties die eveneens in *Lucifer* en *De monsters onzer eeuw*, een epigram uit 1650, vervat zou zitten. De teksten verzetten zich niet enkel tegen Cromwell, maar

óók tegen Richelieu (die in 1638 Maria de Médicis uit Frankrijk verbannen had, zodat zij drie jaar later “verduckt, en arm” in Keulen stierf), óók tegen de moeder van Sultan Ibrahim (die in 1649 haar zoon door de Janitzaren had doen verworgen), óók tegen Willem II (die in 1650 een aanslag op Amsterdam had beproefd), Christen-vorsten van Europa die het door de Turken bedreigde Kreta aan zijn lot overlieten. En de Turken zelf, die erfvijanden van het Christendom over wier opdringen Vondel al zo lang verontrust was – zijn ook zij als bestrijders van Christus in de grond geen Luciferisten? (Smit 1970: p. 59)

Zoals Lieven Rens al aangaf kunnen we in de tekst net zo goed referenties aan Frankrijk of Spanje lezen:

Toch denkt men onmiddellijk aan verhoudingen als die onder Lodewijk XIII of aan de reactie van Condé op de opkomst van Mazarin in Frankrijk. Aan de andere kant zijn de toespelingen op de Nederlandse opstand tegen Spanje talrijk en vrij concreet. De situatie van Lucifer is goed te vergelijken met die van de prins van Oranje wanneer Filips II de Consultà met Granvelle in het leven roept, waardoor de Raad van State zijn reële invloed verliest. Eveneens op Willem van Oranje past de theorie dat de opstand niet tegen God (lees: Filips II) gericht is, maar integendeel uit trouw aan de wettige vorst tegen diens onwaardige gunstelingen (Granvelle, Alva) die zijn belangen averechts dienden. De complotscènes maken het ook waarschijnlijk dat Vondel meer dan één historische opstand heeft doorgelicht, en met name op de hoogte was van de wijze waarop een bevolking in zulke omstandigheden wordt gemanipuleerd. (Rens 1979: p. 16)

Kortom, de tekst kan in het licht van vele staatsgrepen gelezen worden. De tekst allegorisch interpreteren vanuit van Cromwells acties schiet tekort wanneer je die, zoals Vondel aangaf, gaat lezen als een aanklacht “ten klaren spiegel van alle ondancbare staetzuchtigen, die zich stoutelyck tegen de geheilghde Maghten, en Majesteiten, en wettige Overheden durven verheffen” (Van den Vondel 1928: p. 614). Daarbij valt op te merken dat Vondel niet alleen spreekt over de religieuze instanties, maar ook over de

“wettige overheden”. We kunnen de tekst dus interpreteren als een verkenning naar de grenzen van de religieuze en seculiere macht.

Met mijn analyse wil ik aantonen dat *Lucifer* eerder als een verkenning van een middenpositie in het bestuur kan gelezen worden. Er zijn immers twee rijken, het *regimen spirituale* en het *regimen politicum*, met eigen heersers. Toch, zo lijkt Vondel te suggereren, ligt God ultiem aan de basis van beide rijken. Met deze stellingname kiest hij een positie tussen een religieus bestuur en een seculier bestuur. Uit Vondels teksten spreekt vaak een waarschuwing voor extremen. Smit suggereert dat zijn bekering naar het katholicisme ingegeven werd door een irenische gedachte waarbij de extremen en excessen zouden kunnen weggevaagd worden onder de mantel van de Roomse kerk. Vrede en rust blijken zijn bijzonderste bekommernissen, een standpunt waarin hij ook Hugo de Groot vindt:

Hugo de Groot dacht niet vriendelijk over de fel-verscheurde Doopsgezinden. En hij boeide Vondel met zijn groots denkbeeld van de Pax ecclesiastica. Ondanks de schijnbare tegenstelling sloot hij daarmee toch weer aan bij een Dopers denkbeeld van Vondel. Want in principe hadden de Doopsgezinden boven alles de vrede lief, die immers uit de Imitatio onmiddellijk voortvloeide. In vele gemeenten kenden zij dan ook de vredemakers of goêmannen, ‘aan welke de uitspraak over opkomende geschillen tusschen de leden werd overgelaten.’ Vondel is van die vrede-doortrokken. ‘Door al zijn oorlogsverzen heen preekte Vondel vrede in doopsgezinde geest.’ (...) Hij ging De Groot zien als vredemaker-in-het-groot dwars tegen de verscheurheid van zijn tijd in. En De Groot wees in de richting van Rome!

(Smit 1935: pp. 258-259)

De Groot bekeerde zich nooit tot het katholieke geloof (Nellen 2007: p. 581), al heeft hij het wel vaak over het ideaal van de kerkelijke vrede, waarvoor hij naar Rooms-katholieke theologen verwees (Smit 1935: p. 259). Ook bij De Groot kunnen we een filosofie van *via media* vinden (Jeffery 2006: pp. 119-123).

Het lijkt in dat verband veelzeggend dat Vondel in het berecht dat aan het stuk voorafgaat naar Hugo de Groot verwijst. Deze rechtsfilosoof wordt in contrast met de “oproerige Geesten” (Van den Vondel 1928: p. 612vs. 153) uit Engeland gezet en geroemd om zijn “geleertheit en vromicheit” (Van den Vondel 1928: p. 612vs. 149). De Groot schreef in 1625 met *De Iure Belli Ac Pacis* een belangrijk werk dat expliciet over

het bestuur en het recht van oorlogsvoeren ging. Het feit dat Vondel De Groot zo expliciet in het berecht aanhaalt zou kunnen betekenen dat de auteur van *De Iure Bellic Ac Pacis* een stem vertolkt binnen het stuk. Om dit na te gaan zal ik De Groots tekst bij mijn analyse van *Lucifer* betrekken. Dit moet me enerzijds in staat stellen om het stuk als verkennende stem rond bestuurlijke vraagstukken te situeren, anderzijds moet me dat mogelijk maken om de complexe bestuurskwesties die Vondel aanhaalt te kaderen binnen een evolutie van een feodale machtsopvatting naar een meer gouvernementele machtsopvatting. In het stuk wordt komaf gemaakt met een soevereine bestuurslogica die gekoppeld wordt aan een feodaal machtsbestel. Daartegenover wordt een andere logica geplaatst waarbij de macht niet langer soeverein gecentraliseerd wordt en als meer gouvernementeel geduid kan worden. Voor ik aan mijn analyse van *Lucifer* begin, zal ik kort ingaan op Hugo de Groots *De Iure Belli Ac Pacis*.

2. Hugo de Groot en *Het recht van oorlog en vrede*

Hugo De Groot was in dienst van de overheid als advocaat-fiscaal van de Hoge Raad van Holland, Zeeland en West-Friesland van 1607 tot aan zijn gevangenschap in 1618, en fungeerde in die periode ook als raadgever van Van Oldenbarnevelt. Hij adviseerde Van Oldenbarnevelt tegen de synode, waardoor hij de woede van de orthodoxe calvinistische factie over zich heen kreeg (Nellen 2007: p. 218). Hij schreef eveneens met zijn *Ordinum Pietas* (1613) een pamflet tegen het fanatisme van de orthodoxe predikanten. Hij plaatste zich op die manier opzichtig in het kamp van Van Oldenbarnevelt, iets wat de orthodoxe Calvinisten niet snel zouden vergeten (Nellen 2007: p. 155).

Tevens verzette De Groot zich tegen de soevereine ambities van Maurits door in een geautoriseerd ‘verbael’ de provinciale soevereiniteit te verdedigen. Kortom, hij toonde zich een partijman die zich volledig engageerde voor de remonstrantse politieke lijn (Nellen 2007: p. 219). Het ‘verbael’ zou hem zuur opbreken. Nadat hij op dat geschrift werd afgerekend voerde hij aan dat zijn woorden in dat geschrift verdraaid werden. Niemand geloofde hem echter. Wanneer Van Oldenbarnevelt de machtsstrijd met Maurits verloor, werd De Groot eveneens opgepakt en voor de rechter gebracht (Nellen 2007: pp.

219-220). Hetzelfde contraremonstrantse tribunaal dat Van Oldenbarnevelt terecht stelde, oordeelde ook over het lot van De Groot. Ook in dit geval is van een eerlijk proces vermoedelijk geen sprake. De Groot beklagde er zich volgens *Verhooren en andere bescheiden betreffende het rechtsgeding van Hugo de Groot* over dat hij tijdens de verhoren constant werd onderbroken en dat hij gewoon geen kans kreeg om zich te verdedigen met tegenargumenten. Voorts vond hij dat hij werd bedrogen, bedreigd en afgeperst (1871: pp. 50-51). Uiteindelijk heeft De Groot negen maanden moeten wachten op de uitspraak van het vonnis. In tegenstelling tot Van Oldenbarnevelt werd zijn leven gespaard, maar hij werd wel veroordeeld tot levenslange vrijheidsberoving. In de nacht van 5 op 6 juni 1619 werd De Groot naar het slot Loevenstein overgebracht om zijn straf uit te zitten (Nellen 2007: p. 251). De Groot had de toestemming om te werken en te studeren terwijl hij opgesloten zat. Er werden in grote aantallen boeken van en naar Loevenstein gebracht. De mythe wil dat De Groot zich in een van de boekenkisten verstopte en zo op de maandagochtend van 22 maart 1621 uit het slot wist te ontsnappen en naar Frankrijk kon vluchten (Nellen 2007: p. 257-258). In Parijs kon hij onder bescherming van de koning werken, en hij wist het zelfs tot Zweeds gezant te schoppen (Nellen 2007: pp. 257-387). In 1625 publiceerde hij *De Iure Belli Ac Pacis*: een lijvig werk dat vraagstukken Over *Het recht van oorlog en vrede* nauwkeurig en uitgebreid behandelde. De totstandkoming van dit werk kan niet los gezien worden van De Groots persoonlijke geschiedenis. Zoals Nellen het aangeeft:

De nationale staten die zich uit het middeleeuwse bestel van een door paus en keizer geleide christenheid hadden losgemaakt, vonden in de godsdienst nieuwe inspiratie om hun conflicten met telkens weer verbeterd oorlogsmateriaal uit te vechten. (Nellen 2007: p. 310)

De Groot was zelf het slachtoffer geworden van een conflict waar de religieuze facties toe bijgedragen hadden. *De Iure Belli Ac Pacis* kan begrepen worden als reactie op de gebeurtenissen die hem van zijn vrijheid beroofden. Zo stelt Martin van Gelderen dat het werk “veel meer [is] dan een ambitieuze poging de beginselen van het gemeenschappelijk recht tussen volkeren inzake vraagstukken van oorlog en vrede vast te leggen. Het is een filosofisch avontuur voor de vrede en eenheid der mensheid” (Van Gelderen 2010: pp. 410-411).

De Iure Belli Ac Pacis verscheen in 1625 na een moment van crisis in de Republiek. Maurits van Oranje had na de executie op Van Oldenbarnevelt de macht gegrepen. Deze gebeurtenissen bleven een traumatische herinnering in de jaren die volgden. Vanaf 1623 leken Maurits' militaire strategieën zich tegen hem te keren. In plaats van de Habsburgse troepen van de staatsgrenzen weg te leiden, werden ze er net toe aangetrokken. De dreiging dat de Spanjaarden onder leiding van Spinola de Republiek weer zouden innemen was reëel. Spinola stond klaar in Bergen-op-Zoom, maar hield zich rustig zolang het ernaar uitzag dat Maurits een voor Spinola gunstig verbond met Spanje zou sluiten. Toen bleek dat Maurits' toenadering een schijnvertoning was nam Spinola wraak door de persoonlijke landerijen van Maurits te verwoesten. Vervolgens belegerde Spinola Breda. Het moreel van de Republiek kende een dieptepunt. Daarbij kwam ook de pest die lelijk huishield, voornamelijk in Amsterdam en Leiden. De ziekte zou aan 11.000 mensen het leven kosten. Ook economisch zag het er niet goed uit. De Baltische en mediterrane handel zat in het slop en op binnenlands gebied was er een chronisch tekort aan middelen om de troepen te betalen. Nieuwe belastingen werden om de haverklap ingevoerd. Toen Maurits in april 1625 stierf, liet hij een Republiek na die qua vermogen op het laagste peil stond sinds 1590 (Israel 1998: pp. 483-485). Frederik Hendrik slaagde er maar moeizaam in het tij te doen keren. Dankzij zijn voorzichtige aanpak kon hij de moeilijkheden waarmee de Republiek kampte te boven komen (Israel 1998: pp. 485-498). *De Iure Belli Ac Pacis* moet in deze moeilijke context gesitueerd worden.³⁰

De Groots tekst steunt op drie belangrijke tradities: de Aristotelische filosofie, het Romeins recht en de natuurwetten. De Groots politieke filosofie is steeds in dialoog met Aristoteles. Het werk grijpt eveneens terug op het Romeinse rechtsdiscours. In de zeventiende eeuw werd het Romeins recht populair en gedoceerd aan de Nederlandse universiteiten (De Ridder-Symoens 1995: p. 198). Dat zien we gereflecteerd in De Groots werk (Asser 1974: p. 172). Vooral zijn behandeling van contracten en beloften steunt nadrukkelijk op het Romeins recht. Ook de natuurwetten kenden al een rijke traditie. In

³⁰ Bij de analyse die ik in dit hoofdstuk uitwerk heb ik de recent verschenen *On the Law of War and Peace* als editie gebruikt. Deze uitgave, geëditeerd en geannoteerd door Stephen C. Neff en uitgebracht in 2012 biedt de vertaling van de Latijnse tekst in een hedendaags Engels. Omdat deze editie een verkorte uitgave is werd waar nodig teruggerepen op de editie van Richard Tuck. Deze complete editie dateert van 1925.

oorsprong gaan die terug op geschriften van verschillende Griekse filosofen van de vierde en de vijfde eeuw. De natuurwetten, waarbij er vanuit gegaan wordt dat er een natuurlijke orde in alle dingen gefundeerd zit, vormden een belangrijke basis voor de Stoïsche filosofie van de hellenistische periode (Cogen 2003: p. 26). Het natuurrecht werd in de middeleeuwen door de christelijke kerk religieus ingekleurd en aan Gods wet aangepast (Van Caeneghem 1996: p. 115). De natuurwetten, die een heel belangrijke rol toebedeeld krijgen binnen De Groots filosofie, kunnen dus ook niet los van de traditie om die religieus in te kleuren gezien worden. De Groot schrijft zich in een traditie in die terug gaat tot Thomas van Aquino (De Groot 2012: p. xxvi), en ook andere belangrijke denkers zoals D.V. Coornhert beïnvloedt (Verwey 2010: p. 159). Het is dan wel zo dat geen van de pijlers van de natuurwetten van origine christelijk waren, ze werden wel alle door het christendom omarmd (De Groot 2012: p. xxii-xxiv).

Het recht was in de zeventiende eeuw in zijn algemeenheid schatplichtig aan dat van de middeleeuwen (Wauters 2005: pp. 4-8). Uiteraard hadden er zich, onder meer onder invloed van de Reformatie en de overzeese expansie, maatschappelijke verschuivingen voorgedaan waardoor het recht aan de contemporaine tijd moest aangepast worden. Het recht bestond in De Groots tijd uit een opdeling tussen wetten en moraal. Wetten hebben betrekking op personen die elkaar iets verschuldigd zijn. De wetten zijn rechten en plichten die gerechtelijk afdwingbaar zijn (Becker 2007: pp. 52-54). De moraal, of de wet van de liefde zoals De Groot het noemt (De Groot 1683: p. 194), heeft betrekking op de dagelijkse levens van de mensen. In de moraal gaat het over acties die niet strikt wettelijk bepaald zijn, maar wel een harmonieuze samenleving in de hand werken. Het is een streven naar deugdzaam samenleven, waarover geen wereldlijke jurisdictie bestaat maar dat door God zal worden beoordeeld in het hiernamaals (Becker 2007: pp. 52-54).

Het wettelijke gebied valt bij De Groot in twee grote delen uit elkaar: de natuurwetten en de positieve of volatiele wetten. De natuurwetten zijn onveranderlijk en eeuwig, gefundeerd op rede en de natuur van de dingen. Positieve of volatiele wetten zijn geen uitingen van de rede, maar van de wil. Deze volatiele wetten zijn op zichzelf nog eens onderverdeeld in menselijke en goddelijke wetten. De menselijke wetten worden uitgevoerd door alle personen van de maatschappij. De goddelijke wetten zijn dan weer Gods geboden. De natuurwetten gebieden of verbieden bepaalde dingen, terwijl ze zich

niet uitspreken over de zaken die noch verboden of geboden zijn. In deze middenzone waarin verboden noch geboden zijn staat het de mens vrij om zelf wetten uit te vaardigen (De Groot 2012: p. xxiv). Binnen deze menselijke wetten worden nog eens drie deelgebieden afgebakend: wetten die van toepassing zijn op en in de staat; wetten die van toepassing zijn op en in kleinere entiteiten dan de staat, zoals bijvoorbeeld stedelijke en provinciale wetten; en wetten die van toepassing zijn op en in entiteiten die groter zijn dan de staat, zoals internationaal recht (De Groot 2012: p. xxiv).

Binnen deze krijtlijnen denkt De Groot zijn filosofie uit, en levert daaraan in *De Iure Belli Ac Pacis* ook drie grote bijdragen. Zo wijdt hij ongeveer een derde van *De Iure Belli Ac Pacis* aan de natuurwetten. Een van De Groots betrachtingen was dan ook om met zijn werk een methodologische uiteenzetting van dit onderdeel uit te werken. Een tweede grote bijdrage aan het rechtsgebied is zijn bestuursleer. Het volk sluit als het ware een contract af met de soeverein aan wie het de macht overdraagt. Ten slotte heeft De Groot ook nog een bijzondere bijdrage geleverd aan het internationaal recht (De Groot 2012: pp. xxix-xxxii). Hij hechtte enorm veel belang aan het internationaal recht en werkte dit in *De Iure Belli Ac Pacis* zodanig systematisch en helder methodologisch uit dat dit gedeelte een grote invloed uitoefende op de verdere ontwikkeling van het internationaal publieksrecht (Cogen 2003: p. 36). Voor mijn analyse zal vooral De Groots uitwerking van zijn bestuursleer van belang zijn. Op dit aspect kom ik later nog uitgebreider terug.

Het boek was niet alleen bijzonder invloedrijk op de ontwikkeling van het recht tot vandaag (Abas 2003: pp. 17-21), het was ook in zijn eigen tijd een onmiddellijk succes. Vooral in Frankrijk en in een aantal andere, Protestantse landen vond het werk een groot publiek. Dat het een succesvol werk was mag ook blijken uit het feit dat in het jaar van verschijnen in Frankfurt al piraatdrukken opdoken. Het werk bleek ook controversieel, want het derde boek werd onmiddellijk op de katholieke index van verboden boeken geplaatst. Het zou verboden blijven tot 1896 (De Groot 2012: p. xviii).

3. Naar een nieuw bestuur in *Lucifer*?

Door de expliciete verwijzing van Vondel naar Hugo de Groot ligt een analyse van de tekst vanuit een politiek of rechtsfilosofisch oogpunt voor de hand. Bovendien zijn er nog weinig politieke en rechtsfilosofische studies naar het werk gevoerd.³¹ In haar uitgave van *Lucifer* (2005) wijst Riet Schenkeveld-Van der Dussen op de rangen en standen in het stuk en merkt op dat het leenstelsel Vondel de mogelijkheid had geboden om Lucifers zaak gerechtelijk te verdedigen. Ze besluit echter dat God geen leenman is, en volstrekt onaantastbaar is. Ik kan me in haar besluit vinden, maar de vraag blijft waarom Lucifer zich in zijn recht waande (Van den Vondel 2005: pp. 290-293).

Een aantal studies die zich wel degelijk toelegden op de staatsstructuur bieden interessante inzichten. Zo wijst Korsten op de aanwezigheid van het oude feodale denken in *Lucifer*. In zijn analyse is God echter een hypocriete machtshebber die Lucifer in eerste instantie macht lijkt te geven, maar die macht uiteindelijk niet door Lucifer laat uitvoeren (Korsten 2006: pp. 196-208). Ook al is dit een interessante analyse, zoals ik later zal aantonen is volgens mij in het stuk net het tegenovergestelde het geval. Ook Jan-Frans van Dijkhuizen en Helmer Helmers gaan in op de religie en politiek in *Lucifer*. Ze wijzen erop dat de scheiding van kerk en staat in het Vondelonderzoek ingebakken lijkt te zitten. Zij willen daarentegen het belang van de religie op de voorgrond brengen. Het is een interessante benadering, maar door de religie zo sterk centraal te plaatsen zeggen ze weinig over het politieke bestuur.

In mijn onderzoek heb ik maar één studie gevonden die wel dieper inging op politiek-bestuurlijke en rechtsfilosofische kwesties in *Lucifer*. In zijn *Lucifer: Stationen eines Motivs* (1979) toont Ernst Osterkamp aan dat de vele conflicten die in de eerste helft van de zeventiende eeuw uitgevochten werden, zoals de dertigjarige oorlog en de opkomst

³¹ Dit was ook Marijke Spies opgevallen die stelt dat het voornamelijk is op studies die, voornamelijk, moraal- en rechtsfilosofie in de analyse van *Lucifer* betrekken. Ze merkt op dat Smit in zijn Vondelstudie *Van Pascha tot Noah* Smit (1956). *Van Pascha tot Noah*, Zwolle: Tjeenk Willink, er op die gebieden het zwijgen toe doet, en dat andere studies die er wel oog voor hadden, zoals Vanderveldens *Staat en Recht bij Vondel* Vandervelden (1939). *Staat en Recht bij Vondel*, Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., eenzijdig, willekeurig en incidenteel gebruik maakt van de materie Spies (1987). *Vondel in Veelvoud: Het Vondelonderzoek sinds de jaren vijftig*, Leiden: Brill, pp. 13-14.

en val van zovele vorstendommen, eigenlijk over de legitimiteit van de heerschappijen gingen. Osterkamp ziet in deze conflicten een gewelddadige overgang van de middeleeuwse feodale maatschappij naar de moderne soevereine staat (Osterkamp 1979: pp. 94-95). De Groot's *De Iure Belli Ac Pacis* wordt in dit boek aangehaald als één van de belangrijkste staats theoretische werken die over deze problematiek verschenen zijn tijdens het leven van Vondel. Hij plaatst het werk op dezelfde lijn als Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651), John Lockes *Essay Concerning Toleration* (1667) en Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Voor Osterkamp is het niet geheel duidelijk in welke mate Vondel met deze theorieën bekend was. Maar dat is ook van gering belang volgens hem. Zijn punt is dat de tijd rijp was om actief na te denken over de soevereine staat, en dat is precies wat Vondel als geëngageerd burger en stadsdichter van Amsterdam zou doen (Osterkamp 1979: pp. 95-96). Volgens Osterkamp is de strijd tussen het middeleeuwse feodalisme en de soevereine staat ook afgebeeld in Vondels *Lucifer* (Osterkamp 1979: p. 127). Vondel lijkt schatplichtig aan De Groot's politieke theorie (Osterkamp 1979: p. 98). De invloed van De Groot zou zich volgens Osterkamp echter enkel beperken tot de rol die De Groot welegt voor het actief burgerschap (Osterkamp 1979: p. 101). Hij kijkt niet naar hoe die invloeden Vondels visie op bestuur in *Lucifer* hebben vormgegeven (Osterkamp 1979: p. 122). Osterkamp lijkt Vondels tekst als teleologische tussenstap te zien tussen de feodale middeleeuwen en de vroegmoderne staat. Ik wil daar een analyse tegenover plaatsen die *Lucifer* niet als rechtlijnige stap van de middeleeuwen naar de vroegmoderne staat beschouwt. Door te kijken naar hoe de macht in *Lucifer* precies geconstrueerd wordt, wil ik duidelijk maken dat de tekst deelneemt aan een zeventiende-eeuws debat over de ordening van de macht in de staat.

4. Het politieke bestuur

Net zoals bij de voorgaande analyses zal ik de tekst benaderen vanuit drie thematische lijnen die in het stuk prominent aan bod komen. In elk daarvan (politiek bestuur, religie en recht) is er sprake van een conflict tussen verschillende opvattingen. Ik zal aantonen dat op het vlak van het politieke bestuur Lucifers feodale machtsopvatting in confrontatie gaat

met de meer gouvernementele machtsopvatting van God en zijn getrouwen. Op het vlak van religie komt de tweespalt tussen godheid en koningschap aan bod, in verhouding tot de staatsopvatting. Ik zal ten slotte binnen het thema van het recht aantonen hoe in *Lucifer* een feodale rechtsopvatting strijdt tegen een meer gouvernementele rechtsopvatting.

De eerste thematische lijn waarop ik in deze analyse focus is die van het politieke bestuur. Ik wil aantonen hoe *Lucifer* de status van de soevereine heerser in vraag stelt. De soeverein als ultieme heerser over een koninkrijk mag zijn bestuur niet als een absolutistische tiran vormgeven, maar moet zijn onderdanen als een goede pastor of huisvader bestieren.

4.1. De hemel als feodale maatschappij in verandering

Korsten wijst er volgens mij terecht op dat de hemel niet als hemel maar als staat wordt voorgesteld (Korsten 2006: p. 197).³² Het is daarbij duidelijk dat er twee verschillende vormen van macht meespelen in het stuk: het theologische type van soevereiniteit en het politieke type (Korsten 2006: p. 199). Lucifer zal als stadhouder God vertegenwoordigen. God en Lucifer vallen echter, zoals ook Korsten opmerkt, niet samen (Korsten 2006: pp. 200-201). Lucifer vertegenwoordigt slechts een deel van Gods macht: de politieke macht. Hij is opgedragen om de orde de hemelse orde te bewaren, en dat is dan ook precies wat hij zal doen (Van den Vondel 1928: vs. 1527-1531).

Al van in het begin van het eerste bedrijf geeft Gabriël ons een schets van hoe de hemelse orde precies opgebouwd is:

Ghy weet hoe 't Engelsdom moet onderscheiden worden
In dryhande ry, een negenvouwige orden;
De hoogste in Serafyn, en Cherubyn, en Troon.
Die zitten in Godts Raet, en stercken zyn geboôn.
De middenry bestaet uit Heerschappyen, krachten,
En Maghten, die op 't woort van Godts Geheimraet wachten,
Tot 's menschen nut, en heil, en hulp in 't algemeen.

³² Over de status van de hemel in *Lucifer* zie ook King (1979). Vondels *Lucifer*. Een mislukt theologisch toneelstuk. Den Haag: Martinus Nijhoff, pp. 218-237.

De derde en laeghste ry, gewyt uit Vorstenheên,
En groote Aertsengelen, en Engelen, moet duicken
Voor 't woort der middelrye, en laten zich gebruicken,
Beneden het gewelf van zuiver kristalyn,
In hun' byzondren last, zoo wyt 't gestarrent schyn'.
Wanneer de weerelt koom' zich verder uit te spreiden,
Wort elck van deze ry in zyn gewest bescheiden,
Of weet zyne eige stadt, en huis, en wat persoon
Zyn zorgh bevolen blyft, ter eere van Godts kroon.
(Van den Vondel 1928: vs. 241-256)

In de hemel is de macht verdeeld volgens een getrapt systeem. Deze ordening kan op twee manieren geïnterpreteerd en ingevuld worden: ofwel wordt deze ordening als feodaal stelsel gerealiseerd, ofwel wordt deze ordening als een goed geordende staat met distributie van de macht geïmplementeerd. De beschrijving van Gabriël kan dus tegelijk als middeleeuws feodaal model en als meer gouvernementeel model geïnterpreteerd worden. De basis van het conflict in bestuurlijke visies situeert zich in *Lucifer* dan ook op hoe de ordening precies gerealiseerd moet worden. Aan de ene kant staan Lucifer en zijn aanhangers, die zich inschrijven in een feodale logica, terwijl aan de andere kant de godsgetrouwe engelen staan die een andere vorm van bestuur voorstaan.

De hele structuur van de hemel wordt ons van bij het begin van het stuk duidelijk gemaakt. Bovenaan staat de heerser. Daaronder staan kleinere entiteiten die moeten antwoorden aan de heerser. Zij hebben wel het recht om een bestuurder aan te duiden, maar die komen pas als derde in de rangorde. Lucifer wordt aangeduid door het eerste niveau om over het gehele rijk te regeren als stadhouder. In dat opzicht kan Lucifer inderdaad als vorst van het vorstendom aangesproken worden, zoals Belzebub dat doet in het begin van het tweede bedrijf met: “Stedehouder van Godts opperheerschappyen” (Van den Vondel 1928: vs. 376). Lucifer wordt dus aangeduid als plaatsvervanger, of stadhouder, van God.

De benoeming van Lucifer tot stadhouder is in het licht van mijn analyse significant. Het stadhouderschap werd onder de Bourgondiërs en de Habsburgers in de 15^e eeuw geïnstalleerd, maar het was een titel die in 1654 goed gekend was (Small 1997: pp. 9-51). In 1650 werd immers komaf gemaakt met het stadshouderschap, en werd een stadhouderloos tijdperk ingesteld. Dit werpt de vraag op of in *Lucifer* het

stadhouderschap, dat gekoppeld wordt aan het feodale model, nog relevant is om de maatschappij te ordenen. In mijn analyse stelt *Lucifer* een andere invulling van het stadhouderschap voor: een gezagvoerder die niet als absolutistische soeverein ingevuld wordt, maar als onderdeel van een goed geordende macht in de staat. Het conflict tussen God en Lucifer kan op die manier geïnterpreteerd worden als een conflict over de status van de stadhouder in het licht van een bestuursmodel.

Het conflict begint wanneer de engelen horen dat God het geslacht van Adam boven de engelen gaat verheffen. Lucifer en zijn aanhangers zien hier een schending in van zijn soevereine rechten. Enigszins opruiend verkondigt Lucifer aan het begin van het tweede bedrijf:

De menschen zyn om Godt, en wy om hen geschapen.
't Is tyt dat 's Engels neck hun voeten onderschraegh',
Dat ieder op hen passe, en op de handen draegh',
Of op de vleugels voere, op d'allerhoogste troonen:
Onze erfenis komt hun, als uitverkore zonen.
Onze eerstgeboore leit nu achter, in dit Ryck.
De zoon des zesten daghs, den Vader zoo gelyck
Geschapen, stryckt de kroon, met recht is hem gegeven
Den grootsen staf, waer voor alle eerstgeborenen beven
(Van den Vondel 1928: vs. 365-373)

Op een bitse en sarcastische toon stelt hij de status van het mensdom in vraag. Alsof Adam gelijk zou zijn aan de engelen, laat staan dat ze voor hem zouden moeten buigen. Tegelijk probeert Lucifer de absurditeit van de situatie aan de kaak te stellen: de eerstgeborenen zouden hun erfrecht aan Adam moeten afstaan. Veel gekker moet het voor hem niet worden. Met zijn opruiende taal behaalt hij wel het beoogde resultaat. Belzebub, de rechterhand van Lucifer, pikt op de speech van Lucifer in en spreekt ook zijn ongeloof uit dat God Adams feodale rechten zou gaan uitbreiden:

Wat Adam al bezit, zoo laegh beneên de maen:
Het blyckt hoe heerlyck hem de Godtheit begenadight,
Ja door een lyfwacht van veel duizenden verdadight;
En hanthaeft in zyn' staet en aenzien, min noch meer
Of hy gehuldight waer tot aller Geesten Heer.

De poort des hemels staet voor Adams afkomst open.
Een aerdtworm, uit een' klomp van aerde en klay gekropen,
Braveert uw mogentheit. Ghy zult het Menschdom zien
Zoo verre boven u, en vallende op uw knien.
(Van den Vondel 1928: vs. 383-391)

Het is voor Belzebub niet alleen moeilijk om zich met die gedachte te verzoenen, de verheffing van Adam zou ook nog eens neerkomen op een regelrechte vernedering voor de engelen, zoals hij stelt:

Met nederslaghtigheid en neêrgeslagene oogen,
Aenbidden zyne maght, en hoogheit, en vermogen.
Het zal, verheerelyckt van d'allerhooghste maght,
Zich zetten, aen de zy der Godheit, in zyn kracht;
En heerschen, langer noch wyder dan de rondan
Der entlooze eewigheit, aen tyt noch plaets gebonden;
Om Godt, haer middelpunt en omloop te gelijk,
Zich draeien, zonder rust. Wat hoeft men klaerder blijck
Dat Godt de menschen wil verheffen, ons verneêren;
Wy zyn ter dienstbaerheit, de menschen tot regeeren
Geboren. Legh voortaan den scepter uit der hant:
Een lager is 'er, die de kroon daer boven spant,
Of spannen zal eer langh. Legh af uw morgenstralen,
En hulsel voor dees zon, of pas haer in te halen
Met zangen, en triomf, en goddelijck cieraet.
Wy zien den hemel haest veranderen van staet.
(Van den Vondel 1928: vs. 392-407)

Belzebub geeft aan dat de allerhoogste macht, de koning, de heerlijkheid van Adam wil uitbreiden. Dat Adam als vorst over hun vorstendom zou heersen boezemt Belzebub angst in. Dit zou betekenen dat de engelen zich moeten buigen naar een uitheemse vorst van een lager domein. Zowel letterlijk lager, de aarde ligt immers onder de hemel, maar duidelijk ook lager in status. In plaats van de verheven engelen stelt Belzebub Adams afkomst gelijk aan die van een aardworm die uit aarde en klei komt gekropen. Adam is dus niet alleen in status maar ook als leenman veel minder dan de engelen. Een mindere, en bovendien uitheemse, machthebber die over hen zou komen regeren is niets minder dan een vernedering. Dat zou niet alleen zijn repercussies hebben op de staat en status van de

hemel, maar zou ook onvermijdelijk de vaste orde van machtsverdeling in de hemel op z'n kop zetten.

Dat God als vorst de feodale rechten van Lucifer inperkt is volgens Lucifer voldoende grond om actie te ondernemen:

Ghy vat het recht: het past rechtschape heerschappyen
Geensins hun wettigheid zoo los te laten glyen:
Want d'Oppermaght is d'eerste aen hare wet verplicht;
Verandren voeght haer minst. Ben ick een zoon van 't licht,
Een heerscher over 't licht, ick zal mijn Recht bewaren:
(Van den Vondel 1928: vs. 428-433)

Wanneer Lucifer en zijn aanhangers zich ernstig in hun rechten geschaad voelen, mogen zij het recht in eigen handen nemen. Lucifer lijkt zich hier te beroepen op de *diffidatio*, of het terugtrekken van de trouw (Berman 1983: 306-307). De houding van Lucifer wordt door Gabriël afgekeurd. Hij probeert Lucifers woede te temperen. Lucifer is er echter van overtuigd dat de soevereine orde gerespecteerd dient te worden en hij probeert Gabriël daar ook van te overtuigen:

Wie kan uit dit besluit den zin te zamen rapen?
Zal' t eeuwigschynend licht nu schuil gaen in den nacht
Der weerelt? Zullen wij, Stadthouders van Godts maght,
Voor dit geleent gezagh, en wulpsch vermogen, knielen?
Ontelbre lichaemlooze en godtgelycke zielen
Zien buigen voor een grof en zackende element,
Daer Godt zyn majesteit en wezen inneprent?
(Van den Vondel 1928: vs. 473-479)

Gabriël wijst er echter op dat een onderdaan zich steeds naar de wil van zijn heer moet schikken:

De zuivre Wysheit wou ten deel' haer' wil bezegelen,
Ten dele ontsluiten. Zich te schikken en te regelen
Naer heur gestelde wet, dat voeght den onderzaet,
Die aen zyn meesters last en wil gebonden staet.
(Van den Vondel 1928: vs. 488-491)

Gabriël, die niet meegaat in de logica van Lucifer, gaat niet in op de suggestie dat Adam een mindere leenman zou zijn aan wie de engelen geen verantwoording af te leggen hebben. Hij ontkent eveneens dat ze beschermd zouden zijn door soevereine feodale wetten. Gabriël is heel zakelijk: de soeverein heeft een wet gesteld en het betaamt de goede onderdaan om zich aan die wet te onderwerpen. Lucifer heeft Gabriël duidelijk niet weten te overtuigen. Om hem alsnog te overtuigen gooit Lucifer het over een andere boeg. Als zij dit zouden toestaan, dan betekent dat vreemde overheersing:

Zoo zal een vreemdeling, een worm, het hoogste woort
Hier boven voeren, en een ingeboren zwichten
Voor vreemde heerschappy? De mensch een' zetel stichten,
Zoo verre boven Godt?
(Van den Vondel 1928: vs. 499-503)

Ook het argument van de vreemde overheersing wijst Gabriël van de hand. Hij wijst erop dat de goede ordening van hun maatschappij niet verstoord mag worden. Lucifer mag niet vergeten dat hij zijn macht verleend heeft gekregen van de soeverein. Daarmee is meteen duidelijk dat Lucifer zijn macht niet ontleent aan soevereine feodale wetten, maar dat hij binnen een staatsorde een plaats toegewezen heeft gekregen. Rafaël zal als ultieme bemiddelaar in het vierde bedrijf het zelfs heel duidelijk en zonder franjes aan Lucifer trachten duidelijk te maken: “Geleende heerschappij staet los, en is geen erf” (Van den Vondel 1928: vs. 1599). De macht die Lucifer verleend werd is te beschouwen als een verdeling van macht door de machthebber. Het gaat hier helemaal niet om erfrecht, zoals dat binnen een feodaal leen beschouwd zou kunnen worden. Lucifer weigert dit te aanvaarden: “Kmisdancke me dan dit leen, als 't immers leen moet heeten” (Van den Vondel 1928: vs. 1600). Als het inderdaad om verleende, verdeelde, macht moet gaan, dan moet Lucifer het niet hebben. Voor hem is het duidelijk een feodale zaak, en die feodale rechten zal hij dan ook beschermen. Er is nu eenmaal een orde waarin iedereen de macht heeft die hem toebedeeld werd. De suggestie van Rafaël dat Lucifer zich macht zou toedichten die hem niet toekomt, weerlegt Lucifer meteen: “Hoe nu toe? Ben ick dan Godts Stedehouder niet?” (Van den Vondel 1928: vs. 1550). Rafaël bevestigt dat hij zeker stadhouder is, maar dat hem dat geen grenzeloze macht geeft, zelfs al vertegenwoordigt

hij de oppermacht: “Dat zyt ghy, en ontfingt van ’t onbepaelt gebiet/ Bepaelde mogentheit, en heerscht uit zynen naam.” (Van den Vondel 1928: vs. 1551-1552)

Lucifer probeert zich te verdedigen door erop te wijzen dat het niet betaamt om de macht met een mindere te delen en: “dat Vorst Adam ons beschame” (Van den Vondel 1928:vs. 1553). Rafaël stelt dat het aan de koning is om de macht anders te gaan verdelen:

Wil d’opperste Monarch zyn maght met mindren deelen;
Ja d’eerste kroon der mensch opzetten, en bevelen,
Hem wyden tot een hoofd der Geesten, boven al
Wat kroon en scepter voert, of namaels voeren zal;
Zoo leer ootmoedigh u Gods raetslot onderwerpen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1556-1560)

Als de koning samen met zijn raad een besluit heeft genomen, dan kunnen de engelen niet anders dan dat te accepteren.

De gedachte over soevereiniteit waarop Gabriël en Rafaël zich als godsgetrouwen baseren lijkt nauw aan te sluiten bij Hugo de Groot’s visie op soevereiniteit. In navolging van Aristoteles beschouwt De Groot het volk als de ultieme machthebbers. Op het eerste gezicht kan het dus lijken alsof Lucifer en zijn aanhangers het recht hebben om hun soevereiniteit over het rijk te laten gelden. Er is echter een belangrijke nuance: De Groot ziet het volk dan wel als de bron van de macht, maar dat geeft hen niet het recht om die macht ook uit te voeren. Of zoals De Groot het stelt: “A people, when making itself subject to a king, retains its sovereignty over itself, although this must now be exercised not by the body, but by the head” (De Groot 2012: p. 173). De Groot’s soevereiniteitsbegrip lijkt in dat opzicht dicht bij een vorm van monarchale alleenheerschappij aan te leunen:

That power is called sovereign whose actions are not subject to the legal control of another, so that they cannot be rendered void by the operation of another human will. When I say ‘of another’, I exclude from consideration him who exercises the sovereign power, who has the right to change his determinations.
(De Groot 2012: pp. 50-51)

Dat lijkt de deur open te zetten naar vorstelijk absolutisme, en zelfs tirannie, maar De Groot maakt duidelijk dat dit niet het geval is. Het volk staat dan wel alle macht af aan de heerser, maar ze kunnen geen macht verlenen die ze niet hebben. Met andere woorden, de heerser mag bijvoorbeeld nooit moorden, want het volk heeft daartoe zelf de macht niet. Als de soeverein de macht verleend krijgt van het volk, is het zijn uitdrukkelijke plicht om zijn macht in te zetten om het algemene belang te dienen en rechtvaardigheid na te streven (Ceulemans 2011: pp. 32-51). Daarenboven moet de heerser zelf nog verantwoording afleggen aan drie andere instanties: de natuurwetten, de goddelijke wetten en de seculiere wetten (in de vorm van internationale wetten). De soevereiniteit is dus hoe dan ook altijd ingeperkt:

[S]overeignty does not cease to be such even if he who is going to exercise it makes promises – even promises touching matters of government – to his subjects or to God. I am not now speaking of the observance of the law of nature and of divine law; or of the law of nations; observance of these is binding upon all kings, even though they have made no promise. I am speaking of certain rules, to which kings would not be bound without promise.

(De Groot 2012: p. 59)

De heerser is bij De Groot dus in geen geval een absolute heerser. Het overdragen van macht van het volk op de heerser houdt echter wel in dat alle onderdanen alle macht overdragen en er zelf geen meer overhouden. Dit heeft als gevolg dat het volk geen recht meer heeft om een recht terug te eisen. Wat dus concreet wil zeggen dat een opstand of het recht in eigen handen nemen bij De Groot, over het algemeen, niet toegestaan is. Zelfs al zouden de onderdanen het gevoel hebben dat de heerser zijn macht misbruikt:

At this point first of all, the opinion of those must be rejected who hold that everywhere and without exception sovereignty resides in the people, so that it is permissible for the people to restrain and punish kings whenever they make a bad use of their power.

(De Groot 1984: p. 51)

Het recht op opstand is bij De Groot echter niet volledig verdwenen. Wanneer een heerser de natuurlijke of goddelijke wetten zou schenden, dan hebben de onderdanen het recht om niet te gehoorzamen:

Some imagine that between king and people there is a relation of mutual dependence, so that the whole people ought to obey the king who governs well, while the king who governs badly should be made subject to the people. If they who hold this opinion should say that anything which is manifestly wrong should not be done because the king commanded it, they would be saying what is true and is acknowledged among all good men (...)

(De Groot 2012: p. 55)

Het is dus zo dat de onderdanen het recht hebben om ongehoorzaam te zijn, als de heerser manifest inbreuken zou plegen tegen de wetten waaraan hij zelf verantwoording heeft af te leggen:

Among all good men one principle at any rate is established beyond controversy, that if the authorities issue any order that is contrary to the law of nature or to the commandments of God, the order should not be carried out.

(De Groot 2012: p. 68)

De Groots recht op opstand verleent het recht om niet te gehoorzamen. Het recht op ongehoorzaamheid staat niet gelijk aan het recht om tot een gewapende opstand over te gaan:

But if from any such cause, or under other conditions as a result of caprice on the part of him who holds the sovereign power, unjust treatment be inflicted on us, we ought to endure it rather than resist by force.

(De Groot 2012: p. 68)

Bij inbreuken tegen de goddelijke wetten, de natuurwetten en de internationale wetten, heeft het volk dus het recht om ongehoorzaam te zijn. Omwille van de rust en vrede moet geweld uitblijven. Het volk moet de rust bewaren, en zeker ook magistraten, bestuurders en politici.

4.2. Rust en vrede als hoeksteen van de maatschappij

De rust en vrede bewaren is ook een belangrijk thema in *Lucifer*. Rafaël geeft in het vierde bedrijf aan dat het Lucifers taak is om de rust en de orde te bewaren.

Bewaer uw ampt: of is zyn oogherck u vergeten?
Het Stedehouderschap uw wysheit, werd betrouwt,
Op dat ghy 't al in ruste en orden houden zoudt
(Van den Vondel 1928: vs. 1601-1603)

Deze passage toont de breuk tussen Lucifer en de godsgetrouwen aan. Voor Rafaël heeft Lucifer aan zijn plicht verzaakt, want met de hemel in oproer kan men moeilijk van rust en orde spreken. Deze opmerking geeft Lucifer echter de mogelijkheid om zich te verdedigen: het was inderdaad zijn plicht om de orde te bewaren. Maar die orde ligt nu onder vuur. Het klopt wel dat er nu onrust heerst, maar dat komt paradoxaal genoeg alleen maar omdat Lucifer verplicht is de orde te bewaren:

Wy schoten slechts, uit noot en nootweer, 't panser aen;
Zoo luttel wouden wy de Godtheit wederstaen.
De reden spreeckt, al waer 't dat schilt en wapen zwege.
Wy vryen onzen staet: benyt men ons die zege?
(Van den Vondel 1928: vs. 1606-1609)

Het mag, volgens Lucifer, duidelijk zijn dat ze uit nood in het verweer zijn getrokken. Een soeverein moet zich aan afspraken en eden houden. Breekt een soeverein de afspraken of eden, dan heeft hij het recht om daar tegen op te treden zonder als rebel of onruststoker gezien te worden. Gabriël is het daarmee in het tweede bedrijf ook fundamenteel oneens: het enige recht dat Lucifer heeft is hem door God verleend. Onrust stoken of revoltes uitlokken destabiliseert de staat. Zoals ook Hugo de Groot duidelijk maakt is het de plicht van de machthebber om te goeder trouw te handelen en steeds de rust en vrede de voorrang te geven (De Groot 2012: p. 474). Lucifer moet dus inzien dat het niet Gods besluit is om de orde te herschikken die de neergang van de maatschappij zou kunnen inluiden, het is ongehoorzaamheid en rebellie die het koninkrijk ten onder kan doen gaan.

Binnen een gouvernementele logica is het van groot belang dat een goed geordende maatschappij de rust en vrede bewaart:

Gabriël:

Genoeg u met uw lot,
En staet en waerdigheid, u toegeleit van Godt.
Hy hief u in den top van alle Hierarchyen:
Doch niet om iemants glans en opgang te benyen.
De wederspanningheit verplet haer hoofd en kroon,
Indienze wederstreef des Opperste geboôn.
Uw aenzien scheidt zyn licht alleen uit Godts vermogen
(Van den Vondel 1928: vs. 502-508)

Lucifer blijft echter hardnekkig in een feodale logica vast zitten. Hij zet zijn plan om vanuit zijn functie zijn soevereine heer uit te dagen verder:

Nu zweer ick by myn kroon het al op een te zetten
Te heffen mynen stoel in aller heemlen trans,
Door alle kreitsen hene, en starrelicht glans.
Der heemlen hemel zal my een palais verstrecken.
De regenboogh een troon; 't gestarrente bedecken
Myn zalen; d'aertkloot blyft myn steun, en voetschabel.
(Van den Vondel 1928: vs. 569-574)

Lucifer is hier duidelijk opgehitst en laat het masker van de beredeneerde rebellie vallen. Ondanks het feit dat hij in zijn wettig handelen gelooft, blijkt de belangrijkste drijfveer voor de oorlog toch eigenbaat en machtswellust te zijn. Hij zweert op zijn kroon dat hij er alles aan zal doen om de allerhoogste macht te grijpen. Het valt daarbij op dat hij niet langer zweert op de koning. Hij zweert hier op zijn eigen kroon, zijn eigen macht. Hij wil zijn eigen macht aanwenden om de absolute macht in het 'aller heemlen trans', ofte, het hoogste punt van de hemel, te grijpen. Hier spreekt een vorst die woedend is en zich zwaar tekort gedaan voelt. Het is echter geen louter persoonlijke strijd, want de verheffing van de mens bedreigt niet alleen zijn positie, maar zou ook de vernietiging van de hemel inhouden:

Ja eerwe zwichten, zal dit hemelschblaeu gewelf,

Zoo trots, zoo vast gebouwt, met zyn doorluchte bogen
Te bersten springen, en verstuiven voor onze oogen;
't Gerabraeck aertryck zien als een wanschapen romp;
Dit wonderlijck Heelal in zynen mengelklomp,
En wilde woestheit weêr verwarren, en verkeeren.
Laet zien wie Lucifer durf trotsen, en braveeren.
(Van den Vondel 1928: vs. 579-585)

De mens zou de orde van de hemel danig in de war sturen. De wanorde zal zelfs de sterke fundamenten van de hemel doen aantasten tot ze barsten. Lucifer heeft in het verdelen van de macht geen vertrouwen en klinkt dan ook erg strijdvaardig. Tegenover de godsgetrouwe engelen die het volste vertrouwen hebben in een dynamische en goede verdeling van de macht (Van den Vondel 1928: vs. 1551-1553, 1556-1560), blijft Lucifer volhouden dat de gevestigde orde geen verdeling of herverdeling van de macht toelaat. Binnen dit rigide systeem zal hij zijn kroon opzetten en de hemel bewaken.

Dat Lucifer zich blijft beroepen op zijn functie is, wanneer we zijn strijd beschouwen vanuit Hugo de Groots inzichten, onzinnig. Wanneer een magistraat, bestuurder of politicus de soevereine macht zou betwisten is die immers niet meer gedekt door die soevereine macht en wordt hij per definitie ook gewoon als particulier persoon een onderdeel van het volk:

In our time, there are to be met with men who possess learning, it is true, but being too much under the influence of time and place have persuaded first themselves (for so I believe), then others, that what has been said is applicable only to private individuals and not also to subordinate officials. They think that subordinate officials have the right to offer resistance to wrong-doing on the part of him who holds the supreme power; further, that these do wrong if under such conditions they do not offer resistance. The validity of this opinion ought not to be admitted. Just as in logic, an intermediate species, from the point of view of a sub-species is a genus, so subordinate officials from the point of view of officials of lower rank are persons vested with public authority, but from the point of view of those possessing higher authority are private persons. All governmental authority possessed by public officials is in fact so subordinated to the sovereign power that whatever they do contrary to the will of him who holds it divested of authority and is, accordingly, to be considered as a private act.
(De Groot 2012: p. 70)

Hier plaatst Richard Tuck wel een nuance bij. Als er daadwerkelijk een inbreuk gepleegd werd tegen die wetten die de soeverein moet gehoorzamen, dan is een magistraat, bestuurder of politicus omwille van zijn positie het beste geplaatst om het verzet aan te sturen. Hij zal immers beter op de hoogte zijn en een beter inzicht hebben in de materie waartegen een inbreuk gepleegd werd (De Groot 2005: p. 354 n. 2).

Dat geldt echter niet voor Lucifer. Als hoogste bestuurder van de magistraat wordt hij verondersteld een beter inzicht te hebben in de materie dan het volk. Toch laat Lucifer zich ophitsen door het volk. Doordat Lucifer zich volledig inschrijft in een feodaal discours komt hij tot de confrontatie met zijn heer. Lucifer ziet zichzelf als de vorst der vorsten en wordt ook zo aangesproken door zijn aanhangers. Dat suggereert dat Lucifer zichzelf in verregaande mate autonome macht toedicht. Ook de luciferisten schrijven Lucifer die macht toe en manen hem aan die macht te bewaken terwijl zij hem daarin bijstaan: “Bewaer uw’ eigen stoel: wy willen als pylaeren, / U stutten en de staet der Engelen met een” (Van den Vondel 1928: vs. 1239-1240). Als stadhouder heeft hij echter helemaal niet de macht om in te gaan tegen zijn soeverein. In het geval van houderschap blijft de macht bij de eigenaar en niet bij de houder. Neff licht deze gedachte als volgt toe:

A servitude, of the kind referred to, is a sub-species of real right.³³ It is a right to exercise certain powers associated with ownership, but over property owned by another. An example is a right of way (or right of passage) over land belonging to someone else. De Groot has in mind what was called, in Roman law, a *praedial servitude*, meaning a servitude which was designed to benefit a piece of property rather than a person as such – i.e., a servitude that belonged to a person only in his capacity as the owner of some property. In the example of the right of way, the land subject to the right of way was called the *servient praedia*. The land to which the right of way led was called the *dominant praedia*. The *dominant praedia* ‘follows the thing’, in the sense that it belongs automatically to whoever happens, at any given time, to own the land to which the right of way runs. The *dominant praedia* therefore belongs to its owner in his capacity as owner of the land, but not otherwise.

(De Groot 2012: p. 24 fn. 5)

³³ Dit zakelijk recht definieert Neff als volgt: “A real right is, basically, a right over property of some kind.” De Groot (2012). Hugo Grotius: On the Law of War and Peace, p. 26 n. 12

Zelfs al heeft God Lucifer de vertegenwoordigende macht gegeven, dan nog blijft Hij de uiteindelijke eigenaar van het land en kan hij daar vrij over beschikken. Dat Lucifer op zijn kroon ten strijde gaat trekken is dus eigenlijk al een verloren zaak. Hij heeft geen kroon waarop hij zich zou kunnen beroepen. De enige andere mogelijkheid waarop Lucifer zich zou kunnen beroepen om toch ten strijde te trekken wordt in de tekst ook uitgesloten. Het is immers mogelijk dat onderdanen een oorlog beginnen die niet bekrachtigd werd door het soeverein gezag. Dit kan volgens De Groot echter alleen onder strikte voorwaarden en met een duidelijk mandaat van het volk:

If subjects do anything by armed attack without public orders, it will be necessary to see whether the act of individuals can be said to have been publicly approved. From what we have said above, it can easily be understood that, to show public approval, three requisites are necessary: knowledge of the act, power to punish, and neglect to punish. Knowledge is shown by the fact that the acts are manifest, or have been made subject of complaint. Power is assumed, unless the lack of it is apparent. Neglect is evidenced by the expiration of the period of time ordinarily taken for the punishment of crimes in each state. Such neglect is equivalent to a decree.

(De Groot 2012: p. 436)

In Lucifers geval kan er dus nooit sprake zijn van een rechtvaardige oorlog. Lucifer maakt wel duidelijk welke inbreuken er zouden zijn gepleegd, maar hij heeft de macht om te straffen helemaal niet, niet het minst omdat hij geen publieke goedkeuring heeft gekregen. Volgens Gabriël heeft zich maar een derde van de engelen achter Lucifer geschaard: “Des hemels derde deel heeft reede zijnen standert, / Die valssche Morgenstar, gezworen (...)” (Van den Vondel 1928: vs. 1337-1338), wat bezwaarlijk als publieke goedkeuring geïnterpreteerd kan worden.

4.3. De hypocrisie van de machthebber

De rechtvaardigheid van de oorlog krijgt in Korstens studie over *Lucifer* eveneens een centrale plaats. (Korsten 2006: vs. 196-197). Lucifer heeft als politieke plaatsvervanger van God een bijzondere status en is zoekende naar “de essentie van de macht” (Van Kempen 2002). Korsten stelt echter dat Lucifer in essentie geen macht heeft en dat hij

bijgevolg hooguit stadhouder kan “spelen” (Korsten 2006: p. 201). Dit zet Korsten ertoe aan om Lucifer in navolging van Rens als een revolutionair te beschouwen (Rens 1979: p. 16) die zich verzet tegen de “ultra-hypocrisie [die] elke politieke ordening onmogelijk maakt” (Korsten 2006: p. 201). Volgens Korsten kunnen we God als de hypocriete machthebber beschouwen omdat hij Lucifer als plaatsvervanger niet de feitelijke macht heeft verleend. Lucifer kan hooguit een rol spelen: hij heeft niet de feitelijke macht die met de rol samengaat. Als we Lucifers opstand echter vanuit de feodale logica bekijken, dan moeten we de opstand van Lucifer anders interpreteren. Ik voer aan dat Lucifer vanuit de machtslogica waarop hij zich beroept eigenlijk zelf de hypocriete machthebber is. Niet omdat hij zijn intenties zou maskeren. Zoals Korsten immers terecht opmerkt is Lucifer door het stuk heen op één uitzonderlijk moment na altijd helder en consequent in zijn acties geweest (Korsten 2006: p. 201). Hij is wel hypocriet omdat hij zich beroept op een machtslogica die hem de macht niet verleent om zich tegen zijn heer te verzetten. In plaats van een revolutionair toont Lucifer zich eerder als een machtshongerig heerser.

Lucifers macht lijkt wel degelijk iets voor te stellen. Appolion, een overste onder het gezag van Lucifer, zal hem als belangrijk machthebber aanspreken, en zich meteen onderdanig opstellen:

O Stedehouder van Godts onbepaelt gezagh,
Orakel, in den Raet der onderdane Goden,
Ick offer u myn' dienst, en wacht op uw geboden.
Wat eischt de majesteit van haren onderdaen?
(Van den Vondel 1928: vs. 587-590)

Lucifer is niet zomaar de stadhouder, hij is de stadhouder met het gezag van God aan zijn kant. Daarnaast is hij ook orakel, of voornaamste lid, van het hof van de vazallen en vorstendommen. Apollion spreekt hem als vorst met majesteit en beschouwt zichzelf als onderdaan van Lucifer. Hij wacht op zijn gebod. Lucifer spreekt voor het eerst expliciet zijn voornemen uit om de oorlog te starten. Hij ziet zich in zijn majesteit gekwetst en is bereid om te revolteren:

In eeuwigh diamant: daer wort de mensch geheven
In top der hemelen, door alle kreitsen heen,
En ziet het Engelsdom zoo diep, zoo laegh, beneên

Zyn voettapyt, in stof vast grimmelen, als wormen.
Het lustme met geweld dien zetel te bestormen,
En op te zetten by dat opzet, in een' slagh,
Al teffens wat myn staet, en star en kroon vermagh.
(Van den Vondel 1928: vs. 597-603)

Apollion twijfelt toch wel wanneer hij dit plan verneemt. Hij geeft aan dat het besluit in het hoogste hof genomen werd, en dat het misschien niet verstandig is om daar tegenin te gaan: "Hoe treet men allerbest tot zulck een stout bestaen? / Hoe veilighst tegens 't punt van 't raetslot aengegaen?" (Van den Vondel 1928: vs. 610-611). Lucifer sust hem door te stellen dat dat die beslissing ingaat tegen hun eigen recht en raadhof: "Men kante hier met list ons eigen raadslot tegen" (Van den Vondel 1928: vs. 612). Apollion houdt toch vol dat het misschien toch niet aan hen is om hun heer ongehoorzaam te zijn:

Dat zeggen heeft wat in. Geleende maght te wegen
In eene zelve schael met d'Almaght: haer gewicht
Weeght over. Wacht uw kroon: wy vallen veel te licht.
(Van den Vondel 1928: vs 613-615)

In deze verzen contrasteert Apollion geleende macht met de almacht. Als men het gewicht van de hoven met elkaar vergelijkt valt het hof van een vorstendom maar licht uit tegen dat van de absolute heerser. Apollion toont zich een ideale feodale onderdaan: "Van wien, of hoe, of waer dien aenslagh aengevangen? / Het overpeinzen kwetst alree Godts majesteit"(Van den Vondel 1928: vs. 617-618). Het kwetsen van de majesteit van de heer was een ernstige inbreuk op het feodale contract tussen de heer en zijn leenman. Apollion drukt in deze passage de reciprociteit van de rechten en de plichten tussen heer en leenman uit.

We hebben de feodale relatie met de heer tot nu toe enkel van Lucifers kant bekeken, en zo gezien dat wanneer de heer ernstige schade berokkent door unilaterale besluiten, de leenman het recht op *diffidatio* kan invoeren. Apollion toont echter aan dat de relatie een wederzijdse relatie is en dat een aanslag plannen een ernstig vergrijp is waardoor de heer niet alleen een schadevergoeding zou kunnen eisen, maar ook eenzijdig de verbintenis kan opzeggen tussen beide contractanten. Voor Apollion lijdt het geen twijfel dat zij als mindere de bevelen van de hogere machten moeten respecteren:

Geen Almaght, noch haer kroon: men kooftze niet te na
Ten zy men leeren wil met naberou te spa.
De minder moet gedwee voor zynen meerder wycken.
(Van den Vondel 1928: vs. 622-624)

Apollion wil zich dus liever niet in de strijd storten. Het betaamt niet om ongehoorzaam te zijn. Er spreekt echter ook angst uit zijn aarzeling. Hij vreest dat hun macht onvoldoende is om als winnaars het strijdveld te kunnen verlaten:

Men vangt haest aen, maer zulck een oorlogh uit te voeren,
Dat draeft ons maght voorby, en sleipt een' langen staert
Van zwaricheden na. Wat tuigh, wat stormgevaert
Kan tegens hem bestaen, en d'opperbenden sloopen?
Al zette 's hemels slot zyn diamantpoort open,
Het vreesde list, noch laegh, noch overrompeling.
(Van den Vondel 1928: vs. 637-642)

Belzebub is een andere mening toegedaan. Hij is er zeker van dat ze met geweld aan hun zijde makkelijk het pleit moeten kunnen winnen. Zoals hiervoor aangegeven was het echter Lucifers taak om de rust en de orde te bewaren. De Groot geeft in zijn traktaat aan dat de machthebber te allen tijde rust, vrede en stabiliteit moest verkiezen. In dat licht lijkt Belzebubs oproep een hoogmoedige strijd die eerder karakteristiek is voor wilde beesten dan voor humane leiders (De Groot 2012: p. 475):

Indien men ons besluit bekrachtigh' met de kling,
Ick zie de morgenstar op onzen hoogen standert
Braveeren, 's hemels staet en heerschappy verandert.
(Van den Vondel 1928: vs. 643-645)

Belzebub ziet hen al triomferen als ze de strijd gewapend aangaan. Op de hoogste standaard zal van dan af de morgenster prijken, Lucifers symbool. Deze passage vestigt expliciet de aandacht op de hypocrisie van Lucifer en de luciferisten. Belzebub wijst erop dat de orde van de hemel dan helemaal zou veranderen. In plaats van God zal Lucifer het allerhoogste ambt bekleden. De orde van de hemel zal helemaal door elkaar geschud

worden. Lucifer zal net ten strijde trekken om de orde van de hemel te bewaren. Aan het begin van het derde bedrijf kunnen we bij de luciferisten immers lezen:

Hoe is 't alree verkeert! Wy schatten niemants Orden
Geluckiger dan d'onze, in dit opgaende Ryck,
Ja achtten onzen Staet den Oppersten gelyck,
En onveranderlyck, en boven 't aertsch gezegent;
Wanneer ons Gabriël met Godts bazijn bejement,
En uit de goude poort verbaest met dit gebodt,
Het welck al 't Engelsdom versteeckt van 't hoogste lot,
Hun uit den vollen schoot der Godtheit eerst geschoncken.
Daer keggen wy te laegh, en zien de schoone voncken
En stralen van onze eere en heerlyckheit geblust,
De Gansche Hierarchy des hemels ongerust
Den mensch, in top van Staet en maght, zoo trots verheven,
Dat wy, als slaven, voor zyn heerschappye beven.
O onverwachte slagh, en staetsverwisseling!
(Van den Vondel 1928: vs. 779-792)

De luciferisten zijn formeel: ze achten hun orde als goddelijk en boven de orde van de mens verheven. Ze zijn oprecht verbolgen over het feit dat de hiërarchie zou veranderen. Een dergelijke grondige staats hervorming kan gewoon niet. Tegelijk schijnt ook hun machts wellust door. Ze willen de macht die ze nu hebben niet verliezen en willen niet buigen voor nieuwe heersers. Enigszins hyperbolisch stellen ze de mens voor als een tiran die hen als slaven zou onderwerpen. Er ontspint zich een discussie tussen de rei van godsgetrouwe engelen en de luciferisten. Terwijl de rei erop aandringt dat het niet betamelijk is om de heer in vraag te stellen hameren de luciferisten er net op dat het de heer niet betaamt de gevestigde orde door elkaar te halen:

Ghy hoort, zoo wel als wy, wat Gabriël trompet:
Hoe wy, door 't nieuw bevel, van onzen staet vervielen
In eene slaverny der aerde, en zoo veel zielen
Als uit een luttel bloets en zaets te spruiten staen.
Wat is by ons alree mishandelt, of misdaen,
Dat Godt een waterbel, vol wint en lucht geblazen,
Verheft om d'Engelen, zyn zonen, te verbazen?
Een bastardy verheft, gevormt uit klay en stof?

Wy waren pas gewyt tot pylers van zyn hof,
Bekleedden onzen plichten as trouwe ryxgenooten,
En worden op een' sprong gebannen, en gestooten
Uit deze waerdigheid, verdruckt te streng, en straf.
De hantvest en het Recht, dat ons de Godtheit gaf,
Wort ingetrocken, en, in stede van regeeren
Met Godt, en onder Godt, zal Adam triomfeeren,
En heerschen, in zyn bloet en afkomst, onbepaelt.
(Van den Vondel 1928: vs. 841-856)

Ondanks het feit dat de luciferisten zich steeds aan hun plichten hebben gehouden, worden de luciferisten hun rechten nu ingetrokken. Dit soort inbreuk vraagt om een formele daad van rebellie. De rei van godsgetrouwe engelen volgt de luciferisten niet wat het recht op *diffidatio* betreft, zoals ze in hun repliek duidelijk maken. Het mag duidelijk zijn dat er maar één hoogste gezag is en dat je je daarnaar moet schikken. Zij hebben niet het recht om de machthebber terecht te wijzen. Ze hebben net de taak om de machthebber te eren en hem in zijn recht te laten:

Dit schynt een razerny. Wie durft het hoogh bevel
Berispen? Wie verwaent de Godtheit wederstreven?
Wy zyn gehouden Godt zyn Recht en eer te geven,
Te rusten in zyn wet. Wie treet hier in geschil
Met Godts almogentheid? Zyn wenck, en woort, en wil
Verstrecke ons eene wet, en maet, en vaste regel.
Wie tegenspreect, die breeckt des Allerhooghsten zegel.
Gehoorzaamheit behaegt den Heerscher in dit Ryck
Veel meer dan wierooockgeur, en goddelyck muzyck.
Ghy zyt [och, weest zoo trots en hoogh niet in uw wapen,]
Tot onderdanigheid, tot heerschen min, geschapen.
Och medebroeders, staect dit kermen, en geklagh,
En buight u onder 't juck van 't eenigh hooftgezagh.
(Van den Vondel 1928: vs. 861-873)

Lucifer en zijn volgelingen hebben daar echter geen oren naar. Ze zullen er alles aan doen om de feodale orde te bewaren. Ze willen hiervoor zelfs ten oorlog trekken. In het vierde bedrijf roept Lucifer zijn volgelingen immers het volgende toe:

Hoort toe, ghy Oversten: hoort toe, ghy Ridderschappen
 En luistert wat wy u vermelden, klaer en kort.
 Ghy weet hoe verre wy alree zijn uitgestort,
 In wraeckzucht tegens 't Hooft der opperste palaizen.
 Dat het een dolheit waere, op hoop van zoen, te deizen,
 En niemant dencken darf deze onuitwischbre smet
 Te zuivren door gena: dies moet de noot een wet
 Een wisse toevlugt van te wancken, noch te wycken
 Verstrecken; ghy, met kracht en zonder om te kycken,
 Dien standert en myn star verdadigen, met een
 Den vrygeschapen Staet der Englen in 't gemeen.
 Het ga zoo 't wil: volhardt groothartigh, onverdrietigh:
 Geen almacht heeft de maght dat zy geheel vernietigh'
 Het wezen, dat ghy eens voor eeuwiglyck ontvingt.
 Indienghe fel en fors met uwe heirspits dringt
 In 't hart van 's vyants heir, en komt te triomfeeren,
 Zoo zal de tiranny der hemelen verkeeren
 In eenen vryen Staet, en Adams zoon, en bloet,
 Gekroont in top van eere, en met een' aertschen stoet
 Omcingelt, uwen hals niet boeien aen de keten
 Van slaefsche dienstbaerheit, om hem ten dienst te zweeten.
 En onder 't kopren juck te hygen, zonder endt.
 Indienghe my voor 't hooft van uwen vrydom kent,
 Gelyckghe uit eenen mont dien standert hebt gezworen;
 Zoo staeft den eedt noch eens eenstemmigh, dat wy 't hooren,
 En zweert getrouwigheit aen onze Morgenstar.
 (Van den Vondel 1928: vs. 1425-1450)

In dit fragment roept Lucifer zijn oversten en ridderschappen niet enkel meer op tot een verdediging van de feodale orde, maar tot wraak tegen hun opperheer. Ze willen zich ontdoen van de tirannie van hun soeverein. De feodale orde wordt nog als verdediging ingeroepen, want "Geen almacht heeft de maght dat zy geheel vernietigh' / Het wezen, dat ghy eens voor eeuwiglyck ontvingt" (vs. 1437-1438). Maar het is klaarblijkelijk geen verhaal meer van feodale rechten en plichten, maar van macht. Lucifer wil zelf de opperste macht grijpen, en wil de engelen bevrijden van het mensdom. Ze willen geen slaaf worden van Adams gezag, maar willen onder Lucifer hun eigen heer en meester zijn. Van recht en wettigheid is geen sprake meer. Toch zien de luciferisten dit nog altijd niet als in strijd met Gods geboden, maar gewoon als een machtszaak tussen hen en hun

soeverein, aangezien zij nog altijd bij God blijven zweren, schijnbaar onbewust van hun afgoderij: “Wy zweeren te gelyck by Godt, en Lucifer”(vs. 1451). De zuivere waarden van de feodale rechten en de trouw aan God waar ze zich achter verschuilen zijn maar een laagje om de ware ambities van Lucifer en de luciferisten te verbergen. De tekst lijkt hier een striemende kritiek te leveren op alle staatzuchtigen. Ondanks de zuivere idealen die voorgespiegeld worden gaat het eigenlijk maar om één ding: de macht grijpen. Het koor doorzag dit al aan het einde van het derde bedrijf, en geeft, vlak voordat de plannen voor de oorlog in het vierde bedrijf concreet worden, het publiek het volgende mee:

Staetzucht zal alle Orden stooren.
Hemel, aerde, zee, en strant
Zullen staen in lichten brant.
Staetzucht, door het triomfeeren
Als gewettight, zal verwoet
Godt en alle maght braveeren.
Staetzucht kent noch Godt, noch bloet.
(Van den Vondel 1928: vs. 1320-1329)

Dit fragment laat er geen twijfel over bestaan: het vasthouden aan en het verdedigen van de feodale standenmaatschappij is eigenlijk niets meer dan staatzucht. De ironie, en hypocrisie, van dit vasthouden aan de feodale maatschappij haalt meteen de legitimiteit van de *diffidatio* onderuit. Lucifer en zijn getrouwen verzetten zich tegen een verandering van de staatsorde, maar net door hun staatzucht zullen ze de orde verstoren en op zijn kop zetten. De staatzucht, zelfs al mag die gewettigd worden geacht, zal God en alle machten net gaan tarten. Immers, ondanks de schijn van rechtvaardigheid en wettigheid is staatzucht geen van dit alles. Staatzucht maakt blind, en is vervreemd van macht, God en zelfs (familie)banden. Michaël benadrukt aan het einde van het vijfde bedrijf dat het hypocriete verzet tegen een verandering van de staatsorde sowieso een maat voor niets is geweest. De staat is wel degelijk veranderd, en de manier waarop die verandering zich nu op een gruwelijke wijze voltrokken heeft kan alleen maar als voorbeeld dienen voor wie zich in de toekomst staatzuchtelijk zou willen verzetten:

Gelooft zy Godt;de Staet hier boven is verandert.
D'Aertsvyant leyt 'er toe. Hy laet ons zynen standert,

En Morgenstar, en helm, en vanen, en rondas,
Dien afgejaeghden roof, aen 's hemels heldere as,
Met juichen, en triomf, en eere, en lofgezangen,
Bazuinen, en trompet, ten klaren spiegel gangen
Van wederspanningheit, en Staetzucht, die den kam
Verheffen tegens Godt, den onverzetbren stam;
En oirsprong, en de bron en Vader aller dingen,
Die wezen en natuur en eigenschap ontffingen.
(Van den Vondel 1928: vs. 2002-2011)

Wie naar macht streeft die hem niet toekomt zal onvermijdelijk vallen.

4.4. Michaël en Lucifer

Michaël kan in zekere zin als Lucifers spiegelbeeld worden geïnterpreteerd. Beiden zijn belangrijke engelen, die de troepen aanvoeren. Wanneer we Lucifers verzet als een feodale machtsstrijd interpreteren, kunnen we Michaël als voorvechter voor een meer gouvernementeel machtsmodel interpreteren. Zowel Lucifer als Michaël zijn ervan overtuigd dat ze de juiste ordening van de staat nastreven. Dit roept de vraag op wie er precies het gezag heeft om de strijd te voeren. Lucifer ziet zich immers verzekerd van zijn feodale rechten en eigent zich de soevereine macht toe, terwijl Michaël het soevereine gezag van zijn heer verdedigt. Over het vraagstuk wie met gezag kan strijden, wijdt de Groot een deel van zijn traktaat. Wanneer we de strijd om het gezag vanuit zijn perspectief bekijken, is er geen twijfel mogelijk wie het feitelijke gezag aan zijn kant heeft:

In dealing with the promises of military leaders, the subject must be viewed under two aspects; for the question is raised whether such promises impose a binding obligation on the supreme authority, or only on the leaders themselves. The first point should be settled in accordance with the principle which I have elsewhere stated, that an obligation imposed on us (...) by the person whom we have chosen as agent to execute our wishes, whether our wishes have been stated in express terms or are inferred from the nature of the responsibility. For the one who grants a power grants the means necessary for the exercise of that power, so far as he possesses them. (...) In two ways, therefore, subordinate authorities will be able to bind the supreme authority by their actions: either by doing that which is thought

on probable grounds to lie within their field of duty; or [alternatively by acting] even outside their field of duty, in accordance with a special responsibility, known to the public, or to those whose interest in the matter is at stake.

(De Groot 2012: p. 460)

Vanuit De Groots oogpunt heeft Lucifer niet het recht om als soeverein te spreken. Het is net zijn plicht om te gehoorzamen aan zijn soeverein. Hij draagt ook niet de verantwoordelijkheid ten aanzien van het volk, zelfs al schijnt hij dat zelf wel te denken. Michaël heeft wel dat recht omdat hij zijn plicht uitvoert en de verantwoordelijkheid heeft opgedragen gekregen om Lucifer tot overgave te dwingen.

Omdat Lucifer gebruik blijft maken van de feodale rechten gelooft hij rotsvast in zijn recht om zich te verzetten tegen de soeverein. Dit machtsmodel schiet duidelijk tekort, aangezien zijn statische visie op de ordening van de staat niet opgewassen is tegen de macht van de soeverein die de ordening als een dynamisch model opvat. Al is Lucifer zo vast overtuigd van zijn recht, dan nog is het zijn plicht om de rust en vrede te bewaren. De Groot voert immers aan dat het veel deugdelijker is om de vrede te bewaren dan om de oorlog aan te vatten:

Although it does not seem properly to be a part of this work, which is entitled *On the Law of War*, to inquire what other virtues [than adherence to law] enjoin or admonish with regard to war, nevertheless we must proceed to correct an error, in order to prevent anyone from thinking that, where a right has been adequately established, either war should be waged forthwith, or even that war is permissible in all [such] cases. On the contrary, it frequently happens that it is more upright and just to abandon one's right. [W]e may honourably neglect the care of our own lives in order that, to the best of our ability, we may safeguard the life and eternal salvation of another (...) Such conduct is above all becoming for Christians. (De Groot 2012: p. 311)

Deze laatste aanvulling is opmerkelijk, want het is net dat wat we in *Lucifer* zien gebeuren. Ondanks het feit dat God en zijn heerschappen het recht aan hun kant hebben om de oorlog met Lucifer aan te gaan, zullen ze blijven onderhandelen om het geschil vredevol te beslechten. Het is pas wanneer Lucifer als legeraanvoerder aangeduid wordt dat zij ook overgaan tot geweld. Volgens De Groot was het bewaren van de rust en vrede, zelfs als dat betekent dat je geschonden wordt in je rechten, “above all becoming for

Christians” (De Groot 2012: p. 311). Hieruit kunnen we interpreteren wie er volgens het stuk de ware gelovigen zijn. Aangezien Lucifer zijn recht had moeten laten vallen en meer dan eens de kans om het geschil vredig op te lossen heeft laten schieten, kunnen we hem in dit licht dus bezwaarlijk als een goede engel zien. Als we *De Iure Belli Ac Pacis* als een stem binnen *Lucifer* beschouwen kunnen we beter begrijpen waarom Lucifers feodale wereldvisie tekort schiet.

God baseert zich op een andere staatslogica, die we meer als gouvernementeel kunnen duiden: de nadruk ligt op het bewaren van de rust en vrede en de macht is verdeeld. We zouden God in moderne termen als manager van de hemel kunnen aanschouwen die in optimale omstandigheden zijn staat wil uitbreiden en hervormen. De godsgetrouwe engelen, zoals Michaël, zien het heil en de voorspoed van dit model in en zijn willige onderdanen van hun heer. Meer zelfs, ze verdedigen de macht en het bestuur met vuur. Kortom, de hemel wordt dynamisch bestuurd en verdedigd door de trouwe onderdanen van de vorst. Een rigide systeem als de feodaliteit heeft geen plaats meer binnen de ordening van de staat. Het betaamt niet alleen een goede machthebber om zich actief in te schrijven in een dynamisch staatsmodel, het betaamt daarnaast om te allen tijde aan rust en vrede voorrang te geven. Lucifers houding wordt gecontrasteerd door de godsgetrouwe engelen. Zelfs tot op het allerlaatste moment zal Rafaël de vrede trachten te bewaren: “Och Stedehouder, voer uw regementen af:/ Voer af, en laet u toch vermorwen door gebeden” (Van den Vondel 1928: vs. 1615-1616). Als het daar zou stoppen zal Rafaël, ondanks alles wat al gezegd en gedaan werd, er nog altijd voor zorgen Lucifer en zijn luciferisten ongeschonden uit de strijd komen: “’k Verzecker u gena,/ En stelme, als middelaer, om hoogh voor u te pande” (Van den Vondel 1928: vs. 1623-1624). Lucifer toont zich echter niet alleen als een jaloers en afgunstig vorst, maar ook trots. Hij weigert op te geven wegens de schande die dat met zich mee zou brengen: “Myn star te dompelen in duisternisse, en schande” (Van den Vondel 1928: vs. 1625). Rafaël blijft volhouden dat vrede de enige juiste weg is: “Ontfang dien tack van pais: wy offren u Gods vrede” (Van den Vondel 1928: vs. 1633). Hoewel ze macht hebben om Lucifers ongehoorzaamheid de kop in te drukken, zijn ze bereid om van dat recht af te zien als dat de vrede zou bewaren.

4.5. De hemel als dynamische staat: een conclusie

Als eerste focuspunt in de analyse van *Lucifer* heb ik het politieke bestuur nader bekeken. Het valt op dat de hemelse orde heel specifiek opgebouwd is. Het interessante aan deze ordening is dat ze op twee manier kan geïnterpreteerd worden: ofwel als een feodale structuur, zoals Lucifer en zijn luciferisten doen, ofwel als een meer gouvernementeel systeem, zoals de godsgetrouwe engelen doen. Lucifer en zijn aanhangers kunnen de soevereine beslissing om Adam te verheffen niet aanvaarden. Dat zou ingaan tegen de vastgestelde rechten en plichten van vorst en leenmannen. Steunend op het feodale principe van de *diffidatio* zullen ze met een plechtig gebaar van opstand de vorst in gebreke stellen. De godsgetrouwe engelen zullen proberen Lucifer en de luciferisten te doen inzien dat hun zienswijze niet langer actueel is binnen het hemelse bestel. In plaats van als statische structuur moet de macht op een dynamische manier goed verdeeld worden. Als de staat gebaat is bij een andere verdeling van de macht, dan moet de staat daaraan aangepast kunnen worden.

Lucifer had de opdracht om de rust en de orde te bewaren en verzaakt dus ernstig aan zijn plichten. Doordat Lucifer in een geheel andere logica redeneert ziet hij het echter als zijn plicht om tegen de vorst in opstand te komen. De godsgetrouwen zijn het fundamenteel oneens, want onrust en opstand destabiliseert het rijk. Kortom, de strijd tussen Lucifer en de godsgetrouwen is een strijd tussen twee bestuurlijke visies, een strijd die het hele stuk zal domineren. Beide partijen lijken overtuigd van de oprechtheid en zuiverheid van hun idealen. Lucifers idealen blijken echter niet zuiver te zijn. Hij wil vechten voor het behoud van orde, maar als Lucifer zijn macht kan uitbreiden heeft hij klaarblijkelijk geen enkel probleem met het aanpassen van de orde van het rijk. Onder het laagje van de idealen van de feodale maatschappij houdt zich staatzucht schuil. Door deze staatzucht toont Lucifer zich niet alleen slechte onderdaan, maar ook nog eens een slecht christen. Want, zoals de rei van godsgetrouwe engelen ons leert: “Staetzucht kent noch Godt, noch bloet”.

De Groots *De Iure Belli Ac Pacis* kan als stem in *Lucifer* gelezen worden. Een groot gedeelte van het boek is gewijd aan het uitwerken van een bestuursleer. De machtsverdeling binnen de staat was in de vroege zeventiende eeuw immers een belangrijk punt van discussie. Ook ten tijde van *Lucifer* bleef de verdeling van de macht, met het instellen van het eerste stadhoudersloze tijdperk, een belangrijk thema. De Groot

legt de bron van de macht bij het volk, al hebben zij geen uitvoerend mandaat. Dat volk verleent zijn macht aan de soeverein, en heeft, vanaf het moment dat hij die macht heeft afgestaan, geen daadwerkelijke macht meer. De soeverein van De Groot heeft met andere woorden verregaande autonome macht. Toch mogen we de soeverein niet zien als een absolute soeverein. De soeverein kreeg immers de macht overgedragen met de uitdrukkelijke plicht om het algemeen belang te dienen en rechtvaardigheid na te streven. Daarnaast heeft de soeverein zelf nog verantwoording af te leggen aan drie andere instanties: de goddelijke wetten, de natuurwetten en de internationale wetten. Als hij een inbreuk pleegt tegen een van die instanties heeft het volk het recht om ongehoorzaam te zijn. Dit geldt echter niet voor Lucifer. De soeverein had feitelijk geen inbreuken gepleegd, dus had Lucifer helemaal het recht niet heeft om te ongehoorzamen. In hun feodale logica dichten de luciferisten en Lucifer zichzelf te veel macht toe, macht die ze in eerste instantie heeft afgestaan, en dus helemaal niet hebben. Als stadhouder was Lucifer slechts de houder van Gods politieke macht, maar had zelf geen enkele macht. God blijft ten alle tijden de macht zelf behouden. De kroon waarop hij zich beroept om ten strijde te trekken heeft hij helemaal niet in zijn bezit. Naast het feit dat hij de macht niet heeft om zijn soeverein te ongehoorzamen, heeft hij ook helemaal de macht niet om geweld aan te wenden. De enige manier waarop dat zou kunnen is wanneer hij zonder soevereine goedkeuring ten oorlog zou trekken met de publieke goedkeuring. Lucifer kan echter maar een derde van de engelen voor hem winnen. In geen geval heeft hij dus het mandaat gekregen om de strijd gewapend aan te gaan.

De rechtstreekse strijd van Lucifer tegen Michaël kunnen we dan ook interpreteren als een gepersonifieerde strijd tussen een feodaal bestuursmodel en een meer gouvernementeel bestuursmodel. Beide figuren kunnen als aanvoeders als elkaars spiegelbeeld gezien worden. Lucifer denkt, vanuit zijn feodale logica, dat hij strijdt met soevereiniteit aan zijn kant, terwijl Michael vanuit zijn gouvernementele positie met de goede distributie van de macht wel met het soevereine gezag aan zijn kant zal strijden. Lucifer en het rigide systeem dat hij voorstaat schiet tekort tegen het meer dynamische staatsbeleid dat door God en zijn godsgetrouwen in de praktijk gebracht wordt.

Zelfs al was Lucifer zo overtuigd van zijn recht, dan nog had aan zijn plicht om de rust, vrede en orde te bewaren niet mogen verzaken. Volgens De Groot valt het immers te verkiezen om de vrede te bewaren. Een deugdelijk iemand zou altijd de voorrang geven

aan de vrede, al zou dit betekenen dat hij daarvoor een recht opgeeft. In dit licht getuigt de zucht naar oorlog van een weinig deugdelijke inborst van Lucifer en de luciferisten.

5. Religie

In het tweede deel van mijn analyse van *Lucifer* staat de religie centraal. De middeleeuwse idee van de *res publica christiana*, een gemeenschap van christenen die in voorspoed leven, is na de Reformatie onmogelijk geworden. Toch zullen verschillende denkers dit idee dat niet ophoudt tot de verbeelding te spreken blijvend verkennen (Kriegel 2011: p. 8).³⁴ Ik wil in wat volgt proberen aan te tonen hoe in het stuk de idee van de *res publica christiana* opgeroepen wordt doordat de status van God als heerser over het wereldse in vraag wordt gesteld. Kan God volledig uit het politieke bestuur verdwijnen? Volgens *Lucifer* lijkt dit wel te kunnen. Hij verzet zich dan wel tegen God als vorst, maar blijft aanhouden dat hij God als opperwezen trouw blijft. *Lucifer* maakt op die manier een opdeling die in mijn vorige hoofdstuk ook al bod kwam: tussen God als heerser over het *regimen spirituale* en God als vorst over het *regimen politicum*. De positie die *Lucifer* inneemt blijkt echter onhoudbaar. God volledig uit het politieke bestuur beschouwen lijkt onzinnig te zijn. God ligt uitiem aan de basis van alles, en kan op die manier het volledige rijk verzamelen en naar rust en voorspoed leiden.

5.1. De twee lichamen van God

In *Lucifer* blijkt de koning niet langer een onaantastbaar instituut. De autoriteit van God als politieke heerser wordt in vraag gesteld. Het woord van de koning is niet langer het heilige gebod. Zelfs al is “het toneel [...] in den hemel” (Van den Vondel 1928: p. 615), God wordt door *Lucifer* en zijn aanhangers, de luciferisten, ontdebeld in God als

³⁴ De idee van een actualisatie van de *res publica christiana* kan gezien worden bij bijvoorbeeld Erasmus, en zal op zijn beurt belangrijke diplomaten beïnvloeden die dit ideaal proberen te concretiseren. Zie bv. Skolimowska (2012). [The Culture Code of the Bible in the Latin Texts of Ioannes Dantiscus \(1485-1548\)](#). Leiden: Brill, p. 1026.

godheid en God als vader van het vaderland. Aan het begin van het tweede bedrijf erkent Lucifer God wel als de schepper, maar tegelijk geeft hij aan dat er sinds die schepping een orde werd vastgelegd, die volgens hem los staat van enig heilig gebod:

De menschen zyn om Godt, en wy om hem geschapen.
't Is tyt dat 's Engels neck hun voeten onderschraegh',
Dat ieder op hen passe, en op de handen draegh',
Of op de vleugels voere, op d'allerhoogste troonen:
Onze erfenis komt hun, als uitverkore zonen.
Onze eerstgeboore leit nu achter, in dit Ryck.
De zoon des zesten daghs, den Vader zoo gelyck
Geschapen, stryckt de kroon, met recht is hem gegeven
Den grootsen staf, waer voor alle eerstgeborenen beven
(Van den Vondel 1928: vs. 365-373)

De engelen werden door God geschapen, maar de kroon werd hen gegeven. God is als schepper de heerser van het *regimen spirituale*, maar de macht over het *regimen politicum* werd de engelen overhandigd. De godsgetrouwen, waaronder Gabriël, maken deze opdeling niet. Voor hen is God zowel het hoogste gebod en de soevereine heer. Gabriël schrijft zich actief in dat bestel in, en probeert Lucifer op andere gedachten te brengen. God is de oorsprong van alles en dus ook van de macht die ieder bekleedt:

Gabriël:
Genoegh u met uw lot,
En staet en waerdigheid, u toegeleit van Godt.
Hy hief u in den top van alle Hierarchyen:
Doch niet om iemants glans en opgang te benyen.
De wederspanningheit verplet haer hoofd en kroon,
Indienze wederstreef' des Opperste geboôn.
Uw aenzien schept zyn licht alleen uit Godts vermogen
(Van den Vondel 1928: vs. 502-508)

De repliek van Lucifer legt hun verschil in visie bloot. Lucifer verzet zich niet tegen de godheid. Het koningschap van God ziet hij als los van goddelijke almacht: "Ick heb toch noch myn kroon voor Godt alleen gebogen" (Van den Vondel 1928: vs. 509).

Gabriël merkt op dat God bij Lucifer ontdebeld wordt tot God als heerser over het *regimen spirituale* en God als machteloze vorst van het *regimen politicum*. De problematiek van de opdeling tussen het *regimen spirituale* en het *regimen politicum* werd al uitgewerkt in het vorige hoofdstuk. *Lucifer* neemt echter een ander perspectief in op die kwestie. Bij de analyse van *Gysbreght van Aemstel* heb ik aangetoond dat de schijnbare aanwezigheid van God in het *regimen politicum* betekent dat de mens zelf verantwoordelijk is voor zijn daden. Bij deze analyse zal ik aantonen dat die eigen verantwoordelijkheid niet wil zeggen dat God geen enkele macht meer heeft over het *regimen politicum*.

Doordat Lucifer deze opdeling maakt, maant Gabriël Lucifer aan om het besluit van God te beschouwen als de wil van heerser over het *regimen spirituale*. Gods wegen mogen ondoorgrondelijk zijn, het is niet aan hem om het voornemen van God om Adam te verheffen in twijfel te trekken:

Gabriël:

Zoo buighze oock voor 't besluit der Godtheit, die het al
Wat wezen heeft uit niet, of namaels wezen zal,
Bestiert tot zeker eindt, hoewel wy 't niet beseffen
(Van den Vondel 1928: vs. 510-512)

Lucifer en zijn aanhangers bedienen zich echter van een zodanig andere logica dat ze niet kunnen bevatten dat de heerser van het *regimen spirituale* het wenselijk zou achten dat zij gehoorzamen aan de heerser over het *regimen politicum*. Wanneer de mens inderdaad verhoffen zou worden boven de engelen, dan tast dit de uitstraling van zowel God als heerser over het *regimen spirituale* en God als vorst over het *regimen politicum* aan. Lucifer zal Gabriël trachten te overtuigen dat ze niet tegen God aan het strijden zijn, maar dat ze net in het beste belang van God en vaderland de strijd aangaan:

De majesteit van Godt en Godtheit wort verkleent,
Indienze haer natuur met 's menschen bloet vereent,
Vereenight, en verbint. Wy Geesten grenzen nader
Aen Godt, en zyn natuur, als zoons van eenen Vader
(Van den Vondel 1928: vs. 522-525)

Wanneer de mens boven de engelen komt te staan, is de orde helemaal zoek. Alleen al de natuur van de mens en de engelen maakt dit duidelijk. In Lucifers vervolg stelt hij het verval van de orde expliciet aan de kaak:

Ik zaegh den hemel blind, de starren overhoop;
Wanorden orden en geschicktheit overrompelen,
Indien de bron van 't licht haer klaerheit quaem te dompelen
In 't graf van een moerasch, verschoonme, o Gabriël,
Indien ick uw bazuin, de wet van 't hoogh bevel,
Een luttel wederstreve, of schyn the wederstreven.
Wy yvren voor Godts eere: om Godt zyn Recht te geven
(Van den Vondel 1928: vs. 535-541)

Lucifer laat er geen twijfel over bestaan: ze rebelleren helemaal niet tegen God. Dit is geen kwestie van goddelijke geboden van het *regimen spirituale*, maar gaat om eer en recht binnen het *regimen politicum*. Lucifer klaagt immers de dreigende wanorde binnen de staat aan (Van den Vondel 1928: vs. 536). Hij zal net rebelleren om Gods eer en recht veilig te stellen (Van den Vondel 1928: vs. 541). Gabriël, die dit onzinnig vindt, stelt dat men de wil van God niet kan bevatten, laat staan in wetten of recht trachten te vatten:

Gabriël:
Ghy yvert krachtigh voor
De glori van Godts naem; doch zonder 't overwegen
Dat Godt het punt, waerin zyn hoogheit is gelegen,
Veel beter kent dan wy; dies staeck uw onderzoek
(Van den Vondel 1928: vs. 543-546)

Voor Gabriël is de strijd niet alleen onzinnig, maar hij druist ook tegen de plicht van de engelen in: "Heer stedehouder, rust, en hanthaeft d'eerste ons wetten:/ Ick ga, daer Godt my zent"(Van den Vondel 1928: vs. 560-561). Het betaamt Lucifer in de eerste plaats om de rust te bewaren. Als hij zich dan toch wil vasthouden aan wetten, dan moet hij zich vasthouden aan de eerste en belangrijkste plicht: zich schikken in Gods wil.

5.2. Het debat over de status van de koning

De eenheid in de hemel wordt doorbroken en een derde van de engelen schaart zich aan Lucifers kant. God kan als soeverein niet langer beschikken over het *regimen politicum*. *Lucifer* kan op die manier geïnterpreteerd worden als een stem in het debat rond de status van de koning dat al sinds de Investituurstrijd (1075-1122) gevoerd werd. Lucifer en zijn aanhangers lijken een koningschap voor te staan dat volledig los beschouwd wordt van God. De godsgetrouwe engelen zullen zijn visie trachten bij te stellen door keer op keer te stellen dat God zowel over het *regimen spirituale* en het *regimen politicum* heerst. De hemel in *Lucifer* kan zo geïnterpreteerd worden als een maatschappij waarin de status van de koning ter discussie staat. De balans vinden tussen de macht van de koning en de macht van de kerk is een evenwichtsoefening geweest die het publieke debat in de eeuwen die volgden zou blijven beroeren. Ook *De Iure Belli Ac Pacis* kan in dat verband begrepen worden. De Groot schreef zijn werk immers in ballingschap nadat Maurits met behulp van de orthodoxe kerkinstantie de macht greep. *De Iure Belli Ac Pacis* getuigt van een evenwichtsoefening tussen rationele seculiere wetten en het goddelijk gezag (Mortimer 2010: pp. 27-28). Vondel begint zijn opdracht van *Lucifer* aan Ferdinand III³⁵ met een parafrase van het ideaal dat De Groot in *De Iure Belli Ac Pacis* naar voren schuift en dat nadrukkelijk focust op het algemeen belang (Mortimer 2010: pp. 26-30).

Gelyck de Goddelycke Majesteit in een ongenaeckbaer licht gezeten is; zoo zit oock de weereltsche Mogentheit, die haer licht uit God schept, en de Godheit afbeeldt, in haren glans verheerlyckt: maer gelyck de Godtheit, of liever opperste Goetheit, den allerminsten en ootmoedigen, met den toegank tot haren troon, begenadight; zoo gewaerdight de tydelycke Mogentheit oock den allerkleinsten dat hy zich eerbiedigh voor hare voeten vernedere.

(Van den Vondel 1928: p. 604)

De wereldlijke machthebber mag dan niet meer samenvallen met God, hij moet weldegelijk vroom zijn en naar het goddelijke ideaal streven. Daarbij mag hij zijn macht

³⁵ Deze keizer van het Roomse rijk heeft een belangrijke rol gespeeld in de totstandkoming van de vrede van Munster, een verwezenlijking waar Vondel hem alle lof voor toezwaait. Zie tekstkritiek: Van den Vondel (1928). *Lucifer*. Amsterdam: Maatschappij voor goede en goedkope lectuur, pp. 604, 606.

niet misbruiken, maar moet hij zich zelfs voor de allerminste nederig opstellen. Aan de basis van deze redenering liggen dus geen wetten, maar plichten. De heerser zal zich dus meer als een pastorale heerser moeten profileren. De idee van het inzetten van de technieken van het pastoraat binnen het staatsbestel op een geprofaniseerde manier wordt door De Groot systematisch uitgewerkt.

Het belang van dat De Groot hecht aan het natuurrecht, binnen het kader van de vaste natuurwetten, lijkt de heerser als pastorale leider die plichten heeft ten aanzien van zijn volk in de weg te staan. Het natuurrecht omvat immers eeuwige en onveranderlijke wetten. Echter, de kern van De Groots visie op de natuurwetten steunt op plichten:

[N]evertheless law, properly defined, has a far different nature, because its essence lies in leaving to another that which belongs to him, or in fulfilling our obligations to him.

(De Groot 2012: p. 3)

De Groot ziet de natuurwetten en de goddelijk wetten wel als gescheiden, maar er is duidelijk geen strikte scheidslijn die beide van elkaar zou scheiden:

Herein, then, is another source of law besides the source in nature, that is, the free will of God, to which beyond all cavil our reason tells us we must render obedience, proceeding as it does from the essential traits implanted in man, can nevertheless rightly be attributed to God, because of His having willed that such traits exist in us.

(De Groot 2012: p. 4)

Volgens De Groot staan de natuurwetten niet haaks op de goddelijke wetten. Sterker nog, goddelijke wetten, natuurwetten en zelfs seculiere wetten moeten verzoend worden met elkaar. De seculiere wetten richten zich naar de goddelijke wetten als morele codex. De natuurwetten zondermeer als zuiver rationele pijler beschouwen, compleet losgesneden van de goddelijke wetten, gaat dus niet op. Zo wijst Neff erop dat moraliteit bij De Groot de natuurwetten wel te boven gaan, maar dat wil echter niet zeggen dat hij moraliteit en de natuurwetten als gescheiden van elkaar ziet. De Groot beschouwt de natuurwetten eerder als een subcategorie van moraliteit: ze omvatten de regels die nodig zijn voor een harmonieus samenleven. Moraliteit is verschillend van de natuurwetten, in die zin dat

natuurwetten zich niet richten op het redden van de ziel voor het hiernamaals, wat moraliteit wel doet (De Groot 2012: p. 16 n. 49).

De natuurwetten mogen dan wel beschouwd worden als een uiting van de rede, dat wil niet zeggen dat die rationaliteit seculier is en geen betrekking meer heeft op God. Nee, de ultieme auteur van de natuurwetten is God, die de Rede vertegenwoordigt:

The law of nature is a dictate of reason, which points out that an act, according as it is or is not in conformity with rational nature, has in it a quality of moral baseness or moral necessity; and that, in consequence, such an act is either forbidden or enjoined by the author of nature, God. The acts in regard to which such a dictate exists are, in themselves, either obligatory or not permissible, and so it is understood that necessarily they are enjoined or forbidden by God. In this characteristic, the law of nature differs not only from human law, but also from volitional divine law; for volitional divine law does not enjoin or forbid those things which in themselves and by their own nature are obligatory or not permissible, but by forbidding things it makes them unlawful, and by commanding things it makes them obligatory.

(De Groot 2012: pp. 28-29)

De premisse waarop De Groot zijn hele theorie steunt, wordt gekenmerkt door het woord van God (Canale 2009: p. 17). De Groot gaat er echter wel op een pragmatische manier mee om. De orthodoxie om het woord van God als letterlijke wet aan te nemen laat hij varen. De eigen tijd stelt zijn eigen vragen en problemen. De Groot is zich daar terdege van bewust. Men heeft zeker nog de plicht om vroom te zijn en als heerser de “Godtheit af te beelden”, maar het Woord kan niet meer als wet geïnterpreteerd worden. Het heilige koningschap is niet meer aangepast aan de tijd. De bestuurlijke theorie die hij in *De Iure Belli Ac Pacis* uitwerkt moet men dus ook in dat licht bekijken. Ook hier gaat het om het vinden van een balans om de rust en voorspoed van een soort *res publica christiana* te concretiseren.

De balans die De Groot uitwerkt komt wel heel dicht tegen de balans die in *Lucifer* uitgeprobeerd wordt. Zo heeft de koning een macht die vergelijkbaar is met die van een vader over zijn kinderen, tegelijk heeft hij ook het bestuur en eigendomsrecht van het hele koninkrijk in handen:

[T]he king possesses power over the persons of his subjects, comparable to the *patria potestas* of a father over his children; and he also possesses *dominium* over the territory of his kingdom, comparable to ownership of land by a private party. (De Groot 2012: p. 26 n. 12)

Anders gesteld: de koning heeft de macht toebedeeld gekregen om zich als huisvader over zijn onderdanen ontfermen. Dit wil echter niet zeggen dat wanneer een koning of heerser zich een slechte vader zou tonen, de onderdanen het recht hebben om zelf te beslissen hoe het koninkrijk moet bestuurd worden. De koning is en blijft de eigenaar van het hele koninkrijk, en blijft daar het eigendomsrecht over houden. Als het noodzakelijk zou blijken kan de koning zelfs het private eigendomsrecht van zijn onderdanen teniet doen:

[A] king is a sort of ultimate owner of all of the land in his kingdom – even of land which is in private ownership. Ordinarily, this royal right of ultimate ownership lies dormant. But in a condition of general emergency, the king can activate his right and take the property from the private owner in the interest of protecting the community at large, of which the king is the supreme protector. This is the right of eminent domain.

(De Groot 2012: p. 26 n. 13)

De nadruk ligt bij De Groot echter steeds bij het algemeen belang (Reynolds 2010: pp. 69-89). De koning of heerser mag dit recht zeker niet op grond van zijn willekeur gaan uitvoeren, maar moet zich in alle rechtvaardigheid op zijn rechten beroepen om zijn plichten om het algemeen belang te dienen te kunnen garanderen (Trim 2011: pp. 39-41).

5.3. Het pastorale koningschap

Onder invloed van het pastorale denken en het langzaam uitkristalliseren van de gouvernementaliteitsgedachte moet de heerser vanaf de zeventiende eeuw zijn land bestieren als een goede huisvader. Zoals eerder werd beschreven is een van de kenmerken van het gouvernementele denken een continuïteit tussen de heerser en het volk: de heerser moet zich goed gedragen en het land goed besturen. Wanneer het volk deze goede heerser als voorbeeld krijgt zal het zich eveneens goed gedragen en zal het ook actief meewerken om het land zo optimaal mogelijk te besturen. Of anders gesteld: De vader van het vaderland moet niet uitsluitend gezien worden als het hoofd van de staat, maar ook als een

vader die zorgt voor zijn kinderen. Wanneer hij als goede vader zijn land bestuurt, dan zullen zijn kinderen ook hun best doen en gehoorzaam zijn. De vadermetafoor was een vaak gebruikte politieke metafoor in de zeventiende eeuw, ook door Vondel.³⁶ Ook in de tekst van *Lucifer* zit deze metafoor in de retoriek over het staatshoofd vervlochten.

De vadermetafoor komt nadrukkelijk naar voren wanneer Apollion en Belial als aanhangers van Lucifer met de rei van godsgetrouwe engelen in discussie gaan. Apollion en Belial lijken de vadermetafoor in te zetten om het erfrecht te benadrukken. De godsgetrouwe engelen stellen dit beeld echter meteen bij, en geven er pastorale invulling aan. Volgens Apollion heeft een staatshoofd zich aan het recht en de wetten houden. Wanneer een staatshoofd die overtreedt, dan mag hij tot de orde geroepen worden. De rei van godsgetrouwe engelen reageert hier verontwaardigd op: “Bestraft Godts oordeel eens, en schryft hem wetten voor” (Van den Vondel 1928: vs. 924). Belial valt Apollion bij, en vergelijkt het staatshoofd met een goede huisvader die het goede voorbeeld moet geven: “De vader leer’ het kint hem volgen op zyn spoor” (Van den Vondel 1928: vs. 925). De rei van godsgetrouwe engelen draait deze redenering om en wijst erop dat wanneer je in iemands spoor volgt, dat inhoudt dat je dezelfde richting uitgaat: “Zyn spoor te volgen is het zelve als hy te willen” (Van den Vondel 1928: vs. 926). De kinderen moeten volgens hen de vader volgen, net zoals een kudde de herder volgt. Apollion repliceert daarop dat zij nog steeds hetzelfde spoor willen aanhouden, maar dat het God is die een plotse koerswijziging maakt: “Verandering van Godts wil veroirzaeckt dees geschillen” (Van den Vondel 1928: vs. 927). Op dit punt stopt de rei met in te praten op de rebellen. Misschien is de nakende machtswisseling wel verdiend. Want, als ze zich zo gedragen zijn ze de plaats op de troon helemaal niet waard: “Hy zet den eenen van, den andren op den troon. / De minder waertste wyck’ voor eenen waerder zoon” (Van den Vondel 1928: vs. 928-929). Vervolgens hameren ze er nogmaals op dat het een onderdaan van God alleen maar betaamt om te luisteren. Net als Gabriël tracht de rei van godsgetrouwe engelen ook in de logica van de luciferisten te stappen, en erop te wijzen dat wanneer zij zelf zouden oordelen de orde pas echt verstoord zou zijn. De wet van God is geen seculiere wet die

³⁶ Zie bijvoorbeeld *Op den Vader-Moort in Groot Britanie*, een epigram gemaakt in 1649 op de executie van Karel I van Engeland. Of *Het Stockske van Joan van Oldenbarnevelt* uit 1657 dat als ondertitel *Vader des Vaderlants* draagt.

mag vergeleken worden met willekeur of wispelturigheid. De aard van Gods macht is net dat het een onbevattelijke en goddelijke macht is:

Een maght regeert het al, en keert het bovenste onder.
Wat d'allerminste ontfangt, is louter gena.
Hier gelt geen willekeur. Hier komt vernuft te spa.
In d'ongelyckheit is Godts heerlyckheit gelegen.
Zoo zienwe tegens 't lichtste het zwaerste zwaerder wegen.
Dus steeckt het schooner af op 't schoon, de kleur op kleur;
De diamantsteen op turkoisblaeu; geur op geur;
Het stercke op flauwer licht; gestarrent tegens starren.
Ons schicken is den Staet van dit Heelal te verwarren,
Misschicken al wat Godt geschickt heeft, en beleit;
En wat het schepsel schickt, dat is wanschapeheit
(Van den Vondel 1928: vs. 939-949)

De rei vervolgt door de tweespalt scherp te stellen. De luciferisten zijn ervan overtuigd dat zij een vaste rol te spelen hebben in het bestel, en dat zij het recht hebben die orde te bewaren. De rei stelt echter onomwonden dat de Godheid *stricto sensu* geen uitvoerende macht of dienders nodig heeft. Ze zouden net dankbaar moeten zijn voor de rol die hen is toebedeeld en wat deemoed tonen:

De Godtheit kan den staet van 't Engelsdom ontbeeren.
Zy is met niemants dienst beholpen. Eeuwigh ryck
En heerelyck, behoeft zy wierooock, noch muzyck,
Noch geur, haer toegezwaeit, noch lof, haer toegezongen.
Ondanckbre Geesten zwyght: betoomt uw snoode tongen.
Ghy weet Godts reden niet; genoeght u met uw lot,
En onderworpt u Godts en Gabriëls gebodt.
(Van den Vondel 1928: vs. 951-957)

De luciferisten zijn het hier echter fundamenteel mee oneens. De suggestie dat zij hun trouw aan God opgeschort zouden hebben wordt met klem tegen gesproken. Ze zien zichzelf nog steeds als vrome engelen. Ze hebben geen enkel probleem met God als godheid als heerser over het *regimen spirituale*, maar kunnen het niet eens zijn met het besluit van God als vorst van het *regimen politicum*. Hun eer wordt aangetast en hun recht wordt met voeten getreden. Ze trachten daarom Lucifer te overhalen hen te leiden, en het

onrecht teniet te doen. Tussen de luciferisten en Lucifer ontwikkelt zich een bijzonder eenzijdige argumentatie die hun visie op religie en politiek moet rechtvaardigen. De luciferisten spreken Lucifer immers aan als stadhouder. Als vrome engelen zoeken ze hun toevlucht tot Lucifer, die de macht over het *regimen politicum* heeft verkregen. Wie echt van God houdt zou nooit toestaan dat de engelen vernederd worden. Immers, als de engelen vernederd worden, dan wordt ook God vernederd. Daarnaast bestaat er in het koninkrijk ook zoiets als wetten, rechten en plichten. Een koning kan die wetten niet zomaar negeren:

Heer stedehouder, wijck en toevlught aller vromen,
Wy hopen nimmermeer dat ghy, als Michaël,
Den hals van 't Engelsdom tot eene voetschabel
Van Adams afkomst zult verworpen, en verdoemen,
En zulck een' smaet en hoon vergulden, en verbloemen
Met schijn van billyckheit, en styven door uw maght
Den opgang van den mensch, een grof een aertsch geslacht.
Wat wieroock schenckt hy toch den schaers van hem gezienen?
Waerom belast men ons een' snooden worm te dienen,
Te dragen op de hant, te luistren naer zyn stem?
Schiep Godt de hemelen en Englen slechts om hem;
Wy waren nutter noit geschapen, noch geworden.
Ontfarm u, Lucifer. Gedoogh niet dat onze Orden
Zoo laegh vernedert werde, en zonder schult verzinck',
De mensch, gelyck een hoof der Englen, strale en blinck',
In 't ongenaeckbre licht, waer voor de Serafynen,
Al bende van angst, als schaduwen, verdwynen.
Indien ghy u verneêrt zoo groot een ongelyck,
Tot voorstant van ons Recht, te slechten in dit Ryck;
Wy zweeren uwen arm eendraghtigh 't onderstutten.
Aenvaert dees heirbyl: help, och help ons Recht beschutten.
Wy zweeren u met kracht, in volle majesteit,
Te zetten op den troon, aan Adam toegeleit.
Wy zweeren uwen arm eendraghtigh te' onderstutten.
Aenvaert dees heirbyl: help, och help ons Recht beschutten.
(Van den Vondel 1928: vs. 1187-1211)

In zijn replek toont Lucifer begrip voor de luciferisten hun situatie, en beklemtoont dat hun woorden helemaal niet getuigen van ontrouw aan God. Hij geeft aan dat hun vermeende ontrouw helemaal geen punt is:

Myn zonen, op wier trou geen vleck van ontrou hecht,
Al wat de Godtheit wil, en van ons eischt is recht.
Ick ken geen ander Recht; en stutte, als Stedehouder
Der Godheit, zyn besluit en raetslot met myn schouder.
Den scepter, dien ick voer, ontving myn rechte hant
Van zyne Almogentheit, als een genadepant
En teken van Godts gunst en liefde tot ons allen.
Is nu zyn hart en zin op Adam juist gevallen,
En lust het hem de mensch, in volle heerschappy,
Te zetten boven aen, en boven u, en my
Te kroonen, schoon we noit in onzen plicht bezweken;
Wat raet hier toe? Wie wil dat raetslot tegenspreken?
(Van den Vondel 1928: vs. 1212-1223)

In dit fragment expliciteert Lucifer zijn opvatting over de ontubbeling van de macht. De macht is klaarblijkelijk inderdaad tweeledig. Enerzijds is er de macht van God, maar die macht strekt zich niet uit over het rijk. Anderzijds is er de macht over het rijk die Lucifer zichzelf toe-eigent, want “Al wat de Godtheit wil, en van ons eischt is recht” (Van den Vondel 1928: vs. 1213). Lucifer geeft aan te doen wat de godheid van hem verlangt. Hij “stutte als Stedehouder der Godheit zyn besluit en raetslot” (Van den Vondel 1928: vs. 1214-1215). In zijn hoedanigheid als stadhouder moet hij dus de wetten en de orde bewaren. Nu wil God Adam verheffen. Lucifer beweert echter dat zoiets helemaal niet kan. Hij kan zijn eigen “raetslot” (Van den Vondel 1928: vs. 1223) niet zomaar tegenspreken. Lucifer benadrukt echter “Laet Godt zyn eer, en stoel, en majesteit bewaren” (Van den Vondel 1928: vs. 1238), en lijkt in eerste instantie niet van plan om de wapens op te nemen. God is immers goed en rechtvaardig en zou het verval van de maatschappij toch niet toestaan. Lucifer geeft hier nog steeds de indruk te geloven dat het wel allemaal goed zal komen. Als echter blijkt dat Michael als veldheer aangeduid werd om de rebellerende engelen neer te slaan, begint het bij Lucifer te dagen: “Dan is de kans gewaeght, ons gunst verloren by de/ verdruckers van uw Recht” (Van den Vondel 1928: vs. 1246-1248). Het zal dus toch niet goed komen. Het recht zal wel degelijk verdrukt

worden. Wanneer dit zou gebeuren, valt de orde van het rijk in duigen. Lucifer vindt dat hij nu niet anders meer kan dan inderdaad tot actie over te gaan:

Lucifer:

Vorst Belzebub, getuigh, en ghy doorluchtste Heeren,

Apollion, getuigh, getuigh, Vorst Belial.

Dat ick, uit noot en dwang, dien last aenvaerden zal,

Tot voorstant van Godts Ryck, om ons bederf te keeren.

(Van den Vondel 1928: vs. 1259-1263)

Lucifer laat zijn belangrijkste getrouwen weten dat hij nu niet anders meer kan dan ten strijde te trekken om het onrecht gedaan te maken. Hij spreekt ze aan met hun titel, vorst en heren. Het is politieke macht die aangeroepen wordt om te getuigen dat het onrecht gekeerd moet worden. Het onrecht moet daarenboven rechtgezet worden in het belang van Gods rijk. God als koning van het rijk toont zich niet als goede huisvader als hij het toestaat dat onrecht en oneer zouden zegevieren in het rijk. Als dat het geval is, dan is het de plicht van Lucifer, als hoogste machtsbekleder van het rijk, om God als koning van het rijk terecht te wijzen. Lucifer claimt de soevereiniteit over het *regimen politicum* en trekt ten strijde tegen Gods leger. Lucifer en zijn volgelingen zullen echter een verpletterende nederlaag leiden. God proberen uit te sluiten van het *regimen politicum* lijkt dus onzinnig te zijn. Zelfs al zijn er twee rijken, elk met hun eigen heersers, *Lucifer* maakt duidelijk dat God de ultieme heerser is van zowel het *regimen spirituale* als het *regimen politicum*. De heerser over het *regimen politicum* die zijn volk als goede vader wil bestieren zal dus te allen tijde vroomheid en deemoedigheid moeten vertonen.

5.4. Over religieuze en politieke vorsten : een conclusie

In mijn analyse over de status van het religieuze bestuur wordt in de tekst het vraagstuk van een seculier politiek heerser naar voren geschoven. Kan je het heersen over een staat los zien van enige goddelijke macht? De tekst suggereert alvast van niet. Zelfs als het over staatszaken gaat moet men luisteren naar het gebod van God. Doet men dat niet, dan kan men niet anders dan vallen. Tegenover Lucifer en de luciferisten staan de godsgetrouwe engelen. Zij tonen zich bewust van de staatsorde, maar koppelen daarbij God niet los van de gevestigde maatschappelijke orde. Zij betwisten niet dat er een machtsorde opgebouwd

werd, maar voor hen is het duidelijk dat de macht wordt aangestuurd door God. Wanneer God in zijn capaciteit als heerser over het *regimen spirituale* een wet of gebod uitvaardigt, heeft dat voor hen repercussies op het *regimen politicum*. Het ene kan niet volledig los gezien worden van het andere. God is niet alleen de vader van de schepping en de goede huisvader, hij is de bestuurder van alle zaken. Als we Gods heerschappij als een pastorale macht interpreteren, dan is die macht allesomvattend. Het concept en de technieken van de pastorale macht mogen dan geprofaniseerd zijn en opgenomen worden in een seculier bestuur, dit wil zeker niet zeggen dat het concept en de technieken die de pastorale macht omvat volledig gesecculariseerd werden. De heerser van het *regimen politicum* als goede vader of herder afbeelden die zich compleet van God heeft afgekeerd kan niet. Dat maakt de rei van godsgetrouwe engelen aan Belial en Apollion duidelijk. De tekst van *Lucifer* lijkt te suggereren dat er een evenwicht moet gevonden worden, bij zowel de heerser als het volk. De heerser moet zich schikken naar het woord van God en het volk moet zich eveneens schikken naar het woord van God. Als iedereen zich onder deze vlag verzamelt, en op die manier actief meebouwt aan de *res publica christiana*, kunnen onrust en oorlogen vermeden worden.

Dit is een opvatting die Vondel deelt met de Groot. De Groot werkt in *De Iure Bellic A Pacis* op een rationalistische en methodologische manier de standpunten uit die in *Lucifer* bijna drie decennia later worden uitgedragen. De Groots stem manifesteert zich in *Lucifer* op verschillende vlakken. Net zoals *Lucifer* stelt ook *De Iure Belli Ac Pacis* expliciet de vraag naar de status van de soeverein. Wat zijn de wetten waaraan de soeverein zich dient te houden? Wat zijn de wetten waaraan het volk zich dient te houden? Of liever: wat zijn de plichten? De Groots hele juridische en bestuurlijke theorie steunt zoals ik eerder al zei eigenlijk op een plichtenleer. Deze plichtenleer staat in contrast met Lucifers visie op het afdwingen van wetten. Net zoals de godsgetrouwe engelen blijven hameren op Lucifers plichten, zal ook De Groots theorie de plichten van soeverein en bevolking centraal stellen.

Een tweede belangrijk verschil met Lucifers visie op de status van de soeverein en het wettelijk stelsel is, volgens De Groot, dat zowel de soeverein als het wettelijk stelsel nooit volledig seculier kan zijn. Het woord van God dient gevolgd te worden. Sterker nog, de auteur van de natuurwetten is eigenlijk God. Er is dus eigenlijk niet zoiets als een seculiere soeverein die zich beroept op seculiere wetten. Het woord van God negeren of

ontkennen in beleidszaken en wetten is onzinnig. Lucifers hele pleidooi, zoals de godsgetrouwe engelen aangaven, steunt inderdaad op niets.

De balans die De Groot uitwerkt in *De Iure Belli Ac Pacis* sluit aan bij het beeld van de macht van God in *Lucifer*. De koning is inderdaad een pastor, of een huisvader die zijn onderdanen en land zo goed mogelijk moet bestieren. De Groots tekst maakt dus duidelijk dat een soeverein zich altijd dient te richten naar het woord van God. Aangezien God in feite de auteur is van alles, heeft het gewoon geen zin dat te ontkennen. Ontkennen dat men, zelfs als wereldse machthebber, “haer licht uit Godt schept” (Van den Vondel 1928: p. 604) kan alleen maar nefast aflopen.

6. Recht: over het recht van oorlog en vrede

De voorgaande onderdelen van de analyse focusten zich op het politieke bestuur en de status van de religie. Het thema van de feodale rechten werd daarbij al aangeraakt, maar zal nu in dit onderdeel dieper uitgewerkt worden. Voornamelijk de kwestie van het erfrecht en het recht op *diffidatio* bleken een belangrijke breuklijn te suggereren tussen het feodale model en het gouvernementele model. In dit zesde kapittel van mijn vierde hoofdstuk zal ik de rechtstaal die door beide partijen ter verdediging of veroordeling van de oorlog gehanteerd wordt nader bekijken.

6.1. De rechtskern van verzet

Binnen de feodale logica die Lucifer en zijn volgelingen hanteren is er sprake van een dubbele inbreuk op hun rechten. Lucifer werd niet alleen ingezworen als wettelijke stadhouder van de hemel, de engelen steunen ook nog eens op het erfrecht, waardoor ze hun status niet kunnen verliezen. Als ze toch hun status dreigen te verliezen is dit een eenzijdige inbreuk van de kant van de vorst en kunnen zij ernstige schade lijden, wat hen het recht geeft op *diffidatio*. Dat kan Lucifer, als vorst van het vorstendom hemel, niet laten gebeuren. Hij laat dan ook weten dat als het in zijn macht ligt, hij dat tij zal keren: “Dat zal ick keeren, is het anders in myn maght” (Van den Vondel 1928: vs. 410).

Belzebub zal als raadgever zijn vorst bijstaan en hem haarfijn uitleggen waarom het niet alleen in zijn macht ligt, maar ook zijn plicht is:

Vermindert nimmermeer, zyn [Lucifer, MK] woort is 't hoogh gebodt;
Zyn wil en wenck een wet, van niemant 't overtreden.
De Godtheit wort in hem gedient, en aengebeden,
Bewieroockt, en geviert: en zou een lager stem
Nu dondren uit Godts troon? Gebieden boven hel?
Zou Godt een' jonger zoon, geteelt uit Adams lenden,
Verheffen boven hem? Dat waer het erfrecht schenden
Van 't alleroutste kint, en zyn stadthoudery
Ontluisteren, naest Godt is niemant groot als ghy.
De Godtheit zette u eens in glorie aen haer voeten:
Geen mensch verstoute zich onze orden om te wroeten,
En dit bezworen Recht t' ontwyden zonder reên;
Of al de hemel raeckt in 't harnas tegens een.
(Van den Vondel 1928: vs. 415-427)

In zijn antwoord op deze repliek is Lucifer helemaal overtuigd. Belzebub heeft hun rechten mooi op een rijtje gezet en Lucifer kan niet anders dan besluiten:

Ghy vat het recht: het past rechtschape heerschappyen
Geensins hun wettigheid zoo los te laten glyen:
Want d'Oppermaght is d'eerste aen hare wet verplicht;
Verandren voeght haer minst. Ben ick een zoon van 't licht,
Een heerscher over 't licht, ick zal mijn Recht bewaren:
Ick zwicht voor geen geweld, noch aertsgeweldenaren.
Laet zwichten al wat wil: ick wijck niet eenen voet.
Hier is myn Vaderlant. Noch ramp, noch tegenspoet,
Noch vloecken zullen ons vervaren, noch betoomen.
Wy zullen sneven, of dien hoeck te boven komen.
Is 't noodlot dat ick vall', van eere en staet berooft:
Laet vallen, als ick vall' met deze kroone op 't hooft,
Dien scepter in de vuist, dien eersleip van vertrouden,
En zoo veel duizenden als onze zyde houden.
Dat vallen streckt tot eer, en onverwelckbren lof.
En liever d'eerste Vorst in eenigh lager hof,
Dan in 't gezalight licht de tweede, of noch een minder.

Zoo troost ick my de kans, en vrees nu leet noch hinder.
(Van den Vondel 1928: vs. 428-444)

In een feodale staat is het alleen maar rechtvaardig dat ook een vorst zich aan zijn wetten houdt. De soeverein kan niet zomaar de wetten en afspraken breken. Het is dan ook aan Lucifer om hun feodale rechten te verdedigen. Lucifer vreest niets. Hij heeft het recht aan zijn kant. Mocht hij vallen, dan is dat het noodlot. In zijn logica strijdt hij niet tegen God als heerser over het *regimen politicum*. Het is de heer die zijn verplichtingen niet nakomt, dus heeft Lucifer het recht op verzet. Door deze redenering komt Lucifer tot het bijna vreemde besluit dat de rebellie tegen de God als soeverein van het *regimen politicum* net een teken van eer en trouw aan God als heerser van het *regimen spirituale* is. Hij zal immers zijn gezworen eed en trouw aan God verdedigen tegenover de soeverein die de heilig gezworen eed met voeten zou treden. Lucifer probeert dit aan Gabriël duidelijk te maken:

De majesteit van Godt en Godtheid wort verkleent,
Indienze haer natuur met 's menschen bloet vereent,
Vereenight, en verbint. Wy Geesten grenzen nader
Aen Godt, en zyn natuur, als zoons van eenen Vader
(Van den Vondel 1928: vs. 522-525)

Het is niet alleen de macht en het aanzien van de vorst die door de beslissing zou aangetast worden, de eer van God staat ook op het spel. Er werden immers eden gezworen op God. Als de eed gebroken wordt, dan heeft dat ook repercussies voor de macht en het aanzien van God.

Dat Lucifer de macht van God opsplitst werd al in het vorige onderdeel behandeld. Hier wordt nu duidelijk dat de opsplitsing zich niet alleen op de status van het bestuur richt, maar ook een gerechtelijke component heeft. Lucifer en zijn luciferisten strijden niet alleen om hun eigen rechten veilig te stellen, ze verdedigen ook de eed tegenover God om Gods rechtsgeldigheid en eer te verzekeren. Dit gerechtelijk discours wordt gretig opgepikt door de aanhangers van Lucifer. Apollion, die zich in eerste instantie niet tegen zijn feodale heer wou verzetten, blijkt intussen ook helemaal bijgedraaid. In gesprek met Belial blijken zijn bedenkingen van de baan, en is hij nu helemaal overtuigd dat ze een wettige strijd aangaan:

Belial:

Men hanthaeft 't Engelsdom, zyn hantvest, eer, en staten,
En kieze een hooft, waer op zich ieder magh verlaten.

Apollion:

Dat hebtghe recht gevat: ick wensch geen schooner stof

Noch zaet tot muitery, om burglary en hof

Te schennen tegens een, en scharen tegens scharen:

Want ieder is gezint zyn' staet en eer te bewaren,

En wettigheid, waer toe d'Almogentheit hem riep,

Eer zy de menschen vormde, en zoo veel spader schiep.

Het hemelsch palais is ons tot erf gegeven.

(Van den Vondel 1928: vs. 680-688)

Belial merkt op dat ze enkel verdedigen waar de Engelen recht op hebben. Apollion valt hem meteen bij dat dat inderdaad hun recht is. Apollion wil de gemoederen helemaal niet ophitsen. De soeverein heeft hen dat recht zelf verleend door het hemels paleis in erfpacht te geven. Vanuit een feodale logica hebben de luciferisten inderdaad een zaak. Vanuit een modernere bestuurlijke logica is hun zaak veel minder vanzelfsprekend te bepleiten. Wanneer we kijken naar de Groots *De Iure Belli Ac Pacis* hebben de onderdanen het recht om ongehoorzaam te zijn als de soeverein manifest inbreuken zou plegen tegen de wetten waaraan hij zelf verantwoording heeft af te leggen: de goddelijke wetten, de natuurwetten en de internationale wetten. Dit recht op ongehoorzaamheid geldt enkel bij een inbreuk op deze drie types wetten. Erfrecht is in de zeventiende eeuw nog steeds in voege als onderdeel van het publieksrecht.³⁷ Het is met name een onderdeel van de binnenlandse burgerlijke wetten:

It is a clear legal principle that the person of the heir is considered the same as the person of the deceased in all that concerns the continuation of ownership of both public and private property.

(De Groot 2012: p. 176)

³⁷ Het publiekrecht geeft regels tussen de overheid en burgers weer. Het handelt daarnaast ook over de verhoudingen tussen overheidsinstanties onderling. Zie: Kooijmans (2008). Internationaal publiekrecht in vogelvlucht, Alphen: Kluwer, pp. 1-9.

Het erfrecht is echter van status veranderd, en heeft niet langer dezelfde afdwingbare macht als onder de feodale regelgeving. In het geval van bruikleen van land en macht is het feodale successierecht nog van kracht:

In the case of those kingdoms which were originally given as fiefs by one who had absolute authority, the feudal law of succession will need to be followed. (De Groot 2012: p. 152)

Het is wel zo dat deze feodale wet een andere invulling krijgt. Anders dan bij een interpretatie van het erfrecht onder het Romeinse recht, waarbij de rechten en de plichten zonder meer geërfd worden, wordt enkel de identiteit van de opvolger aangeduid. De rechten en plichten die met dit vruchtgebruik samengaan moeten echter nog eens apart opnieuw officieel verleend of opgesteld worden:

But there are those who succeed to the royal power only, or to the [deceased king's] property in part and to the royal power in its entirety. The question to what extent they are obliged is one which is all the more worthy of investigation, for the reason that previously it has been confusedly handled. Now it is sufficiently clear that such successors to a kingship are not in that capacity directly, that is to say immediately, bound; they do not receive their right from one who has last died, but from the people, whether that succession approaches more nearly to the right of ordinary inheritance, or is farther removed from it.
(De Groot 2012: p. 227)

Daarnaast zijn de burgerlijke wetten per definitie temporeel, en niet eeuwig zoals de goddelijke wetten en de natuurwetten. Hieruit volgt volgens De Groot dat: “The municipal law of a kingdom has no force in the agreements and contracts of kings” (De Groot 2012: p. 224). De binnenlandse wetten zijn, met andere woorden, niet bindend voor de heerser. Om het wat scherper te stellen: het staat de heerser volledig vrij om wetten en afspraken te herroepen of te herzien. Dit punt wordt in *Lucifer* expliciet weergegeven wanneer Apollion en Belial in discussie treden met de rei van godsgetrouwe engelen. Apollion stelde dat het hun recht was om voor het erfrecht te strijden, waarop de rei repliceerde: “Wat recht? Die wetten geeft vermogh de wet te breken” (Van den Vondel 1928: vs. 922).

Een soeverein mag zich volgens de Groot altijd aan de wetten van het publieksrecht onttrekken:

[A] king will be able to exempt from the operation of such laws his own acts, as well as the acts of others. [W]hether he intended so to do must be judged from the circumstances. If he has done so, the case will have to be judged by the bare law of nature.

(De Groot 2012: p. 223)

Hij hoeft zich dus niet aan de wetten van het publieksrecht te houden als de omstandigheden dat dicteren. Hij moet weliswaar steeds zien dat zijn handelingen in overeenstemming zijn met de natuurwetten. Het spreekt volgens De Groot voor zich dat een soeverein zich ook aan de goddelijke wetten conformeert. Lucifer heeft dus in dit opzicht geen juridische grond om zich tegen zijn soeverein te verzetten. Het erfrecht waar hij zich op beroept, mag dan in feodale tijden van groot belang zijn geweest, bij de nieuwe bestuurlijke visie heeft het niet langer dezelfde afdwingbare kracht. Als onderdeel van de burgerlijke wetten heeft de wil van de soeverein daar steeds voorrang op.

6.2. Inmenging in de macht

Aan het einde van het tweede bedrijf eindigt Apollion zijn pleidooi tot revolte door te wijzen op het feit dat de hemel geen vreemde overheersing kan dulden. Daarin wordt hij bijgestaan door Belial:

Apollion:

Wy kennen nimmer hier een' aertschen opperheer.

Zoo sluit ick. Kuntghe, help dien zin beknopter uiten.

Belial:

Den mensch in eeuwigheit ten hemel uit te sluiten.

(Van den Vondel 1928: vs. 703-705)

De luciferisten zullen dus nooit bestuurd worden door een aardse heer. De mens wordt als uitheems beschouwd en heeft geen plaats in de hemel. Ze zullen er dan ook alles aan doen om hem voor eens en voor altijd uit de hemel te weren.

Lucifer en de luciferisten vrezen dat Adam het stadhouderschap van Lucifer zou overnemen, waardoor de luciferisten zich als slaven zouden moeten laten bevelen. Om deze vrees beter te kunnen kaderen kan De Groots traktaat opnieuw een licht werpen op de tekst. Ook voor De Groot is uitheemse inmenging een belangrijke factor, maar hij komt toch tot een ander besluit. Dit heeft alles te maken met de evolutie van de maatschappij. In een rigide systeem als het feodalisme is buitenlandse inmenging en mobiliteit van mensen binnen functies veel minder vanzelfsprekend. In een modernere staat is de mobiliteit wel van belang, en wordt met de uitbouw van internationale handel steeds belangrijker. Er komt dan ook een duidelijke oproep naar een competente goede distributie van taken en macht (Westermann 2005: pp. 25-28). Het staat de soeverein en zijn raad vrij om de macht anders te gaan herverdelen als dit de staat ten goede kan komen. Het ordenen van de staat was een vormingsproces, in plaats van een revolutionair ingesteld bewind (Uitermark 2013: pp. 61-62).

Als een soeverein probeert om de gehele soevereine macht over te dragen aan een uitheemse macht, en niet enkel een stadhouderschap uitvaardigt, dan mag er tegen de koning wel met recht gerevolteerd worden. Het volk heeft in dat geval immers niet de macht overgedragen aan de nieuwe soeverein. De soeverein zelf is niet gemachtigd om de macht van het volk over te dragen op een andere soeverein. Daar is alleen het volk toe gemachtigd:

If, nevertheless, a king actually does undertake to alienate his kingdom, or to place it in subjection, I have no doubt that in this case he can be resisted. For the sovereign power, as we have said, is one thing; the manner of holding it is another, and a people can oppose a change in the manner of holding the sovereign power, for the reason that this is not comprised in sovereign power itself.

(De Groot 2012: p. 73)

In dit opzicht heeft Lucifer dus niet het recht om zich tegen zijn soeverein te gaan verzetten. De soeverein is immers niet van plan om de gehele soevereiniteit over te dragen. Enkel de mensheid zou meer macht toebedeeld krijgen. Wanneer de vorst en zijn raad beslissen om de macht anders te verdelen, dan hebben zij daartoe het recht. Het fragment toont niet alleen aan dat Lucifer zonder juridische grond revolteert, het toont zelfs aan dat het volk het recht had om zich tegen Lucifer te verzetten, aangezien “a

people can oppose a change in the manner of holding the sovereign power.” Lucifer heeft als stadhouder enkel het vruchtgebruik van de soevereine macht, maar hij is nu van plan om dat vruchtgebruik om te zetten in de eigenlijke soevereine macht en God van zijn troon te stoten.

Wie meegaat in de logica van Lucifer dat ze tot slaven zouden vervallen als Adam verhoffen wordt, kan zijn verzet nog als rechtvaardig zien. Het volk heeft de soeverein immers niet het recht geschonken om hen als slaven te onderwerpen. Mocht dat toch gebeuren, dan schendt de soeverein de condities van zijn soevereiniteit, waardoor de soevereiniteit komt te vervallen en opnieuw op het volk overgedragen wordt:

[I]f a kingdom be granted under the condition that, upon the commission of felony against the overlord, or the violation of a clause inserted in the grant of power, that if the king do thus and so, the subjects are released from all duty of obedience to him. In such a case also the king reverts to the position of a private person.
(De Groot 2012: p. 74)

Wanneer Adam de engelen tot slaven zou willen maken, zouden de engelen het recht hebben om te revolteren. We vinden echter geen bewijzen dat dit daadwerkelijk de intentie van Adam zou zijn. Het lijkt veeleer een strategie te zijn om angst in te boezemen, en zo engelen voor Lucifers zaak te winnen. Met enige welwillendheid zou het nog als speculatie van Lucifers kant kunnen begrepen worden. Speculatie is echter nooit voldoende grond om een oorlog te beginnen. Ervan uitgaan dat de engelen tot slaven zouden vervallen als Adam tot Gods stadhouder verhoffen wordt is niet voldoende. Adam zou die intentie moeten uitgesproken hebben:

We have said above that fear with respect to a neighbouring power is not a sufficient cause. For in order that defence may be lawful, it must be necessary; and it is not necessary unless we are certain, not only regarding the power of our neighbour, but also regarding his intention; the degree of certainty required is that which is accepted in morals. Wherefore we can in no wise approve of those who declare that it is a just cause of war when a neighbour who is restrained by no agreement builds a fortress on his own soil. (De Groot 2012: p. 302)

Mocht Lucifer Adam als reële bedreiging beschouwen, dan zou hij wel het recht hebben om de wapens op te nemen en zich te verdedigen. Dat wil echter niet zeggen dat hij de macht zou hebben om in oorlogstijd als stadhouder de rechtsmacht naar zich toe te trekken. Zelfs dan blijft de wettelijke jurisdictie bij de oorspronkelijke houder:

Such procedure, of course, implies these conditions, that there is not an imaginary but a real danger that the enemy will seize the place and cause irreparable damage; further, that nothing be taken except what is necessary for protection, such as the mere guarding of the place, the legal jurisdiction and revenues being left to the rightful owner; and, finally, that possession be had with the intention of restoring the place as soon as the necessity has ceased. (De Groot 2012: p. 98)

Zelfs als Lucifer Adam interpreteert als een vijandige bezetter, dan nog heeft Lucifer niet het recht om de staat van de hemel zelf te veranderen. De jurisdictie blijft in de eerste plaats bij de soeverein, en in de tweede plaats moet na het wijken van de dreiging de hemel weer in zijn oorspronkelijke staat hersteld worden. Dat is Lucifer, met zijn voornemen om zelf de hoogste macht te grijpen, duidelijk niet van plan te doen.

Dat de engelen hun rechten verliezen en als slaven moeten leven na de verheffing van Adam is in juridisch opzicht onzin. Zelfs wanneer Adam zich ook in het rijk van de engelen zou komen vestigen en Lucifers plaats innemen, dan nog blijven volgens De Groot alle oorspronkelijke rechten behouden:

Whenever two peoples are united, their rights will not be lost but will be shared in common (...) The same principle should be applied in the case of kingdoms which are united not by the fact merely that they have a king in common, but in a true union.

(De Groot 2012: p. 173)

De rechten van de één usurperen niet de rechten van de andere. Ze zouden niet alleen hun koning delen, maar zouden in een ware unie ook nog eens alle rechten delen. Het klopt dat deze rechten geen middeleeuws feodale rechten meer zijn, maar de staatsorde die God voorstaat was dat sowieso al niet meer.

Wanneer we dus *De Iure Belli Ac Pacis* als stem in *Lucifer* meelesen begrijpen we dat de twee argumenten waarop Lucifer zijn betoog steunt, met name het erfrecht en inmenging in de macht, eigenlijk geen rechtsgeldigheid hebben. Lucifer mag na het

uitgesproken vonnis van Michaël via de oorlog in beroep willen gaan, hij heeft geen enkel recht of wet om op te steunen. Ook in dit opzicht kon Lucifer dus niet anders dan vallen.

6.3. Redelijkheid en billijkheid

Aan het einde van het tweede bedrijf zijn we getuige van het gekonkel waarmee Lucifer en zijn volgelingen het mandaat willen krijgen om de strijd aan te vatten. Aangezien ze het als een wettige zaak beschouwen kunnen ze enkel het gevecht aangaan als ze gesterkt zijn met een wettig zegel. Hiervoor moet het besluit bij meerderheid in de hofraad van het vorstendom gestemd worden:

Apollion:

Zy morren vast: men moet hier heimlyck onder roejen;
Zich mengen in dien hoop, en voeden hun beklagh.

Belial:

Dan diende Belzebub, een Godt van groot gezagh,
Zyn wapen aen hun klaght en wettigheid te hangen.

Belial:

De Stedehouder met zyn tegenwoordigheid
Bie zelf de stercke hant aen zulck een trots beleit.

Apollion:

Wy zullen in den Raet zyn' zin en voorstel hooren:
Hy veinze voor een poos, en geve in 't endt de sporen
Aen 't opgeruide heir, verlegen om een hoofd.

Belial:

Aen 't hoofd hangt al de zaeck. Hoe veel ghy hun belooft.
Zy zullen zonder hoofd dien optoght niet beginnen

Apollion:

Wat ree gewonnen is, behoeft men niet te winnen.
Wie meest gequetst wort in zyn heerlyckheit, en staet,
Dien gelt het eerst; die stapp' vooraen, en sla de maet
In zoo veel duizenden.

Belial:

De billyckheit en reden
Vereeren hem dees kroon: doch eerwe dieper treden,
Zoo laet ons al 't gevaer eerst wegen, niets bestaen,
Of al de Hofraet steeck' hier zelf zyn zegel aan.

(Van den Vondel 1928: vs. 713-731)

Er wordt nogmaals erkend dat Lucifer gekwetst wordt in zijn feodaal recht, met name zijn heerlijkheid en zijn eer. Het is echter significant dat Belial en Apollion het uitbreiden naar het gewoonterecht³⁸, met het concept van de redelijkheid en billijkheid (Van den Vondel 1928: vs. 728). Redelijkheid en billijkheid zijn onmogelijk in een sluitende definitie te vangen. Witteveen licht toe:

Het zijn bij uitstek open normen, die pas door interpretatie in de omstandigheden van een bepaald geval betekenis krijgen. De beoordelingsnorm gaat de definitie van redelijkheid en billijkheid dan ook uit de weg. Volstaan wordt met een lijstje algemene aandachtspunten die bij elk oordeel over redelijkheid en billijkheid een rol moeten spelen: at er voor rechtsbeginselen op het geval betrokken kunnen zijn (voorbeeld: het gelijkheidsbeginsel), wat men in Nederland rechtvaardig en onrechtvaardig vindt (onder die formule vallen ook de opvattingen van leden van etnische minderheidsgroepen die misschien andere religieuze overtuigingen zullen hebben dan de meerderheid), en ook wat de belangen zijn van de betrokkenen en van de maatschappij als geheel. Dit is een zo ruime opdracht dat het gevaar reëel is dat men haar vergeet op het moment dat het op concrete oordelen aankomt. Vandaar de horizontale verwijzingen.

(Witteveen 2001: 52)

Het gaat hier dus niet om een scherp afgelijnde concept, maar is meer een kwestie van fatsoen. Wat fatsoen binnen het gerechtelijk apparaat precies moet inhouden is volgens Witteveen een discussie met een lange geschiedenis:

Fatsoensnormen voor het privaatsrecht, zoals redelijkheid en billijkheid, kan men in het geschreven recht aantreffen, maar zij vormen voor de natuurrechtsaanhanger de neerslag van een eeuwenoude discussie over gerechtigheid.

(Witteveen 2001: 60)

³⁸ Gewoonterecht is het ongeschreven recht, complementair aan het geschreven of statutair recht. Een ander woord voor gewoonterecht is costume. In de Nederlanden heersten vele gewoonterechtsgebieden die pas na de Franse revolutie door een centrale regelgeving werden vervangen. Deze centrale regelgeving werd gecodificeerd in de Code civil (of Code Napoleon), waarmee de grondslag voor het gecodificeerd recht werd gelegd. Zie bijvoorbeeld: De Monte Verloren (2000). Hoofdpijnen uit de ontwikkeling der rechterlijke organisatie in de Noordelijke Nederlanden tot de Bataafse omwenteling. Alphen: Kluwer, pp. 190-220; 280-283; 308-335.

De tekst van Lucifer toont aan dat deze discussie ook in de Nederlanden in de zeventiende eeuw gevoerd werd. Dat het in deze context opduikt is significant. Witteveen stelt dat bij verbintenissen vaak op dit concept wordt gesteund:

Het verbintenissenrecht staat bijvoorbeeld op tal van plaatsen in het teken van de redelijkheid en billijkheid. Het basisidee kan alleen heel globaal onder woorden worden gebracht: bij iedere verbintenis moeten de betrokkenen over en weer handelen zoals het fatsoenlijke mensen betaamt.
(Witteveen 2001: 50)

De eisen van redelijk en billijkheid zijn volgens Witteveen van toepassing op het gehele verbintenisrecht (Witteveen 2001: 374). Dat betekent dat ze ook van toepassing zijn tussen een heer en zijn leenman. Belial en Apollion stellen dus dat het God als fatsoenlijke heer zou betamen om Lucifers feodale rechten te vrijwaren. Aangezien zij zelf de repercussies van de verheffing van Adam zouden mogen ondervinden is het geen toeval dat zij zich beroepen op het concept van de redelijkheid en billijkheid. De redelijkheid en billijkheid vereisen dat bij een overeenkomst rekening gehouden wordt met belangen van derden die er niet direct partij bij zijn (Witteveen 2001: 65). De heer heeft zijn contract met Lucifer verbroken, waardoor het verbreken van dat contract automatisch ook een invloed heeft op alle anderen engelen. Door zich op redelijkheid en billijkheid te beroepen willen Belial en Apollion niet alleen hun vorst beschermen, maar ook zichzelf. Het zou alleen maar rechtvaardig zijn als hun rechten behouden werden. Ze beroepen zich op de redelijkheid en de billijkheid om de feodale orde in stand te houden. De soeverein is echter geen feodale heer. In dat opzicht heeft hun vraag naar redelijkheid en billijkheid, naar goed fatsoen van de heer, geen enkele waarde. Michaël probeert hen dat in het derde bedrijf te laten inzien: “D’Inspanner tegens Godt is allerminst rechtvaardigh” (Van den Vondel 1928: vs. 1130). Dit is een inzicht dat aan hen verloren gaat.

6.4. Advocaat van de duivel

Wanneer de rei van godgetrouwe engelen hen in het derde bedrijf de absurditeit van hun streven trachten te laten inzien, treden Belial en Apollion als advocaten voor de aanklagers op:

Belial:

Ontsteltze? Broeders, hoe? Wat's d'oirzaeck van dit kermen?

Beledight iemand u? Men zal uw Recht beschermen.

Wat deert de Broeders? Spreeckt: laet hooren wat u deert.

Rei:

Zy klagen dat de staet der menschen triomfeert,

Door Gabriëls bazuin, en opstyght boven d'Engelen!

Dat Godt zyn wezen wil met Adams wezen strengelen:

De Feesten onderworpt het menschelijck gebiet.

Daer hoort ghy kort en klaer den gront van hun verdriet.

(Van den Vondel 1928: vs. 910-917)

De rei doet Apollion en Belial het relaas van de luciferisten uit de doeken, en verwacht dat zij dit eveneens afwijzen. In plaats van zalvende woorden en bijval kiezen Belial en Apollion resoluut de kant van de klagers:

Apollion:

Zoo groot een ongelijck valt lastigh te gedoogen.

Belial:

Het overtreft bykans ons krachten, en vermogen.

Rei:

Wy bidden dat ghy toch dien twist met ons beslecht.

Apollion:

Wat raet? Hoe paeit men hen? Zy steunen op hun Recht.

Rei:

Wat Recht? Die wetten geeft vermagh de wet te breken.

(Van den Vondel 1928: vs. 918-922)

De rei snapt niets van het pleidooi van Apollion, Belial en de luciferisten. De feodale logica speelt bij hen geen rol. In plaats van het rigide systeem zijn zij gewend aan een veel dynamischer model. Bijsturen van de wetten is immers noodzakelijk binnen een dynamische staatsopvatting. Apollion en Belial kunnen dat echter niet begrijpen. Apollion roept dan ook enigszins verbolgen uit: "Hoe kan Rechtvaardigheid een onrecht oordeel spreken?" (Van den Vondel 1928: vs. 923). De rei heeft een andere invulling van rechtvaardigheid. Zij leven in een goed geordende maatschappij waarbij de macht verdeeld is. Er is geen sprake van misbruik door de soeverein, dus moeten zij de soeverein

gehoorzamen. Wanneer ze zelf het recht in handen zouden nemen, dan pas zou de orde verstoord worden. De wet met tirannie vergelijken gaat gewoon niet op. Het is geen tirannie of willekeur maar de aard van de macht:

Een maght regeert het al, en keert het bovenste onder.
Wat d'allerminste ontfangt, is louter gena.
Hier gelt geen willekeur. Hier komt vernuft te spa.
In d'ongelyckheit is Godts heerlyckheit gelegen.
Zoo zienwe tegens 't lichtste het zwaerste zwaerder wegen.
Dus steeckt het schooner af op 't schoon, de kleur op kleur;
De diamantsteen op turkoisblaeu; geur op geur;
Het stercke op flauwer licht; gestarrent tegens starren.
Ons schicken is den Staet van dit Heelal te verwarren,
Misschicken al wat Godt geschickt heeft, en beleit;
En wat het schepsel schickt, dat is wanschapenheit
(Van den Vondel 1928: vs. 939-949)

De luciferisten laten zich echter niet in een hoek dringen. Deze situatie is niet hun schuld. Als God van plan was om dit te doen had hij de engelen nooit tot zijn dienaars mogen benoemen:

De Godtheit koos vergeefs de Geesten tot trouwanten
Van 't onbeweeghbre hof, indienze zich wou kanten,
En spitsen tegens 't Recht der Geesten, zonder schult
Tot wederstant geterght, uit noot, en ongedult.
(Van den Vondel 1928: vs. 1018-1021)

De luciferisten gaan verder op hun elan. Hun erfrecht is hen als eerstgeborenen afgenomen en de slavernij lonkt:

De jongstgeboren streeck de kroon, den staf, den zegen:
En d'oudste zoon, onterft by d'Oppermajesteit,
Gemerckt bleef voor een' slaef. Dat valt gehoorzaamheit,
Godtvruchtigheit, en liefde, en trouwe, uit Godts trezooren,
Ten deele, dompelt haer in rouwe, ontvonckt den toren,
En wraeckzucht, om den mensch, uit een' gerechten haet,
Te smooeren in zyn bloet, eer hy der Englen Staet

Verplette, en zy geboeit, als snoode en arme slaven,
Gedwongen worden naer zyn zweep en wil te draven;
Gelyck hy daer beneên de dieren houdt in dwang.
(Van den Vondel 1928: vs. 1031-1040)

Dit onrecht brengt hen ertoe Belzebub in het derde bedrijf te verzoeken om voor hen en hun recht te pleiten. Ze zijn bereid om mee ten strijde te trekken om hun ondergang te verhinderen. Dat deze gewelddadige omslag ironisch genoeg net hun ondergang zal inluiden zien zij nog niet in:

Heer Overste, ghy kunt der Geesten ondergang
Verhinderen, en by hun hantvest hen bewaren:
Beschutze door uw maght: wy staen gereet uw scharen,
Uw' standert, en uw heir te volgen: treck maer aen.
't Is eerlyck voor zyn eere, en kroone, en Recht te staen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1041-1045)

Ze zien zichzelf helemaal niet als verraders. Ze benadrukken zelfs dat ze als eerlijk beschouwd moeten worden. Wie zijn eer, zijn macht en zijn recht verdedigt kan alleen maar als goed beschouwd worden. Belzebub zal zich inderdaad in een advocatenrol schikken en stelt zich enigszins huichelachtig voor als een tussenpersoon tussen hen en de oppermacht:

My deert uw ongelyck. O Koning aller Heeren,
Verhoe dit liever. Geef geen stof tot muitineeren,
Noch tweedraght. Geef geen stof tot wederspanningheit.
Wat raet? Hoe stil ick u, en d'Oppermajesteit?
(Van den Vondel 1928: vs. 1046-1049)

Uit het vervolg mag evenwel blijken dat zijn echte agenda het opruimen van de luciferisten is. De luciferisten antwoorden meteen dat er van muiterij geen sprake is, want: "Zy quetst het heiligh Recht, aan d'Engelen geschoncken" (Van den Vondel 1928: vs. 1050). Belzebub speelt in tegenstelling tot Apollion en Belzebub, ironisch genoeg, advocaat van God en wil toch de zaken nog eens afwegen:

Belzebub:

Het Recht te quetsen kan den onderzaet ontvoncken,

Een vier ontsteken, daer de licht af te branden zou.

O averchtsen loon van onbevleekte trou!

Hoe zullen wy ons best in dees vertwyfling dragen?

(Van den Vondel 1928: vs. 1051-1054)

Deze passage, al lijkt ze niet oprecht, toont het kantelmoment aan waar de luciferisten de keuze kunnen maken. Belzebub vraagt zich af hoe ze het beste met de gebeurtenissen kunnen omgaan. Hij zal hierbij in eerste instantie de rol aannemen zoals die in het vorige deel van de analyse door De Groot bepleit werd: zelfs al ervaar je een onrecht, dan nog is het beter om je recht te laten varen als dit de vrede kan bewaren:

Gebroeders, geeft gehoor. Houdt boven aen met smeken

By Godt, door middelaers: men wint met tusschenspreken

Gemackelycker velt dan door dien steilen wegh

Van oproer. Handelt koel met raet, en overlegh.

Wy willen te gelyck uw Recht om hoogh verweeren.

Bedaert: ghy quetst de kroon van Godt, den Heer der heeren

(Van den Vondel 1928: vs. 1082-1087)

De luciferisten willen er echter niets van weten. Hun rechten worden met voeten getreden, dus ze mogen zich verweren:

En ghy [quetst, MK] ons wettigheid: verstout u hooger niet.

Heer Belzebub, aenvaert dit wettige gebiet,

En zet de heiren schrap: wy volgen u te gader.

(Van den Vondel 1928: vs. 1088-1090)

Belzebub gaat nog niet in op hun smeekbede en blijft tot rede aanmanen. Hij wil hun advocaat zijn om een verdrag te bedingen, maar weigert ten oorlog te trekken:

O yveraers, bedenckt, bedenckt u liever nader.

Ick wil u voortreên naer den troon van 't groot palais,

En ons gerechtigheit bemiddelen door pais,

En onderling verdragh, gewilligh, onbedwongen.

(Van den Vondel 1928: vs. 1091-1094)

Wanneer Michaël ten tonele verschijnt gaat het spelletje van de schijnrechtbank verder. Belzebub, de advocaat, treedt Michaël als rechter tegemoet die het vonnis zal vellen:

Genade, o Michaël, gewaerdigh ons te hooren,
Eer ghy een vonnis velt, uit yverigen toren,
Ter eere van Godts Naem. Belast ons met geen schult.
(Van den Vondel 1928: vs. 1102-1104)

Michaël lijkt zich te schikken in die rol en repliceert: “Ick zal uw onschult dan aenhooren met gedult” (Van den Vondel 1928: vs. 1105). Belzebub vervolgt met een apologie voor zichzelf en de hoogste luciferisten. Het is niet hun schuld dat het op oorlog uitdraait: het is de schuld van ‘het volk’ dat zich makkelijk laat ophitsen:

De t’zamenrotting van zoo menigh duizent troepen,
Gesteurt om ’t hoogh gebodt, ten ryxtroon uitgeroepen,
Op Gabriëls bazuin, bereischte een tusschenspraeck,
Tot slissing van dien brant; waerom ick van hun zaeck
En klaghten kennis koom te nemen, om het muiten,
By alle middelen en mooghlyckheên, te stuiten:
Zy varen echter voort, al razende en ontzint
Aen ’t hollen, buiten spoor, en dringen ’t klaghtbewint
Met kracht ons op den hals, ick poogh de maght te scheien,
[Laet tuigen van myn trou dees Godtgedrouwe Reien,]
Te raden hunne klaght te storten voor Godts stoel;
Maer yvre vruchteloos, in ’t midden van ’t gewoel,
En oproer, als een zee ten hemel toe verbolgen.
De Veltheer tre nu voor: wy staen gereet te volgen,
Indien hy middel ziet tot slechting van ’t geschil.
(Van den Vondel 1928: vs. 1106-1120)

Hierop treedt Michael in discussie met de luciferisten, en maakt hen duidelijk dat de heilige wil van God niet tegengesproken mag worden, maar ook dat het niet betaamt om in het vredige koninkrijk oorlog te voeren. Enkel kalme bemiddeling kan een antwoord bieden. Als ze toch zouden vechten wacht hen enkel de ondergang:

Wie durf zich tegens Godt en zynen heilgen wil
Verzetten? Wie dus stout den oorloghsstandert planten,
In 't Koningkryck van pais, indienghe door gezanten
Wilt handelen om hoogh, tot voorstant van uw lot:
Wy willen uwen zoen bemiddelen by Godt,
Of anders wacht uw hoofd: dit zal u niet gelucken.
(Van den Vondel 1928: vs. 1121-1126)

De luciferisten zien hierin klaarblijkelijk geen uitnodiging tot een kalm afhandelen van het geschil in. Volledig doordrongen van de oorlogsretoriek interpreteren ze het als dreigement om hun gezworen recht met geweld de kop in te drukken:

Zoudt ghy met wapenen ons heiligh Recht verdrucken?
Zy zyn den Veltheer niet tot zulck een eindt betrouwt.
Wy steunen op ons Recht: Rechtvaerdigheid is stout.
(Van den Vondel 1928: vs. 1127-1129)

Michaël probeert hen verzen lang tot inzicht te brengen. De luciferisten zijn echter niet voor rede vatbaar en luisteren niet naar zijn vonnis. Michaël laat hen weten dat hij het verwerpen van zijn vonnis zal overbrengen aan de hoogste macht. Hij doet dan een uitspraak en bekrachtigt: “Ghy luistert naer geen’ raet, noch onderwys: laet zien / Wat d’Allerhoogste stem ons boven zal gebiën” (Van den Vondel 1928: vs. 1172-1173). In het vervolg van het derde bedrijf waarschuwt Belzebub Lucifer dat Michaël verslag heeft uitgebracht bij God, die als allerhoogste macht een bevel zal geven. Belzebub heeft, wanneer hij oog in oog met Lucifer staat, klaarblijkelijk de idee van bemiddeling en vrede laten varen. Hij blijkt dan toch in te gaan op de vraag van de luciferisten om de oorlog aan te gaan. Belzebub meent dat die taak voor hem te zwaar is om dragen. Lucifer dient als vorst der vorsten die taak op zich te nemen:

De Veltheer vaert naer Godt, om over u te klagen.
Schept moedt: Vorst Lucifer, gestegen op zyn’ wagen.
Wort herwaert aen gevoert, ghy moet u kort beraên.
Een heirkraft, zonder hoofd, kan nimmermeer bestaen.
Wat my belant, die last valt my te zwaer te tillen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1178-1182)

Lucifer voelt er echter ook weinig voor om zomaar de strijd aan te gaan. In tegendeel, hij wil proberen het “onheil voor te komen” (Van den Vondel vs. 1186). De luciferisten kunnen hem met het pleidooi waarmee ze Belzebub voor zich hebben gewonnen ook overtuigen. Hij zal de taak op zich nemen om de oorlog aan te voeren, maar waarschuwt wel dat ze daarmee al hun bruggen verbranden. Het zal niet meer mogelijk zijn om in de gunst te komen van God en een verdrag te sluiten:

Lucifer:

Dan is de kans gewaeght, ons gunst verloren by de
Verdruckers van uw Recht.

Luciferisten:

De moedt, de dapperheit,
De hoon, de smaet, de spyt, de wanhoop, het beleit,
De wraeck, het ongelyck, niet anders te beslechten,
En wat hier aenhangt zal ons styven, onder 't vechten.
(Van den Vondel 1928: vs. 1247-1251)

De luciferisten willen er echter niets van weten en zullen tot de oorlog willen overgaan. Lucifer gaat ten slotte overstag, en stemt in met de oorlog: “Ick troostme dan geweld te keeren met geweld” (Van den Vondel 1928: vs. 1256).

6.5. De tragische held

Zelfs nadat ze besloten hebben om tot oorlog over te gaan zal Rafaël nog maar eens komen onderhandelen met Lucifer:

(...) ick koom, met medecyne
En balsem van gena, gestegen uit den schoot
Der Godtheit, die, gelyckze in haren Raet besloot,
U, boven duizenden gekroonde Heerschappyen,
Gezalft heeft op den stoel van haer stadthouderyen.
Wat dolheit is het, die uw zinnen dus verruckt?
(Van den Vondel 1928: vs. 1465-1470)

Rafaël komt opnieuw de genade aanbieden. Hij geeft wederom expliciet aan dat de macht die hij heeft gekregen absoluut niet met feodale macht mag verward worden. Het ging hier

niet om een verbintenis tussen een vorst en een leenheer, evenmin kan Lucifer zich beroepen op het erfrecht. De macht die Lucifer kreeg, past in een bestuursvorm met goed verdeelde macht. Samen met zijn raad heeft God immers Lucifer uitgekozen om de macht toe te bedelen. Wat bezielt hem dan om zo lichtzinnig te handelen? Dit maakt indruk op Lucifer. Eindelijk komt hij tot inzicht, en begrijpt dat het staatzuchtig was om tegen God te strijden. In dat licht kan het stuk inderdaad gelezen worden als een “Hochmutstragödie” (Langvik-Johannessen 1963: p. 267). Daarbij komt voor het eerst ook het bestuurlijke inzicht dat hij zich door zijn acties zich tegen God als soeverein van het *regimen politicum* en het *regimen spirituale* heeft gekeerd. Voor het eerst kan hij het feodaal rechterlijke discours naast zich neerleggen, en ziet hij in dat hij inderdaad een rebellenleider is geweest:

De zege is hachelyck; de neêrlaegh zwaer te myden.
Op 't onwis tegens Godt en Godts banier te styden?
Den eersten standert op te rechten tegens Godt,
Zyn hemelsche bazuin, en openbaer gebodt?
Zich op te worpen, als een hoofd van Godts rebellen,
En tegen 's hemels wet een wederwet te stellen?
Te vallen in den vloeck der snootste ondanckbaerheit?
Te quetsen de genade en liefde en majesteit
Des rycken Vaders, bron van alle zegeningen,
Die noch t'ontfangen staen, en wat wy reede ontvingen?
Hoe zynwe nu zoo wyt verzeilt uit onzen plicht!
Ick zwoer myn' Schepper af. Hoe kan ick voor dat licht
Myn lasterstucken, myn verwatenheit vermommen!
Hier baet geen deizen: neen, wy zyn te hoogh geklommen.
(Van den Vondel 1928: vs. 1636-1649)

Dit is het moment waarop Lucifer een tragische held wordt. Hij heeft eindelijk inzicht gekregen, en erkent dat hij door zijn opstandige gedachten meer heeft gedaan dan enkel zijn opperheer heeft afgezworen. Voor het eerst erkent hij dat hij er ook God mee heeft afgezworen. Hij ziet in dat hij te ver is gegaan, maar kan nu niet meer terug. Lucifer ziet zijn schuld in, maar zal met die wetenschap toch ten strijde moeten trekken. Ook in de volle wetenschap dat het een strijd is die hij niet kan winnen. Uriël, de boodschapper die een verslag van de strijd levert, is zelf in het vijfde bedrijf ook bijzonder vriendelijk voor

Lucifer. Hij roemt hem om zijn “groothartigheid” (Van den Vondel 1928), of moed. Lucifer wordt als tragische held een genuanceerd personage. Hij is geen typisch slecht personage, maar toont zich een twijfelend maar moedig personage die uiteindelijk bereid was om te vechten voor zijn zaak.

Aan het begin van het vijfde bedrijf is het pleit al beslecht. Lucifer mag dan al moedig voor zijn zaak gestreden hebben, de strijd was bij voorbaat verloren. Rafael vertelt ons hoe Michaël zegevierde:

Gestrenge Schiltknaep, die het scherprecht uit den hoogen
Bekleet, en 't onglyck, dat tegens 't eeuwigh Recht
Zich opworpt, met een' slagh rechtvaerdighlyck beslecht
(Van den Vondel 1928: vs. 1719-1721)

Helaas is de feeststemming in de hemel van korte duur. God heeft genade geschonken door het leven van Lucifer te sparen. Hij heeft Lucifer enkel verbannen. God kan dus geïnterpreteerd worden als een meer gouvernementele rechter die het leven van overtreders spaart. De juridico-legale en disciplinaire technieken waarbij een overtreder rigoureuus bestraft wordt en als voorbeeld gesteld wordt, worden hier niet geïmplementeerd. Veel dankbaarheid toont Lucifer daarvoor echter niet. Integendeel, hij hergroepeert zijn troepen, en grijpt in de wanorde terug naar zijn bekende orde. In zekere zin voltooit hij ook wat hij ambieerde: de hoogste macht bekleden. Als zijn getrouwen zijn macht erkennen, zal hij hen ook met macht belonen. Lucifer verzamelt zijn manschappen, benoemt zijn oversten tot zijn raad, en plant samen met hen zijn wraak:

Hy ruckte, na den slagh, 't verstroide heir by een;
Doch eerst zyn Oversten, die voor elckandre gruwen;
En zette zich, om 't licht van 't alziende oogh te schuwen,
In eene holle wolck, een duistre moorspelonck
Van Nevlen, daer geen vier dan uit hun blicken blonck;
En, midden in den ring des helschen Raets gezeten,
Hief uit zyn' zetel aen, te helsch op Godt gebeten:
Ghy maghten, die zoo trots, voor ons gerechte zaeck,
Dien afbreuck hebt geleden; nu is het tyt om wraeck
Te nemen van ons leet, en listigh, en verbolgen,
Met onverzoenbren wrock den hemel te vervolgen,

In zyn verkoren beelt, en 't menschelyck geslacht
Te smooren in zyn wiegh, en opgang, eer het maght
In zyne zenuw krygen, en aenwinne in zyne erven.
Myn wit is Adam en zyn afkomst te bederven.
Ick weet, door 't overtreên der eerstgestelde wet,
Hem aen te wryven zulck een onuitwischbre smet,
Dat hy, naer lyf en ziel, met zyn nakomelingen
Vergiftight, nimmer zal ten zetel innendringen
(Van den Vondel 1928: vs. 2029-2047)

Lucifer spreekt nog altijd van een 'gerechte zaak', als hij aan de gebeurtenissen refereert. Het inzicht dat Rafaël hem verschaft bleek maar van korte duur te zijn. Hij wil nu zijn wraak nemen. Zijn plan is bijzonder sluw opgevat: omdat hij wettelijke recht van de eerstgeborene wou verdedigen werd hij verslagen en verbannen. Nu zal hij Adam de eerst gestelde wet, het verbod om van de kennisboom te eten, doen overtreden. Hiermee kan hij, in zijn ogen, de hypocrisie en willekeur van God bloot leggen. God heeft het wettelijke recht van de eerstgeborenen met voeten getreden, en Lucifer is er nu voor gestraft. Maar, wat als iemand anders de wet overtreedt? Lucifer vat het plan op om de willekeur of tirannie van God bloot te leggen. Verleid of niet, Adam en Eva hebben immers wel een inbreuk gepleegd op de eerste wet, een inbreuk die door Michaël als "zoo blind zoo reuckloos" (Van den Vondel 1928: vs. 2147) wordt omschreven. Als God een consequente en rechtvaardige soeverein is, dan dienen inbreuken bestraft te worden. Lucifers plan mislukt echter. God zal Adam en Eva wel straffen. Door de straf inderdaad uit te voeren, wordt benadrukt dat God geen tiran is die de willekeur laat heersen, ondanks wat Lucifer suggereert. Als opperrechter zal hij niet alleen een meer gouvernementele lijn volgen, hij zal ook consequent en dus rechtvaardig handelen. Het "vonnis wort op dit vergryp" (vs. 2127) inderdaad uitgesproken. Ook hier toont God genade, en legt Adam en Eva enkel verbanning uit het hof van Eden op. Het mag dan een zware straf lijken, toch toont die net de goedheid van God aan.

6.6. Over het recht van oorlog in *Lucifer*: een conclusie

De derde thematische lijn die nader onderzocht werd, legt ook een strijd tussen twee visies bloot. Volgens Lucifer en de luciferisten wordt er een dubbele inbreuk op hun rechten

gepleegd. Om te beginnen steunen ze op hun erfrecht. Ze kunnen hun status dus eigenlijk helemaal niet verliezen. De onderliggende rechtsopvattingen waarop *Lucifer* geconstrueerd werd, omvat een complex kluwen aan middeleeuwse en vroegmoderne rechtsstructuren. Om grip te krijgen op de thematiek kan De Groot's *De Iure Belli Ac Pacis* helpen. De Groot bouwt met zijn werk dan wel voort op de middeleeuwse erfenis, hij verzoent de rechtsbeginselen met de problematiek van de eigen tijd. Het erfrecht, dat zich in de middeleeuwen stevig verankerde in Europa en een van de basispijlers binnen het feodaal stelsel was, krijgt bij de Groot eveneens een plaats binnen het publieksrecht. De status is echter veranderd, en duidt enkel de erfgenaam als persoon aan. De rechten en plichten die met het vruchtgebruik samengaan moeten opnieuw verleend of opgesteld worden. De eeuwige macht die Lucifer zichzelf toedicht heeft dus sowieso haar eeuwig karakter verloren. Daarnaast is het de soeverein toegestaan om zich aan de wetten van het binnenlands burgerrechtspraak te onttrekken. De enige wetten die hij dient te gehoorzamen, zijn de goddelijke wetten, de natuurwetten en de internationale wetten. Als de soeverein beslist om de rechten en plichten van de stadhouder aan een ander over te dragen heeft hij daartoe het recht. Lucifer heeft in dit opzicht dus geen juridische basis om zich tegen zijn soeverein te verzetten.

Daarnaast werd Lucifer ingezworen als wettelijk stadhouder van de heer. Hij dreigt zijn positie als vorst over alle vorstendommen te verliezen als Adam zijn plaats zou innemen. Een uitheemse macht die de engelen als slaven zou onderwerpen moet volgens Lucifer bestreden worden. Lucifer en de luciferisten voelen zich niet alleen gemachtigd om zich te verzetten tegen hun soeverein, ze voelen het zelfs als hun plicht aan. In een feodale rechtstaat kan een soeverein niet anders dan zich aan de wetten houden. De hemel wordt een soort van rechtbank waarbij de luciferisten als advocaten à charge en à decharge optreden. Ook dit aspect blijft in het licht van De Groot's *De Iure Belli Ac Pacis* juridisch gezien niet overeen. Verzet tegen de soeverein zou gerechtvaardigd zijn wanneer God zijn gehele soevereiniteit zou afstaan aan Adam. Dat God de volledige soevereiniteit zou overdragen is echter niet aan de orde, dus mag Lucifer zich op die grond niet verzetten tegen zijn heer.

Wanneer de vrije maatschappij van de engelen effectief onder Adam in een slavernij zou vervallen, was Lucifer gemachtigd om verzet aan te tekenen. Slavernij maakte ongetwijfeld geen deel uit van de condities waarop de macht verleend werd. In de

tekst worden echter nergens de intenties van Adam uitgesproken om de engelen als slaven te gaan onderwerpen. Lucifer mag nooit op grond van een vermoeden de oorlog beginnen. Zelfs al was zijn vermoeden gegrond, dan nog toont Lucifer zich in zijn intenties allerminst juridisch gesterkt. Na het afwenden van de dreiging moet de orde immers hersteld worden naar de bestaande staat voor de dreiging. Lucifer is echter van plan om na het neerslaan van de dreiging God te onttronen en zelf als hoogste macht te zetelen. Wat hij van plan is om te doen heeft dus geen enkele juridische grond. Daarenboven is het onzin om te stellen dat de rechten van Adam de rechten van de engelen zouden usurperen. Volgens De Groot delen twee volkeren onder een kroon in een ware unie alle rechten.

Toch zullen de luciferisten als advocaten hun zaak bepleiten. Apollion en Belial introduceren het rechtsprincipe van de redelijkheid en billijkheid, waarmee ze hun soeverein op zijn fatsoen gaan aanspreken. Als de soeverein redelijk en billijk is, dan kan hij niet anders dan inzien dat zijn beslissing om Adam te verheffen verkeerd is, en niet uitgevoerd mag worden. Met het rechtsprincipe van de redelijkheid en billijkheid proberen ze de sociale orde te behouden. De sociale orde die Lucifer en de luciferisten voorstond, de feodaliteit, is echter niet de sociale orde binnen dewelke God en zijn godsgetrouwe engelen opereren. Redelijkheid en billijkheid inroepen had geen nut. Zich daarop toch beroepen toont aan dat ze slechte advocaten zijn. Toch gaan ze die rol nog verder uitspelen tegenover de rei van godsgetrouwe engelen, om die ook tot hun visie te overtuigen. Er blijkt echter een onoverbrugbare kloof tussen beide partijen te gapen. De rei is duidelijk niet doordrongen van de rigide feodale maatschappij, maar schrijft zich in een veel dynamischer model in. De macht wordt als van zelfsprekend verdeeld en herverdeeld. Als de soeverein en zijn raad beslist om Adam macht toe te delen, dan kunnen zij niet anders dan daar akkoord mee gaan. De luciferisten zien dit anders, en hitsen hun aanvoerder op om tot actie over te gaan. Rafaël brengt Lucifer dan wel, zij het schijnbaar kortstondig, tot inzicht, maar Lucifer kan niet meer terug. Met de moed der wanhoop stort hij zich in zijn ongeluk.

Wanneer we De Groots *De iure belli ac pacis* als een stem binnen de tekst van *Lucifer* beschouwen kunnen begrijpen dat ook wat het recht betreft Lucifers feodale principes aansluiting missen met hoe de hemel geordend is. De rechtsprincipes waarop Lucifer en de luciferisten zich beroepen, hebben geen rechtsgeldigheid in de

machtsstructuur van de hemel zoals die door God en de godsgetrouwen vormgegeven wordt.

7. *Lucifer* tussen feodaliteit en *gouvernementalité*: een conclusie

Lucifer lijkt opgebouwd te zijn rond een tweestrijd tussen het feodaal model en een vroegmodern model dat zich meer van een gouvernementele logica bedient. De rigide feodale machtsopvattingen van Lucifer en de luciferisten komen in contrast te staan met de godsgetrouwe engelen. De godsgetrouwe engelen zullen zich als subjecten actief in het bestuur inschrijven. De rigide vaste orde is verdwenen, en is veel dynamischer geworden. De soeverein kan probleemloos de macht herverdelen. Als onderdaan moet men dit niet zomaar ondergaan, maar men moet de herverdeling van de macht ook actief uitdragen. Getuigen daarvan alle pogingen ten spijt van de godsgetrouwe engelen om Lucifer en de luciferisten tot inzicht te laten komen.

De oppositie tussen feodaliteit en een moderner systeem luidt de val in van Lucifer. Het feodale stelsel blijkt niet langer adequaat binnen de maatschappij van de engelen, maar ook in de zeventiende-eeuwse republiek schoten feodale bestuurstechnieken tekort om de maatschappij goed te ordenen. Met de analyse van *Lucifer* heb ik dan ook duidelijk trachten te maken, aan de hand van Hugo de Groot's *De Iure Belli Ac Pacis*, dat Lucifers discours niet meer van toepassing was en zijn feodaal discours geen enkele basis vormde om zijn verzet te legitimeren.

Het verkennen van hoe een staat moet geleid worden zonder de feitelijke aanwezigheid van de soeverein was een bijzonder actueel thema ten tijde van *Lucifer*. Het eerste stadhoudersloze tijdperk werd immers in 1650 ingesteld, waardoor de Republiek geen soeverein hoofd meer had. Deze omvorming van de orde van de staat naar een gedeelde soevereiniteit tussen de verschillende provincies betekent een breuk met het feodale verleden waarbij het soevereine gezag bij de vorst gecentraliseerd is. *Lucifer* kan

in dat verband gelezen worden als een verkenning van een politieke orde waarbij feodale structuren geen enkele waarde meer hebben.

Daarnaast lijkt van de tekst ook een waarschuwing uit te gaan naar machtshebbers die in de nieuwe orde toch soevereine macht claimen: macht grijpen waar je rechtens niet voor bevoegd bent is staatzucht. In Vondels tijd waren meerdere gevallen van staatzucht gekend. De Engelse landvoogd Oliver Cromwell was daar volgens Vondel een duidelijk voorbeeld van. Cromwell grijpt samen met de puriteinse factie de macht, en zal de Engelse soeverein Karel I ter dood veroordelen. *Lucifer* kan in dat licht ook geïnterpreteerd worden als een aanmaning aan het adres van Cromwell, en alle andere staatzuchtigen, dat zij onvermijdelijk zullen vallen.

Ik heb de val van de staatzuchtige *Lucifer* geanalyseerd aan de hand van drie thematische lijnen: het politieke bestuur, de status van de religie en het recht. Bij de analyse van het politieke bestuur werd duidelijk dat de orde die in het begin van het stuk wordt meegegeven op twee manieren kan geïnterpreteerd worden. Enerzijds kan de orde beschouwd worden als die van een standenmaatschappij, maar tegelijk kan het ook beschouwd worden als een goed geordende maatschappij met een goede distributie van de macht. Lucifer en de luciferisten zullen de orde als het eerste interpreteren, terwijl God en de engelen veeleer het tweede representeren. Lucifers visie blijkt onhoudbaar, waardoor we het stuk als een *contre-conduite* tegen het feodale bestuursmodel kunnen interpreteren. Dit sluit aan bij de bestuurlijke leer die De Groot in *De Iure Belli Ac Pacis* uitwerkt: er moet dynamisch omgesprongen worden met rechten en plichten.

Op het gebied van de religie werd gefocust op de status van de soeverein. Lucifer maakt een ontkoppeling tussen God als heerser over het *regimen spirituale* en God als heerser over het *regimen politicum*. Hij schrijft zichzelf, als plaatsvervangend heerser van God, de soevereiniteit op het *regimen politicum* toe, en erkent God enkel als heerser over het *regimen spirituale*. Lucifer realiseert op die manier een conceptie van de macht waarin God verdwenen is. Binnen het bestuur is er enkel het *regimen politicum*. Lucifer lijkt hier een bijzonder seculiere visie op het bestuur te hebben. Hoewel hij als overtuigde aanhanger van de feodaliteit het middeleeuwse *conduite* verderzet, vertoont hij wat de status van de soeverein betreft een uitgesproken *contre-conduite*. Lucifers opdeling blijkt echter dwaas te zijn, waardoor de tekst toch eerder als een *conduite* van het religieuze bestuur kan gelezen worden. Met name, de idee van voorspoed en eenheid van een *res*

publica christiana lijkt hier aan de orde gesteld. In *Lucifer* worden inderdaad twee verschillende rijken gepresenteerd, maar uitiem moet je God erkennen als heerser over beide. De godsgezinde engelen verlangen van Lucifer dat hij zich voor het algemeen belang, als pastorale heerser, gedraagt. Die pastorale heerschappij is in het licht van *Lucifer* zeker geen geseclariseerde heerschappij: de band met God mag niet verbroken worden. De Grooten *De Iure Belli Ac Pacis* maakt ook duidelijk dat God ook in het bestuur van de zeventiende eeuw een grote rol speelt. Sterker nog, de eerste wet waar de soeverein verantwoordelijkheid heeft aan af te leggen is het woord van God. God als volledig losgekoppeld van het bestuur zien, zoals Lucifer doet, houdt dus geen steek. God ontkennen en zo naar macht streven is staatzucht.

Ook op het gebied van gerechtelijke principes gaapt een kloof tussen de feodale opvattingen van Lucifer en de luciferisten en de modernere opvattingen van de godsgetrouwe engelen. In een feodale staat met sterk afgelijnde rechten en plichten is het alleen maar logisch dat de soeverein zich ook aan die rechten en plichten houdt. De luciferisten maken in het stuk dan ook het proces van hun soeverein. Net alsof het advocaten zijn bepleiten ze hun zaak. Het is alleen maar redelijk en billijk dat de soeverein zich zal schikken naar hun verzuchtingen. Als de soeverein een fatsoenlijk heerser is kan hij niet anders dan gehoor geven aan de bezwaren van de luciferisten. Hun recht wordt met de voeten getreden, dus hebben ze niet alleen het recht maar ook de plicht zich daar tegen te verzetten. In de tekst wordt echter aangetoond dat het allerminst fatsoenlijk is om tegen de heerser te strijden. De godsgetrouwe engelen snappen dan ook niets van hun argumentatie. Wanneer de luciferisten het recht in eigen handen zouden nemen, dan pas zou de orde verstoord worden. Wanneer we *De Iure Belli Ac Pacis* als stem binnen *Lucifer* lezen kan geïnterpreteerd worden waarom Lucifer en zijn volgers voor een verloren zaak strijden. Het erfrecht waarop Lucifer en de luciferisten zich beroepen is geëvolueerd. Het gaat niet automatisch gepaard met de overdracht van de rechten en de plichten. Wat Lucifer als eeuwig beschouwd blijkt bijlange niet meer zo eeuwig te zijn. Daarnaast ligt het volledig in de macht van de soeverein om de macht te herverdelen als dit in het belang van de staat is. Lucifer heeft dus ook niet het recht om ten strijde te trekken tegen de, wat hij omschrijft als, vreemde overheerser. Kortom, Lucifer heeft geen enkele juridische grond om de strijd tegen God te rechtvaardigen. In dat licht

kan *Lucifer* dus ook geïnterpreteerd worden als een *contre-conduite* tegen de middeleeuwse rechtsprincipes.

V

Gouvernementele verkenningen: besluit

In dit proefschrift heb ik aangetoond dat Vondel in *Palamedes* (1625), *Gysbreght van Aemstel* (1637) en *Lucifer* (1654) een gouvernementeel bestuursideaal verkent. Dat doet hij in de eerste plaats door systematisch vragen te stellen bij de feodale bestuursvorm, die een erfenis is van de middeleeuwen. In de drie stukken die ik analyseerde, bleek het feodale systeem niet langer bij machte om de maatschappij op een goede en dus rechtvaardige manier vorm te geven. In *Palamedes* richten de feodale soevereine ambities van de heer de gehele maatschappij ten gronde; in *Gysbreght van Aemstel* is het titelpersonage gedwongen om als een ander type soeverein zijn volk te leiden nadat Amsterdam als gevolg van feodale bestuursprincipes verwoest werd; in *Lucifer* verliest het titelpersonage uiteindelijk zijn machtspositie, zijn status en zijn rechten omdat hij vasthoudt aan rigide feodale rechten binnen een staat die duidelijk in verandering is.

Om Vondels verkenningen van een opkomende bestuursvorm beter te kunnen duiden heb ik naast elke tekst het werk van een politiek denker gelezen, waarin ik eveneens gouvernementele bestuurlijke ideeën opmerkte. Dat stelde me in staat om Vondel te lezen als stem in een zich ontwikkelend bestuurlijk discours. Deze traktaten nemen, uit de aard van het genre, duidelijke standpunten in: ze moeten worden gelezen, of zijn althans door de auteurs bedoeld, als relatief eenduidige handleidingen voor een goede ordening van de samenleving. Het zijn dus betogende teksten die een duidelijke positie innemen in een zich ontwikkelend debat. Bij de teksten van Vondel is dat, opnieuw uit de aard der dingen, minder evident. Vondels toneelteksten hebben een dialogisch karakter en de aanwezigheid van de auteur in de tekst is minder onproblematisch wat het innemen van standpunten in een bestuurlijk debat betreft. Toch kunnen we er niet omheen dat Vondel

in deze drie stukken een maatschappij uitbeeldt die voor een probleem staat en dat hij daarmee ook commentaar geeft op de maatschappij waarin hij leeft.

Op grond van mijn vertrekpunt dat Vondel in zijn werk nieuwe bestuurlijke ideeën verkent, heb ik in mijn confrontatie van *Palamedes* met Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat* aangetoond dat Vondels visie op het bestuurlijke in dit stuk niet zo ver van Spinoza staat, in weerwil van wat uit eerder onderzoek over Vondels houding ten opzichte van Spinoza bleek. Vondel verkent ideeën over hoe de macht in het politieke bestuur verdeeld moet worden, hoe tolerantie nodig is om een maatschappij op te bouwen en hoe een rechtvaardig bestuur moet worden vormgegeven. Deze verkenningen worden in Spinoza's traktaat op een systematische manier uitgewerkt. Spinoza gaat weliswaar een stap verder in de concretisering van zijn ideeën omtrent het religieuze bestuur, toch lijken beide auteurs het erover eens te zijn dat religieuze leiders best geen wereldse macht verkrijgen. De gewetensdwang die daarmee onvermijdelijk samengaat zou tolerantie onmogelijk maken en de harmonieuze samenleving uit balans brengen. Volgens Spinoza mag het wereldlijke bestuur zelfs inspraak hebben in de religieuze macht. Vondel is in dat opzicht gematigder. De religieuze instituten moeten zich niet inlaten met het wereldse, maar ze mogen wel de macht over het eigen bestuur behouden.

Met de confrontatie van de verkenningen in *Gysbreght van Aemstel* met *De Consideratien van Staat* heb ik aangetoond dat Vondel zich met het stuk inschreef in een politiek debat dat mede vorm gaf aan een nieuwe republikeinse theorie. De ideeën die Vondel verkent en die ik als profaan en tolerant omschreef, worden bij de gebroeders De la Court op een systematische manier geconcretiseerd. De ideeën die in *Gysbreght van Aemstel* vorm krijgen, worden in *De Consideratien van Staat* institutioneel verankerd. Het gouveenmentaliseringproces is in de *Consideratien van Staat* veel concreter gerealiseerd. De gehele staat krijgt bij de gebroeders De la Court een institutionele gouveernementele vorm, terwijl in *Gysbreght van Aemstel* wordt aangetoond hoe een enkele heerser zich als gouveernementele pastor dient te gedragen. De scheiding van kerk en staat die in *De Consideratien van Staat* als oplossing wordt gepresenteerd, vinden we echter niet terug bij *Gysbreght van Aemstel*. Integendeel zelfs, hoewel God niet actief ingrijpt in het wereldse bestuur ligt hij toch aan de basis van zowel het *regimen politicum* als het *regimen spirituale*.

Door De Groots *De Iure Belli Ac Pacis* samen te lezen met de verkenningen in *Lucifer*, toonde ik aan dat zeventiende-eeuwse bestuurlijke principes de val van Lucifer verklaren. De rigide feodale maatschappij biedt niet langer antwoorden aan de problemen van een maatschappij in verandering. Gouvernementeel principes, zoals een dynamisch bestuursmodel met verdeling en herverdeling van de macht, moeten geïmplementeerd worden.

Uit mijn analyses van Vondels stukken blijkt dat het zich ontwikkelende gouvernementele bestuursideaal bij de auteur geen plotse breuk inhoudt met het feodale model van de middeleeuwen. Zoals ik heb betoogd, stelt Vondel een *contre-conduite* van het middeleeuwse politieke bestuur en het gerechtelijk bestuur voor. In plaats van een rigide staatsstructuur, beogen de teksten die ik analyseerde alle een dynamische en tolerante ordening van de maatschappij. Tegenover de oude ordeningsmechanismes van geboden en verboden wordt een ander mechanisme verkend: er worden grenzen aan het toelaatbare gedrag gesteld, maar binnen die grenzen geldt er een zekere vrijheid. Dit geldt enerzijds voor het politieke bestuur, want een heerser kan niet langer zijn bestuur volgens geboden en verboden vormgeven. Anderzijds geldt dat ook voor het recht, want een rechtssysteem dat opgebouwd is louter volgens geboden en verboden wordt als onrechtvaardig ervaren. Ik heb betoogd dat Vondel echter eerder een *conduite* van het middeleeuwse religieuze bestuur voorstelt. De mens is weliswaar verantwoordelijk voor het wereldse, toch ligt God aan de basis daarvan.

Vanuit de verwantschap met De Groot wil ik concluderen dat die *conduite* van het religieuze bestuur niet toevallig is. Ik lees in Vondels verkenningen immers een blijvende zoektocht, van *Palamedes* in 1625 tot *Lucifer* in 1654, naar een staat die zich, naar analogie met een *res publica christiana*, in rust, vrede en tolerantie ontwikkelt. De verkenning van dat ideaal gaat gepaard met de ontwikkeling van een bestuur dat in alle rust en veiligheid (*Lucifer*, p. 605, vs. 624), wars van politieke tirannie (*Gysbreght van Aemstel*, vs. 41) kan komen tot een “schoon gebloeyden staet” (*Palamedes*, vs. 1679). Op mijn vraag of het bestuur in Vondels drie teksten vergelijkbaar was met het bestuursmodel dat Foucault als *gouvernementalité* omschreef, hoop ik met dit proefschrift een positief antwoord te hebben gegeven. Ik ben er van overtuigd dat verdere lezingen in het licht van Foucaults *gouvernementalité* nieuwe inzichten kan opleveren. Ik hoop dan ook dat mijn vraag, en het antwoord dat ik formuleerde, nieuw onderzoek mag inspireren.

Bibliografie:

S.n. (1871). Verhooren en andere bescheiden betreffende het rechtsgeding van Hugo de Groot. Historisch genootschap. Utrecht, Fruin.

Abas, P. (2003). Benadeling van een Medecontractant; een Rechtsvergelijkend Onderzoek Naar de (On)Wenselijkheid van de Laesio Enormis In de 21E Eeuw Mechelen, Kluwer.

Agamben, G. (2007). Profanations New York, Zone Books.

Agamben, G. (2009). What is an Apparatus? Stanford, Stanford University Press.

Albach, B. (1937). Drie Eeuwen 'Gijsbrecht van Aemstel': Kroniek van de Jaarlijkse Opvoeringen Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij.

Amen, M. (1973). "Canonical Equity before the Code." The Jurist: Studies in Church Law and Ministry 33.

Arend, J. P. e. a. (Red.) (1851). Algemeene geschiedenis des vaderlands van de vroegste tijden tot op heden. Amsterdam, J.P. Schleiijer.

Asser, C. (1974). Handleiding tot de beoefening van het Nederlands burgerlijk recht: Algemeen deel Zwolle, Tjeenk Willink.

Audi, R. (2011). Democratic Authority and the Separation of Church and State New York, Oxford University Press.

Bakker, B. (2004). Landschap en Wereldbeeld: Van Eyck tot Rembrandt Bussum, Toth.

Balibar, E. (1998 [1985]). Spinoza and Politics Londen & New York, Verso.

- Becker, M. e. a. (Red.) (2007). Lexicon van de ethiek. Assen, Van Gorcum.
- Benner, E. (2009). Machiavelli's Ethics Princeton, Princeton University Press.
- Berger, P. (1964). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, Doubleday.
- Bergsma, J. (Red.) (1927). Lucifer van J. Van Vondel. Zutphen, W.J. Thieme & Cie.
- Berman, H. J. (1983). Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition Cambridge & London, Harvard University Press.
- Bloch, M. (1939). La société féodale Parijs, Albin Michel.
- Bloch, M. (1968). Feudal Society Chicago, Chicago University Press.
- Bloch, M. (1989). Feudal Society: Volume 1 London, Routledge.
- Blok, P. J. e. P. C. M. (Red.) (1927). Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek. Leiden, Sijthoff.
- Blom, H. W. (1981). "Spinoza en De la Court." Mededelingen vanwege het Spinozahuis XLII.
- Blom, H. W. (1993). "Politieke filosofie in het Nederland van de zeventiende eeuw." Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland 4: p. 167-178.
- Blom, H. W. (1996). Politieke theorieën in het eerste kwart van de zeventiende eeuw: Vaderland van aristocratische republiek naar gemengde staat. De Hollandse jaren van Hugo de Groot (1583-1621): lezingen van het colloquium ter gelegenheid van de 350-ste sterfdag van Hugo de Groot Hilversum, Verloren.
- Blom, J. C. H. e. E. L. r. (2006). Geschiedenis van de Nederlanden Baarn, HB Uitgevers.
- Blumenberg, H. (1985). The Legitimacy of the Modern Age. R. M. Wallace (vert.) Cambridge, MIT Press.
- Brandt, G. (1932). Het leven van Joost Van Den Vondel 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.

Bremmer, R. H. (1969). Van opstand tot koninkrijk: Hoogtepunten uit onze geschiedenis en geschiedschrijving Amsterdam, Buijten & Schipperheijn.

Bremmer, R. H. (1984). Reformatie en rebellie: Willem van Oranje, de calvinisten en het recht van opstand : tien onstuimige jaren, 1572-1581 Franeker, Wever.

Brom, G. (1935). Vondels Geloof Amsterdam, De Spieghel.

Burckhardt, J. (1990 [1860]). The civilization of the renaissance in Italy London, Penguin Books.

Burke, P. (1991). Venetië en Amsterdam: Een Onderzoek naar Elites in de Zeventiende Eeuw Breda, Agon.

Burke, P. (2012). The Italian Renaissance. Culture and society in Italy Cambridge, Polity Press.

Calis, P. (2008). Vondel: Het Verhaal van zijn Leven Amsterdam, Meulenhoff.

Canale, D. e. a. (2009). A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600-1900 Dordrecht, Heidelberg, Londen & New York, Springer.

Ceulemans, C. (2011). Over Oorlog en Ethiek: de Traditie van de Rechtvaardige Oorlog in Theorie en Praktijk Antwerpen & Apeldoorn, Garant.

Cicero, M. T. (2006). De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia Oxford, Oxford University Press.

Cogen, M. (2003). Handboek Internationaal Recht Mechelen, Kluwer.

Collins, S. L. (1989). From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England Oxford, Oxford University Press.

Congleton, R. D. (2011). Perfecting Parliament: Constitutional Reform, Liberalism and the Rise of Western Democracy New York, Cambridge University Press.

Cronin, B. (2003). Institutions for the Common Good: International Protection Regimes in International Society New York, Cambridge University Press.

Curley, E. (1996). Kissinger, Spinoza and Genghis Kahn. The Cambridge Companion to Spinoza. D. Garrett (Red.). Cambridge, Cambridge University Press.

Davis, H. W. C. (2007). Medieval Europe Gloucestershire, Echo Library.

De Groot, H. (1683). Hugo de Groots bewys van den waren godsdienst: mitsgaders zyne andere Stichtelyke Gedichten en Gesangen 's Graveshage, Iohannes Tongerloo.

De Groot, H. (1984). De Republica Emendanda: A Juvenile Tract by Hugo Grotius On the Emendation of the Dutch Polity Assen, Van Gorcum.

De Groot, H. (2005). The Rights of War and Peace Indianapolis, Liberty Fund, Inc.

De Groot, H. (2009). De Vrije Zee: een uiteenzetting over het recht van de Nederanders om handel te drijven in Oost-Indië Den Haag, Jongbloet.

De Groot, H. (2012). Hugo Grotius: On the Law of War and Peace Cambridge, Cambridge University Press.

De la Court, P. J. D. I. C. (1662). Consideratien van staat, ofte Politike weegschaal, waar in met veele reedenen, omstandigheden, exempelen, en fabulen wert overwogen: welke forme der regeeringe, in speculatie gebout op de practijk, onder de menschen de beste zy Amsterdam, Joan. Cyprianus vander Gracht.

De Monte Verloren, J. P. (2000). Hoofdlijnen uit de ontwikkeling der rechterlijke organisatie in de Noordelijke Nederlanden tot de Bataafse omwenteling Alphen, Kluwer.

De Ridder-Symoens, H. (1995). Onderwijs aan de middeleeuwse universiteit. Scholing in de Middeleeuwen. R. E. V. C. V. Stuip (Red.). Hilversum, Verloren.

De Schepper, H. e. a. (Red.) (1997). 1648 De Vrede van Munster. Hilversum, Verloren.

De Valk, T. (1921). "Spinoza en Vondel." De Beiaard 6(2).

Dean, M. (1999). Normalising Democracy: Foucault and Habermas on Democracy, Liberalism and Law. Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory. S. Ashenden and D. Owen (Reds.). Londen, Sage Publications.

- Dean, M. (2010). Governmentality: Power and Rule in Modern Society London, Sage.
- Deleuze, G. (1988). Spinoza: Practical Philosophy San Francisco, City Light Books.
- Della Rocca, M. (2008). Spinoza New York, Routledge.
- Den Tex, J. A. T. (1980). Johan van Oldenbarnevelt Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Dijkhuis, H. (2010). Monarchia: het fenomeen van het koningschap Amsterdam, Boom.
- Dobbelaere, K. (2004). Secularization: An Analysis at Three Levels Brussel, Peter Lang.
- Duits, H. (1990). Van Bartholomeusnacht tot Bataafse opstand Hilversum, Verloren.
- Elshtain, J. b. (2008). Sovereignty: God, State, and Self New York, Basic Books.
- Eyffinger, A. (2000). Een Stil Proces van Vervreemding... Prins Maurits en Hugo de Groot. Maurits Prins van Oranje. K. Zandvliet (Red.). Zwolle, Waanders.
- Eyffinger, A. (2005). "'How Wondrously Moses Goes Along With The House of Orange!': Hugo Grotius' 'De Republica Emendanda' in the context of the Dutch Revolt." Hebraic Political Studies 1(1): pp. 71-109.
- Figgis, J. N. (1914). The Divine Right of Kings Cambridge, Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1981). Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'. The Tanner Lectures on Human Values. S. McMurrin (Red.). Salt Lake City, University of Utah Press. 2: 953-980.
- Foucault, M. (2004). Naissance de la biopolitique Paris, Gallimard - Seuil.
- Foucault, M. (2004). Sécurité, Territoire, Population Paris, Gallimard Seuil.
- Foucault, M. (2009). Security, Territory, Population New York, Picador.
- Frederiks, J. G. e. F. J. V. d. B. (1888-1891). Biographisch woordenboek der Noord- en Zuidnederlandsche letterkunde Amsterdam, L.J. Veen.
- Fruin, R. (1865). "Het aandeel van den raadpensionaris de Witt aan het Interest van Holland van Pieter de la Court." De Gids(29).

Fukuyama, F. (2011). The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution New York, Farrar, Straus and Giroux.

Geerdink, N. (2012). Politics and Aesthetics - Decoding Allegory in *Palamedes* (1625). Joost Van Den Vondel (1587-1679): Dutch Playwright in the Golden Age. J. F. W. K. Bloemendal (Red.). Leiden, Brill.

Geesink, M. (1987). "Hy leeft in treurdicht". Vondels toneelsucces tijdens zijn leven. Vondel! Het epos van een ambachtelijk dichterschap. M. A. B. Geesink (Red.). 's Gravenhage, Koninklijke Bibliotheek.

Gelderblom, O. (2000). Zuid-Nederlandse kooplieden en de opkomst van de Amsterdamse stapelmarkt (1578-1630) Hilversum, Verloren.

Geurts, P. (1942). Overzicht van Nederlandsche Politieke Geschriften Maastricht, Gebrs. Van Aelst.

Gilissen, J. F. G. (1991). Historische inleiding tot het recht: Ontstaan en evolutie van de belangrijkste rechtsstelsels Antwerpen, Kluwer Rechtswetenschappen.

Glaudemans, C. (2004). Om Die Wrake Wille Hilversum, Verloren.

Goethalsius, F. (1567). De Foelici et Infoelici Republica Lovanii, J. Bogard.

Groendijk, F. (1989). "De Nadere Reformatie en het toneel." De Zeventiende Eeuw 5(1): 141-153.

Gullan-Whur, M. (2000). Spinoza: een leven volgens de rede Rotterdam, Lemniscaat.

Haitsma Mulier, E. O. G. (1980). The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century Assen, Van Gorcum.

Haitsma Mulier, E. O. G. (1987). The Language of Seventeenth Century Republicanism in the United Provinces: Dutch or European? The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe. A. Pagden (Red.). Cambridge, Cambridge University Press.

Haitsma Mulier, E. O. G. (1989). Het Nederlandse Gezicht van Machiavelli Hilversum, Verloren.

Haitsma Mulier, E. O. G. (1993). A Controversial Republican: Dutch Views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth century. Machiavelli and Republicanism. Q. Skinner, G. Bock and M. Viroli (Reds.). New York, Cambridge University Press.

Haitsma Mulier, E. O. G. (2000). Spinoza en Tacitus: De Filosoof en de Geschiedschrijver. Het Beeld in de Spiegel: Historiografische Verkenningen: Liber Amicorum voor Piet Blaas. L. H. Maas (Red.). Hilversum, Verloren.

Haitsma Mulier, E. O. G. e. A. v. d. L. (Red.) (1990). Repertorium van geschiedschrijvers in Nederland 1500-1800. Den Haag, Nederlands Historisch Genootschap.

Hanlon, G. (2007). Violence en its Control in the Late Renaissance: An Italian Model. A Companion to the Worlds of the Renaissance. G. Ruggiero (Red.). Hoboken, Wiley-Blackwell.

Helmers, H. (2011). The Royalist Republic: Literature, Politics and Religion in the Anglo-Dutch Public Sphere (1639-1660). Literary studies. Leiden, Leiden University. **PhD**.

Hijweege, N. M. (2004). Bekering in bevindelijk gereformeerde kring. Een psychologische studie Kampen Uitgeverij Kok.

Hobbes, T. (2007). Leviathan Antwerpen, Boom.

Hobbes, T. (2010). Leviathan: Parts I and II Peterborough, Broadview Press.

Hopperus, J. (1584). Sive de Institutione Principis Dialogus Monachii, Adamus Berg.

Israel, J. I. (1989). Nederland als Centrum van de Wereldhandel Franeker, Uitgeverij Van Wijnen.

Israel, J. I. (1998). The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806 Oxford, Clarendon Press.

Israel, J. I. (2001). Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750 Oxford, Oxford University Press.

Janin, H. (2009). Medieval Justice: Cases and Laws in France, England and Germany, 500-1500 Jefferson, McFarland & Co Inc.

Janssen, G. H. (2001). Het Stokje van Oldenbarnevelt Hilversum, Verloren.

Jeffery, R. (2006). Hugo Grotius in International Thought Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Kantorowicz, E. H. (1997). The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology New Jersey, Princeton University Press.

Kern, F. (2005). Kingship and Law in the Middle Ages New Jersey, The Lawbook Exchange, ltd.

King, P. (1979). Vondels *Lucifer*. Een mislukt theologisch toneelstuk. Visies op Vondel na 300 jaar. E. K. e. S. F. W. Grootes (Red.). Den Haag, Martinus Nijhoff.

Koene, B., Schweitzer, F. & J. Morren (2003). Midden Kennemerland in de Vroege en Hoge Middeleeuwen
Het land, de bewoners en hun heren tussen 700 en 1300 Hilversum, Verloren.

Konst, J. (2003). Fortuna, Fatum en Providentia Dei in de Nederlandse Tragedie 1600-1720 Hilversum, Verloren.

Kooijmans, P. h. (2008). Internationaal publiekrecht in vogelvlucht Alphen, Kluwer.

Koppenol, J. (1999). "Nodeloze onrust: Het "roomse karakter" van Vondels Gysbreght van Aemstel." Nederlandse Letterkunde 4(1999).

Korsten, F.-W. (2006). Vondel Belicht: Voorstellingen van Soevereiniteit Hilversum, Verloren.

Korsten, F.-W. (2009). Sovereignty as Inviolability: Vondel's Theatrical Explorations in the Dutch Republic Hilversum, Verloren.

Kriegel, B. (2011). La République et le Prince Moderne Parijs, Presses Universitaires de France.

Langvik-Johannessen, K. (1963). Zwischen Himmel und Erde: Eine Studie über Joost van den Vondel's biblische Tragödie in gattungsgeschichtlicher Perspektive Oslo, Universitetsforlaget.

Langvik-Johannessen, K. (1987). Gijsbrecht van Aemstel: Tragedie van hoogmoed. Het treurspel spant de kroon: De tragiek bij Vondel: opstellen. Idem (Red.). Wommel, Gulden Engel.

Lavaert, S. (2011). Het perspectief van de multitude: Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza, Virno Brussel, VUB Press.

Le Bras, G., Lefebvre, C. & J. Rambaud (1965). Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident Paris, Sirey.

Leemans, E. A. (1938). "Vondel en Spinoza." Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde: Verslagen en Mededeelingen(Augustus 1937).

Lesaffer, R. (2008). Inleiding tot de Europese rechtsgeschiedenis Leuven, Leuven University Press.

Locke, J. (1988). Two Treatises of Government Cambridge, Cambridge University Press.

Loughlin, M. (2012). Foundations of Public Law Oxford, Oxford University Press.

MacCulloch, D. (2003). Reformatie: Het Europese Huis Gedeeld 1490-1700 Utrecht & Antwerpen, Spectrum - Standaard Uitgeverij.

Maljaars, A. (2001). "Niet min godvruchtelijk als dapper: Gijsbrecht van Aemstel verdedigd tegen zijn critici." De Zeventiende Eeuw 17(2001).

Mansfield, H. (1998 [1966]). Machiavelli's Virtue Chicago, University of Chicago Press

Mathijssen, M. (2011). Inleiding. Boeken onder druk: censuur en pers-onvrijheid in Nederland sinds de boekdrukkunst. M. Mathijssen (Red.). Amsterdam, Amsterdam University Press.

McGushin, E. F. (2007). Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life Chicago, Northwestern University Press.

Mertens, F. (2010). "Franciscus van den Enden: Biography." Retrieved 24/07/2011, 2011, from <http://users.telenet.be/fvde/index.htm?Bio1>.

Meyers, C. e. a. (Red.) (2001). Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Miggelbrink, B. B. J. (2012). Risk as a Technology of Power. The Spatial Dimension of Risk: How Geography Shapes the Emergence of Risksapes. D. Müller-Mahn (Red.). New York, Routledge.

Miller, P. and N. Rose (2008). Governing the Present Cambridge, Polity Press.

Molkenboer, B. H. (Red.) (1917). Vondels Lucifer. Zwolle, Tjeenk Willink.

Mortimer, S. (2010). Reason and Religion in the English Revolution Cambridge, Cambridge University Press.

Mout, M. E. H. N. (2006). Plakkaat van verlatinge Groningen, Historische Uitgeverij.

Nadler, S. (2001). Spinoza: A Life Cambridge, Cambridge University Press.

Nellen, H. (2007). Hugo de Groot: Een Leven in Strijd om de Vrede Amsterdam, Balans.

Nicholls, D. (1995). God and Government in an 'Age of Reason' Londen & New York, Routledge.

Noak, B. (2002). "De Sinryke Fabulen (1685) van Pieter de la Court: verhulling en onthulling in een 'verlicht' genre." De Zeventiende Eeuw 1(jg. 18): 65-78.

Oldenhuis, F. T. e. a. (2007). Schurende relaties tussen recht en religie Assen, Van Gorcum.

Osterkamp, E. (1979). Lucifer: Stationen eines Motivs Berlin & New York, Walter de Gruyter.

Ovidius (2009). Metamorphosen. M. D'Hane-Scheltema (vert.) Amsterdam, Athenaeum - Polak & Van Genneep.

Panhuisen, L. (2009). De Ware Vrijheid: De Levens van Johan en Cornelis de Witt Amsterdam, Olympus.

Parente, J. A. j. (1993). The theatricality of history in the Dutch Golden Age: Joost van den Vondel's Gysbrecht van Aemstel. From revolt to riches. Culture and history of the Low Countries 1500-1700. T. R. S. Hermans (Red.). London, University College.

Perlove, S. and L. Silver (2009). Rembrandt's Faith: Church and Temple in the Dutch Golden Age Philadelphia, Pennsylvania State University Press.

Plato (1961). Laws Cambridge, Harvard University Press.

Pocock, J. G. A. (1985). Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century (Ideas in Context) Cambridge, Cambridge University Press.

Prandoni, M. (2007). Een Mozaïek van Stemmen: Verbeeldend Lezen in Vondels Gysbrecht van Aemstel Hilversum, Verloren.

Prandoni, M. (2013). Staging the History of Amsterdam in Vondel's Gysbrecht. Drama, Performance and Debate. Theatre and Public Opinion in the Early Modern Period. J. Bloemendal (Red.). Leiden, Brill.

Previtali, A. (2008). Les droits de l'homme: une composante essentielle du bien commun. Etat et Bien Commun: Perspectives historiques et enjeux éthico-politiques. A. Gavrić and G. Sienkiewicz (Reds.). Bern Peter Lang.

Prozorov, S. (2007). Foucault, Freedom and Sovereignty Hampshire, Ashgate.

Rabinow, P. N. R. (2006). "Thoughts on the Concept of Biopower Today." Biosocieties **15**(3).

Rademaker, C. S. M. (1967). Gerardus Joannes Vossius (1577-1649) Zwolle, Tjeenk Willink.

Ransom, J. S. (1997). Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity Durham, Duke University Press Books.

Reinders, M. (2010). Gedrukte Chaos: Populisme en Moord in het Rampjaar 1672 Amsterdam, Uitgeverij Balans.

Rens, L. (Red.) (1979). Lucifer. Den Haag, Martinus Nijhoff.

Reynaert, J. (2002). Boendale of 'Antwerpse school?': Over het auteurschap van Melibeus en Dietsche Doctrinale. Al t' Antwerpen in die stad. W. e. a. r. Van Anrooij (Red.). Amsterdam, Prometheus.

Reynolds, S. (2010). Before Eminent Domain: Toward a History of Expropriation of Land for the Common Good Chapel Hill, University of Carolina Press.

Rose, N. (1998). Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood Cambridge, Cambridge University Press.

Rose, N. (1999). Governing the Soul: The Shaping of the Private Self London & New York, Free Association Books.

Rose, N. (2008). Powers of Freedom: Reframing Political Thought Cambridge, Cambridge University Press.

Rubin, M. (2002). Charity and Community in Medieval Cambridge Cambridge, Cambridge University Press.

Sautter, C. (2010). The Miriam Tradition: Teaching Embodied Torah Champaign, University of Illinois Press.

Schama, S. (1989). Overvloed en Onbehagen Amsterdam, Contact.

Schöffner, I. (1978). Het nationaal-socialistische beeld van de geschiedenis der Nederlanden. Een historiografische en bibliografische studie Utrecht, HES.

Scrunton, R. (1986). Spinoza Rotterdam, Lemniscaat.

Senellart, M. (2001). Machiavel à l'épreuve de la "gouvernementalité". L'Enjeu Machiavel. M. G. S. Senellart (Red.). Parijs, Presses Universitaire de France.

Sharpe, K. (2000a). Remapping Early Modern England: The Culture of Seventeenth-Century Politics Cambridge, Cambridge University Press.

Sherwood, R. (1994). Oliver Cromwell: King In All But Name Gloucestershire, Sutton Publishing

Simbeye, Y. (2004). Immunity and International Criminal Law Hants & Burlington, Ashgate Publishing.

Skinner, Q. (1978). The Foundation of Modern Political Thought Cambridge, Cambridge University Press.

Skolimowska, A. (2012). The Culture Code of the Bible in the Latin Texts of Ioannes Dantiscus (1485-1548). Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis: Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Uppsala 2009). A. Steiner-Weber (Red.). Leiden, Brill.

Small, G. (1997). George Chastelain and the Shaping of Valois Burgundy: Political and Historical Culture at Court in the Fifteenth Century Suffolk, The Boydell Press.

Smit, W. A. P. (1935). "Vondel en zijn bekering." De Nieuwe Taalgids 29: 254-267.

Smit, W. A. P. (1956). Van Pascha tot Noah Zwolle, Tjeenk Willink.

Smit, W. A. P. (1970). Van Pascha tot Noah Culemborg, Tjeenk Willink.

Smits-Veldt, M. B. (1977-1978). "Vondels Vredewensch aen Constantyn Huigens (1633) als bijdrage tot een aktuele diskussie " Spektator: Tijdschrift voor Neerlandistiek 7(1977-1978).

Smits-Veldt, M. B. (1994). Vondel en het vaderlands verleden. Gysbreght van Aemstel. J. Van den Vondel (Red.). Amsterdam, Amsterdam University Press.

Spies, M. (1987). Vondel in Veelvoud: Het Vondel-onderzoek sinds de jaren vijftig. Vondel 1587-1987. M. Spies (Red.). Leiden, Brill.

Spinoza, B. (1997). Theologisch-politiek traktaat. F. Akkerman (vert.) Amsterdam, Wereldbibliotheek.

Spinoza, B. (2012 [1685]). Tractatus Theologico-Politicus Whitefish, Kessinger Publishing LLC.

Spruyt, B. J. (1996). Hugo de Groots beroep op Heinrich Bullinger en Martin Bucer. De Hollandse Jaren van Hugo de Groot (1583-1621). H. J. T. Nellen (Red.). Hilversum, Verloren.

Steenbakkens, P. (1999/2000). "Benedictus de Spinoza (1632-1677): een overzicht." Filosofie: tweemaandelijks tijdschrift van de Stichting Informatie Filosofie 9(6).

- Sterck, J. F. M. (1923). Hoofdstukken over Vondel en zijn kring Amsterdam, S.L. Van Looy.
- Sterck, J. F. M. (1932). Oud en Nieuw over Joost van den Vondel Mechelen, Het Kompas.
- Stoke, M. (1805). Rijmkroniek van Melis Stoke Utrecht, Kemink & Zoon.
- Taylor, C. (2010). Een Seculiere Tijd Rotterdam, Lemniscaat.
- Ter Laan, K. (1952). Letterkundig woordenboek voor Noord en Zuid Den Haag / Djakarta, G.B. van Goor Zonen's Uitgeversmaatschappij.
- Thompson, A. (2003). The Art of Suffering and the Impact of Seventeenth-Century Anti-Providential Thought Farnham, Ashgate Pub Ltd.
- Tracy, J. (2008). The Founding of the Dutch Republic: War, Finance, and Politics in Holland, 1572- 1588 Oxford, Oxford University Press.
- Trim, D. J. B. (2011). 'If a prince use tyrannie towards his people': interventions on behalf of foreign populations in early modern Europe. Humanitarian Intervention: A History. B. D. J. B. T. Simms (Red.). Cambridge, Cambridge University Press.
- Troost, W. (2001). Stadhouder-koning Willem III: een politieke biografie Hilversum, Verloren.
- Uitermark, J. (2013). Dynamics of Power in Dutch Integration Politics: From Accommodation to Confrontation Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Ullman, W. (1966 [2010]). Principles of Government and Politics in the Middle Ages London, Routledge.
- Van Amstel, T. A. A. M. (1999). De heren van Amstel 1105-1378: Hun opkomst in het Nedersticht van Utrecht in de twaalfde en dertiende eeuw en hun vestiging in het hertogdom Brabant na 1296 Hilversum, Verloren.
- Van Bijsterveld, S. (2010). Religion and the secular state. Religion and the Secular State: Interim National Reports. W. C. D. J. M.-T. (Eds) (Red.). Utah, The International Center for Law and Religion Studies.

Van Bockel, J. (2009). Gevormde kaders: bureaucratische en professionele regulering van het werk van ambtenaren in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden Delft, Eburon Uitgeverij B.V.

Van Bunge, W. (2012). Noah (1667) About God and Nature'. Joost van den Vondel (1587-1679): Dutch Playwright in the Golden Age. J. F.-W. K. Bloemendal (Red.). Leiden, Brill.

Van Caeneghem, R. (1967). De instellingen van de middeleeuwen: Geschiedenis van de Westerse Staatsinstellingen van de Ve tot de XVe eeuw Gent, Story Scientia, Wetenschappelijke Uitgeverij.

Van Caeneghem, R. (1996). Geschiedkundige inleiding tot het recht, deel I: privaatrecht Deurne, Kluwer.

Van de Klashorst, G. O. (Red.) (1985). "Metten schijn van monarchie getempert". De verdediging van het stadhouderschap in de partijliteratuur 1650-1686. Pieter de la Court in zijn tijd (1618-1685): Aspecten van een veelzijdig publicist. Amsterdam, Maarsen.

Van de Klashorst, G. O. (1999). De 'Ware Vrijheid', 1650-1672. Vrijheid: Een Geschiedenis van de Vijftiende tot de Twintigste Eeuw. E. O. G. Haitsma Mulier (Red.). Amsterdam, Amsterdam University Press.

Van den Enden, F. (1992). Vrije Politieke Stellingen Amsterdam, Wereldbibliotheek.

Van den Heuvel, H. (2010). Moraal van de Macht: Historisch Portret van de Integriteit van de Staat Zutphen, Walburg Pers.

Van den Vondel, J. (1864). De Werken van Vondel: in verband gebracht met zijn leven, en voorzien van verklaringen en aantekeningen Amsterdam, Binger & Zonen.

Van den Vondel, J. (1928). Gysbreght van Aemstel De Werken van Vondel. J. F. M. Sterck (Red.). Amsterdam, Maatschappij voor goede en goedkope lectuur. **3**.

Van den Vondel, J. (Red.) (1928). Lucifer. De Werken van Vondel. Amsterdam, Maatschappij voor goede en goedkope lectuur. **5**.

Van den Vondel, J. (Red.) (1928). Palamedes oft Vermoorde Onnooselheyd. De Werken van Vondel. Amsterdam, Maatschappij voor goede en goedkope lectuur. **2**.

Van den Vondel, J. (1936). Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst: Bewerkt door prof. B.H. Molkenboer O.P. De Werken van Vondel. B. H. Molkenboer (Red.). Amsterdam, Maatschappij voor Goede en Goedkope Lectuur. **9**.

Van den Vondel, J. (1936). Bespiegelingen van Godtsdienst: in 't Byzonder. Het Vijfde Boek Amsterdam, Maatschappij voor goede en goedkope lectuur.

Van den Vondel, J. (1966). Inleiding. Lucifer. W. J. M. A. Asselbergs (Red.). Zwolle Tjeenk Willink.

Van den Vondel, J. (1994). Gysbreght van Aemstel Amsterdam, Amsterdam University Press.

Van den Vondel, J. (Red.) (2005). Lucifer. Adam in Ballingschap, of Aller treurspelen treurspel. Noah, of Ondergang der eerste wereld. Amsterdam, Bert Bakker.

Van der Aa, J. (1858). Biographisch woordenboek der Nederlanden Haarlem, Van Brederode.

Van der Ham, G. (2004). De Boekenkist van Hugo de Groot. Verzameld verleden: veertig gedenkwaardige momenten en figuren uit de vaderlandse geschiedenis. E. Kloek (Red.). Hilversum, Verloren.

Van der Haven, A. (1997). The Nijkerker Beroeringen van 1749-1753 (The Dutch Revival Movement 1749-1753). History. Utrecht, Utrecht University. **PhD**.

Van der Kooi, C. (2011). Striking Similarities. The Eschatological Orientation of Calvin, Barth and Van de Beek. Strangers and Pilgrims on Earth: Essays in Honor of Abraham van de Beek. E. P. V. G. Van der Borch (Red.). Leiden, Brill.

Van der Kooi, C. (2013). Life as Pilgrimage: The Eschaology of John Calvin. Restoration Through Redemption: John Calvin Revisited. H. Van Den Belt (Red.). Leiden, Brill.

Van der Tak, W. G. (1937). Het Spinozahuis: Veertigste Jaarverslag MCMXXXVI-MCMCCCVII Leiden, Brill.

Van Duinkerken, A. (1966). "De priesterfiguren in Gysbreght van Aemstel." Dietsche warande en belfort **111**(1966).

Van Eemeren, G. (1979). Nogmaals over schuld in Gysbreght. Visies op Vondel na 300 jaar. W. S. F. E. K. Grootes (Red.). 's-Gravenhage Martinus Nijhoff.

Van Gelderen, M. (2010). Trots op Nederland. Hugo de Groot en het natuurlijke recht op immigratie. Bourgondië voorbij: De Nederlanden 1250-1650 : liber alumnorum Wim Blockmans. M. L. S. Damen (Red.). Hilversum, Verloren.

Van Gemert, L. (1996). Vrouwen voor Vrijheid: krachtmetingen in Vondels Batavische Broeders. Kort tijt-verdrijf. Opstellen over Nederlands toneel (vanaf ca 1550) aangeboden aan Mieke B. Smits-Veldt. W. e. a. Abrahamse (Red.). Amsterdam, A D & L uitgevers.

Van Kempen, Y. (2002). "'Laat vallen, als ik vall' met deze krone op 't hoofd". Vondel en zijn Lucifer." Bzzlletin **31**(281).

Van Leeuwen, J. (2002). Balancerend tussen strengheid en Barmhartigheid: Rechtvaardige rechters en goede vorsten in de Antwerpse school. Al t' Antwerpen in die stad. W. e. a. r. Van Anrooij (Red.). Amsterdam, Prometheus.

Van Marion, O. (2011). Verboden in de Gouden Eeuw. Schrijvers, Drukkers en hun Strategieën. Boeken onder druk: censuur en pers-onvrijheid in Nederland sinds de boekdrukkunst. M. Mathijssen (Red.). Amsterdam, Amsterdam University Press.

Van Nispen, W. (1991). De Teems in brant. Een verzameling teksten en afbeeldingen rond de Tweede Engelse Zeeoorlog (1665-1667) Hilversum, Verloren.

Van Oostrom, F. (2013). Wereld in woorden Amsterdam, Bert Bakker.

Van Otegem, M. (2000). "Vondels Bepiegelingen over de Nieuwe Filosofie." Nederlandse Letterkunde **5**(1).

Van Rooden, P. (1996). Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990 Amsterdam, Bert Bakker.

Van Stipriaan, R. (1996). "Gysbreght van Aemstel als tragische held." De Zeventiende Eeuw **12**(1996).

Vandervelden, J. (1939). Staat en Recht bij Vondel Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V.

Velema, W. R. E. (2002). 'That a Republic is better than a Monarchy': Anti-monarchism in Early Dutch Political Thought. Republicanism: A Shared European Heritage. Q. M. V. G. Skinner (Red.). Cambridge & New York, Cambridge University Press.

Vergilius (2008). Aeneis. M. A. Schwartz (vert.) Amsterdam, Aethenaeum-Polak & Van Genneep.

Verwey, G. (2010). Was de ratio van Coornherts argumentatieve strategie in *Zedekunst* (1586) thomistisch van oorsprong? D.V. Coornhert (1522-1590): polemist en vredezoeker : bijdragen tot plaatsbepaling en herwaardering. J. G. V. Gruppelaar (Red.). Amsterdam, Amsterdam University Press.

Veyne, P. (2010). Foucault: De denker, de mens Kampen, Klement/Pelckmans.

Vloemans, A. (1971). Politeia Den Haag, Kruseman.

Wauters, B. (2005). Recht als religie: canonieke onderbouw van de vroegmoderne staatsvorming in de Zuidelijke Nederlanden Leuven, Leuven University Press.

Westermann, M. (2005). The Art of the Dutch Republic, 1585-1718 Londen, Laurence King Publishing.

Willemsen, H. e. (1992). Woordenboek filosofie Assen, Van Gorcum.

Witteveen, W. (2001). De geordende wereld van het Recht: Een Inleiding Amsterdam, Amsterdam University Press.

Wolfe, J. (2004). Humanism, Machinery, and Renaissance Literature Cambridge, Cambridge University Press.

Xenophon (2008 [voor 354 V.C.]). The Memorabilia. Recollections of Socrates. H. G. Dakyns. Salt Lake City, Project Gutenberg.

Zijderveld, A. (1937). "Heeft Vondel Spinoza Bestreden?" Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde(jg. 56).

