

MENNO TER BRAAK VERZAMELD WERK
DEEL 1

COPYRIGHT BY G. A. VAN OORSCHOT AMSTERDAM



VERZAMELD WERK

MENNO TER BRAAK

HET CARNAVAL DER BURGERS

AFSCHEID VAN DOMINEESLAND

MAN TEGEN MAN

KAISER OTTO III.

1950
G. A. VAN OORSCHOT AMSTERDAM

HET CARNAVAL DER BURGERS

EEN GELIJKENIS IN GELIJKENISSEN

Voor J. M. M. Planten-Koch

BIJ DE TWEEDE DRUK*

Deze tweede uitgave heeft, op enkele verbeterde detailfouten na, geheel dezelfde tekst als de eerste. Het boek is, zoals het voor mij ligt, de gedachtengang van een mens, die zich bevrijdt van de gemeenplaatsen, waartussen hij is opgegroeid; als zodanig is het ook thans nog voor mijn gevoel één geheel, dat geen wijzigingen behoeft.

Onder het doorlezen van de proeven voor de herdruk kwam het mij voor, dat de „vervalsing van het leven" door het dubbelzinnige „wij" zo mogelijk nog meer aan de orde is dan toen ik in 1928 en 1929 dit boek schreef; reden waarom ik deze tweede uitgave, die de uitverkochte eerste opvolgt, met bijzondere vreugde zie verschijnen... als strijdmateriaal, als „metaphysische brochure".

's GRAVENHAGE, Sept. 1934 De Schrijver

** Voor het Verzameld Werk werd de tekst aan de tweede druk ontleend.*

Pa Ubu: *Wel, brave vrienden, het is nu hoog tijd het plan van de samenzwering te smeden. Laat ieder nu eens zijn meening zeggen. Ik zal eerst mijn eigen meening zeggen, als jullie 't goedvindt.*

Kapitein Borduur: *Spreek op, Papa.*

Pa Ubu: *Welnu, vrienden, ik zou raden den koning doodgewoon te vergiftigen, door hem arsenicum in zijn ontbijt te strooien. Als hij er zijn bek aan zet, valt hij dood neer en dan ben ik meteen koning.*

Allen: *Bah, wat smerig!*

Pa Ubu: *Wat dan? Bevalt 't jullie niet? Nou, laat Borduur dan maar eens zijn mond open doen.*

Kapitein Borduur: *Nou, ik raad aan hem een flinke por met 'n sabel te verkoopen en hem zoo van top tot teen door midden te spalken.*

Allen: *Ja, dat is edel en dapper.*

ALFRED JARRY

Ach, waren dat wij niet, ach ik niet, ach jij niet?

M. NIJHOFF

I. WIJ CARNAVALSGANGERS

„Wij" zijn het slachtoffer van het hulpeloze „Ik"; „wij" zijn de koude verstening en de warme illusie van „ik". Daarom is het credo van deze regels geboren tussen de verstening en de illusie, geboren als afkeer van „wij" en als liefde tot „wij".

„Wij" is de allerleegste titel van deze eeuw: de pluralis majestatis van de journalist, die niemand kent, en wiens mening niet gevraagd wordt. Maar „wij" is ook de vloot van snelle, gehoorzame zeiljachten, die samen buigen onder dezelfde windvlagen. „Wij" is de angst van een kind, dat des nachts in een ongewoon uur ontwaakt en door de eerste gedachte aan de dood wordt bevangen; dan is de enige troost de aanwezigheid van de velen, de anderen. „Wij" ook verwaarloosden na de vrede van Utrecht onze barrièresteden.

„Wij" dansen, allen, op het carnaval, en „wij" hebben, allen, daarna de kater; dan denken „wij", dat met ons „de nieuwe mens" is gekomen of komen zàl. „Wij" is ons eerste en laatste gebaar van tederheid, en „wij" betalen belasting.

„Wij" is onze kerker, „wij" bestendigen ons in onze kinderen; „wij" is onze vrijheid en onze vaart naar de horizon. „Wij": duldeloze verenging. „Wij": magische verruiming. „Wij": ieder heeft twee armen, twee ogen, één neus, o eindeloze herhaling. „Wij": géén is verstoken van een verlangen naar de gemeenschap der heiligen.

Wij zijn burgers. Wij zouden dichters willen zijn. „Wij" is de algemeenste formule voor het bijeenwonen der kudden. „Wij" is het diepst en weemoedigst uitzien naar opgaan en versmelten. „Wij" zijn de onverbiddelijke grenzen en het verzet tegen alle grenzen.

Zonder „wij" geen phrasen en geen sonnetten. Zonder „wij" geen oorlogen en geen apostelen. Bij „wij" bestaat de wereld en door „wij" wil zij voortdurend vergaan.

Er zijn vroege zomernachten, waarin de verstening van „wij" en de illusie van „wij" elkaar schijnen te doordringen en op te heffen. Men wandelt eenzaam door de parken der grote steden en langs de verre huizenoevers golft een verward gezang van honderden radio's, dat achter de slappe takken der bedwelmde bomen blijft hangen als een woekerende vegetatie van geluid. Maar de eilanden van groen en de frisse kommen der vijvers weren iedere storing; de warme duisternis slorpt de krakelende noten der zendstations op.

De parken leven. Zij vormen de balzaal voor het carnaval der burgers, dat hier vrijmoedig en joyeus wordt gevierd. De duisternis is hier masker en zotskap tegelijk. De grote redoute beweegt en ademt. Eén niet te ontwijken wet regeert. Men begeert de mathematiek van het kantoor: één plus één is twee, te ontduiken door een niet te becijferen optelsom: één plus één is één. In paren trekken de burgers naar het reeds schemerende feestterrein om in de nacht onder te duiken, om een zekere graad van waanzinnigheid deelachtig te worden. Handen en armen schijnen niet langer schrijfbehoeften, maar slechts verlengstukken van een blinde kracht, die in het daglicht onbeholpen maakt en verlegen, maar na zonsondergang helden kweekt. In de blinde optocht naar het Paar is plotseling een wereld bevangen, die enige uren geleden nog verdiept was in het opmaken van de jaarlijkse balans.

De onnozele waant, dat de wij-droom eensklaps welbegrepen doel, weloverwogen mystiek ener ganse massa is geworden, zo zeker richten zich allen naar de laantjes, waar de banken wachten. Met de regelmaat van het bedrijfsleven roeien de enkelingen naar het „wij" toe, maar zij vertederen zich en zien niet meer, hoe naast hen en achter hen eenzelfde ritus bezig is zich te voltrekken. De gazons trillen onder de eenstemmigheid van de beschaafde paringskreet; maar de individuen geloven zich opgeheven en vernietigd in de ander. Doelmatig, in kudden, gaan zij de zelfvernietiging juichend tegemoet; maar het deert hen niet, dat zij gezamenlijk een wet documenteren. Ieder ambtenaar voelt zich een triomferend god, elke typiste een lokkende nymph.

In de lichte, geurende zomernachten is de vruchtbaarheid

der aarde poëtisch. Men verlangt niet anders dan te leven, dan zich oneindig te herhalen. De gedachte aan de dood is hier een onwezenlijke schaduw, ja meer: een zonde. Voor het panische leven is de dood onwerkelijk; hij zou kunnen nemen, onverwacht – een minnaar schiet in jalouzie, overvloed van leefdrift, zijn geliefde neer –, maar hij wordt niet gevreesd. De burgers denken niet aan hem en aan het Laatste Oordeel, want zij zijn thans waarachtig in dood en oordeel bevangen. Zij zoeken met oprechte hartstocht de enige „wij", waarin verstening en illusie voor hen samenvloeien. Zij zoeken de Ander. Die ander behoort tot hun ras, waartoe millioenen behoren; hij is gekleed, zoals millioenen gekleed gaan; taal en gebaren zijn aangepast aan de niet verontrustende conventies van duizenden gelijkgezinden; er zijn geen bergen te verzetten, om „wij" te worden met die andere tweevoeter. De ander is evenzeer een versteende; hij is opgevoed in zekere gemeenplaatsen, waardoor men elkaar kan verstaan, waaròver men zich kan verstaan: er is een basis van elementaire saamhorigheid.... Maar thans danst men met die ander op carnaval; verdwenen is de burger, de ander, die ook... *een* ander zou kunnen zijn. Nog nooit zag men zulke diepe ogen, en zulke slanke handen; men legt zijn lot in deze onherhaalbare handen, men gelooft, op duizend plaatsen tegelijk in de zomernacht, aan een voorbeschikte ontmoeting; niemand kleedt zich zo, niemand spreekt zo als de ander, de één uit duizenden, het lot uit de loterij! De illusie is gekomen en heeft uit *een* ander *de* ander getoverd.

Noem het een wonder, noem het de vicieuze cirkel. Noem het de poëzie der vruchtbaarheid of de vruchtbaarheid der poëzie.... Want nauwelijks is uit de duizenden anderen de éne en onherhaalbare Andere geïllusionneerd, of de illusie moet bezit worden. En in de zomernacht bespringen duizenden hun prooi, om illusie te bezitten. „Wij" worden, zich ontgrenzen, één plus één is één: dat is het carnaval der burgers, met de roes en met de kater. Eens, misschien na één carnavalsnacht, misschien na jaren, komt de ontdekking, dat men illusie niet bezitten kàn, zonder de bittere bijsmaak van het bezit. Bezit is steen.... Opnieuw ontwijken elkaar „wij" als verstening, „wij" als illusie. Het carnaval is uit, opAswoensdag worden de mas-

kers afgeruki. Er is een andere wereld dan die der zomerse parken, waarin de vergankelijkheid eeuwig schijnt, waarin de mystiek der burgers een zekere tred heeft. Het Paar is geboren, het is onweerlegbaar aanwezig, het heeft het moment der illusie achter zich gelaten. De vicieuze cirkel is gesloten: in de verstening ontstond de illusie, uit de illusie ontstond de verstening.... In de café's treft men deze versteende paren, een zure, giftige vrouw, een zelfgenoegzame, vette kerel, die uren achter elkaar zwijgend en zinneloos aan een tafeltje broeden op zonden, waartoe zij geen moed hebben. De straten zijn vol van hen, maar in de parken mijden zij de laantjes en *de* banken. Uit de zo juichend aanvaarde zelfvernietiging in de ander werd een al dan niet uitgesproken haat, om de voze bedriegerij van de illusie. „Wij" werd realiteit, „wij" werd verveling; *de* ander sleet reeds lang af tot *een* ander, tot een exemplaar van de duizend anderen, die ook gekozen hadden kunnen worden. Waarom die duizend anderen niet, waarom wèl het creatuur, waaraan men is blijven hangen?... En de ogen van de man zwerven naar de stiekeme illusie der nadagen, terwijl de vrouw jaagt op de gunst van haar kinderen. Illusie het koste, wat het koste.... Maar de vicieuze cirkel is lang gesloten en de vreugden worden leger. Ieder carnaval heeft een zwarter Aswoensdag.

Op het carnaval, de tijd van élan en blindheid voor herhaling, volgen de monotone vasten; carnaval en vasten verhouden zich als illusie en verstening.

Carnaval: moment, roes, droom, verbeelding... „wij".

Vasten: herhaling, voorschrift, ontwaken, conventie... „wij".

Burgers, die dichters willen worden. Dichters, die zich nooit bevrijden van hun burgerschap.

Waarom het leven samen te vatten in zijn uitersten? Waarom het leven te karakteriseren in de panische wij-droom der zomerse parken en in de dode wij-conventie van het verzuurde burgerdom? Liggen tussen deze polen niet alle schakeringen, en ligt in de schakeringen niet de ganse rijkdom der verhoudingen? Er zou geen aanleiding bestaan, het leven te onderscheiden door de dode abstracties: illusieverstening, wij-droom-

wij-conventie, dichter-burger, carnaval-vasten, wanneer wij daarmee niet een voortdurende *mogelijkheid* en een voortdurend *gevaar* wilden vastleggen. Onze beelden en onze begrippen hebben geen andere zin, dan deze, dat zij mogelijkheden verheerlijken en gevaren vertolken. Ieder burger is een mogelijk dichter, ieder dichter loopt gevaar burger te worden; ieder beeld, ieder begrip bergt de mogelijkheid in zich, door anderen te worden begrepen of te worden genoten, maar het is tegelijk gevaarlijk, omdat het alle misverstand en alle traditie herbergt. Poëzie, heilwoorden, gelijkenissen, men vindt ze later terug als stichtelijk rijm, als preek, als catechismus; hoevelen leven nog de emotie van de schepper na?

Daarom, en daarom alleen, onderscheide men de twee polen: dichter en burger, zo scherp mogelijk. Daarom, tevens, onderscheide men déze dichter en déze burger van de beroepsdichter en de beroepsburger; want de beroepsdichter kan in deze zin volledig burger en de beroepsburger niet minder volledig dichter zijn. Weg met deze woorden, wanneer men ze niet nodig heeft voor classificatie en paedagogie! Onze poëzie is illusie, òns burgerschap is verstening! Wie zal oordelen over de timmerlieden, die simpele gebruiksvoorwerpen boordevol illusie hebben gecreëerd, of over de verzensmeden, die de stenen gevoelens van anderen exploiteren? Is de waarschijnlijkheid, dat de meeste timmerlieden overwegend burgers, en de meeste poëten overwegend dichters zijn, een argument? Dan nog zou de éne begenadigde timmerman en de éne broodschrijver-in-verzen dit argument krachteloos maken!

Men karakteriseert het leven alleen in uitersten, omdat men niet anders kan, en wil. Om te onderscheiden heeft men een punt of een puntenreeks, een grens, nodig (*kunnen* onderscheiden); maar dit punt is tevens gezichtspunt, of een reeks van gezichtspunten, een standpunt (*willen* onderscheiden). Iedere grens is een beperking, die men zichzelf oplegt; iedere onderscheiding is een handhaving en een aanval. ... Wanneer wij de onoverzienbaarheid Leven toch, rebels, kunnen en willen overzien, onderscheiden, en ditmaal onder het aspect van Burgerschap en Dichterschap, dan betekent dit een grens, een deling, die tegelijk ons standpunt is; dan betekent dit, dat wij

slechts daarom de uitersten van illusie en verstening zoeken, om er de tussenvormen aan te spiegelen. Dit is geen geweldadige aanranding van de rijkdom van het leven; immers men deelt het slechts, men beoordeelt het slechts, opdat het onverbiddelijk ondeelbaar zal zijn, opdat het zich onophoudelijk aan ieder oordeel zal onttrekken. Men scheidt de wereld in burgers en dichters, opdat zij onverbiddelijk in het carnaval der burgers weer ondeelbaar zal zijn en iedere „scheiding" zal bespotten. Op het carnaval wil de burger zich vernietigen, „wij" worden, paren, zich wegdichten; op het carnaval kan zelfs de dichter zich niet aan het burgerschap onttrekken, omdat hij mens blijft en zich niet vernietigen kàn.

Het carnaval der burgers is overal, waar het leven aan de onderscheidingen gekend wordt en over de onderscheidingen heenspoelt. Of: het leven is het carnaval der burgers. Waar dichter en burger opgaan in de *persoonlijkheid*, daar blijken onze uitersten, met al hun waardigheid betrekkelijk.

Het is ons noch om de tastbare dichter, noch om de tastbare burger te doen. Niettemin willen wij geen tastbare mens uitzonderen van de beoordeling naar dichterschap en burgerschap, naar de illusie van het carnaval en de verstening van Aswoensdag. Ligt hierin niet een tegenspraak, berooft men althans op deze wijze niet de woorden „dichter" en „burger", „carnaval" en „vasten", van hun betekenis? Is het niet ontoelaatbaar paradoxaal, in hetzelfde ogenblik het „bestaan" van dichters en burgers te loochenen en niettemin met de klankverbindingen „dichter" en „burger" een symbool te willen geven van het contrast, waardoor wij „leven" onderscheiden?...

Inderdaad, de onderscheiding dichter-burger, carnaval-vasten is misleidend; zij is zozeer misleidend, dat zij tallozen ten eeuwigen dage zal misleiden. Zij misleidt, en zàl misleiden, beroepsdichters en beroepsburgers, carnavalsvierders en vastenhouders, die in de eenzijdigheid van hun wereld zijn vastgeroest. Maar: hèn zou elke benaming misleiden! De benaming vertegenwoordigt voor hen niet de wilsrichting van de oordelende, die al het levende tendentieus omvat, maar de afpaling van een groep, een quantum. Voor hen *zijn* er dichters, *zijn* er burgers, voor hen is carnaval vóór de vasten en vallen

de vasten nà het carnaval. Kortom; hen misleidt ieder beeld. Het zou overbodig zijn, voor hen andere benamingen te zoeken, omdat benaming voor hen niet te scheiden is van quantum.

Iedere benaming is misleidend voor degenen, die misleid willen worden. Geen woord is in staat, de spanning vast te houden, die men Leven noemt; immers ieder woord, opgestegen uit de burgerlijkheid der taal, drukt slechts een beperktheid uit, vertegenwoordigt in zijn burgerlijkheid een grens. Onze leegste abstracta worden gevoed uit de taal, die zich nooit van burgerlijkheid kan bevrijden, omdat zij voor burgers verstaanbaar moet zijn. De benaming heeft dus een *taak*. De benaming is een symbool van de *wil*, van de wil, om het „leven", x, te kennen als de spanning van twee „factoren", *die men met name moet noemen*. Het gaat hier niet om een wiskundig probleem, waartegenover men zich willoos verhoudt: ware het leven wiskunde, dan zou men het nooit volledig noembaar contrast door tekens kunnen uitdrukken, waaraan alle hartstocht vreemd is. Aan a en b kleeft geen passie; maar a en b behelzen dan ook niets van het leven. Wie echter het leven „in factoren ontbindt", is zich bewust, een zonde tegen het leven te begaan. Hij is zich er van bewust, dat hij de „factoren" niet aanwijst, maar *schept*. De onderscheiding is een schepping, die de schepping Gods geweld aandoet. Dit beseft men, wanneer men be-noemt, etiquetteert, fixeert. Dit beseft men in zijn volle omvang, wanneer men nadert tot de benoeming van het „leven" en zijn „polariteit". De ruimtelijke onvolledigheid, de tijdelijke toevalligheid zèlfs van deze uitgeloogde termen is zo openbaar, dat men ze moet *willen*, om ze te kùnnen gebruiken!

Door de levenspolen te be-noemen als „dichterschap" en „burgerschap" tast men derhalve de volheid en onzegbaarheid van het leven aan; door de spanning als „product" van twee „factoren" voor te stellen en deze „factoren" door benamingen onwillekeurig te isoleren, begaat men de grote zonde tegenover het leven. De zonde echter is vergeeflijk: want iedere benaming, ook de schijnbaar meest abstracte, zondigt. De „deling" als *zodanig*, de noodzakelijkheid om het Geheel als

product van delen te zien, sluit de poort van het leven voor ons af. De „deling" is de enige mogelijkheid, om het leven te kennen, en belet ons tevens te weten, wat „leven" is.

Wij moeten het leven „delen", om het als „product" te kunnen voorstellen, kortweg: om het te kennen. Wij moeten namen geven, om het Ene aan het Andere te onderscheiden. Daarom is de tweeheid oud als de onderscheidende mensheid, die water vuur zag blussen en vuur water in damp doen opgaan. Men laat „God" de „wereld" scheppen, maar laat ook een „cel" zich „delen". De tweeheid is noodzaak, ... maar het noemen is wilszaak! Want men bezie nu de tegenkant: men kan zich geen verbitterder strijd denken, dan die tussen theologen en Darwinisten! Niet als in de wiskunde, is het noemen (a, x) hartstochtloze functie; onze wil bepaalt, door het noemen, in welke richting onze „deling" zich beweegt. Het punt is tegelijk gezichtspunt, de grens is tegelijk standpunt. Het is (betrekkelijk) onbelangrijk, dat men overal het getal twee als grensbepaling terugvindt, want het leven is geen mathematica; maar het is hoogst belangrijk, dat men overal, door aan deze twee een naam te geven, een standpunt inneemt. Uit de noodzakelijkheid, het Ene aan het Andere te onderscheiden, bouwt de gelovige God en wereld en de profeet der evolutie een immanente celdeling op. Ziehier het leven als tegenpool der zuivere wiskunde; het getal is zó onbelangrijk, dat de wetenschap van zijn constantheid en onvermijdelijkheid geen gezichtspunt zal weerhouden zich te ontvouwen en zich uit te breiden ten koste van een ander! Met het noemen ontlaadt zich de stroom van het pathos, omdat de naam, het woord steeds teruggaat op concrete elementen, waarvan geen enkele z.g. abstractie zich kan bevrijden. Elke „deling" van het leven is een wilsdaad, elke doorsnede is een offensief. De concrete kracht van de naam jaagt de liefde en de haat op en verbant de serene sfeer van het getal. Benaming is voorkeur.

Deze voorkeur schept ook de namen „dichterschap" en „burgerschap", als denkbeeldige uitersten van wij-droom en wij-conventie. Uit deze voorkeur ontstaat de groteske benaming „carnaval der burgers". Woorden, die rijk zijn aan associaties, dat is rijk aan elementen van liefde en haat; woorden, die

„misleidend "zijn, zodra men denkt aan beroepsdichters en beroepsburgers; woorden, die zich niet beroemen op de schijn van voorkeurloosheid, de zuivere abstractie; woorden, die aanduiden, dat het leven *ook* als carnaval, zijn „polariteit" *ook* als dichter-burgerschap kan en wil worden gezien, geoordeeld.

Er bestaat aanleiding, om de tweeheid des onderscheids te benoemen met de termen „dichterschap" en „burgerschap". Er bestaat aanleiding, juist dèze namen te kiezen, om het onnoembare te noemen, omdat zij geladen zijn met affect, dat wij kunnen exploiteren. Door dèze en geen andere namen te gebruiken, heeft men een kans, de schromelijke verwarring, die de term „wij" sticht, te ontmaskeren. Door de dichter en de burger als polen van het leven te zien, te willen, geeft men aan, dat „wij dichters" en „wij burgers", dat de dichter, die door „wij" één *verlangt* te worden met de wereld en de burgers, die door „wij" één *is* met de wereld, zich verhouden als vuur tot water, ook al doet het vuur het water verdampen en al blust het water het vuur. Niettemin spreken zij beide hetzelfde woord, waarop de verlangenden zich blind staren, doch waarmee men evenzeer verkiezingsproclamaties aanvangt: wij.

Wie de term „wij" critiekloos gebruikt, vervalst, bewust of onbewust, de wereld. Door „wij" (wij Hollanders zijn trots op de organisatie der Olympische Spelen) giet men aan zeven millioen individuen, idioten, baby's, effectenmakelaars en prostituée's, een trots in, die bij enkelen ijdelheid, bij velen semisexuele geestdrift, bij de meesten volkomen onverschilligheid betekent. Even trots zijn „wij" als het zo uitkomt, op „onze" grote Lorentz.

In ander gezelschap beleven „wij" tijden van opgang, tijden van overgang, tijden van ondergang; lammen en blinden worden in deze collectieve hijskranen naar believen ingeladen, omgezwaaid of uitgestort, niemand blijft thuis. In het bijzonder deze „wij"-zeggers brengen een vrolijke kermisstemming met zich mee; zonder aanzien des persoons glijdt het leven over de montagne russe, omhoog, omlaag, wie een kwartje betaalt, kan instappen. In militaire kringen hebben „wij" veldslagen

gewonnen en hebben „wij" „onze" grenzen uitgebreid; in theologische kringen zijn „wij" vanouds een godsdienstig volk; in socialistische kringen haken „wij" proletariërs naar een betere toekomst; in idealistenkringen zijn „wij" de nieuwe mensheid, in gereformeerde kringen daarentegen de oude Adam.

Wat is eenvoudiger, dan van deze veelzijdige wij-suggestie te profiteren, door, kringsgewijze, een versteende wij-kwaliteit over duizenden, millioenen uit te breiden door het hartelijke, gemeenzame, beveiligende, profetische „wij"! Dit „wij", dat op... dichterlijke wijze uitgesproken of neergeschreven, burgers met pathetisch gelaat, met pathetische leuzen, met pathetische liederen te wapen roept, naar de stembus drijft, naar de hemel jaagt! Door „wij" wordt zelfs de belastingbetaler poëtisch, wanneer het gaat om „onze" belangen!...

Het woord „burger" heeft twee betekenistoppen, die ongeveer samenvatten, wat zich aan gevoelsnuance om deze klankcombinatie beweegt; de burger is de „citoyen", enerzijds, hij is ook de „Spiessbürger", anderzijds. Hij heeft „burgerrecht" en hij is tegelijk „burgerlijk". Hij maakt dus aanspraak zowel op algemene eerbied, als op algemene verachting. De „rechten van de mens en van de burger" verheffen hem boven zijn mede-zoogdieren, de eigenaar van de renstal, zowel als de jockey; maar dit belet niet, dat deze eigenaar zich meer interesseert voor het zoogdier paard dan voor het burgerlijke zoogdier jockey. Beurtelings ziet men de „burger" optreden als het gerespecteerde atoom, dat in geen enkel opzicht meer of minder belangrijk is dan het andere atoom, en als de sociaal minderwaardige, die zich aan tafel en in gezelschap niet weet te gedragen. In „grote tijden" is „burger" een eretitel, waarmee men zelfs de adel niet onwelgevallig stemt, in het dagelijks leven is de man, die waarachtig burger is, een burgerman. Er zijn ereburgers en er zijn burgersociëteiten, er zijn burgerdeugden en er zijn burgerwachten. Er is burgerlijk fatsoen, er is een burgerlijk huwelijk; maar anderzijds zijn zekere vormen van onfatsoen burgerlijk en zou een kamerheer in buitengewone dienst zeker niet op burgerlijke wijze in het huwelijk willen treden.... De burgers zijn de kroon van de staat, de

voetveeg der aristocratie, het haatobject der arbeiders; citoyen, civis Romanus, bonhomme, Spiessbürger, bourgeois... zij allen zijn burgers, verheerlijkte of verguisde exemplaren van een kudde. Staatkundig ideaal, middenstander, symbool van het kapitalisme: de burger is voor alles goed.

De betekeniswisselingen van het woord doen ons de burger derhalve zien als het geïdealiseerd *atoom* en als de getrapte *paria*: in beide gevallen als het symbool van het groepsbesef, van het *onpersoonlijke*. Het atoom (de staatsburger) laat zich oneindig verveelvoudigen; de „rechten" van dit atoom, bij de wet vast te leggen, laten zich oneindig vermeerderen; de burgers laten zich bij elkaar optellen tot massa; maar veelvoud, meerderheid, massa van atomen, van burgers, blijven atomen, burgers. De paria (de burgerman) laat zich oneindig verlagen, omdat hij slechts de lagere *graad* vertegenwoordigt; de adel noemt de stadspatriciër burgerlijk, de patriciër noemt de gegoede „burgerij" burgerlijk, de burgerij noemt de kruidenier burgerlijk... ad infinitum; maar al deze soort burgerlieden verachten elkaar om klasse-kenmerken; zij handhaven door hun verachting hun klasse en pas in hun klasse zichzelf. Het samenzijn der burgeratomen is even weinig een verschijnsel van persoonlijke liefde, als de afstoting van de lagere door de hogere burger een verschijnsel van persoonlijke haat is; om lief te hebben en om te haten, moet men elkaar, zintuigelijk, kennen. In zijn veelvoudigheid en in zijn reactie wil de oprechte burger het atoom, niet de persoonlijkheid, de paria, niet de vijand, omdat hij het atoom kan dulden, zonder liefde, en de paria kan trappen, zonder haat.

Tegenover de burger, de onpersoonlijke, het exemplaar van een veelvoud, stellen wij thans de dichter, zoals het woord en zijn nuance hem willen vasthouden. Het woord „dichter" laat zich slechts bepalen naar het affect, waarmee het wordt uitgesproken. Het oordeel: „Hij is dichter", doorloopt alle stadia van goed- of afkeuring. De dichter is poiètès, maar hij is ook iemand, die „op rijm" schrijft. In tegenstelling tot de man der exacte wetenschap is hij een fantast, in de familiekring is hij een curiosum. Maatschappelijke consequenties heeft het woord „dichter," nauwelijks; van dichterwachten en

dichterlijk huwelijk spreekt men niet. De waarde van de dichter varieert tussen onschendbaarheid (Goethe en Schiller) en onschadelijkheid (de laatste „modernen"), tenzij men hem leest, en beide criteria verwerpt. Voor de dichters zelf is de dichter menigmaal de hoogste openbaring; voor de koopman is hij de laagste trap van nuttelоosheid. Terwijl de pluralis „burgers" bevredigt, omdat het veelvoud hier geen qualiteitsverschillen meebrengt, laat de pluralis „dichters" nog alles te gissen, te wensen, over; de burgers van de staat zijn door hun aanwezigheid als veelvoud voldoende gekarakteriseerd, de dichters van de staat schrijven echter, in het gunstigste geval, dezelfde grootste gemene deler „taal"; wat men van hen zou kunnen zeggen, afgezien van hun schrijfmateriaal en ongeregeld leven (hun „burgerlijkheid"), vangt echter pas aan bij hun persoonlijkheid. Een organisatie van burgers is steeds vooronderstеld; een organisatie van dichters is steeds een caricatuur.

De gangbare betekenismodulaties van het woord „dichter" verraden in de eerste plaats, dat ook de burgers over de dichter spreken, hem als medeburger verlangen te behandelen, ... zonder echter iets over hem te kunnen zeggen, dat zijn functie raakt! Men wil de dichter als medeatoom; men wil de dichter als langharige, als de op-rijm-schrijver, als de onsterfelijke, als de onnuttige, want in haren, rijm, klassiciteit en maatschappelijke débâcle kan men duizend dichters vangen, kan men de weerbarstigen organiseren, fatsoeneren, „atomiseren"; en deze suggestie is zelfs zo sterk, dat vele dichters onder de drang der burgers hun dichterschap voor het beroepsdichterschap verwisselen, dat zelfs rederijkers geboren worden, die in het rijm een nuttige atoomfunctie zien.... Voor de ware burger is het dichterschap zó ver verwijderd of zó krankzinnig, dat hij zich te haasten heeft, die afstand door vergoding van de gestorven en collegialiteit voor de nog levende dichter in te perken, en die krankzinnigheid door de geruststellende, vertrouwelijke deining van het rijm op de vlucht te jagen. Er is door en ten behoeve van de burgers aldus een „burgerlijk" begrip van de dichter geschapen, dat de belichaming, *maar daardoor tevens de opheffing*, van alle „bijzonderheid", die de burger in

de dichter ontdekt, betekent. De *functie* der dichterlijkheid zet de burger in de eigenschap, sterker: in het *ambt* van het dichter-zijn om; dit ambt nu is volgens hem een zeer bijzonder ambt, dat zich niet met de stoffelijke, maar met de geestelijke productie bezig houdt. Dit geestelijke onderscheidt de dichter van andere fabrikanten, maakt zijn „bijzonderheid" uit; maar niettemin, hij is producent! Wat produceert, is te atomiseren, is te mechaniseren, is te normaliseren; zoals zijn verschillende automerken, wil de burger ook zijn merken dichters hebben, tragische, komische, klassieke, mislukte, erotische, epische, lyrische, stichtelijke. Langs deze weg wordt het hem mogelijk, de onafzienbare bijzonderheid der litteratuurgeschiedenis naar de resultaten der productie te groeperen en zèlfs deze wonderlijke productie de schijn van wellevende, „burgerlijke" doelmatigheid te geven.

Reeds dit dus ligt in het burgerlijk begrip van de dichter opgesloten: de dichter is een *bijzondere*, omdat hij *geestelijke* producten voortbrengt. Waarin dit bijzondere bestaat, hoe dit „geestelijke" van boter en kaas verschilt: het burgerlijk begrip is niet bij machte, dat uit te drukken. De burger zou dit bijzondere onder zijn atoom-normen willen opsluiten, maar de dichter ontspringt de dans. Hij zou het geestelijke als paria, als de „stand-lager", willen trappen, maar het geestelijke is niet hoger of lager, het is niet ergens, het glijdt tussen zijn vingers door: hij dient er zich voortdurend mee te verstaan. De dichter is geen predikant, al zijn er predikant-dichters, en de dichter is geen hofnar, al zijn er hof-poëten. De dichter is nooit klassiek, al zijn er klassieke dichters. De dichter is nooit uit zijn taal te verklaren, hoewel hij er in zit. De tragische dichter is komisch, zodra zijn tragiek overwonnen is. De lyrische dichter is episch, wanneer hij zijn emotie, die altijd lyrisch is, in de vertelling onderdrukt. Zèlfs is de dichter niet, zoals de burger hem bij voorkeur ziet, de eigenaar van zijn gedicht; want door zijn gedicht neer te schrijven, heeft hij zich in het teken begeven, dat evenzeer een grafteken voor hem zal worden, als de gepolijste steen voor de burger.

De burger ziet, als de geïncarneerde atomist: de producent, de man, die dicht, en het product, het (geschreven, gedrukte)

gedicht. Naast elkaar, achter elkaar. Daarom ontgaat hem... de dichter. De producent, in zijn lijfelijkheid, is een burger. Het product, in zijn vergankelijkheid, is „burgerlijk". *De dichter, in zijn werkzaamheid, is persoonlijk.*

Zo nadert men via het burgerlijk begrip, dat het bijzondere op burgerlijke wijze tracht uit te drukken, tot het inzicht, dat de dichter, de *scheppende* (niet de man, die dicht, de schepper, of het gedicht, het geschapene!), het tegendeel is van de onpersoonlijke, de burger. De dichter wendt zich af van de abstractie, van het atoom, van de groepering, waarbij de burger leeft; de enige, die waarlijk „realist" is, is de dichter, omdat hij de „realiteit" bemint. Houdt de slager zich bezig met de „reële" varkens? Het „reële" varken interesseert hem niet, hem interesseert een door worst en ham bepaalde doelmatige abstractie, hem interesseert het atoom varken; hij bemint niet het varken, maar hij bemint de worst. Maar Rembrandt beminde de „reële" os, toen hij zijn slachtstuk uit het Louvre schilderde, want waarom schilderde hij anders de os en slachtte hij hem niet liever?... De dichter wendt zich tot de realiteit, omdat de realiteit, in dubbele zin, verbeelding is. De burger wenst geen realiteit, maar bruikbare abstracties, cliché's; een „reëel man" is een handig man, die zo weinig mogelijk „realiteit", en zoveel mogelijk bruikbare gemeenplaatsen tot zijn leven toelaat....

Afkerig van het atoom, geeft de dichter het aanzijn aan het gedicht: een pulserende grootheid, een levende omvang, een kloppend stoffragment. Pulseren, leven, kloppen: de woorden openbaren reeds, dat het atoombegrip aan de dichter niet toe komt. Want in deze functies is niet de begrensdheid en de afzonderlijkheid der dichtregels, der klankeenheden, gegeven, maar het besef, dat de begrensdheid en de afzonderlijkheid de mythe verhalen van een ander rijk, waarin grens en zelfstandigheid slechts de werktuigen der illusie uitmaken. Wie over „gedichten" spreekt, spreekt, wanneer hij de poëzie bedoelt, niet over die realiteit van het gedicht, waardoor ook het varken voor de slager „reëel" is (de worst, de woordtekens), maar over de rembrandtieke realiteit der verbeelding, die ossen en taaltekens als middel kiest. Wie over poëzie spreekt en haar

verstaat, weet, dat noch de dichtende man, noch het gemaakte gedicht belangrijk zijn, maar dat slechts de realiteit der functie, waarvan zij beiden de abstracte polen vormen, voor het dichterschap geldt. In elke dichterlijke functie wordt de schepping overgedaan, wordt geprotesteerd tegen Gods volledigheid, wordt de wereld doorbroken door de persoonlijkheid, die uit de elementen der schepping coulissen bouwt voor haar eigen kosmos.

Deze coulissen bepalen het „wij" van de dichter. De burger ziet de coulissen als een bijzonder fraai geïmiteerde natuur, het toneel als een fragment geïmiteerd bestaan; de dichter ziet de natuur als het noodzakelijk element voor zijn coulissen, het bestaan als de bron van zijn toneel.

Beiden spelen hun rol tussen coulissen en hebben „wij" te zeggen tegen de medespelenden. Maar slechts het „wij" van de dichter verraadt door zijn toon, dat hij zich bewust is in de wereld der verbeelding op te treden....

„Burger" en „dichter" werden onderscheiden. Omdat de onderscheiding eist dat de tweeheid benoemd wordt: de *noodzakelijkheid* der onderscheiding. Omdat de wij-vervalsing der wereld vraagt, dat zij ook eenmaal zó en niet anders worde onderscheiden: de *richting* der onderscheiding. Thans moet de terugkeer volgen, de terugkeer tot het „wij", dat zo vals is, dat men het niet dulden, en zo werkelijk, dat men het niet ontlopen kan. Want in „burgers" en „dichters" ligt het leven in factoren ontbonden, in abstracta geledigd, in tweeheid overweldigd. Van „burgers" en „dichters" hebben wij wrede uitersten gemaakt: in verstening bevangen poppen, en aan de illusie verslaafde eenzamen. De levenspolen traden een ogenblik als plastische figuren naar voren, leidden gedurende enige momenten een ruimtelijk schijnleven, alsof een zwarte en een blanke phalanx elkaar in de vorm van burgers en dichters te lijf gingen. Thans komt het er op aan de door noodzakelijkheid en richting geschapen phalanxen te vernietigen met dezelfde woorden, die hen schiepen, te zeggen, dat geen burger van de staat de ware atomist en geen dichter van het vers de ware realist is; thans dienen de polen van het leven uit

hun schijnisolement te worden opgeheven, te worden bevrijd van de ruimtelijke beelden, waardoor men hen gedwongen moet voorstellen. Thans hebben wij de ondeelbaarheid te ontdoen van de schijn der deelbaarheid, van de beeldende tegenstelling der „twee partijen", van de strijdbare voorstelling der „twee uitersten", de burgers te zien als de onvolkomen dichters, de dichters als de nooit uit conventies verloste burgers, ... het leven als het carnaval der burgers. Kort en goed: in het levende individu zijn burger en dichter één, omdat zij aan het levende individu te onderscheiden zijn. „Wij" zijn, allen, burger-dichters of dichter-burgers.

De onderscheiding van burgers en dichters was een gelijkenis, ontleend aan de groeperingen der maatschappij, aan de woorden, die dagelijks ondoorzocht over ons gaan. Zij was een be-noeming van de levenspolen, en als zodanig een wilsdaad; want niet de tweeheid, het getal, bepaalt de richting der gelijkenis, maar de naam, die men aan de tweeheid geeft. De tweeheid, het middel der onderscheiding, heeft duizend andere namen, en zij ontvangt elke dag nieuwe en bedwelmender namen. Door haar splijten wij de wereld, in al haar geledingen; door haar vormen wij de eerste gelijkenissen: leven en materie, licht en donker, goed en kwaad, omdat wij willen, dat het onvoorstelbare zich onder die namen aan ons zal openbaren. Is het leven een ziekte der materie? Strijden licht en donker om de voorrang? Zijn wij onder de erfzonde, omdat wij uit het paradijs werden verdreven?... Beelden, gelijkenissen, waarin een keuze, een standpunt ligt opgesloten; wij zijn niet in staat zonder beeld, zonder wil, tot de onderscheiding te naderen. Noemen wij de levenspolen „burger" en „dichter", dan ontlenen wij de stof der gelijkenis ditmaal aan een groepering der moderne mensen; wij geven de mythe der tweeheid alledaagse namen, om haar te intenser op het leven te kunnen betrekken. Door de burger als de pool der onpersoonlijkheid, als de atoom-richting, te stellen tegenover de dichter als de pool der persoonlijkheid, als de verbeeldingsrichting, geven wij te kennen, dat de tweeheid in deze namen voor ons het vruchtbaarst wordt. Door, tenslotte, de synthese van burgers en dichters hier het carnaval der burgers te dopen, nemen wij de oude

mythe van de *zondenval* in nieuwe woorden weer op, om haar aan het dode verleden te onttrekken.

Het carnaval der burgers is het laatste beeld van deze gedachtengang. In dit laatste beeld worden onze diepste waarderingen neergelegd. Gezegd wordt daarmee, dat wij de dichter beschouwen willen als de carnavalspool van de burger. Gedurende een kort fragment van het jaar, het carnaval, ziet men de burger en zijn „burgerlijke" orde, zijn „burgerlijke" begrippen, zijn „burgerlijke" verhoudingen, losbreken en omslaan; de orde wordt wanorde, de begrippen worden alleen gebruikt, om er de spot mee te drijven, alle verhoudingen worden geoorloofd. De burgers zijn gemaskerd en gecostumeerd; zij fantaseren onder de beveiliging der anonymiteit en steken de draak met hun gewone waardigheid; het standsbesef wordt door het masker krachteloos; men draagt het gewaad van een ander, van hem, die ver weg woont, de toreador, en van hem, die lang dood is, de ridder; men maakt zich vrolijk over de ander en kust zijn vrouw, terwijl die ander tegenwoordig is. Een golf van ontgrenzing der dagelijkse waarden, een stroom van burgernarren schijnt alle gelijkmatigheid te zullen meevoeren; de autoriteiten verontrusten zich en grijpen naar beperkende voorschriften en verordeningen, de geestelijkheid spreekt waarschuwend over de zondenval, zonder dat iets de aandrang dezer fantaserende menigte kan stuiten. Men ziet, éénmaal in het jaar en op gezette tijden, de burger in zijn escapades naar de fantasie lachen om zichzelf, lachen om zijn normen, lachen om zijn voorbeeldige ernst. Het carnaval is de tijd, waarin een vlaag van collectief dichterschap de barrières schijnt te willen verbreken; het carnaval is het bewijs, dat in iedere burger de fantast schuilt, die spot met de massieve muren, die hij zelf optrekt. Al is het in het voorbijgaan, als stuip, als gril: even richt zich de vitaliteit der burgers op het spel, het doelloze, het grensloze. Terecht ziet het gezag hier een gevaar; want de geest van Prins Carnaval kondigt, hoe onvolledig ook, de geest der dichters aan! Ontwikkel het instinct van carnaval, drijf dit grapjassen van enkele dagen, deze spot met grenzen, op tot het leidend levensbeginsel van allen, breid het carnaval uit over het ganse jaar: ... en de we-

reld zal niet meer regeren, carrière maken, werken, maar fantaseren! Zij zal zichzelf onmogelijk maken en vernietigen! Maar de wereld redt zich. Onverbiddelijk stelt zij aan het carnaval de grens van de Aswoensdag. Meer dan één maand poging tot verbeelding laat zij in de burger niet toe; elf maanden zult gij werken en ordentelijk zijn! De narren en fantasten keren terug in het gareel, waarin zij met toegewijde ernst plegen te lopen; hun naam gebied hen weer atoom te zijn, toreadoren en ridders te versmaden als onproductieve dwazen. Het gezag herademt, de muren zijn massiever dan ooit. De enkele zonderlingen, die voortgaan Pierrot te spelen, worden uitgestoten. Carnaval blijkt een stuip, geen belijdenis te zijn geweest....

In de parabel van het carnaval der burgers zien wij de parabel van de zondenval vernieuwd. Het nieuwe beeld is niet beter, maar het is jeugdiger; het is niet bezwaard met een ganse traditie van commentaren, die aan de simpele woordklank reeds een geur van volstrekte eerbiedwaardigheid verlenen. Om over de zondenval te spreken, moet men zich, om ernstig te kunnen zijn, terugtrekken in een atmosfeer van historie, die de ware ernst niet te stade komt; de gelijkenis van de zondenval is dubbelzinnig van klank, omdat zij ook leerstelling is en zich met die leerstellige mantel van burgerlijke ernst als gemeenplaats heeft voortgeplant. Hij, die het beeld vernieuwt, verbetert niet, maar wijst slechts met nadruk aan, dat niet de betekenis der woorden belangrijk is, maar hun gelijkeniswaarde; niet om de beelden van carnaval of zondenval gaat het, maar om de wijze, waarop zij hun symbolische taak zullen vervullen, de taak, die de richting der benaming hun oplegt. De gelijkenis van het carnaval der burgers is de gelijkenis van het verloren paradijs, die op duizend wijzen, met duizend beelden is gezegd; en nooit besliste de keuze van het beeld over de waarde der gelijkenis, nooit was een gebied te vulgair, om zijn beelden aan gelijkenissen te lenen.

Maar thans: waarom deze naam der burgerlijke zotternij, die de burgers dezer wereld op Aswoensdag gelijkstellen met de wilde haren hunner jeugd? Waarom een naam te kiezen,

die de dwaasheid verheerlijkt boven de ernst? Waarom is deze epidemische vorm van dwaasheid het uitverkoren thema voor een parabel?

Inderdaad, om de dwaasheid is het in de gelijkenis niet te doen. Wie de carnavalszotternij als de openbaring van de dichter mocht beschouwen, die heeft nooit de burgerlijke etiquette waargenomen, waarmee de carnavalsritus wordt uitgeoefend, die heeft nooit de gehuurde romantiek der Pierrots en Pierrettes als dodelijke ernst van verklede eendagsgekken geproefd, die heeft nooit de zielige resten van vele ordeloos saamgeraapte burgerlijke verledens en even burgerlijke verre landen dooreen zien dansen op de muziek van de zorgvuldig aangeleerde laatste pas van het laatste dansmeesterscongres. Wie zich nog laat verblinden door de schijnbare ongebondenheid onder verguldsel en serpentines, wordt nog door het *uiterlijk* van Prins Carnaval geïmponeerd; indien hij meent in zijn kleed de geest der dichters *weerspiegeld* te zien, dan ziet hij achter de carnavalsdwaasheid nog het burgerlijk atoom-begrip van de dichter, dat culmineert in de schijnbare ongebondenheid der bohème.

De zotheid van carnaval is reeds de burgerlijkheid van carnaval; eeuwig blijft het carnaval het carnaval der burgers, eeuwig slepen de kleurige lappen van voorbije of verre Aswoensdagen achter de feestgangers aan. Maar de parabel van carnaval zoekt geen dichter aan de schelle oppervlakte, waar de burger almachtig heerst zogoed als in de vastentijd. Deze goedkope schijndichterlijkheid van het narrendom verslijt in één nacht met de goedkope vodden, waarin de narren zich hullen. Reeds *in* het carnaval is Aswoensdag, want burgers blijven burgers; reeds *in* het fantastisch costuum grijnst Aswoensdag, want burgers van alle tijden en alle landen vieren hun kortstondige wederopstanding in het gehuurd gewaad van de dolle medeburger. Dieper gaat de gelijkenis van carnaval, aan de zotheid voorbij, aan het costuum voorbij, ofschoon door de zotheid en het costuum heen; zij blijft niet staan bij het voorlopige één-na-het-ander, Aswoensdag nà carnaval, maar begint met te erkennen, dat het één van het ander niet gescheiden kan worden, ook al is hun *onder*scheiding noodzakelijk. Het car-

naval het carnaval der burgers: dat is de kern der gelijkenis, want zij ontduikt de burger niet....

En nacht aan nacht zwerft men van carnaval tot carnaval, van redoute tot redoute, om de dichter te vinden, steeds moedelozer, steeds wanhopiger. Alom dwaze burgers, burgers, burgers, verklede ambtenaren en vermomde typistes, eenvormig in hun zotheidsritus van krankzinnige burgers, gestoken in de verlepte pakken van dode of verre burgers. Burgers, burgers, burgers, er is geen einde aan de stoeten der gemaskerden; maar de dronkenschap bevrijdt hen niet van hun burgerdom. Aswoensdag grijnst door de kartonnen maskerogen over een omgevallen champagnefles. Een bosnymph kust Franz Schubert, maar wij kennen die gebaren van a tot z; een inquisiteur stoeit met een marketentster en het is geen nieuws. De burger ontduikt men niet, de burger ontduikt men niet! De voorlopige poëzie van carnaval vergaat, en Aswoensdag schijnt de enige werkelijkheid in de zotte chaos van dwaze burgers. Geen barrière is verbroken, geen muur omvergefantaseerd, geen grens aangetast. En mechanisch, als gold het de oplossing van een puzzle, herhaalt men de vraag: „Waar is de dichter, waar is de dichter?..."

En plotseling antwoordt Prins Carnaval. Hij antwoordt, door de ambtenaren en de typistes, door de maskers en de omgevallen champagnefles, door de bosnymph en Franz Schubert, door de inquisiteur en de marketentster; hij antwoordt, met het antwoord van de dichter in de taal der burgers:

„De lof der zotheid, de lof van carnaval zingt hij, die in de zotheid der burgers en op het carnaval der burgers de dichter heeft ontdekt. Want de zotheid en het carnaval werpen de starre gemeenplaatsen zorgeloos om, terwijl zij onmiddellijk nieuwe gemeenplaatsen van node hebben; zij spreken de gelijkenis van de betrekkelijkheid, maar tevens van de noodzakelijkheid der burgerlijke vormen. Dààrom is de geest van carnaval de geest der dichters, zoals hij slechts nadert in het gewaad der burgers. Carnaval houdt ons voor, dat de veranderlijkheid der vormen onuitputtelijk is en dat het leven met de vormen speelt; carnaval houdt ons voor, dat de vormen onvermijdelijk zijn en dat het leven niet dan in vormen tot ons

komt. Carnaval is het verloren paradijs, waarvan de herinnering in ons leeft, zonder dat wij het kunnen herwinnen; onophoudelijk onze vormen verwerpend, nooit van de beperktheid der vormen verlost, moeten de burgers omzwerven met de gelijkenis van de verloren dichter in zich, uiterst ver en uiterst nabij. Dit is onze zondenval: zuivere dichters mogen wij niet meer zijn, het paradijs is ons ontzegd; wij vieren slechts het carnaval der burgers, dat reeds vergiftigd is van Aswoensdag; en de dichters, die onze verzen schrijven, blijven eeuwig de burgers, die zich vergeefs van hun burgerlijke grammaire trachten te ontslaan.

Deze lof der zotheid zingt hij, die op het carnaval der burgers de dichter achter alle maskers heeft ontdekt, die de dichter heeft ontdekt in de duizenden, die hem in burgerlijkheid verloochenen. Deze lof van carnaval zingt hij, die zich door de veranderlijkheid en de noodzakelijkheid der vormen niet meer laat ontmoedigen, omdat hij in hun burgerlijkheid de dichter heeft hervonden."

Zo keert men terug tot dit „wij", waarin thans het „wij" der burgers en het „wij" der dichters is opgeheven. „Wij" vervalst de wereld, omdat burgers burgers willen annexeren; de leuzen, waarmee de massa's worden bedwelmd zijn „vals", want woorden hebben de kracht van vuurwapenen en de botheid van vuistslagen. Maar geen „wij" zo vals en verhard, of het verburgerlijkt een dichter, geen „wij" zo dwaas en kortzichtig, of het krijgt op het carnaval een nieuwe klank. Wat zijn de scherpstgetrokken grenzen, wanneer het pathos ze niet als ideaal poëtiseert? Wat zijn de grenzen, die de massa boeien, wanneer de massa haar eigen grenzen niet liefheeft? Wat is de verstening, wanneer zij niet tevens vorm der illusie is?

„Wij"... Thans is zelfs de kleinste burger dichter, ook al dicht hij geen gemeenplaatsen weg. Hoor hem zeggen: „Ik heb je lief", zie hem bloemen op de bajonet steken, en vergeet de in grote oplagen gedrukte romans, waaraan hij deze formules ontleende. Vergeet de burger, vergeet de dichter en hervind beiden op het carnaval!

II. HET CARNAVAL DER KINDEREN

Aan de poort van het bewustzijn staat ook het carnaval der burgers, rest van het verloren paradijs.

Er is een kind geboren. Vragen wij: „Een burger?" „Een dichter?..." Niemand vraagt. Een moeder droomt een toekomstdroom, als zij nog de energie heeft tot dromen. Niet het kind beslist over het gehalte van die droom der ouders. Misschien zien zij de nieuwe Napoleon, misschien een geridderd ambtenaar, een pastoor, een beroemd auteur; misschien triomferen zij reeds nu met de toekomstige superburger, of lijden zij onder het onafwendbaar noodlot van de gesmade dichter. Naar het kind vraagt niemand; men vraagt slechts naar zichzelf en naar eigen superlatief. Dit nieuwe, nog ongedifferentieerde leven heeft nog geen standpunt gekozen; het is geen tegenpartij, die men met strategie moet naderen. De burger begroet de burger, de dichter de dichter; het kind is nog niet anders dan element in het carnaval der ouders. Geëerbiedigde autoriteiten, magistraten zonder een vleug van fantasie, zien plotseling duizelend het leven verlengd in een ander, anderen; de zaak zal bloeien ook na de dood van de bezitter, de dynastie zal ten eeuwigen dage regeren. Van de wereld vervreemde zielen voelen zich vader, eigenaar, verantwoordelijke; de toekomst, waaraan zij zelden gedacht hadden, legt beslag op hen, verwart hen, doet hen gelukkig zijn. Zo brengt de geboorte vaak de carnavalsroes over de ouders, waarbij de burger zijn verbeelding uitzet, de dichter tot de vreugde over het bezit terugkeert; alle ouders hanteren de rammelaar.

Maar aan deze roes heeft het kind part noch deel. Van de bloei van handelsondernemingen en van het lijden der uitgeworpenen weet het niet. Het kind schreeuwt, en slaapt, en zuigt. Het is het instrument der toekomstmuziek voor anderen, voor wie ook. De oude huishoudster buigt zich met voch-

tige ogen over de wieg en denkt het hare; de jonge vriend des huizes beziet nieuwsgierig de donzige kokosnoot en denkt het zijne. Het kind slaapt, en zuigt, en schreeuwt. Hoe gewillig is dit leven, om zich aan alle wensen, illusies, plannen, te geven; het leeft zonder richting! Het spreekt niemand tegen; en toch is het iets-meer-dan-dier. ... Deze in een klein lichaampje gebannen stroom vitaliteit, blank, losgelaten uit een verborgen gebied, lokt de burger en de dichter beide; dit vacuum aan richting magnetiseert, daagt uit tot fantasie.

Het kind bekommert zich niet om dit carnaval der ouders. Het stelt tegenover die overvloed van verlangens en dromen slechts zijn brute leefdrift. Rustig is het object tegelijk voor de eerzuchtige vader, die een atoom begeert, dat hem zal kunnen vervangen, en voor de zachte moeder, die haar levend eigendom voortdurend zou willen strelen; maar ook voor het heimwee der ouderen naar een ongebroken jeugd laat het zich rustig als medium gebruiken. De baby reageert op de burger en de dichter op dezelfde wijze: niet, of met gehuil.

In het pasgeboren kind is het animale, het pure, richtingloze leven, volmaakt. Verlangen heeft nog geen andere betekenis dan „willen bereiken"; maar bereiken sluit geen verdere toekomst in zich. De nieuwe „wereldburger" is ook de „wereld-dichter". Wij kennen geen burgerplichten en dichtersmarten in het eerste levensjaar. Het teken der onderscheiding, de taal, ontbreekt. De termen „burgerlijk" en „dichterlijk" verliezen hun waarde, waar niet gesproken wordt; wij hebben ze geschapen, om de tweeheid te benoemen in de samenleving der sprekenden, waar de werkelijkheid van de dichter niet leven kan zonder de werkelijkheid van de burger. In de dierlijke paradijsstaat van het pasgeboren kind is het burgerlijke nog volledig dichterlijk (iedere „conventionele" handeling wordt steeds weer door een uiting van passie verwekt) en het dichterlijke volledig burgerlijk (ieder verlangen is onmiddellijk op het verkrijgen van een object gericht). Juist daarom zoeken de ouderen, de beroepsburgers èn de beroepsdichters, op deze plaats de conventie der poëzie, de poëzie der conventie; elk vindt, wat hij wenst.

Zo zweept de verschijning alleen van het kind, van het rich-

tingloze leven, het carnaval der burgers op... over het hoofd van het kind heen.

Het carnaval der kinderen begint, waar het paradijs eindigt.

Het carnaval der burgers, de manifestatie van het dichterlijke in de wereld onder de mantel der burgerlijkheid, is een teken van onze „val" uit het paradijs. Zo diep zijn wij „gevallen", dat het enige paradijs, waarvan wij ons een beeld kunnen vormen, het dierlijk paradijs der baby's is, waar „burger" en „dichter" *nog niet* onderscheiden kunnen worden, omdat het kind zijn gemeenschapswerktuigen nog moet ontwikkelen; het kent *nog niet* het „wij" der mensen, dat de grote verwarringen sticht. Want tevens is ieder zo overtuigd van de onhoudbaarheid van dit kinderparadijs, dat men krachtdadig, bijna instinctief, de consequente vernietiging ter hand neemt. De „opvoeding" begint. Ook zij, die alle zekerheid, alle richting, hebben opgegeven, aarzelen geen ogenblik om het kind uit zijn onnozele paradijsstaat te gaan opheffen. Het geldt als axioma, dat men het kind moet inleiden tot „het leven", zozeer is men overtuigd van de onverzoenbaarheid van leven en paradijs. Het dierlijke en het conflictloze wordt a priori en onvoorwaardelijk afgewezen. Er is geen scepticus, die twijfelt, of hij zijn kind wel het abc zal laten leren.

Deze merkwaardige gewetenloosheid der opvoeding onthult ons aller ingeschapen „burgerlijkheid". De vader moge zelf een ontgoochelde zijn, hij moge overtuigd zijn, dat deze ontgoocheling geen toevallige tegenspoed, maar een fataal en niet te ontvluchten symptoom is: zonder nadenken, zonder schaamte, levert hij zijn kind uit aan de eerste en ongeneeslijkste gemeenplaatsen. Het is de hoop op een betere „carrière" voor het kind, die ook hen, die zelf nooit een carrière verlangden, van nature tot opvoeders maakt. Ook de ontgoochelde wil voor alles zijn kind als gelukkig burger.

Zo begint het carnaval. Zo, door de meest argeloze burgerlijkheid der ouders, wordt het kind geïntroduceerd in het „leven". Tegen een mogelijke twijfel vindt men de met „dichterlijk" pathos uitgesproken leuze: „Het kind heeft recht op leven". Wie denkt daarna nog aan het Taigetus-gebergte?...

Thans wordt de nieuweling ondergedompeld in de eindeloze

reeksen resultaten van vorige geslachten. Hem wordt een regeling der levensfuncties ingeprent; hij leert, dat het onnodig en onbehoorlijk is, zijn pathos te ontladen, om voedsel te verkrijgen. Hij leert „manieren". Hij leert de taal. Na de zuivere passieklanken, die alleen de ingewijde, de toegewijde, ontcijfert, na het stamelend lallen, gaat het kind in tot het gevaarlijke rijk der algemeen-verstaanbare betekenissen, der gangbare syntaxis. Een stortvloed van conventies en cliché's, van vaste verhoudingen aan tafel, tegenover tante, tegenover God, onder het spelen, overstelpt het wezen, dat gaat leven. Het wordt genoodzaakt op dit alles te reageren, het wordt onderwezen in de kunst, aan de objecten vaste, regelmatige waarden toe te kennen. Er ontstaat een zekere hiërarchie in het kinderleven; het kind leert op gezag geloven; het aanvaardt talloze dingen als geheiligd, op commando.

Op deze wijze wordt de burger in het kind gedrild. Het wordt geschikt gemaakt voor de atomistische levensbeschouwing, die niet met realia rekent, maar met abstracties, al denkt zij zelf uiterst „reëel" te zijn. De vormen, waarin het kind wordt opgevoed, zijn niet de persoonlijke creaties der verbeelding, maar de „beschaafde omgangsvormen". De taal, waarin het wordt onderwezen, is niet de klankenreeks, die zijn stemmingen moet uitdrukken, maar de conventie der verstaanbaarheid. Het doen van vaste dingen, het geven van vaste namen, het vergelijken van kenmerken en eigenschappen, om tot algemener namen te geraken: daarin vindt de burger zijn eigenlijke bestemming, daardoor wordt het bestaan der velen naast elkaar mogelijk. Het kind, dat zich later zal hebben te handhaven, moet zich inleven in cliché's, moet steeds meer doelmatige abstracties over reeds verworven abstracties schuiven.

Door de opvoeding wordt dus de paradijsstaat van de pasgeborene verstoord. Een toevoer van doelmatige abstracties bevordert de levenshandhaving, maar beëindigt voorgoed de zuiver persoonlijke verhouding van het babydiertje tot zijn omgeving. In het kind is – wie zegt, hoe vroeg reeds – de polariteit van burger en dichter geboren mèt de abstractie, die zich steeds driester gaat keren van het bijzondere. Door zijn manieren, door zijn taal, ontwent het kind zich, zijn gebaren als

uitingen van lust of onlust, zijn klanken als dragers van emotie te gebruiken; met de groeiende beheersing der „levensvormen" slijt de waarachtig vormende kracht van gebaar en klank uit. Het eerste verrukte passiewoord voor de moeder verburgerlijkt via het half plastische leesplankje tot de abstracte leer van onderwerp en gezegde.

Er is in het „burgerlijke" iets, dat ons beweegt, het als „natuurlijk" te bestempelen. De atomistische tendenz ontwikkelt zich snel en geleidelijk, de doelmatigheid der abstractie komt over het kind, evenals het lopen leert. In korte tijd wordt de taal een even betrouwbaar vervoermiddel als de twee benen; het komt ook in het „dichterlijkste" kind niet op, dat die betrouwbaarheid zou kunnen verschillen. Mèt het lichaam, aldus de burgerlijke opvatting, groeit ook de geest naar een zekere volledigheid, die de mens geschikt maakt, de strijd met het leven aan te binden. Deze ontwikkelingsgang is „natuurlijk"; hij is bij ieder individu schematisch dezelfde, hij is in vaste perioden te verdelen en gehoorzaamt aan een zekere wetmatigheid. Voor de burger is er dus geen enkele reden, aan de compleetheid van het ontwikkelingsproces te twijfelen; het „verloopt" in „stadia", het kind past zich snel aan, het vereenvoudigen door abstractie is een eis voor de levenshandhaving; de „natuurlijke" weg is de enige en ware weg.

Aldus verwerft het kind, langs „natuurlijke" weg, zich zijn burgerdom. Er ontstaat een kindermaatschappij, met een kindermoraal, met autoriteiten en een publieke opinie; er ontstaan stellige en niet straffeloos te overtreden opvattingen aangaande het geoorloofde „wij", eerbegrippen, coterie- en klassevormingen. Er ontstaat een met de leeftijden wisselend ritueel van overgangs-burgerlijkheid naar de „grote" maatschappij; en deze burgerlijkheid onderscheidt zich in niets van die der volwassenen dan door haar... kinderlijkheid. Kinderlijkheid: dat wil zeggen, dat het carnaval der burgers ook de jonge naam draagt van het carnaval der kinderen; dat kinderachtigheid de inleiding is tot het grote-mensen-bestaan.

De maatschappij der volwassenen komt tegen het kinderlijke in de vorm van het kinderachtige in opstand, maar niet om het kinderlijke te zuiveren doch om het weg te nemen. De

persoonlijke verhouding van baby tot moeder, wellicht de persoonlijkste verhouding, die op aarde tussen mensen mogelijk is, de verhouding, die aanvankelijk aan een minimum van abstracta genoeg heeft, wordt door de maatschappij haastig bestreden en door de opvoeding vernietigd; het latere omlijnde begrip „moeder" bewaart nog slechts resten van de oorspronkelijke magische betrekking tussen het kind en het onbenoemde, ongequalificeerde object, dat zijn voedingsbron was. Onze herinnering weet dit vroegste, sprakeloze verband, deze verhouding, die ook een ontmoeting is, met geen beeld vast te houden; een betrekking, waarin het object (de moeder) schepping der fantasie en „natuurlijk" in enen is, laat zich voor de volwassen mens, de tussen cliché en verbeelding geslingerde, nauwelijks dromen. Want met de herhaling, met de namen, met het begrip, schuift zich tussen deze staat en ons het ondoordringbaar gordijn. Het is niet anders dan een zwakke afspiegeling van de vroegste gemeenschap, die door de aanhankelijkheid van het opgevoede kind wordt uitgedrukt; immers een dergelijke bête en grondeloze gemeenschap sterft onder de aanraking met kille, bezige handen.

Het is taak der opvoeding, die het kind uitrusten moet voor de zelfhandhaving, om de eigengereide verhoudingen, die het zou willen aannemen tegenover zijn objecten, zo omzichtig en afdoend mogelijk te „normaliseren". Zelfs het meest fantasieloze kind belegt in onverwachte dingen enig „dichterlijk" kapitaal. Waarom zou men er zich over verwonderen, dat het aantal jeugdige fantasten zoveel groter is dan dat der veertigjarigen? Geen opvoeding is in staat, met één slag de persoonlijke, magische omgang met de objecten uit te roeien; het kind is begonnen, het leven vast te klemmen, in te zuigen, aan te krijsen, kortom, met afzonderlijkheden te verkeren; het moet nog *leren*, vaste namen te geven en vaste gevolgtrekkingen te maken. Op dit uitgebreide arsenaal der kinderlijke verbeelding stuit de opvoeding, die de jeugd heeft te atomiseren, om haar bruikbaar te maken: de geleidelijke onderdrukking van de anarchistische omgang met de objecten neemt de jaren in beslag, die men de „ontwikkelingsperiode" van de mens noemt. Vaste, regelmatige namen, vaste, regelmatige

waarden: daarin ligt het doel van iedere opvoeding, daarin schuilt ook haar onvermijdelijke burgerlijkheid.

De atomisering van het geestesleven der kinderen vindt dus verzet in henzelve, omdat zij niet geboren zijn in de geclicheerde wereld der ouderen, maar in hun eigen wereld, waarin zij de cliché's nog moeten veroveren. In die eigen wereld, ook in die van het uitgesproken tot vaste verhoudingen neigende kind, wemelt het van magische elementen, van persoonlijke, fantastische waardebepalingen der objecten, die zich nog niet hebben aangepast bij de vaste, „burgerlijke" waarden der samenleving. Het „donker" is voor geen kind opgelost in de doelmatige definitie „deficit aan licht"; iedere ontmoeting met het donker is nog in de volste zin een *ontmoeting*. Het ene donker is niet gelijk aan het andere; de duisternis van een besneeuwd bos in de late wintermiddag heeft gans andere gevaren dan de besloten grot slaapkamer; en ook de slaapkamer is op de éne avond dreigender dan op de andere. Het nachtlichtje is geen hulpmiddel voor het oog, maar een veiligheidsbron; het wekt dankbaarheid, terwijl het lamplicht door zijn schelheid vaak ontstemming veroorzaakt; bescherming, afweer van onheil leest het kind vóór alles in de schuwe vlam, die met het duister schijnt te strijden.

De wereld is voor het kind een terra incognita; en alles, wat wij daar ontmoeten, is in de eerste plaats bondgenoot of vijand, die men afmeet naar zijn heilbrengende of schadende kracht, pas in de tweede plaats „vertegenwoordiger" van een „soort". Aanvankelijk verhoudt het kind zich tot de objecten als tot Cortéz de Azteken zich verhielden, die in de conquistadore goddelijke waarden dichtten, omdat zij hem en zijn „soort" niet kenden, maar... ontmoetten: tegenover het onbekende waren zij ... kinderen, verstoken van ervaring, plotseling genoodzaakt zich een waarde te scheppen.

De noodzaak, zich in een wereld van gangbare „burgerlijke" waarden te bewegen (te leven), de onmogelijkheid, om plotseling alle gangbare, „burgerlijke" waarden te kennen (zich te handhaven en productief te zijn), de noodzaak derhalve, om zich telkens waarden te scheppen (te dichten): deze drie factoren bepalen het carnaval der kinderen.

Het carnaval der kinderen: met de val uit het paradijs openbaart zich, ook in de kinderwereld, de dichter als een onhoudbare....

Het carnaval der kinderen: niettemin is, ook in de kinderwereld, geen burgerlijke gemeenplaats denkbaar, die niet tevens de dichter vorm geeft....

Het kind is, oorspronkelijk, alleen. Het moet de mogelijkheid nog deelachtig worden, *met* anderen te zijn; voorlopig is het slechts *in de nabijheid* van anderen. Door zijn eenzelvige, anarchistische omgang met de objecten zou het zich een eigen wereld scheppen, een eigen reeks conventies, een eigen „burgerlijkheid". Maar de anderen, de opvoeders, zijn tegemoetkomend; ook zij dansen op het carnaval, ook zij hebben leuzen, leuzen vol poëzie (het kind moet worden uitgerust voor de strijd om het bestaan, het kind moet een persoonlijkheid worden); de Hottentotten hebben andere leuzen, maar ook zij voeden hun kinderen op.... De opvoeding is een opmerkelijk carnavals-symptoom: zij *moet* „burgerlijk" zijn, gemeenplaatsen bijbrengen, zij *wil* „dichterlijk" zijn, persoonlijkheden scheppen. Vandaar, dat de opvoeding twee uiterste aspecten heeft: het drillen en het koesteren. Vandaar, dat de opvoeding twee uiterste resultaten heeft: ten top gedreven efficiency en verfijnde individualiteit. Vandaar, dat er twee uiterste categorieën van opvoeders zijn: schoolmeesters en paedagogen. Vandaar, dat voor het gemiddelde kind de schoolmeester zo kwaad nog niet is, en de paedagoog veel te goed; want het gemiddelde kind moet efficient worden en niet poëtisch. Het zal aan de gemeenplaatsen-poëzie der efficiency (Dalmeyer, God wil het!) ruimschoots genoeg hebben.

Het carnaval der kinderen, het spreekt vanzelf, danst dus naar het pijpen van het carnaval der opvoeders; slechts minder onberispelijk. Het burgerlijke kind is altijd nog tienmaal onhandiger burgerlijk dan de volwassen burger, omdat het begint te stamelen, terwijl de volwassene in vloeiende zinnen spreekt; het stamelen is een overgang tussen de concrete klank en het met abstractie bezwaarde woord. Stamelend is de entrée van het kind in het rijk van gemeenplaats, conventie, abstractie:

in de taal, en overal elders. Het doet braaf zijn best, om de medeklinkers goed uit te spreken, juist als vader; het tracht manmoedig niet bang te zijn in het donker, omdat vader zegt, dat er geen spoken zijn; maar het blijft lang verleidelijk, krom te praten en het hoofd 's avonds diep onder de dekens te stoppen. Niettemin, geleidelijk, onfeilbaar, vormt zich de kindermaatschappij met haar burgerlijkheid. De opvoeding helpt bij de worsteling. Zij is, doorgaans, wijs; zij leidt in, zij doseert de abstractie. Niet onmiddellijk dompelt zij het kind in de kilheid van de volledige gemeenplaats; zij is er zich van bewust, dat de magische, persoonlijke verhouding tot de objecten niet gewelddadig is uit te roeien; verstandiger is het, de fixering van overgangsgemeenplaatsen te leiden en te bevorderen. Een brug tussen de anarchistische verbeelding van het kind en de „normale" wereld slaat het sprookje, waarin de fantasie aan halfconventionele figuren wordt gebonden (elfen, dwergen, feeën krijgen een min of meer vaste waarde, een min of meer algemeen-aanvaardbare gestalte), zonder dat aan die figuren de ijzeren wetmatigheid van de mensenmaatschappij is opgelegd; de vrijheid tot fantasie wordt niet dadelijk genadeloos gebroken, maar behendig gelimiteerd: tussen de „onwaarschijnlijkheid" door wordt een strenge moraal, een scherpe antithese van goed en kwaad, beloning en straf, heldenmoed en lafheid, ingelast. En steeds dwingender wordt de belangrijkste moraal met doses ingescherpt: „Er *Was* Eens..." Zo bemiddelt het sprookje tussen het teveel aan verbeelding en de maatschappelijke conventies, langs de trappen „lang geleden", „onwaarschijnlijk", „onwaar".

Wanneer men verlegen was om een naam voor de gemeenplaatsen, conventies, abstracties van de kinderwereld, dan zou men van sprookjes-gemeenplaatsen, sprookjes-conventies, sprookjes-abstracties kunnen spreken. Immers tot de tijd van het volwassen-zijn wisselen de burgerlijkheden van het kind zo snel, omdat het telkens in een bereikt cliché nieuwe disharmonie ontdekt met de burgerlijkheid der „grote mensen"; een disharmonie, die ontstaat door de slechts langzaam uit te roeien eigenzinnige omgang van het kind met de objecten. Terwijl de burgerlijkheid in het zuiverste type van de gearri-

veerde burger betrekkelijk constant is geworden, van de volwassenheid tot de dood constant kan blijven, strijd het kind nog om zijn burgerlijkheid. Het moet burgerlijkheid na burgerlijkheid verwerpen, tot het de volkomen geijkte burgerlijkheid heeft bereikt.

Zo geeft de opvoeding het kind het Sinterklaas-symbool, als een sprookje, als de enige God, die de kinderziel kan aanvaarden, kan „ontmoeten". Er is reeds een dosis abstractie in deze Sinterklaas; hij heeft zijn vaste attributen, zijn vaste gewoonten, vooral... zijn vaste moraal. Gedurende een aantal jaren geloven duizenden kinderen aan Sinterklaas, niet alleen de fantasten, de toekomstige poëten, maar evenzeer de toekomstige beursbaronnen. Nooit zat een godheid steviger in de zadel. Hij wordt een officieel object der kindermaatschappij; hij komt op school. Zeer materieel maakt hij zich kenbaar; hij wordt vlees onder de mensen en strooit met knappende, smakelijke genadegaven. Kortom, Sinterklaas wordt „burgerlijk". Hij wordt een belangrijk onderdeel der publieke opinie. De miniatuurpoëten dromen misschien over hem en maken een metaphysische puzzle van zijn onverklaarbaar balanceren over de daken; maar de miniatuur-burgers achten zijn bestaan buiten twijfel, waar hun onloochenbare geloofszekerheden (afbeeldingen in prentenboeken, gestrooide pepernoten) zijn overgeleverd; zij zien het beeld van hun god voor zich, op de aarde vinden zij zijn weldaden.... Tot de fortuin van Sinterklaas keert. Scherpe ogen ontdekken onder zijn mantel de schoenen van de onderwijzer, nadat de uitlating van een oudere broer heimelijke ketterij heeft aangesticht. Het zo hoog gewaardeerde object onthult zich als gecostumeerde vogelverschrikker. Een enkele dichter, die de pia fraus schreiend doorzien had, laat met heimwee zijn illusie varen; een enkele burger zou zijn godheid om de onmiskenbare voordelen nog gaarne continueren; maar met het gezag van Sinterklaas is het gedaan. Hij wordt geruisloos afgeschaft en de artikelen, die tot zijn eredienst behoorden: mijter, staf en mantel, verdwijnen naar de zolder. Carnavalsartikelen.... Opnieuw heeft het kind een deel zijner weerbarstige waarderingen afgelegd; opnieuw is het een stap nader gekomen tot de wereld der vol-

wassenen. Andere goden komen. De opvoeding profiteert van de moraal.

Talrijk zijn de overgangsgemeenplaatsen der leeftijden, der groepen, der sexen. Onverwacht, als in de lente de priktollen, schieten de burgerlijkheden der kinderen uit de grond, onverwacht zijn zij weer verdwenen; maar in de tijd hunner collectieve kracht gelden zij, onvoorwaardelijk. Men vindt de burgerlijkheid van het spel: de voetballer veracht de niet-voetballer; van de school: de ene school veracht de andere; van de klasse: de klasse-genoot, die „niet meedoet", wordt uitgestoten, als een paria; van de club: padvinderij, Indianenmysteriën; van de sexe: de jongens zien neer op de meisjes. Het is alleen de onverzadiglijke begeerte naar steeds nieuwe, beter aangepaste burgerlijkheden, die het kind onderscheidt van de gearriveerde burger; maar binnen de grenzen van een éénmaal verworven en vastgelegde burgerlijkheid is het fanatieker atomist, wreder vertrapper der paria's dan welke volwassen burger ook. De beoordeling der mede-individuen geschiedt volgens de grofste en onpersoonlijkste normen; de collectieve voorliefde en afkeer is willekeurig en barbaars. Juist door de hevige keuze, de korte duur der gemeenplaatsen, is het carnaval der kinderen buitengewoon geanimeerd; het kind verspilt een pathos (men zou het bijna liefde en haat noemen) aan zijn gemeenplaatsen, die men in het bestaan der volwassen burgers gewoonlijk slechts aantreft bij oorlogsverklaringen en sexuele verhoudingen. Is eenmaal de Indianenclub als „maatschappij" gekozen, dan gaat ook de ganse taaie handhavingsdrift uit naar het gekozene, dan geldt bij ieder oordeel de Indianen-norm, dan is ieder mens het Indiaan-atoom, dan is ieder onbedreven spoorzoeker minderwaardig. Op de grens van jeugd en rijpheid vindt men het hartstochtelijk gekozen burgerlijk ideaal van de student, de laatste overgangsgemeenplaats, ongemeen atomistisch, ongemeen verzadigd van klasse-moraal; het is een schone carnavalsgrap, dat juist deze als géén andere burgerlijke groep steeds de leuze der speciale burger-verachting met zich meedraagt! Het carnaval der burgers zet hier heftig in, met mutsen en linten, met dichterlijk vereerde abstracties en conventies, met een verrukkelijk enthou-

siasme voor de leegste phrasen. Nooit wordt de atomistische roes feller opgezweept dan in het eerste studentenjaar; nooit zijn de normen gepassionneerder onzinnig. Het is, alsof het woeste tempo een toekomstige Aswoensdag (de maatschappij) wil ontkennen; maar de alomtegenwoordige Aswoensdag, de burgerlijke begrensdheid van alle gemeenplaats, heeft de zielen der carnavalsvierders reeds lang doortrokken....

De burger *wil* zijn gemeenplaats: dat is het carnaval der burgers. Het zich „ontwikkelende" kind *wil* steeds *andere* gemeenplaatsen: dat is het carnaval der kinderen. Die wil tot de gemeenplaats geeft hun beider dichterlijkheid bestaanszekerheid. Daarom acht de burger van de éne groep de burgerlijkheid van de andere dwaasheid,... zoals de gymnasiast,de burgerlijkheid der lagere school dwaasheid acht. Zij, die *willen* dichten, zij, die *moeten* leven....

Het kind is dichterlijker dan de volwassene. Allerminst betekent dit, dat ieder kinderlijk individu een geboren dichter zou zijn; het wil slechts zeggen, dat het „dichterschap" van het kind in de regel niets bijzonders is. Het wil slechts zeggen, dat het kind nog niet die vaste verhouding tot zijn objecten heeft gevonden, waarbij het rustig burgerlijk kan zijn.

De sentimentele opvoeder miskent deze waarde van het fantastische in het kind. De tocht der jeugd van burgerlijkheid tot burgerlijkheid idealiseert hij als een kinderkruistocht naar het Heilige Land. Hij begeert van ieder kind een persoonlijkheid in de volle „dichterlijke" zin des woords te maken. Hij vergeet, dat de jeugd daartoe de minst geëigende tijd is, omdat het kind, met het dichterlijk élan zijn onvoldoende geordende verhouding tot de objecten eigen, iedere met enig pathos voorgedragen gemeenplaats der ouderen aanvaardt, maar nooit als een magisch bezit; de persoonlijkheid doet men niet over aan anderen. Van de wijsheid der ouderen behoudt de burger de feiten, de abstracta, de dichter de weldadige herinnering aan iets samenhangends, iets ondeelbaars, dat niet overgeërfd, maar slechts met eerbied vergeten kan worden.

Hoeveel paedagogen de wereld ook moge gaan tellen, nooit zal zij het carnaval der kinderen zuiveren tot het voorberei-

dingsfeest der persoonlijkheid, omdat het „teveel" aan persoonlijkheid het leven zou verlammen en vernietigen. Het dichterlijke zal niet aangekweekt, maar het zal gekruisigd worden; zodra de opvoeding meent, dat zij het dichterlijk ideaal voor de kinderschare gevonden heeft, zal dat ideaal opgehouden hebben dichterlijk te zijn, gekruisigd zijn in burgerlijkheid. De wereld moet voortgeleefd, en niet weggedicht worden, al zegt de gemeenplaats, dat de wereld haar dichters moet lezen....

De meerdere dichterlijkheid van het kind is zijn onervarenheid in het burgerlijke, zoals zijn wisselende burgerlijkheid steeds weer de noodzakelijke grens is van zijn meerdere dichterlijkheid. Overmaat van dichterlijkheid binnen collectieve grenzen, hinderlijke creatieve visie, stoten de kindergemeenschappen even onfeilbaar uit als de gemeenschappen der volwassenen; en spoediger nog dan de „grote" dichters verzoenen zich dèze dichters onder de kinderen weer met de gemeenplaatsen, die hun het leven mogelijk maken.

In de stikdonkere nacht wordt een kind wakker. Alle dingen zijn aanwezig, alle gewone, doodgewone dingen: de vader snurkt, de klok slaat, de spijlen van het bed zijn koud. „Maar waarom is het niet doodgewoon? Waarom weet ik met dit alles geen raad? Waarom hang ik los tussen al het bekende? Is doodgaan zoiets? Heeft alles wel een begin en een einde?..." Het antwoord komt niet, maar wel de slaap; en des morgens hebben de dingen weer hun vertrouwde waarde.

Zo leeft het kind voort, en zo gaat het kind dood. En de sentimentele burger spreekt van „kinderachtigheid" en de „natuurlijke" gang van zaken, die veerkrachtige volwassenen doet opgroeien; in rustige verloren ogenblikken weent hij om zijn jeugd, om zijn overleden ouders, om huizen, die in puin vielen en ooms, die kwamen te overlijden. Sentimenteel is de burger om het biologische kind, het kind, dat onbeholpen was, het kind, dat vader en moeder in zijn weerloze levensstadium heiligde; hij is sentimenteel om het kind, dat verdween en plaats maakte voor de elegante, beschaafde, geconcentreerde, drie-talen-sprekende gentleman, die hij thans voorstelt. Zijn periodieke sentimentaliteit is de noodzakelijke aanvulling van

zijn dagelijkse trots om de bereikte volwassenheid. Weinig vermoedt hij, dat het kind, reeds ontglipt bij de geboorte, in hem woont en op het ongelegenst moment zijn gekrijs opnieuw kan laten horen! Weinig herinnert hij zich van de ijskoude verlatenheid in de nacht, van de ongewone wanorde in de gewone dingen. Als de storm zijn vensters attaqueert of in een doodstille, zware zomernacht zich een langzaam onweer aankondigt, is hij misschien even verontrust; maar die verontrusting betreft slechts de onvoldoende soliditeit van zijn dakpannen of het ontbreken van een bliksemafleider. Het kinderlijke kwelt hem niet, sedert het lallen tot het verleden behoort, sedert het stokpaard op stal is gezet tot de komst van het nieuwe geslacht. Soms speelt hij „stoute jongen van jou" voor de vrouw, die hij bemint, of is hij bang voor het hiernamaals, soms krijgt hij een brok in zijn keel, wanneer het volkslied wordt getrompet; maar dit heeft alles andere namen: liefde, godsdienst, patriotisme. Het kind is dood, het is overwonnen; wie kind is gebleven, is kinderachtig....

Zo weinig weet de volwassen burger van het kinderlijke, dat hij geen andere kinderlijkheid kent dan het biologische aanvangsstadium, waaraan zijn weloverwogen opvoeding een einde maakt. Maar uit de wisseling der kinderlijke burgerlijkheden blijft slechts de éne kinderlijkheid behouden, die met geen geboorte begint en met geen puberteit eindigt; het is de werkelijkheid des dichters, die zovele namen heeft, dat deze kleine, zachte naam: kind, niet storen zal.

III. HET CARNAVAL DER MINNAARS

De instandhouding van het leven eist de vorming van abstracties en gemeenplaatsen, die een zuinige „economie" der fantasie mogelijk maken. Waar de verbeeldingskracht van de burger zich richt op het (betrekkelijk) algemeen-verstaanbare, het (betrekkelijk) algemeen-aanvaarde, daar wordt de dichter onschadelijk, ongevaarlijk als vernietigend element. Waar de afwisselende cliché's van het kind zich eindelijk geconsolideerd hebben in de vaste cliché's van de volwassene, daar zijn de idealen niet langer zwervend, maar omschreven, daar worden voorrechten algemene mensenrechten (ieder mens heeft recht op...), daar wordt het dagelijks brood brandpunt der burgerpoëzie. Het kind van zes jaar erkent de gemeenplaatsen van het kind van drie jaar niet meer; maar de gemeenplaatsen der volwassenen verdragen gemakkelijk vijftig jaar, voor zij zodanig „verdicht" zijn, dat de geschiedeniswetenschap de evolutietheorie te hulp moet roepen.

De wisselvalligheid verlamt. Burgers worden trage dichters. De omgang met de objecten is „geregeld"; er blijven weinig verwonderingskansen open. Er dient gewerkt te worden aan een constante opbouw van een geheel, waarbij geen Babylonische spraakverwarring kan geduld worden. Aan de onredelijke verwijderingen, die tussen kinderen groeien om plotseling vulcanisch waarderingsverschil, moet een einde komen; de waardering moet, althans binnen de grens van een volk, een klasse, een groep, ongeveer gelijk zijn, zodat de onvermijdelijke uitbarstingen tussen de volkeren, de klassen, de groepen onderling het tragisch aspect krijgen van een heldendicht. Het bestaan heeft de veranderlijkheid voorgoed overwonnen, omdat kinderlijke willekeur van gemeenplaatsen is overgegaan in een geheiligde tempel van gemeenplaatsen. De burgers wensen overal en voortdurend samen te zijn met anderen,

zij begeren, dientengevolge, hen, wier qualiteit hun afkeer of angst inboezemt, overal en voortdurend af te stoten; zij sluiten zich aaneen om hùn objecten, om hùn taal, hùn landaard, hùn zeden, voor hen wezenlijk als hùn bezit.

De burger wil het atoom. Hij wil, dat de richting van zijn pathos ook die is van de ander. Hij wil bij het pathos van die ander geregeld aan huis kunnen komen. Hij vraagt een zeker pathos-crediet bij de anderen,waarmee hij verkeert. Hij noemt zijn atoom-pathos: Liefde.

De burger veracht of vreest, wat zich anders richt dan hijzelf. Hij wijst de ideeën af, die zijn activiteit storen; hij wijst de individuen af, die zijn atmosfeer vertroebelen. Hij beschouwt de anders gerichte als indringer, zolang die ander geen modus tot „gelijkheid" bood. Hij noemt zijn paria-instinct: Haat.

Liefde en haat: deze twee namen klinken, en hun klank maakt de dreiging van het pathos verdraaglijk. Deze tweeheid bepaalt de begrippen der burgers, bepaalt hun verhoudingen, hun huwelijken, hun schandalen; van deze tweeheid zingen de headlines der dagbladen een mechanische litanie; door deze tweeheid worden hartstochten catalogusnummers. Geen kinderachtige eigengereidheid meer, die met namen geen weg weet; dìt is liefde en dàt is haat, het éne is het andere niet, en het andere het éne niet. De objecten hebben hun vaste, bijna onveranderlijke waarde gekregen binnen een bepaalde kring; Sinterklaas rijdt niet langer over de daken, want de zwaartekracht zou hem roemloos ter aarde doen storten. Voor Indianenclubs en schoolverenigingen zijn duurzamer en algemener abstracties in de plaats gekomen: politieke clubs en vakverenigingen. Bij de duizendtallen is de verbeelding vermagerd; zij „lopen mee", slechts de leiders zien nog de romantische tomahawks. „Het dagelijks leven": dat betekent voor de massa het net van gangbaarheden, waaraan zij niet langer tracht te ontkomen, omdat zij zich daardoor handhaaft. De burger vermag niet meer uit de verborgenheden van een ordinaire tuin een exotische wereld te scheppen, die gedurende één middag de oorspronkelijke gemeenplaats is van twee spelende kinderen; zijn persoonlijk, scheppend gebaar wordt steeds meer ingeperkt door de doelmatige abstractie. Hij moet

zijn leven organiseren, en om het zo doelmatig mogelijk te kunnen organiseren, heeft hij zo onpersoonlijk mogelijk om te gaan met zijn objecten. De laatste fragmenten poëzie, die uit het wisselvallige kinderleven restten, moeten worden uitgestoten; alles wat aan magie, aan zelfstandige liefde tot de objecten herinnert, moet het veld ruimen voor de atoom-liefde, die gericht wordt naar vaste schema's, naar welvoeglijke gemeenplaatsen; alles, wat zweemt naar persoonlijke afkeer, moet gecodificeerd worden in een door gemeenplaatsen verzachte haat. Vaderlandsliefde en godsdiensthaat vervangen steeds doeltreffender de liefde voor de eigen vader en de haat jegens andermans god.

In de „officiële" samenleving der burgers wordt het domein van het pathos voortdurend verengd door de noodzakelijkheid doelmatig, met succes, te leven. De taal wordt in de hoogst mogelijke graad afgeslepen tot verkeersmiddel; de gebaren worden zoveel mogelijk in een conventionele ritus gestyleerd; de hartstochten worden terstond genummerd volgens die onbedrieglijke maatstaf: liefde-haat. Op deze wijze wordt het leven veilig gesteld; het neemt die vertrouwde, egale toon aan, waarin ook de verrassingen hun nummer hebben. Een lustmoord is een verrassing, maar de rubriek Gemengd Nieuws houdt het nummer reeds klaar: de wilde omarmingen waren nog liefde, maar het vlijmscherpe mes behoort tot het gebied van de haat; het eerste wordt met premies aangemoedigd, het tweede met gevangenis gestraft.

De liefde wordt het voordelige, het bevruchtende, de haat het verderfelijke, het dorre. Maar vraag een man, die een vrouw „lief heeft", lief heeft niet volgens de geijkte formules, maar lief heeft in de ontstellende volheid van het moment, of hij zich daardoor bevoordeeld acht of in het verderf gestort! Als hij haar lief heeft, zal hij het niet weten; en als hij het weet, zal hij haar niet lief hebben. De liefde *verkeert* niet in haat, maar zij *is* de haat mede; zij zijn van de éne nameloze stam, deze twee povere namen en in de ogenblikken, die waarachtig gelden, worden de namen machteloos, nutteloos, zinneloos.

In de eigenzinnigheid, waarmee het kind zijn gemeenplaatsen vormt en weer laat varen, klinken twee motieven door.

Het kind *moet* burgerlijk worden, gemeenplaatsen vormen. Het kind *wil* „dichterlijk" blijven, eigenzinnig blijven; het *wil* de dingen blijven liefhebben en haten in een persoonlijk scala.

In het „officiële" leven der volwassen burgers schijnt het „moeten" zo volledig getriomfeerd te hebben, dat men kan spreken van de „wil" van een natie, van de wil derhalve van een abstractie, die op plechtige ogenblikken millioenen afzonderlijke willen schijnt te kunnen opslokken, zodat zij niet meer geteld worden. De noodzakelijkheid: met elkander te leven, elkander te verstaan, schijnt de wil tot persoonlijke eigenzinnigheid te hebben verslapt tot een atomistisch pathos voor een gemeenplaats, die ontelbaren willen. De natie „wil" iets; en of het hoofdbestanddeel van het begrip „natie" gevormd wordt door voorstellingen uit volksliederen en geïllustreerde tijdschriften, dan wel door sociologische theorieën, over de wil van meerderen wordt zonder terughouding gesproken. *Men kan een gemeenplaats iets laten willen:* duidelijker en onweerlegbaarder teken onzer burgerlijkheid is ondenkbaar. Waar bleef de kleine wereld van het kind, dat het gezin en zijn speelkameraden door zijn „wij" vervalst, maar lang aarzelt, verder te gaan dan zijn buurt? Wat rest er van liefde en haat, die een lijflijke Sinterklaas en een grijpend, dreigend „donker" mogelijk maken?... De headlines zingen het mechanische lied. Dìt volk heeft dàt lief. De éne natie houdt van sprankelende geest, de andere verwerpt de democratie.... Wend u desnoods af van de grote, zware abstracties, ga in de huiskamers, lees het gemengd nieuws: liefde en haat zijn gebonden aan gemeenplaatsen, gemeenplaatsen, aan vaste, geheiligde objecten, aan ouders, aan echtgenoten, aan concurrenten; de één moet gepast worden liefgehad, de ander gepast worden gehaat.... Zo is het pathos, het scheppende, alom geknecht en gereglementeerd, waar „officiële" burgers zijn, waar het leven geleefd moet worden, waar wij steeds maar sneller vooruitgaan, waar straks de Pacific geen koralen geheimen meer heeft.

Aan de oppervlakte bemint en haat de burger, alsof hij een ambt vervult. Zijn ganse streven is er op gericht, de liefde en

de haat te codificeren, te richten in atoom-banen. Er is slechts één weg, om te ontkomen aan de giftige waarheid, dat alle pathos het bestaan ontvleest en vernielt: onophoudelijk luide te zeggen, dat het pathos getemperd en vastgelegd moet worden, dat liefde moet worden verzacht tot geluk en haat tot concurrentie. Er is slechts één weg, om te ontsnappen aan de onzekerheden van het kind: weten, dat de beet van de adder giftig is, en hem daarom ontwijken. Dit gespannen spel met het vernietigende, het fantastische, het pathos, dit voortdurend vastleggen van wat vastgelegd moet, maar niet wil worden, houdt de burger gevangen. Wij zien hem ademloos achter gemeenplaatsen rennen, omdat op adem komen hem noodlottig zou worden. Ademloos voedt hij zijn kind op, om niet behoeven te worstelen met de denkbaarheid, dat al zijn opvoedingstechniek een fata morgana achternajaagt. Ademloos stort hij zich in liefdesavonturen, ademloos begeeft hij zich in de ene „levensstrijd" na de andere, om maar te kunnen vergeten, dat liefde en haat zijn bestaan steeds bedreigen. Ademloos, ademloos: het leven werd niet eerst ademloos door het verdwijnen van de diligence. Wie de adem zoekt in de verleden tijd, jaagt ademloos achter de gemeenplaats van de schone, kalme historie.

De strijd tussen volmaakt burgerschap en kinderlijke veranderlijkheid wordt door de modelburger zo beheerst gestreden, dat zijn strijd een gelijkmatige rust schijnt. Legt niet zelfs de dichter, die de taal nodig heeft, om een persoonlijke houding uit te spreken, zijn onrust vast in tekenen, die aan de burger althans dit „houvast" geven, dat zij, min of meer, „algemeen verstaanbaar" zijn? De zelfhandhaving eist het zelfbedwang, eist het levenscliché, eist het modelleren van liefde en haat, voor zij gevaarlijk kunnen worden. Het is voor de burger erezaak, dat zijn leven zich „regelmatig ontwikkelt", een „vaste lijn" vertoont; daarom is het nodig, dat de vernietigende tweede kracht wordt geleid en dienstbaar gemaakt; „geleidelijk" moet de ontwikkeling zijn, vrucht van talloze compromis.

Voor de burger is het aan geen twijfel onderhevig, dat liefde en haat afzonderlijke zaken zijn, waarmee men afzonderlijk

zaken moet doen. Men begint een vrouw lief te hebben en men eindigt met haar te haten, tenzij zich daartussen het compromis der kameraadschappelijkheid, der genegenheid schuift; in feuilleton-romans begint men ook, omgekeerd, met haat (misverstand!), om met liefde te eindigen. Het burgerlijke vraagt om achtereenvolgende stadia, om een indeling van het pathos, om een kalender des levens, waarop men de voortgang kan aflezen. Men bindt het pathos aan een „proces", zoals men het aan gemeenplaatsen bindt. Eerst dit, dan dat. Van stadium tot stadium wil men een huwelijk kunnen volgen, om te kunnen vaststellen, waar de liefde ophield en de haat begon, waar de schuld lag, wie dupe was, om de vernietigende definitie: schuldeloosheid, te ontlopen. Het is immers nuttig, dat het negatieve element, het onbegrensbare, begrensd wordt; het is onhandelbaar, en het moet handelbaar worden. Het is voordelig, het soortelijk gewicht van iedere verhouding te bepalen, omdat men aldus een betrekkelijk eenvoudige receptuur des levens kan opstellen.

Uit deze systematiek put de burger de kracht, sterk, rechtlijnig, gelovig, onwankelbaar in de wereld te staan. In deze reglementering overwint hij de kinderlijke tweespalt. Door liefde en haat in te delen en aan vaste banden te leggen, gelukt het hem, de persoonlijkheid der liefde tot attractie, de persoonlijkheid van de haat tot aversie te verdunnen; volkeren, klassen, standen zijn in de couranten elkaar genegen of van elkaar afkerig, zonder elkaar te kennen. Men behoeft het object niet meer te betasten, men behoeft slechts een naam, een blad uit de atlas en enige abstracte „eigenschappen" te memoreren.

In liefde en haat tussen gemeenschappen zijn liefde en haat tevens een caricatuur van zichzelf. Heeft men zijn vaderland lief, of haat men de vijand? Onzin! Oorlog! La patrie est en danger! Gott strafe England!

Het carnaval der minnaars ontleent zijn vermommingen aan de deftige, correcte strijd, die de burger met de dreigende kinderlijkheid te voeren heeft. Zomin als de vredig rokende vulkaan verloochenen kan, dat hij de formatie is van een blinde, vormende kracht, zomin kan zelfs de conventioneelste burger

verloochenen, dat hij, om te leven, een minimum van blinde, vormende onredelijkheid moet bezitten, die hem gemaakt heeft, zoals hij is. Geen twee kraters zijn gelijk, ook al doen zij nimmer iets anders dan roken, ook al zijn zij doorlopend te fatsoenlijk voor onverwachte erupties. Teruggedrongen heeft de burger het vretend vuur, maar hij is er niettemin het grillig product van.

Sedert de mens de nameloze stroom, die wij hier „dichterlijkheid" noemen, omdat wij moèten noemen, door tekenen scheidt in liefde en haat, heeft hij afstand gedaan van die liefde, waarvan gezegd is, dat zij alle verstand te boven gaat. Sedert de burger geleerd heeft, scherpe grenzen te trekken tussen „geoorloofde" en „ongeoorloofde" verhoudingen, heeft hij vergeten, dat het kind zijn moeder, of het geheimzinnige lichaam „donker", noch bemint noch haat, maar eigenzinnig aanschouwt, hoort, betast, ontdekt... voorzover het nog geen burger is. Zodra het kind verstandig is geworden, gaat deze „liefde" voor de dingen zijn verstand te boven. Het burgerlijk verstand erkent niet, dat het geliefde haat kan inboezemen, omdat het de dichterlijkheid niet kan vatten; het tapt de stroom in de vaten liefde en haat en maakt hem langs die weg tot een maatschappelijk verschijnsel.

De liefde, die alle verstand te boven gaat, mag geen liefde heten, zonder dat de haat in haar opgenomen is. Het burgerlijk taalteken „liefde" is een complex van verschijnselen gaan vertegenwoordigen, die bij uitstek onderwerp voor verstandsoverwegingen zijn geworden: verhoudingen tussen mannen en vrouwen, ouders en kinderen, broers en zusters, verhoudingen, die te regelen, te verbeteren, van de haat te zuiveren zijn. De liefde, die alle verstand te boven gaat echter is een naam, even beeldend, even beperkt, even misleidend als de naam dichterlijkheid; want zij gaat alle verstand, alle naam te boven. Tussen haar en de liefde der burgers schuiven zich de zware, gewichtige gemeenplaatsen.

Liefde, de burgerlijke, is reeds de verbanning der „liefde" van de dichter, door de dwang van het bestaan. De instandhouding van het leven stelt grenzen, koppelt de liefde aan objecten. Uit de nog ongedifferentieerde wereld van het kind ont-

wikkelt zich geleidelijk het rijk der vaste hiërarchieën. Naarmate de objecten een onschendbaarder waarde, een algemener geldigheid krijgen, wordt het vernietigende, scheppende element doelmatiger getemd, in zijn object-kooi vastgeklonken. Men gaat de gebieden der liefde in kaart brengen. In de eerste plaats wordt de scherpe scheidslijn getrokken tussen „liefde (haat) voor een mens" en „liefde (haat) jegens God"; deze twee zijn voor de complete burger, die zich gelovige noemt, niet alleen onverenigbaar, maar doorgaans bittere contrasten. In de liefde voor de mens worden, naar evenredigheid van de verbreidheid der gemeenplaatsen, andere veilige begripsmuren opgetrokken. „Natuurlijke" en „onnatuurlijke" liefde, „geoorloofde" en „ongeoorloofde" liefde, „eeuwige" en „voorbijgaande" liefde, „huwelijks-" en „vrije" liefde, „geestelijke" en „vleselijke" liefde paraderen op het bal als de kleurige vermommingen van de carnavalsganger.

De verscheidenheid dezer liefde-gemeenplaatsen, de taaiheid, waarmee zij binnen de kring hunner geldigheid worden beleden en gehandhaafd, verraden, welk een inspanning de deftige en correcte strijd om bestaan en veiligheid de burger kost. Het moedwillig aan banden leggen van de vernietigingsdrift in een gemeenplaats gelukt hem nergens ten volle, en het minst daar, waar het pathos het „natuurlijkst" is. De gemiddelde burger zal onmiddellijk aanvaarden, dat liefde voor God, vaderland, mensheid, iets „geheel anders" is, dan de verliefdheid, die hij voor een vrouw gevoelt; men moet tot de mystici gaan, om de correcte scheiding tussen hemelse en wereldse bruidegom weer te zien vervagen. Wie tegen zijn medeburger onverhoeds spreekt over „liefde", weet, dat de aangesprokene niet aan de caritas, maar aan sexuele verhoudingen zal denken, aan diè liefde, die het „natuurlijkst", het burgerlijkst genoemd kan worden, omdat zij verbonden is aan de instandhouding der wereld par excellence, de voortplanting. Daarom is het voor de burger volkomen redelijk, dat liefde voor God en idealen op een onafhankelijk plan staat, bòven de liefde tussen mensen; hij verspilt niet langer, zoals nog het kind, de volheid van zijn pathos aan willekeurige objecten uit zijn omgeving; bij de economisering der liefde door gemeenplaatsen,

door doelmatige abstracties, krijgt het object met voortplantingswaarde centrale betekenis. Liefde zonder meer is voor de normale burger een op sexualiteit gebaseerde verhouding tussen twee individuen; voor de liefde tot God wordt het woord „geloof" gereserveerd, dat de afstand moet symboliseren.

De drang tot poëzie, tot vernietiging van zijn gemeenplaatsenbestaan, is voor de burger het sterkst en onafwijsbaarst in de „natuurlijke" sexuele verhouding. Wat wil het zeggen, dat de sexualiteit de natuurlijkste zaak ter wereld is? Dat de burger zijn scheppingsdrang moet concentreren op de functie, die hem de grootst mogelijke waarborg biedt, dat zijn vernietigingsdrift een burgerlijke vrucht zal dragen: de paring. Natuur is voortzetting, instandhouding, feilloos zich voortzettend, feilloos zich in stand houdend, waar twee individuen zich in hoogste zaligheid schijnen te vernietigen. Natuur is de opperste doelmatige abstractie van de burger, en daarom de voortreffelijkste garantie, dat het pathos, gedekt door hààr naam, geen failliet, maar een batig saldo zal opleveren. „De" natuur: dat zijn regen, wind en wolken, die altijd vertrouwelijk om ons zijn en die men van tijd tot tijd eens bemint zoals zij staan op een schilderij van Ruysdael. De natuurlijke liefde: dat is alle gevoel, dat zijn voordelige, vruchtbare grenzen niet te buiten gaat, dat zich bevredigen laat in kinderen of gemakkelijke kinderloosheid, dat met de „onnatuurlijke" liefden van Vincent van Gogh geen gemeenschap heeft. Zijn man en vrouw niet natuurlijk als regen, wind en wolken? Een man kan een vrouw liefhebben, en een vrouw een man, waanzinnig, zoals het heet, terwijl zij kinderen krijgen of vermijden en allerminst waanzinnig worden. Zo goed en redelijk is de natuur, omdat de burger zelf vaststelde, wat natuurlijk was....

Maar in de liefde der sexen openbaart zich, ook al staat daar de grote, imponerende gemeenplaats Natuur, dat liefde en natuur polen zijn, polen als dichter en burger. Wel immers wijst de natuur de minnaar zijn veilige plaats aan, maar zijn extravagante voorkeuren regelt zij niet. Er is niets onnatuurlijkers dan de minnaar, die het éne exemplaar van de soort met zijn verbeelding bekranst, er is niets onbeminnelijkers dan de natuur, die botte, levenloze doorsnede-door-alles. Dat de burger

zijn gangbare en niet misdadige liefde natuurlijk noemt, bewijst slechts, hoeveel hem aan het veilige resultaat dier liefde gelegen is. Onweerstaanbaar lokt hem het mysterie, waar het de grootste kans op bezit belooft: het mysterie der sexen. Overal hebben doelmatige gemeenplaatsen de wereld genummerd; één weg slechts schijnt nog onbelemmerd, één verrukkelijke weg geeft uitzicht op een vernietiging, die compensatie schenkt; die weg is de natuurlijke liefde. In de natuur is de ondergang slechts voorwaarde tot instandhouding; in de natuur paart het mannetje met het wijfje, opdat hun dood gecompenseerd worde door de jongen. In de natuur is de poëzie van de minnaar een comedie, die de zekerheid niet anders dan als moment verstoort, om straks de goede afloop geruststellender te kunnen openbaren.

Geen wonder derhalve, dat het carnaval der minnaars zich „natuurlijk" openbaart als het regelmatige mysterie der sexualiteit. Geen wonder, dat zelfs in het land, waar men honderd en twintig goden vereert en tweehonderd drie en vijftig „geliefde" schilders, dichters en musici bezit, *iedere* burger zijn *eigen* uitverkorene rijk is; het bezoek aan kerken, tentoonstellingen, concerten evenaart nooit het record der zomerse parken! Het ligt zozeer in de lijn der burgerlijkheid, de „natuurlijke" bronst met de scheppingsdrang te vereenzelvigen, dat het in het merendeel der burgers niet zal opkomen, hoe *mogelijk* het is, aan andere „natuurlijke" functies: zien, horen, evenveel scheppingsdrang te wijden; de kunstenaar-vanberoep, ook al is hij op zichzelf weer burgerlijk verstard, is daarom voor de modelburger reeds „onnatuurlijk". Voortplanting is de poëzie der burgers, de enige, die hun volle hartstocht neemt en volledig bezit van het leven schijnt te beloven in het kind.

De burger, die verliefd wordt, speurt het gevaar der poëzie, der „onnatuur"; derhalve haast hij zich het onafwendbare, zoals het hem bedreigt in zijn zelfstandigheid, een „natuurlijke" naam te geven. Hij haast zich, allereerst, de wild spartelende Eros terug te dringen naar de verborgen kamer (decentie) en naar de verborgen appartementen van de geest (het onderbewuste). Hij beseft, dat de onredelijke overgave aan de

geliefde in de wereld verschijnt als dwaasheid en dat men met zijn vernietigingstendenzen niet voor den dag kan komen. Karakteristiek voor de burger is, dat hij zijn „natuurlijkheid" door een stortvloed van gemeenplaatsen bemantelt, zolang die „natuurlijkheid" in het stadium der poëtische wittebroodsweken verkeert, maar dat hij zich openlijk en trots verheft op het positieve resultaat dier „natuurlijkheid", het kind. Niet de toch zo natuurlijke coïtus wordt besproken, maar het kind. Het is duidelijk: de natuurlijkheid van de natuurlijke functie is voor de burger niet zo natuurlijk, als hij zelf theoretisch meent. Hij heeft zelfs het sacrament nodig, om zich niet te gêneren voor zijn dichterlijke exuberantie.

Het centrale punt, waarom alle liefdeslisten der burgers draaien, is de paring, de meest besproken en tegelijk meest verzwegen daad. Meest besproken: want van een zo doelmatig mogelijke bevrediging van het sexuele leven, van een zo gunstig mogelijke uitrusting der toekomstige burgers is het ganse voortbestaan afhankelijk; daarom organiseren de profeten der samenleving congressen over het Neomalthusianisme en de eugenese. Maar tegelijk meest verzwegen: immers over het pathos, over de werkelijkheid der liefde, over de zaligheden en de verschrikkingen van de paringsroes kàn geen congressist spreken, zonder beschaamd te beseffen, dat hij evengoed zou kunnen zwijgen. Het raadsel, dat hier de burger meesleept, kan worden *geëxcuseerd* door termen als „voortplanting" of „geslachtelijke bevrediging"; door deze kleine woorden wordt het zomin *opgelost* als de gang der wereldgeschiedenis door de lengte van Cleopatra's neus. De paring, de nadrukkelijkste zelfhandhaving van de op voortbestaan beluste burger, is tevens diens poëtische kwetsbaarheid!

De maatschappij behoeft overal en altijd het burgerlijk excuus voor de toewijding, die zij aan de fantasie verspilt. Zij moet ergens de grens van het natuurlijke kunnen trekken, opdat het andere burgerlijke veilig als onnatuurlijk kan worden verworpen. De Afghanen, die hun vrouwen in kooien opsluiten, wanneer zij een blik gunnen aan een andere man, trekken de grens van het natuurlijke elders dan de echtgenoten van West-Europa; maar *ergens* trekken zij beiden de grens, ergens

moeten zij in het contrast van „natuur" en „onnatuur" hun bestaan tegen hun drift beveiligen. Er zijn ontelbare costumes op het carnaval der liefde; maar één doel hebben zij alle gemeen: zij moeten de burger een houding geven tegenover zijn dichterlijkheid. Dit is het Aswoensdagelement van ieder carnaval....

Carnaval-zondenval... wij kunnen de wereld niet meer indrinken, zonder haar te verdelen in liefde en haat, in natuur en onnatuur, in geest en vlees. Wij moeten het costuum dragen van een matroos, een cowboy, een sultan, een don Juan, en elf maanden lang, daarna, het colbert, dat de mode voorschrijft; maar altijd een costuum, een houding. Straks, als de Turken hun fez hebben verloochend en de Chinezen hun staart hebben afgeknipt, zal wellicht de ganse aarde het colbert dragen; en nòg zal het een houding zijn, een uniforme houding, maar een houding. Straks zal wellicht de europese ethiek van het huwelijk (of, mogelijk, van de „vrije" liefde?) door de vliegtuigen gedragen worden tot in het gesloten land van de Dalaï-Lama; maar nòg zal die ethiek een houding zijn, een formule, die de banjir der dichterlijkheid vastlegt, om hem om te vormen tot een bruikbare, sierlijke stroom, die de landen bevrucht. Carnaval-zondenval... de ongecostumeerde dichterlijkheid vindt in de wereld geen herberg. Natuur, de overtuigende, klankrijke gemeenplaats, geeft de burger vertrouwen in zijn toevallige en noodzakelijke houding tegenover de dichter in hem. Onder de leuze van het „natuurlijke" sluiten zich de atomen aaneen; onder de leuze van het „natuurlijke" wordt het „onnatuurlijke" als paria weggetrapt. „Natuurlijk" betekent: selbstverständlich. In een zekere groep wordt over zekere dingen niet gesproken, tenzij met de algemene sanctie van allen, dat deze dingen door spreken niet mogen worden aangerand: deze dingen zijn in deze groep natuurlijk. Een andere groep bespreekt dezelfde dingen onder algemene bijval uitsluitend met sarcasme, humor, verachting: diezelfde dingen zijn in deze groep onnatuurlijk, omdat zij andere natuurlijkheden heeft. Door de natuurlijkheid van de eigen groep lief te hebben en de natuurlijkheid van de andere groep te haten, kan de burger de dichterlijkheid toelaten in

zijn leven, omdat hij haar aan grenzen bindt en slechts erkent, waar zij hem zijn bestaan gunt.

Met de groei van de burger gaat derhalve gepaard een voortdurende insnoering van het natuurlijkheidsbegrip, waar het zijn fantasie betreft. Voor de waarachtige burger wordt slechts dàt natuurlijk, wat geen ontreddering meer in zijn bestaan kan teweeg brengen; de natuurlijkheid van het sprookje wordt aan de kinderen opgedist als opvoedkundige overgangsstof, maar hij zelf lacht er om of leest het als een aaneenschakeling van detective-avonturen in de natuurlijke wereld. Alleen daar, waar de ontgrenzingsdrang een „burgerlijk" product belooft: het kind, valt niet te lachen, valt geen compromis met de „tweede kracht" te sluiten. Hier is de drift tot vernietiging in haar volledigheid taboe, omdat zij over de dood heenwijst naar de schepping van de nieuwe „wereldburger". Het wonder der sexualiteit is dit, dat men haar ommuurt met natuurlijkheden, met granieten gemeenplaatsen, maar dat men haar hevigheid niet aantasten kan. Daarom hebben de grote asketen haar als de inblazing des duivels bevochten; zij hebben haar gekerkerd in de natuurlijkheid „zonde" en hun wulpse visioenen trachten af te wentelen op God. Alle gemeenplaatsen om de paring zijn hechte bolwerken; want het burgerlijk instinct zegt, dat slechts die liefde „natuurlijk" is, die wijst naar de physiologische functie der voortplanting. Het burgerlijk instinct zegt, dat de minnaar, die zijn geliefde schoon ziet, opnieuw ziet, de bruikbare conventies der schoonheids-„wetten" in gevaar brengt; en waarvoor zijn deze „wetten" er anders dan om de schoonheid burgerlijk bezit te maken? De minnaar is, steeds, een persoonlijkheid, die in de vrouw persoonlijke verhoudingen ontdekt; hij is scheppend, fantastisch, in zijn liefde en daarom is het zaak, hem tot de orde te roepen; het is zaak, hem aan een bepaalde omschreven relatie te helpen, hem een soort contract te bezorgen, waardoor zijn fantasie gelimiteerd wordt. Om de minnaar onschadelijk te maken, is het noodzakelijk, dat hij ergens de grens van „natuur" en „onnatuur" trekt, dat zijn scheppende drift buigt voor een „natuurlijke" gemeenplaats, die zijn bestaan voor ondergang zal bewaren. Ieder burger, ook de meest afgemetene, kan een

groot minnaar worden, een vervaarlijk en gepassionneerd dichter, een eerloze, een moordenaar; hoe meer hij zich derhalve voelt als bezitter van een tastbaar object, een onveranderlijke grootheid, een vrouw, des te minder zal hij zich bezitter voelen van een illusie, minnaar dus, fantast.

De verschillende gemeenplaatsen, die het carnaval der minnaars bepalen, zijn daarom gegrond op het *bezit;* het bezit niet van de liefde, maar van de *ge*liefde. Evenzeer als de burger een begrip van de dichter heeft, dat niet bij machte is diens bijzonderheid uit te drukken, evenzeer heeft hij een begrip van de liefde, dat alles uitdrukt, behalve de liefde. Het omvat de man of de vrouw, die liefheeft, het omvat de man of de vrouw, die bemind wordt, naast elkaar, bij elkaar; het omvat, tenslotte, het resultaat der paring, het kind. De persoonlijke functie der liefde echter, de scheppende dichterlijkheid, die dichter en gedicht in het moment verenigt, drukt het burgerlijk begrip niet uit; daarvoor geeft het de caricatuur van het bezit. Voor de burger is het ontoelaatbaar, dat de betekenis der liefde gezocht wordt in een mysterie, in een ontkenning van de wereld der grenzen; hij is minnaar tegen wil en dank, hij zoekt de burgerlijke term, waarmee hij zijn dichterlijkheid kan omsluiten en hij vindt die in het bezit. In het bezit is de regelmaat teruggekeerd, is het pathos getemd. Het bezit staat telkens weer een herhaling der passie toe, maar onder voorwaarden, die tegelijk de ononderbroken gang van het leven beschermen. Heeft men eenmaal een vrouw in eigendom, dan is het niet zonder meer mogelijk, dat zij het gedicht wordt van andere minnaars; bezit een vrouw eenmaal een man, dan kan hij haar niet zonder meer verlaten. De neiging tot contractuele waarborgen is het sterkst daar, waar men het contract pleegt te ontduiken; en de burger weet zijn eigen „dichterlijkheid" de contractbreuk bij uitnemendheid.

Het bezit is noodzakelijk, opdat de liefde een burgerlijke „verhouding" worde. In het bezit hervindt de burger zijn verstoord samenzijn met andere burger-atomen: A heeft een vrouw, B heeft een vrouw. In het bezit hervindt de burger de zekerheid, om de ander, die andere atoom-wetten volgt, te verachten: Ik heb een wettige vrouw, B heeft een maîtresse.

Het bezit verdringt de fantasie naar het geheime, naar het obscene, naar het cynische. De geheimzinnigheid, de obsceniteit, het cynisme in de sexuele verhouding, maar evenzeer de frisse, lustige openhartigheid der „natuurmensen" zijn zovele tekenen, dat de burger met de dichter in hem nooit, nergens raad weet. Alle liefde moet, om bruikbaar te zijn, geformuleerd worden in een bezitscijfer, dat niets van de liefde bevat. Alle liefde stelt zichzelf de grens in de man, die zich handhaven, in de vrouw, die zich slechts economisch vergeten wil.

In een overvloedige variatie van bezitsvormen tracht de burger hardnekkig te ontkennen, dat de liefde zijn verstand te boven gaat; het vormloze, ongrijpbare, ondeelbare, het steeds verworvene, dat toch nooit eigendom wordt, pijnigt hem door zijn renteloosheid. Hij kan het niet stellen zonder boedelbeschrijving, maar de boedel ontglipt zelfs de handigste klerk. Is de liefde kortstondig? Is zij langdurig? Moet het contract voor jaar en dag of voor eeuwig worden aangegaan?... Zo zoekt de burger naar maat, naar gewicht, waar maat noch gewicht heersen; zo tracht hij de eindeloosheid der liefde te binden aan één mens, één huwelijk, zo wil hij de vluchtigheid der liefde binden aan reeksen geliefden, maîtressen, courtisanen. Want voor alles dient ontkend te worden, dat liefde niet te vangen en te binden is, dat de dichter lacht om de objecten, lacht om het huwelijk, dat in de hemel wordt gesloten, lacht ook om de galerij der avonturen: de twee bezitsformules, die elkaar bestrijden. Het is schandelijk, te lachen om de ordelijke formule! Voor alles dient bevestigd te worden, dat de gematigde liefdesverhouding, die de burger zich eigen heeft gemaakt, zij het in het gematigde huwelijk, zij het in de gematigde reeks amours, de liefde is in haar eminentste gedaante; immers in die gedaante is zij voor de burger vruchtdragend en niet als een verterend vuur. De grote minnaars: dat zijn voor de voldragen burger de onberispelijke, „trouwe" echtgenoot èn de bedreven boemelaar zonder scrupules! Het bezit kan verschillen, de administratie kan variëren; maar dat er bezit is, staat hier vast. Er is een maat gevonden, een gewicht ontdekt, waardoor de burger de dichter meent te kunnen meten bij de

el, te wegen bij het kilo. Niettemin, het is slechts de burger, die zichzelf meet en weegt!
Alle liefdesverhoudingen zijn... houdingen, houdingen tegenover de demonische dichter in ons, die verburgerlijkt moet worden, wil hij ons het bestaan gunnen. Verburgerlijkt moet hij worden in de oneindige reeks van Casanova, maar ook in het eindeloze huwelijk van „als zij niet dood zijn, dan leven zij nog". Verburgerlijkt moet hij worden, in de harem van de sultan en in de vrije liefde, die zomin vrij is als de „onvrije". De dichter is de carnavalspool van de burger; de liefde is de carnavalspool van het bezit.

Waar is de liefde het dichterlijkst? De burger zal het U luidkeels vertellen. Heeft hij zich gevoegd bij de huwelijks-atomisten, dan is de monogamie de hoogste vorm der liefde. Vindt hij zijn behoud in afwisseling, dan zweert hij bij de liaison. En beiden verketteren zij elkaar, de één de ander, omdat hij wispelturig, de ander de één, omdat hij temperamentloos is; en daarbij behouden zij beiden het leven. Eeuwige wijvervalsing: *het* huwelijk, *de* liaison. Wij: de naamloze vennootschap onder het sacrament. Wij: de firma der vrije liefde. Niets zeggen deze namen van het „wij" des dichters....

Waar is de liefde het dichterlijkst? De dichter kan het U niet zeggen, omdat namen geven burgerlijk is. Eén vrouw? Tien vrouwen? Natuur? Onnatuur?... Ontneem de dichter het woord, en hij zal U antwoorden. Ontneem zijn liefste de naam, en hij zal U noemen, wie zij is. Ontneem hem het verleden, het heden en de toekomst, en hij zal U zeggen, wat eeuwige liefde betekent.

Povere, rijke oplossing: de liefde is daar het dichterlijkst, waar zij het minst burgerlijk is.

De burgerlijke gevangenis van de dichter is de gemeenplaats, is het woord, dat door burgers onverzettelijk wordt uitgesproken en gehandhaafd. In deze gevangenis versmacht de dichter, maar buiten haar muren zou hij „geen leven hebben"... Het is de minnaar, die ons van de dichter, want het is het carnaval, dat ons van het paradijs rest.

Van gemeenplaatsen hangt de wereld aaneen; maar waarom

hangen zij aaneen? Omdat grote namen en veilige begrippen het leven onderwerpen en dienstbaar maken, zonder een gram van zijn „samenhangende" werkelijkheid te „verklaren". Daarom zijn de gemeenplaatsen heftig en tegenstrijdig, kooien van wat niet gekooid kan worden; want pas in de officiële, algemene erkenning van het bezit wordt de veiligheid bereikt. Pas de waarborg van het gehuwd-zijn, van het bohémien-zijn, van het in-verhouding-zijn, verleent de liefde dat beminnelijk en onschadelijk karakter van het maatschappelijk verschijnsel. De verachting van de gehuwde voor de bohémien en van de bohémien voor de gehuwde verraden, hoezeer de beveiliging in een gemeenplaats, welke dan ook, de burger ter harte gaat; uit de heftigheid van de strijd der gemeenplaatsen blijkt, welke kracht zij in een formule trachten te dwingen.

Het bezit is het Aswoensdag-aspect der liefde. Het bezit is het costuum, waaronder men veilig meent te kunnen liefhebben. Het bezit is de tragedie van de mens, de burger-dichter, die zijn liefdescreatie wil vastleggen, en steen overhoudt; hoe tyrannieker de vastlegging, hoe killer de steen. Tragisch is het vluchten der scheppingsmogelijkheden uit het zo hoog verzekerde object; tragisch is de apotheose van het bezit, bezworen in het sacrament, bezworen in de verachting voor het sacrament; tragisch is het wegsterven der poëzie, terwijl slechts de houding overblijft, een leeg vat. Dan blijkt de dichterlijkheid wel zeer onvoldoende gekooid, want zij keert terug en wreekt zich in de haat, in de kille haat der sexen, die vernietigender zijn kan dan de liefde.

Tot iedere prijs heeft de burger te reüsseren; daarom moeten zijn medeburgers geloven, dat zijn houding de onwankelbare vorm is van een onwankelbaar leven, dat zijn officiële liefde en zijn officiële haat, zijn arrangement en zijn verachting voor het andere arrangement, zijn ganse persoonlijkheid omspannen. Het zijn de levens met een „vaste lijn", de levens der „sterke figuren", der dictatoren in grote en kleine afmetingen, die deze onwankelbaarheid in hoge mate inspireren, omdat hun ijzeren burgerlijkheid het persoonlijke in hen onbarmhartig wist weg te drukken. Zij zijn de grootmogols der gemeenplaatsen; zij stellen hun leven in dienst van de gemeen-

plaats, en hun liefdeleven behoort tot de chronique scandaleuse, de welvoeglijke of de onwelvoeglijke. Deze „publieke persoon" is het ideaal der duizenden, wijl hij hen van de last der dichterlijkheid verlost door zijn exempel der volstrekt beheerste burgerlijkheid. En zij volgen hem, hem en de doelmatige abstractie, die hij dient. Het zelfbehoud maakt hen tot partijgangers, vluchtend uit een teleurstellende nabijheid naar een abstracter verte, waar de poëzie gevaarlozer, waar zij leuze is. Alles beter, dan de aangenomen houding te verliezen....

Uit de gemengde berichten en de psychosen leest men dit ganse slopende gevecht om een houding af. Het spaart de grote burgers, het verteert de grote dichters, het speelt met de tallozen zijn afmattend spel; voor sommigen is het weinig meer dan een inspannend tournooi, anderen genezen nooit geheel van de wonden.

De Aswoensdag is zwarter, naarmate het costuum van carnaval groter macht bezit over de zielen.

IV. HET CARNAVAL DER GELOVIGEN

In het zielige stadje Chartres, een verzameling straten, huizen, winkels, café's en inwoners, verkoopt men de vreemdeling vele soorten briefkaarten, die alle details weergeven van één immens gebouw, dat zich hier op wonderlijke wijze losmaakt uit het provincieleven. De kathedraal van Chartres is hoog en onregelmatig en schijnt de stad te bedreigen als een vesting. In de uitbundige portalen is de geschiedenis van het heil der wereld samengevat als wellicht nergens elders; het donkere licht der ramen dooft het rumoer der profanen en kleurt de zon met wierook. Apostelen en heiligen rusten hier in steen en glas, soms vluchtig verminkt door de tijd, maar onophoudelijk verdiept in een glimlach, de gothische glimlach, die nooit tot lach wordt. Het eerste mensenpaar, de maanden van het jaar, Plato en Aristoteles, God zelf, spelen mee in deze zwijgende beeldwoede boven een nietige stad. Duizend gestalten verbruikten de beeldhouwers van Chartres, scheppend tegen de plaag der grote branden in, om zich te bevrijden van de plaag der dichterlijkheid, die vretender is dan brand. Niet tevreden met de vastlegging der opwaartse richting, overdekten zij hun monument met een heidendom van figuren, een ziekelijke woekering van gestalte; een schimmel van individualiteit vegeteert hier, zij kruipt tegen de kathedraal op, zij tracht zichzelf te verloochenen door slechts dienende functie te willen zijn; niettemin, zij *is* er, als een ontvluchtingsdroom, een dolle ren langs alle physionomieën van het ondermaanse, plotseling doodgeslagen, neergehamerd, vastgeklonken in steen, in rust, in de veiligheid van de Tempel. Nòg schijnt een enkele hand te wenken uit de bewegingsorgie; maar de ontelbare individuen staan gehoorzaam in de schaduw van de kathedraal, gedrild als soldaten, nederig als waterdragers, opgelost in het monument. Zij worden weggezogen uit hun bijzonder-

heid, omhoog, vaak zo hoog, dat alleen de zeer ijverige Amerikaan, die zich tot elke prijs inspant om individualiteit te zien, hen met zijn binocle ontdekt. Individuen zijn zij, creaties van bizarre dichters, die meenden onder één ban te staan en daarom hun wezens kunstvaardig tegen de immense toren aankwakten, opdat zij dienstbaar zouden zijn. Wat heeft deze dwazen bezield? Wat joeg hun geestdrift naar dit enorme centrum, waarin zij zelf als individuen moesten sterven? Waarom verspilden zij hun talent, om onzichtbaar te zijn, om knecht te worden van een verzamelplaats der burgers, om onderscheidingen te scheppen en tegelijk uit te wissen?

Wij spreken doorgaans zonder schroom het grote woord uit: geloof. Zij waren gelovig, de beeldhouwers van Chartres.... Maar men wendt zich af van de kathedraal en hoort het gekijf der twintigste-eeuwse buurvrouwen: de gelovigen. Men hoort het doelmatig ritselen der rozenkransen onder het heilige licht der vensters: gelovigen. Men bewondert de exploitatie van de tempel per briefkaart: gelovigen. Men constateert, hoe deze imposante ruimte leeg is, louter object van toeristen en kleine bigotterie; zij zijn allen afwezig, de gelovigen, zij bezorgen hun affaires en wachten zich wel, meer dan de affaire des geloofs het eist, gedachten te wijden aan de berg van verbeelding, die in hun midden staat opgetrokken. Hùn verbeelding zweeft over de kegelbanen, de kaarttafels, de maaltijden; op gepaste tijden vervullen zij hun godsdienstplichten, nauwgezet of slordig, al naarmate zij in deze zaak ernstige winstkansen menen te bespeuren. Het voegt ons niet, hen ongelovig te noemen....

De kathedraal van Chartres, die het stadje Chartres schijnt te bedreigen met haar massief, bedreigt slechts diegenen, die gevoelig zijn voor de in steen en onverbiddelijke richting verdronken dichter. Voor de gelovigen van Chartres is zij, in de eerste plaats, doelmatige aanleiding tot het vervaardigen van steeds nieuwe prentbriefkaarten: „Dieu créant le monde", in verschillende formaten en uitvoeringen.

De beeldhouwers van Chartres, de inwoners van Chartres: allen zijn zij gelovigen. „Wij" vervalst de wereld door een bedrieglijke naam. Wij: de ongenoemde bouwmeesters en beeld-

houwers der gothiek, die hun drift en angst begroeven in het harde materiaal, ter meerdere ere Gods. Wij: de zelfvoldane, weldoorvoede „schenkers", die in hun ganse waardigheid van opdrachtgever geknield liggen op de schilderijen der primitieven. Wij: geboeid door dit graf der individuen in een verticaal gevaarte. Wij: de exploitanten en parochianen van Chartres. Wij gelovigen.... Is daarmee één woord gezegd over de afgrond, die de dichters in steen scheidt van de burgers, die steen nodig hebben voor hun bestaan? Is het zich oplossen van vele dichters in een verenigend en hun individualiteit vernietigend ideaal gelijk te stellen met het samengaan van vele burgers onder een leuze, die hen slechts verenigt, voor zover zij hen niet vernietigt?

Het carnaval der burgers danst om de kathedraal van Chartres. Burgers, die dichters willen zijn; dichters, die burgers moeten zijn. Maar het verschil tussen de prentbriefkaarten der burgers en de getourmenteerde steen der dichters is te wezenlijk, dan dat men dit alles gelaten samen zou vatten onder de vredige, bedrieglijke naam geloof....

Het geloof is een zo onaantastbaar bezit van de burger, dat hij soms op dit punt onkwetsbaar schijnt. Een overtuiging omtrent „de laatste dingen" draagt welhaast ieder burger met zich als een schat, waaraan hij zelf niet met woorden raakt, waaraan hij geen ontheiligende belangstelling van anderen begeert toe te laten. Een „schat", een schat des harten; met deze benaming bergt de burger zijn geloof op in de brandkast van het bezit; wie hem deze schat waagt te ontnemen is een inbreker. In alle tijden was ketterij de burger een doorn in het oog.

Aan de gemeenplaatsen des geloofs kleeft overal de heiligheid. Het kan soms schijnen, alsof de burger binnen het gebied van zijn rusteloos en ijverig bestaan een kom van klaarheid heeft opengelaten, waarin hij steeds kan vluchten, wanneer dat bestaan hem benauwt. Zo is ook de voorstelling, die de burger geeft omtrent zijn geloof: een klein gebied van eerbiedwekkende heiligheid, dat hem, ondanks zijn gebreken en vage begrippen, stempelt tot mede-eigenaar van het „hogere".

De grenzen van dit gebied blijven onduidelijk, of worden overgelaten aan de voorlichting van bekwame autoriteiten, ter zake kundigen. Opdat de burger zijn geloof in veiligheid kan bezitten, is het noodzakelijk, dat hij dit bezit niet te zeer verduidelijkt, dat hij derhalve de verduidelijking zoveel mogelijk ontloopt of de duidelijkheid van anderen overneemt. Aldus blijft het hem mogelijk, zijn hoogste schat verontwaardigd te heiligen tegenover schennende aanvallen, zijn bezit te verdedigen zonder het te kennen. Aldus blijft hem steeds het masker der onkwetsbaarheid beveiligen, omdat hij zich voortdurend beroepen kan op de vaagheid der bezitscontouren.

Het is door deze vaagheid, dat de burger zich het recht aanmatigt, zijn geloofsbezit als iets onaantastbaars te stellen. Het is deze vaagheid, die hem aanleiding geeft, zijn bezit als een transcendentaal heiligdom te beschouwen. Met deze vaagheid onderwerpt hij zich gehoorzaam aan de wonderlijke grenzen, die het dogma hem oplegt. Credo quia absurdum; de wijsheid van deze uitspraak interpreteert hij als een crediet op de onzinnigheid, die zo onzinnig is, dat zij vertrouwbaar wordt; een dergelijk vertrouwen stelt de burger in de opzet van effectenzwendel en sneeuwbalsystemen, wanneer die opzet maar verbluft door het magistrale van de onzin. En op deze vaagheid verheft hij zich trots; zij waarborgt hem een veiligheid, die zelfs de duurst verzekerde objecten hem zelden kunnen geven. In de vaagheid, de onberedeneerdheid, de willekeurigheid van het geloof tracht de burger opnieuw een bezitsaequivalent te vinden voor het ongrijpbare, het onhoudbare, het onwillekeurige; termen, waarmee wij, zij het steeds aarzelend, de dichter wensen te omschrijven. Het opzettelijk verwaarlozen der grenzen, het klakkeloos aanvaarden van de grenzen der anderen, de dogmata, om die verwaarlozing te dekken, bieden de burger het voorwendsel, om zo weinig mogelijk scherpe gedachten aan zijn geestelijk bezit te besteden en het niettemin zo scherp mogelijk te handhaven. Tevens vindt hij aldus de vrijheid dit bezit als een „hoger" bezit te assureren; wat grensloos voor hem ligt, ontsnapt aan de grenzen van zijn verstand en wordt dientengevolge, omdat het toch *bezit* is, naar een „hoger" plan gebracht. Desgelijks

veracht de burger het geloofsbezit van de ander, die onder andere vaagheden en dogmata leeft en trapt het, wijl het niet *zijn* bezit is, naar een „lager" plan.

Waar de dichterlijkheid onder de burgers de naam „liefde" draagt, wordt zij gereglementeerd door een zo sterk mogelijke binding aan vaste objecten, bij uitstek aan de „natuurlijke" partner, die voortplanting, vruchtbaarheid, verlenging van bestaan belooft; hebben de objecten hun stenen vastheid bewezen, dan draagt zij de naam „haat". Wie de burger bevangen ziet in zijn gemeenplaatsen, die steeds worden samengetrokken om vaste, tastbare objecten, zal zich aanvankelijk verwonderen over de zekerheden des geloofs, die rotsvast kunnen zijn als vestingen en nochtans hun enige bestaansreden schijnen te vinden in een verheven ondoelmatigheid. Niet de vaste objecten verschaffen de burger hier zijn bezit, redden hem van zijn dichterlijkheid, maar juist het ontbreken van ieder gereglementeerd object, het vage zweven van zijn voorstellingsvermogen over een „absurd" nihil. Niettemin zijn de gemeenplaatsen der gelovigen steeds bronnen van de heftigste passie, verketteren de „gelovigen" de „ongelovigen", bewaken de secten hun geestelijke schat als een onvervreemdbaar eigendom. De vaagheid der grensbepalingen bij iedere burger afzonderlijk wordt vergoed door een ijzeren dogmatiek, een systematische discipline der voorstellingen, waaraan een ganse groep zich te houden heeft. De burger schijnt over de beperktheid van zijn objectenwereld te triomferen; de inspiratie tot bezitsverdediging schijnt onafhankelijk te zijn van enig object; het geloof schijnt een genadegave, een openbaring, de onthulling van een mysterie.

Zo schijnt het soms, zo is de legende der burgers. Zo trachten zij hun bezitsdrift, hun bestaansverzekering, die hen in stand houdt, te doen doorgaan voor de objectieve dichterlijkheid. Zo trachten zij, ook hier, de vernietigende „tweede kracht" te exploiteren, thans door de schone schijn van het objectloze bezit. De vage kennis omtrent de gestalte van het bezit moet suggereren, dat het bezit ditmaal geen gestalte heeft; men noemt daarom deze vorm van burgerlijk bedwongen dichterlijkheid niet kortweg „liefde", maar „geloof"; het

zonder-gestalte-zijn van het bezit moet worden uitgedrukt door een naam, een taboewoord: God.

Twee dingen spreken elkander derhalve in het burgerlijk geloofsbegrip tegen: het *bezit* en de volkomen *onbegrensdheid* van dat bezit. Hoe kan de burger, die slechts vrede heeft met vaste, solide, omschreven waarborgen, vrede hebben met de gedachte, dat zijn geloofsbezit zich niet door grenzen laat omschrijven? Hoe zou het mogelijk zijn, dat hij zich zou neerleggen bij een tegenspraak, dodend voor zijn levensvoortgang, dodend voor zijn zelfhandhaving? Het bezit immers verliest zijn waarde, wanneer men het zijn grenzen ontneemt; door de grens krijgt het zijn veilige vastheid, zonder de grens glipt het tussen de vingers door, onhoudbaar....

Het begrip „onbegrensdheid", wonderlijk in het burgerlijk vocabularium, krijgt pas zin in de burgerlijke gedachtengang, wanneer men overweegt, dat iedere naam een houding is, een houding tegenover het naamloze, het „dichterlijke", dat iedere bepaling de burger wordt afgedwongen door de dichter in hem. De burger moet zich handhaven, hij moet de dichter temmen, ketenen; de dikte der ketenen is evenredig aan de kracht van de dichter. Kan de dichter niet met grenzen geboeid worden in het burgerlijk begrip, dan wil dat zeggen, dat, ergens, de dichter zich onafwijsbaar doet gelden. Wèl moet de onbegrensdheid de burger zijn afgedwongen, dat hij haar toelaat onder zijn grenzen, onder zijn bezit; wel moet de onbegrensdheid hem, ergens, als een gapend nihil verschijnen, dat hij zijn bezit prijsgeeft aan de dichterlijke anarchie van het geloof. Want ziehier de grond van de vaagheid, van de heiligheid, van de dogmatische grens, die de onbegrensdheid moet vertolken: de onbegrensdheid van het bezit is voor de burger een dusdanig gevaar, dat vervagen, heiligen, dogmatiseren de enige reddende houding kan zijn.

De onbegrensdheid heeft de burger slechts toegelaten, toen hij weerloos stond voor het grote nihil, de dood. De willekeur der kinderen in hun omgang met de objecten is te regelen door de opvoeding; de willekeur der liefde is te regelen door de moraal; aldus loochent de burger de dood in het leven. Maar de dood in de dood loochenen kan hij niet. Eens houdt

de burger op burger te zijn. Eens is het niet meer mogelijk met bestaansnormen te rekenen. Eens is de willekeur van de dichter, die fantaseert over de eilanden der gelukzaligen, niet meer te beteugelen. Eens stort de wereld in een nihil en is geen dichterdroom meer te bezweren in gemeenplaatsen. De dood is voor de burger slechts de wegrotting van het bestaan, het einde der zelfhandhaving, het vacuum, waarvan hij alleen weet, dat het aan al zijn onderscheidingen ontsnapt; de grens houdt op van waarde te zijn, aan de dichter wordt vrij spel gelaten. De exploitatie van de toekomst faalt plotseling, waar zij de schitterendste victorie op de dichter zou betekenen; aan het einde der dagen gaat de burger roemloos onder. En noodgedwongen moet hij grijpen naar de onhoudbare grens, de onbegrensdheid, omdat hij zijn „natuurlijke" dood niet wil sterven.

Zo is het begrip der onbegrensdheid de burger afgedwongen door het onloochenbare nihil: en juist dit zonderlinge begrip verraadt, dat hij komt tot de dood door het leven, niet tot het leven door de dood. De dood is voor hem een onmogelijk leven, zoals de onbegrensdheid voor hem een onmogelijke grens is, en het geloof een onmogelijk bezit. In al zijn geloofstermen blijkt de onbegrensdheid een toekomstspeculatie, een bezitsproject; geen belijdenis tot een wereld, die geen grenzen kent, maar een vasthouden aan de grenzen, door hen steeds verder te verschuiven, steeds onzichtbaarder te maken en steeds te vervagen. Instinctief plaatsen de burgers het plechtige niet-zijn, achter, niet vóór het bestaan; het is de hoop op een wederzien, die hun smart verlicht. De eschatologische verwachtingen, het Laatste Oordeel, gebeurtenissen, die „op komst" zijn, zijn in staat de grote collectieve uitbarstingen van religiositeit op te jagen. Het „hiernamaals" is de typische vorm der burgerlijke gelovigheid: een bezit, dat nog verworven moet worden, een wereld van vage grenzen, die onbegrensd kan blijven.

De burger kan niet buiten de onbegrensdheid omdat hij de dood wil annexeren; hij kan evenmin buiten het bezit, dat de grens eist. Het is voor hem derhalve zaak, de tegenspraak te ontgaan, door de onbegrensdheid zo weinig mogelijk als denk-

probleem vrij te geven, het bezit daarentegen zo hecht mogelijk te bevestigen. Daarom draagt hij de zorg over de geloofsschat op aan priesters, aan medicijnmannen, aan godsdienstleraren, ambtenaren, ambtenaren van het goddelijke. In ruil voor de eerbied, die hij hun bewijst, vraagt hij van hen, dat zij voor hem het bezit der onbegrensdheid administreren, het gevaar der tegenspraak wegnemen door heilige handelingen, door een veilige dogmatiek, door beelden, voorstellingen en redevoeringen ex cathedra. Hoe verder verwijderd het bezit der onbegrensdheid, hoe heiliger en onaantastbaarder het misoffer en de arke des verbonds, des te gevaarlozer en rustgevender de aanwezigheid van het goddelijke onder de mensen; hoe bedrevener tovenaar de medicijnman, hoe onschendbaarder de priester, hoe eerbiedwaardiger de predikant, des te verzekerder de burger, die aldus het onbegrensde kan bezitten in vaagheid en dogmatische stelligheid.

Er zijn in het geloof der burgers doorgaans twee elementen te ontdekken die elkaar afwisselen en aanvullen: hoogmoed en nederigheid. Enerzijds verheft de burger zich op de gevonden vorm van zijn geloofsbezit, is hij een trots eigenaar van zijn geestelijke inboedel; anderzijds laat hem de gedachte niet los, dat hij deze vuurvastheid, dit eigenaarschap, slechts dankt aan een vervaging der grenzen en aan een machtsoverdracht. De geestelijke hoogmoed is de formule voor het bezitsinstinct, de nederigheid des geloofs is de formule voor het nooit geheel te doven besef, dat dit bezit slechts wordt bezeten in afhankelijkheid. Hoogmoed en nederigheid sluiten elkaar daarom volstrekt niet uit; dezelfde burger, die zijn medeburger onmiddellijk als ongelovige oordeelt, is diep overtuigd van zijn nietswaardigheid voor God, van zijn gebrek aan grenzenkennis, vergeleken bij dat van de priester, de beroepskenner der onbegrensdheid. Vandaar, dat men aan de gelovige hoogmoed steeds die smaak der nederigheid, aan de gelovige nederigheid terstond de reuk van de hoogmoed bespeurt; nooit is de burger volkomen zeker van zijn gedeponeerd bezit, nooit is zijn onderwerping vrij van exhibitionistisch farizeïsme.

Geheel in overeenstemming met de noodzakelijke vaagheid, het noodzakelijk dogmatisch depositо van zijn geloofsbezit,

beperkt de burger in normale omstandigheden het nadenken over geloofszaken tot een onvermijdelijk minimum, tot een aantal karig toegemeten „stille uren", tot Zon- en feestdagen, tot ritueel vastgestelde momenten en gebouwen. Openbare massabijeenkomsten, geheimzinnige liturgieën, gezamenlijke gebedsbewegingen onder leiding van de deskundige ambtenaar versterken zijn vertrouwen in de deugdelijkheid van zijn fondsen; met autoriteit uitgesproken woorden en statige muziek doen de onzekerheid omtrent het onbegrensde verdrinken. Door de godsdienst, de godsdienstoefening, komt het geloofsbezit in het stadium van volkomenheid; men deelt het geloof met anderen, men voelt zich geschraagd door de aanwezigheid van velen, die ook bezit wensen, ook met de onbegrensdheid in hun begripswereld geen raad weten.

De openbare godsdienst, de staatsgodsdienst, de zichtbare kerk, zijn de hoogtepunten van het geloofsleven der burgers. Pas de godsdienst, het zich-verbonden-weten met broeders, pas het gemeenschappelijk dogma, het zich-bediend-weten door deskundige ambtenaren, stellen de burger in staat, rustig het onbegrensde te bezitten.

Credo quia absurdum. Alii credunt quia absurdum.

Daarin ligt de diepste geloofszekerheid van de burger opgesloten. Daarmee boekt hij de onbegrensdheid bij het crediet der openbare mening. Daardoor stelt hij de gemeenschap als cautie voor zijn bezit.

Aan de dichter in zich ontkomt de burger nooit en nergens. Hij kan de dichterlijkheid niet loochenen, hij kan haar evenmin openlijk welkom heten. Hij heeft haar nodig, en hij vreest haar demonische kracht. En derhalve is de burger dichter van gemeenplaatsen.

Dichter van gemeenplaatsen. Zelfs waar de burger de ondergang van zijn bestaan, van zijn individualiteit, niet meer kan loochenen, omdat de dood àchter het leven zich aandient als de verrotting van het zo zorgvuldig als onveranderlijk quantum gecultiveerde lichaam, daar grijpt hij wanhopig naar het bezit en naar de grens, die hem de gedachte aan de toekomst (zijn grote speculatie!) althans dragelijk kunnen maken: het geloof, de gemeenplaats God, goden. Hij schroomt niet, de

groteske van het onbegrensd bezit voortdurend onder zijn begrippen te blijven dulden en die groteske te heiligen door afstand en ceremonieel. Hij gebruikt slechts huiverend de term „dood", waar hij „verrotting" bedoelt, omdat hij de dood in het leven door geruststellender gemeenplaatsen kan vastleggen. Doodgaan is voor hem: de laatste adem uitblazen, leven: bestaan, zolang men ademt. Adem, het physisch teken der afzonderlijke existentie, symboliseert het burgerlijk levensbegrip; de adem immers is „natuurlijk", algemeen, want ieder burgeratoom ademt volgens de algemene natuurwet tot het einde komt.

Het dreigend woord „dood" behoeft als beveiligende tegenprestatie de verzekering, „dat er nog iets anders is". De burger komt langs deze weg tot de personificatie van zijn godheid, van zijn godenwereld. Mocht het, op welke wijze ook, blijken, dat er een God regeert, dan schuilt in deze assurantie een tegenwicht aan individualiteit, tegenover de individualiteitsontbinding door de dood; de ontbindende burger kan zich dan rustiger overgeven aan de Grootburger, die het alles goed zal maken.

Hij wil, en kan, en zal in nood
Zelfs bij het naad'ren van den dood
Volledig uitkomst geven.

De God der burgers, de gemeenplaats, die hun dichterlijkheid bedwingt, is noodzakelijkerwijze een individu, met eigenschappen. De burger moet zijn God in een bepaalde vorm van omgang kunnen bezitten, omdat hij de dood, deze zinneloosheid der uiterste toekomst, door een opperst crediet onschadelijk moet maken; en al moet hij dit individu als vaagheid, als onbegrensd individu bezitten, hij ziet daarom niet af van de „persoonlijke" God. Kinderen vinden vrede bij de gebaarde grijsaard; heidenen en katholieken verstrooien hun individualiteitsverlangen over een ganse anthropomorphe galerij; de gelovige der hedendaagse cultuur, de pantheïst, construeert zich de natuur als het kleed van een onsamenhangend samenhangende Uebermensch. Het beeld, dat de oude God moet aanduiden, varieert tussen het magische hout van de fetisch

en de bedrieglijke verhevenheid van het bezwerend Woord; men beeldhouwt zijn God, maar men kan hem ook met taalplastiek annexeren. De burgers van de fetisch eten de burgers van het Woord op, de burgers van het Woord trachten de burgers van de fetisch te kerstenen. Maar hoezeer zij de „verschillen" ook accentueren, het verschil is niet te zoeken tussen hout en Woord, maar tussen... burger en dichter. Een persoonlijk God: voor de burger betekent dit, in welk stadium ook, een veilige overgave van zijn kleine afzonderlijkheid aan een almachtige afzonderlijkheid, wier grenzen in de verten van het onbegrensde schimmig en heilig worden. De personificatie is voor de burger de reddende gemeenplaats, zoals zij voor de dichter beeldend teken, bemantelde naam is van de onnoembare x.

Men kan de dichterlijkheid namen geven: het kind, de liefde, het geloof, zelfs... de dichterlijkheid, de poëzie. Maar voor alles dient beseft te worden, dat deze namen reeds aanvallen zijn op de ongereptheid van het dichterlijke, dat zij het dichterlijke uitleveren aan de gemeenplaatsen der burgers. Het Licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet begrepen.... Namen zijn carnavalsnamen, symbolen voor de weerstand der burgers. De dichter wordt slechts geduld als carnavalsgast, als fantaserend burger.

Wat zegt de naam „geloof"? Waarom heeft de dichterlijkheid hier een andere naam? Waarom „verschilt" het carnaval der gelovigen van het carnaval der minnaars?

Het zijn de burgers, die de onderscheidingen scheppen, omdat zij de onderscheidingen behoeven voor hun bestaan. Zij hebben „verschillen" nodig, om te kunnen groeperen, om het éne belangrijker te kunnen maken dan het andere. Het „verschil" heeft altijd betrekking op de burger, nooit op de dichter. Omdat de dichter als burger in de wereld verschijnt, is hij hier minnaar, daar gelovige; maar waar hij de burger tracht af te schudden, daar verbleken de onderscheidingen, daar worden de „verschillen" onverschillig.

Het behoud der verschillen, de instandhouding der onderscheidingen: dat is de roeping van de burger. Hij stelt zich te

weer, zodra ergens grenzen komen te vervallen, zonder dat zij terstond door nieuwe worden vervangen. Zo verzet zich alles in hem tegen de vervaging der grenzen van liefde en geloof. Met hand en tand verdedigt hij zijn beginsel, dat het geloof „iets hogers" (desnoods: iets lagers) is; hij strijd voor dit planverschil, omdat het zijn existentie geldt. Zodra hij de onwezenlijkheid der verschillen zou erkennen, zou hij immers de dood toelaten in het leven, de demonie der liefde aanvaarden! Hij zou de twee bruikbare dogmata: natuurlijkheid der voortplanting, natuurlijkheid van de dood *achter* het leven, grondslagen van een handelbare liefde en een handelbaar geloof, met elkaar in botsing brengen, zodat zij elkaar zouden vernietigen! Want de liefde, die de „natuur" loslaat en zich met de dood vereenzelvigt, en de dood, die zijn afwachtende houding aan het einde der dagen laat varen en zich met de liefde vereenzelvigt, verstoren de etages, waarin het bestaan is verdeeld.

De liefde, die alle verstand te boven gaat, het „Licht", het „woord", dat „in den beginne bij God was", ... de dichterlijkheid, wij kennen deze slechts aan de haat, aan de duisternis, aan het zwijgen, ... aan de burgerlijkheid. Wat beduiden deze kreupele toevoegsels: „die alle verstand te boven gaat", „in den beginne bij God zijn", anders, dan dat wij met ruimtelijke en tijdelijke maten uitdrukking zoeken te geven aan een x, die wij steeds willen, maar nooit kunnen benoemen?... Het is de burger, die bij woorden zweert; te *boven* gaan, in den *beginne* zijn, deze termen wijzen op vaste punten, op gestelde ogenblikken; zij geven hem vrijheid, de liefde, die zijn verstand niet te boven gaat en Het Woord Gods, dat thans gelukkig bij hèm is, ongenadig van elkaar af te rasteren. Zelfs de anthropomorphe goden der Grieken zijn niettemin *goden*, Olympiërs, anderen-dan-mensen, gesierd met de onsterfelijkheid en de eeuwige jeugd; iets wijst uit de grollen hunner sexualiteit naar verering, iets heeft hen gemaakt tot meer-dan-burgers, tot burgers, als men wil, die het begrip der onbegrensdheid tot volkomen klaarheid hebben gebracht. Ook waar de burger de gemeenplaatsen van liefde en geloof doet samengaan: in de naastenliefde, in het bordeel van Aphrodite, in het ker-

kelijk bezegeld huwelijk, blijft hij het éne als de aanvulling van het andere, het andere als de sanctie van het éne beschouwen.

Alle innige verbinding van phallus en God, alle bacchantenroes van het geloof, alle dreigende vervloeiing der verschillen in de mystische razernij, bestrijden overheid en kerk, de incarnaties van de burger, zoals zij het carnaval bestrijden. Want in het heftige carnaval der gelovigen mengt zich het carnaval der minnaars, en in beide keert het carnaval der kinderen terug. De vruchtbaarheid verbindt zich met de dood: ziedaar het gevaar! Gemeenplaatsen worden onder de voet gelopen, het lallen der kinderen wordt opnieuw van kracht; het begrip gaat onder, de wereld wordt weer in drift bezeten, de dichter tracht zich te wreken. De lokroep in het gebergte van Cybele, de orgieën der flagellanten, maar ook de poëtische verwarring der eenzame mystieken stichten de paniek, waarin het geloof gevaarlijk, vernietigend wordt, omdat het zich met de liefde verbindt. Waar de onderscheidingen vaag worden, daar is de burger niet meer veilig en richt Dionysos over Pentheus. Carnaval der kinderen, carnaval der minnaars, carnaval der gelovigen: hun carnavalsaspect is razernij, ontgrenzing.... Maar reeds hebben de bacchanten hun roes uitgeslapen, reeds hebben de flagellanten de vormeloze hartstocht gewelddadig uitgebannen, reeds hebben de mystieken zich aan het woord bezondigd; de burger triomfeert, triomfeert altijd en overal! Het gezag kan gerust zijn; de liefde is weer dienend, de dood weer aan het eind des levens opgesteld; het Aswoensdagaspect der liefde bevestigt de moraal, het Aswoensdagaspect des geloofs versterkt de leer.

De mystiek is de geboren vijandin der kerk; en niet aanvaardbaar is zij voor de geloofsorganisatie der burgers, alvorens zij in het spel der woorden, die voor de burger èn voor de dichter slechts betekenen, wat zij er in zoeken, haar alleenheid heeft prijsgegeven. De extase is de geboren vijandin van de godsdienst, die haar slechts kan gebruiken als documentering van haar geloofswaarheden, als het mirakel op een verre plaats, in een verleden tijd. Want beide zijn tekenen van de carnavalsgeest der burgers, tekenen, dat de dichter een aanslag pleegt op het bestaan, dat de verhouding tot God een liefdesverhou-

ding dreigt te worden, dat de regeling der liefde zich substitueert voor de afzonderlijke regeling van het geloof. Noch de mystiek, noch de extase weten hun bezit te omschrijven, omdat hun bezit niet „verschilt" van een ander; de termen der liefde zijn hun even goed en even slecht als die van het geloof. Beider taal is het stamelen der kinderen, en zelfs dit is nog een teveel aan verstaanbaarheid. ...

Het geloofsbezit der burgers wordt gered in het dogma, in het Woord. De dogmatiek is een tweesnijdend zwaard, voor de dichter de omhulling van het licht, de duisternis, die tevens noodzakelijke bedding van het licht is, voor de burger de door autoriteiten gestelde grens, die hem het bezit zijner vage voorstellingen waarborgt; het Woord is voor de dichter het medium, de trilling van de snaar, het mogelijke en onmogelijke klankbord der aardse poëzie, terwijl het voor de burger de inventaris van zijn goederen, de omschrijving van zijn grenzen betekent. Dogma en Schrift zijn steeds terugkerende costumes van het carnaval der gelovigen; zij moeten de dichter burgerlijk maskeren, de burger een privilege van bijzonderheid verlenen. Overal zijn zij neerslag van esoterische dichterlijkheid enerzijds, voorwendsel voor exoterische burgerlijkheid anderzijds. Het dogma is een teken, maar ook een formule; het Woord, de Schrift, is een symbool, maar ook een balans. De mis is voor de dichter een paradigma, voor de burger een beveiligende consumptie van het onbegrensde, het opeten van onveiligheid; het taurobolium was voor de mysten van Mithras een gelijkenis, voor de romeinse mondaines een sensationeel bad, waarin zij een intieme, geruststellende aanraking met het onbegrensde zochten. De godsdiensten hebben de esoterische kern en de exoterische peripherie; als ontoereikende vormgeving van de dichter wordt het dogma geboren, als noodzakelijke ontoereikendheid wordt het door de dichter verstaan, als doelmatige bezitsformule wordt het door burgers verbreid, als reddende grens van het onbegrensde wordt het door burgers opgevangen. Dogma en Woord zijn de bekentenis, dat de mysticus zich moet redden in tekenen, maar ook dat de schare der gelovigen bezitten wil, wat zij niet bezitten kan.

Daarom: wie de dichter zegt, wat hij in het dogma en het Woord bezit, ontneemt hem de betekenis van het dogma en de betekenis van het Woord; wie de burger zegt, wat het dogma en het Woord betekenen, bevestigt hem in het bezit van het dogma en het bezit van het Woord. Voor de dichter heeft het bezit geen betekenis, voor de burger is de betekenis steeds bezit. Het is de dichter opgelegd, onophoudelijk zijn bezittingen te herzien, omdat geen bezit de betekenis vasthoudt; het is de taak van de burger, steeds bezittingen te accumuleren, om de betekenis te ontlopen.

In het centrum van het geloof der burgers, dit bezit der onbegrensdheid, staan begrippen, die door hun hardnekkige vaagheid verraden, aan welke burgerlijke eisen zij hebben te voldoen; en het is het belang van de burger, dat hij deze begrippen niet zuivert, maar hen, integendeel, in hun volle onzuiverheid strijdvaardig gebruikt. Aldus kan hij hun begrenzingsqualiteiten uitbuiten, uitspelen in dienst van zijn bezit tegen anderer bezit, zonder te vervallen in de problematiek van bezit en onbegrensdheid zelve. De kerk der gelovigen is derhalve de ecclesia militans, haar kinderen zijn de miliciens van God; zij nemen het inzicht der autoriteiten over als een vast quantum, hun „overtuiging" wordt gebonden in de gemeenplaatsen der propaganda, die niet van omzien weet. Onsterfelijkheid, voorzienigheid, goden, God: zij vormen de geloofsartillerie, waarmee de partijen elkaar bombarderen. Men is onsterfelijk of men is het niet; er heerst een voorzienigheid of er heerst er geen; gelooft gij aan het bestaan van een Almachtig God? zo ja, zo neen. ... De verfijndheid, de techniek der bestrijding kan verschillen; dezen geven de voorkeur aan grof geschut, genen besteden aan het duel al de élégance van hun subtiele schermkunst; de nuances liggen tussen godsdienstoorlogen en scholastisch woordraffinement, men kan elkaar doodslaan met wapenen en met terminologie. Maar steeds is de onwil tot begripszuivering aanwezig, omdat de burger slechts begrijpen wil, voorzover het begrip zijn bezit onaangetast, zijn grensbepalingen vaag en willekeurig omlijnd laat. Het is juist de vaagheid van het willekeurig beeld, dat voor hem oprijst, waarin hij zijn kracht zoekt, waarvan hij een ge-

meenplaats maakt, die zijn dichterlijkheid opslorpt; het is deze „absurditeit", die hem de proefsteen schijnt van het ware geloof; het is het wonder, het mirakel, dat de dagelijkse grenzen verbreekt, om een nieuwe, onmogelijke, verschoven grens te stellen, waarin hij triomfantelijk een machtig argument meent te ontdekken. De historiciteit der heilsfeiten heeft drommen burgers gevoed, met feiten, met of zonder heil. Het lichaam van Christus hangt boven het Europa der middeleeuwen, en zijn geest is even ver en even nabij als thans, nu de magische boom der evolutie en het hectoplasma der spiritisten meer opgeld doen. Bezit wil de burger, in hout, in ivoor, in woorden, in gefotografeerde geesten, als het moet, maar bezit. Alvorens het bloed hoorbaar uit de heilige wonden heeft geleekt en de tafel heeft gedanst, eer de ezel van Bileam heeft gesproken en Krishnamurti na hem, is het bezit der burgers niet beveiligd tegen het gevaar der onbegrensdheid. De onbegrensdheid, die de dood hem dwingt te erkennen, maar die hij slechts erkennen kan als de „absurde" grens, noopt de gelovige burger, steun te zoeken bij het vaste, zegenende beeld; de beeldenstorm geldt altijd de beelden der anderen; ikonodoulen zijn allen waar het het beeld aangaat, dat hun aan het hart ligt!

Wellicht manifesteert zich het geloof der burgers nergens duidelijker dan in hun ongeloof, hun vrijzinnigheid, hun verdraagzaamheid. Het geloof, „dat er geen God bestaat", is een even „absurde" opvulling van het gevreesde nihil, als welke dogmatiek ook; het is een even hardnekkige ontkenning van de dood in het leven, een even driftige begeerte naar bevestiging van bezit, naar beheersing van de onbegrensdheid als de hekatombe, die de Vader van goden en mensen wordt aangeboden; het drieste „niets" van de ongelovige is niet minder een afgodsbeeld dan het nederige „iets" van de godsdienstige. Burgerlijk geloof en burgerlijk ongeloof trachten, beide, het bestaan te beveiligen door een onmogelijke grens, die ruimte vrijlaat voor het vage zweven der voorstellingen.... Zonder de anecdote van het dogma, zonder de „ware geschiedenis" van het Woord kwijnt het geloof der burgers, tot het in het ongeloof een andere veiligheid vindt, een nieuw dogma, een nieuwe Schrift. De vrijzinnige, de tolerante burger raapt zich onder

het motto „vrijheid in het onzekere" een aantal kleine zekerheden bijeen, die hij in hun onsamenhangendheid met enige trots als een „vrije" religie omhooghoudt tegenover het traditionele geloof der anderen. Met de „vrijheid" en de „verlichting" is de burger een nieuwe gemeenplaats geboden: dat elk zijn eigen geloofsbezit kan hebben. In de plaats van de feodaliteit der dogmatiek stelt zich het kleingrondbezit van het „vrije" geloof; de wereld telt wellicht honderd corporaties van bezitters meer dan vroeger. Immers ook de drift dezer „vrijen" gaat uit naar bijeenzijn, naar gezamenlijke vaagheden, naar overdracht aan deskundige autoriteiten. Hun „vrijheid" is verbrokkelde burgerlijkheid, anarchistisch bezit; het begrip der onbegrensdheid wordt aangepast aan het rijk der grenzen door veranderde woorden.

Dogma en Woord, in hun notariële functie, zijn even noodzakelijk voor de burger als onloochenbaar voor de dichter. Het bestaan eist een bezitsformule voor de onbegrensdheid van de dood, zoals het een bezitsformule eist voor de liefde; het eist, dat de burger een term zal vinden, om de dichter in hem het zwijgen op te kunnen leggen.

Het bestaan vraagt, dat de burgers hun gemeenplaatsen handhaven... of veranderen; maar het wegdichten van gemeenplaatsen is de zonde tegen het bestaan bij uitnemendheid. De geschiedenis der dogmatiek is die der verstarde ketterij; en de geschiedenis der ketterij is die der nieuwe dogmatiek. Bezit, bezit, bezit....

Over de dichter wordt niet gesproken. Zelfs de martelaren op de brandstapel „zagen de hemel open". Gemeenplaats, bezit, bezit, bezit; redding van de onbegrensdheid, van de dichterlijkheid. Wie had het veiligst bezit: Johannes Hus op de brandstapel of het vrouwtje, dat kwam aandragen met de takkenbos?

Neen, dit geheim zullen wij nooit doorgronden, omdat wij over veel spreken, maar over de dichter niet. Wij spreken over de ketterjager en over de ketter en formuleren de gemeenplaatsen, die hen, beiden, behoeden voor de grote storm, die de muren bedreigt. Gehuicheld voorwendsel, in doodsangst vastgegrepen noodzakelijkheid? Is de inquisiteur een schurk, een

onverzettelijke of een misleide? Is de martelaar een verheven heros of een lafaard, die steun zoekt bij het zekerst bezit, dat hij in het laatste uur kan vinden?

Nooit heeft men de burger zo diep gepeild, dat men de dichter kon blootleggen. Nooit heeft men van het geloof kunnen zeggen, of het een kristallen illusie dan wel een vulgair bezit met woorden en daden omspon. Want zelfs de luide profetentaal en het bewegingloos zich offeren aan de vlammen geven geen antwoord, ... omdat wij niet vragen kunnen.

Het geloof vervalst de wereld. Wij gelovigen, wij hebben de zwijgende beeldenbrand gesticht rondom de kathedraal van Chartres, wij kopen en verkopen ook de briefkaarten van het goddelijke, omdat het goddelijke versteend en tastbaar voor ons staat, in menselijke trekken en gewaden opgesteld langs een amechtig naar boven hijgende architectuur. De beeldhouwers, glazeniers en architecten van Chartres lieten ons steen en glas achter, tekenen voor de dichter, dat een kracht hen dreef naar de onderdrukking der verterende verbeelding, bewijzen voor de burger, dat het geloof zekerheden van steen en glas op aarde, onder de mensen kan brengen. *Het* geloof: dat is de gothische kathedraal, symbool van de ontoereikendheid onzer grenzen, maar evenzeer geruststellende balans van het in architectonische verhoudingen vastgelegde bezit der onbegrensdheid, noodzakelijke verburgerlijking van de dichter in het onontkoombaar materiaal, maar evenzeer dichterlijke camouflage van de burger in een vage onafzienbaarheid van ruimte en richting. De gothische kathedraal *verbeeldt* het grensloze en *is* een zeker aantal meters hoog: ziedaar de wereldvervalsing door het geloof, omdat *het* geloof slechts *de* kathedraal, de ledige stof is, niets zonder de dromen der dichters en de polissen der burgers. Er zijn kathedralen, maar er zijn ook moskeeën, pagoden, tempels, synagogen, vermaningen, er is het javaanse Chartres, de Boroboedoer. De fetischen grijnzen U aan, elders glimlacht de Moedermaagd, Lourdes is vrijgevig met zijn wonderen, het Leger des Heils werkt, de heilige rivier de Ganges stroomt. *Het* geloof. Dogma naast dogma, Schrift naast Schrift. Verwoed gevecht om het bezit der onbegrensdheid, godsdienstoorlogen, verketteringen, de-

batten, schisma's. Atomistische groepering der geloofsgenoten, vertrapping der andersdenkenden, zij het door het nederig gebaar der zending. Dood aan de dood door de formule, weg met de dood uit het leven!

Van dit verward tafereel verhaalt de gelijkenis van het carnaval der burgers, van het carnaval der gelovigen; van allen, die de nijpende nood der dichterlijkheid in zich vinden, als een carnavalscostuum, een dwaze herinnering tevens aan de lange vastentijd; van allen, die naar het pijpen van de almachtige dichter, de dood, moeten dansen, in een schetterende bontheid van vermommingen; van allen, die iets voorstellen, om zich te handhaven tegenover anderen gedurende het afmattende bal; van allen, die dichten willen, maar leven moeten. Dwaasheid is de éne geloofsvorm voor de andere, en dwaasheid zijn beide voor de dichter, zodra hij onder de fantaserende carnavalsnar reeds de dogmatische bezitter van Aswoensdag speurt.

Op het carnaval der gelovigen leert men de dichterlijkheid kennen onder die wonderlijke, koele naam: Dood. En omdat de burger die wonderlijke koele naam alleen erkent, wel moèt erkennen, aan het einde der dagen, bij de wegrotting van het lichaam, daarom danst hij de angst weg in een danse macabre: Geloof; daarom scheidt hij dèze gemeenplaatsen krampachtig van die der kinderlijkheid, der liefde, daarom omgeeft hij de namen des geloofs met die nimbus van bijzondere heiligheid, van gewijd imperialisme. En aldus wordt de dood gebannen uit het leven, slechts erkend waar hij als lichamelijke verrotting verschijnt, in toom gehouden door een afzonderlijk apparaat van ijzeren vaagheden; aldus worden de streng gescheiden gemeenplaatsen van opvoeding, moraal en godsdienst de burger het vruchtbaarst.

Maar de dichter kan niet stilstaan, sedert hij besefte, dat het woord „geloof" zowel de illusie der beeldhouwers van Chartres als hun steen, zowel de mystische vervoering als de prentbriefkaarten moet dekken. Hij moet verder, van carnaval tot carnaval. Hij moet volwassen worden, en kind blijven. Hij moet een moraal huldigen, en lief hebben als een amorele magiër. Hij moet een overtuiging aanvaarden, en elke vorm van

overtuiging vernietigen. Hij moet leven, alsof er geen dood was, en ieder ogenblik de dood erkennen in het leven. Alle gemeenplaatsen, alle onderscheidingen, moet hij als noodzakelijk, als vruchtbaar verdedigen, of als schadelijk, als steriel bestrijden, terwijl hij geen gemeenplaats, geen onderscheiding als houdbaar mag verdragen. Want de dichter is burger, en maakt zichzelf als zodanig onmogelijk. Hij moet verder.

Op het carnaval der gelovigen verzoent de dichter zich met de dood, omdat hij kind en minnaar als de dood in het leven aanvaardt. De verrotting verliest voor hem niets van haar verschrikking, want als burger blijft hij bedacht op de handhaving van zijn bestaan, op de verdediging van de grens tegenover de onbegrensdheid.

Zo hebben de beeldhouwers van Chartres de verrotting gevreesd, hun droom in steen geklonken en aan toeristen prijsgegeven, ... als burgers. Maar wie zal zeggen, of hun scheppingsdrift kinderlijkheid, liefde dan wel geloof moet heten?

De dood maakt ook de nuttigste namen krachteloos.

V. HET CARNAVAL DER BURGERS

Tussen „liefde" en „geloof" zweeft een term, die de burgers zeer dierbaar is, omdat hij, minder compromittant dan de liefde en minder gewijd dan het geloof, niettemin uitdrukking geeft aan hun atomistische verlangens. Dit woord der saamhorigheid heeft zich een algemener gebruikelijkheid verworven dan de beide andere; de betekeniskern is onzekerder, de gevoelsperipherie vloeiender en beweeglijker. Beurtelings abstracte modenaam en concrete, zakelijke klank, geeft het aan, wat de atomen tot bijeenzijn drijft, wat hen naar elkander stuwt, zonder diepe schade voor hun zelfstandigheid: Gemeenschap.

Er is een gemeenschap des heiligen Geestes, een vleeselijke gemeenschap, ook een gemeenschap van goederen. Van de autoriteit des geloofs en de verenigingsdrift der sexen leidt het woord „gemeenschap" naar de laagvlakte der wettige formaliteit, waar het zijn oprechtste cliënten vindt in hen, die belangen voorstaan en wensen hebben te verwezenlijken. Belijders van eenzelfde beperktheid, die in het overstemmen van andere beperktheden het heil zoeken, voelen zich in gemeenschap; minnaars, die hun bezit in veiligheid willen brengen, noemen hun veiligste vorm gemeenschap. Zelfs de wet spreekt, met de gemeenschap van goederen, haar zegen uit over deze formule voor de tweeheid, die in een band van eenheid wordt geklonken, zonder dat deze eenheid storend werkt op de productieve kracht der afzonderlijke factoren.

Wie de gemeenschappen in de wereld ontmoet, wie de vitale bestaansdrift der groepen onder de ogen ziet, is aanvankelijk nauwelijks bij machte te erkennen, dat dezelfde woorden, die als pathetische leuzen in de vaandels der betogers staan geschreven, alle symbolen kunnen zijn voor de dichter, dat alle tot keiharde lichamen verstarde complexen, die op elkaar bot-

sen, vechten als ging het om een wereldkampioenschap en als overwinnaars en geslagenen worden gehuldigd of bejammerd, strijden onder een devies, dat ook de droom van een dichter zou kunnen verbeelden. Zozeer beheerst het teken der gemeenschap het gros der burgers, dat het niet meer een vorm van hun gemeenschapsverlangen, maar een van buitenaf opgelegd uniform schijnt: zozeer knechten de leiders de individuen, die hun groep samenstellen, dat hun zelfstandigheid schijnt opgelost in een egale verbinding, die slechts één naam draagt, één nieuw element vertegenwoordigt. Niet de gemeenschap doet zich voor als een abstractie, maar de afzonderlijke burger, die uitsluitend individu schijnt te zijn, om braaf een groep te kunnen formeren. De suggestie ener waarachtig burgerlijke gemeenschap is zo sterk, dat men klakkeloos oordelen kan vellen over partijen, naties, geslachten, ja culturen, die in verzekerdheid en aanmatiging het gangbare oordeel over mensen overtreffen.

En niettemin, al deze luide woorden, deze schetterende verenigingsmotti, al dit gerucht en geraas, dit beslist gesticuleren en arrogant tromgeroffel ter werving van meelopers, vooral: dit donderend applaus voor andermans klinkende termen, hebben in iedere burger een dichter te maskeren, een dichter, die de opbouw en de vooruitgang, waaraan de burger ijverig en zonder omzien meewerkt, aanhoudend wil vertrappen, een dichter, die hem alle verworvenheden kan ontnemen in het onbewaakte ogenblik van het heldere visioen, en ze kan vermorzelen tot wat onaanzienlijk gruis. Zonder de blinde toewijding aan een gemeenschapsleuze zou de ondraaglijke dichter de burger alle passie tot een verderf doen worden; de toewijding zou tot haar dodelijke kern doordringen en scheppend vernietigen, waar zij scheppend voortbrengen moet.

De burger vermijdt het woord „dood", zolang hij het ontkennen kan; hij spreekt alleen van de dood, wanneer het lichaam ontbinden gaat. Maar de eis der zelfhandhaving noopt hem de dood te bestrijden, ook daar, waar hij hem niet erkennen kan: in het leven. Hij bestrijdt hem, overal, door de gemeenschaps*drift* vast te leggen in een *gemeenschap*. De gemeenschap des heiligen Geestes, de onverzadigbare dronken-

schap der mystiek, bezweert hij in de regelmatige gemeenschap der zichtbare kerk. De gemeenschap des „vleses", de vernietigende dronkenschap der sexualiteit, temt hij in vaste verhoudingen, waarbij de gemeenschap der betrokkenen dienstbaar wordt aan natuurlijke behoeften. Aldus is de burger gelovige en minnaar, gepassionneerde zonder in passie te vergaan. Door grenzen te trekken om de liefde der sexen en de liefde tot God, kan hij leven met de liefde, die alle verstand te boven gaat, kan hij in gemeenschap zijn, zonder zich in gemeenschap weg te dichten. Door kerk- en huwelijksgemeenschap rekent hij af met de vage onbegrensdheid, die de dood hem voorspelde, en met de eigenzinnige verbeelding van de uitverkoren geliefde.

Deze burger, met zijn onwrikbare onderscheidingen en zijn practisch omgrenzen van liefde en dood, groeide uit een kind, dat nog met de objecten verkeerde zonder zijn verhoudingen systematisch te benoemen. Hij „ontwikkelde" zich, paste zich aan, bande de magie zoveel mogelijk uit zijn leven. Hij moest bestaan, produceren, zich handhaven; de passie moest hij uit zijn taal snoeien, om klaar en duidelijk te spreken, verstaanbaar voor zeer velen. De onberekenbaarheid van het kind, gevolg van zijn willekeurige omgang met de objecten, maakte plaats voor een steeds regelmatiger reeks van regelmatige gemeenplaatsen. Geen sprookjes meer, maar geschiedenis; beperking van het verbeeldingsgevaar door doelmatige localisering der verbeeldingshaarden! De burger ging spreken van liefde en haat, van geloof en ongeloof, waar de noodzakelijkheid der voortplanting en de onloochenbaarheid van het vergaan hem bleven dwingen, de dichter als macht te erkennen. Daarmee maakte hij zich los van het kinderlijk stadium, dat snel van gemeenschap wisselt, omdat het nog geen bevredigende gemeenschap heeft gevonden; hij werd gemeenschapsmens, in vaste verhouding tot zoveel mogelijk, magisch, dichtend omgaand met zo weinig mogelijk.

Uit het kind „ontwikkelt" zich de burger, uit het ongeoriënteerde wezen zonder vaste namen en vaste classificaties ontstaat de gemeenschapsmens. Geleidelijk maakt het nog onwennige kleine leven plaats voor een goed gewaarborgd be-

staan, waarin de liefde en de dood hun zware begripsdammen hebben. Dat aanvankelijk iedere verhouding tot ieder object een vorm van liefde en een schrede naar de dood kan zijn: daarover spreekt de burger niet meer. Hij leert, dat het doenlijk is, liefde en dood te beperken tot de twee machtige reservoirs van coïtus en verrotting. Hij weet niet meer van de lichamelijke aanraking, waarin zich, bij het kind, het contact met de dingen nog omzetten kan. Eén parool, door het kind steeds weer verkeerd verstaan, wordt voor hem hoogste werkelijkheid: „Vooruit"! Groei, positiviteit, steunpunten, lijnen, daarop komt het aan; doelmatige abstracties moeten de burger bevrijden uit zijn infantiele dwalingen, uit zijn neiging tot persoonlijke wereldschepping. Men moet iets van zijn leven maken, iets met zijn „gaven" gaan „doen". De Maatschappij, het abstracte monster, dat gediend wil worden, omdat burgers burgers willen zijn tot in eeuwigheid, roept om haar adepten, zo zeggen de paedagogen. Vooruit! Is het doel in klare of onklare abstracties eenmaal uit de wanorde van het kinderleven gewonnen, dan kan de opmars beginnen. Vooruit! Waarheen? Naar de... doodsoms? Neen, de dood ligt geknecht, in de liefde, die gelukkig maakt, in het geloof, dat de hemel doet beërven. De moorden uit jaloezie prijken in de couranten, als kleine drukinktverbeelding bij het ontbijt; en de eigen dood is ver, ver en onwezenlijk achter de reeksen ondernemingen, de talloze politieke redevoeringen, kerkgangen, voetbalwedstrijden. Vooruit: het bestaan mag geen einde hebben. Dàt is het meest werkelijke „waarheen"! Men gaat links, men gaat rechts, men is vooruitstrevend, men is behoudend, men verwijt elkaar, dat men de vooruitgang tegenhoudt; maar alles gaat vooruit, naar het heerlijke, lichtende doel, naar de lokkende abstractie, naar de vervulling van wat men zichzelf op handslag heeft beloofd.

Zo wordt het kind geliquideerd, zo wordt het onzekere tasten naar bestaanszekerheid omgezet in een mannelijk bewustzijn van een te vervullen taak, een dure plicht, een heilige roeping. De levenscarrière in een gemeenschap, die de verdienstelijke toejuicht, maakt in de herinnering het worstelen van de jeugd ot een genoeglijke idylle, tot een schitterend overwonnen

vagevuur der veelbelovende onhandigheid. Van de eerste kalverliefde, van de eerste geloofsbevliegingen maakt de volgroeide burger gebruik, om zich in te prenten, hoe plastisch, hoe onvergeeflijk dus, deze zonden tegen de levenseconomie eens waren, hoe algemeen, zuinig en verontschuldigbaar zijn gevoelseconomie thàns is. De kalverliefde was ook vaak een dwaze geloofsbelijdenis, en liefde en geloof smolten samen met een nog visionnair genieten van de ganse wereld der objecten; en toegeeflijk herinnert de burger zich, hoe ontembaar en onuitstaanbaar hij was in die tijd van „overgang", hoe het samenstromen van verzet, in een laatste blinde weerzin tegen de grenzen der volwassenen, hem een ogenblik het voorkomen gaf van een avonturier des geestes. Met deze toegeeflijkheid van de herinnering zegt de burger reeds, hoe beslissend hij de overwinning op de dichter acht; hij roept de clementie voor zijn voorbijgaand avonturierschap in door het als een noodzakelijke, laatste zwakheid vóór de grote climax op te dienen.

Kenmerkend voor de burger is, dat hij tot alles in verhouding staat. „In verhouding staan" is de onschadelijke vorm van gemeenschap, die de burger overal tracht te substitueren voor de hartstochtelijke gemeenschapsdriften. Door tegenover zoveel mogelijk een vaste houding aan te nemen, een vaste *ver*houding te bezitten, door met zoveel mogelijk in onpersoonlijke gemeenschap te *zijn*, dringt hij de gemeenschap als verlangen, als wil, als illusie, als pathos, naar de achtergrond van zijn leven. In de mond van de burger hebben de woorden „gemeenschap" en „persoonlijkheid" daarom de betekenis van een uitgecijferde toestand, een afgewogen quantum, een starre qualiteit. Een gemeenschap is een groep van individueel onbelangrijken, die gewicht erlangt door bijeenzijn, door een vaste relatie tot andere groepen. Een persoonlijkheid vertegenwoordigt constantheid en onveranderlijkheid tegenover de objecten, waarop zij reageert; de persoonlijkheden, die de gemeenschap der burgers erkent, zijn de doortastend handelende figuren, wier dichterlijkheid zich heeft omgezet in „energie". De energie is de grote gemeenplaats, die de weerbarstige dichter tot belangrijke maatschappelijke dienstbaarheid brengt; voor

de energieke mens heeft de gemeenschap der burgers haar jubileumsoraties en feestbanketten terecht gaarne over, omdat hij het is, die vooruitgaat, die verandert, zonder te vernietigen, die slechts afbreekt, om weer op te bouwen. De energieke mens kan zijn gemeenschap rustig kneden, omdat de kleinen beseffen, dat constantheid en onveranderlijkheid over zijn handelingen, ook zijn demonische, heersen, dat in laatste instantie toch weer een groepsformatie zijn doel is. Napoleon en Bismarck, de energieken bij uitnemendheid, vernietigend en omverwerpend, maar met de proclamatie van de nieuwe opbouw ener groter, glorieuzer gemeenschap gewapend, Marx en Ford, profeten van idealer verhoudingen, van universeler grenzen, hebben de genegenheid der burgers, die achter de verbroken veiligheid der oude normen solider veiligheid zien opdagen. Men mag morren tegen hun discipline, zolang men onder de druk hunner handelingen leeft: de geschiedenis doet recht en construeert hun grootheid, uit de „rol", die zij speelden, uit de activiteit, die zij in dienst der „ontwikkeling", ten behoeve van de volmaking der gemeenschap ontplooiden, zelfs uit de „schijnbare" destructieve tendenzen van hun energie. Inderdaad: de burger wéét, dat hij de waarachtig destructieve tendenz zelfs niet kàn verheerlijken, en dat het begrip „grootheid" bij hem steeds de opbouw en de veiligheid betreft!

Energie: was ooit de spartelende dichter in doelmatiger burgerlijkheid geketend? Zij brengt de burgers in verrukking, zonder hen te verdwazen; zij verschaft hun gelegenheid, mede geestdriftig te zijn, zonder zelf in geestdrift te vergaan; zij is de waarborg voor krachtig handelen, voor een doelmatige toekomst; zij brengt het verhoudingscijfer van de burger tot zijn objecten niet in gevaar; zij kweekt de consequente persoonlijkheden met de onverzettelijke en heilige gemeenschapsidealen.

Voor de dichter vertegenwoordigt het handelen de noodzakelijke voorwaarde tot dichten. Voor de burger vertegenwoordigt het dichten de noodzakelijke voorwaarde tot handelen. Maar de *energieke* burger wordt zozeer door zijn dichterlijkheid gekweld en is zozeer beangst voor de helderheid, die stil doet staan, dat hij niet eerder veiligheid vindt dan in

het onophoudelijk, gespannen handelen, in het „vooruit" als de leuze, die zijn bestaan beheerst.

De burger heeft er belang bij ... burger te zijn, burger van vele gemeenschappen. De zekerheid van bestaan wordt vergroot door het lidmaatschap van een aantal verenigingen. Het is dus zaak, deze gemeenschappen, deze verenigingen met gemeenschappelijke symbolen, gemeenschappelijk te heiligen.

De dichterlijkheid is een bedreiging. Het is ondraaglijk, eenzaam te zijn. Reeds het kind zoekt de ander, zoekt de gemeenschap van het spel, van de club. Het begeert zijn omgang met de wereld te regelen, maar het faalt steeds opnieuw in de bestendiging van die geregelde omgang; kort en fel is de heiligheid der kindergemeenschappen. Maar de volwassene, die zich door doelmatige abstracties, door vaste verhoudingen, een bestaansbasis heeft verworven, heeft, op het eerste gezicht, die wankelheid bedwongen; hij leeft in een wereld van gangbare munt. Hoe eerbiedwekkend is niet de magistraat, de minister, Zijne Koninklijke Hoogheid, hoe weinig bleef er in deze ongenaakbare gestalten over van het ongedurige kind! Hoe onkwetsbaar zijn zij in hun verre positiviteit, in de stellige toon hunner oekasen, waarin het woord verstard ligt als byzantijnse formule! Van de altijd nog grillige toevalligheid hunner particuliere levens zijn zij opgestegen tot de onschendbaarheid van de vertegenwoordiger ener gemeenschap; zij zijn in de eerste plaats gemeenschapsmens geworden, courantenfiguur, met een nevenbestaan zonder betekenis.

Toch hebben wij in de boven-menselijke eerbiedwaardigheid der autoriteiten, die hun medeburgers door een van hun persoonlijkheid vrijwel onafhankelijke verhevenheid imponeren, reeds een aanwijzing, dat het regelmatige leven der burgers in gemeenschappen vergeefs een „kinderlijke" romantiek tracht te maskeren. Wat dwingt de nuchtere zakenman, burger in hart en nieren, echtgenoot, lid van een kerkgenootschap, in vaste verhouding tot alles, wat zijn objectenwereld uitmaakt, verering te koesteren voor een zo onzakelijk wezen als een koning, burger, echtgenoot, gelovige als hij? Wat drijft hem, die zuinigheid als het opperst maxiem van zijn gedragingen

heeft gekozen, de luxe van het koningschap als „noodzakelijke representatie" te beschouwen? Wat beweegt de verenigingsmens de politieke leider, vulgair en conventioneel als hij zelf, te erkennen als een macht, als een halfgod? Wat wil de burger, de normendienaar, die zijn jeugd roemrijk achter zich heeft gelaten, die in zijn gemeenschap thuis is en bekend staat als een persoonlijkheid, met dergelijke, als vanzelfsprekende, huldebetuigingen? Is dan toch de bestrijding van de gemeenschapsdrift door de gemeenschap geen volledige verlossing van de plaag der dichterlijkheid? Neemt de colonne van partij, natie, geslacht, cultuur, de enkeling dan niet geheel op, zodat de twijfel vergaat door de zekerheid van het gemeenschappelijk doel?

Inderdaad, de verering voor de autoriteit, voor de leider, verraadt de burger en ontmaskert zijn gemeenschapscolonne als een... gemeenplaats, die zijn dichterlijkheid moet opslorpen. Evenmin als liefde en geloof is de gemeenschap „natuurlijk"! Er is, ook hier, een gevaar te bezweren; er is een dichter te temmen door een gemeenplaats! Hier, waar allen dezelfde taal schijnen te spreken, waar allen dezelfde mode volgen, waar allen onder één vlag leven, waar de enkeling slechts product schijnt van ettelijke gemeenschapsfragmenten, zijn evenzeer dichters te verburgerlijken door een beveiligende „wij"-suggestie. Wij atomen ener gemeenschap hebben ons aaneen te sluiten, opdat wij niet te gronde gaan aan het euvel onzer verbeelding; wij atomen zijn gemeenschappelijk sterk en kunnen in gezamenlijke actie verdelgen, wat van ons verschilt. Persoonlijkheden vereenzamen en verkwijnen, atomen conglomereren en bestaan!

Door de „wij"-suggestie, de gemeenplaats der gemeenschap, tracht de burger te ontkennen, dat hij een *persoonlijkheid* is: voortbestaan is aanpassing, atomisering, onpersoonlijkheid. Maar zelfs in de meest verstarde gemeenschapsmens laat zich de persoonlijkheid niet herleiden tot atoom, omdat de eigenheid der persoonlijkheid, die wij „dichterlijkheid" genoemd hebben, zelfs in de kunstigste kaleidoscoop van abstracties niet wordt „opgelost". Ook de geïncarneerde gemeenschapsmens, de burger als burger, hoe gaarne hij ook als „onderdeel"

poseert, *schept* zich zijn gemeenschap, zij het met de termen en beelden van anderen. Hij kan niet buiten de illusie, dat een groter persoonlijkheid hem „omvat", dat hij is „opgenomen" in een groter verband, dat het samenleven der atomen een mysterieus surplus oplevert. Hij rekent met verhoudingen, met cijfers, met abstracties, met „natuurlijke" factoren; hij acht de gemeenschap, de samenleving, als een „natuurlijke" quantiteit te doorzien; maar zonder zijn persoonlijke schepping zou deze natuur tussen zijn vingers wegglippen.

Het is de plicht der burgers, dat zij hun gemeenschappen voorstellen als natuurlijke lichamen, waaraan men een natuurlijke gehoorzaamheid is verschuldigd; maar het is hun „dichterlijk" noodlot, dat de ene burger de gemeenschap van de andere niet als natuurlijk erkent, omdat hij met andere gemeenplaatsen opereert. Zo natuurlijk als de gemeenschap der gelijkgezinden zich voordoet in de kring dier gelijkgezinden, zo verachtelijk en diabolisch schijnt zij hun, die daarbuiten staan. De verering voor de autoriteit: voor de koning, voor de voorzitter van de voetbalbond, voor de leider der partij, is onaantastbaar en verheven in het oog der overtuigden, maar evenzeer voorwerp van de onbarmhartigste spot bij de republikeinen, die de cultus van het presidentschap nodig hebben, bij de vijanden der sport, die aan de ernst des levens de voorkeur geven, in een ernstig exempel gesteld, bij de leden der honderd andere partijen, die aan de verering der honderd andere leiders genoeg hebben. De veneratie der partijgenoten, voor henzelf een „natuurlijke" hulde aan de hoogstaande persoonlijkheid bewezen, voor de buitenstaanders een vorm van ridicule Affenkult, openbaart zich in deze tegenstrijdigheid der beoordeling als een overdracht van gemeenschapsillusie op een individu, dat die veneratie alleen in zoverre verdient, als het ... gemeenschapsindividu is. Van waarde is hier in de eerste plaats, dat het vereerde wezen de onpersoonlijkheid van het ver verwijderd object met zich draagt, dat het slechts een trefpunt van gemeenschapsdeugden betekent voor de vererende massa, dat het louter gemeenschapssymbool kan zijn, ondanks de chronique scandaleuse van zijn particulier bestaan. Aan de autoriteit kleven geen menselijke zwakheden, zolang

de autoriteit waarachtig wordt aanvaard; de burgers der gemeenschap mogen die zwakheden ervaren, zij mogen zelfs de onbeduidendheid van het autoriteitswezen doorzien: zolang zij hun gemeenschapsillusie blijven overdragen op het verre schepsel, zolang deze verte blijft tussen de duizenden en hun vertegenwoordiger, is het gehalte van dit individu een onverschillige grootheid. De autoriteit geeft de burgers de mogelijkheid, om te dichten en tegelijk verzekerd te zijn van de vleselijke aanwezigheid van hun gedicht. Is het niet poëtisch en toch veilig, te weten, dat in het slot boven de stad de keizer troont, met menselijke gewoonten en behoeften als alle anderen en niettemin ontoegankelijk voor de vulgariteit, die deze gewoonten en behoeften op alle anderen overbrengen? Wordt niet de president, nadat hij door een modderstroom van corruptie gekozen is, plotseling een door gelegenheidsuitspraken en philanthropie ex cathedra geheiligde grootheid, die slechts in anecdoten leeft?

De burger erkent, eerbiedigt en verafgoodt een autoriteit, omdat de autoriteit de gemeenschap lichamelijk tastbaar maakt. Hij zou zijn dichterlijkheid niet beter kunnen uitzetten dan hier, waar zij zo onmiddellijk aan de productieve gemeenplaats der gemeenschap is gebonden; immers de willekeur in de keuze der autoriteiten is een afspiegeling van de willekeur, waarmee de burger vasthoudt aan de gemeenschap, die bruikbaarheid voor hem bezit. In de autoriteit kan hij zijn gemeenschapsdrift gerust deponeren, want de autoriteitsmens zal zich niet wreken; hij is voor de vererende massa geen mens, maar een lichamelijk symbool, en bij voorbaat reeds de verering waard, omdat deze niet hèm raakt, maar de groep, die het de burgers mogelijk maakt, samen te zijn, zonder elkaar te vernietigen.

Als burgers leven wij naast elkaar, en wij staan in verhouding tot andere burgers. Naast elkaar; in verhouding tot elkaar. Dat zijn de flegmatieke termen, die ons plichten opleggen: burgerplichten, burgerdeugden. Maar termen zijn woorden, en woorden tooien het carnaval der burgers.

De gemeenschappen der burgers, hun staten, hun kerken, hun verenigingen, hun heilige idealen, hun broederschappen en internationales, zijn tekenen, dat deze plechtstatige Aswoensdagmensen de carnavalsgast in zich vrezen als de ondergang. Zij moeten dansen, maar ook: zij moeten de waanzin van die dans bezweren. Zij hebben de gemeenschappelijke, toevallige vorm nodig, om hun kindsheid te vergeten, die vol was van gemeenschapsillusie; en toch sterft het kind nooit geheel. Steeds meer ebt de gemeenschapsdrift weg tot solidariteit onder een klinkende leuze; maar zelfs de leegste leuze is nog een onmiskenbaar teken, dat de dichter in de burger zich wel laat temmen, maar niet laat doden.

De dichter laat zich niet doden, omdat ook de burgerlijkste burger het geheim der *persoonlijkheid* niet kan loochenen. De burger kan abstracties vormen, zoveel hij wil; maar altijd *wil* hij de abstracties. Wat zijn de gemeenschapsnamen der burgers anders dan abstracties, waarin een wanhopige poging wordt ondernomen, het mysterie van het samenleven der persoonlijkheden te binden aan formules? Wat is hun gemeenschapsmiddel bij uitstek, de taal, anders dan een abstractie, bruikbaar, voor zover zij onpersoonlijk is? Wat zijn hun staten anders dan abstracties, verhoudingscijfers voor het niet in cijfers uit te drukken raadsel der verhouding? Wat zijn al deze gemeenschappen, die binnen of buiten elkaar liggen, elkaar raken, of elkaar snijden, anders dan mathematische veiligheidsbegrippen, delingen van het ondeelbare leven, abstracte groeperingen, die alleen in de wil tot groepering een verklaring vinden?

Het is deze wil tot groepering, tot abstractie, die de burger kenmerkt. In de hartstocht voor de groep, die hij een abstracte naam geeft, onderdrukt hij de dichter, zodat hij bruikbaar wordt; hij stelt de mens voor als dienend onderdeel der gemeenschap, juist omdat hij weet, dat de gemeenschapsabstractie de mens dient. De groeperingshartstocht is zo sterk, omdat de burger de vergankelijkheid van alle aardse gemeenschappen ervaart en niettemin beseft, dat hij slechts in vaste gemeenschappen kan leven. Er is een tegenspraak in zijn bestaan: de vooruitgang eist opoffering van de ene gemeenschapsabstrac-

tie na de andere, terwijl hij slechts vooruit kan gaan door zijn bezit aan abstracties hartstochtelijk te verdedigen! Vandaar, dat de burger de vooruitgang tot op zijn dagen roemt, maar in *zijn* abstractiebezit de eeuwige eindtoestand van het ideale handelen bereikt ziet! Die eindtoestand zal hij, om der wille van de vooruitgang, handhaven, ... of de ganse geschiedenis is een vergeefse onderneming der mensheid geweest!

Ziehier, waarom de burger, de mens der bereikte gemeenschap, de dichter, het geheim der persoonlijkheid, erkennen moet, maar niet erkennen kàn. Hij zou willen leven bij de abstractie, bij de volkomen gevestigde orde, maar de vooruitgang, het merg van zijn bestaan, dreigt hem met de ondergang van zijn normen; en daarom verheft hij zijn abstractie, zijn gemeenschap, tot het poëtische, heilige lichaam, dat gediend moet worden door allen. Hij voedt zijn kind op in de taal, in de gebruiken, in de deugden van zijn abstractiebezit, terwijl hij zelf protesteert tegen de bekrompenheid van de vader, die hèm opvoedde; want de angst voor de verandering, voor de vernietiging der formule, die veilig gevonden is, doet hem de vooruitgang verloochenen, zodra het zijn bestaan geldt. Nà de liefde, nà de dood, wordt de burger de erkenning van de dichter afgedwongen in het onvermijdelijk afsterven der heiligste gemeenschappen, dat de wereldgeschiedenis hem voorhoudt; het drijft hem tot die redeloze verering van een toevallige gemeenschap en een toevallige autoriteit, tot dat dichten in gemeenplaatsen, dat wij het carnaval der burgers noemden.

Het carnaval der burgers: de formules der „samenleving", waarvan wij allen burgers zijn, de leuzen der groepen en partijen, waarvoor wij allen geestdrift hebben, verbergen in hun dwaze veelvoudigheid en door hun toevallige abstractie de dichter niet zó goed, of men herkent hem ondanks zijn costuum, gehuurd uit het nuchtere magazijn. Zonder de carnavalsroes der geestdrift zou de Aswoensdag der orde nooit aanbreken; want welke orde zou bestaanbaar zijn, zonder dat zij tevens de poëzie der gemeenplaats was?

Aan iedere gemeenschap, die de burger abstraheert en aanbidt, kleeft de toevalligheid van de grens. Door de grens scheidt

hij liefde van geloof, door de grens scheidt hij liefde en geloof van gemeenschap. Liefde, geloof, gemeenschap: niet de dichter kent hun verschil, maar de burger. De burger schept de verschillen, omdat zij de dichter grenzen geven. Hij heeft de term „liefde" nodig, om de geslachtsdrift te styleren, de term „geloof" om de dood te bestrijden; door de term „gemeenschap" duidt hij aan, dat hij vaste verhoudingen heeft gevonden temidden van het vloeiend samenspel der persoonlijkheden.

Vaste verhoudingen en toevalligste toevalligheid bepalen het carnavalskarakter der gemeenschappen. Zij zijn dor, droog, onpersoonlijk als de initialen, waarmee men verenigingen aanduidt, grootste gemene delers van burgerlijkheid; de individuen, die „deel uitmaken" van een gemeenschap, met hart en ziel in vaste verhoudingen verkeren, zijn gedisciplineerd door de feldwebel abstractie. Zij zijn, anderzijds, *hartstochtelijk* abstract; beangst voor het fatum der wereldgeschiedenis, dat de gemeenschappen tot ontbinding doet overgaan, zetten zij hun passie in voor het behoud van de toevalligheid, die hen beveiligt. Men ziet de burgers van alle tijden te wapen vliegen voor de eer van hun staat, men ziet hen ook te wapen vliegen voor hun dialect en spelling. Wat hen bindt, is vruchtbaar; wat vruchtbaar is, is de passie waard. Soms zijn de gemeenschappen taai, bloedeloos, voortvegeterend, omdat geen nieuwe leuze de sleur der discipline vermag te verstoren; soms zijn zij abrupt, sanguinisch, als een dier opspringend van de grond en uitgeput weer neerstortend; het accent kan vallen op de vaste verhoudingen, maar ook op de toevalligheid. Soms prevelen de burgers der gemeenschappen eeuwen lang onverstaanbaar mummelend het parool, dat hun van oudsher werd voorgezegd; een andermaal verenigt het Nieuwe Jeruzalem één ogenblik een bezeten schare, om na een kortstondige razernij van gemeenschapsdronkenschap te verstuiven op de wind. Onder de twee aspecten der gemeenschap: ideaal èn redding der burgers, wordt het uitzinnigste pathos naast de slaperigste conventie mogelijk; maar steeds is het pathos kort van duur en trekt de conventie aan het langste eind. Immers het pathos dreigt de winst in verlies te doen verkeren; de tij-

den, waarin de burgers zich werpen op een nieuwe lokkende abstractie, de tijden van gemeenschapskoorts en gemeenschapspaniek, doen ook de grenzen onduidelijk en vaag worden; de muren tussen liefde, geloof en gemeenschap vallen, de sexuele roes paart zich aan de mystische confusie van begrippen, het gemeenschapsideaal wordt demonische tendenz, omdat de hartstocht over de grenzen heenstroomt. De burger komt spoedig tot het inzicht, dat hij de betamelijkheid heeft overschreden, dat roekeloze passie niet ad infinitum kan worden doorgevoerd, zonder iedere abstractie te vernietigen; het zijn Luther en de vorsten, die triomferen, het is Thomas Münzer, die ondergaat; nà de guillotine Thermidor, nà de bacchantische verdwazing van het onbelemmerd vergoten bloed en het Être Suprême de bourgeoise lichtzinnigheid van het Directoire. Men keert terug tot een zuiniger beheer der dichterlijke fondsen; de grote angst en de bandeloze verlangens worden weer vastgelegd, de orde viert een betrouwbare opstanding.

De twee aspecten – of, als men wil, hèt carnavalsaspect – der gemeenschap bepalen haar beveiligende duur en opzwepende vergankelijkheid. De burger draagt zijn gemeenschap als zijn mode. De mode is de gemeenschap der kleding, ijzeren, abstracte wet, norm, die niet geschonden mag worden, maar kleine dichterlijke variaties toelaat; geen ledige abstractie, geen vormloze overall, maar een gemeenplaats, die in beperkte dichterlijke vrijheid wordt gediend, een voorlopig knippatroon. Zij is de abstractie van allen, en niettemin de mogelijkheid tot dichten voor allen; zij is onafwijsbaar voorbeeld, maar zij is tevens smaak, gelimiteerde poëzie. Een blinde autoriteitsverering drijft de burgers naar Poiret en Vionnet; zij „geven" de mode „aan" en decreteren, wat chique moet worden genoemd, zij spreken in het oordeel „chique" uit, wat millioenen hen zullen nazeggen. Er wordt heftig geprotesteerd tegen iedere nieuwe modegemeenschap; men acht de nieuwe vorm goed voor dandy's en lichtekooien, ... maar na verloop van tijd draagt het ganse burgerleger parmantig, wat niet meer geheel nieuw is: verachtelijk spreekt men over de mode van het verleden, tenzij het conservatisme van de ouderdom

of het gebrek aan coquetterie (deze geringe dichterlijkheid!) doen vasthouden aan de oude norm. Niemand kan *de* mode aanwijzen als een gegevenheid; maar ieder abstraheert uit de veelheid der colberts en japonnen *het* modieuze, ieder weet, wat *de* mode „voorschrijft". Geen schoner exempel van het carnaval der burgers dan de gemeenschap der mode, die men via een blind autoriteitsgeloof abstraheert, om er zich de wet door te laten „voorschrijven"! De burger acht zich beveiligd door te dragen, wat allen dragen, al blijft hij zich daarnaast de kleine dichter betonen, door in zijn smaak de abstracte wet beperkt te overtreden; de modieuze burger is de dichter in gemeenplaatsen in het rijk der kleding. Geen nouveauté van de hoogste parijse autoriteit wordt aanvaard, zonder eerst, al naar gelang van de ingrijpendheid der verandering in meer of minder heftige bewoordingen, te zijn gecritiseerd; maar tenslotte geeft de overtuiging, dat de energieke autoriteit niet *de* beveiligende abstractie, maar slechts een der vele mogelijke abstracties omverwerpt, en dat de revolutie reeds was voorbereid in de kleine variaties van de smaak, de burger moed; hij neemt de verandering, mèt zijn buurman, over, en verdedigt haar met geestdrift als de ware.

Gemeenschap als mode. De parabel heeft nog dèze waarde, dat zij, naast de veiligheid en de vergankelijkheid, de spanning van burgerlijkheid en dichterlijkheid in alle gemeenschap belicht. Wat wil de burger? Hij wil zich kleden gelijk de anderen, en hij begeert zijn mode als de enig-niet-belachelijke te verdedigen tegenover die van andere anderen, van bohémiens, of van Chinezen. Maar het toegewijd dragen eist een persoonlijke „snit", een ondefinieerbaar „cachet", een aangeboren intuïtie, waarzonder de beste kleermaker met de abstractste modellen machteloos is. Er is een vleugje poëzie nodig, dat de abstracte mode eerst volledig tot haar recht doet komen, wanneer zij concreet, persoonlijk gedragen wordt; de burger, die dit persoonlijk element mist, maakt, zelfs met de uiterst correct aangemeten dracht, de abstractie, die hij wenst te eren, tot een caricatuur. De mode wil gedragen worden door „heren", door deze nauwelijks te onderscheiden wezens, die niettemin alle individuen zijn en slechts krachtens hun individua-

liteit de abstractie, de modewet, in millioenen varianten kunnen dienen, om aldus tevens de komende omwenteling, het nieuwe seizoen, reeds voor te bereiden.

In de gemeenschap, in welke gemeenschap ook, zijn de burgers dus slechts gebonden, omdat zij dichters zijn van gemeenplaatsen. Zij spannen de abstractie als een monsterlijk en willekeurig lichaam over de wereld, maar zij moeten dat lichaam voeden met het sap van hun ontelbare afzonderlijkheden; zij moeten zich het veilig bezit van de abstractie verzekeren door aan haar hun passie, hun dichterlijkheid te schenken. Met grote ophef kunnen zij van de daken verkondigen, dat *de* gemeenschap van haar burgers dienstvaardigheid of dienstplicht *eist;* maar de enige, die eist, is *hun* gemeenschap, hun geadoreerde abstractie, die zij onderhouden door hun geestdrift, omdat zij hun het bestaan mogelijk maakt. Hun gemeenschap eist, dat zij, willen zij haar in veiligheid bezitten, aan haar geloven. Er zouden geen staten zijn, wanneer geen staatsburgers geloofden in de abstractie „nationaliteit", wanneer niet ontelbare heren deze mode droegen met de persoonlijke eigenheid, die de gemeenplaats leven inblaast. Er zouden geen tweede en derde Internationales zijn, wanneer niet talloze wereldburgers geloofden in de abstractie „internationaliteit"; wat is het „Proletariërs van alle landen, verenigt U!" anders voor de burger dan een verlossende term van de grote modekoning, waardoor men weer veilig vooruit kan gaan? Er zouden geen dansmeesters kunnen bestaan, wanneer zij niet wisten, dat het geloof der burgers in gedecreteerde abstracties onbegrensd is; want tegen het „*on* danse ..." zal de remedie niet gemakkelijk gevonden worden. Er zouden geen Heiligen der Laatste Dagen, geen postzegelverzamelaars, geen Rotaryclubs zijn, als burgers geen geloofsinzet waagden op toevallige spreuken, stukjes papier, zakenrelaties. Kortom, er zou geen leven zijn zonder deze dagelijks fixering van de dichter aan de burger, zonder deze dagelijkse omzetting van dreigend verlies in kleine winst door middel van een veilig deposito.

Zo vormt zich het groteske beeld van de primaire gemeenschap, wier leden onderling in verhouding staan, terwijl het hun plicht is, zich aan de gemeenschap te wijden. Zo geeft de

trage, gebonden dichterlijkheid der burgers het aanzijn aan een tweede wereld, die de angst voor de verandering begraaft onder toewijding aan overgenomen abstracties, die, door deze toewijding, de schijn krijgen van concrete, vaste gedrochten, bovenmenselijke demonen, waaraan men blindelings heeft te gehoorzamen. In deze wereld der talen, der staten, der verenigingen, der kerken, heerst het „wij" der burgers als een wiskundige onfeilbaarheid; in deze wereld spreekt men van het samenzijn der atomen als een voldongen wetenschappelijk feit; in deze wereld bestrijdt de ene gemeenschap de andere als de paria, die men vertrapt. In deze courantenwereld van het „wij", dat geurig van drukinkt onder de burgers wordt geslingerd, worden de gemeenschappen gepersonifieerd als goden, als de onzichtbare en oppermachtige aanwezigen op de slagvelden van Troje. Zij schijnen zich losgemaakt te hebben van de individuen; de pluralis schijnt zich eigenmachtig te hebben bevrijd van de singularis; leiders mennen deze collectieve paarden langs geheime wegen, leiders, aan wie *de* gemeenschap een democratische opdracht of een absolutistische overdracht heeft gegeven. Op de departementen der regering rust een ondoordringbaar mysterie; het handelen heeft hier een oneindig hogere waarde dan op het alledaags kantoor, omdat de wenk van een autoriteit, het overbrengen van een dossier naar een ander vertrek, het spreken van een te luid woord „gevolgen" kan hebben. Zelfs de bode van het departement is gewichtiger voor de gemeenschap dan de diepzinnigste wijsgeer in zijn particuliere kamer: hij loopt niet, maar begeeft zich. Het leiderschap omstraalt de mens, heft hem op uit zijn beperktheid; in het woordenspel der parlementen, in de officiële redevoeringen aan „gemeenschappelijk gebruikte maaltijden" valt de toevallige klank en buiging der taal weg, omdat de pers de mening van de leider reeds als formule canoniseert in de editie van de volgende morgen.

Voor de burger heeft de gemeenschap niets abstracts. Zij is zijn verafgode moeder, ook wel zijn lastige en veeleisende maîtresse. Als hij „op de bres staat voor de rechten der mensheid" of in andere omstandigheden voor iets anders, waant hij zich de persoonlijkste dichter en het zelfstandigste individu,

dat een heiligdom tegen schennende handen verdedigt. Als hij zijn Napoleon of zijn Ford verheerlijkt, meent hij in hen de persoonlijkheid par excellence te aanbidden, omdat zij de normen van het fatsoen verwisselen voor die der energie; en hij juicht die verwisseling toe, daar de energie een nieuw fatsoen schept.

De burger denkt de gemeenschap lief te hebben, die hij dient; maar hij heeft de gemeenschap lief, die hèm dient, als beveiliging tegen de nood der dichterlijkheid.

Er is één ding, dat zelfs de meest verstarde burger, die zijn gemeenschap dient, alsof niet zij hèm diende, bijwijlen kan treffen: dat is de ruimtelijke en tijdelijke beperktheid van iedere gemeenschap. Waarom huldigt niet ieder sterveling dezelfde abstracties als ik? Waarom zijn de abstracties van voor duizend jaar historische anecdoten geworden?... En even huivert de grote diplomaat en rilt de industrietyran en aarzelt de volksmenner; even werd het kind herboren, even zagen dichter en dood hem gebiedend aan, even dreigde een ondraaglijke helderheid, een grenzeloze, koele, diepe gemeenschap, waarvoor geen verdrag, geen kapitaal, geen verkiezingsoratie genezing kan geven; in het volgend ogenblik echter is reeds dit defaitisme van de geest gecureerd en wordt de arbeid in dienst van de vooruitgang voortgezet.

Maar aan het veilig geluk van de burger blijft deze worm knagen. Zijn gemeenschapspathos wordt er te strijdbaarder om, zijn annexatiedrift te doortastender; de afkeer van de andere, in „lagere" vormen levende burger neemt toe; en niettemin, de onmogelijkheid, al deze tegenstellingen op te ruimen, de machteloosheid tegenover de veranderingen zelfs in één mensenbestaan, bedreigt de verworven vastheid van verhoudingen. Reeds de vriend van de sociëteit houdt er enige andere „opvattingen" op na; ook de braafste kinderen wijken af van de zo zorgvuldig ingeprente stelregels der ouders. Ongrijpbaar, maar overal, waar men haar niet verwacht, opduikend, als een constante epidemie, sluipt de verandering der normen door de militante gelederen. Nauwelijks is een gemeenschapsleuze voorspoedig gegroeid, of reeds

doortrekt het verraad de eigen rijen; nauwelijks is een gemeenplaats bezit geworden van duizenden en duizenden, of zij blijkt voos en niet meer opgewassen tegen de critiek; haar dichterlijk magnetisme verzwakt, haar waarde als opzwepend parool der burgers gaat onder.

Aan dit onloochenbare feit der ontbinding heeft de burger het hoofd te bieden; hij, de mens der verschillen, heeft zijn grenzen te handhaven tegen andere en nieuwe grenzen; hij heeft de angst voor die ontbinding weg te dringen in een verdediging van zijn grenzenbezit. Daarom heeft *de* gemeenschap de traditie en het recht te beschermen tegenover arrogante normverandering en tegenover de misdaad, heeft *de* taal haar „zuiverheid" te behoeden voor „bederf" en „verbastering", heeft *de* kerk haar Waarheid vrij te houden van de smetten der haeresie. Daarom hebben gemeenschappen, talen, kerken, de reddende abstracta der burgers, de oorlog te voeren tegen andere gemeenschappen, talen, kerken, die anders burgers redden. De *andere* gemeenschap betekent, wanneer zij niet in een onschadelijke verte ligt of in de dode afstand der historie onschadelijk is geworden (wie bekommert zich om het „gevaar" van de moraal der Vuurlanders of der Assyriërs?), voor de burger de kans op infectie, op ontbinding van zijn eigen gemeenschap. Zij bedreigt zijn handelend bestaan, zijn rustige productie; de aanraking eist afweer, te energieker naarmate de andere gemeenplaats zich krachtiger als dichterlijk wapen doet gelden.

Een onmiddellijke weerzin belet de burger deze aanraking der gemeenschappen als een strijd te zien; want hij zou daarmee moeten erkennen, dat niet hij een hoge en edele gemeenschap dient, maar dat de gemeenschap zijn zelfhandhaving dient. Er is een woord, dat, mits burgerlijk verstaan, een wereld van burgerlijkheid bevat: „Alle Menschen werden Brüder". Waarom, zo spreekt de burger, zouden alle gemeenschappen der aarde niet vreedzaam naast elkander leven, in verhouding tot elkaar, zonder te botsen? Waarom zou een wereldbond der volkeren, een Esperanto-in-twaalf-lessen, een natuurlijke religie geen mogelijke oplossing zijn voor de oorlog, de taalverwarring en het godsdienstig misverstand? „Alle

Menschen werden Brüder": bewijzen niet de steeds groeiende quanta, die onder één leuze kunnen worden samengebracht, dat wij (wij!) op weg zijn naar de alomvattende gemeenschap, die geen vijandschap en misverstand zal dulden, waarin het recht zal triomferen over het geweld?... En hij, die zo spreekt, bedriegt morgen te goeder trouw zijn medemens in eerlijke concurrentie, wordt overmorgen bevorderd tot minister, die geen ondubbelzinnig woord mag uiten, zonder „naïef" te worden genoemd en is op feestdagen lid van een kerkgenootschap. Hij, die zo spreekt, is fatsoenlijk: hij handelt in het klein, of energiek: hij handelt in het groot. Zijn ogen zijn gesloten, omdat hij handelt; want handelen maakt blind.

„Oorlog" is in tijden des „vredes" een taboewoord. Het heeft dezelfde ongure klank als „dood". Het wordt evenzeer de burger afgedwongen. Want onverbiddelijk als de dood aan het einde der dagen verschijnt de oorlog aan het einde der vriendschappelijke betrekkingen, gevreesd en verafschuwd door allen, hysterisch bejubeld door velen, begrepen door niemand. De burgers, die zich straks nog zo hecht beschut waanden door de wederzijdse uitwisseling tussen hun gemeenschappen, hebben zich over te geven aan de plaag, waarvoor géén verantwoordelijk is. Hulpeloos, weerloos, want tot de tanden gewapend, plotseling verstoken van iedere gangbare definitie, van iedere bruikbare grens, geestdriftig brullend of jankend tegen de machthebbers (de pas nog vereerde autoriteit), die dit schandaal toelieten, zo trekt de burger ten oorlog. De gemeenschappen bespringen elkaar, in de collectieve coïtus des doods. Wie weet nog, wat heldendom, wat misdaad is? Wie voert de rechtvaardige oorlog, wie is de schuldige? De burger zou geen burger zijn, wanneer hij niet in het heetst van de vernietigingswaanzin nog trachtte grenzen te trekken, namen te geven, zijn bijzonder abstractiebezit te verheerlijken. Hij vindt zelfs een oorlogsrecht uit en laat met nadruk uitbazuinen, dat hij volgens dit recht vernietigt. Hij moet de demonische roes zo goed mogelijk stabiliseren; tijden van oorlog zijn ook de tijden van de dolzinnigste burgerleuzen, waaraan met graagte wordt geloofd, om de angst en de dood maar weg te dringen uit het wankel geworden bestaan. Waar de haat tegen de vij-

and een officieel getolereerd, een aangemoedigd verschijnsel wordt, daar laait de liefde voor het vaderland op en werpt de kalme burger zijn gouden huwelijksring in de heksenketel der gemeenschap, om er een ijzeren voor terug te ontvangen. Haat en liefde, de twee doelmatige termen der burgers, verliezen hun betekenis in de algemene chaos der begripsvernietiging; wat overblijft in de heroïsche slagerij is een razend orgasme, dat daarom achter het front met des te schoner en solider abstracties moet worden gedekt. Haat de vechtende burger zijn tegenpartij of heeft hij zijn gemeenschap lief? Woorden, woorden, die niets meer zeggen over het bemodderde dier, dat in de loopgraven wroet! Woorden, die deugen voor de generale staf, voor de ministerraad, voor de communiqué's! Woorden, die ook nu nog de mysteriën rondom de autoriteit trachten verder te spinnen! Maar wat weet de burger in het spervuur van woorden, van haat en liefde. ...

En de uitputting komt, en de vrede. De burgers komen tot bezinning. Een aantal bruikbare abstracties is omgekomen of strijdt zijn laatste strijd; er zijn nieuwe modes, nieuwe dansen, nieuwe opvattingen. Dit alles vraagt weer de aandacht, want het moet nog geconsolideerd worden; men besluit voorshands de oorlog „uit te bannen" en over te gaan tot de vriendschappelijke betrekkingen, nadat de debatten over de schuld zijn afgewerkt. Men is katterig van de roes en gist verwonderd naar het ontstaan van zulk een vernielingsepidemie onder zulke geordende verhoudingen. Men zoekt de oorzaak overal, waar men zeker is, haar niet te vinden: in de economische toestanden, in de geheime diplomatie, in de bewapening. Zo gaan de burgers voort, het hoofd schuddend over hun zonderlinge vergissing, snel vergetend en vooruitgaand naar een betere toekomst, tot een nieuwe kramp hen genadeloos schokt. ...

Maar aan de dichter werd iets geopenbaard. Iets, dat de wereld niet zal redden, omdat zij zich redt met een schriftelijk gegarandeerde openbaring. Iets, dat zijn burgerlijkheid opjaagt tot wanhopig verzet, omdat het alle zekerheid van het bestaan uitdelgt. Iets, dat hij al handelend steeds weer zal hebben te verloochenen:

De oorlog is de wraakneming van de onderdrukte dichter op

de gemeenschap, die hem aan banden legde. Wat in de gemeenschap misdaad genoemd wordt en wordt bestraft als een onrecht: de opstand tegen hechte grenzen en loodzware woorden, ontvangt in de oorlog plotseling het aureool van de heldenmoed. Wat in de gemeenschap steeds wordt getemd en geketend: de begeerte naar vernietiging, naar de dood der burgerlijke grenzen, dat ontlaadt zich in de oorlog, terwijl de burger hulpeloos zijn goedkeuring moet geven. Burgers zijn in de oorlog als kinderen, als minnaars, als gelovigen, naar het Niet gedrevenen, zonder dat zij weten waarom, verzet plegend tegen opvoeding, moraal en dogma, rebellerend tegen de abstractie, die hun dichterlijkheid beknelde. Zij hanteren de oorlog niet, maar de oorlog hanteert hèn. De oorlog verstoort wreed hun fictie, dat in-gemeenschap-zijn een onschadelijke verhouding is, die als een spel van factoren met mathematische verhevenheid kan worden opgelost. De oorlog-in-de-oorlog, die de burger als een fatum moet erkennen, zoals hij de dood-in-de-dood moest erkennen, slaat hem met verbijstering, omdat hij de oorlog in de *vrede* door zijn gemeenschapsabstracties onherkenbaar maakt. Hij spreekt niet van oorlog, wanneer het kanon niet spreekt, zoals hij niet van de dood spreekt, wanneer het lichaam niet verrot; dit alles is taboe, omdat het onafwijsbaar is als ondergang van grenzen.

Hulpeloos en kinderlijk staat de burger tegenover de grote plaag, die hij niet vermag te bestrijden, omdat hij de kiemen niet kan opsporen in zijn burgerlijkheid. Vergeefs bouwt hij de grote gemeenschap Vrede op, die de laatste tegenstellingen zal overbruggen; maar de manoeuvres der armeeën en ter beurze gaan voort, de zoeklichten speuren angstig naar denkbeeldige vliegtuigen. Het wezen van de oorlog is de burgers zo vreemd, dat zij hem voorbereiden als het paradekind hunner gemeenschappen; ter beveiliging van de vrede wordt de oorlog gekweekt, en ter beveiliging van de vrede wordt hij (aan weerszijden) gestreden.

De oorlog is de verandering in de vorm der verrotting. Hij openbaart de verandering met de hevigheid van de coïtus en de ontbinding van de dood. Hij vernietigt de burgerlegende

der „vriendschappelijke betrekkingen", die zich manifesteren in de gewapende vrede, deze zware abstractie, die de dagelijkse oorlog van millioenen te maskeren heeft.

Maar „vrede" zeggen àlle gemeenschappen, terwijl zij de oorlog van allen tegen allen bezweren in een leuze. Zoek de oorlog in de vrede van elke abstractie, in die vrede, die de mode is, die allen dragen, en het failliet van de ruimtelijke en tijdelijke vrede op aarde zal u minder verwonderen! Overal, waar de gemeenschap zich manifesteert als de hartstochtelijk aanbeden formule, verbergt de hartstocht een drift zonder grenzen, die ieder ogenblik aan de greep van de burger kan ontsnappen.

Wat rest de dichter van alle gemeenschappen, wier lidmaatschap hij voorgoed heeft verspeeld?

De éne gemeenschap, die sterft onder de loden zwaarte van een vederlichte naam, die niemand zal bezitten, omdat het verlangen naar gemeenschap woorden zoekt. De éne gemeenschap, die als carnavalsepisode tot ons komt en met Aswoensdag vervluchtigt. De éne gemeenschap van kind, liefde en dood.

Voor die éne gemeenschap zijn de gemeenschappen der burgers even noodzakelijk als onmogelijk. ...

VI. HET CARNAVAL DER DICHTERS

Een man, die in de vroege morgen van de 20ste Maart met mechanische handgrepen zijn toilet maakte, gelijk hij het de 19de gedaan had en de 21ste zou herhalen, een willekeurige, die alle dagen op een gesteld uur een vast kantoor moet bereiken, een normaal wezen van onbelangrijke proporties, waarvoor geen ministerzetels, maar evenmin ontberingen zijn weggelegd, verre van een dwaas, eer een practisch mens met moderne begrippen, één, voor wie de verrichtingen des levens zich bijna geluidloos aan elkaar schakelen als een meesterlijke serie caramboles, ... deze volstrekt gewone man ontdekte in de vroege morgen van de 20ste Maart zijn lucifersdoosje. Na de onschendbare ritus van het ontbijt, na het uitslurpen der laatste theedruppels, na het dichtvouwen van het ochtendblad, na het opzetten van de hoed en het aantrekken van de overjas, wilde deze man zijn dagelijkse morgensigaret opsteken, toen hij zijn lucifersdoosje ontdekte. Hij bracht het volgens gewoonte naar voren uit de rechterbroekzak, waar het zijn gewone plaats had onder de zakdoek, verplaatste het van de omklemmende rechterhand naar de linkerhand, waarna hij met de wijsvinger van de daartoe bestemde rechterhand het doosje uit de huls wilde drukken, ten einde vervolgens met duim en wijsvinger van dezelfde hand een lucifer voor het normale afstrijken op te lichten uit de bundel. Maar duim en wijsvinger zochten vergeefs; het doosje was leeg. Om het vergezicht van belangrijke gewoontewijziging te ontgaan, besloot deze man naast de usuele tastzin thans ook het oog in werking te stellen als occasioneel hulpapparaat, opdat hij volkomen zekerheid zou kunnen verkrijgen omtrent het ontbreken van iedere lucifer, die hem in staat zou stellen de gangbare reeks van handelingen voort te zetten. Hij bezag dus het doosje; en met deze blik ontdekte hij het voorwerp, dat steeds, besloten in een

dode nietszeggendheid, bij hem was geweest. Waren het de woorden „manufactured at Uddevalla, Tändsticksfabrik, Sweden", die hem plotseling, voor de eerste maal sedert een lang vergeten kindertijd, wonderbaarlijk voorkwamen? Was het de gelauwerde caesarenkop van Napoleon III op de bekroningsmedaille, die hij nooit had opgemerkt? Staarde het kraaloog van de zwaluw, die een stijf lint met „trade-mark" meevoerde, hem aan? Of was het slechts de wat afgekraste zwarte zijde, waaraan gedachteloos vele lucifers waren ontstoken, die hem daar vasthield? Wie zal het zeggen: misschien beving hem de vage herinnering aan een roman van Selma Lagerlöf, of aan een oude atlas met de Elfen van Zweden (elfen, toverrivieren!), misschien stond het mythologieboek van het gymnasium met het plaatje van Prometheus, die het vuur rooft, of anders een vacantiebeeld van zwaluwen op de muggenjacht voor zijn geest. ... Zeker is, dat deze man een ontdekking deed, waaraan vele reizigers nooit deel zullen hebben. Een nuttige abstractie, met die geringe graad van concreetheid, die zelfs de onverschilligste waarneming nog als onvermijdelijk symptoom vergezelt, nam eensklaps gestalte voor hem aan. Er was reden voor hem, om gedurende enige verloren seconden stil te staan, gebogen over een ding met schemerende grenzen, dat zonder waarschuwing het veld der dagelijkse gevolgtrekkingen overschreed. Dit zien had geen vruchtbaarheid, want het deed tijd vervloeien en paraatheid verzwakken; het nam ogenblikken in beslag en onderbrak de richting naar de komende dag; het vertoonde overeenkomst met een besluipende slaperigheid, een lichte duizeling. En de gedachte overkwam de man, dat dit zien weldadig was en verrijkend, zonder dat hij wist waarom; want het ontnam hem zijn gewone lust, de dag in te gaan, het deed een duidelijk gevoel ontstaan tussen verlamming en blijdschap, terwijl hij het lege lucifersdoosje met vervreemde ogen in zich opnam; hij bemerkte, dat hij staarde en geen poging deed, zich los te maken uit de aandachtige beschouwing van niets. Over het object heen ijlden zijn gedachten naar een afgrond, verlost van de zwaartekracht van het bestaan: „Toen ik nog een kind was, toen ik nog een kind was ... ik streek lucifers af voor mijn genoegen, ondanks de ver-

maningen van de keukenmeid ... het krakend in- en uitschuiven van het doosje drong tot mij door ..." En verder, en verder. Naar een afgrond.

Maar deze man ontwaakte, na de enkele verloren seconden en hij bevond het doosje leeg; het was de 20ste Maart. Hij wierp het onbruikbare ding weg en week af van zijn dagelijkse gang, om een gevuld doosje te zoeken. Daaruit nam hij een lucifer en zijn sigaret stak hij volgens gewoonte aan, waarna hij het doosje in zijn rechterbroekzak onder zijn zakdoek borg. Hij was niet beschaamd over zijn afdwaling van de rechte weg, want zij was hem als zodanig niet bewust geworden; hij had tijd verspild, die in de duur van het leven niet meetelt en gedachten gewijd aan een voorwerp, dat hem niet hinderde.

Deze man bezocht op gezette tijden concerten en toneelvoorstellingen en verkeerde ook in de mening, dat hij daardoor deel had aan zeer veel schoons. Zijn belangstelling was veelzijdig, langdurig en nadrukkelijk; maar verwant aan de ontdekking van het lucifersdoosje was zij slechts in zo geringe mate, dat zijn leven er niet door werd afgeleid. Want het ontdekken der dingen, dat een verlammende blijdschap brengt, was hem niet gegeven in de aangeboden ogenblikken van programmatisch geordend schoon, maar in seconden, die verloren gaan.

In de ganse wereld zoekt men naar de oorsprong van het vreemd bederf, dat de naam Schoonheid draagt; maar zelden zoekt men het in de verloren seconden en al te vaak in de gewichtige en nadrukkelijke ogenblikken en gestalten. Men begeert de dichter te kennen, zoals men de burger kent: als de eigenaar van zijn gedicht; men begeert de schoonheid te kennen als een immateriële materie, een ver goud van Ophir, dat *ergens* verborgen ligt en *eens* gevonden zal worden door de ondernemende avonturiers des geestes. Zelfs de droom der dichters ontsnapt niet aan de tastende handen der burgers.

Over de schoonheid spreekt de ganse wereld. Zij wordt vastgelegd, verdeeld en gekend, zonder dat men haar kan aanraken, snijden en bewijzen; de hoge en onaantastbare schoonheid wordt in de kelders der musea voor elkeen tentoongesteld

of in de concertzalen regelmatig gelucht, de schoonheden, die te Biarritz of Deauville paraderen, worden huiselijker bewonderd, minder luid geprezen, maar deskundiger en partijdiger beoordeeld. Er is schoonheid, die een gehele gemeenschap van burgers toebehoort, omdat die gehele gemeenschap haar onschadelijk gemaakt heeft door haar te canoniseren; er is schoonheid in het banale avondlandschap, dat de burger met een slecht schilderij wil vergelijken, hoewel het landschap hem roert en de schilder geenszins; er zweeft schoonheid om onze dierbaarste herinneringen, er wordt een schoonheidskoningin gekozen, om de kleuren ener natie te verdedigen, de schoonheid is hier subliemste reinheid en daar zondige bekoring. De alomtegenwoordigheid der schoonheid in de landen der burgers laat zich niet ontkennen; zij is overal onverhoeds aanwezig als de piano's met de bustes van Mozart en Beethoven er bovenop; zij is steeds gereed, om iedere aandoening, iedere stemming, die een zekere code niet te buiten gaat, te wettigen; zij schijnt aan enige dingen met verhevenheid te hangen en andere te adelen tot een intiem genot voor de zintuigen; zij bestrijkt de pathetische vervoering der geboorte- en sterfdagen, maar evenzeer het kleine wonder, dat ongemerkt voorbijgaat en wordt afgeweerd. Voor de schoonheidsdorst van de burger schijnen geen grenzen te bestaan, behalve die, welke hij zelf met vaste hand trekt tussen „schoon" (mooi) en „lelijk", tussen schoonheid der „kunst" en schoonheid der „natuur", tussen „verheven" schoonheid en vrouwenschoon, tussen de schone vorm en de schone inhoud.

Deze universele rol der schoonheid in de wereld der burgers is aanstonds verdacht. Vanwaar dit woord, vanwaar deze algemene rederijkersoptocht in een woestijn, achter een devies, dat kudden dichters en kudden genietenden voorspelt? Logenstraft de schoonheidsdorst de aantijging, dat de burger de dichter overal en altijd in abstracties moet boeien?

Laten wij beginnen met de eerste ontdekking, die ontnuchteren kan, maar ook de vluchtige oplossing voorbereidt, waarnaar wij reiken. Er is geen groter leugen (of geen doelmatiger burgerlijkheid) dan die, dat de schoonheid, de alomtegenwoordige, verheven is. Want om de verhevenheid der schoon-

heid te schatten, zouden wij haar dienen af te zonderen als een ding naast andere dingen, wier verhevenheid in twijfel zou kunnen worden getrokken; wij zouden gemene zaak met haar moeten maken, met haar samenzweren tegen andere machten. Deze samenzwering ten behoeve der schoonheid schijnt sommigen een noodzakelijke hulde aan haar positie; zij willen de betoverende eren door haar te onttrekken aan de alledaagse maatstaf, die zij de wereld der nuchtere, onbeschaamde werkelijkheid aanleggen; zij willen haar demonische mogelijkheden, haar zelfstandig leven in de kunst, verheffen, opdat althans de schone dingen, de werken der kunstenaars, een toevlucht zullen zijn, waaraan geen sterveling kan tornen. En voor hen, die déze verhevenheid willen, wordt het kunstwerk een bezit, een heiligdom, een afgesloten tempel; onaantastbaar staan de scheppingen der Onsterfelijken in hun troostend licht boven de verwarring der geschiedenis, een asyl van rust in een wereld van chaotische wanorde, een fundament van tucht en klaarheid, een zegepraal van het creatieve ambacht. Dit is de hiërarchie, waaraan het dogma der verheven schoonheid het aanzijn schenkt; de schoonheid wordt hier van adel, omdat zij feilloos is neergelegd in de stof, omdat zij de stof heeft opgelost tot de hogere orde der poésie pure. Het dogma der verheven schoonheid is de redding van hem, die, in dit moment van de verhevenheidscultus, de burgerlijkste burger onder allen mag heten, van hem, die zijn naam aldus aan dubbelzinnigheid prijsgeeft: de dichter.

Wie de dichter verstaan wil, die moet hem verachten, omdat hij zich verstaanbaar wil maken en bovendien deze verstaanbaarheid, zijn noodzakelijke zwakheid, nog als de bron van alle zuiverheid wil vereren. Wie de schoonheid wil erkennen als het geprivilegieerde rijk des dichters, die moet hard en beslist breken met de burgerdichter, die in het domein der verheven kunstscheppingen regeert. Wie in de schoonheid een verlossing wil vinden, wie in de dichter de carnavalspool van de burger wil ontdekken, die zal afstand hebben te doen van de dichter, die groot is door zijn ambacht, die eeuwig is in zijn handwerk. Want het feit, dat de dichter werkt en zich aan de toevalligheid der vormen bindt, dat hij een visie tracht waar

te maken aan de stof, verheft hem niet bóven de burger, maar geeft hem genadeloos een plaats onder hen, die in de doelmatige abstractie, in veiligheid en bezit, bestaanskans, redding zoeken.

De schoonheid, die ons verlossen kan, zweeft niet verheven en vrij van de aarde; verhevenheid noch vulgariteit kunnen haar gevangen houden, natuur noch kunst kunnen haar opeisen. Zij is de kunst in de natuur, zij is de natuur in de kunst; want de natuur zou geen aanschouwelijkheid bezitten, wanneer zij zich niet „voordeed" als een „gedaante", de kunst zou geen werkelijkheid bezitten, wanneer zij niet een variatie was op natuurlijke thema's. De schoonheid is niet hier of daar, zij is niet „anders" in een vrouw dan in een gedicht; het eentonigste landschap behoeft haar niet te ontberen, het zuiverste gedicht behoeft haar niet in te houden. De paden der schoonheid zijn zo onnaspeurlijk geheimzinnig, dat het mechanisch in onverschillige veelvuldigheid geproduceerde lucifersdoosje schoner kan zijn dan het werk der inspiratie; de onverschillige productie kan ontroerender zijn dan de in dienst der schoonheid volbrachte arbeid, omdat *alle* werk, ook het voor de burger onbelangrijkste, onder het aspect der schoonheid dichterlijk symbool wordt.

Opdat de schoonheid òns verlosse, moeten wij eerst hàà r verlossen: van haar verhevenheid, van haar ergens-zijn en elders-niet-zijn. Wij moeten haar terugvinden in de triviale blik van iedere dag, om te kunnen erkennen, dat daarom nog niet iedere dag schoon mag heten en de gelijke van het werk des dichters. Eerst zij er klaarheid omtrent de alomtegenwoordigheid der schoonheid, eerst berove men haar van het aesthetisch privilege, dat haar verlossende glans verduistert; eerst moet zij gered worden uit de handen der beroepsdichters, opdat zij te luisterrijker naar de dichter kan terugkeren. Even onweersprekelijk als de dichterlijkheid van iedere burger en de burgerlijkheid van iedere dichter is de schoonheid van alle banaliteit en het banale van alle schoonheid; en op het carnaval der dichters danst geen dichter, die niet reeds in de beperktheid van zijn costuum de burger verraadt!... De „wereld" is voor de burger een bezit, dat hij vrijwel feilloos hanteren kan.

Hij is niet langer een kind, dat nog stuntelig tussen zijn abstracties rondwaart en dilettant is in zijn burgerlijkheid; *de* wereld heeft voor hem een vaste koers. Hij ziet scherp en nauwkeurig en weet voorbij te zien, wat onbelangrijk is; in de geluidenkolk van de moderne metropool hoort hij als een subtiel reagerende automaat de waarschuwende claxon van de taxi, die hem een seconde later zou hebben overreden. Zijn blik is een doelmatige schifting, zijn gehoor een abstracte zeef. In zijn wereld is voor de verrassing geen plaats meer; want de verrassingen van de burger vormen geen uitzondering op die wereld. Zij zijn in die wereld al opgenomen, voor zij geboren zijn; zij zijn steeds nieuw, nooit anders. De burgerlijke wereld behoeft geen amerikaanse efficiency, om efficient te zijn. Zij geeft de burger, wat des burgers is; zij is de efficiency der waarneming, zij maakt het *wereld*beeld rentegevend. Het wereld*beeld:* want het *wereld*beeld zou ondraaglijk zijn. De wereld, die op ons toetrad als het zuivere beeld, zou ons vermorzelen door haar waanzinnige negativiteit; en daarom, zij is genadig, en nadert in bruikbaarheid, in abstractie. Hoe meer de burger de volwassenheid nabijkomt, des te regelmatiger zijn wereld; de abstractie is de dosis des behouds.

Wat is de „werkelijkheid" van deze burgerwereld, waarin wij moeten leven? Vraag het de burger en hij antwoordt; want hij *bezit* een werkelijkheid en kàn dus antwoorden. Hij bezit zaken, of woorden, of zelfs schoonheid in kostbare schilderijen, door experts gewaarborgd. De werkelijkheid ligt ergens voor hem vast. Hij wèrkt met de werkelijkheid, en derhalve kent hij zijn werkelijkheid, want hij heeft haar nodig. Hij analyseert en heeft bij de analyse „werkelijk" vrede: hij analyseert instinctief en springt doelmatig opzij voor de loeiende taxi, hij analyseert bewust en leeft rustig bij zijn wereld... beeld, waarin de abstractie heerst. Deze analytische werkelijkheid heeft in laatste instantie geen geheimen, want de abstractie is nooit een geheim; het is geen geheim, dat men dingen ziet en het is evenmin een geheim, dat men in begrippen kan denken. Het is geen geheim, dat men van het bijzondere tot het algemene kan voortschrijden, het is geen geheim, dat men uit de „verwarde" toevalligheid kan geraken tot „gezuiverde"

kennis. Dit alles is geen geheim, want het is redelijk; en in de redelijkheid is de broeiende geur van het geheim vergaan, verloochend, opgeheven. De werkelijkheid van het bezit, van de laagste tot de hoogste abstractie, is veilig, onbetwistbaar veilig.

Maar deze veilige „werkelijkheid", waarin alles schijnt verondersteld en tot rust gebracht, is tegelijk zo ontdaan van „alles", dat haar veiligheid slechts kan gelden voor de burger, die haar eerst van „alles" ontdeed door haar met zijn abstractiebezit te vereenzelvigen. De burger neemt waar; hij stelt zich in het bezit van zijn wereld. De burger redeneert; hij verdedigt het bezit van zijn wereld. De burger heeft „alles" overwonnen door het uiteen te leggen in „dit" en „dat", door „dit" te prefereren bòven „dat"; maar hij heeft ook „alles" verloren. De burgerlijke veiligheid kost hem het verlies van „alles", en geeft als vergoeding de zekerheid van „dit" en „dat", van de atomen, van de celdeling. Voor het ongenaakbare der volheid ontvangt de burger de handelbare volledigheid; voor het concrete beeld ontvangt hij de abstracte geledingen.

Zo zijn wij dan allen burgers, van de eerste blik bevangen in het net der abstracties, tot de laatste adem gekluisterd aan het woord, dat onze gevangenschap moet rechtvaardigen. De burger *bezit* de werkelijkheid slechts in abstractie; hij bezit dus de abstractie werkelijkheid, die hem nooit gehoorzaamheid zal weigeren. Hij bezit alles, wat hij bezitten kan, hij rekent zijn bezit ingenieus en redelijk na en verheugt zich, dat zijn bezittingen zo voortreffelijk in elkaar passen; hij ruilt zijn waren, zijn meningen, zijn woorden, zijn begrippen en geraakt tot steeds groter welvarendheid van bezit; en nochtans, hoewel hij alles bezit, wat hij bezitten kan, heeft hij „alles" verloren! Hij is, met zijn solide en nooit falende werkelijkheid van abstracties, een volkomen „onwerkelijke" geworden in het rijk des dichters!

Wat is de „werkelijkheid" van deze dichterwereld? Van haar weten wij niets, omdat wij niets van haar bezitten; niemand antwoordt op de vragen, want men antwoordt met woorden, die nieuwe vragen stellen. Voor de burger reeds aanleiding ge-

noeg, om de spot te drijven met een armzalige werkelijkheid zonder bewijskracht, die slechts kan spreken door *zijn* woorden! Zij biedt geen assuranties, want de burger kent haar niet dan door zijn abstracties, waarin hij haar bewaard of opgeheven acht. Zij is geen wetmatig trappenhuis, waarin men geleidelijk van etage tot etage vordert, want de wetmatigheid raakt slechts het abstracte „dit" en „dat". Men mag van haar niet eisen, dat zij zich documenteert, want haar documenten zijn geschreven met abstracte formules, met de termen der burgers. Daarom heeft zij voor de burger hoegenaamd geen werkelijkheid; zij heeft geen mededeelbare objectiviteit, zij ontsnapt ons, wanneer wij haar willen noemen, zij is hulpeloos en onaanzienlijk, wanneer zij niet tot ons gedragen wordt door de geleiding der abstractie. En niettemin: zò werkelijk is zij, dat geen abstractie het zonder haar zou kunnen stellen, zò werkelijk is zij, dat het ganse burgerbezit in zinneloze ledigheid zou verstuiven, indien het niet appelleerde aan dit onzegbare, ongrijpbare „alles", waarvan het voortdurend afstand moet doen. „Alles" wordt gedood in „dit" en „dat"; maar „dit" en „dat" zouden dood geboren zijn, wanneer „alles" niet hun voedende moeder was geweest.

Van de werkelijkheid des dichters spreekt men in gelijkenissen; want men wil steeds over haar spreken, terwijl men beseft, dat woorden geen sleutel geven. Men wil over haar spreken als over het Beeld, als over de Stroom, als over Alles; maar aanstonds treft de dodende verstarring der termen, de fletse stijfheid van het Beeld, de stomme beweeglijkheid van de Stroom, de onnozele uitgebreidheid van Alles. Deze gelijkenissen brengen de kennis der dichterlijke werkelijkheid, maar zij brengen haar tevens om het leven. Zij steken de dichter in het gewaad van de burger, zij costumeren het ongemeenzame als gemeenplaats. De gelijkenis verhaalt van de dichter, maar met de woorden van de burger.

De burger is het niet om gelijkenissen te doen, maar om betekenissen. Hij eist van zijn wereld, dat zij zin heeft, in welke graad dan ook. Hij eist van zijn wereld categorieën, communicatie; en ook van de gelijkenissen eist hij, dat zij hem iets meedelen, iets „wijzer maken", dat zij hem vermeerdering van

„kennis" schenken. Vanwaar deze eis, deze onmiddellijke drift naar zin, die van de wijsheid en de kennis der gelijkenis afleidt naar de wijsheid en de kennis der betekenis? Vanwaar deze onmiddellijke richting naar de abstractie, die in de volwassen en complete burger tot voorbeeldige gangbaarheid voert?...

Het is een gevaarlijk woord: schoonheid. Immers de burger, die van alles iets weten wil, wil ook weten, wat schoonheid is; en hij komt zover, dat hij zijn minnares een schoonheid noemt en daarmee de schoonheid aan een overduidelijke en overnabije betekenis bindt. Maar met dat al blijft deze schoonheid een schone dame, waarvan naam, woonplaats, vermogen, maat, gewicht en garderobe te noteren zijn, zonder dat men op de schoonheid stuit: er blijkt wel een dame te zijn, maar de schoonheid – datgene, wat de dame voor de dichterlijke burger *werkelijk betekent* – ontsnapt aan onze abstracties. Hier verraadt de burger zich door het onbepaald lidwoord; want „een" schoonheid veronderstelt meerdere schoonheden, naast elkaar, achter elkaar, veronderstelt derhalve de schoonheid als een abstractie, als een atoom, terwijl zij niets anders is dan de dichterlijke werkelijkheid van al deze abstracties! Zij is niet „dit" en niet „dat", zij is niet deze en evenmin gene dame, zoals de burger al noemend meent te „weten"; zij is niet het privilege van de een, terwijl de ander van haar verstoken is; neen, zij is niet meer en niet minder dan de eenvoudigste en onnoembaarste werkelijkheid der dingen, maar slechts voor diegene, die haar *dicht*. Haar kiemen zijn niet na te speuren, want speuren in deze zin is abstractie; haar wegen zijn ondoorgrondelijk, want niet vast te leggen in de gangbare en begaanbare paden der burgers. Van de schoonheid valt niets anders te zeggen, dan dat haar betekenis, haar enige betekenis de gelijkenis, en dat de enige, die haar kent, de dichter, of beter: de dichtende is.

Deze schoonheid, waarvan met hetzelfde recht als van de liefde mag gelden, dat zij alle verstand te boven gaat, is de gelijkenis, het teken van „alles", dat de som van alle dingen te boven gaat. Met hetzelfde recht; want de namen „liefde" en „schoonheid" wijzen naar de onderscheidingen der burgers,

die reeds nàást de schoonheid het lelijke hebben opgesteld. Daarom: de naam „schoonheid" is gevaarlijk; dat het schone lelijk en het lelijke schoon zou zijn, is een te simpel geheim, dan dat de burger het zou kunnen opnemen. Schoon is voor de burger synoniem met geruststellende bevrediging zijner zintuigen, lelijk heeft voor hem geen andere betekenis dan verontruste ontevredenheid dier zintuigen. Is het soms toevallig, dat de ware burger alles als lelijk ervaart, wat de ware kunstenaar als schoon schept? En dat eerst de glans der klassiciteit de burger geruststelt, zodat hij het eindelijk waagt van schoonheid te spreken?... In de schoonheid, die gelijkenis is van „alles", dat onze abstracties niet vermogen te vatten, vervloeien de grenzen van het schoon en lelijk, dat de burgers zo subtiel en feitelijk weten te onderkennen, omdat het hun roeping is, in namen hun bestaan te waarborgen. Tot de bron der schoonheid, der dichterlijke werkelijkheid, dringen de onderscheidingen der burgers nimmer door; door het verontrustend schone lelijk te noemen, redden zij zich van het hinderlijke teveel aan dichterlijkheid.

De afweer der schoonheid met de abstracte onderscheiding van schoon en lelijk geeft reeds een antwoord op de vraag, waarom de burger zich van de gelijkenis onmiddellijk richt naar de betekenis. Dat de dingen niet slechts een abstracte „zin", maar ook een concrete, voor zijn abstracties ontoegankelijke „schoonheid" zouden hebben, dat de wereld niet slechts te begrijpen, maar ook te ondergaan zou zijn, is de burger een hinderlijke onthulling. Hij kan haar niet ontlopen door een stoutmoedige loochening; immers zijn ganse leven verloopt in een stroom van „onbegrijpelijkheid" en de abstractie zou geen „zin" hebben, indien zij niet toegepast werd op deze „onbegrijpelijkheid". De burger is zelfs de eerste om van de daken te verkondigen, dat er meer dingen tussen aarde en hemel zijn, dan waarvan wij ooit in philosophieën gedroomd hebben; hij vindt zeer veel onbegrijpelijk en laat het, geketend in de abstractie „onbegrijpelijkheid", op zijn gemak links liggen. Intussen is déze onbegrijpelijkheid volstrekt niet onbehaaglijk of voor de abstractie gevaarlijk, want in haar onbegrijpelijkheid is zij al genummerd, geabstraheerd, begrepen als

onbegrijpelijkheid; de onbegrijpelijkheden van de burger behoren tot zijn geruststellendste abstracties. ... Gevaarlijk echter is de grote onbegrijpelijkheid, die de burger onmiddellijk dwingt abstraherend op te treden: *het leven*, de gelijkenis, het Beeld, de Stroom, Alles ... en Niets zonder onze abstracties! Niets, zonder dat wij het onbegrijpelijke feit, dat het ons „aandoet", onmiddellijk begrijpen! Niets, zonder dat de schone gelijkenis onmiddellijk wordt gekend in begripmatige betekenis! Niets, zonder dat schoon en lelijk zijn gescheiden en daarmee onschadelijk gemaakt!

Het leven als symbool, als gelijkenis, de waarneming als beeld, de geest als mysterie: dit „alles", dat tevens „niets" is, dat alles betekent en geen betekenis heeft, dat zich door de woorden „dichter" en „schoonheid" laat zeggen om onzegbaar te zijn, drijft de burger naar reddende houdbaarheden, naar algemene betekenissen en afzonderlijke waarheden, waarbij hij bestaan kan en voortgaan op een afzienbare weg, van een geconsolideerd verleden naar een solide toekomst. De dichter is een gevaar, dat ontlopen moet worden. Derhalve: lopen, lopen, van verleden naar toekomst, van de veiligheid, die dood is, naar de veiligheid, die komen zal! Lopen, lopen over het dreigende, onbegrijpelijke Heden heen, het Heden, incarnatie van „alles", van de dichterlijke werkelijkheid, die gelijkenis is! En spreken, spreken over dit onbegrijpelijke Heden, waarvan geen hand iets vasthoudt; spreken, spreken, tot het voor ons ligt als een kleine portie verleden, aangelengd met een scheutje toekomst, als de cocktail der ingewikkelde „lijnen", „invloeden", „botsingen", „belangensferen", „ontwikkelingsmomenten" en „perspectieven", waarvan de cultuurspeculanten het recept bezitten. Spreken, spreken over de hedendaagse mens, de hedendaagse beschaving, de hedendaagse eisen, zeden, verhoudingen, tot er geen twijfel meer bestaat, of het Heden is dit of dat, het ligt voor onze voeten en is onze maatstaf voor wat voorbijging en nog geschieden zal. ...

Zij, die het zekerst weten hedendaagse mensen te zijn, bezitten de beste abstracties van verleden of toekomst; want uit deze bezittingen hebben zij zich een goedzittend heden ge-

construeerd. Maar de schoonheid van de gelijkenis,het Heden van alle verleden en alle toekomst, de dichterlijke werkelijkheid, is in hun abstracties verloren gegaan.

De schoonheid is de dichterlijke werkelijkheid en het zuivere Heden van alle dingen. Wie in gelijkenissen spreekt, mag van haar dìt zeggen: Alle dingen waren aanvankelijk schoon. Alle dingen waren aanvankelijk tegenwoordig. Alle dingen waren aanvankelijk dichterlijk. Alle dingen waren aanvankelijk alles. Toen is de burger gekomen, die alle dingen in bezit nam, omdat hij alle dingen bezitten wilde. En de dingen verzette zich niet en hij bezat alle dingen.Maar zij waren niet langer schoon, maar mooi of lelijk. Zij waren niet langer tegenwoordig, maar nabij of ver. Zij waren niet langer dichterlijk, maar burgerlijk òf dichterlijk. Zij waren niet langer alles, maar dit of dat.

Zo geraakte de burger in het bezit van alle dingen, maar ten koste van alles. Soms stamelt hij over de tijd, toen alle dingen nog alles waren en toen hij ze nog niet bezat. En dit is het carnaval der dichters.

Men heeft de man, die verzen schrijft en meer algemeen: de *kunstenaar*, dichter genoemd. Men heeft de dichter vereenzelvigd met een beroep en dit beroep verheerlijkt als het beroep der schoonheid bij uitstek. Maar een beroep blijft een beroep en een burgerlijkheid, een richting naar vastleggen en abstraheren, naar behouden en redden in de burgerlijke werkelijkheid. Men kan het ook zo zeggen: iedere kunst heeft haar burgerlijke betekenis, zoals zij dichterlijke gelijkenis is.

De kunst brengt de alledaagse burger in verwarring, zozeer, dat hij de poëet beschouwt als de „vrijgevochtene" par excellence. De burger, die geboren is in huwelijks-, geloofs-, gemeenschapszekerheden, is zozeer doordrongen van de „natuurlijkheid" zijner wereld, dat de schoonheid, de dichterlijke betekenis hem zelden raakt. Vandaar dat de dichter (wij spreken nog van de beroepsdichter, de poëet) hem een onzinnig, ongeloofwaardig wezen toeschijnt, dat hij niet thuis kan brengen; de man, die op zonderlinge wijze omgaat met verf, met marmer, met geluiden en woorden, is voor hem een oncredietwaardig persoon, die hoogstens verdient, dat hij op

latere leeftijd onberekenbare prijzen voor berekenbaar geworden werk maakt. De burgerlijkheid van het kunstenaarsberoep ontgaat daarom aan het gros der burgers; zij zien niets anders dan het spookbeeld van de dwaas, die met de stof rare dingen doet, zonder behoorlijk voor zijn nageslacht te zorgen. Het komt niet in hen op, de poëet als medeburger te beschouwen, omdat zij zijn middelen – de middelen der kunst – voor hun bestaan niet van node hebben; zo hecht is de wereld voor hen betekenis, zo weinig is zij voor hen gelijkenis, dat zij de verzenmaker louter als een onbetrouwbare Proteus zien rondwandelen en hem slechts wensen te genieten voor zover hij de betekenis, de „algemene begrijpelijkheid", niet te buiten gaat.

In het kind wordt de neiging tot de kunst met toegeeflijkheid behandeld; men laat het wat tekenen en sprookjes schrijven en men bevordert zelfs door vroegtijdige pianolessen de ontwikkeling van de algemeenste der begaafdheden, de muziek. De meest vastgeroeste burger hoort met innig genoegen de quatre-mains van zoon en dochter, terwijl hij het gebrek aan perspectief in hun landschapstekening en de onbeholpenheid der grote mensen in hun eerste romans genadig excuseert. Men laat het kind kunstzinnig zijn, omdat men weet, dat het in de jeugd zonder de kunstzin niet gaat; en de ouders voelen zich gestreeld door de half gedurfde vergelijking met de groten van het museum en de concertzaal. Het perspectief zal wel komen en ook het inzicht in grote-mensenzielen; en dan immers, men herinnert het zich nog zo goed uit eigen bestaan, verdwijnt ook de kunstzin vanzelf, terwijl de vlotheid in de omgang, het stukje muziek en misschien zelfs het sneltekenen op partijen, als resultaat overblijft. De kinderlijke kunstzin helpt de opvoeding en wordt door de opvoeding overwonnen.

Terwijl dus het kind mèt de kunst wordt grootgebracht, om het zo voorspoedig mogelijk weer aan de kunst te kunnen onttrekken, kiest de volwassen burger andere wegen. Hij moet een aantal kunstproducten constateren, wier wordingsgeschiedenis voor hem een raadsel is; maar de burgerlijke werkelijkheid kan geen lege raadselen in een geordende wereld

dulden; ook deze verschijnselen moeten worden gecatalogiseerd. Zo ongevoelig als de gemiddelde burger voor de kunst is, zo gevoelig is hij voor het verwijt, dat hij geen kunst kan genieten. Is hij op zijn tijd geen Maecenas, geen connaisseur, geen expert, geen verzamelaar, geen bezoeker van een Beethovencyclus? Richt hij geen galerijen in voor alles, wat met het penseel door de eeuwen heen is gewrocht, organiseert hij geen muziekfeesten, en herdenkt hij niet alle sterfdagen, die te herdenken zijn? Ja, er is een grote eredienst der schoonheid langs 's Heren wegen, een veelzeggende eredienst. Veelzeggend: niet voor de schoonheid, maar voor de burger. Door zijn eredienst voor de kunst rangschikt hij immers die kunst onder zijn productie en al dienende weet hij er althans weg mee. De kunstenaars worden producenten, de kunstwerken worden producten; en deze producenten zijn klassiek of modern, goed of slecht, hun producten meesterlijk of ridicuul, verkoopbaar of waardeloos. Van de schoonheid, van de dichter, wordt aldus geabstraheerd door een rotsvaste kennis van de dichtende man en van het gedicht, van de gelijkenis wordt afgezien ten behoeve van de betekenis; de burgerlijke schoonheidscultus eert de maker, zodra hij „begrepen" is en het gemaakte, zodra het „begrijpelijk" is. Weerzin tegen moderniteit en „onnatuurlijkheid" in de kunst, de vrees daarbij om opgelicht te worden met ondeugdelijke waar, vullen de onwrikbare eerbied voor het klassieke en „natuurlijke" in de burgerlijke kunstzin voortreffelijk aan. De gemiddelde volwassen burger verlangt in de kunst de natuur te hervinden; hij verlangt kleine en ongevaarlijke modulaties op een vertrouwd thema, hij begeert veiligheid ook van de dichter. Brengt de dichter hem grillen, deformaties, dissonanten, dan gevoelt hij zich ontsticht en verward; soms zò verward zelfs, dat hij de verwarring als veiligheid gaat beschouwen en zich in het snobisme begeeft, dat het meedansen-met-uitersten als toewijding aan de kunst wil doen voorkomen.

In de gemiddelde burgerwereld is de dichter een „zonderling", als hij niet klassiek, begrijpelijk of verkoopbaar is: een zonderling, een burger derhalve, wiens burgerlijkheid men niet kan vatten, al tracht men daarnaar. Wat een individu kan

bewegen, om zich tot woorden, verf of klei te richten, wil de burger niet duidelijk worden, al vermoedt hij steeds vaag, dat die richting hem toch zelf ook niet vreemd is. Hij voelt iets vàn de kunst, hij ontdekt iets ìn de kunst, hij kan de kunst niet loochenen; maar de dichter en zijn materie kan hij niet definiëren. ... Twee dingen treffen ons steeds weer: men kan de (beroeps)dichter niet recht als burger catalogiseren, en men gelooft hem tegelijkertijd in zijn productiviteit en zijn producten gecatalogiseerd te hèbben. Het zijn deze beide aspecten, die ons doen beseffen, dat iedere burger de dichter stelselmatig ontloopt, maar dat ook iedere burger aan de dichter verwant is. De gemiddelde burger, ook de zeer verstarde, kent doorgaans nog de ontroering van datgene, wat hij „natuur" noemt; hij kent „natuurschoon", het van nature schone, bloeiende boomgaarden, mooie vrouwen, bezonde avondlandschappen, majestueuze Alpen. Er bestaat voor hem nog een moment, waarin „de natuur" voor hem die dichterlijke werkelijkheid, die gelijkeniskracht bezit, die hij in zijn verdere leven al levend denkt te ontkennen. Terwijl het „natuurlijke" voor hem overigens gelijkstaat met het wereldcliché, waaraan zijn existentie is gebonden, met het gangbare en het veilige, met alles, wat behoud en winst belooft, ontspringt die „natuur" hier plotseling aan haar abstracte boeien, om „indruk te maken" door en over haar abstracties heen. Wat de burger dagelijks voorbijloopt, omdat zijn blik verdroogd, zijn gehoor verdord is in abstracte noodzakelijkheid, dat *spreekt plotseling tot hem*, bevangt hem, valt hem aan. Was het de zon, waren het de kleuren of de klokjes der huiswaarts kerende koeien? Zij waren het, zegt de burger, en hij zoekt bevredigd zijn hotel weer op: er is geen drang in hem, verder te speuren, er is zelfs haast, om te ontsnappen naar de gewone dingen. Maar niettemin, wij weten het: de „natuur" *deed* de burger *aan*, zij besprong hem met haar lieflijke rozenwolkjes, zij bedwelmde hem met haar programmatische Alpenglüh'n waarachtig, zij ontnam hem enige bezinning en enige vastheid. Zij was voor hem dichterlijke werkelijkheid, onontleedbare gelijkenis, en geen burgerlijke werkelijkheid, hanteerbare betekenis. Zij was voor hem persoonlijk, dierbaar.

Zo is, enerzijds, de „natuur" voor de burger in enkele momenten een kleine roes, die hem onttrekt aan de schema's, waarin hij de wereld heeft geketend. Voor de „natuur" wordt de burger „dichterlijk" gestemd. Maar, anderzijds, blijkt deze ontroerende „natuur" een zeer beperkt scala; zij blijkt afhankelijk van vaste omstandigheden, van algemeen-geldige gemeenplaatsen. De „natuur", die de burger aandoet en bedwelmt, is de natuur der prentbriefkaarten; er zijn zekere wetten, waaraan zij heeft te voldoen, wil zij voor de burger schoon kunnen zijn. De burger moet vacantie hebben, om tot de troon der schoonheid te kunnen naderen; vermaarde streken verheugen zich in de reputatie ener uitzonderlijke bekoorlijkheid; gerenommeerde vergezichten en eeuwige sneeuw dragen steevast de verrukking van duizendtallen mee. Zo schijnt deze natuurschoonheid der burgers aan bepaalde uitwendige voorwaarden gebonden te zijn; de schoonheid manifesteert zich niet willekeurig, zij is niet het kleed van *de* natuur, maar van enige natuurlijke combinaties, waaraan zij halsstarrig schijnt te kleven: zonsondergang, gletschers, la Ville Lumière.

Door deze twee aspecten ontdekt men de burger in zijn verhouding tot de poëet. Enerzijds creëert hij zich schoonheid, is derhalve de „natuur" voor hem een creatie, een gedicht; anderzijds vermag hij niet te creëren buiten vaste voorwaarden om, is dus de „natuur" voor hem een net van beperking en abstracte gebondenheid. Het Alpenlandschap is schoon, maar het is dan ook een *Alpen*landschap. ... Wat wil het zeggen, dat de burger „de natuur schoon vindt"? Dat de wereld der dichterlijke werkelijkheid hem openbaar wordt, zonder dat de burgerlijke werkelijkheid hem te zeer begeeft, dat, met andere woorden, de natuur voor hem schoonheid bezit, terwijl de schoonheid in de natuur wordt beperkt. Wat blijft er over van de term „natuur"? Is de schoonheid „natuurlijk"? Is de abstractie „natuurlijk"?... En daarmee verwerpen wij het woord, omdat wij naderen tot het carnaval, waarin geen woord zijn zekerheid behoudt.

De burger ondergaat zijn wereld: en hij is dichter. Maar ook, hij economiseert zijn wereld: en hij blijft burger. Dientengevolge kan hij de poëten in hun scheppende werkzaamheid niet

zonder meer op zij zetten; maar evenmin kan hij hun doortastend spel met de „natuur" – een spel, dat hij om de doortastendheid, die hem vreemd is, „onnatuurlijk" noemt – aanvaarden. De gemiddelde burger herkent de dichter niet als zijn burgerlijke metgezel, omdat hij zichzelf niet als dichter herkent, zijn eigen verhouding tot de „natuur" niet als scheppend beseft. Hij weet niet, hoe burgerlijk de werkzaamheden der poëten zijn, omdat hij zich laat misleiden door de schijnbare belangeloosheid van hun arbeid. Hoe Vincent van Gogh te behandelen als een zakenvriend, hoe die beroemde kladschilder, die tijdens zijn leven nooit iets voor zijn stukken „gemaakt" heeft, te vergelijken met de zorgzaam overgespaarde opbrengst van de solide stukjes, die in de safe van de zakenvriend berusten? Déze vergelijking kan de burger niet aan; de klassieke Vincent wil hij kennen en tevens de psychopaath Vincent, maar Vincent als medeburger komt hem onbegrijpelijk, zelfs hinderlijk voor.

De term „natuur" misleidt. Hij dringt ons een scheiding op tussen de onschuldige „natuurliefhebber", de burger in zijn tuintje en op zijn vacantiereis, en de eenzame schepper, de dichter met zijn brandende en belangeloze scheppingsdorst; en daarom ziet de burger op de onpractische kunstenaar en de kunstenaar op de dom voortvegeterende bourgeois neer. Maar heeft de rentenier, die zijn bloemen verzorgt als zijn kinderen, *de* natuur lief? Ach, wat weet de rentenier van *de* natuur! Hij heeft lief met zijn kleine en onbelangrijke liefde dìe stokroos en dìe geranium, hij heeft lief de bloempersonen, die op zijn lapje grond wonen, die hem hun gezichten toedraaien en zacht knikken op de wind. En omdat duizend geraniums duizend renteniers toeknikken op diezelfde zachte vulgaire wind, is nòg niet de liefde der duizend renteniers de liefde voor *de* natuur! Hun liefde geldt niet *de* geranium, de abstractie der plantkunde, maar *een* geranium, een zeer bepaald individu in hun net onderhouden perkje; die liefde dwingt hen niet tot verzen of schilderijen, maar wel tot zorgvuldig begieten; die liefde zal niet uitgaan naar de mesthopen, maar zij zal wel bij een oneindig aantal geraniumkinderen blijven verwijlen, jaar in, jaar uit, en zonder huichelarij.

Zo staat het met de liefde voor *de* natuur, al bevroedt de burger zelf niet, dat hij dichter is, al wil de dichter niet zien, dat zijn medeburger hem verwant is. Natuurliefde is een contradictio in terminis; want overal waar wordt liefgehad, wordt iets verpersoonlijkt, neemt iets afzonderlijke gestalte aan, wordt derhalve iets aan de „natuur" tekort gedaan. Wat men onder „liefde voor de natuur" pleegt te verstaan, noemen wij het carnaval der dichters; een dans om de schoonheid, een begeerte, om uitgelaten en weerspannig met de dingen om te gaan, steeds bekneld door de normen van Aswoensdag, overal gebonden aan de grenzen der conventies, nergens vrij en niettemin onophoudelijk tegenwoordig. Dat men van „natuur" kan spreken, betekent slechts, dat het bestaan ons in burgerlijkheid kluistert, dat alle dingen niet meer alles zijn, dat de schoonheid en de persoonlijkheid der dingen zich hebben teruggetrokken achter het scherm der abstracties; maar dat men van „*liefde* voor de natuur" kan spreken, betekent, dat uit dit bestaansmechanisme de persoonlijke verhouding geenszins is weggenomen.

Aan de arrogantie van de beroepsdichter, van de aestheetpur-sang, die zich wenst te verheffen boven de „massa", is dit besef van alomtegenwoordigheid der schoonheid vreemd; immers als beroepsmens, als lid van het gilde der kunstenaars, als producent dus, heeft ook de dichter van het vak zijn producten op prijs te houden. Ook de kunstenaars sluiten zich aaneen tot een groep, een klasse, die zich burgerlijk solidair voelt, omdat zij het ambacht van het scheppen bedrijft, en die de nietscheppende paria's met hautaine minachting behandelt; dat is hùn burgerlijkheid, die zij even uitgesproken bezitten als welke andere categorie van burgers ook. Gewoonlijk wordt erkend, dat de niet-dichter eveneens aandeel heeft in de schoonheid; maar dit is de „natuurlijke" afval. Pas in het dichterlijk scheppingsproces stijgt de schoonheid tot haar loutere waarde; pas in de creatie van het kunstwerk, aldus de beroepsdichter, wordt een nieuwe wereld tegenover de oude gesteld, wordt de „natuur" verlaten voor een andere orde, de goddelijke orde der poëzie, wordt het materiaal geadeld en losgemaakt uit de aardse zwaarte.

In deze schijnbaar vederlichte theorie, de theorie der goddelijke poëzie, die in alle tijden de kunstenaars getroost heeft over het wanbegrip der „massa", schuilt niettemin dezelfde burgerlijkheid van het bereikte bezit, van het verstarde dogma, die elders de verontruste beveiliging biedt. Zoals de minnaar van het huwelijk de minnaar der liaison veracht, zoals de gelovige van de ware religie de gelovige der andere ware religie verkettert, zo ziet de beroepsdichter neer op de dichter, die zijn geranium begiet, maar geen poëzie schrijft. De beroepsdichter verheft zich trots op zijn materiaal, dat onder zijn hand gevormd wordt; hij verheerlijkt de werken, hij verheerlijkt het „ambacht", de techniek, hij verheerlijkt, met andere woorden, de stof, waarin werd uitgedrukt, als de uitdrukking zelve. Deze als schone schepping gevormde stof heeft voor de kunstenaar een uiterst eenvoudig symbolisch karakter; als zij aan de scheppende mens ontsprongen is, ligt zij voor hem, zelfstandig geworden in een eigen wonderlijk stofleven; het geschapen werk is een schoon lichaam geworden, ademend in een onvergankelijk rhythme. Over deze magische lichamen en hun schoonheidsgehalte, over scheppingen en stijlen, disputeren de kunstenaars, op zoek naar de formule der zuivere schoonheid, der poésie pure: wonderlijke en doelloze tocht door het museum der scheppingen! Waar de één de gezuiverdste substantie ontdekt, vindt de ander een twijfelachtige alliage of zelfs een verwerpelijke droesem; Voltaire en Goethe gaan de „barbaarse" gothiek voorbij, waarin andere generaties zwelgen. Men spreekt over de geheimzinnige kern van het werk, alsof het werk die vaste, stralende kern voorgoed bezat; men beoordeelt het werk, alsof de schoonheid uitgespreid lag in het gevormde materiaal.

Deze theorie is ongetwijfeld niet... poëtisch, maar burgerlijk; immers zij is vruchtbaar, zij bevordert de productie der schone dingen door het richting gevend ideaal der zelfstandig in de stof levende poëzie. De theorie van de kunstenaar *moet* burgerlijk zijn, omdat hij werken moet, zich bevrijden door gemeenplaatsen, zich redden van het verterend vuur door bezit van wat niet bezeten kan worden. Waarom bindt hij zich aan de stof, aan de gemeenplaatsen van woord, kleur, lijn? Waar-

om vernedert hij zich tot dergelijk timmermanswerk van gebrekkige abstracties, dat het beeld slechts vermag te schenden? Waarom richt hij zich met vulgaire handenarbeid op stoffelijke vastheid en onvergankelijkheid, wanneer het niet is om zich te redden van een te dreigende droom?... Er is geen dichterlijke noodzaak voor de stoet der kunstproductie, maar wel een burgerlijke. De producten zonder meer, de ontelbare, die voor ons liggen, vormen een bezinksel van behoud en moeizaam verdreven onveiligheid. Uit de abstracties, waardoor de kunstenaar zich aan de stof tracht te geven, komt, in de eerste plaats, de bekentenis tot ons, dat de schoonheid, dat de dichter een gevaar is, dat bezworen moet worden in een formule. Hoe wanhopig Matthijs Maris de abstractie in een ontbindende vaagheid poogt te doden, hoe los van de abstracte betekenis-gemeenplaatsen de woorden ener schone poëzie ook mogen zweven: de kunst blijft een redding in grenzen, en de dichter, die de grenzen moe is, schept niet langer.

In het materiaal, in de kneedbare stof, begeert de dichter iets te bannen, opdat het hem, eenmaal vastgelegd en buiten hem getreden, niet verder zal verontrusten; en daarom doet hij, in zekere zin, hetzelfde als de burger, die de gematigde ontroering van een schone bergtocht begraaft in de vertrouwde drukte van zijn hotel. Het gedicht, het kunstwerk, is ook het vaste, het starre, het altijd-aanwezige, het voor-eeuwige, het eigendom van de maker. Als zodanig bewijst het de burger, die er zich in beveiligde, zoals het de dichter kan verraden, wiens droom het opnam .... Het bleek herhaaldelijk: burger en dichter, „natuur" en „kunst", zijn nergens mathematisch scheidbaar. De burger, die in de natuur schoonheid ontdekt, ervaart de wereld in de glans der dichterlijke werkelijkheid; de dichter, die van die glans het stoffelijk beeld tracht te geven, bindt zich aan de onbeweeglijke abstractie der burgerlijke werkelijkheid. Dat de gemiddelde burger de dichter als een onbegrijpelijk curiosum beschouwt en de kunst als een verdraaide natuur, is derhalve niet het gevolg van een contrast tussen niet-scheppend en scheppend individu; want scheppen doet ook de man, die zijn lucifersdoosje ontdekt, terwijl men de schrijver van obscene woorden op schuttingen of de vervaardiger van een ge-

legenheidsgedicht nog geen dichter behoeft te noemen, omdat zij hun creatieve drang materialiseren. Het „verschil" tussen burger en dichter zal slechts te herleiden zijn uit hun overeenkomst, zoals hun overeenkomst slechts kan worden uitgedrukt door hun „verschil".

Het „verschil" tussen „natuur" en „kunst" is zo ontzaglijk groot, dat iedere „moderniteit" in de kunst de burger weer met verbazing slaat en tevens zo ontzaglijk klein, dat het nauwelijks kan worden geconstateerd in de aesthetica van smaak, reuk en tastzin! Wie onderscheidt in de keuken en de parfumerieënwinkel de kunstenaar van de leek? Hij, die de soep lekker vindt, en de geuren van Coty niet, heeft hier de Parnassus reeds bestegen, ook al is moderne muziek, moderne schilderkunst en moderne poëzie, hem een voortdurende ergernis. Er is hier geen dogmaticus, die de grenzen trekt.

Wat de dichter van de burger „onderscheidt", is nergens vast te leggen; en juist daarom is het „verschil" voortdurend wezenlijk. In geen enkele schoonheidswet kan men de schoonheid vangen, in geen enkel gedicht kan men de dichterlijke werkelijkheid becijferen; en juist daarom schuilt in ons het onfeilbaar besef, dat wij de schoonheid kunnen onderkennen, ziften, toetsen. Waar men de schoonheid ontmoet, kan niemand annonceren, al annonceren de reisbureaux alle schone plaatsen ter wereld; het is onze burgerlijkheid, dat wij de schoonheid steeds weer willen koppelen aan traditionele combinaties van „natuurlijke" factoren, dat wij steeds naar de Alpen moeten, om ontroerd te worden; de burger moet steeds reizen, om aan zijn vacantienatuur de schoonheid ijverig te gaan constateren. Ziehier een „verschil" met de dichter; de kunstenaar heeft geen reis nodig, om de schoonheid te ontdekken, al is het daarom niet onmogelijk, dàt hij reist en zelfs naar de Alpen. Er zijn voor de kunstenaar geen „mooie" en „lelijke" gegevens; het kan vandaag de mestvaalt zijn, die inspireert, en morgen de Madonna. Het is het privilege des dichters, dat hij het burgerlijk onderwerp kan vergeten, door het zich toe te eigenen als zijn dichterlijk onderwerp. Verricht hij daarmee iets, waarop hij zich, als poëet, kan verheffen? Ja, en

neen; hij ontdekt iets, wat anderen niet ontdekt hadden, maar tevens, hij ontdekt niets „anders" dan zijn medeburger. Hij is een andere en toch dezelfde.

Het is voor de dichter de opperste eer, wanneer men, staande voor zijn werk, niet kan zeggen, of het mooi of lelijk is. In het werk, dat het diepst treft, vervloeien deze normen, waarmee de burger zo gul omgaat. Er is slechts iets, dat „aandoet", dat zich verraadt als opgelost in en niettemin weggedrukt àchter de stof; het is de dichterlijke werkelijkheid, die openbaar wordt, het is de abstractie, het stoffelijk teken, dat als symbool gaat spreken. Daarom heeft de burger in zijn bekrompenheid óók gelijk: alle modernisme is lelijk, verwrongen, afstotelijk, zo goed als het schoon is voor de maker. Het werk, de burgerlijke neerslag van de scheppingsfunctie, de deformatie van „natuurlijke" gegevens tot een nieuwe stoffelijke vastheid, *is* slechts, wat het *geeft*, aan de schepper èn aan de genietende. Het heeft slechts betekenis voor hen, voor wie betekenis tevens gelijkenis beduidt; het revolutionneert alleen die zielen, voor wie het stoffelijk symbool doorzichtig is, daar zij zelf ziende zijn. Voor hen verliezen de termen „mooi" en „lelijk" hun waarde, voor hen is de schoonheid het tweede gelaat der dingen.

Scheppen: beroepsburger en beroepsdichter hebben beiden het scheppende moment, want zonder dit scheppende moment ware de „natuur" dood in abstractie en de „kunst" ongeboren; daarom „komen" zij „overeen", zoals zij „overeenkomen" in hun burgerlijke drang, om hun schepping in grenzen te vangen. Zoekt men hun „verschil", dan zoeke men niet op de weg, die de dogmatische kunstenaar in zijn vruchtbare, burgerlijke zelfverheffing wijst; immers ook hij vindt zijn eigen „natuur" terug in de werken en stijlen van alle generaties, ook hij legt wetten op, waar geen wetten gelden, ook hij decreteert formules, waar alle berekening faalt. Wil men het „verschil", dan bepale men het niet met de nauwkeurigheid der mathematica, dan spore men het niet op in de volmaaktheid van dìt gedicht (ook al is het gedicht volmaakt) of in de zuiverheid van dìe stijl (al schijnt de stijl alle aardse zwaarte achter zich gelaten te hebben); een ander zal U onvolmaaktheden en onzuiverheden tonen en het zal onweer-

sprekelijk zijn, omdat spreken deze dingen aantast. Het „verschil" ligt niet ergens vast, want gedichten zeilen mee met de tijd; gebroken stamelingen geraken in bloemlezingen, tempels en kathedralen brokkelen af en verweren onherkenbaar, muziek wordt versleten, de Venus van Milo verliest haar armen, duizend ironische barstjes overspinnen de klassieke doeken; alles keert, zij het tegenstrevend en zich vastklemmend aan de blik der mensen, terug tot het gedicht, dat nooit werd geschreven en dat wij gemakshalve Natuur noemen. Vaarwel verschil! De muziek, die het hardnekkigst het abstracte begrip tracht te ontvlieden door het kostbare, verfijnde oog buiten werking te stellen, de muziek, die het bevrijdende instrument des dichters bij uitstek kan zijn, zij is tevens het paradijs der zacht wiegende burgers, het eiland der gelukzalige commentatoren; geen kunst, die een talrijker, luier, aanmatigender, verstarder „publiek" vindt, omdat zij door de afsluiting van oog en begrip vrij spel geeft aan slaap en wanbegrip. Volkomen symboliek paart zich met volkomen tekort aan symbolisch besef. Hoeveel rijmelaars, kladschilders en deunende componisten hebben niet, op hun wijze verdienstelijk, de „kunst beoefend", hoeveel Maecenaten hebben niet, òòk in het werk der „groten", het gerijmel, de kladden en de deun met goud betaald?...

Het „verschil" tussen burger en dichter is een carnavalsverschil. De dichter, de beroepsdichter, de producerende, is burger, want hij plant zich voort, hij beveiligt zich, hij handhaaft zich in zijn product. Dit product, zijn in stof verstard werk, draagt alle kenmerken van de burgerlijke drang naar behoud; waarom zou men het loochenen? Het is een bouw van gemeenplaatsen, van kleur, lijn, klank, woord, van elementen, abstracties, die ieder burger kan begrijpen met zijn verstand en dientengevolge kan billijken of afwijzen. Maar het product is tevens iets „anders". Met al zijn burgerlijke onbeweeglijkheid, die de dichter redt, kan het voor de ziende *teken zijn der dichterlijke werkelijkheid;* uit zijn nuchtere betekenis kan de gelijkenis spreken, wanneer hij, die het ontmoet, de taal der gelijkenissen machtig is.

De dichter is burger, om anderen tot dichter te kunnen ma-

ken; hij, die de loodzware burgerlijkheid van het in stof geschapen werk nodig heeft, om te kunnen leven, is tevens de bevrijder, die zijn medeburgers oproept tot dichterlijkheid, als zij die oproep verstaan kunnen. Tussen onbeweeglijke abstractie en vibrerende realiteit der verbeelding, tussen de betekenis der burgerlijke werkelijkheid en de gelijkenis der dichterlijke werkelijkheid, spant zich het werk van de dichter, beurtelings stupide object voor de kunstkoper en verrassende ontdekking van de schoonheidsgevoelige. De carnavalsgedachte verlost ons van de vraag, of de dichter „hetzelfde" in zijn werk legt, als de genietende er uithaalt, of de waarden der kunst eeuwig zijn of vergankelijk, of de poëzie goddelijk is dan wel menselijk; want wat belangrijk is voor de psycholoog, de historicus en de dichter-als-vakman, verstuift ook met het laatste woord van het dispuut. De schoonheid heeft geen woordenrijke rechtvaardiging nodig, evenmin een genealogische tabel. Zònder de dichter, die haar heeft prijsgegeven aan de materie, zou zij ons niet begroeten, mèt de dichter kan zij niet leven.

Van de schoonheid zullen wij „het ware" niet weten, noch van haar kleine bronnen, noch van haar onmetelijk stroomgebied; want waar zij ons ontmoet, in het lucifersdoosje of in de kunst, is haar waarheid eenvoudig en onafwijsbaar.

En het geschiedde als zij reisden, dat hij kwam in een vlek; en eene zekere vrouw met name Martha ontving hem in haar huis.

En deze had eene zuster genaamd Maria, welke ook zittende aan de voeten van Jezus zijn woord hoorde.

Doch Martha was zeer bezig met veel dienens, en daar bijkomende zeide zij: Heere, trekt gij U dat niet aan, dat mijne zuster mij alléén laat dienen? Zeg dan haar dat zij mij helpe.

En Jezus antwoordende zeide tot haar: Martha, Martha, gij bekommert en ontrust u over vele dingen,
maar één ding is noodig; doch Maria heeft het goede deel uitgekozen, hetwelk van haar niet zal weggenomen worden.

LUKAS X, vs. 38–42

Zum Leben gibt es zwei Wege: Der eine ist der gewöhnliche, direkte und brave. Der andere ist schlimm und führt über den Tod, und das ist der geniale Weg.

THOMAS MANN

VII. CARNAVALSMORAAL

Er zijn moralisten, die het carnaval verdoemen; zij zijn de morelen. Er zijn moralisten, die Aswoensdag verdoemen; zij zijn de immorelen. De morelen echter houden de immorelen niet voor immoreler dan de immorelen de morelen; want de moraal der burgers bestaat krachtens het tegenwicht der immoraliteit, en evenzeer de moraal, die in zekere kringen de willekeurige naam immoraliteit draagt. Het misverstand, dat de immoraliteit de dood van de moraliteit betekent, stamt van de morelen; het misverstand, dat de moraliteit de immoraliteit beknot, stamt van de immorelen; en door deze misverstanden, die pleiten voor het verstand der morelen en immorelen, maar voor niets meer dan hun verstand, onthult zich de moraal, de morele en de immorele, als het monument der starheid en onbeweeglijkheid. Waar men *een* moraal dient, gelooft men steeds *de* moraal te dienen; *een* moraal zou geen waarde en spankracht hebben, wanneer zij onder haar dienaren niet als *de* moraal, als de edele en verhevene, de volstrekte, de bevrijdende, de onafhankelijke en alom-geldende, in onaantastbare goddelijkheid zou tronen. Daarom kan geen moraal leven zonder verkettering en, omgekeerd, geen ketter zonder moraal; moraal en immoraliteit zijn elkaar dierbaar in onverzoenlijke vijandigheid, zij verscheuren elkaar, terwijl zij voor elkaar onmisbaar zijn, zij doden en beknotten elkaar in talloze verstandige misverstanden, omdat zij elkaars dood niet kunnen dragen en elkaars groei niet ontberen. Eigenschap van iedere moraal, ook van die, welke prat gaat op haar ruimheid en milde inschikkelijkheid, is haar volstrektheid; voor zover wij allen moralisten zijn, zijn wij allen volstrekt in onze eisen, zijn wij allen zonder het inzicht en zonder de mildheid, zijn wij allen bezit verdedigende burgers. Burgerlijk is iedere moraal, omdat zij inhoud, feitelijke zwaarte heeft. Haar eis is

vastlegging, haar termen zijn ondubbelzinnig, haar formuleringen zijn inhalig. De individuen, die de moraliteit boven alles stellen, zijn aan „alles" gewoonlijk lichtvaardig voorbijgegaan; de moralisten van professie, voor wie de ethiek een ingeschapen noodzaak schijnt, mogen trachten de moraal van haar bijzondere toevalligheden te ontdoen, zij zullen er niet in slagen, de samenhang tussen moraliteit en gemeenplaats te loochenen. Verheven is de moraal voor de burger, omdat zij onderscheid maakt tussen dit en dat, tussen goed en kwaad, tussen hoog en laag, omdat zij overal een bezwerende gemeenplaats stelt tussen mens en mens; en om dezelfde redenen schrikt zij de dichter af. Niet, omdat zij goed is, noch omdat zij slecht is, maar alleen, omdat zij burgerlijk is, vormt zij de majestueuze kroon der burgerlijke wereld, worden haar uitspraken in het gebied des dichters echter niet gehoord.

De moraalprediker is de burger bij uitnemendheid. Zijn dichterlijkheid is zo geketend, zijn drift tot zelfhandhaving zo overheersend, dat hij geen vrede kan vinden bij de vaste ommuring der eigen persoonlijkheid. Hij zet zich imperialistisch uit, ten einde anderen als zichzelf te kunnen zien; hij toornt tegen het andere, tot het krimpt onder zijn woorden en zich vernedert; woorden gebruikt hij als nuttige projectielen, zonder zich om hun ziel te bekommeren; zelfs de poëzie zal hij niet beneden zich achten, wanneer metrum en rijm gerede aanleiding bieden tot veroveringsexpedities. Moraliseren en veroveren gaan niet alleen in de middeleeuwse en koloniale politiek gepaard; zij zijn kinderen van de éne burgerlijke stam. Het aanleggen van nieuwe gebieden, die toch dezelfde zijn: het prediken en koloniseren, heeft de energieke burgers ten allen tijde gelokt; de onbeschaamde vrijmoedigheid, die ten toon gespreid wordt bij het hanteren van texten, vindt slechts een aequivalent in de zeden en gewoonten der vermaarde veroveraars. Het moraliseren is een honger naar geestelijke koloniën; de apostelen der moraal zijn hartstochtelijk op zoek naar de kudden oncritische inboorlingen, aan wie zij hun verzameling waarheden met vrucht kunnen slijten. Zo volstrekt is de grote moralist, dat hij de bekering in massa en met

het zwaard zonder tegenzin bedrijft; bekering immers heeft voor hem de zin van verovering. Predikatie en veldtocht verschillen voornamelijk in het materiaal der ammunitie.

Dit heerszuchtig en burgerlijk karakter der moraalpredikers, dit algeheel gemis aan diepte ten bate van de expansie, dat de moraliserende naturen tekent en hen bij hun tegenstanders gevreesd en gehaat doet zijn, verduistert echter één aspect: de *noodzakelijkheid* der moraal. Immers, zoals wij burgers *moeten* zijn, zoals wij *moeten* leven, zo *moeten* wij moraliseren. Het leven dwingt tot aanvaarden en afwijzen, tot omarmen en neerslaan; het laat geen andere keuze dan de keuze. De richting naar vastheid en onwrikbaarheid, naar de bevestiging en de verstening, is de zondenval van het mensdom; niets zal leven buiten de abstractie, al *is* de abstractie dan ook niet het leven. In de moraal, de bewuste moraal, wordt het abstraherende, het atomistische, tot een woekerend gezwel, dat echter zijn ontstaan dankt aan de organisatie van het lichaam zelve. Het opleggen van grenzen aan anderen, dat bij de heerszuchtigen tot een levensvervulling kan worden, is niettemin een gevolg van de noodzakelijkheid der grenzen. Daarom: men kan de moralisatie in zich onderdrukken, maar niet uitroeien, men kan het oordeel verzwakken, maar niet ontwijken. Zelfs is het scherpe, harde, drieste, benepene, vaak dierbaarder dan het vage, zachtmoedige, weifelende en veelzijdige, zodra het zich als symbool laat gelden; de strijdbare moraal wekt medegevoel op, wanneer men ontdekt, dat de moralist zich langs eenzelfde weg redt, zich volgens een analoge tactiek verdedigt. Vrij van de heerszucht der moraal is niemand, omdat de moraal geboren wordt in de strijd om het bestaan.

Is, derhalve, de slappe, vrijzinnige moralist, die geen zijner medeburgers een inhoud wil opdringen, maar niettemin steeds enige zwevende en onduidelijke plichten verkondigt, het ethisch ideaal? Of is het de militante Savonarola, voor wie het leven een bitter slagveld is van dingen en woorden? Wat moet men met de moraal aanvangen, wanneer men haar verhevenheid als burgerlijkheid gaat zien, en toch deze burgerlijkheid als een heroïeke noodzakelijkheid? Màg men moraliseren, omdat men moèt? Welke waarde kan men, in dit licht, nog

hechten aan het oordeel, aan de uitspraak, die onvermijdelijk en vaak met pathos, dat bevrijdend kan werken, een richting wijst?

Het zijn noch de alzijdig verslapte, noch de eenzijdig verstarde, die ons de geldigheid ener moraal kunnen hergeven, die de noodzakelijkheid der moraal kunnen opheffen tot aanvaardbaarheid. Het morele pathos heeft geen grond meer, zolang het niet is losgeworden van zijn burgerlijke volstrektheid, in wier termen het zich nochtans moet blijven uitdrukken. Het heeft geen grond in slapheid, het heeft geen grond in starheid, want beide zijn evenzeer bezitsformules van de burger. Zin heeft de moraal slechts dan, wanneer zij ... carnavalsmoraal is, ieder moment uitbarstend in het scherpste oordeel, ieder moment gereed, om de betrekkelijkheid van dat oordeel te erkennen. Moraal kan niet week en toegeeflijk zijn; hij, die oordeelt, heeft geen andere middelen om waarachtig te oordelen dan de striemende hagel van woorden. Moraal kan evenmin compact en ondoordringbaar zijn, wil zij niet terugvallen in de plompe onbeweeglijkheid der burgerlijke moraal; en hij, die oordeelt, heeft zich voortdurend van de ontoereikendheid zijner woorden bewust te zijn. De carnavalsmoraal geldt in volstrekte felheid, omdat zij niets gelden laat. Zij kan haar relativisme niet zoeken in onmanlijke weifeling van oordeel en mergloze abstractheid van het woord; dòòr de stalen positiviteit van haar uitspraken en de aardse partijdigheid van haar taal heen moet zij verkondigen, dat eenzijdige uitspraken en bedwelmende taalklanken voor haar geen burgerlijke gevangenschap betekenen. De stelligheid van haar redeneringen moet symbool zijn van het zwijgen, dat in deze wereld niet gekend wordt. Haar laatste confessie moet zijn, dat zij haar gevolgtrekkingen maakt, om ze morgen te herroepen, niet met beschaamdheid, maar met trots.

Deze houding zal de burger onbegrijpelijk en schijnheilig voorkomen; hij zal spreken van de verantwoordelijkheid, die iedere term met zich draagt, hij zal gewagen van de onverbiddelijke logica, die het gebouw der begrippen samenhoudt, hij zal opmerken, dat het beter is te zwijgen dan de taal te misbruiken zonder de absolute kennis harer gewijde tekenen, hij

zal, tenslotte, niet aanvaarden, dat volstrekte scherpte van oordeel en volstrekte relativiteit van oordeel elkaar kunnen aanvullen. Moraal is voor hem een stellige overdracht van waarden aan anderen, waarvoor men ten eeuwigen dage borg moet kunnen staan; en haar pathos is hol en vals geweest, indien die belegging achteraf onsolide blijkt te zijn. ... De burger heeft, als altijd, gelijk. Hij, die een moraal vastlegt aan de tekenen der taal, gelooft in de volstrektheid van zijn uitspraken; hij zou zijn woorden anders niet kunnen formuleren in de strenge orde van de stijl, die hem als medium moet dienen. Maar tevens, de burger heeft slechts gelijk voor zover hij gelijk kan hebben. Hij, die een carnavalsmoraal formuleert, gelooft in de volstrektheid van *gelijkenissen;* hij gelooft in de volstrekte mogelijkheid, dat een ander zijn woorden zal kunnen verstaan; maar hij weet tevens, dat het verstaan niet in de woorden en de gelijkenis niet in de betekenis ligt, al zijn woorden en betekenissen onmisbaar voor het verstaan der gelijkenissen. Daarom zal hij niet aan de woorden hechten, die hij met zoveel zorg afwoog, daarom zal hij niet voor de „eeuwigheid" geborgen achten, wat hij met zoveel liefde schiep.

Carnavalsmoraal is intellectualistisch en mystisch beide. Intellectualistisch: zij versmaadt niet de moeizame wegen van het begrip, om zich verstaanbaar te maken, zij zoekt de uiterste verfijning der sensaties, de bijna onmerkbare trilling der woordnuancen, om te kunnen vastleggen, wat voor haar de wereld „betekent", om te kunnen uitdrukken, welke zin de verschijnselen voor haar hebben. Mystisch: zij bespeelt haar begrippen niet, om zich aan hun verstaanbaarheid vast te klampen, zij zoekt de sensaties niet, om zich in hun subtiliteit te verliezen, zij spoort de woordnuancen niet op, om zich een ijdel privilege te verwerven; want al deze dingen zijn haar niet anders dan tekenen, die slechts daarom zo zuiver mogelijk gebruikt worden, opdat zij zo zuiver en vergankelijk mogelijk symbool mogen zijn. Men mag de mysticus niet verwijten, dat hij spreekt over het onuitsprekelijke, dat hij dòòr te spreken zichzelf tegenspreekt; immers niet alleen het woord, maar het ganse leven nadert ons in abstractie. Alles spreekt

zichzelf tegen, omdat het niet anders dan in abstractie gekend wordt en niettemin grondeloos ver van de abstractie verwijderd is; zou dan de mysticus de stomme paradox van het zwijgen boven de symboliek der taal moeten verkiezen? Intellectualistische mystiek is geen groter tegenspraak dan het leven en zijn verschijnselen.

Laat ons moraliseren, omdat wij moeten leven! Laat ons spreken over de dingen, omdat zelfs gelijkenissen moeten worden uitgesproken! Laat ons de volstrektheid en het pathos niet ontwijken, opdat wij, in grauwe vaagheid, geen volstrekte en pathetische burgers worden!

De moraal is daarom voor de burger zo gemakkelijk en voor de dichter zo moeilijk te aanvaarden, omdat de burger in de oordelende woorden vaste en onveranderlijke lichamen, betrouwbare en veilige bouwstenen ziet, terwijl de dichter, ondanks de vastheid en onveranderlijkheid, de betrouwbaarheid en veiligheid van de schijn, zich aan geen oordeel kan vastklemmen. Burgermoraal is een samenstel van welgefundeerde eenzijdigheden, die de burger in het bezit brengen van zijn wereld; carnavalsmoraal is een afgedwongen noodzakelijkheid, een aarzelend neerschrijven van termen, die in hun verfijning het zekerst bezit schijnen te waarborgen, terwijl zij „in werkelijkheid" aan elke bezitsformule voorbijgaan. Moraliseert men over de notulen ener vergadering, dan doet de dichterlijke werkelijkheid niet ter zake; men vult de onjuistheden aan en de notulen worden onder dankzegging en zonder hoofdelijke stemming gearresteerd. Moraliseert men over een gedicht, dan doet de burgerlijke werkelijkheid niet ter zake; als men over „onjuistheden" spreekt, onjuistheden van metrum, rijm of beeld, dan gaat het niet om deze feitelijkheden, maar om hun gelijkeniswaarde; ieder schoon gedicht bewijst opnieuw, dat alle dichterhandleidingen, rijmschema's en beeldcatalogi er slechts zijn om in de „werkelijke" poëzie verloochend te worden. De carnavalsmoralist weet echter, dat de notulen hun poëziegehalte hebben, zoals de poëzie haar genotuleerde vorm bezit; daarom notuleert hij zijn bespiegelingen zo exact mogelijk als gelijkenissen. Hij zoekt de klem

der burgermoraal en de onbestaanbaarheid ener „dichtermoraal" te verenigen.

Niet door verachting, maar door ruiterlijke erkenning van de noodzakelijkheid der burgermoraal nadert men tot de carnavalsmoraal; want ook de carnavalsmoralist moet groeperen, moet delen, onderscheiden, noemen, omdat hij aan de burgerlijke noodzaak van groep, getal, verschil en naam niet kan ontkomen. Weer zal hij, om zijn gevolgtrekkingen te kunnen maken, moeten grijpen naar de namen, waarmee hij begon en die hem als symbool dienen, de namen, die hij uit het dagelijks leven heeft opgelicht en onherkenbaar heeft teruggegeven: „burger" en „dichter", ... om in het willekeurige en onvolmaakte beeld van „carnaval" zijn gelijkenis te voltooien. Hij zal zich moeten binden om zich te bevrijden. Hij zal niet boven de burger uitkomen om zich los van hem te kunnen voelen. Hij zal het leven moeten uitputten in zijn analyse om de onuitputtelijkheid van het leven te kunnen ondergaan. Alle moraal heeft de middelen van de burger van node, ook wanneer zij zich van hem wil afwenden; en men dient de burgermoraal te verstaan, om in de carnavalsmoraal te kunnen berusten.

De burger huldigt in zijn moraal het atomistische, het onpersoonlijke, het abstracte; hij breidt zich uit over zijn medemensen zonder hen als beminde afzonderlijkheden, als persoonlijkheden te willen kennen, zonder zijn oordeel te bepalen in persoonlijke aanraking. Zijn standpunt is, gezien tegenover het andere standpunt van de andere burger, willekeurig; de peilschaal van het oordeel wijst aan, hoezeer de één de ander als paria beschouwt, in hoeverre hij het andere oordeel nog verdraagt als „primitief" of „naïef", in hoeverre hij het verdoemt als „goddeloos" of „onzedelijk". Hoofdzaak is, dat de moraal een vast richtsnoer geeft, die het mogelijk maakt, een vaste gedragslijn te volgen. Men moet van het „lagere" tot het „hogere" kunnen opstijgen, ten einde een doel te bereiken, een oplossing te vinden. Er moeten waarden te vertrappen zijn, om deugdelijker waarden te kunnen verkrijgen: het éne vertrappen als overwonnen wil zeggen, dat men tot het andere als tot het hogere is voortgeschreden. Men kan in

Adam gevallen zijn of met de evolutie zijn opgeklommen: steeds stelt zich de burgermoralist op een standpunt, vanwaar hij de tijden en ruimten overziet en onderwerpt. Heeft hij eenmaal zijn leven opgelost en omgebogen naar een doel, dan zijn de oplossing en het doel maatstaf van andere oplossingen en doelstellingen, dan is zijn moraal, het hogere standpunt, de waardemeter van anderer betrekkelijke immoraliteit.

Burgermoraal is groepsmoraal. Haar kracht komt niet uit de diepte, maar openbaart zich in de expansie, in de oppervlakte. In hoeverre haar woorden verstaan worden, is niet in de eerste plaats van gewicht; wanneer die woorden slechts duizend en één vaagheden overspannen en beteugelen, voldoen zij aan hun bestemming. De moralisten hebben behoefte aan woorden, die ranselen door hun algemene verstaanbaarheid, die de gevaarlijke moerassen van onrust dempen door hun opslorpende werking; zij spreken in zinnen, die luid klinken van onloochenbare betekenis, die de twijfel doodslaan als de turkse trom van het Heilsleger. Woorden der moraal moeten in ruime kring gehoor vinden, zij moeten verenigen, om tot daden te kunnen voeren, zij moeten de afgrond der onzegbaarheid met klankguirlanden verbergen. Van het daverende, van het verbloemende woord gaat de kracht tot de grote en imponerende daad uit; in de imperialistisch gearticuleerde klank sterft de nutteloze twijfel.

Burgermoraal is daadmoraal. Zelfs de woorden der moralisten zijn hardhandige daden; zelfs de moraal der principiële luiheid is nog een daadmoraal, omdat zij evenzeer afleidt van de dichterlijke werkelijkheid als de moraal der principiële plichtsbetrachting. Het gaat, in de moraal der burgers, nooit om de geheimen der woorden; het gaat om hun waarde als dolk of pistool, als lasso of narcoticum: een bezielend propagandist kan tien legers verslaan. In het woord der moraal is de daad al vertegenwoordigd; het heeft effect te sorteren als de headline en de reclame: „Koopt *nu* X, het is Uw belang!" Waar, onwaar? men vraagt niet langer, maar men treedt binnen en koopt.

De groep en de daad eisen de strakke, stellige onderscheiding, het felle, militante verschil. Zonder besliste onderscheiding

van het „andere" kan de groep zich niet veilig „hetzelfde" voelen, zonder accent op het verschil van het „lagere" stadium en het „hogere" is er geen impuls tot energieke daden. De burgermoralist zweert derhalve bij het „hogere" en het „lagere", bij het „zelfde" en het „andere"; de liefde tot God staat hoger dan de liefde tot mensen, de schoonheid der poëzie staat hoger dan de schoonheid der natuur, de staat is hoger dan de enkeling, ... of omgekeerd, naar gelang de normen uitvallen ten voordele van het éne of het andere. Klankrijke woorden verdichten zich hier om vaagheid en leegheid, de vijanden van alle activiteit, uit te bannen; zij staan als indrukwekkende opschriften boven de moraaltempels, een ieder in overweging gevend hun verlossende kracht te beproeven. De leuzen zijn beloften van daden, van ongestoord en productief voortleven, van redding, heil, zekerheid en bezit.

Van woorden, die de groep samenbinden, de daad bevorderen, het verschil bevestigen, moet de burgermoraal leven. Let daarom op de ontzaglijke zwaarte harer termen, op de plechtige solidariteit der bentgenoten, op de mateloze energieontplooiing en zelfbewuste definities der partijen en secten! Om het Grote Woord, dat hun grote angsten bezweert met zijn verdovende klank, hun navel der wereld, hun heilige steen van Mekka, bouwen zij het onberispelijk sluitend systeem, waar geen speld tussen is te krijgen, de statige en potsierlijke pagode, waarvan zij met trots kunnen zeggen, dat zij geen zwakke plek vertoont. En inderdaad, een zwakke plek heeft zij niet, omdat de zwakke plek het gebouw zelf is. Zodra de reddende formule eenmaal is gevonden, behoeft men nog slechts de ingenieuze constructeur, de feilloze vakman, om het systeem te volmaken en onweersprekelijk te doen gelden. Ook de formule, die voor een zoekende enkeling slechts het broze en onmisbare betekenisgewaad der gelijkenis was, kan de burgermoraal dienen als het wachtwoord, waaraan de groepsleden elkaar met een vertrouwelijke augurenlach herkennen!

Zo is de moraal der burgers; maar niet eerder zal de carnavalsmoraal haar overwinnen, dan wanneer zij haar onont-

beerlijkheid zal hebben begrepen. Ook zij zal in haar uitspraken appelleren aan een groep, want door verstaanbaar te zijn geeft zij te kennen, dat zij gehoord en verstaan wil worden. Ook zij zal niet hooghartig langs de daad heen kunnen gaan, want ieder woord, dat haar inzichten vertolkt, zal een ander inzicht wonden en wellicht doden. Ook zij zal grenzen moeten trekken om het één van het andere te onderscheiden, want de burgerlijkheid der taal laat geen keuze. Het Aswoensdagaspect der carnavalsmoraal mag niet ontkend worden, want het carnaval is het carnaval der burgers. Overwinnen betekent hier niet vernietigen van het verkeerde, om er het goede voor in de plaats te stellen; overwinnen betekent hier voor alles: zichzelf herkennen in de meest verharde burger, in de schijnbaar dolzinnigste leer, in de wanhopig gewrongen formule, in de steilste moraal. Zichzelf herkennen in de perspectiefloze Egyptenaar, in de monophysiet, in de wederdoper, in Voltaire en de dogmatische Marxist, zonder het perspectief af te zweren, duophysieten te bestrijden, het nieuwe Jeruzalem te verwachten, de gothiek te kleineren of de bourgeoisie te haten, betekent de dichter in de burger herkennen, betekent de eerste verovering van de carnavalsmoraal op de burgermoraal. Zichzelf herkennen is: de noodzakelijkheid en de volschapenheid van de burgerlijke vorm aanvaarden.

Zich herkennen, ... om daarna te belijden, dat men onder geen beding in de verharding van deze of gene vorm, die men als toevallige vorm doorzien heeft, begeren zou, zalig te worden! Zich herkennen in de veelheid der vormen is geenszins te vereenzelvigen met het laffe accepteren van hier-iets-goeds-en-daar-iets-schoons; het beduidt allerminst het samenstellen van eclectische bloemlezingen uit de schoot der eeuwen; het is geen verheven naam voor algemene toegeeflijkheid tegenover alles. Toegeeflijk is slechts hij, die door de burgermoraal der verdraagzaamheid proclameert, dat hij geen kruit meer te verschieten heeft, dat hij er de voorkeur aan geeft met alle burgers ter wereld op goede voet te leven en zijn burgerlijkheid wel aan wil lengen met alle burgerlijkheden, die hij op zijn weg ontmoet. Dit is geen herkenning, dit is een goedmoedige capitulatie. Wie zich herkent in alle vormen, erkent tevens,

dat hij zich niet in de toevallige betrekkelijkheid der vormen herkent. De vormen in hun burgerlijke overtuigingskracht, in hun burgerlijke cijferwaarde, laten hem koud, stoten hem af. Maar wie zich herkent in alle vormen overwint hen door te ontdekken, dat iedere vorm, elke moraal, in en dòòr de noodzakelijke burgerlijkheid der formule, symbool kan zijn zogoed als bezitsbepaling. Daarom kan men zich herkennen in alle dingen èn alle dingen verwerpen; deze twee zijn op het carnaval geen tegenstellingen.

De carnavalsmoraal is een kind der burgermoraal; zij *is* burgermoraal. Zij schept nieuwe en harde grenzen, hoewel zij aan geen grens volstrekte waarde hecht; want aan de grensloze vaagheid is haar niets gelegen. Zij handelt over het éne en het andere, al is het éne het andere en het andere het éne; want zonder onderscheiding kan zij niet getuigen, dat onderscheiding het wereldraadsel niet oplost. Van de logge bezitsformules der burgers neemt zij de termen over, om er zich glimlachend in te herkennen; en door die glimlach maakt zij de krankzinnigste woorden, en zelfs haar eigen verwaten betoog, goed voor eeuwig.

Om te bezitten heeft men termen van node, en tevens om bezit te ontvlieden. Het zijn dezelfde termen. ...

Het carnaval der kinderen, het carnaval der minnaars, het carnaval der gelovigen, het carnaval der burgers, het carnaval der dichters: zijn zij één of zijn zij anders?

Wie moraliseert, moraliseert niet over ,,het" leven, want ,,het" leven is geen voorwerp van moraal, ,,het" leven vloeit tussen onze tastende vingers door; hij moraliseert over levens*vormen*. Desalniettemin wordt er onophoudelijk over het leven gemoraliseerd: het leven is lang, het leven is kort, het leven is een taak, het leven is zo gek nog niet. Een onuitroeibaar instinct drijft de burgers, reeds in hun aanvankelijke moraalwoorden, in de strijd tegen de demon van het ,,onbegrijpelijke", het Leven, dat ,,begint" met de geboorte en ,,eindigt" met de dood. Uit alle kosmogonieën putten de burgers dit duister ,,begin", in alle apocalypsen vrezen zij dit komende ,,einde". Over ,,het" leven gaat het geruis van talloze taal-

klanken, „het" leven wordt stoutmoedig benaderd, „het" leven wordt in bezit genomen door de zonderlingste en onsamenhangendste veronderstellingen, omdat het onbegrijpelijke geweerd moet worden, volledig omgezet tot begrijpelijkheid, tot op de laatste rest verbrand en onschadelijk gemaakt. Het ontgaat daarbij de burger, dat, bij alle voorspoedige vermeerdering van begripsbezit, „het" leven hem tot de bodem toe onthouden blijft, dat hij machteloos blijft ronddolen met zijn mythologieën tussen levens*vormen*, die „het" leven aan zijn blik onttrekken.

Daarom heeft de carnavalsmoralist zich voor te houden, dat men over „het" leven niet moraliseren kàn, maar slechts over zijn vormen, over de abstracties, die wij de tekenen van het leven noemden. Het is zinneloos en onvruchtbaar met grote en gewichtige woorden op „het" leven aan te vallen: „het" leven, dat het midden houdt, in de primitieve beeldspraak der burgers, tussen een stomer, die aan de ene horizon opduikt om aan de andere weer te verdwijnen, en een stuk wrakhout, richtingloos heen en weer zwalkend op het water. Ongetwijfeld, er is niemand, die buiten deze beeldenwereld leven kan, omdat het ... leven slechts in zijn abstracte vormen gekend wordt; er is niemand, die zich niet, peinzend over zijn geboorte, aan de horizon laat opduiken, om zich, peinzend over de dood, aan de golven van het onbekende over te geven, er is evenmin iemand, die geheel voorbijgaat aan de gedachte, dat zijn bestaan stuurloos is ingeklemd tussen de onbekende gewesten vòòr het begin en àchter het einde. Deze moralisaties zijn noodzakelijk en vergeeflijk, omdat de zelfhandhaving in abstracties ze eist, zogoed als het dagelijks brood; maar raken zij de onbegrijpelijkheid van „het" leven? Zij raken evenmin en evenzeer die onbegrijpelijkheid als iedere seconde van de normale dag, die door wordt gebracht met ijverig begrip van zaken; en het is slechts karakteristiek voor de burger, dat hij de onbegrijpelijkheid zoekt, in zijn abstract verleden en zijn abstracte toekomst, maar ze in het heden zelfs niet ontdekt! Het gaat, daarom, bij de burger, strikt genomen niet om de onbegrijpelijkheid van „het" leven, maar om de onveiligheid van zijn bestaan; en wanneer de burger moraliseert over „het"

leven, moraliseert hij over de levensvorm Bestaan, waarin hij zijn abstractiebezit heeft gedeponeerd.

Ook de carnavalsmoralist heeft er dus in te berusten, dat „het" leven zich aan zijn bespiegelingen onttrekt en slechts de levensvormen de stof kunnen leveren voor zijn moraal; ook in dit opzicht is de carnavalsmoralist derhalve burger, zonder enig wonderbaarlijk privilege. Hij moet zich tevredenstellen met de groeperingen en onderscheidingen, die de burgers als hoogste wet erkennen; hij heeft geen enkel magisch middel om zonder omwegen loodrecht door te dringen tot afgesloten mysteriën; hij moet beginnen en eindigen met kinderen als kinderen, Calvinisten als Calvinisten, beeldhouwers als beeldhouwers te verdragen. Spelen niet overal de kinderen, prediken niet steeds de Calvinisten, richten de beeldhouwers niet alom standbeelden op? En tevens: het zijn toch niet de kinderen, die standbeelden oprichten, of de Calvinisten, die spelen, of de beeldhouwers, die prediken? Zelfs al kan een kind calvinistisch, een Calvinist kinderachtig, een beeldhouwer kinderachtig en calvinistisch beide zijn: is het daarom mogelijk, kindsheid, Calvinisme en beeldhouwkunst, hun onderscheidingen, hun verschillen, hun overeenkomsten, van de wereld af te schuiven en in het naakte licht der waarheid te staan? Hoever men voortschrijdt, hoe ijl en mathematisch de abstracties worden, onverzettelijk blijft de burgerlijke werkelijkheid de werkelijkheid van het éne en het andere, van het éne naast het andere.

Zo heeft de carnavalsmoraal te beginnen met het carnaval der kinderen te onderscheiden van het carnaval der minnaars, het carnaval der minnaars van het carnaval der gelovigen, het carnaval der gelovigen van het carnaval der burgers, het carnaval der burgers van het carnaval der dichters; en zij zal hebben te eindigen met de erkenning, dat zij door te moraliseren die onderscheidingen niet opheft. Immers reeds in het carnaval is Aswoensdag gegeven; en daarom is het éne carnaval niet het andere, al zijn zij alle ... carnaval. Een kind is een kind, een minnaar is een minnaar; en daar een kind niet „hetzelfde" is als een minnaar, is een kind iets „anders" dan een minnaar. Een minnaar heeft een vrouw lief, een gelovige heeft God lief;

en daar een vrouw niet „hetzelfde" is als God, heeft een minnaar iets „anders" lief dan een gelovige. Van deze redenering is in de wereld der burgers geen appèl; van deze redenering zal men niet bevrijd worden, zolang men bestaat, zolang men „wereldburger" is; want zij kléét aan het bestaan, aan het burgerschap der aarde. Het kan nooit de bedoeling der carnavalsmoraal zijn, haar te ontkennen of haar gebied te ontzeggen; want dat het éne niet het andere is en het andere niet het éne, is een werkelijkheid voor ons, die wij als burgers nooit zullen ontlopen. Het verzwakken van dit aspect van carnaval betekent het aankweken van de vrijzinnigheid en de vaagheid, die het verheven woord van Christus vergeefs trachten te beduimelen: „Ik ben niet gekomen om den vrede te brengen, maar het zwaard." In hun werkelijkheid gelden de groeperingen, de verschillen, de onderscheidingen; en buiten hun werkelijkheid is geen levenswerkelijkheid.

Boven alles is de carnavalsmoraal vijandig aan het verslappende gelijkstellen en dooreenmengen der verschijnselen. Zij spreekt niet dáárom van *het* kind, omdat zij alle kinderen, onverschillig hun aanleg en erfelijke belasting, gewelddadig aan één veralgemenend oordeel wil onderwerpen; zij spreekt niet over *de* liefde, omdat zij het „verschil" tussen de sexen of het „onderscheid" tussen erotiek en broederliefde wil verduisteren, zij spreekt niet over *het* geloof, omdat zij de waarde der religies en secten in hun formuleringsverschillen wil ontkennen, zij spreekt niet over *de* gemeenschap, omdat zij de staat „hetzelfde" acht als de mode, zij spreekt niet over *de* poëzie, omdat zij geen grenzen wil trekken tussen schilderkunst en muziek. Versmading van grenzen treft men aan bij hen, die een niet onaanzienlijk belang hebben bij de vage „één pot nat", waarin alle phaenomenen door elkaar worden gekookt tot de onherkenbare brij der verwardheid; waardering van grenzen houdt niet in, dat men niets anders dan de grenzen waardeert. Het is noodzakelijk, de grenzen van „natuur", „traditie", „soort", scherp te trekken en scherp te laten gelden, om tot het inzicht hunner betrekkelijke geldigheid te geraken. Het is noodzakelijk, de mens met erfelijkheidsfactoren te omsnoeren tot hij aan alle zijden bepaald schijnt, ten einde te ervaren,

dat de persoonlijkheid van de mens zelfs door het fijnste net van factoren niet wordt gevangen; het is noodzakelijk, dieren en planten te groeperen en te onderscheiden naar hun „overeenkomsten" en „verschillen", om te kunnen erkennen, dat geen dier en geen plant door de subtiliteit der abstracties in hun persoonlijk „leven" zijn aangetast; het is noodzakelijk, de materie steeds weer te ontbinden, om haar simpele „ondeelbaarheid" te kunnen beseffen. ... Onze grote „natuurlijke" scheidslijn loopt tussen *de* man en *de* vrouw; en niettemin, is er één persoonlijkheid, die aangeduid kan worden als *de* volstrekte man, als *de* volstrekte vrouw, is er één mens, die kan worden opgelost in mannelijke en vrouwelijke factoren? Armzalig is deze „indeling", armzalig in haar „natuurlijke" grofheid, afgestemd op de „natuurlijkheid" der voortplanting, maar daarom niet minder noodzakelijk en vruchtbaar; zó vruchtbaar, dat de stervelingen zich vermenigvuldigen en hun bestaan daarbij nog vergallen door de onoplosbaarheid van het sexuele vraagstuk, dat regelmatig opnieuw wordt opgelost door de laatste heiland. Men moet de ganse burgerlijke volstrektheid der begrippen „man" en „vrouw" hebben ondergaan, wil men, zelfs zonder kennis der „natuurlijke" variatie homosexualiteit, terugkeren tot de „ondeelbaarheid" der persoonlijkheid, die in geen onderscheiding wordt uitgeput.

Niet om de grenzen te verzwakken, noch om hun dialectische verfijning te belemmeren, zal de carnavalsmoraal zich tenslotte afwenden van de abstractie, waarvan zij zelf gebruik maakt en zich niet afwenden kàn. Zij zal niets versmaden, dat het spel der begrippen compliceert; want wie zich tot het uiterste gecompliceerd heeft, zal het eenvoudigste nog kunnen hervinden, het eenvoudigste, dat zonder hulp der begrippen niet kan worden uitgedrukt. De hervinding van de eenvoud der dichterlijke werkelijkheid kan geschieden in alle ontwikkelingsperioden van het begrip; vandaar, dat geen enkele ontwikkelingsperiode van het begrip haar *behoeft* te brengen. De grove voorstellingen van de boer en de geslepen systematiek van de wijsgeer zijn in dit opzicht onttrokken aan het burgerlijk plan van „lager" en „hoger": dat zij de verlossende ontdekking volkomen kunnen symboliseren, zoals zij haar

volkomen kunnen versluieren. Daarmee is de werkelijkheid van „lager" en „hoger" derhalve niet omvergeworpen, daarmee is niet gezegd, dat iedere boer een simpele trap ten hemel kan vinden, die de wijsgeer zich slechts met inspanning kan veroveren; daarmee is de hiërarchie der begrippen niet geloochend. Geen mirakel ontneemt ons de plicht, de burgerlijke plicht, de begripsbegroting sluitend te maken, ook al waarborgt een sluitende begroting nog geen „werkelijke" uitkomst. Millioenen boeren spitten de aarde om en zij zijn zeer bekwaam in hun vak. Honderden wijsgeren spitten de taal om en zij zijn zeer bekwaam in hun vak. Hun bekwaamheid is „verschillend", noodzakelijk en waardevol; en niettemin is zij geen waarborg, dat het eenvoudigste hun werd geopenbaard. Dit is het mysterie: dat men zich met volledige toewijding een volledig leven moet construeren en slechts heeft af te wachten of de volledigheid komen wil....

Het carnaval der kinderen, het carnaval der minnaars, het carnaval der gelovigen, het carnaval der burgers, het carnaval der dichters: zijn zij één of zijn zij anders?... Deze vraag is geen vraag meer: met het volledig behoud van hun anders-zijn zijn zij één. Hun eenheid wordt niet geboren, nadat de grenzen zijn uitgewist, maar *is* reeds geboren, terwijl de grenzen worden getrokken.

Is het wonder, dat er op het carnaval der burgers herhaaldelijk en nadrukkelijk gesproken wordt over de burger, over het kind als burger, de minnaar als burger, de gelovige als burger, de ... burger als burger, de dichter als burger, terwijl de taal de dichter slechts aarzelend en bijna verlegen beroert? Is het toeval, dat het anders-zijn der dingen zo zeker en helder kan worden omschreven, terwijl hun één-zijn honderd omslachtige gelijkenissen nodig heeft, die vervuld zijn van onzuivere en troebele beelden? Is het een grillige bijkomstigheid, dat men de burger onder alle levensvormen zo gemakkelijk ontmaskert, terwijl het vluchtigst woord over de dichter gesproken op alle gebied ontnuchtert, terwijl zelfs de term „dichter" de benaming vertegenwoordigt van een schrijvende burger?

Om tot de nameloze dichter te naderen heeft men een vloed

van burgermansnamen nodig, die alle overvloedig uitsluitsel geven over ... burgers. Men moet spreken over het „dichten in gemeenplaatsen", over de „dichter in de burger", termen, die voorstellingen wekken en beelden suggereren, die de wereld der burgers geenszins achter zich laten; men moet spreken over de „tweede kracht", die men als kinderlijkheid, liefde, geloof, gemeenschap, schoonheid, een plaats tracht te geven in diezelfde wereld der burgers. Komt het er op aan te zeggen, „wat" de dichter „is", dan verliezen de woorden eensklaps hun vertrouwde bruikbaarheid, dan schrompelen de definities ineen, dan deinzen de anders zo energieke betekenissen terug; dan schijnen alle formules dorre quanta en bleke qualiteiten, dan krijgt de dichter de physiognomie van de negatieve burger. Woorden zijn tekenen des behouds; zij ontstaan in de dienst der burgers en zij vervullen die dienst tot het einde toe. Met woorden moeten wij over de dichter spreken, die wij met woorden verburgerlijken.

Er valt dus over de dichter niets „anders" te zeggen dan over de burger, want de dichter verhoudt zich niet tot de burger als het éne tot het andere. Evenmin valt er over de dichter iets „nieuws" te zeggen, omdat de dichter niet als een „hoger" stadium voortkomt uit een „lager", maar in de oude burger en zijn stellige uitspraken „geheel" aanwezig is. Geen andere en nieuwe woorden zullen inlichtingen kunnen verstrekken over de dichter, daar in dezelfde oude woorden van de burger, zijn veilige tekenen des behouds, de dichter reeds glimlacht om de zekerheid, die de abstracte, gemiddelde betekenis bergt.

Kaal en bespottelijk zal derhalve de carnavalsmoraal de burger voorkomen; deze hooghartige moraal, die hem overal aantast in zijn verstarring, hem steeds critisch betrapt op de beperktheid zijner formules, hem onophoudelijk schrik aanjaagt met het spookbeeld „dichter" ... en zelf deze verstarring niet eens kan ontberen, deze beperktheid niet kan overschrijden, deze „dichter" niet kan definiëren! Zelfs de beroepsdichter, dit hoogtepunt van wisselvalligheid, wordt hem voorgehouden als medeburger! En thans is het glimlachen aan de burger, die niet zonder leedvermaak toeziet, hoe de carnavalsmoralist

zich zal redden uit de impasse, waarin de eigen hooghartigheid hem heeft gebracht; thans, aan het einde gekomen van zijn moralisaties, zoekt hij hulpeloos naar het laatste woord: het laatste woord, dat hem voortdurend ontwijkt en weigert zich te lenen voor het ... eenvoudigste. Waarom zijn kinderlijkheid, liefde, geloof, gemeenschap en schoonheid, wier stellig anders-zijn zo nadrukkelijk door de carnavalsmoralist werd toegegeven, dan „één" in de dichter? Waarom wordt de „tweede kracht" vernietigend genoemd, als zij niet eens in staat is de grenzen der gemeenplaatsen te vernietigen, als zij zelfs niet kan worden losgedacht van de „eerste kracht" des behouds? De burger vraagt, en hij begeert antwoord.

Een nieuwe concessie van zwakheid: men zal de burger op geen vraag kunnen antwoorden wanneer hij het antwoord niet reeds in zich heeft, men zal hem het vragen nimmer afleren, tenzij hij reeds weet, vragen onbeantwoord te moeten laten. De vragen, die met „ja" of „neen" kunnen beantwoord worden, gaan aan de dichter voorbij; en daarom worden zij door de burgers met zoveel positiviteit gesteld. Is de liefde natuurlijk of is zij zondig? Is de ziel onsterfelijk of is zij vergankelijk? In dergelijke problemen schept de burger een zonderling behagen en van de autoriteiten, die hij dienomtrent ondervraagt, verlangt hij een beslist antwoord, niet beseffend, dat in de formulering der vraag de zinneloosheid van het antwoord ligt opgesloten; met de drieste en als met mathematische zekerheid ingeklede oplossing kan men de burger dan ook gelukkig maken, gelukkig echtgenoot, gelukkig christen. Zo laf in dichterlijkheid is het gros der burgers, dat het spel van vraag en antwoord hun bestaan beheerst, dat hun streven naar „waarheid" met het beurtelings onbevredigd-zijn en bevredigd-worden gelijk te stellen is. De gemiddelde burger wenst zijn levensraadsel op te lossen als zijn kruiswoordraadsel: in zijn vrije tijd, en daarbuiten met rust gelaten te worden, om naar behoren te kunnen deelnemen aan de vragen van de dag; geen wonder derhalve, dat hij het levensraadsel oplost, zoals hij de vragen van de dag beantwoordt! Daden of daadkrachtige woorden, daarmee laat zich de twijfel ontwrichten.

Zoals dus de burger glimlacht over de zwakheid van de car-

navalsmoralist, die zelfs geen vragen kan stellen, waarop het antwoord afdoende is, zo glimlacht de carnavalsmoralist op zijn beurt over de voldaanheid van de burger, die het „juiste" antwoord op zijn vraag heeft ontvangen en nu de onbegrijpelijkheid uit zijn bestaan heeft weggebannen. Hij glimlacht over de talloze „juiste" antwoorden, die op elkaar botsen en de alleenzaligmakende juistheid voor zich opeisen. Hij glimlacht over de woorden, deftig en voornaam als predikanten en aansprekers, zeker en onwrikbaar als ambtenaren en onderwijzers, die de afgrond der „werkelijke" onbegrijpelijkheid voor de burger verborgen moeten houden, en hij glimlacht ook over de dromen en psychosen, waarin diezelfde bezwerende woorden, zo plechtig en hiërarchisch geschaard in het dagelijks leven, lallend als idioten en kwijlend als baby's, vervuild als bedelaars en hinkend als Hephaistos, terugkeren als een bespotting van alle hiërarchie. Hij glimlacht over de hechte burgerlijke orde van de dag, die de nacht niet weerstaan kan en onder de beddedekens in een angstwekkende wanorde verkeert; hij glimlacht over de gezeten burger, die in de slaap kinderlijk stoeit, over de geposeerde echtgenoot, die des nachts aan alle bacchanalen, aan alle verlokking der lusten gretig en schaamteloos deelneemt, over de voortreffelijke gelovige, die duizend duivelen belagen; hij glimlacht over dit leger van grenzen, zo zorgvuldig als het „bewuste leven" gecultiveerd, zo eerbiedwaardig als de „geldende normen" uitgedost, dat plotseling, zonder waarschuwing, ten allen tijde in zijn tegendeel kan overslaan, al wordt dit vernederende tegendeel opzijde gedrongen als het „onderbewuste", al worden zijn „normen" onder het toiletmaken zo haastig mogelijk afgezworen. Hij glimlacht om de steeds falende pogingen der moralisten, die althans nog een gering „verschil" zoeken te behouden, een bleke grens zoeken te trekken tussen de waanzin en de amoureuze, religieuze of poëtische extase, een „verschil", dat slechts te vinden is in de mate van burgerlijke bruikbaarheid, een grens, die slechts getrokken kan worden tussen toevallige (nog-) begrijpelijkheid en even toevallige onbegrijpelijkheid. Hij glimlacht, ... niet omdat hij de verschillen en de grenzen loochent, niet omdat hij de vragen en de antwoor-

den wil afschaffen, maar omdat hij dezelfde verschillen, grenzen, vragen en antwoorden, die onmisbaar zijn om het leven te kunnen vervullen, om te kunnen bestaan, onbruikbaar ziet om „het leven" op te lossen en uit te putten; hij glimlacht, omdat de naamloze dichter zich over al zijn namen wreekt in droom en waanzin, die de verharde burger de omkeerbaarheid van zijn „oplossingen" dreigend voorhouden, hem de betrekkelijke waarde der burgerlijke werkelijkheid in hun onbruikbare variaties onafwijsbaar aankondigen.

Dit is dan de kleine wraak van de carnavalsmoralist: dat hij de zekerheden der burgers tegen elkander uitspeelt, om hun het pathos hunner zekerheden als *onmisbaar en niettemin onhoudbaar* voor te leggen, om hun de dichter in zijn gelijkenis te tonen als Sacer, dat is *heilig* en *vervloekt* in enen, kracht van behoud en van bederf tegelijk. Geen burger zou bestaan in onwrikbaarheid, als hij geen „burger-dichter" was, als hij niet „dichtte in gemeenplaatsen", als zijn onwrikbare normen geen pathos beteugelden, als zijn abstracties geen dichterlijke werkelijkheid omspanden; neem het pathos weg, en de normen vervallen, neem de dichter weg, en de burger bestaat niet meer. Daarom is de dichter de burger onmisbaar, heilig, want hij geeft hem het levensgehalte, dat voorwaarde is voor alle abstractie, hij geeft hem de inhoud, waarzonder geen norm werkelijke norm is: geen burgerlijke werkelijkheid zonder dichterlijke werkelijkheid. Maar evenzeer ontvliedt de dichter de vastlegging in burgerlijke vormen; iedere abstractie beknelt hem, iedere norm is hem hinderlijk. Daarom is elke abstractie, elke norm, elke naam, elke term tevens een *strijd* met de dichter, die naamloos begeert te blijven, is elke burgerlijke zekerheid tevens een onhoudbaarheid, een worsteling om te formuleren, wat niet te formuleren valt, een krampachtige poging om „de" waarheid te fixeren aan een blijvend bezinksel; als zodanig vervloekt de burger de dichter, omdat hij hem de volstrekte rust ontneemt, hem zijn vormen als een drukkend harnas doet voelen. Sacer: heilig is de dichter, omdat hij de burger het leven schenkt, vervloekt is de dichter, omdat hij de burgerlijke vormen met het bederf der vergankelijkheid bedreigt. Sacer: heilig is het leven, omdat het de abstracties wer-

kelijkheid geeft, vervloekt is het leven, omdat het zich aan alle abstracties onttrekt.

In kinderlijkheid, liefde, geloof, gemeenschap en schoonheid nu, in de onmisbaarheid, maar tevens in de onhoudbaarheid van deze namen, ligt het geheim van de heilig-vervloekte dichter, van de dichter, die burger moet worden en het niet kan zijn, het carnavalsgeheim, besloten. Heilig zijn de kinderen die opgevoed worden tot volwassenen, heilig zijn de minnaars, die door hun paring de wereld in stand houden, heilig zijn de gelovigen, die in hun formule de dood afweren, heilig zijn de burgers, die al samenzijnde de rust bevorderen, heilig zijn de dichters, die door hun producten de zinnen aangenaam strelen; want in hen, onderscheiden naar hun gemeenplaatsen, manifesteert de dichter zich als vruchtbaar burger. Heilig is het pathos der gemeenplaatsen, want het voedt het bestaan, het kweekt de energie, het bevordert de daad, het sterkt de onderscheiding. ... Maar vervloekt, driewerf vervloekt de volwassenen, die kinderen blijven, de minnaars, die verteerd worden door hun liefde, de gelovigen, die de grenzen tussen God en mens verbreken, vervloekt zij, die naar gemeenschap smachten en zij, die in hun scheppend visioen de wereld veranderen; want in hen dreigen de verschillen te vergaan en kondigt de dichter zich aan als de dood, de dood der vormen. Vervloekt is het pathos, dat de betekenis der gemeenplaatsen aantast, want het richt zich tegen het bestaan, het doet de energie verslappen, het ontneemt de daad zijn „natuurlijke" drijfveer, het berooft de onderscheidingen van hun volstrekte waarde.

Heilig en vervloekt: zijn zij anders of zijn zij één? Zijn de heiligen en de gevloekten, zijn de geïnspireerden en de gekken „verschillend" of zijn zij „dezelfden"? De oude klank: sacer, antwoordt diep en raadselachtig: één klank, één antwoord. De kracht des behouds is de kracht des verderfs; de burger onderscheidt hen, de dichter vereenzelvigt hen; voor de burger is het behoud heilig en het verderf vervloekt, voor de dichter zijn behoud en verderf slechts symbolen van de éne kracht, de éne werkelijkheid, sacer, taboe, niet toegankelijk voor onze schennende begrippen, die haar onophoudelijk betasten.

De woorden, die de burgers over kinderlijkheid, liefde, geloof, gemeenschap en schoonheid spannen, de zware woorden, die het éne van het andere scheiden, het andere boven het éne stellen, zijn te heiliger naarmate zij een dreigender vloek moeten bezweren, zijn te meer woorden des behouds naarmate zij een groter verderf veilig moeten bedden. Want in kinderlijkheid, liefde, geloof, gemeenschap en schoonheid wijst een goddelijke demon naar de dichterlijke werkelijkheid, die met behoud en verderf zo zorgeloos speelt, alsof niet de hoogste belangen ermee gemoeid waren. ...

Aan het einde gekomen, overziet de carnavalsmoralist de weg; want van het begin tot het einde loopt de weg, die naar de gelijkenis voert van een weg zonder begin en zonder einde.

Hij moest aanvangen met de onderscheiding van de burger en de dichter, zoals hij die ontmoette in het burgerlijk taalgebruik van iedere dag, ten einde de enige waarde van het platvloerse „wij", het ondraaglijk gemeenzame en vulgair verenigende, te vinden in het carnaval der burgers, de synthese, maar daarom nog niet de gelijkstelling van burger en dichter. Uit de betekenisnuancen der woorden: „burger" en „dichter", moest hij de gevolgtrekking maken, dat het burgerlijk begrip van de dichter slechts zijn burgerlijkheid vermocht uit te drukken, maar dat het wezen van de dichter, datgene, wat de dichter dichter doet zijn, in geen woordgrenzen opging. Zo kwam hij tot de gelijkenis van carnaval, van de gecostumeerde burger, die eeuwig en vergeefs tracht aan de druk van Aswoensdag te ontkomen; deze misleidende gelijkenis, misleidend als de gelijkenis van de zondeval voor hen, die misleid willen worden.

Burger, dichter, carnaval. Deze namen waren beeldend, zij waren vol gevaarlijke herinnering aan de levensroes, waarin de woorden gemakkelijk en onbelemmerd voorbijgaan; zij lagen als object voor prille liefde en haat gereed. Toch werd de carnavalsmoralist gedrongen dèze woorden en geen andere te kiezen, dèze woorden, die hem aanhoudend moesten drijven naar de bonte veelheid der verschijnselen, naar het groot tafereel der dwaasheid, buiten de stilte van de bossen, waar de

mysten met de bladeren en stammen der bomen verkeren, buiten de rust van het abstracte begrip, dat de toevlucht der philosophen is.

Waarom koos hij deze woorden? Waarom liet hij de burgers niet in vrede aan hun werk, waarom liet hij de dichter zijn verzen niet schrijven, waarom vierde hij niet liever carnaval in plaats van de benaming te exploiteren? Terwijl hij burgers en dichters verried en het carnaval door moralisaties ontluisterde, ontvielen hem de beslistheid der burgers, de taal der dichters en de betoverende verdwazing van carnaval. En niettemin, met hartstocht koos hij dèze woorden en geen andere, versmaadde hij de verborgenheid der bossen en de droge feilloosheid van het technisch gecanoniseerde begrip; niet uit verachting voor de éne weg of de andere weg, maar plotseling beseffend, dat deze toevallige termen hem moesten ontvoeren uit de wereld, waar zij als dogmatische formules van kracht waren, als onveranderlijke waarden golden.

Meegenomen door zijn beelden, maar thans tevens gericht tégen zijn beelden, wendde hij zich opnieuw tot de burgerdichters en hun onderscheidingen, om hun burgerlijkheid te kunnen verstaan als een vorm van dichterschap, hun dichterschap als de inhoud hunner burgerlijkheid. Hij wendde zich tot de kinderen, om te ontdekken, dat na alle omschrijving het kind een burgerlijk phaenomeen werd, maar dat daarmee het kinderlijke niet bleek opgelost in burgerlijkheid. Hij wendde zich tot de minnaars, om uit het burgerlijk vormenspel van liefde en haat de onoplosbare liefde, die alle verstand te boven gaat, over te houden. Hij wendde zich tot de gelovigen en vond het geloof niet verklaarbaarder, omdat de geloofsformules der burgers de angst voor de vergankelijkheid moeten verslaan. Hij wendde zich tot de burgers, zag de solidariteit hunner gemeenschappen, maar kon de drang naar gemeenschap niet rubriceren. Hij wendde zich tot de dichters, las duizend gedichten, maar wist niets meer omtrent het aangezicht der schoonheid.

Dit was de weg van de carnavalsmoralist. Weet hij meer, dan toen hij op weg ging? Bracht hij een moraal thuis, die waardig naast andere moralen kan worden geëxposeerd?

Hij weet niets meer, dan toen hij van huis ging. Hij bracht niets mee, dat geëxposeerd kan worden. Want deze bladzijden zijn voleindigd en zij vallen van hem af, omdat zij een vorm, een betekenis hebben gekregen. Zij liggen voor hem, een reeks schriftelijke gebaren, verstard, wachtend; wachtend op wie? Zij, die hem bevrijdden van de angst voor de paedagoog, voor de zedenmeester, voor de predikant, voor de staatsman, voor de kunstenaar, zij, de tekens, liggen nu als een einde voor hem, een koud einde, wachtend. Men moest niet kunnen voltooien, want het ontnuchtert, een afgepaste en waardige burger, een boek, met de schijn van voltooidheid, van geheelheid, achter te laten, of het wekt een slaap van burgerlijke tevredenheid, iets voltooid te hebben. Deze papieren burger, opgebouwd uit alle woordsoorten en gevoegd volgens een bepaalde syntaxis, blijft uitnodigend achter, wachtend; wachtend op wie? Op hen, die zullen becijferen, of de auteur een optimist dan wel een pessimist moet genoemd worden, op hen, die er over zullen redetwisten, of hij religieus of verstandelijk, moreel of immoreel was, op hen, die al bladerend zullen zeggen: „Hij breekt alles af, dat is niets voor mij". Niets anders kunnen deze voltooide regels meer dan stompzinnig wachten en, als begrijpelijke woordcomplexen zonder voorkeur, de eerste de beste welkom heten, als Z.M. de Lezer. Zo kan het voleindigde worden geëxposeerd, als wetenswaardigheid, omdat het nu eenmaal voleindigd is.

Niet daarom echter ging de carnavalsmoralist de weg van het begin naar het einde; want het verleden zijner formules, dat nu de openbaarheid trotseert, is hem ontvreemd, toen het krachtens de auteurswet zijn eigendom werd voor de toekomst. Hij ging van het begin naar het einde, om tijdens die gang van de alleenheerschappij van begin en einde bevrijd te worden. Hij verdiepte zich in de starre onbeweeglijkheid der burgerlijke termen, om te ontdekken, dat deze termen niet slechts betekenissen zijn voor de burger, maar ook gelijkenissen voor de dichter. Hij dook onder in de maalstroom der verschillen, om de burgerlijke eerbied voor die verschillen te verliezen. Hij bevredigde zijn begeerte naar de orde van het begrip door zijn gedachten te formuleren en vast te leggen, om ook deze be-

vrediging, de orde, die hij zelf omschreef, als een burgerlijke begrenzing te kunnen erkennen.

Is daarom het geschrevene onwaar? Zijn daarom deze formuleringen, die met de schijn van wetenschappelijke volstrektheid pronken, onjuist? Is het verleden van formules, dat met zijn voltooiing afvalt, dan in abstracties verdord en gestorven?

Waar en onwaar, juist en onjuist, zij zijn termen in het rijk der burgers, waar de evolutie voortschrijdt van stadium tot stadium, waar de wetenschap opklimt van hypothese tot hypothese, waar de burgerlijke werkelijkheid abstractie met abstractie verslaat, om tot steeds subtieler abstractie te geraken. Waar of onwaar, juist of onjuist zijn derhalve alle beweringen, voor zover zij „wetenschappelijk" zijn, voor zover zij een beroep doen op de begripsschakels der mensen en handelen over datgene, wat geweten kan worden. Wat geweten kan worden, laat zich als these stellen, als anti-these weerleggen, in synthese verzoenen; de man der wetenschap is de man van de oplossing, van het uitgangspunt der hypothetische onwetendheid; zijn scepsis is gegrond op een *nog*-te-weinig-weten, zijn bestaan voegt zich als onderdeel in de onafzienbare stoet der zoekenden; zijn theorie, „sluit zich aan" bij die zijner voorgangers, „corrigeert" ze of „verwerpt" ze. Het wetenschappelijk standpunt kent, hoeveel onbegrijpelijkheid het ook in het verschiet ziet, geen onbegrijpelijkheid tussen waar en onwaar, juist en onjuist; immers de onbegrijpelijkheid is voor de wetenschap slechts een voorlopige onbegrijpelijkheid, die in een hypothetische toekomst eens tot de zuivere formule zal worden teruggebracht.

Voor zover het leven derhalve in wetenschap, in de ruimste zin, wordt opgelost, voor zover ook de carnavalsmoralist onder het teken der formule staat, dragen dan ook alle uitspraken, alle onvermijdelijke definities van de carnavalsmoralist over „het" leven de stigmata der burgerlijke werkelijkheid; zij geven oplossingen, die als waarheid tegenover onwaarheid worden gesteld, als juistheid op onjuistheid worden veroverd, zij veinzen door hun stelligheid het onbegrijpelijke te doden. Als wetenschappelijke formuleringen hebben zij een volstrek-

te geldigheid, kunnen zij door andere volstrekte formuleringen worden aangetast en ondermijnd, laten zij zich met die andere formuleringen verzoenen in een derde, die beide omvat. Zij zijn waar, om onwaar te zijn, juist, om onjuist te blijken, voltooid, om te sterven: Aswoensdag.

Maar niettemin: de carnavalsmoralist ontsnapt aan de alleenheerschappij van begin en einde. De papieren vrucht, het afgevallen lichaam uit gestorven tekens gebouwd, wacht ook op de herkenningsblik, die uit de betekenissen gelijkenissen leest! Eén blik, die niet naar waarheid of onwaarheid vorst, maar verwonderd en glimlachend de geheime verwantschap ondergaat, verovert iets van de dichterlijke werkelijkheid op het onafzienbaar kansspel der historie; één blik, die de logge tekens ziet wijzen naar de naamloze dichter, naar die onbegrijpelijkheid, waaraan het begrip in der eeuwigheid niet toekomt, maakt de tijden goed. Wat aan de gelijkenissen verandert, is hun betekenis; maar Thales, die van het Water sprak en Heraclitus, die de Stroom noemde, zijn verstaanbaar, als dagtekenden hun namen van heden; als men verstaan kan. ...

Dit dan is de laatste carnavalsmoraal: dat men de burger moet verstaan, om tot de dichter te kunnen naderen.

AFSCHEID VAN DOMINEESLAND

AFSCHEID VAN DOMINEESLAND

Sedert ik ingezien heb, dat de vooroordelen in Nederland niet erger zijn dan elders, durf ik weer van Nederland houden, van zijn individualistische huisdeuren, van zijn koffiemaaltijd, van zijn laatste krijgsheld van Speyk, van zijn volksuniversiteiten en het weekblad *De Prins*. Maar er is een tijd geweest, waarin ik dit alles haatte, omdat het niet van mij afgevallen was, omdat het voor mij een probleem betekende, Nederlander te zijn van afstamming en gemoed, geen Nederlander te *willen* zijn in eruditie en formulering. Thans, nu ik afscheid genomen heb van Nederland en zijn dominees, nu ik voor mijzelf niet langer behoef te loochenen, dat ik in plaats van in Arles in het land van Revius en Cats ter wereld ben gekomen, thans blijkt dit afscheid tevens een wederzien. ... Ik besef, dat deze laatste zin nog zo duidelijk de sporen van de dominee-in-mij draagt, dat ik mij, bij het verschijnen van deze twee bundels studies uit vijf jaren, rekenschap moet geven van die Engelbewaarder van mijn jeugd in geklede jas, die op mijn eerste wankele schreden steeds zo zorgvuldig acht heeft geslagen.

De onverbiddelijke erfelijkheid bestemde mij, bijna, tot dominee. Mijn overgrootvader was niet de eerste, die het ambt in mijn familie bracht; maar hij was een dominee, wiens ijzeren gehechtheid aan het moraliseren alleen reeds een gans nageslacht zou kunnen bestemmen tot volmaakte ethici. Hij schreef dag in dag uit dagboek na dagboek vol en hield aan zijn oude doopsgezinde geloof vast, terwijl zijn zoons hem in de steek lieten. De overtuiging, dat er iets Hogers was, gaf hem voldoende steun, om het Evangelie op één der waddeneilanden te blijven verkondigen.

Het domineeschap was sinds die tijd niet van de lucht. Onder mijn verwanten van vaders- en moederszijde zijn de pre-

dikanten talrijk; er zijn er in bloei en opkomst, in verschillende nuanceringen, in alle delen des lands. Voor mijn prille jeugd was de dominee het symbool van het hogere leven, waarover met eerbied gesproken diende te worden. Ik had reeds vroeg daartegen zekere bezwaren, maar ik wist natuurlijk allerminst welke. Heimelijke eerbied en angst vermengden zich daarom met neiging tot onhebbelijke opmerkingen. Soms werd de dominee, die ten onzent in de Protestantenbond kwam preken, bij ons aan huis ontvangen; hij zonderde zich dan vaak een half uur af, om zijn preek te overdenken, en wij kregen consigne, onze havermout in het naaste vertrek muisstil op te eten. Altijd heb ik mij afgevraagd, wat er in dat half uur toch wel zou gebeuren; ik vond de dominee in zijn afzondering belachelijk, maar evenzeer raadselachtig: hij wist dan toch maar dingen, waarvan ik voelde de allerkinderachtigste voorstellingen te hebben. Toen ik later de dominee, die pas nog aan onze tafel had gezeten als een gewoon mens, zelf zag preken, werd mijn onzekerheid nog groter. Ik ergerde mij over zijn uiterlijk, over de ridicule combinatie van half-deftige kledingstukken, die zijn uniform uitmaakten, maar ik zag veel volwassen mensen ernstig luisteren en begreep, dat het een hoogst ernstig geval was, dat het minderwaardig was, aan zulke kleine uiterlijkheden te hechten. Eens zag ik een dominee over de terugkerende lente en de Paasgedachte preken, waarbij een wasbare gummimanchet telkens uit zijn mouw dreigde te schieten, zodat zijn jaegertje zichtbaar werd; en toch waagde ik het niet, mijn eerbied prijs te geven. De echte apostelen zouden er toch ook niet elegant hebben uitgezien! Neen, antwoord ik mijzelf nu; maar de apostelen zouden ook niet *bij voorkeur* valse witte dasjes gedragen hebben.

Reeds vroeg, na een inleiding door de Zondagsschool, brachten de dominees mij op het spoor van Jezus. Ik herinner mij toevallig, dat ik als klein kind in een liederenboekje de volgende regels las:

Van Jezus kun je leeren,
Wat edel is en goed. ...

Ik moet toen bij bewustheid nooit van Jezus gehoord hebben,

want ik dacht, dat met deze vijf letters „je zus(ter)" bedoeld werd; hoe ik de exegese toen verder heb voortgezet, is mij ontschoten. Merkwaardig een tijd, waarin de mens nog leeft zonder ooit met Jezus geconfronteerd te zijn! En wat zou er van de mensheid geworden zijn, wanneer zij eens nooit met Jezus geconfronteerd geweest ware? Men mag er niet aan denken; in ieder geval heb ik thans veel van Jezus gehoord. De dominee, van wie ik catechisatie had, bracht mij Jezus bij volgens de z.g. moderne beginselen. Wat hij over hem en zijn omwandelingen vertelde, doet weinig ter zake; maar opnieuw voelde ik mij tussen twee vuren. Ik had het land aan Jezus, om zijn domineesachtige wijze van reageren; maar ik was ook bang voor zijn geheimzinnige goedheid, zijn mysterieuze relaties met God, waarover de dominee zo welingelicht sprak, alsof hij er meer van wist. Toen ik later van Bolland en Drews horen moest, dat Jezus nooit bestaan had, dat hij een hellenistisch-alexandrijnse mysteriegodheid was, toen voelde ik mij verlicht, dat ik van die dominee uit Nazareth verlost was, ... maar ook bekroop mij soms de angst, omdat ik nu geen locaal meer had voor het Hogere, omdat er een bres was geschoten in de domineesmuren, waarachter ik steeds het heilige land had vermoed.

In de lagere klassen van het gymnasium was de catechisatie voor mij een uur van verveling, een luxe-uur, „vrijgelaten voor godsdienstonderwijs". De dominee intrigeerde mij zelden, tussen dertien en zestien. Het was de pauze der vroege puberteit. Maar de dominee wachtte, tot zijn uur weer daar was. Eens op een avond begaf ik mij naar een predikant, die mij boeide door zijn sarcastische uitlatingen; ik moet instinctief geloofd hebben, dat hij mijn tweeslachtige houding tegenover het domineeschap zou kunnen oplossen. Ik vroeg hem verlegen, of hij mij alleen catechisatie zou willen geven. Wat hij gedacht heeft vermoed ik alleen; maar hij ontfermde zich over mij. Drie jaar heb ik naar hem geluisterd; ik heb hem niet begrepen, maar ik ben hem dankbaar, dat hij mij dwong naar dingen te luisteren, die ik niet begreep. Hij was een hartstochtelijk en verstandelijk philosoof, die mij naar Hegel leidde; dat ik Hegel nooit bereikte, ligt niet aan hem, maar aan het leven,

dat er iets op tegen schijnt te hebben, van alle Hegel-discipelen ook werkelijk Hegelianen te maken.

Ongeveer in diezelfde tijd werd de dominee mij op andere wijze een obsessie. Met een gymnasiumvriend ging ik iedere Zondagmorgen dominees horen, in en buiten de stad, modern, links-ethisch, rechts-ethisch, evangelisch, orthodox-hervormd, gereformeerd. Wel moet ons een sterke drift naar het Hogere bezeten hebben, dat wij het klokgebeier niet als gewoonlijk in ons bed beluisterden! Wij waren op die leeftijd, waarin men zich met geweld een levensbeschouwing wil gaan veroveren; en dus meenden wij de verschillende standpunten tegenover de Opstanding des Vleses te moeten kennen. Wij hoorden preken en nog eens preken, zaten tussen boeren en winkeliers, vernamen de hatelijkheden, die de secten voor elkaar in bedekte termen overhadden, voelden, dat wij ons verdienstelijk maakten door zoveel ijver voor het Hogere, maar hielden er tenslotte maar mee op. De laatste preek, die wij op deze kruistocht hoorden, duurde twee volle uren, en de predikant, die hem uitsprak was links-gereformeerd, links, omdat hij zich op een Zondag met een strohoed durfde vertonen. Ik geloof, dat deze twee uur ons te machtig zijn geweest; althans ik herinner mij niets van verdere pogingen in deze richting. Ter vergelijking maakten wij ook een uitstapje naar een katholieke kerk, maar als echte protestanten waren wij weinig sensibel voor de liturgie; het hinderde mij, dat er zo vaak gecollecteerd werd en dat ik geld moest geven voor één of andere duistere missie onder duistere inboorlingen. Mijn Schicksal was niet de pastoor, maar de dominee.

Als studievak had ik bijna de theologie gekozen. Nog steeds was ik bezeten van de gedachte, dat het Hogere daar een schuilplaats moest hebben. Mijn oude afkeer was echter even sterk; als ik mijzelf in een toga zag bidden, moest ik grijnzen. Ik studeerde dus geen theologie, maar werd onmiddellijk lid van een vrijzinnig-godsdienstige studentenvereniging; zo overtuigd was ik, dat het Hogere nergens dan in zulke kringen te vinden zou zijn. Voorts had ik van de dominee geërfd: een diepe eerbied voor de klassieke kunst en wijsbegeerte, een zuiver aanstellerige bewondering voor grote geesten als Vin-

cent van Gogh en het waandenkbeeld, dat men bij elkaar moet komen om het Hogere te vinden. Maar op religieuze bijeenkomsten voelde ik mij walgen, en ik bleef weg; erger nog kwam het mij voor, dat ik niet wist, waar het Hogere dan wèl zat.

Als ik thans denk aan de gebeurtenissen, die mij van het Hogere hebben afgeholpen en die gelukkig niet binnen het bestek van deze memoires vallen, dan moet ik denken aan de dominee, die ik geweest ben en misschien nog ten dele ben; maar dan zou ik toch ook de domineesgod nog eens van harte willen danken voor die gummimanchet en dat onthullende jaegertje, die mij nàást de eerbied ook reeds zo vroeg de twijfel gebracht hebben.

De reden, waarom ik deze bundel *Afscheid van Domineesland* gedoopt heb, zal de lezer reeds voorschemeren. De opstellen, die hij hier zal vinden, verschillen van die in de tweede bundel, *Man tegen Man;* zij zijn meer bepaaldelijk een onwillekeurige afrekening met de preektoon, de uitwendige, maar ook de inwendige preektoon. Met preektoon bedoel ik niet de rhetorische galm, maar *de vrees voor het gewone woord.* Met het „gewone woord" bedoel ik niet het ordinaire woord; dit voor de slechte verstaander.

De vrees voor het gewone woord wordt voor mij gesymboliseerd door de nederlandse dominee, die in zijn preken gedwongen is aanhoudend te verbergen, dat men God bezwaarlijk kan zoeken alleen op Zon- en Feestdagen. Als hij dit wéét, en zijn weten voor het publiek verbergt, is hij een huichelaar; weet hij het niet, maakt hij zichzelf wijs, dat het anders is, dan is hij een rhetor, die zich van een vakrhetoriek bedient, om door woorden de helderheid te verduisteren. De dominee kan stichtelijk zijn, zoals Roessingh, of hij kan afschuwelijk populair zijn, zoals Bakels, helder is hij nooit, ook al zegt de gemeente, dat hij „zo eenvoudig preekt". Als hij helder, onbarmhartig, zonder genade zou zijn, zou het hem zijn betrekking kosten, of men zou hem als een curiosum laten rondlopen, als dat merkwaardige enfant terrible der Hegelianen, de gestorven Van den Bergh van Eysinga, die zulke multatuliaanse woorden in de mond nam. De dominee behoort niet helder,

maar herderlijk, niet onbarmhartig, maar mild, niet genadeloos, maar zachtmoedig te zijn. Zo zegt de gemeente; maar zij bedenkt niet, dat de zachtmoedigheid Christus niet verhinderd heeft, flink op de sjacheraars in de tempel los te slaan. Zou de dominee zoiets willen entameren, dan zou hij daarvoor eerst de permissie moeten vragen van de kerkeraad en de ouderlingen, die zich dan waarschijnlijk unisono tegen zouden verklaren. De dominee behoort de gemeente te dienen, maar de dominee behoort niet de gemeente de waarheid te zeggen. Zo wordt de dominee gedreven naar het woord, dat de te naakte waarheid bemantelen kan; de mededeling, dat wij allen zondaars zijn, zou zonder toevoeging van een bijzondere bloed-theologie voor de bevoorrechte secte ook al te onaangenaam klinken.

Over bloed-theologie nu zal de lezer in deze opstellen niets vinden; maar, als gedrukte tekens iets van gedachtenconflicten kunnen vasthouden, zal het hem moeten treffen, dat de bevrijding van de „bloed-theologie" van het duistere woord de schrijver een aanzienlijk fragment van zijn tijd gekost heeft. Met de studie over Dèr Mouw-Adwaita, de wijsgeer-dichter van het gewone woord bij uitstek, begint, naar mijn mening, ook mijn eigen campagne voor het gewone woord: het woord, dat zo direct en onbeschaamd mogelijk „voor zijn waarheid uitkomt". Maar de dominee verzet zich tegen het kind, dat het jaegertje ziet: hij blijft deftig en aanzienlijk betogen, zijn hoofd schudden over zoveel lichtvaardigheid, hij zal het Hogere uit een hoger laatje krijgen! Er komen „moeilijke" termen, die vooral in *Het Schone Masker* onleesbare opstoppingen veroorzaken; dominee heeft iets te maskeren. Uit het essay *Twee Methoden* spreekt het conflict misschien het duidelijkst; de dominee zet theoretisch uiteen in geleerde termen, wat het gewone woord aan de dingen zelf demonstreert.

Het zou onkies zijn, door deze vorm van zelfcritiek een schijnobjectiviteit tegenover mijzelf te veinzen. Ik heb deze memoires met moraal slechts aan de bundel toegevoegd, omdat een boek m.i. niet zijn struggle for life behoeft te verloochenen. Voor mij betekent het niets anders dan een intellectuele eindstrijd tussen de dominee en de domineeshater in mij;

ik heb de domineeswoorden van mijn vocabularium met andere woorden moeten bestrijden, om tot het inzicht te kunnen komen, dat ik de dominee *in* mij thans niet meer haat, en dat ik het van de dominee *buiten* mij begrijpelijk vind, dat hij er niet op slaat, zoals Christus op de sjacheraars.

Een pover resultaat? Toch is dit mijn afscheid van domineesland.

1931

WAARHEEN GAAN WIJ?

EEN ANTWOORD OP DE STEM-ENQUÊTE

Clemenceau verklaarde eens aan René Benjamin: „Als de Duitsers Parijs hadden genomen, had ik gevochten aan de Loire; waren ze aan de Loire gekomen, ik had gevochten bij Bordeaux; hadden ze Bordeaux genomen, ik zou gevochten hebben in de Pyreneeën. ..."

Aan deze verklaring herinnert mij de formulering van de enquête der *Stem*-redactie. Haar bedoeling is ongetwijfeld een veelzijdig overzicht te krijgen van de relaties, die thans tussen verschillende individuen en de west-europese cultuur bestaan; maar deze formulering dringt reeds dadelijk in de richting van een eenzijdigheid: het „gaan", ergens heen, van een bepaalde collectie levende, min of meer bezielde wezens („wij"). In deze vorm kan men een onmiddellijk antwoord op de vraag verwachten van sociaal-georienteerde individuen, die, hoe dan ook, één of ander direct belang hebben bij een volgend maatschappelijk station; van de politicus, van de handelsman, van de pastoor, van de utopist. Zij zullen allen terstond antwoorden: naar de dictatuur, naar het protectionisme, naar het hiernamaals, naar de wereldvrede. In ieder geval zal hun hoogste interesse met de oplossing van dit probleem gemoeid zijn.

Het schijnt mij echter toe, dat een ander mensentype, dat ik het *meditatieve* zou willen noemen, de vraag: „waarheen gaan wij?" niet op de man af zal kunnen beantwoorden. Want zelfs als hij aan de evolutiegedachte wil vasthouden, zal de meditatief aangelegde mens zich niet met het „waarheen", maar met de samenhang der gebeurtenissen bezighouden; het „doel" kan hem alleen een hulpmiddel zijn ter onderscheiding van het verband en nooit „Selbstzweck", zoals voor het eerste type, het „productieve". Het is dus geen onverschilligheid tegenover de maatschappelijke stromingen, die hem aanleiding geeft het „waarheen", als *levens*vraag, af te wij-

zen; het is de diepgewortelde overtuiging, dat geen doelvermoedens ons bevrijden van de plicht, alleen in zelfverwerkelijking het levensdoel te vinden. Achter Parijs, achter de Loire, achter Bordeaux, achter de Pyreneeën ligt nog een verkeerde oneindigheid van verdedigingslinies; en in deze, strategische, zin reizen wij om de aardbol heen zonder iets wijzer te worden, steeds vechtend tegen vijanden zonder ooit te begrijpen, waarom zij vijanden zijn, steeds gebonden aan de oppervlakte der wereldgeschiedenis zonder ooit naar haar structuur te hebben gevraagd.

Er zal wel niemand zijn, die niet aan een richting gelooft, hetzij hoog-bewust, hetzij laag-instinctief. Bij wijze van spreken gelooft zelfs de scepticus nog, dat zijn sceptische pen zich van links naar rechts zal bewegen, omdat hij anders „geen leven zou hebben". Maar het is iets anders dit richtingsgevoel, dat een levensinstinct is, te verbinden met een „poging tot onderzoek en tot zelf-onderzoek"; hierdoor bedient men zich van het ongeoorloofd axioma, dat in de cultivering van dit richtingsgevoel de hoogste taak van de menselijke geest zou liggen, terwijl juist de cultivering der *intensiteit* de enige mogelijkheid geeft tot een richtingsphilosophie, die meer beteekent dan de vooruitgangsphrase. In de schijnbaar richtingloze, doelloos heen en weer deinende intensiteit is de enige richting gegeven: de richting naar de diepte. Men behoeft een mens volstrekt niet te zeggen, dat hij zich om de toekomst bekommeren moet; zijn gehele oppervlaktebestaan is niet anders dan dat; maar ieder uur, waarin de toekomst hem onverschillig is, is winst voor hem.

Betekent dit een hautaine minachting voor de sociale problemen, voor de toekomst der maatschappij? Ja, zelfs: voor de toekomst onzer beschaving? Wie deze gevolgtrekking uit het voorafgaande maken wil, begrijpt niet, hoe ademloos en geboeid juist de meditatief aangelegde individuen de caleidoscoop der verschijnselen volgen en hoezeer hun levensdrift hen meesleept in een daadwerkelijk deelnemen aan die verschijnselen; immers meditatie is geen askese (askese is slechts een rücksichtslose vorm van meditatie). Maar tevens wordt dit mensentype zich bewust, dat het opgaan in die verschijnselen

een zonde is, de enige zonde, die veroorzaakt, dat wij „onder de zonde" leven en onophoudelijk nieuwe enquêtes moeten uitschrijven, om ons af te vragen, waarheen wij gaan. In de benauwing van de dreigende toekomst wordt de alleen productieve mens overvallen door het beklemmend gevoel van zijn deficit, dat hij echter niet kan aanvullen en toch *wil* aanvullen door telkens nieuwe toekomstvisioenen, politieke, economische, religieuze, sociologische. ...

Het belangrijke van een tijd is niet te zoeken in haar duizend-en-één toekomstbeelden, maar in de wisselwerking tussen die toekomstbeelden (die op zichzelf onzinnig zijn) en de denkers, dichters en dromers van die tijd. Onderzoek en zelfonderzoek hangen pas secundair samen met het „waarheen"; de wijze, waarop dit „waarheen" op de mediterende persoonlijkheid betrokken wordt, is primair.

Slechts één „richting" zou de mensheid verlossen: de verhoogde cultivering van het meditatieve moment in de mens. Daarom ook wordt de mensheid nooit verlost, want hoe kan zij leven zonder de verkeerde oneindigheden der Clemenceau's en Mussolini's?

1927

ONDERGANG

OVER PERSOONLIJKHEID EN WOORD

...je me précipite dans l'indifférence de l'avenir
pour la seule fierté d'avoir été si libre.
HENRY DE MONTHERLANT

I

Waar de mens aanvangt zich beelden te scheppen, waar hij zichzelf en anderen gaat voorstellen in bepaalde verhoudingen, waar hij de ontdekking doet van afmeting en beperktheid, daar ontmoet hij de persoonlijkheid. ... Waar hij ontgoocheld stilstaat, bezwaard en vermoeid, gekweld tot het uiterste, gedreven tot de bekentenis, dat geen stelbaarheid houdbaar mocht blijken, daar vindt hij opnieuw de persoonlijkheid. En de weg schijnt nutteloos en onrechtvaardig te zijn geweest, omdat de laatste ontdekking niet magischer, zelfs troostelozer was dan de eerste. Het einde is niet anders dan het begin: inzicht in machteloosheid, inzicht in eenzaamheid, terwijl de hoop op een eindelijke overwinning verdween. De troost van de verleidelijke klanken: „doel" en „vooruitgang" is geslonken tot een egale berusting bij de verstandelijken, tot een ongeneeslijk heimwee bij de poëten, tot een koppige opstandigheid bij de daadmensen.

Van persoonlijkheid tot persoonlijkheid. Van beperking tot beperking. Van relativiteit tot relativiteit. ... Ja, zelfs is de persoonlijkheid van de aanvang rijker en voller dan die van het eindpunt. Zij toch draagt de bekoring van de mythe, van de krachtige verbeelding, van de übermenschliche personificatie. Het individu, dat de Ander ontdekt, doorziet hem niet plotseling en zonder ervaring als de even begrensde; het veronderstelt buiten zich heviger, wonderlijker, eeuwiger mogelijkheden. Vrees en hoop zijn nog levend om die Ander; goden en duivels zijn bondgenoten of vijanden; er zijn aardse en metaphysische beloningen, er is spanning, spanning. De ontdekking van de Ander is tevens een sport, een spel met kansen. Niets wordt wetenschappelijk geconstateerd; men strijdt met persoonlijkheden, men smoort ze of men bukt, mokkend en noodgedwongen. Dit is het stadium van de oermens, van

de roofridder, van de boetprediker, van de concurrent, van de verliefde.

Leeg en abstract schijnt naast dit hartstochtelijk begin het einde. De idealen zijn doorleefd en overleefd; alles, wat na die strijd een onvergankelijke gemeenschap scheen te beloven, verging. En nog eens herkent de persoonlijkheid zichzelve, maar nu zonder een schaduw van genade, misschien wenend om de verloren illusies, maar niettemin hard, koud, met het gevoelloze ontleedmes:

Ik ben voorgoed alleen. Iedere gemeenschap, die ik zal dienen, zal mij uitstoten. Ieder wezen, dat ik zal liefhebben, zal van mij vervreemden. Iedere gedachte, die ik zal uitspreken, zal verkeerd verstaan worden. Iedere daad, die ik zal volbrengen, zal onevenredig zijn aan de volheid der bedoeling. De diepte is de eenzaamheid. ...

In deze laatste biecht is niets meer over van een romantische verhouding tot de Ander. Die Ander is een ander, maar even beperkt wezen gebleken; van macht, beloning, spanning, is niets gebleven dan het kleurloze begrip wisselwerking, dat geen enkele vergoeding geeft; want de uitwisseling is juist het onvolledige, het teleurstellende. Dit is het stadium van de late mens, van de door daden vermoeide, van de scepticus, van de onmaatschappelijke, van hem, die heeft liefgehad.

De consequentie van deze opperste eerlijkheid zou een volkomen levensnegatie zijn. Maar deze vervult zich niet, omdat het leven sterker is dan het weten. Het leven spéélt met het inzicht. ...

De eerste vervreemding, die vaak door haar algemeenheid niet als vervreemding beseft wordt, is het lot van alle individuen. Zij is het stigma der menselijkheid, het teken, dat de mens zich onttrok aan een zuiver biologische gemeenschap. Het samengaan van de kudde is reeds gestoord door de kiem van vereenzaming, die in de botsing der persoonlijkheden tot uiting komt. Alleen in het tijdelijk zelfbedrog zal het hongerend creatuur de band der gemeenschap nog eens kunnen beleven, om des te wreder ontgoocheld tot zijn alleenheid terug te keren.

De enige „gemeenschap", die in de differentiatie der indivi-

duen behouden blijft, is de gemeenzaamheid der functies. Goethe en een deurwaarder zijn beiden mensen; om de Faust te scheppen zijn bepaalde psychische en physische functies nodig, die, in andere verhoudingen, nodig zijn voor het tot stand brengen van een exploot. Voor deze „gemeenschap" bestaat alleen het mens-zijn in zijn algemeenste vorm; deze „gemeenschap" tot ideaal verheffen betekent het monotone, het ongeschakeerde liefhebben boven de contrasten: het wezenloos moeras boven de onstuimige branding.

Toch kan de persoonlijkheid, die, eenmaal de Ander onderscheidde en daaraan zichzelf, het onsterfelijk verlangen naar de gemeenschap nooit opgeven. In de natuur leven de gemeenschappelijke proporties van het lichaam, de gemeenschappelijke kenmerken der rassen, het instinct der gemeenschappelijke tweeheid in man en vrouw. Het individu zag de natuurdrang; het onderging zijn beperktheid als een armoede en het zocht de opheffing dier beperktheid ook buiten de biologische verwantschap, het instinct. Het zocht de grotere, veel(al) omvattende mythologische persoonlijkheid: de ideële gemeenschap, de gemeenschap des Geestes; het projecteerde zichzelf op de wereld... het projecteert nog steeds zichzelf op de wereld en in deze rusteloze personificatie ligt de mogelijkheid van het geestelijk leven. ...

Zo is het wezen der grote collectivistische concepties een mythologische expansie der persoonlijkheid. De mens denkt zich een gemeenschap als een persoonsorganisme; hij belaadt zijn schepping met alle vreugden en alle smarten, die zijn begrensd Ik ontbeerde. De vlucht uit de persoonlijkheid is niets anders dan een verlangen naar een omvattende, een beschermende, misschien een daemonisch vernietigende persoonlijkheid, bezield en lichamelijk. Gemeenschapsverlangen – liefde tot de naaste heeft het Christendom het genoemd – symboliseert de aanwezigheid van dit voortdurend gemis in de enkeling, dat eeuwig onvervuld blijft. Want iedere poging tot bereiken, tot opgaan in de grotere persoonlijkheid, tot „liefde", is tot onvolkomenheid voorbestemd; er is geen bestendige binding, er is een steeds zich herhalend gebonden worden en weer tot ontbinding overgaan.

Zo sterven de koninklijke scheppingen af, de godsdiensten, de kerken, de systemen, de utopieën. Eén ogenblik voelde een onbevredigde in het beeld, waaraan hij vorm gaf, het kloppend rhythme der persoonlijkheid; de kosmos stond lijfelijk voor hem, Uebermensch geworden, zichtbaar. Hij zag de Ander, zijn evenmens, en hij zag, hoe deze onvolmaakt was als hijzelf. Hij zag de vele Anderen, die samen meer vermochten dan allen afzonderlijk; en boven hen, of in hen, zag hij de persoonlijkheid! De Psalmist aanschouwde de natuur vreugdedronken voor de Heer; Hegel aanschouwde de wereldgeschiedenis als een opbloeiende, volwassen en verouderende mens; het Christendom vatte een gehele heilsleer samen in de persoon van Christus, groots, maar kinderlijk concreet.

Ontpersoonlijking in de grotere persoonlijkheid: in dit gebeuren voltrekt zich het drama. Want ook de Ander, die anders is, projecteert en hij projecteert anders, met het volste recht. Levensbeschouwingen en wereldbeelden ontstaan naast elkaar; en de talloze kleinen van geest ontvangen ze en bijten zich vast in het éne, zoals zij zich met een blinde voorkeur hechten aan één willekeurige vrouw. Zij zijn aanhangers en strijders, martelaren, als de tijd het wil, of kalme partijgenoten. Maar zeker zijn zij de verblinden, die de mythologische persoonlijkheid dienen zonder haar zelf geschapen te hebben. Daarom twijfelen zij niet, maar bidden en vechten, man tegen man. ...

Hier is het moment van de tweede vervreemding. Opnieuw stelt zich een enkeling tegenover de wereld, die hem voortbracht, waaraan hij ontgroeide. Ook hij geloofde misschien eens in een beeld; maar hij zag de ontwrichting en de verwarring meer dan de betovering van de mythe en verloor zijn geloof. Hij ontdekte in een verzonken uur, hoe de onvolledige persoonlijkheid vergeefs tracht naar aanvulling in een steeds eenzijdige projectie op de wereld; hoe iedere projectie verworpen wordt en ondergaat. ...

Hij ontdekte, dat het wezen der persoonlijkheid bestaat in een volslagen eenzaamheid.

In de mythe persoonlijkheid vereren wij de grote persoonlijkheid.

Hiermee is inderdaad de rijkdom van het persoonlijkheidsbegrip niet uitgeput, omdat daarin ook de gedachte van samenhang in de vloeiende tijd is opgenomen. Er is een ethisch, er is een harmonisch persoonlijkheidsbegrip; het eerste laat zich als een geheim beleven, het tweede laat zich als een beeld dromen.

Wat hier echter, bewust intellectualistisch, met „persoonlijkheid" bedoeld wordt, is rechtstreeks te identificeren met „individualiteit". Wanneer wij dus het wezen der persoonlijkheid karakteriseren als „volslagen eenzaam" betekent dat geenszins, dat de volslagen eenzaamheid de eigenschap van een bepaalde persoon zou zijn. Integendeel: krachtens ras, milieu en moment is ook de grootste geestelijke revolutionnair niet meer dan een afhankelijke, terwijl zelfs de van ouder tot ouder oudliberale rentenier een individu mag heten. Individualiteit is één met de mens; maar het instinctieve taalgevoel schijnt inzicht te hebben in de dosering en gebruikt „individualiteit" voor „*grote* individualiteit". Het embryonale is alleen de moeite waard om het volgroeide. ...

Individualiteit is verzet; verzet tegen het versteende, verzet tegen het gedachteloos aanvaarde, verzet tegen het onpersoonlijke. Stilstand, verdorring, is alle traditie, tenzij een enkeling opnieuw in haar de hartslag der persoonlijkheid ervaart. Het zuivere gemeenschapsinstinct drijft de kleinen samen tegen het gevaar der groten. De maatschappij stoot de vernieuwer uit, omdat hij storend werkt op de productie. Meer dan vijftig procent persoonlijkheid te zijn betekent te geringe aandacht voor de productie, betekent ondergang voor de samenleving. ... Van het stuwend gebaar der persoonlijkheid, wrijving, omzetting, poëzie, is de wereld niet gediend. Zij trekt het hoge binnen haar bereik en vernietigt wat zich dan nog tegen de nivellering verzet. Eeuwige tegenstrijdigheid: de wereld is niets zonder de persoonlijkheid, die zij in haar eigen belang voortdurend moet vertrappen.

De gemeenschapsidealisten hebben dit proces als te wreed gevoeld. Ergens hebben zij de persoonlijkheid een recht willen laten wedervaren, dat haar niet toekomt. Aan het begin of aan het einde stelden zij hun droom der grotere persoonlijk-

heid: de aurea aetas of de utopische heilstaat op aarde of in de hemel. Ook deze droom is geboren met de mens en verlaat hem niet; hij keert in de cultuurdromen terug. De renaissance vond een harmonie der antieken, die niet harmonisch zijn geweest, de romantiek smachtte naar de ongenoemde bouwmeesters der kathedralen, naar de mensengolf der kruistochten. Slechts met eeuwigheid en gemeenschap is de persoonlijkheid te stillen, terwijl zij zich in tijdelijkheid en vereenzaming verwerkelijken moet.

Adèle Schopenhauer schrijft in een ontroerende brief aan haar broeder Arthur, de opstandige onder de opstandigen: „Nie kann ich mit Dir darin übereinstimmen, dass Du Dir aus der Verachtung der Menschen nichts machst; reisse wie Du willst an der Lebenskette, die uns alle verknüpft, Du reissest Dich doch nicht los, und es ist eine grosse Frage, ob nicht Stunden kommen, wo Du die Menschen brauchst, über die Du Dich jetzt stolz erhebst." Deze eenvoudige zin werd de waarheid van Schopenhauers leven ... hij is ook de waarheid van alle individualiteit op aarde; de losmaking is het enige, waaruit vernieuwing ontstaat, maar losmaking is ondergang, vernietiging, ongeluk. Niemand verwijdert zich daarom van een gemeenschap zonder heimwee, al betreft dat heimwee dan ook niet de pas verlaten en verworpen, maar „de" gemeenschap, het onbereikbare. In Schopenhauer manifesteert zich dit verlangen op zijn oude dag in die ietwat seniele coquetterie tegenover de verachte maatschappij; in anderen openbaart het zich als een uiterlijke hooghartige aanpassing, die het innerlijk niet raakt, in een afwijzende trots, zelfs in het medelijdend gebaar van liefde tot de medemens. Want liefde, de hoogste vorm van medelijden, geschiedt alleen uit hem, die iets weg te schenken heeft zonder een tegengift te verwachten. ...

Uit iedere aardse „gemeenschap", de verstarring van datgene, waaraan eens de grote persoonlijkheid het leven schonk, keert het individu ontnuchterd terug. Een ogenblik van gemeenzaamheid weet te ontroeren: een onverwacht volkslied in den vreemde, een massale Missa Solemnis, een zalige ontmoeting der ogen, het optrekken van de wachtparade des-

noods. Maar de terugkeer weet, dat de ontroering niet de pas ervaren, maar de *gedroomde* gemeenschap raakte, de grotere, onbereikbare persoonlijkheid. En wie eenmaal bij de éne openbaring zelfvoldaan stilstaat, kent niet meer de impuls, die de voorbijgegane eens naar die openbaring dreef. ...

De negentiende eeuw, die de gemeenschap „Liberté-Egalité-Fraternité" zag te gronde gaan en de nieuwe gemeenschap, het socialisme, zag opkomen, kende ook de felste reacties der persoonlijkheid: Nietzsche, de demon met de magische stijl, voorop; Ibsen en Strindberg; en de mensenschuwe reus Flaubert, collectionneur van burgermansdomheden; „sein Wesen bestand aus zwei Elemente, die sich vervollständigten: ein brennender Hass gegen Dummheit und eine unbegrenzte Liebe zur Kunst", schrijft Georg Brandes van hem. Wat zich hier, in het scherpste conflict, voordoet als een exces, is niettemin eigen aan het wezen van iedere kunstenaar, van iedere persoonlijkheid: stormlopen tegen de verstarde collectiviteit, zelfvergroting in poging tot zelfverwerkelijking. ... Deze negentiende-eeuwers waren zozeer afzonderlijken, dat het negatieve, inhaerent aan iedere individualiteit, bij hen domineert; maar zij geven niet anders dan een vergroot beeld van het microscopisch individu en zijn microscopische tragedie.

Wij onderscheiden geen „collectivisten" en „individualisten"; wij onderscheiden slechts persoonlijkheden, die zich, nog niet ontgoocheld, een mythologische persoonlijkheid, een „gemeenschap", verbeelden, en persoonlijkheden, die zich bewust in hun beperking terugtrekken.

Zij staan beide tegenover de massa, die aan de persoonlijkheid het leven gaf, om haar te ontluisteren en te vertrappen.

Het laatste stadium der persoonlijkheid, dat van het volledig (en dus onbereikbaar) inzicht, het dichtst misschien benaderd in de dodende wijsheden van een De la Rochefoucauld (toch: hoe ver was ook hij nog, omdat hij nog schreef!) is tegelijk de ontkenning van alle persoonlijkheid, omdat het de activiteit opheft. Het zijn de droom en de „massa" in hem, die ook de scherpst ziende redden van déze ondraaglijke persoonlijkheid. Gered worden, en weer dromen, en nog eens „massa" worden,

geestdriftig en hartstochtelijk zijn, de problemen verloochenen en het dwaze hart gelaten volgen, dat is leven! En de vlucht voltrekt zich in iedere sfeer: in een napoleontische wereldorde-van-één-dag, in een mystische doorbraak van de Subjekt-Objekt-Spaltung, in het Woord, dat zelfonthulling en zelfvermomming is beide. De droom bewaart de dromer voor het inzicht; maar de menigte zal die droom nooit begrijpen als een noodzakelijke redding van de ondergang. Zij vergaapt zich aan de schijn of ziet later alleen de nutteloze, onproductieve gril.

Daarom gaat de droom der persoonlijkheid onder, nadat de persoonlijkheid er door gered werd. De massa behoudt slechts, wat productief gemaakt kan worden en verwerpt de „excessen", de volledige persoonsopenbaringen. De persoonlijkheid sterft ergens, op St. Helena. ... De Code Napoléon is onsterfelijk.

Individualiteit is onderscheiding en ondergang. Collectiviteit is eentonigheid en onsterfelijkheid. ... Daarmee is de onsterfelijkheid een problematische „onderscheiding" geworden.

II

Het woord: een mythe der persoonlijkheid. ...

Het conversatiewoord, het courantenwoord, het woord van de stadhuisklerk en van de onderwijzer, van de politicus en de Kamer van Koophandel; het afgesletene, het mishandelde, het vergeelde, het lege, het krachteloze.

Het woord van de minnaar, van de gepassionneerde, van de dichter, het smachtende, hatende, sarrende, barnstenen, vertwijfelde, dodende.

Is er een onvolleidiger en zuiverder openbaring van de persoonlijkheid in haar dagelijkse onbeduidendheid, in haar revolutionnaire machtsontplooiing, in haar tragische ondergang? En is niet de dichter de eenzaamste, omdat hij het beeldend leven schenkt aan een teken? Een groot en oprecht taalkunstenaar kon eens schrijven: „Ik houd van het proza." Hij wees daarmee geen nieuwe gebeurtenis aan; hij noemde slechts en onthulde alleen door een woordverbinding een proces als een

liefdeshandeling aan een generatie, die zich uitsluitend bewust was, dat men van vrouwen of wijn kan houden. Hij benoemde, en schiep door verrassende woorden een nieuwe taal-bewustheid. ... De verrassing is lang verdwenen. De aestheten en opvoeders maakten zich van de verbinding meester en doceerden, dat van-het-proza-houden schoon is. Sindsdien is het geen groter wonder van het proza te houden dan van een mens; reeds is een cultuurhistorische omweg nodig, om de psychologie van de ontdekking opnieuw te vinden, thans niet in de ontroering, maar in de analyse. Het woord ging hier onder als betoveringsmiddel, omdat de betovering alleen uit het bijzondere en ongekende ontstaat.

Het woord is niets zonder de mens; hij, die over het leven of de magie van het woord spreekt, schept reeds de eerste mythologie. Het woord is slechts een uiting en een relatie; zodra het geuit is, moet het verstaan worden, hetzij door de massa, hetzij door de enkelingen, hetzij door hem, die het uitte, alleen. De verstaanbaarheid is de voorwaarde voor het woord; want het woord is meer dan klank, het is ook zin.

Het woord is een onvolledig en toch zuiver beeld. Onvolledig, omdat het een beperking is en niet meer dan een eenzijdig symbool van het object; zuiver, omdat het uiting is van de persoonlijkheid, die slechts onvolledigheden kent. Er is geen ander woord denkbaar dan het beperkte, omdat geen ander woord denkbaar is dan het persoonlijke. Ook het woord der poëzie heeft geen hogere en geen geringere waarde dan deze: een beperkte persoonlijkheidsopenbaring te zijn. Alleen in de willekeurige ordening van het willekeurig beperkte woord is de dichter kenbaar. ...

Het woord is niets zonder de zin. Want de zin is zijn psychische oorsprong en zijn psychische verstaanbaarheid [1]. Zo-

[1] Wij gaan hier niet verder in op de taalpsychologische meningsverschillen aangaande het grammatisch zinsbegrip, omdat wij hier „zin" in de uitgebreidste betekenis gebruiken. Iedere incidentele verstaanbaarheid (ook voor de spreker of schrijver alleen), ook iedere gevoelsnuance derhalve, binnen of buiten de grenzen van het woord, valt onder deze „zin", die dus geen verbinding van voorstellingen behoeft te zijn (Paul, Prinz. der Sprachgeschichte[5], p. 121) en kan samenvallen met een z.g. Satzäquivalent (Wundt, Völkerpsych. [4], die Sprache II, p. 241).

dra een gesproken (en secundair: geschreven) uiting „zin" heeft, in welke vorm ook, voor wie ook, is er een samenvloeien van klank (secundair: teken) en betekenis. Het is onverschillig, in dit opzicht, welke algemeenheid en welke levensduur die verbinding zal blijken te bezitten. Niet de toevallige omstandigheid, dat de verbinding „eeuwig" is, maar het kernfeit, dat zij eens tot stand is gekomen, dat één bepaalde klank of klankgroep eens en ergens aan een bepaalde sfeer van betekenis en nuance was gebonden, is beslissend voor het bestaan van de zin. Deze „zin" omvat iedere nuance; en omdat de nuance vergankelijk is, is alle eenmaal in het teken neergelegde zin in zijn volheid onnaspeurbaar.

„Eeuwig" is aan het woord niet zijn rijke nuancering, maar zijn algemeenste en toegankelijkste gebruikelijkheid.

Zolang het woord alleen verstaanbaarheid bezit voor de enkeling, die het uitspreekt, is het klankgeworden hartstocht. Wanneer het eenmaal aanvaard is als middel tot uitwisseling, is het klankgeworden drang tot verkeer. Hoe men zich de mysteriën van het eerste ontwaken der taal ook voorstelt: van den beginne beweegt het woord zich tussen de polen van passie en verkeersbehoefte. Het wordt geboren als kracht, als affect, met het bijgeluid van zegen of vloek; het persoonlijk woord is niet neutraal. De nieuwe formatie doet haar intrede als reactie op een verslapt en te mergloos massawoord; zij heeft nog een overwinning te behalen, een geestesgesteldheid als stuwkracht te openbaren. ... De veralgemening betekent ook de verzwakking van het pathos. Het woord, dat levensvatbaarheid toont als massawoord, verliest zijn uitzonderingswaarde en verbleekt tot communicatiemiddel. Niet langer *hijgt* het naar gemeenschap, het *is* „gemeenschap", het is vernederd tot dienstbaarheid aan het verkeer, de normale omgangsstijl, die geen hartstochten en begeerten zichtbaar laat worden. Het verkeerswoord heeft de taak te verbinden; maar het verbindt slechts wat zich niet verzet. Zodra de passie zich van het woord meester maakt, herleeft ook de verwijdering en het wederzijds wanbegrip; zodra het woord met de energie van het gevoel geladen is, doet het zijn functie als communicatiemiddel te kort.

Het energieloze is het verbindende. Het gepassionneerde is het scheidende. De tragedie: de gematigden verstaan elkaar, de hartstochtelijken niet. ...

Er is geen woord, dat vrij is van hartstocht; want er is geen leven, dat willoos en zonder voorkeur is. ... Er is geen passiewoord vrij van de overwegingen der verstaanbaarheid, omdat ook de heftigste en meest ontroerde althans door één verstaan wil worden; en het verkeer is de parodie van deze begeerte naar begrip. De dosering van „verkeer" en „passie" is overal een graadverschil; maar het embryonale is, ook hier, slechts de moeite waard om het volgroeide.

Het dichterlijk woord is de geordende passie. ...

Met deze tweeledigheid: *passie* tegenover het monotone, maar *geordend* tegenover de bandeloze expressiemogelijkheden van de spreektaal, hangt de tweeledigheid van het oordeel over en de belangstelling in het dichterlijk proces samen. Het accent kan vallen op de ordening; voor dit oordeel is de dichter de magiër, de vormer, deelhebbend aan het goddelijke, omdat hij de gegeven stof in een nieuwe orde laat leven door zijn aanraking; de dichter ontdekt in het woord geheimen, die de leek vreemd zijn en pas in de geschapen nieuwe orde geopenbaard kunnen worden. De dichter is de wetgever. ... Het accent kan ook vallen op de passie. Het is dan niet het proces der ordening, dat de aandacht heeft getrokken; de poëzie wordt als een verlengstuk van het algemene taalleven gezien; de klank, het woord als product van het levend taalorganisme, de dichter als de meest volmaakte taalgebruiker, zijn de factoren ener linguistisch gerichte belangstelling [1].

[1] Als extreme vertegenwoordigers van deze *aesthetische* en *taalpsychologische* richtingen mag men beschouwen de dichter M. Nijhoff en de taalpsycholoog Jac. van Ginneken. Nijhoff ziet in de drieledigheid „realiteit, expressie, creatie" de vertegenwoordiging van de „zuiverste menschelijke arbeidzaamheid ... die bewerkstelligt, dat de natuur van zichzelf bewust wordt en dat deze bewustwording, aanvankelijk middel, tevens materiaal wordt tot de schepping van het hoogste geestelijk besef". (N. R. Ct. 10 Oct. 1925.) Van Ginneken erkent in een opstel „Esthetica en Taalpsychologie" (Nieuwe Taalg. III, p. 161 v.v.), dat hij het „dichterlijk fenomeen" waarneemt om het „algemeene taalverschijnsel", waarvan het „onder heel speciale belichting slechts de ietwat vervormde schaduw is".

Het spreekt wel vanzelf, dat iedere beschouwing van poëzie, die de poëzie zelf tot doel heeft, uit moet gaan van het principe der omzettende ordening. De essentie der poëzie wordt niet aangeraakt, wanneer men haar een vervormde afschaduwing der algemene taalverschijnselen noemt; want niet de afschaduwing is het onderscheidende kenmerk, maar de *vervorming*. Pas in het doorzien van het proces der vervorming doorziet men de werkzaamheid van de dichter; en dit voltrekt zich niet in de eerste plaats in klank of rhythme, eigenschappen ook van het niet-poëtisch taalgebruik, maar in het stichten ener nieuwe orde, in het feit der creatie. Deze keuze om de keuze zonder ander doel dan de schoonheidsemotie zelf, is aan alle taalgebruik buiten het poëtische vreemd.

Niet de taalpsycholoog dus, die de schoonheid onmiddellijk uit de taal tracht te filtreren, maar de aestheticus, die de schone orde der kunst, ook in het taalinstrument, begeert te vinden, heeft het eerste en laatste woord in deze materie te spreken (waarmee geenszins bedoeld is, dat de aestheticus niet psychologisch georiënteerd zou behoeven te zijn!). De dichter is niet de top van de sprekende en schrijvende wereld; hij stelt in de vorm zijner expressie een nieuwe wereld tegenover de oude. ...

Toch heeft de misleidende eenzijdigheid: poëzie is taalverschijnsel, één fundamentele waarheid, die niet het poëtisch proces raakt, maar wel de vergankelijkheid van het poëtisch geschapen woord. Die waarheid is deze: het materiaal der poëzie, hoewel anders geordend, is geen ander dan dat der dagelijkse omgangstaal. Niet woord staat tegenover woord, maar orde tegenover orde; hetzelfde woord symboliseert verschillende orden.

Het uiten van een woord betekent: een beperkt symbool geven voor een denkbeeld. Het verstaan van een woord betekent: een beperkt aandeel krijgen in een beperkt symbool.

Het neerschrijven van een woord betekent: een beperkt symbool toevertrouwen aan een teken, dat slechts de grootste gemene deler is van talloze beperkte symbolen. Het lezen van een woord betekent: een eigen beperkt symbool substitueren voor een grootste gemene deler van talloze beperkte symbo-

len. ... Het opnemen van het woord (of van de eenheid der woorden, de grammatische zin) wordt dus door de tussenkomst van het teken niet alleen anders gebaseerd, maar ook bemoeilijkt. De lezer verstaat niet het woord van de dichter, hij verstaat het woord in zijn algemeenste en (in een bepaalde kring) meest gewone hoedanigheid; de nuance, de passie, die hij het woord toekent, is niet van de dichter, maar van hemzelf afkomstig.

Het woord neerschrijven is, theoretisch, het woord doden als gevoelsexpressie. De „magie van het woord" is geen absolute waarde, die de dichter aan zijn creatie verleent, maar een min of meer toevallige betrekking tussen de woordorde van de scheppende en het woordgevoel van de passieve mens. Alleen voor de dichter zelf is die „magie" de volkomen adaequate uitdrukking van een woordgevoel; zodra hij het woord loslaat in het symbolische teken, geeft hij de volledige „magie" prijs. ... Daarom is het verklaarbaar, dat aan enkele eenzamen het verlangen naar een narcistische zelfspiegeling in het woord zich heeft opgedrongen; dit eenzelvige, voor verstaanbaarheid onverschillige verkeer met de taal schijnt het genot van een ongebonden verwerkelijking te beloven. Maar het onsterfelijk gemeenschapsverlangen verzet zich tegen de steriele droom; het woord blijkt, steeds weer, te streven naar ontbinding en verbinding tegelijk.

Niet de onverstaanbaarheid, maar de verstaanbaarheid van de dichter is een probleem.

De poëzie is niet het hoogste leven van het algemene verschijnsel: taal. Want deze taal is, behalve teken voor de passie, teken voor het verkeer; de omgangstaal heeft de practische tendentie tot verstaanbaarheid, tot opheffing van de barrières der persoonlijke nuance. Het „leven der woorden" is een overgang van de avontuurlijke bohème tot een rustig en burgerlijk bestaan, dat door onverwachte incidenten op romantische wijze zijn bezadigdheid verliezen kan, maar ook vergeten en nietig kan ondergaan. Wat zich vastzet als „normaal" is niet meer bij machte kracht uit te drukken; immers tegen alle bijzonderheid protesteert de censuur der massa. De aardse „ge-

meenschap" kan geen hartstocht dulden, omdat alleen het hartstochtloze tot behoud van het „gemeenschappelijke" strekt. ... De poëzie echter is niets zonder hartstocht, al is die bedwongen en geordend; ook in de feilloze orde verraadt de ware poëzie, dat orde voor haar niet anders betekent dan rust scheppen uit persoonlijke aandrift en ontroering.

Het woord der omgangstaal is dus slechts een logisch geabstraheerde „betekenis", een snijpunt van de in werkelijkheid steeds wisselende nuances, die het verkeer zoveel mogelijk tracht te neutraliseren; want het verkeer behoeft alleen het grove logische schema.

Het woord der poëzie is een werkelijk aan de taal onttrokken ... woord; een persoonlijke uiting, die haar volle zinrijkheid niet ontleend aan de dorre betekeniskern, maar aan de bijzondere nuancering, de eigen emotie. Het dichterlijk woord richt zich tot niemand (als het zich tot iemand richt, is die iemand „de" ideële lezer, die slechts vele genuanceerden vertegenwoordigt). Het is in de eerste plaats verwerkelijking door de taal van een in de dichter vooraf potentieel aanwezige geordende passie; in de veelzijdig begaafden verwerkelijkt zich die orde ook langs een andere weg, in de schilderkunst (Van Looy), in de muziek (Wagner) zelfs in de vermetele greep naar universaliteit (Goethe). De orde is primair; in hoever de op het taalinstrument overgebrachte orde zich zal aanpassen bij het taalbeeld van het heden en invloed zal uitoefenen op het taalbeeld der toekomst is een tweede vraag, die niet samenhangt met het dichterlijk, ordenend vermogen.

Terwijl het woord in de omgangstaal aan zijn bestemming voldoet door in de grammatische zin een ruw logisch verband vast te houden, stelt het dichterlijk woord andere eisen; het vertegenwoordigt gevoelswaarde, het geeft schoonheidsemotie. De dichter neemt het woord uit zijn nuchtere ontwikkelingsgang en voegt het in zijn bijzondere orde; hij roept daardoor één der vele nuances op, die aan de klank of het klankencomplex verbonden kunnen worden; omdat de gevoelsreacties oneindig gecompliceerd zijn, is het probleem van het woord het evenzeer. ... Het poëtische woord kan de zin voorkomen, door in zijn gevoelsschakering zelf een gehele „zin"

aan te duiden, niet in een redelijke uiteenzetting, maar in een direct contact, een plotseling verstaan. Eén archaïsme voorkomt een volledige catalogische schildering van een historisch milieu; één eenvoudig woord voorkomt een gans tafereel van simpele details. ...

Poëzie is geen orde van klanken, maar van klanksymbolen. Door deze symbolen geeft de dichter zijn persoonlijke en bijzondere vorm aan de zich steeds herhalende gebeurtenissen: verlangen, conflict, ontgoocheling. Hij gebruikt de klank niet om de klank; de klank kan een element der woordkeuze vormen als honderd andere elementen. Het genieten van poëzie alleen als „muziek" (klank, rhythme) is niet meer dan een primitieve en verkeerde muzikaliteit.

In de omgangstaal zagen wij de twee polen: affect en verkeer; het woord, aanvankelijk in dienst van de passie, door de verkeersnoodzakelijkheid in het veelvuldig gebruik verblekend tot een verbindingsformule in de meedelende zin. Wij zagen als bijzondere functie der poëzie het gebruik van een gevoelswoord in een persoonlijke orde. Daarmee is reeds gezegd, dat de hartstochtloze ordentelijkheid van de verkeerstaal en de hartstochtelijke orde der poëzie twee geheel verschillende dingen zijn. De verkeerstaal is de „gemeenschapstaal", die geen enkele gemeenschap geeft dan ... verkeer; de taal der poëzie is de taal der persoonlijkheid, die een persoonlijk beeld onder woorden wil brengen en daarvoor juist alle nuance begeert, die het verkeer uitstoot. Het verkeer heeft zijn behoeften en het onderdrukt de menselijke passie; in dit voortdurend conflict ontwikkelt zich de spreektaal. Woorden, die eens de kracht van een persoonlijke belijdenis hadden, verliezen hun bijzonderheid; het woord, dat eens, door in een stadium van „veroudering" te verkeren, door het noemen alleen een ironie wakker riep, verdwijnt en kan slechts philologisch als een vage omtrek teruggevonden worden; de woordverbinding, die eens „stijl" heette, wordt onherkenbaar, want algemeen en onpersoonlijk. ... De poëzie, de neerslag van het genuanceerde, kent geen ontwikkeling; zij is neergelegd in het dode teken, het gevoelloze. De taalgebeurtenissen gaan langs haar heen, maar

zij rust in het dode teken; een enkel woord, een enkele wending neemt de taal op en zij vulgariseert ze, zodat de verrassende schoonheid afsterft. ... Nieuwe geslachten komen en zij buigen zich over de dode tekens; de zeer oude noemen zij hiëroglyphen en een toeval leert hun enige schematische betekenissen; maar ook in het woord van het vorige geslacht ontdekt het volgende niet meer het volledig geheim. Want reeds vervreemdden zij van elkaar, de beweeglijke taal, de stille poëzie; reeds werd hetzelfde levensrhythme door een andere woordnuance gesymboliseerd en verdween een betovering, een „magie". ...

De dichter doodt het woord. Zijn schoonste openbaring, zijn droom, die hem redde, zwijgt in het dode teken.

III

In het begrip „persoonlijkheid" op zichzelf is, behalve de continuïteit van het Ik, niet meer gegeven dan een onderscheid van de Ander, die ook een persoonlijkheid is. De meest karakterloze conventiemens onderscheidt zich nog door dit „persoonlijk" element van de andere karakterloze conventiemens. Er is geen absolute persoonlijkheid, er is geen absolute massa; daarom heeft de onderscheiding van de persoonlijkheid geen andere waarde dan aanleiding te zijn tot onderscheiding der *grote* persoonlijkheid.

In het nuchtere woord is niets meer gegeven dan de onderscheiding van een ander woord, een andere symbolische klank of een ander symbolisch teken. Geen twee woorden zijn gelijk, omdat geen twee bedoelingen gelijk zijn. Geen dichter bevrijdt zich van het verlangen naar verstaanbaarheid, geen bureaucraat kan zijn passie geheel verloochenen in het officiële woord. (Is niet de terminologie der ambtenarij vaak een caricatuur van de poëtische „onverstaanbaarheid"?) Daarom heeft de onderscheiding van het persoonlijk woord geen andere waarde dan aanleiding te zijn tot onderscheiding van het woord der persoonlijke orde, het dichterlijke.

De ondergang der grote persoonlijkheid in de massa, die slechts het bruikbare opneemt na de volledigheid der persoons-

openbaring miskend te hebben, wordt nergens tragischer en zichtbaarder verbeeld dan in de volkomen gelijkenis: de ondergang van het onbeweeglijk dichterlijk woord in de beweeglijke verkeerstaal, het steeds wisselend product van passie en verstaanbaarheid, waarin voor de nuance ener persoonlijke orde geen plaats is. ... De invloed van Vondel of Bilderdijk op het taalbeeld heeft de taal „verrijkt", maar het instrument van hun dichterschap verarmd; want er is geen andere weg tot het ervaren van taalschoonheid dan uit het algemene en normale, de spreektaal, naar het bijzondere en genuanceerde, het persoonlijk woord. Wanneer het persoonlijk woord, de persoonlijke nuance, de persoonlijke verbinding burgerrecht hebben verkregen, gehoorzamen zij niet langer aan de dichterlijke, maar aan de „burgerlijke" orde. Terwijl het woord der poëzie, in zijn roerloosheid, „veroudert" en steeds meer het verband met de rijkdom der levende nuances dreigt te verliezen, is het woord der poëzie, dat algemeen taalbezit wordt, prijsgegeven aan de banaliteit; het lot van de persoonlijkheid, wier ideeën voor een deel bruikbaar worden bevonden, is niet anders. Het zijn altijd weer de aanpassing en het opportunisme, die de felle bewogenheid, de volle explosie, temperen in een peripherie van gematigdheid en vervlakking.

Het genadeloos zich bewust maken van de persoonlijkheid, van de tragedie der gescheidenheid, onderscheidt zich als een drift tot negatie, ondergang, waartegen de levensdrift of de geloofszekerheid in opstand komt. De sceptici zijn de wijzen, maar tevens de krachtelozen. Terwijl de eerste vervreemding van het individu zich afspeelt in de vorm van een krachtmeting met de kansen van victorie of nederlaag, heeft de laatste wijze, die het spel doorzag, geen ander uitzicht meer dan het inzicht; in hem is de wil te leven gedoofd tot een nauwelijks aanvaarde levensnoodzakelijkheid. De scepticus en, in ruimer verband, de overwegend critische mens is een wijs onding, omdat hij de roep van het leven in zich te kort doet; daarom ook is hij een wijze (en steeds nog onvolledige) uitzondering.

Tussen het individu, dat zich ontdekt als individu tegenover de ander en zich met dit beperkte weten en de aan de verschei-

denheid verbonden zelfhandhaving tevredenstelt: de massamens, en de persoonlijkheid, die tot de laatste scepsis kwam: het theoretische eindpunt van alle activiteit, bewegen zich de persoonlijkheden, die zich de grotere persoonlijkheid dromen; zij moesten wel voorlopig hun eenzaamheid erkennen, maar aan hun levensinstinct ontleenden zij de kracht tot verbeelding ener verleden, verborgen of toekomstige harmonie. De minnaar, die zich de menselijke twee-eenheid verbeeldt, is de eerste „collectivist"; en het Huis des Vaders, waarin vele woningen zijn, is de universele vorm van dit ideëel organisme, de toevlucht van het ongestild verlangen. ...

Het woord geeft het aanschouwelijk beeld. Als wanordelijk passiewoord of verzoenend, normaal verkeerswoord is het vervloeking en heimwee, of noodzakelijke mededeling, pseudo-gemeenschap; het heeft geen groter belang dan dit: uiting en verstaanbaarheid te zijn. Zo moet het weten, dat alle passie onbeantwoord blijft en alle verkeer een gemeenschapscaricatuur geeft, onverbiddelijk leiden tot de negatie van het woord, d.i. in volledigheid: het zwijgen. Maar ook dit vervult zich niet, want de oneindige stilte, het sprakeloze en geruchtloze, is het einde van het leven; het woord is gestorven, wanneer het leven vergaan is. Zolang het leven heerst, zal de kreet en zal het onvermijdelijk verkeerswoord gehoord worden; de stilte is daarom slechts een moment en de zwijgende mens is een Trappist of een onbestaanbaarheid, een theoretisch eindpunt.

Want ook het woord kan dromen van gemeenschap, een andere gemeenschap dan de passieloze van het verkeer, een andere gemeenschap ook dan het dode zwijgen; het woord is ook het dichterlijk woord, dat de verstaanbaarheid niet loslaat en toch de gevoeligste expressie der persoonlijkheid wil zijn. Het dichterlijk woord is ontoombare gedrevenheid om een persoonlijke orde te verkondigen door een materiaal, dat aanspraak maakt op verstaanbaarheid, op een betrekkelijke algemeenheid.

Zoals het woord het symbool is van de persoonlijkheid, zo is het woord der poëzie het symbool van de persoonlijkheid, die de droom niet ontberen kan; onbewust zoekt de poëzie de

persoonlijkheid, die zal verstaan. De dichter is de argeloze en volmaakt onopzettelijke „collectivist", de schrijver voor de gedroomde gemeenschap van verstaanden; en zijn dogmatische verstarring is de „gemeenschapsdichter", die, bewust, verstaan wil worden door een bepaalde collectiviteit. Ook de taalgemeenschap, waarvoor de dichter schrijft, is een droom, een fata morgana, die de energie der creatie prikkelt en het eeuwigheidsverlangen tracht te bevredigen zonder eeuwigheid.

Oneindig geschakeerd vertoont zich de gemeenschapsbegeerte in het dichterlijk woord; want ook de dichter is geen in zekere formules vast te leggen grootheid, maar slechts de in woorden ordenende oneindig variabele persoonlijkheid. ... De dichter van het volkslied is zich nauwelijks bewust meer te zijn dan de alledaagse spreker; hij is naïef tegenover zijn eigen roeping en twijfelt geen ogenblik aan de verstaanbaarheid, omdat hij de uitdrukking zijner persoonlijke orde niet als wezenlijk verschillend van de massa-orde beseft. In de eenvoudige middelen, metrum en rijm, schijnt een zorgeloze eeuwigheid te leven; en toch is hij de eerste, die de bewegende taalstroom vastlegt in het teken en daarmee de aanvang der verwijdering sticht; hij is de eerste, die het woord als overwogen onderscheiding gebruikt, zij het dan in de waan van „zanger" te zijn voor gans het volk, in lengte van dagen. ... De bewustheid, dat scheppen zelfverwerkelijking is, groeit, de vorm wordt gecompliceerder, de poëzie wordt voor alles onderscheiding der persoonlijke orde, naarmate de persoonlijkheid zich meer differentieert. ... Aan de eindpunten der verstaanbaarheid vertrouwen de geraffineerden aan de verfijndste nuance de subtielste geestelijke ervaringen toe. Zij hebben zich teruggetrokken in de eenzame persoonlijkheid, die slechts door enkelen begrepen zal worden, en uiten zich in het woord, dat slechts door enkelen verstaan zal worden; het gemeenschapsverlangen is hier verzwakt tot een ontlopen van de woordloze stilte, die alle nuance zou oplossen. ... Toch is iedere poëtische daad, hoe hooghartig en eenzelvig die moge zijn, een bewijs, dat de persoonlijkheid buiten eigen beperktheid wil treden om in het tweeslachtige woord de onvolkomen verstaanbaarheid

te ondergaan. Iedere poëtische daad; want ook de schakeringen tussen volkslied en allerindividueelste lyriek zijn tenslotte waardebepalingen, die de historisch denkende in de poëzie zoekt, omdat hij grenzen wil aangeven en vergezichten openen. In de sonnetten van Jan van der Noot menen wij eenzelfde streven naar hyper-persoonlijk nuanceren te bespeuren als in de jongste lyriek [1]; in Vondel ontdekken wij een harmonie tussen naïef zich verwant voelen aan de omgangstaal en bewuste, normatieve stylering en in Huygens de tendentie der onderscheiding naar de anecdotische kant. Maar er is geen objectieve waarborg, dat met deze interpretatie de rijkdom van verhoudingen, die eens tussen dichter en lezer bestonden, is uitgeput; schematische reconstructies van woordbetekenissen zijn mogelijk, geen reconstructies van de „magische" gevoelsuitwisseling tussen de scheppende dichter en de passieve tijdgenoot, die onweerspiegeld blijft in de geschiedenis der levende woorden. Wat de moderne mens aan zijn klassieken ervaart, is, behalve het schema der ideeën (dat wel afhankelijk is van de nuance, maar geenszins alle nuance vertegenwoordigt), een gebrekkige projectie van het eigen vormgevoelig Ik op de vroegere vorm.

De poëtische vorm vertegenwoordigt, na zijn materialisatie in het teken, nooit meer dan de inhoud, zoals de dichter die daarin gesymboliseerd zag, omdat het teken niet de gemeenschap, maar alleen de mogelijkheid tot benadering van gemeenschap in zich draagt.

Het woord beeldt de persoonlijkheid uit, eenzijdig, maar concreet; in beider synthese is niets opzettelijks. Alle lotgevallen

[1] Het is even voorbarig om, als Nijhoff, de bloei onzer jongste lyriek als een (historisch) hoogtepunt der europese litteratuur te beschouwen, als om die te behandelen als een woekering van het „litterair argot" (aldus C. J. Kelk in „De Vrije Bladen", jaarg. III 6, p. 157 v.v.). De eerste opvatting oordeelt historisch over een nog niet historie geworden leven; de tweede ziet voorbij, dat alle poëzie, zoals wij trachten aan te tonen, een „litterair argot" is, waaraan de primitieve maatstaf, „dat onze lezers in 't jaar 60 snikken zullen van zenuwachtige pret over onze lyriek", niet (als poëtische maatstaf) kan worden aangelegd. Het woordgevoel van een willekeurige toekomst valt niet onder het gebied, dat de litteraire critiek bestrijkt.

der persoonlijkheid spiegelen zich in die van het woord; alle nuanceringen tussen verdorde traditie en vernieuwend leven, tussen „massa" en „persoonlijkheid", zijn te hervinden in het uitwisselingsproces van verkeer- en passiewoord; en ook de persoonlijkheid in haar werelddroom, haar gemeenschapshunkering, heeft in de sfeer van het woord een waarachtig beeld in de poëzie. ...

Opdat het leven voortga, gaat de persoonlijkheid onder in het levenscheppend contrast tussen eeuwigheidsverlangen en eeuwigheid. Wat de beeldende kunsten, de architectuur, de muziek, verbergen achter een schijnbare eeuwigheid van het materiaal, verraadt het woord: dat de enige „eeuwigheid" der persoonlijkheidsopenbaring is een mogelijke heropstanding der andere persoonlijkheid in het nagelaten werk; immers het verhullende teken is noch vatbaar voor de onmiddellijke aanschouwing noch voor het onmiddellijk horen; het is slechts ... teken, symbolische zichtbaarheid voor verstaanbaarheid. De poëzie onttrekt zich aan het gemakkelijk visueel of acoustisch pleizier, dat het gevaarlijk surrogaat der kunstemotie is; de ware poëzie is zonder wilskrachtige ontdekking ontoegankelijk, omdat het teken zwijgend tussen de ontdekker en de dichter staat en niet, als kleur, lijn of klank, ook de primitieve emotionaliteit streelt.

Het medium, het materiaal, moet vertaald worden. De opeenstapelende eeuwigheid der kunstgeschiedenis schept volgepropte musea, voorzien van gedetailleerde catalogi; en in dit voorkeurloos pantheon doolt de ziel voorkeurloos rond, zolang zij niet begrepen heeft, dat deze eeuwigheid de verkeerde eeuwigheid is. Want deze klassiciteit is slechts een voorhof, waarin de schoonheid verstandelijk geanalyseerd wordt en gescheiden van het dilettantisme; ook dit is nodig, opdat wij ons bewust worden van het materiaal en de technische vaardigheid. Maar wie hier blijft staan, in alles alles waarderend, sidderend voor de mammon, die Naam heet, is reeds aan het meest wezenlijke voorbijgegaan: aan de schoonheid. De schoonheid is meer dan het klassieke, zij is de revelatie van eenzelfde richting van de gemeenschapswil onder de starre vorm, in de maker en in de genietende. De Ander vindt zijn

vermoedens en weifelingen, zijn liefde en zijn wanhoop terug, omdat hij eenzelfde eenzijdigheid meent te belijden.

Alleen het middelmatige is „eeuwig"; want alle middelmatigheden uit alle tijden verstaan de middelmatigheid als de verwerkelijking hunner hoogste potenties. De grote persoonlijkheid verwerft geen eeuwigheid; zij schept eenzaamheid rondom zich en wordt in volledigheid verworpen. Geen ander loon kent zij dan de spanning van de droom zelf en de mogelijkheid van een ontmoeting, een vluchtig elkaar raken; het wakker roepen van een andere droom, een ander eeuwigheidsverlangen.

Het zijn slechts enkelen, die elkaar een weinig kennen.

Aan de ondergang der persoonlijkheid, de ondergang der onderscheiding in het monotone, waarvan de ondergang van het woord slechts één der vele gelijkenissen is, ontspringt het leven met de nieuwe raadselachtige belofte van een grote opbloei, een grote waan, een grote ondergang. En in de gelatenheid om het verderf, dat steeds weer de vermetele zal vernederen, mengt zich de vreugde om het schouwspel, dat zich herhalen gaat, de enige redelijkheid van het leven: de golf van het leven zelf. Niet de dode uitloper te zien is de hoogste vervulling; maar zich opgenomen te voelen en één ogenblik meegesleurd in de onweerstaanbare hartstocht, van de droom, die de zin is van ons bestaan ... dat is de schoonheid, die een gemeenschap oproept, die eeuwigheden als onbedrieglijke voortekenen te dragen schijnt; een gemeenschap, in de overwinning van het moment zó reëel, dat het inzicht in de betrekkelijkheid en kortstondigheid niets aan het geloof kan ontnemen. Georg Büchners Danton spreekt dan het woord der bevrijding: „Es ist ein Gefühl des Bleibens in mir, das mir sagt: es wird morgen sein wie heute, und übermorgen und weiter hinaus ist alles wie eben. ..." De belijdenis van de ondergang tast niet deze eeuwigheid aan, die de heerschappij van het leven over het inzicht proclameert; want aan deze eeuwigheid is de beproeving der vergankelijkheid niet voorbijgegaan. ...

Het inzicht erkent, dat alle pogen, alle projectie, tot een mislukking is voorbestemd; een mislukking, omdat slechts het

gedeeltelijke bereikt wordt, maar het gehele verlangd. Het instinct doet leven naar de uiterste expansie, naar volmaaktheid, naar eeuwigheid. ...

De eenzijdigheid van het inzicht is de levensnegatie, de dode wijsheid; de volmaakte wijze handelt niet meer. De eenzijdigheid van het instinct is het dogma, dat behoud wil van wat niet behouden kan worden; eeuwigheid van de eigen kleine persoonlijkheid in een oneindige verlenging; eeuwigheid ener collectieve orde in een maatschappelijke, een religieuze verstarring. ...

De eerste eenzijdigheid ontbeert het leven. De tweede ontbeert de wijsheid. De eerste aanvaardt de ondergang, omdat hij onloochenbaar is; de tweede loochent de ondergang, omdat hij onaanvaardbaar is.

Maar de man, die leeft, gaat voort en wordt door het peinzen niet krachteloos. Wetend en gebonden, verblind en vrij, schrijdt de eeuwige Ahasverus naar een onbereikbare toekomst.

1927

HET SCHONE MASKER

On ne saurait rien connaître à moins d'aimer. Et ce n'est pas connaître que de savoir et n'aimer point. ANDRÉ SUARÈS

I

De ontdekking van de oorspronkelijkheid ligt daar, waar het individu plotseling, als in een visioen, de vorm herkent, waarin de duistere polariteit van leven en dood voor hem gegoten zal zijn. Dit ogenblik is een afrekening met onzekere verlangens en gedachten, met verstrooiing en slaafsheid, met kindsheid en toekomstillusie; het is gebonden aan een dag, aan een uur, aan een seconde. Zelden blijft het scherp, als een herinnering met tijdelijke of plaatselijke omtrekken, bewaard, omdat het slechts resultaat was van een onophoudelijk ondergronds zielsbewegen, waaraan de bewuste mens nauwelijks enig deel had. Hoe en wanneer de donkere stromen aan de oppervlakte komen, beseft niemand; te lang duurt het doordringingsproces, het doffe aanzwellen voor de doorbraak naar het licht, dan dat die de schone verrassing van een onverwacht opspringende fontein kan hebben. En pas later, nadat de moeizaam gerijpte gedachte reeds materie geworden is en op alle levensgebieden vrucht heeft gedragen, zoekt de dankbaarheid koortsachtig het moment van deze kristallisatie terug; zij zoekt naar de tijd, waarin een onsamenhangende ontmoeting van invloeden tot een homogeen beeld werd, naar de plaats, waar vele heftige, maar ondiepe rusteloosheden vergroeid bleken tot een persoonlijke spanning. Maar ook wanneer het speuren naar dit beslissende gebeuren, deze bewustwording van een onderbewust proces, door het ontbreken van een toevallige anecdote, een boek, een ontmoeting, vergeefs blijft, houdt de herinnering hardnekkig vast aan de grens tussen twee leeftijden, de twee enige leeftijden, die een absolute waarde hebben: de tijd van het geestelijk volgen en de tijd der oorspronkelijkheid. Ouden van dagen kunnen zonnige kinderen zijn, de negentienjarige kan het leven tot de laatste horizon verkend hebben: volgzaamheid en oorspronkelijkheid schei-

den een bestaan onverbiddelijk in domeinen, waartussen een wezenlijke spanning bestaat. Oorspronkelijk zijn, in welke afmetingen, onder welke omstandigheden ook, is de overwinning der individualiteit op afstamming en opvoeding; het is evenzeer gevolg van factoren als geboorte uit het niets, omdat geen feit uit de voorgeschiedenis dezer oorspronkelijkheid weggedacht kan worden en niettemin het samenzijn dier feiten niets oplevert, dat oorspronkelijk mag heten. In de oorspronkelijkheid neemt het leven een gestalte aan, die het nooit te voren bezat; de dode wetenschappelijke onderscheiding wordt doorsneden door de vorm van de éne mens; en tot die vorm, die lijden en zaligheid is tegelijk, komt alleen hij, die tegenover leven en dood een oorspronkelijke getuigenis van nietigheid gaf. Het getuigenis, symbool der ontdekking, drukt uit, dat de oorspronkelijkheid productief is geworden, zich gaat manifesteren, zijn *wil*, zoals zij is. Iemand, die men een oorspronkelijk mens noemt, heeft, al dan niet bewust, de onherhaalbaarheid van zijn levensvorm herkend door in zijn handelingen te streven naar anders-zijn.

Waar een mens zijn oorspronkelijkheid ontdekt, betoont hij zich nietig; of hij herkent de nietigheid van zijn mens-zijn in het feit van zijn beperkte schepping, maar verbergt die erkenning achter een heroïsche levensmanifestatie, waarin hij, een laatste maal nog, de dood wil loochenen. Maar de oorspronkelijke mens geeft zich ook hier prijs; er is een gepijnigde toon in zijn trots gekomen, er is een te schel accent in zijn buitensporige vreugde, er is een negatie zelfs in zijn positieve beaming; want de kern der oorspronkelijkheid is geen eenzijdige ontkenning van de dood. ... Of de oorspronkelijke mens wil zijn oorspronkelijkheid, instinctief erkend, verloochenen, een laatste maal nog, in een apotheose der nietigheid, het pessimisme, de askese. En ook hij verraadt zich, door de heftigheid van zijn verzet, door de hoogmoed van zijn wereldverzaking, als een oorspronkelijke; want evenmin is de kern der oorspronkelijkheid een eenzijdige ontkenning van het leven. Waar de oorspronkelijken zich in hun eenzijdigheid menen verborgen te hebben, waar zij de wereld vereeuwigd of verloochend wanen, openbaren zij zich juist in hun eeuwige, on-

loochenbare betekenis: leven en dood beide onder ogen te hebben gezien, in het leven te kunnen sterven, in de dood te kunnen leven. De massa leeft slechts, en sterft ook; daarom schijnt de oorspronkelijkheid haar een zinneloze-exaltatie of een onvruchtbare dweperij.

Het moment, waarin de oorspronkelijkheid tot de ontdekking van zichzelf komt, een geboorte zowel als een afsterven, is daar, waar een individu zijn eerste scheppende daad denkt, waar hij voor de eerste maal zich een eigen uitdrukking vormt of, dikwijls, laat ontvallen; en in dit moment worden leven en dood, intellectueel, intuïtief of instinctief erkend als de bronnen van alle scheppingskracht. Iedere creatie is een bezwering, een afweer, een verzet tegen de blinde daemonen, die ons belagen, een ontsnappingspoging, een vrijheidsproclamatie, een zelfstandigheidsschreeuw, een protest tegen het stomme gevangen zijn tussen de twee polen, leven en dood; en toch, iedere creatie moet vlees worden in de twee enige vormen, dezelfde, die de angst en de haat geprikkeld hebben: het armzalige leven en de armzalige dood. ... En nu verheerlijkt men het leven, om zijns zelfs wil, men begeert het aards paradijs en men vindt het dus; men schept de glanzende, starre statuen Stelsel, Poëzie, Dogma, waarvoor het goed bidden is; oude kinderdromen, die alleen de dood van *anderen* kenden, keren terug en vinden ergens een plaats, waar zij nog eens betoveren kunnen en gelukkig maken; het leven wordt, ergens, waar dan ook, een eeuwig feest. ... Anderen weer vieren de goede dood, de verlosser, omdat zij hier de weg der ontsnapping zien. De dood is voor hen niet de zwarte kuil, het thema van een danse macabre, maar de lokkende roerloosheid, het stille ontstegen zijn aan het conflict. Hier wordt het leven voorbereiding, of zelfs straf; de dood luidt een geruchtloze aera in of opent een statige hemel, waar de eindeloze regimenten der zaligen naar een wit stralend centrum samenstromen. ...

In talloze varianten – welke toch alle ontleend worden aan de voortdurende botsingen der individuen met de stof, die zich tot beeld omzetten – wordt de spanning tussen leven en dood uitgedrukt. Hier bestaan geen ruimtelijke grenzen; ieder beeld is een symbool; over de hevigste smart wordt soms luid

gelachen, de onschuldigste vrolijkheid heeft ook een tragisch aspect. Het is alles beweging, verhouding, standpunt; want het leven is slechts een heerlijkheid voor hem, die er de heerlijkheid van zien kan, en wie in de dood de verlossing meent te vinden vergeet, dat alleen de gesmade *leven*servaringen die verlossing mogelijk maken.

De oorspronkelijke mens kent men hieraan, dat hij in de vorm zijner (al dan niet opzettelijk in materiaal verwerkelijkte) gedachte zichzelf onmiddellijk tegenspreekt zonder daarom onwaar te worden. Leven en dood, zijn en niet-zijn, heeft hij beide onder de ogen gezien, ook waar de verdedigende drift der creatie hem naar de noodzakelijke eenzijdigheid moest drijven. Onder ogen zien is: een standpunt innemen, niet ontwijken, onverbiddelijk zijn tegenover zichzelf; niet meer of minder dan: een richting kiezen. Maar wie weet een richting gekozen te hebben, ziet telkens onwillekeurig om en verwondert zich over die richting.

Het „leven van de geest" neemt niet zijn „uitgangspunt" in dit bezwerend verdedigingsgebaar in die zin, dat het langzamerhand aan een stadium van totem en fetisch zou opstijgen, zich zou reinigen van deze aardse gebondenheid. Dat de „geest" leeft, betekent, dat telkens opnieuw een individu de polariteit van leven en dood als een benauwing ervaart, dat telkens opnieuw deze oerspanning zich omzet in een vorm. De oorsprong van alle schepping is het gevoel der onvolledigheid, begeleid door de instinctieve drang, boven het begrensde leven en de lege dood een onvergankelijkheid te stellen: een houten afgodsbeeld, een schoon woord, een omvattend begrip. Feiten, wetenschappelijkheden, worden overgeleverd en opgebouwd, afgebroken en weer opgebouwd: de enig-denkbare „vooruitgang" is een steeds intensiever analytisch dienstbaar maken van de natuur aan de mens, waarbij deze zich de bevrijding van zijn angstgevoelens soms ten onrechte als een progressieve overwinning op de materie voorstelt. Maar de wetenschap, voor zover zij „toegepast" wordt, stoffelijke veroveringen maakt, doet niets dan de oude botsing tussen individu en stof onophoudelijk compliceren; de wetenschap, voor zover zij theorie, hypothese is, berust op hetzelfde onvolledig-

heidsbesef, op dezelfde instinctieve aanvullingsdrang, waaruit iedere creatie ontstaat. ... Overwinningen op de stof overwinnen de angst geenszins; de complicatie belet niet, dat steeds weer individuen tegenover feiten staan en feiten opnieuw door individuen moeten worden bemachtigd en overwonnen.

Aan de primaire omstandigheden, dat wij voor alles gedwongen zijn tot het opnemen van indrukken en op indrukken moeten reageren, ontkomt niemand. Het leven bevestigt voortdurend, dat het keuze en richting is. Dit blijft het enige „uitgangspunt". Pas in de *vorm* van het botsingsproces en zijn reacties uit zich de oorspronkelijkheid; hier wordt de keuze doelbewust gericht, de richting overtuigd gekozen. De oorspronkelijkheid alleen verleent aan de bezweringsreactie de stofbeheersing, die zij nodig heeft om tot gevormd, persoonlijk beeld te worden.

De mens beheerst de stof; maar de stof beheerst evenzeer hem. De mens dringt de stof een structuur op, om haar tot zijn eigendom te maken, om het leven tot een tastbaar ding af te zonderen, om de dood met zijn eigen wapen te overwinnen; maar de stof misleidt de mens, die zich door zijn scheppingsdaad reeds haar bezitter waande, door zich alleen te geven aan hem, die haar opnieuw bezielt.

Scheppen is zich verwerkelijken en zich verliezen, de stof overwinnen en reeds in hetzelfde ogenblik door de stof overwonnen worden, tyranniek heersen en zich slaafs onderwerpen. Het scheppen is de daad van de oorspronkelijke mens, die pas dààr doelbewust oorspronkelijk werd, waar hij in een eigen verhouding kwam tot leven en dood. Moeizaam wordt de oorspronkelijkheid geboren; even moeizaam is haar scheppingsdaad. Scheppen is het symbool der oorspronkelijkheid; in de schepping verwerkelijkt zich de oorspronkelijke mens zo intens mogelijk, om zich aan de stof uit te leveren, aan handen en voeten gebonden; hij vormt de bezwerende greep, de instinctieve verdedigingsmaatregel, de uiting, om tot een persoonlijke gestalte, ... om te ervaren, dat hij die gestalte in vergankelijk materiaal heeft vastgelegd. Oorspronkelijk zijn betekent de polariteit van leven en dood in een eigen vorm be-

grepen te hebben; scheppen betekent die polariteit in een stoffelijke daad te hebben omgezet. Als een raadselachtig monument blijft voortaan de geknede stof, de geschapen vorm, leven zonder bewegend leven te zijn, dood zonder terug te zinken in vormeloosheid. Tussen mens en mens heeft zich iets gesteld, dat slechts verstaan kan worden als de voortdurende spanning van leven en dood; want het is noch leven, noch dood, het is noch geest, noch stof, het is slechts richting, weg, geleiding. ...

Oorspronkelijkheid en verwerkelijkte schepping (het gemaakte ding) verhouden zich als geest en stof, als God en wereld; maar niet in de factoren is het wonder, zomin als het een wonder zou zijn indien God onaantastbaar boven de wereld was en de wereld verlaten was van hem. Het wonder openbaart zich pas hierin: dat oorspronkelijkheid en schepping *zich verhouden*. Oorspronkelijkheid wordt kenbaar in een zoogdier, in een exemplaar van een ras, een volk, een staat, kortom, in de eentonigheid van de soort; en in de oorspronkelijkheid overwint de vorm de biologische of sociologische wet. Het geschapen werk wordt kenbaar in het stoffelijk materiaal, in de eentonigheid van het rhythme der natuur; en in het geschapen werk wordt de oorspronkelijke vorm weer vastgelegd in een wet, ditmaal de aesthetische wet. Het doorbreken van de biologische, sociologische collectiviteit door de vorm, de persoonlijke eenheid, noodzaakt tot een nieuwe collectieve verstarring: de aesthetische norm. De oorspronkelijke mens heeft een levensgevoel; het geschapen werk heeft (voor de aesthetische andere mens) slechts de aesthetische wet, waarin dat levensgevoel werd vastgelegd; het is zelf gevoelloos, alleen toegankelijk voor gevoel. Deze toegankelijkheid, die de ontzielde stof, langs de aesthetische wet, telkens opnieuw tot leven wekt, is het wonder, waarbij wij bestaan.

Iedere daad van verstoffelijking is stoffelijke bevestiging van individuele beperktheid, die niettemin bedoeld werd als een overwinning van die beperking, als een bezwering der vergankelijkheid. Dat een oorspronkelijk mens creëert, is een levensbehoefte; maar dat een creatie, in haar stoffelijke beperktheid, vergaat, is een harde fataliteit. De geest vloeit niet in een bre-

de en heldere bedding *over* de stof, neen, hij *wordt* stof, als de lavastroom, die door de beweging verlaten is; aan de romantische reiziger de taak uit de gestolde massa de stroom opnieuw te scheppen! Scheppen is beweging; herscheppen (genieten) is beweging; beide vatten de vergankelijkheid, polariteit van leven en dood, in een activiteit samen, een activiteit, die de stof niet bevat, maar slechts symboliseert.

Het werk is een teken van een scheppend verleden en een belofte voor een scheppende toekomst. Teken, belofte, zijn woorden, die bewijzen, dat het werkstuk zelf niets is dan ... stof. Want verlaten van zijn maker tekent het slechts een kundigheid en belooft het slechts een verstaan.

De scheppende en de herscheppende mens zijn naïef. Zij moeten naïef zijn; want scheppen en herscheppen is zich tevreden stellen met een gedeeltelijkheid. Scheppen en herscheppen is God-imitatie; men waant God te zijn (creatief), men vergeet, dat men hem beperkt imiteert (als beperkt individu). Er is dus geen intenser en vergankelijker functie dan het beeld.

De scheppende en de herscheppende mens leven in een onmiddellijk contact (conflict) met de stof. De scheppende mens giet een beeld uit in het materiaal; de herscheppende mens zuigt een beeld op uit het materiaal. Zij vormen beiden, zij brengen de stof, die voor hen ligt, in beweging; zij redeneren niet, maar zij kneden het materiaal of zij worden er door geraakt. Zij *onder*scheiden *beeld* en *leven*, maar zij *scheiden* ze niet, omdat zij „tegenwoordig" zijn.

Beeld en leven zijn voor de scheppende (technische) en de herscheppende (aesthetische) mens onscheidbaar; het beeld is voor hen een stoffelijke emanatie van het leven; het leven is in het beeld omgezet, het beeld wordt, reproductief, weer omgezet tot emotie, leven.

Het beeld springt in het oog; de klank treft het oor. Onmiddellijk en overrompeld als het leven is het beeld; het is geen product van overwegingen, het wordt zonder bewuste schakels door het opnemen opnieuw tot leven. Beeld en leven zijn tegenwoordig, zij zijn heden, zij zijn werkelijkheid, waarmee men tegen wil en dank rekening moet houden. Men loopt te-

gen het beeld aan, zoals men tegen het leven aanloopt. Overal dreigt of verrukt het heden; het heden, dat voor een deel weer samengesteld werd uit de stoffelijke beelden van de anderen, de doden. Wij gaan langs kathedralen en wij dolen door musea; wij denken stelsels na en wij bestaren de plastieken der Azteken; het is alles, in het eerste moment, beeld en leven tegelijk, omdat wij in de aesthetische roes beeld en leven niet scheiden kunnen. Het verleden is, in de eerste plaats, heden, omdat het zich als stoffelijk product geschaard heeft onder de dingen, die de zintuigen onverbiddelijk in beslag nemen; het verleden als verleden is de latere abstractie.

Alle geestelijke werkzaamheid is tot het beeld te herleiden. (Noem het leven het eerste beeld: het beeld, waaronder God de wereld schiep.) Het beeld immers is de stoffelijke vorm, waarmee de oorspronkelijke mens als magiër de dood meent te kunnen bezweren; de dode stof schijnt adem, ziel te ontvangen, vol te lopen met menselijke beweging. Deze afhankelijkheid van het beeld, als primair afweermiddel, is alle uitingen van de menselijke geest gemeen. De wijsgeer behoeft het beeldend woord als vormgeving voor het „lege" begrip; de profeet roept de religieuze extaze wakker door het beeld; de wetenschappelijke hypothese prikkelt door haar beperktheid, omdat zij beeldend is. Overal is dit de aanval van de mens op de stof, ook waar de onstuimigheid van de aanval schuilgaat achter de term „objectiviteit". Maar wat de philosophie in haar streven naar begrip, de religie in haar drang naar gemeenschap, de wetenschap in de waan der ontwikkeling (complicatie) wil verloochenen, verraadt de kunst in iedere geleding: dat zij als beeld geboren is en aan het beeld niet ontkomt. In de kunst onthullen zich volledig èn de intensiteit èn de beperktheid van het beeld, zelfs waar kunstenaars-zelfzucht die intensiteit en die beperktheid ten onrechte wil samenvatten in eeuwigheid. Het beeld wordt geschapen en genoten om zichzelf: dit is de zuiverheid der kunst. Het is een functie, een medium, dat alleen veroverd wordt, dat niets *is*, maar iets *geeft*; men zou dit de koerswaarde van het beeld kunnen noemen, omdat het slechts geeft, wat gevraagd wordt. ...

Voor het scheppen en herscheppen vertegenwoordigt het beeld dus onmiddellijk leven. Het moment, waarin beeld en leven uit elkander gaan, ligt niet in de schepping, die actief leven verstoffelijkt of in de herschepping, die actief stof bezielt; hier is het voldoende te weten, *dat* en *hoe* de stof levend werd en het is onverschillig, *of* het leven werkelijk stof werd. Dit laatste moment is pas het moment der *interpretatie*, waarin niet de intensiteit van het beeld, van de scheppende en de herscheppende mens, maar hun beperktheid en naïveteit gaan spreken.

Dat beeld (schepping, geschapen vorm) en leven scheidbaar zijn, betekent, dat men *het* leven nooit in een beeld kan vastleggen; men legt slechts een levensvorm, een dynamische vorm, in een stoffelijke vorm, een statische vorm, vast. Het leven is een dode abstractie zonder zijn verschijningsvormen die in hun onherhaalbaarheid uitdrukken, dat het leven niets is zonder de oorspronkelijkheid, die het in stand houdt. Leven is verschillend-zijn en vorm-zijn; de schepping geeft daarvan het stoffelijk beeld. Wat wil het zeggen, dat een schepping, een werk, aesthetische waarde heeft? Dat het door een *gevoel*, een levensvorm, werd geschapen en dat het aan een *structuur*, een technische, stoffelijke vorm gehoorzaamt. Deze structuur leidt ons tot aesthetische normen; maar aesthetische normen zijn reeds meer dan technische waardering; zij zijn reeds gevuld met een bepaald levensgevoel, waaronder wij geen techniek als kunstuiting kunnen zien. Daarom ook vallen aesthetica en levensgevoel voor de scheppende en herscheppende, de onmiddellijke mens, samen; daarom ook kan hij het gehele beeldende verleden der mensheid waarnemen als één stroom, één vormontwikkeling, die uitloopt op zijn persoonlijke vorm. Hij dwingt de ganse mensheid onder de ban van één leven, één schoonheid te staan en ziet voorbij, dat dit zijn eigen leven, zijn eigen schoonheid is. Hij kent als eindpunt geen beeldvormen, hij kent: *de* schoonheid; hij kent als eindpunt geen oorspronkelijkheid, hij kent: *het* genie, hij kent als eindpunt geen eeuwigheidsverlangen, hij kent: eeuwigheid. Hier verloochent de kunst zichzelf als het zuivere beeld; hier trekt het totemisme, het fetichisme, een laatste culturele consequen-

tie. De eerste bedoeling van het beeld: de polariteit van leven en dood in de stof te hebben bezworen, de ondergang der persoonlijkheid te hebben verhoed door stofbezieling, wordt hier theorie, de theorie van een eeuwige schoonheid, een eeuwige poëzie. De mens wil, nogmaals, trachten de angstdroom van de stof voorgoed te smoren, thans door zich reeds in het verleden oneindig voorbereid en in de toekomst oneindig begrepen te weten. Het beeld, dat slechts intens is en beperkt, moet niettemin voor alle eeuwigheid worden verzekerd. Daarmee is tussen de uitdrukkingsmogelijkheid van het beeld en de opgeëiste, objectieve, algemeen-aesthetische geldigheid een tegenstelling ontstaan: tussen eeuwigheidsverlangen en eeuwigheid [1].

II

Niemand „neemt" gothiek „waar". Men neemt stoffelijke verhoudingen waar en men interpreteert ze gothisch. Zelfs de zuiverste gothiek is daarom ook niet-gothisch te zien.

Niemand „neemt" Rembrandt „waar". De figuur Rembrandt is voor ons toegankelijke stof; er zijn zoveel Rembrandts als Rembrandt-minnaars. (Dat er ook een „klassieke" Rembrandt voor publieke doeleinden bestaat, bewijst hoe weinig het publiek tot liefde in staat is.) Er zijn tijden, die hem niet gezien, maar alleen zijn historische aanwezigheid geconstateerd hebben. Men interpreteert Rembrandt: als hoogtepunt van de barok, als meester van het clair-obscur, als een zeventiende-eeuwse van Gogh. Rembrandt, tout court, werd in 1606 geboren en stierf in 1669.

Interpreteren is iets anders dan waarnemen. De interpretatie denkt bewust een individuele verhouding tot de stof na; vele interpretaties denken bewust vele individuele verhoudingen

[1] De polariteit tussen eeuwigheidsverlangen en eeuwigheid vindt men onder andere benamingen overal terug. In dit opzicht maakt het betrekkelijk weinig verschil, of men „malerisch" en „linearisch" (Wölfflin-„gotisch" en „griechisch" (Scheffler) dan wel „faustisch" en „apolli) nisch" (Spengler) onderscheidt. De onderscheiding wordt dan op de scheppingen zelf overgebracht, die òf spanning òf rust schijnen te bewaren.

tot dezelfde stof na en komen tot een naar willekeur voort te zetten veelheid van individuele relaties tot die stof. Deze relaties snijden elkaar, werken op elkaar in, lossen elkaar zelfs af; maar zij vertonen geenszins de neiging samen te vloeien onder één algemeen perspectief. Zelfs wordt een relatie pas belangrijk door datgene, wat haar van een andere relatie onderscheidt. Hoewel alle relaties uitgaan van gegevens, feitelijkheden, stoffelijke resten, zijn zij gericht op een substraat achter die gegevens, dat echter met de individualiteit der interpretatie wisselt. Feiten zijn slechts de wetenschap van het beeld; hoe meer er ontdekt worden, hoe meer zij de verhouding van geest en stof, die juist zelf het probleem is, compliceren, zonder de oplossing iets nader te brengen.

De interpretatie leidt in haar veelvoudigheid tot de gevolgtrekking, dat de relatie bepaald wordt door deze twee factoren: de stof is dood zonder het herscheppend individu; de stof geeft, in haar geordendheid, aanleiding tot een herschepping. Het geschapene, als geordend materiaal, is het teken der scheppende oorspronkelijkheid, maar ook niet meer dan het teken; zoals de oorspronkelijkheid eens oorspronkelijk gevoel was, zo moet het stoffelijk teken der oorspronkelijkheid opnieuw met gevoel worden gevuld. De stoffelijke orde is leeg als de oorspronkelijkheid, die zich niet verwerkelijkt; zij zijn beide mogelijkheden zonder inhoud; men kan de techniek uit het werk afzonderen en vindt, dat de techniek zonder creatie en reproductie niets is dan ... stof.

Stof houdt stoffelijke dimensies, stoffelijke wetten vast; dimensies of wetten, die eens als stoffelijke analogievormen van gevoelsvormen werden geschapen, als de volkomen adaequate uitdrukking van die gevoelsvormen. Het is de taak van de reproductieve mens de stoffelijke vormen tot adaequate uitdrukking van *zijn* gevoelsvormen te maken, het verleden dienstbaar te maken aan het heden, om pas in de veelheid der interpretatie te ervaren, dat zijn reproductie eveneens een creatie is, maar zonder stoffelijk resultaat, een verwerkelijking van zijn persoonlijkheid in andermans stoffelijk teken.

Het verschil tussen scheppen en herscheppen is dus een spanningsverschil, geen houdingsverschil. De creatie is handtaste-

lijk, de reproductie is platonisch; de creatie zet ook het lichaam onder spanning, de reproductie stelt er zich mee tevreden die lichamelijke spanning, de techniek, in het genoten werk te constateren. Reproductie is creatie, die zich niet kan opworstelen tot de hoogspanning van het handwerk. Maar beide leggen hun individualiteit aan de stof op en nemen een verhouding tot die stof aan; zij beperken haar in een persoonlijke greep, in een aesthetische visie.

Scheppen en herscheppen is God-imitatie; imitatie, beperking dus. Het is daarom even hoogmoedig aan te nemen de wereld der stoffelijke vormen adaequaat te kunnen herscheppen als te menen de wereld te hebben geschapen. Tussen twee mensen staat de stoffelijke vorm, als teken, dat het leven niet door *de* mens, maar door mensen gediend wordt.

De kunst, het zuivere beeld, wordt volledig en door niets anders bepaald dan door het scheppen en het herscheppen. Buiten dit spanningsgevoel tussen mens en stof om bestaat slechts de kunstgeschiedenis, het onderzoek naar feitelijke complicaties, naar stoffelijke verhoudingen, die eerst symbolen van psychische verhoudingen worden onder de aanraking van een nieuwe psychische bewogenheid.

Alle beeldverlangen in de mens, creatief of reproductief, is een begeerte het verleden, waarin de dood over het leven heerst, tot zijn heden om te scheppen. Maar wanneer hij eenmaal het verleden in het heden heeft opgenomen, dan is dit hem, ongeneeslijk fetichist, niet voldoende; nu moet dit heden, dit leven, dat slechts eeuwigheidsverlangen kan zijn, vastgelegd worden, onttrokken aan de beweging van het levende heden, geconsolideerd worden in een eeuwigheid, in een imperialistische uitbreiding van het Ik over de wereldgeschiedenis. Pas dan schijnt hem de stof voorgoed bedwongen ... tot de stof ook hem terugwerpt in vergetelheid en niemand meer vraagt naar de normen, die voor hem eeuwigheid waren. De polariteit van leven en dood blijkt: reeds door zijn heden te vereeuwigen, geeft de mens zijn eeuwigheid prijs aan de dood; in het woord der alomvattendheid, dat hij uitspreekt, gaat hij reeds te gronde aan een eenzijdigheid.

Ieder „eeuwig" schoonheidsoordeel, elke „algemeen-menselijke" waarde, is ontleend aan de onbewuste drang tot het heden, tot het leven. Men kent de stoffelijke vorm onder de symbolen van het tegenwoordig-zijn, van het zelf zijn, en niet, omgekeerd, zichzelf onder de symbolen ener door de stoffelijke vormen meegedragen eeuwigheid. Wij symboliseren zo de kunst van het heden onmiddellijk en (betrekkelijk) „algemeen", omdat zij „levend" is, d.w.z. nauwelijks losgelaten door het leven en overal nog door het leven bespoeld. De graad van „algemeenheid" van een kunstoordeel wordt bepaald door de graad van mogelijkheid hedendaagse psychische vormen onmiddellijk op stoffelijke vormen over te brengen. Die „algemeenheid" neemt af naar mate men in het verleden afdaalt; Michel Angelo en Rembrandt zijn nog „algemeen" als pessimisten te herkennen, terwijl de vorm van hun pessimisme al een probleem der interpretatie is; maar reeds de primitieven verbergen de tegenstelling tussen smart en verheerlijking dikwijls achter het masker van de stoffelijke structuur; en de cultuur van Egypte wordt nauwelijks meer onder één „algemeen" gezichstpunt begrepen.

De onderscheiding tussen hedendaagse kunst en de kunst van het verleden is geen vaste begrenzing, want alle kunst, ieder beeld wordt op het heden betrokken; zij duidt slechts aan, dat de hedendaagse stoffelijke vorm zich directer („algemener") laat vereenzelvigen met de hedendaagse levensvorm[1]. Men verstaat het stoffelijk gebaar van de tijdgenoot, voorzover hij ook cultuurgenoot, rasgenoot is, doorgaans onmiddellijker als „algemeen" symbool van een levensvorm, omdat le-

[1] Marsman schrijft in zijn inleiding tot het nagelaten Werk van Gerard Bruning (p. 11): „Want er is tweeërlei schoonheid (en inhaerent daaraan: tweeërlei vergankelijkheid): de eéne is dé Schoonheid, van de Chineezen en de Babyloniërs, van Vergilius en Plato, van Ingres, als ge wilt, van Modigliani en Picasso, – en wij hebben haar lief, zeer genegen en trouw en ongeneeslijk-platonisch; maar de andere is ónze schoonheid, de ons-bloed-verwante, in alle tijden, en wij omdroomen haar niet met een zeer sereene zielsvriendschap, maar wij hebben haar lief met een wilden, donkeren hartstocht, met ons hart en ons bloed." Men ziet, hoe hier het „verschil" tussen twee „schoonheden" terecht niet in een technisch of een aesthetisch criterium, maar in een verschil van liefdesverhouding, bezitsdrift, wordt gezocht.

ven en beeld nog naast elkander bestaan, omdat de oorspronkelijkheid van de scheppende mens door de gemeenschappelijke bodem van dezelfde cultuursymbolen, door de gemeenschappelijkheid van het samen leven, in voortdurende wisselwerking blijft met de oorspronkelijkheid van de herscheppende mens. Maar ook dit is geen absolute overwinning van de geest op de stof; de subtielste nuances worden door geen culturele gemeenschap uitgedrukt; in de stof geeft de mens zijn werkelijkheid voor een mogelijkheid: de mogelijkheid der herbeleving.

Het beeld is statisch. Het leven is dynamisch. Daarom sluiten zij elkaar ieder ogenblik uit, waarin zij niet van elkaar doordrongen zijn. Daarom zijn zij alleen één voor hem, die hen van elkaar doordringt.

De techniek (creatief) is algemeen. De aesthetiek (reproductief) is algemeen. De eerste schept wetten, de andere ontdekt wetten; maar een wet is ook niet meer dan een a-historische doorsnede; een fictieve bestendiging. Niet in wetten, maar in levensvormen vloeit het leven; en van deze levensvormen is de enige eeuwigheid, dat zij zich voortdurend in stoffelijke wetten moeten begeven, om het leven te schenken aan de dode materie.

In zichzelf is het beeld volkomen zuiver; het is intense en vergankelijke verwerkelijking van een gevoel; het onderscheidt zich van een ander beeld door oorspronkelijkheid. En niettemin, zoals het uitbeelden het verborgen doel heeft het individu tegenover en in de stof te handhaven, zo stelt ook de oorspronkelijke mens zich niet tevreden met het bezit van die onderscheiding; hij zoekt nog een *begrip* om zich van de eeuwigheid te verzekeren en hij vindt: het genie.

Het geniebegrip tekent de angst van de oorspronkelijke mens voor het verleden. Het verleden benauwt hem als de oneindige reeks oorspronkelijkheden, in de stof vastgelegd en in die vastlegging verstard. Waarvoor dit alles, wanneer het niet culmineert in eeuwige uitstralingspunten, waarin de stof voorgoed door de geest is overwonnen? Waarvoor dit proces, wanneer het niet in enkele begenadigden tot stilstand en tot eeuwig vruchtbare zuiverheid komt? Op deze vragen tracht

de mensheid te antwoorden door zich in één harer verdachtste begrippen, het genie, aan de onvolledigheid van iedere oorspronkelijkheid te onttrekken.

Genie is niet: het zeer grote; want dan zou het begrip een oneindige verlenging worden van grootheid en alle zin verliezen. Genie is evenmin: het onaantastbare, waarvoor men zich onvoorwaardelijk te buigen heeft; dit is het „populaire" geniebegrip, de vulgarisering van een waarachtige eerbied, de „clubfauteuil der gevoelens", waarin de massa zich neerlaat en waarmee zij zich afmaakt van de oorspronkelijkheid, omdat het genie al vóór haar oorspronkelijk is geweest; de geestelijke tulpenhandel, die men met Beethoven-feesten en Dante-herdenkingen drijft.... Genie is de eis der alomvattendheid, aan een mens gesteld; het genie volmaakt de oorspronkelijke mens, die zijn beperktheid en vergankelijkheid opheft in universaliteit. Het genie is de moderne heilige, „die door genade ontvangen heeft, wat God van nature bezit". Daarom ook is het genie een richtinggevend ideaal, dat men niet in de geschiedenis, maar als *eis* in de mens zelf moet zoeken.

De droom van het genie is de vereeuwiging en derhalve ook de ontkenning der oorspronkelijkheid; want als de oorspronkelijkheid eeuwig wil zijn, moet zij universeel zijn ... en in het universeel-zijn ontvlucht zij de mens en wordt God. Universaliteit is iets onmenselijks; universeel-zijn betekent alle verschijnselen van verleden en toekomst samengevat te hebben en sluit het heden, dat het verleden naar zich toe buigt en blind naar de toekomst ziet, uit. Het heden is de beweging; universaliteit is boven de beweging gestegen beschouwende rust. Wil men het geniebegrip een zin geven, dan moet men het universeel noemen; en wil men de mens mens noemen, dan moet men hem zien als niet-universele levensvorm, als heden, als beweging; genie en mens zijn onverenigbaar.

Omdat de oorspronkelijke mens steeds weer zin wil vinden in het geheel en steeds weer vergeten wil, dat de enige zin van het geheel gevonden wordt in de persoonlijke orde, die zijn oorspronkelijkheid gewild heeft, is het genie, het gedroomde universele uitstralingspunt, voor velen de basis van een levens-

beschouwing geworden [1]. In het genie-ideaal concentreert zich een laatste, verheven verzet tegen de starre stof; het genie moet de mens redden van het tekort der oorspronkelijkheid, van het wrede feit (wreed, voor zover de mens steeds meer dan zichzelf wil), dat de gebondenheid aan het beeld ook gebondenheid aan de stof betekent. De grootste eerbied voor het genie is daarom niet te zoeken bij hen, die „het" genie menen te kennen, maar bij hen, die het genie *willen*.

Ook het genie is een relatiebegrip, dat in de veelheid der interpretatie zijn absolute waarde verliest. De scheppende en de herscheppende mens kent het genie, omdat hij, evenmin als beeld en leven, ideaal en werkelijkheid scheidt. Het ideaal *is* voor hem te veroveren werkelijkheid, omdat hij, worstelend met de stof, zijn eenzijdigheid vereeuwigd voor ogen wil hebben; hij ziet het genie als het evenwicht van zijn onevenwichtigheid, als de bereikte orde, waar het hem slechts gelukt naar orde te streven. Ieder individu, iedere tijd ontdekt de vergroting van zichzelf in het „miskend" genie; en men haast zich het genie te „ontdekken", om de eigen eenzijdigheid, ook buiten zichzelf, in het stoffelijk verleden te bevestigen, te proclameren, te vereeuwigen; ieder individu en iedere tijd vindt „overschattingen" en corrigeert die ten gunste van verwante anderen; men rechtvaardigt daarin zichzelf en men bezweert daarvoor de stof, opdat zij zich rechtvaardig tone. Eeuwig is het magisch principe der stofbezwering, want het is het leven zelf, dat stoffelijk beeld moet worden en ook in dat beeld nog bewegen wil; maar de vormen, die het in de stof tracht te bestendigen, blijven achter als teken, dat het leven niets is zonder zijn levende vormen.

Elke oorspronkelijkheid vindt haar genie; want de oorspronkelijkheid zoekt instinctief haar stoffelijke eeuwigheid op en zij kan die slechts vinden in de mens van het verleden, wiens stoffelijke producten zij voor zich heeft; zij wil het genie en dus vindt zij het, in de stof, die zich niet verzet, in het teken, dat vertaald wordt. „Het" genie bestaat niet, maar zonder de

[1] Genieverering en pessimisme, die zich beide van het heden afwenden, komen herhaaldelijk samen voor. Men denke aan Schopenhauer en Weininger.

drang naar het genie kan de oorspronkelijkheid niet leven. Terwijl zij belijdt in het genie te geloven, ontkomt zij aan het epigonisme. De epigoon gelooft niet in het genie, hij gelooft in een willekeurige mens. Hij volgt geen richting, die hem zelf zonder opzet een richting doet kiezen, maar hij loopt iemand achterna; hij doet nog eens over, wat niet meer gedaan behoeft te worden.

Tegenover het epigonisme, dat het richtende punt niet in zichzelf, maar in de andere mens vindt, omdat het (nog) niet tot oorspronkelijkheid is geboren, staat de genieverering, die in de andere mens een beter zelf vindt. Epigonisme is centrifugaal, genieverering centripetaal [1].

Er is iets onweerstaanbaars in die diepe eerbied, die de mens voor het genie, *zijn* genie, koestert, in het niet te doven instinct, waardoor hij onmiddellijk *zijn* schone wereld omzet in *de* eeuwige schoonheid. Men verlaagt een handeling niet door te zeggen, dat zij instinctief geschiedt; want in het instinct keert men tot het leven terug en in het leven tot de beweging. Ook deze instinctieve handeling heeft een levensnoodzakelijkheid, moet in het leven zelf geworteld zijn.

In de woorden genie, en schoonheid *heeft* de mens zijn beperktheid *lief*. Hij erkent daarin, dat door het eenvoudige feit van het in betrekking staan tot anderen zijn levensvorm, zijn intensiteit, bepaald wordt, dat slechts door het medium der stof, waarin een voorgeslacht moest verstarren, de nieuwe intensiteit, die zijn leven uitmaakt, zich kan uitdrukken. Hetzo-en-niet-anders-zijn van het verleden bepaalt zijn nieuwe levensvorm aan alle zijden, al is die vorm anders, onherhaalbaar anders; het leven drukt zich alleen uit, doordat de stof zich geeft om bemachtigd te worden. De eerbied voor *het* genie, de liefde voor *de* schoonheid, openbaren, dat de polari-

[1] Het epigonisme in de kunst is een voor de aestheten onverklaarbaar verschijnsel; de epigoon kan, theoretisch, zijn stoffelijke vorm even „schoon" maken als die van zijn voorbeeld. De instinctieve weerzin tegen het epigonisme, echter ook bij eenzijdige aestheten, bewijst voldoende, dat de algemene aesthetische wetten, waaraan een werk gehoorzaamt, zonder de levensvorm, de oorspronkelijkheid, de „Einmaligkeit", ledig zijn en onbruikbaar.

teit van leven en dood niet eenzijdig gezien mag worden als een verdedigingsstelsel, een fetischistische levenshandhaving. Reeds het woord „magie" verraadt, dat de donkere angst voor de fetisch voorbij is, dat het gevoel der stofbeheersing ook de dankbaarheid voor het vormeloze, dat in de vorm overwonnen wordt, meebrengt; dat de dood er evenzeer is, om het leven te openbaren, als om het te vernietigen. De dood als de noodzakelijke bodem voor het leven: van deze erkenning zijn het universele genie, de eeuwige schoonheid, het beeldend evangelie; niets gaat verloren, omdat alle levensvormen hun oorspronkelijkheid slechts uitdrukken, in bepaaldheid.

De oorspronkelijkheid, de geboorte van een eigen verhouding tot leven en dood, die echter het accent nu eens op het leven, dan weer op de dood legt, blijkt dus leven en dood in hun voortdurende wisselwerking te raken. De doordringing van het leven met de dood betekent de ondergang van de persoonlijkheid in de stof; en dit is de tragedie der persoonlijkheid. Maar de doordringing van de dood met het leven betekent de her-beleving der stof door de persoonlijkheid, en dit is de eeuwige herrijzenis van het leven in de wisselende vormen der persoonlijkheden. Uit de bezwering der stof, vrees voor de dood, volgt het aanvaarden der stof, de erkenning van de dood; in de aanvankelijke haat, waarmee de mens zich op de stof werpt, om haar te bezielen en zo te beheersen, blijkt de liefde gegeven te zijn. Want in het ogenblik, waarin hij de stof meent overwonnen te hebben, in genie en schoonheid, dwingt de stof ook hem tot een confessie van afhankelijkheid, die hij in de eerbied voor het genie en de veneratie voor de schoonheid neerlegt.

Zo moet het beeld zich eerst bevestigen in het begrip, in de schijnbare algemeenheid van genie en schoonheid, om tot zijn hoogste algemeenheid te stijgen: de algemeenheid van het leven, dat in beelden wordt opgetrokken en in beelden te gronde gaat, om zich in de beeldschepping, het eeuwigheidsverlangen, te bestendigen. Ook het begrip verenigt angst en liefde voor de stof in zich; maar het tracht zijn beeldende oorsprong te bezweren in zichzelf, in eigen „algemeenheid". Pas wanneer het terugvalt in het beeld en zo zijn overmoed op-

nieuw in de stof geboet heeft, vindt het zijn ware algemeenheid: het leven, terug.

Alle geestelijke activiteit vangt aan bij het beeld en eindigt in het beeld, maar niet zonder zich steeds weer in een begrip bevestigd en aan de stof gebonden te hebben. Het begrip is een even grote levensnoodzakelijkheid als het beeld; het is de begeleiding van de stof, die het leven, de persoonlijke vorm, wil opvangen en in stoffelijke eeuwigheid besluiten. In het begrip ontkent de mens, dat het leven bewegende vorm is; in het begrip geeft hij toe het leven alleen te kennen als statische doorsnede.

Zonder het bijgevoel der absolute geldigheid zou het beeld geen intensiteit kunnen bezitten; het zou noch met hartstocht geschapen, noch met liefde herschapen kunnen worden. Het begrip legt dit gevoel vast; maar terwijl het het beeld bepaalt tegenover andere beelden, bepaalt het ook het leven in een stoffelijke vorm en wordt daarmee zelf weer vorm, beeld. Het leven drukt zich uit in beelden; en het vernieuwt daarom ook eeuwig zijn begrippen.

Het begrip is noodzakelijk en onhoudbaar, maar het wil houdbaarheid. Zelfs de kunst, die zich uit in het zuivere beeld en in die uiting dus volkomen zuiver is, vraagt de houdbaarheid. De kunst verwerkelijkt zich zuiverder dan zij zelf wil; want in het beeld schept zij de onhoudbaarheid. Het beeld is, als de anecdote, een stoffelijke vorm van een onherhaalbare bijzonderheid; een kunst, die aan het anecdotische, aan de bijzonderheid als beeldend beginsel wil ontsnappen, vereeuwigt zich langs de enige weg, die haar toekomt: in een eeuwige verveling, die voor alle tijden is [1]. Roekeloos, onstuimig, heroisch en anecdotisch heeft de kunst te zijn; zij is geen aesthetisch programma, maar een geordend symbool van de makrokosmische anecdote: het leven, die door ieder begrip, zelfs het

[1] Theo van Doesburg (Grundbegriffe der neuen gestaltenden Kunst, pag. 39): „In der modernen Kunst sehen wir das künstlerische Ziel stetig klaren, stetig exakter erscheinen. Der Betrachter wird immer weniger durch Anekdoten oder Naturanlehnungen vom künstlerischen Ziel abgelenkt. ..." Het enige wat een kunst, die zich doelbewust van de individuele anecdote afwendt, kan bereiken, is, dat zij volstrekt niet anders dan de anecdote van haar tijd wordt.

genie- en het schoonheidsbegrip, slechts voorbijgaand wordt vastgelegd.

De liefde voor de stof symboliseert steeds, wat de liefde voor een mens zou kunnen zijn. De scheppingskracht is in beginsel de drang, de stof anders te willen, de stof tot de eigen, de gelukkiger gewaande vorm te willen dwingen; in een aards paradijs zou geen scheppingskracht bestaan. Liefde voor de stof staat in voortdurende wisselwerking met angst voor de stof, een angst, die zich niet uitroeien laat, omdat de stof, behalve de verwerkelijkingsmogelijkheid, ook de ondergang der levensvormen is, waaraan het ideaal ener durende harmonie sterft. De scheppingskracht bewijst, dat de mens de harmonie-der-mensen opgeeft om, scheppend, zijn geest aan de stof te gaan mededelen of, herscheppend, zijn evenbeeld in de stof te gaan opsporen.

Gezien als erotische bevredigingsdrift, kan de liefde tot de stof daarom vooral vergeleken worden bij een jeugdliefde. De jeugdliefde onderscheidt het liefdeobject, evenals de kunstenaar de stof, louter als mogelijkheid tot zelfprojectie; zij is nauwelijks ontgroeid aan een verbaasde angst: een gelijkwaardige psyche met andere, gelijkwaardige mogelijkheden erkent zij niet; de ander is slechts een voorwendsel om zichzelf, buiten zich, te kunnen terugvinden. Jeugdliefde en liefde voor de stof grijpen in elkaar over; de eerste vrouw wekt vage dichterlijkheden, de laatste geschapen vorm bewaart nog iets van een heimwee naar vroegere ongebrokenheid van het jeugdsentiment. Waar de jeugdliefde wijkt voor een samengestelder gevoel of een voor het object onverschilliger passie, waar de liefde voor de stof het bewust, primitief-onmiddellijke verband met levensgebeurtenissen verliest, begint echter de éne donkere ondergrond der onbevredigdheid onkenbaar te worden; liefde en vormdrang gaan hun eigen weg. De liefde zoekt steeds intenser op te gaan in de bijzonderheid der anderen; de vormdrang zoekt die anderen voortaan slechts als middel om zo persoonlijk mogelijk de stof te bezielen, hij intensifieert de richting der jeugdliefde, maar voegt daaraan de vormende, ordenende kracht toe. Daarmee maakt zich het creatief proces voorgoed los van de vormen der menselijke liefde; in de

verbeelding wordt het tekort aan geluk een door het eigen levensgevoel gevuld symbool; de wereld wordt niet meer als doel nagejaagd, maar slechts als motief gebruikt. De mens wordt magiër en de stof moet bevredigen, wat een medemens niet geven kan.

Door zich het beeld te scheppen en het te willen vasthouden in genie en schoonheid formeert de oorspronkelijke mens angst, zinnelijkheid en liefde in een geheel eigen verband: het gevormde en stoffelijke. De zinnelijkheid van het beeld wordt in een worsteling aan de stof ontwrongen; maar zij stijgt in dit gevecht tot een liefde, die van haar verwerkelijking onder mensen afstand heeft gedaan.

Het beeld is het schone masker der vormwordende oorspronkelijkheid. Schoon: want het is de stoffelijk-beheerste vorm van een bewogenheid. Masker: want de stof geworden oorspronkelijkheid heeft niet meer het eigen, bewogen gelaat, maar heeft zich prijs gegeven aan een teken, een medium, star, wanneer het niet geleiding, verbinding wordt tussen twee gevoelsvormen. Het masker onderscheidt zich van het gelaat als de stilstand van de beweging; het is expressie, maar gans anders dan die van de brandende en vermoeide mensenogen; de expressie van een dodenmasker, waarin de ogen weggestorven zijn, als raadsel overgelaten aan volgende generaties.

Het schone masker heeft één „algemene menselijkheid": dat een oorspronkelijk mens het als uitdrukking behoefde, dat een oorspronkelijk mens het opnieuw kan bezielen; dat het bewerkt is en genoten kan worden als een verhouding tot leven en dood. Tussen leven en dood ligt de „algemene menselijkheid"; het teken, *dàt* wij mens zijn, relatie zijn, vorm zijn. Dit is de polariteit, maar nog zonder inhoud; want wij zelf bepalen, door een levensvorm, een onherhaalbaarheid te zijn, *hoe* wij mens zijn, relatie zijn, vorm zijn. Aan dit „hoe" heeft de starre stof geen deel; zij is slechts de mogelijkheid, de stoffelijkheid van een „hoe". Iedere andere „algemene menselijkheid" dan het nog ledige feit der oorspronkelijkheid valt weg in de veelheid der interpretatie; alleen door intensiteit en beperktheid is het beeld „algemeen menselijk".

Intensiteit wijst naar het heden. Het heden, het denkbeeldig

punt, waar leven en beeld samenvallen, betekent, naarmate het intens is, invloed, uitstraling; het schept, door de trillingen der levensatmosfeer om zich, betrekkingen tot andere hedens; er ontstaan stijlen, scholen, kringen, culturen; er groeien tradities, normen, overleveringen. De beeldende intensiteit werkt na, door stof te worden; zij verstart niet plotseling in de stof als voor een Medusa; het uit elkander gaan van leven en stof kan zich over eeuwen verdelen. Tegenover de bouwers van de Sphinx is Rembrandt een „tijdgenoot". ...

Maar ook de beperktheid wijst naar het heden. In het moment der stofwording ontbindt het leven zich in elementen; de stroom van de levensvorm is overgegaan en gebroken in een statische veelheid, voorgoed vertegenwoordigend symbool geworden, afhankelijk van het leven, zonder het leven niets dan stof. Via het heden wordt de intensiteit beperktheid, maar om de beperktheid haar intensiteit te ontnemen; alleen *in* het denkbeeldig punt, het heden, heeft de intensiteit haar beperktheid (vorm) en de beperktheid haar intensiteit (leven). Dan volgt het wisselend spel der ontdekkingen, der wedergeboorten. ...

Leven en Heden: deze twee zijn denkbeeldigheden en toch ons onvervreemdbaar bezit, omdat wij ze steeds weer in beelden denken. Zij zijn nooit tastbaar en altijd aanwezig, nooit gegrepen en eeuwig stromend. Geen stoffelijk symbool kan zich handhaven; het is voldoende, dat het geschapen werd, tot natuur teruggebracht, en opnieuw in botsing kan komen met het scheppende leven. Nooit *is* een stoffelijke verhouding (een trilling, een diagonaal, een verkrampt gezicht) een psychische verhouding (een emotie, een onrust, een wanhoop), ook al ervaren wij hun parallelisme als een onmiddellijke eenheid. Een cultuur, een stroming, een groep denkt die eenheid vast te houden; maar zij ondergraven zichzelf en in hun hoogste, duizelende vaart, in de grote collectieve eredienst voor het verenigend cultuursymbool beginnen zij af te sterven en te ontaarden, te vervreemden van eigen bloei. De individuen staan op tegen hun bezit, ook waar zij menen gedweeë onderdanen te zijn; want krachtens hun oorspronkelijkheid kennen zij geen onderwerping. Ook een cultuur is een stoffelijke

doorsnede, een vastgelegd heden-van-velen, een beeld.

Levensvormen herhalen zich niet, maar het leven herhaalt zich. Niet de scheppingen zijn eeuwig, maar het leven is eeuwig, het leven, dat geen horizontale vormeloosheid is van een eindeloos aantal bijeen gestroomde vormen, maar een herhaaldelijk ondergaan van vormen in stoffelijke resten. Een ganse wereld schiet samen in het heden waarin leven en stof om de vorm worstelen, maar het is een wereld, die het heden zich schept. Ieder heden heeft zijn eigen wereld, is opnieuw een Genesis. Iedere oorspronkelijkheid heeft opnieuw orde te scheppen uit een chaos. Ieder geschapen beeld is slechts een aanleiding, nooit een erfenis.

De oorspronkelijkheid is het moment, waarin het leven, bij en door al zijn begrenzingen en gebondenheid, in de vorm de wet overwint; de ontdekking van de oorspronkelijkheid in zichzelf verlost het individu van de angst voor de stof, omdat hij die angst eindelijk in liefde omzet; maar de ontdekking, dat het beeld de enige en eeuwige verwerkelijking van het leven is, maakt de mens vrij van de verkeerde eeuwigheid zijner stoffelijke vormen, zonder hem van zijn beeldende kracht te beroven.

1927

DAT BEN JIJ

Aan N.P.v.R.A.

I

Een van de kenmerkendste eigenschappen der poëziecritiek is haar uitgesproken neiging tot verzelfstandiging van het creatief proces. Dichten is niet slechts een tucht van menselijke ontroeringen, maar een kristallisering met eigen wetmatigheid; poëzie, in de ruimste zin, is geen in de dichter alleen verhevigd leven, maar „kundigheid", zij het van de begenadigde. Inspiratie is onmisbare voorwaarde, emotie een sine qua non... „vorm" echter is het criterium, waarnaar de poëzie, als gegeven geheel, moet worden gemeten.

Dit standpunt is, scherp geformuleerd, onverbiddelijk juist, wanneer het begrepen wordt naar zijn juiste consequenties. Het drukt op zichzelf geen verachting uit voor het leven, dat de bron der ontroering was; het verwijst de dichter niet naar het gebied der wetenschappelijke constructie; het betekent volstrekt niet, zoals een vluchtige interpretatie wel gemeend heeft, de terugkeer naar een krachteloze rhetoriek. In zijn eenvoudige waarheid is het vormprivilege, voor de kunst opgeëist, slechts een nadrukkelijke accentuering van wat iedere aesthetica moet onderscheiden: de ontvankelijkheid voor het schone als algemeen bezit, naast de schepping van het schone door de bevoorrechte enkeling. Doordat de kunstenaar zijn ervaring objectiveert, wordt hij tot een ander dan de anderen, een wetgever, waar anderen slechts gehoorzamen.

Wie dit principe: de dichter, ingeschakeld in de wetmatigheid, absoluut wetgever van zijn eigen gebied, aanvaardt, accepteert dus geen eenzijdigheid; hij heeft zich alleen voor de eenzijdigheid te hoeden. Met de definitie van het dichterschap als „vormgeving" werd het beslissende moment juist aangeraakt, het wezen van het anders-zijn van de kunstenaar getroffen; er is echter niets mee gezegd over het *materiaal*, het verwerkte, het middel. Zoals de ontroering een algemeen levensbezit is, zo is de gedachte en haar symbool, het woord,

de algemene weg tot wat men gemeenschappelijk „zekerheid" pleegt te noemen. Gedachte en woord waren, voor nog de dichter geboren was; zij blijven naast hem bestaan, terwijl hij het ochtendblad leest; hij gebruikt zijn materiaal evenzeer buiten de ogenblikken zijner legislatieve werkzaamheid.

Dit willekeurig gebruik is soms voor het inzicht in de dichter ongetwijfeld van belang. De gescheidenheid van sferen in één persoonlijkheid blijft steeds een betrekkelijke, omdat, practisch, het bindend substraat van het Ik onmogelijk weg te denken is. In het materiaal der ondichterlijke momenten moet de scheppende persoonlijkheid, hoewel met veel minder evidentie, terug zijn te vinden; de „wet", die het vers vers doet zijn, heeft een zeer verzwakt analogon in de „woordkeuze".

Dit laat zich in enkele gevallen zelfs toepassen op de dichters in hun meest nuchtere levensomstandigheden, op de advocaat, wiens strafzaken overeenkomst vertonen met zijn poëzie of op de hysterica, die óók hongerig is in haar verzen. Of, geestelijker: de ietwat opgeschroefde propagandistennatuur van een Van Eeden hervindt men b.v. gemakkelijk in zijn dichterlijke productie.

Men kan willen vergeten; men kan afstand doen; men kan zich juichend vrijmaken; maar niets gaat verloren, alles blijft bepalen; het leven laat zich niet afsluiten en indelen, zonder zich onophoudelijk en overal te laten gelden.

Waar het de eenzame en vergeten figuur van Johan Andreas Dèr Mouw betreft, spreekt dit verband, hoewel het eerst verborgen blijft achter het contrast der uitingsphasen, wonderlijk sterk, wanneer men de hartslag van zijn gehele werk beluistert. Misschien was zelden het dichten zozeer een verlossing, een bevrijding van pijnigend denken, een glorieuze zelf-apotheose uit de benauwing van de wijsgerige circulus vitiosus. De dichter Adwaita schijnt aanvankelijk in zijn koninklijke overwinning van de tweeheid de critische zoeker Dèr Mouw zover achter zich te hebben gelaten, dat de heerlijkheid van het Brahman-zijn nauwelijks een vergelijking duldt met de armzalige, moeizaam verkregen resultaten van een beangstigend solipsisme. De unio mystica doet zich voor als een triomf, die alle sporen van de nederlaag uitwiste.

En toch, dit is slechts één moment. Zonder het zelfstandig dichterschap aan te randen, zonder de mystische tweeheidsoverwinning een ogenblik te vergeten, moet men bekennen: Dèr Mouw was reeds Adwaita en Adwaita bleef Dèr Mouw. Deze zeldzame eenheid van denker en dichter laat geen absolute scheiding der gebieden toe. In de wijsgerig-wetenschappelijke periode kondigt zich de schepper van Brahman aan, die ook als denker nooit naar abstractie streefde, maar steeds plastische illustratie zocht; in de zelfvergoddelijking der mystiek keren de geliefde symbolen van wetenschap en denken herhaaldelijk terug, in dienst van de dichter, die zonder hen echter niet zou kunnen dichten. Het hoogst persoonlijke proza der voorpoëtische geschriften bereidt de „familjare" kracht der sonnetten voor. Hoe is de verhouding Dèr Mouw-Adwaita?

In deze verhouding ligt het ganse geheim der persoonlijkheid gegeven: haar zelfvernietigingsdrift in de strijd met het verterende denken, haar leefdrift in de roes der poëzie, haar alle uitingen bindende samenhang. Het aristotelisch weten naast een apocalyptische visie, de ongenadige, alles vergruizelende spot naast een mild, kinderlijk-zuiver menselijkheidsgevoel, het scherpe critische vermogen van het verstand naast een onaangetast vlammend pathos: het zijn slechts zovele beelden van de éne mens, die in het Brahmanlicht de vormende macht vond, waarin de persoonlijkheid haar beperktheid vergeet en de dichter trots zijn zelf belijdt als het Absolute.

II

Philosophische stelsels zijn de intellectuele vertalingen van temperamenten, hoewel de temperamenten er tegelijkertijd in bedwongen, geknot en verloochend worden. Het is juist in deze ontkenningen, die de wijsgeer zich oplegt dat men dikwijls de behoefte ontdekt, waaruit zijn werk geboren werd en de samenhang vindt met analoge tijdsverschijnselen.

De „romantiek", die in het panlogisme van Hegel evengoed verschijnt als in Byron, is de formulering van een gezindheid, een behoefte van de tijd. Het „naturalisme", drang naar de meest exacte waarheden, was een even algemene sfeer, die de

kunst naar de uiterste grenzen der phaenomenale „werkelijkheid" dreef en de wijsbegeerte, onder invloed der natuurwetenschappen, zich deed verliezen in specialisatie. Sedert echter met Kants criticisme het Ik-probleem onvoorwaardelijk aan de orde werd gesteld, sedert bovendien de romantische stelsels der constructieve philosophen hun zekerheden moesten prijsgeven, werd de gespletenheid in het europese denken voorgoed een feit. Philosophie en mystiek, wier bron toch aanvankelijk de gemeenschappelijke begeerte naar metaphysische overtuiging was, werden meer dan ooit gescheiden.

Men dient zich bij deze noodlotsgang neer te leggen. Een denken, dat zich in een neoscholastiek tracht te redden, overspringt de moeilijkheden en veroordeelt daardoor zichzelf als wijsgerig denken. Het intellect worstelt verder en heeft zelfs de consequentie te overwegen van een waarheid, die slechts doelmatigste graad van dwaling is, drijfveer tot „ethisch handelen" zonder meer.

De mens, voor zover hij intellectualist is, onderwerpt zich; voor zover hij temperamentloos is, onderwerpt hij zich geheel. De mens van vele mogelijkheden voelt echter de onbevredigdheid; de metaphysische behoefte is in hem niet te gronde gegaan. Ook al is hij te zeer denkend, om de versplinterde wijsbegeerte tot een voorbarige metaphysica te willen dwingen, de begeerte naar het constructieve verlaat hem niet. In hem leven de jammerlijk gescheidenen, philosophie en mystiek, naast elkander voort, zonder dat hij één van beide vermag op te heffen. De tweeheid is een voldongen feit, een onoplosbaar conflict in het voortdurend proces der psychische behoeften. Wat in de wortel één was, is ontwricht in zijn ontvouwing; en de ontwrichting wordt als noodzakelijk en ongeneeslijk gevoeld.

Dit standpunt van de mens, die, in oude overtuigingen geschokt, zich niet gerechtigd acht mee te gaan met welke metaphysische renaissance ook, doemt tot een dubbel leven in één persoonlijkheid. Wie dan het machtig vermogen bezit, zijn beide levens met even groot talent uit te bouwen: wie de kracht heeft, zijn beide levens niet alleen te dragen, maar ook te verdiepen: hij is één der heroën van deze tijd.

Zulk een heros was Dèr Mouw, die ook Adwaita kon zijn:

meedogenloos kentheoreticus en zelfkweller, die in het schijnbaar ten einde toe ontlede nog het bedrog van het symbool ontdekte, maar tevens de verhevenheid van dat symbool kon peilen in de bekentenis: „De dichterziel is de onbewuste profetes, uit wie de alwetendheid orakelt ...." [1] Alleen in het substraat, dat „persoonlijkheid" genoemd wordt, zijn de schakels te vinden, waardoor deze twee stadia tot op zekere hoogte psychologische afleidbaarheden worden; want juist waar de wijsgeer zijn laatste zekerheden ziet wegvallen, waar de spot van het analyserend proza ook het Zelf aantast, zal het ingeboren verlangen naar de ongespletenheid der mystiek en de bezwerende waarde van het dichterlijk beeld waarneembaar zijn.

Het lot heeft gewild, dat de naam Dèr Mouw onverbrekelijk verbonden is aan het nederlandse neohegelianisme, dat de triomfen zijner opstanding hoofdzakelijk vierde in de grote Bolland; en het is in zekere zin een bittere ironie, dat de felle bestrijding van een juist metaphysisch georiënteerd absoluut idealisme moest komen van Dèr Mouw, die zelf in een vroegere periode aanvankelijk de bevrediging bij Hegel meende te kunnen vinden en, als Adwaita, alle banden van het kentheoretisch denken (maar ook die van het denken zelf!) kon verbreken. Soms schijnt het of de negatieve oppositie tegen de „bambergerij" van Bolland, een heftig offensief van puntige sarcasmen, zelfs doel wordt in plaats van middel; Bolland werkt op Dèr Mouw als een rode lap op een stier. In hem ziet hij de gevaren van taalgoochelarij, de zelfverzekerdheid van pompeuze rhetoriek, die het gevoel voor de fijne nuances mist, belichaamd, al weet hij de eerlijkheid en het enthousiasme te erkennen [2]. Bolland is niet de profetische voortzetter, maar de robuste bederver van Hegel; want wie onzuiverheden zegt, denkt onzuiverheden.

In de grote geschriften: *Het Absoluut Idealisme* en de *Kritische Studies over Psychisch Monisme en Nieuw-Hegelianis-*

[1] Absol. Ideal, p. 55. *Dèr Mouws Verz.W. IV, p. 63.*

[2] Cf. echter Kritische Studies, p. 200, waar D. M. zich zelfs niet meer gerechtigd acht deze vroeger aanvaarde eerlijkheid aan te nemen. *Dèr Mouws Verz. W. V, p. 211.*

me, beslaan de polemische gedeelten tegen Bolland een naar verhouding merkwaardig uitgebreide plaats; de zelfbeleefde ervaringen van het verleidelijke panlogisme maakten Dèr Mouw tot een waakzame tegenstander, die zich door geen woordspel tot verslapping van zijn critische aandacht liet suggereren. Waar het gaat om de hoogste ernst der levensbeschouwing is geen overrompeling door de bekoorlijke onnauwkeurigheid van een onpsychologisch, linguïstische ontwikkeling negerend taalgebruik geoorloofd.

Deze bestrijding van het neohegelianisme schijnt, oppervlakkig gezien, in haar onverzoenlijke toon geen waardering te kennen; wie beter luistert, speurt achter de uiterlijke scherpte reeds het heimwee, dat zich eens in *Brahman* zou vernieuwen tot een geweldige mystieke conceptie. Het inzicht in de zelfoverschatting der intellectualisten, hun ontkennen van de gevoelssubjectiviteit, die alle logische denkwerkzaamheid voorafgaat en voortdurend blijft bepalen (een ontkenning, die echter onmisbaar is voor het „stelsel") drijft Dèr Mouw tot zijn polemiek. „Het bewust denken doet als Johannes de Dooper: het maakt de paden zijns Heeren recht"[1]. Deze gedachte, die algemener terugkeert in één der *Brahman*-sonnetten, wordt op de Dèr Mouws eigen manier uitgewerkt in het opstel *Misbruik van Mystiek*, dat voor de kennis van de latere mysticus van groot belang is; niet het constructieve op zichzelf stoot hem af, maar de overschatting van de systematische vorm, als gefixeerd moment in het ontwikkelingsproces der Idee, waarbij de ware bron van de waan, de aanleg der toevallige persoonlijkheid, miskend wordt. „We ondergaan onszelf en onze mystiek-religieuze, aesthetische en ethische neigingen, ik direct, u indirect; u tracht ze te verbergen achter een systeem, ik niet." [2]

Wat Dèr Mouw tracht te vernietigen is niet het metaphysisch pogen; hij acht dit een „ondergaan", een noodzakelijkheid en een onafwijsbare behoefte. Wie echter aan deze mystische behoefte alles dankt, maar haar in hooghartige „redelijkheid" verloochent, is ondankbaar en belachelijk. ...

[1] Misbruik van Mystiek (Tijdschr. v. Wijsbeg. X, 4), p. 464.
[2] Misbruik van Mystiek, p. 478.

De herwinning der metaphysica door de philosophie mag niet geschieden langs de weg der mystiek, wanneer het denken althans niet zichzelf ontkennen wil. De gescheidenheid is een tragedie, maar een onafwendbare; de redding in de mystiek blijft een vlucht naar ander gebied, een sprong, een verlossing. Het denken moet eerst een onduldbaar lijden geworden zijn; eerst dàn kan het beseft worden als overwonnen, wanneer de intuïtieve zekerheid, die eigenlijk voortdurend aanwezig was, slechts verdrongen wachtte op een mogelijkheid van ontplooiing, opstaat en haar rechten doet gelden. En zelfs dan nog, de persoon van Dèr Mouw bevestigt het, leven beide vormen naast elkaar voort en verkondigen aldus de grootheid van hun meester, die hen „gescheiden ongescheiden" kan dragen.

In het wijsgerig werk van Dèr Mouw spreekt een mens, voor wie wijsbegeerte nog geen „vak" was geworden, maar steeds een taak der humaniteit bleef. Het leven zelf drijft hem, die eenmaal door de aanwezigheid van het raadsel bezeten is, naar een steeds dieper graven. Het is de „angst van de eenzaamheid", die een intieme vriend tot een netvliesbeeld maakt; Dèr Mouw typeert zijn geestelijke verlatenheid in zijn *Absoluut Idealisme* als „bewustzijnscellulair", [1] waaruit slechts een hypothetische bevrijding mogelijk is, door het aannemen van „Dinge an Sich", bewustzijnssferen buiten de eigen „gevoelsbundel", alarmsignalen van andere bewustzijnssystemen.

Inderdaad, deze verlossing blijft een sprong, een hypothese, waartoe de angst drijft. Niet de vakgeleerde, maar alleen de uit brandende noodzakelijkheid wijsgerige, komt tot de confessie, dat hij, „willens en wetens roekeloos" is; en het povere resultaat blijft nog slechts een voorwaardelijke verbanning der eenzaamheid, geen inzicht in de majestueuze logiciteit van het kosmisch gebeuren.

Wat zou men vragen naar de *gegrondheid* van deze twijfel, die tot solipsisme leidt! Waar het gaat om de verheldering van een moderne myst en dichter, die de grootste problemen van het criticisme heeft doorleden, tot op de bodem gepeild, die problemen zo ervaren *moest* om dichter te kunnen worden, is

[1] Absol. Ideal. p. 92. *Dèr Mouws Verz.W. IV, p. 100.*

feitelijke juistheid een tweede. Over de wijsgeer Dèr Mouw is het laatste woord nog niet gesproken. Zijn werk bewijst in ieder geval een zo zeldzame geschooldheid, dat aan de dodelijke ernst van de denker geen ogenblik getwijfeld kan worden. Er is wellicht geen hollands wijsgeer, die met een dergelijke „geestdriftige koelbloedigheid" (een denken waarachter de passie van de uit levensnoodzaak philosopherende schuil ging) de raadselen waagde aan te tasten, het niet nodig achtte af te dalen tot de lawaaierige populariteit van een Bakelsbrochure en toch de esoterische profetenallures van een Bolland en een Van den Bergh van Eysinga, wier belangrijkheid hij niettemin vermocht te begrijpen, versmaadde. Meer nog dan de weinige gepubliceerde studies legt zijn onuitgegeven nalatenschap getuigenis af van een kundigheid, die te veel dionysische drift bezat om zich in deskundigheid te verliezen.

Zo staat de denker tenslotte met lege handen; slechts „angst, verbazing en aesthetische trots" begeleiden zijn eenzaamheid en zijn zelfgeschapen wereld. De „logische" redenering bleek zich niet te kunnen bevrijden uit beeldende symboliek, zelfs de schijnbaar van alle gevoelssmetten gezuiverde Zuivere Rede had zich onthuld als ontsprongen aan een mystische openbaring, als een dialectische vertaling van een „geloof". Waar was een andere uitweg dan deze: herstel van de in wijsgerigheid „misbruikte" mystiek op eigen gebied, herstel van het in vruchteloze logiciteit „misbruikte" beeld, „een vergezicht op het Eene Brahma, als door den gloed van het pathos de Mayasluier plaatselijk verbrandt"?[1]

Dèr Mouw heeft de kracht gehad, Adwaita te worden ... elders. Hij achtte de wijsbegeerte te heilig voor een theosophisch mythologisme, dat het beeldend visioen ontkracht en het denken bezoedelt. De geest durfde hij aanvaarden als een domein van meerdere en gelijkwaardige mogelijkheden. ... Er is enige overeenkomst in de figuren van Dèr Mouw en van de fantastische wijsgeer, wie hij een deel van zijn leven wijdde: Schopenhauer. Niet alleen zijn zij vergelijkbaar als reactieve verschijnselen op hoogtepunten van constructief denken, niet alleen verbindt hen één liefde voor de wijsheid der Upanis-

[1] Absol. Ideal. p. 54. *Dèr Mouws Verz.W. IV, p. 62.*

hads, niet alleen hernieuwden zij beiden de philosophische stijl tot artistiek, persoonlijk proza; maar beiden moeten een zelfde eerbied gekend hebben voor het *geniale*. De genadegave der genialiteit, die Schopenhauer in „artistieke hartstochtlijkheid" als „vollkommenste Objektivität", als „rein erkennendes Subjekt" binnen het verband van zijn wijsgerige conceptie wilde begrijpen, ontvluchtte in Dèr Mouw alle theorie en *werd* Brahman.

III

Wat vrijwel alle mystieken gemeen hebben, is de grote ontdekking: Kosmos en Ik (of met ander accent: Ik en Kosmos) zijn in één organisme verbonden. De moeizame weg verkeert hier in een plotseling en onverbrekelijk samen-zijn, in het volle Licht zijn alle pijnigingen weggenomen, alle onzekerheden verteerd; subject en object herkennen elkaar in hun wezensgemeenschap. Alle twijfel, die het denken onophoudelijk verwekte, na iedere Pyrrhus-overwinning opnieuw, is opgelost als in een speelse terugkeer van kinderlijke naïveteit. ...

De (nog onuitgegeven) sonnetten, die Adwaita aan de prille, ongebroken sentimenten van de jeugdzekerheid wijdde, vertonen de sterke band, die tussen de phasen vóór en nà de twijfel bestaat, onafwijsbaar duidelijk; het zich Brahman weten is een tweede kindsheid, maar heerlijker, omdat een leven van verloren gewaande worsteling daardoor tot een zekere victorie wordt geleid. Zo ook in *Brahman*, passim:

> *En ik vergeet; 'k maak verzen en ik ben*
> *Gelukkig, zoo dat 'k niet mijzelf meer ken,*
> *Een kind – ja, maar als Lao-tse: kind en grijs.* [1]

De overtuigdheid van het kind, dat zich nog niet gesteld zag voor het moment, waarop de geest zich tegen zichzelf keert ... de overtuigdheid van de myst, die in het ogenblik en in het beeld de Mayasluier ziet verbranden, ontdekt, dat de waarheid zo ontstellend eenvoudig is ... zij zijn één in de vreesloosheid.

[1] Brahman I, p. 176. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 158.*

Waar de kindsheid eindigt, begint de vertwijfeling en de strijd; wat misschien reeds in het kind-zijn bewust geweten was, maar als een ver, theoretisch belangwekkend probleem, tast nu het eigen bestaan in de wortel aan; het denkspel wordt een fatale ernst. Waar de mystieke zekerheid begint, eindigt de wanhoop; de bittere herinnering is niet meer bij machte de zaligheid te verstoren; integendeel, het terugzien op de worsteling verhevigt het besef der overwinning.

Vreesloos is het kind, dat de vernietiging om zich heen gebeuren ziet en zich niettemin eeuwig weet in zijn voorbewuste zorgeloosheid. ...

„Ja, vreesloos is het Brahman. Ja, tot dat vreesloos Brahman wordt, wie dat weet." [1] Vreesloos is de door het intuïtieve moment begenadigde. ...

In zijn *Absoluut Idealisme* beleed Dèr Mouw zijn stelselloosheid, die niet voortkwam uit platte scepsis, maar uit een sublieme eerbied voor de heiligheid van het wijsgerig denken. Hij wilde het solipsisme zijn rechten hergeven, aantonen, dat Bolland zich in zijn afrekening met deze „assepoester" vergist had; want philosophie is een „'afrekening'", met alle consequenties van pijnlijke nauwgezetheid, die daaruit voortvloeien. De denker voelde zich teruggedrongen binnen het gebied van zijn zielseenzaamheid, tegen zijn intuïtieve drang naar wereldomvatting in: maar de eerlijkheid gebood, zich op de eenzame post te handhaven. Slechts in het visioen, in de ongesluierde blik, die geen begripmatigheid huichelt, maar in onstuimige stormloop de kosmos verovert, mocht alle beperking vergaan en plaats maken voor een extatisch Godsgevoel, een keizerlijk „Me Deum Laudo"; slechts hier mocht de moeizame, onder het begrip gebogen zoeker de zelfbewuste dirigent worden van de wonderlijke planetenbanen en de kostbare symphonie van kwatrijnen en terzinen, het sonnet. Want nu verwijdden zich de emoties van het „bewustzijnscellulair", angst, verbazing en aesthetische trots tot de kosmische, religieuze emotie van het Brahman, dat niet zonder het Zelf en het Zelf, dat niet zonder Brahman kan zijn. De aesthe-

[1] Cf. Brahman I, p. 1. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 5.*

tische trots groeide tot de sonnettencyclus *Trots*, waarin het Ik volkomen opgaat in de Wereldwever, terwijl het besef, dat dit opgaan tegelijk en almachtig heersen is, de dichter opzweepte tot een dithyrambische lyriek. Hier, in de *trots*, ontmoeten de teruggedreven denker en de zelfbewuste mysticus elkaar. Want wie de kosmos steeds meer heeft moeten bepalen als bewustzijnsverschijnsel, tot eindelijk nauwelijks de mogelijkheid van een ontsnapping overblijft, ervaart, naast zijn intellectueel kluizenaarschap, een stijgende verbazing, een groeiende trots; de wereld is mijn schepping, zonder mij is niets! Het uiterste subjectivisme brengt niet alleen benauwing, maar ook zelfverheffing mee, die in het licht van het Brahman-zijn zich ontplooit tot een stoutmoedige zelfvergoddelijking, omdat nu alle scheiding tussen subject en object spoorloos wegviel. Wie Brahman verheerlijkt, verheerlijkt Atman; de stem van de dichter zingt met branding en orkaan het Lied der Aarde, een kosmische symphonie.

Voor deze trotse, uit het triomferend Ik geboren mystiek vond Adwaita als symbool Brahman, het alles omvattende, toch niet systematisch geconstrueerde begrip der Upanishads. Achter de wijsgerige studies reeds gloeit overal, hier en daar plotseling doorbrekend, de bewondering voor dit systeemloze denken der Indiërs, waarin „wijsgerigheid" en „mystiek" nog een ongescheiden samenhang beleven; de mijmerende, als oorspronggloos opduikende woorden, die geen „Darstellungen" en „Grundrisse" behoeven voor hun verzekerdheid, hebben een troostende klank voor de door het probleem der kennistheorie verscheurde, die met zijn mystieke natuur datzelfde Brahman toch als kind al vond. Is het dan wonderlijk, dat de dichter, „boven werklijkheidswaan gerezen", glorieend in een herwonnen kindsheid, het geliefde beeld aangreep, het eenzame, nog niet uitgebuite symbool?

Ongetwijfeld is het Brahman een *voorwendsel*. De wereld van Adwaita is rijk aan andere symbolen; de afgematte ontdekkingsreiziger voerde vele reliquieën met zich. Maar dit éne beeld werd het heilig centrum; onberoerd lag het sedert eeuwen; het was niet onherkenbaar geworden door de last van speculatie en dogmatiek. Vaag begrensd, nauwelijks omlijnd

en vergeefs geannexeerd, bood het de éne zekerheid van een god-menselijk universum-Ik. Geboren uit magische priesterformule kon het overgaan in de even gewijde handen van de dichter; beiden, priester en dichter beheersen en dienen het goddelijke, in de bezwerende spreuk of in de kristallen versvorm. ... Het Brahman is geen nieuw ideeëncomplex, zelfs geen nieuwe rangorde der dingen; het doorlicht slechts wat vroeger ondoorgrondelijk en duister scheen; het voltrekt de verheffing van het Zelf tot de eeuwige wet van Zelfverheffing in Brahman.

Adwaita's wijsheid is geen teruggrijpen naar een archaïstische heilsleer. Zij is mystische ontdekking, die een volkomen adaequate en tevens ongerepte vorm begeert; geen modehartstocht voor het zonderlinge brahmanengedoe, maar „witte adoratie" en kosmisch machtsgevoel, „toevallig" verwerkelijkt in deze vormgeving, in deze dichter met een lijdensweg van veelomvattend weten achter zich. Adwaita's Brahman is „kleurloos" ook in deze zin, dat het een tijdeloze waarde heeft, ontvankelijkheid bezit voor de atmosferen van vele en contrasterende cultuurgebieden, die weleer encyclopaedisch naast elkaar geordend lagen, maar thans werktuigen worden en instrumenten, waarmee Brahman en Brahmandichter naar hun hoge en gepraedestineerde willekeur een godenspel drijven.

De hartstochtelijke mystieken der middeleeuwen, de jongere, door Adwaita zelf voor *Brahman* geciteerde Angelus Silesius bewijzen dat dezelfde vervoering van het verhoudingloos Eénzijn onder christelijke symbolen kan groeien. De vorm is hier, inderdaad, voorwendsel. Voor Adwaita echter, ook wijsgeer en wetenschapsmens met een verleden van veelzijdige en wel religieus geëmotionneerde, maar niet op het beperkt-religieuze gerichte verstandelijkheid, moesten de diepe spreuken der Upanishads, die europese systematiseringszucht vergeefs trachtte te groeperen, een bijzondere bekoring hebben. „Tusschen vaak heel wonderlijk getheologizeer, gemythologizeer, geëtymologizeer, dat soms verdacht lijkt op gekolder, ja hier en daar zelfs op Hegel's natuurphilosophie, tusschen al dien neveldoor breken plotseling bliksemstralen van een ontzaggelijke pracht: het orgelend sanskrit profeteert uit een afgrond, en

de religieus-aesthetische verzonkenheid ziet Melkweg en eigen verschiet ver beneden zich." [1] Deze verrukkingen hervindt de Europeaan nauwelijks meer in de christelijke symboliek, met haar uitgesproken dualisme, met haar lange en aan ons wezen onverbrekelijk verbonden geschiedenis van herhaalde rationalisering; het Christendom werd „kerk", het werd „officieel"; het duldde vaak nauwelijks het revolutionnaire moment der mystiek, die een zo felle en algemene macht aan het oude beeld hergaf, dat de algemeenheid onchristelijk werd; en daarnaast schreed de theologie rustig voort. ... Het Brahman is jong en onberoerd; latere verstening heeft niet ònze gedachtenwereld aangetast. Méér gereed lag het voor de dichter, die een trots te verkondigen had, een overwinning van verhoudingen, afmetingen, grenzen; want het Christendom trekt een horizontale lijn tussen God en mens en Christus wordt „verraden" door Judas Iskarioth.

In het Brahmanlicht „verraadt" God in Christus zich zelf door Judas [2]. En hij, die de tweeheid overwonnen heeft, bidt om vergiffenis, dat hij alleen goed wenste te zijn en niet misdadig was. ... Daarmee zijn alle grenzen vergaan. De kosmos, zijn verrukkingen en smarten, Orion en een kindertraan, zij worden willig materiaal voor de dichter, die zich Brahmandichter weet. „DAT ben jij."

IV

De wijsgeer, gedreven langs de fascinerende verlokkingen van philosophie, wiskunde, linguïstiek en muziek, een tocht vol afzonderlijke genietingen, maar zonder de bevrediging de laatste en diepste waarheid ontgonnen te hebben, hij was plotseling „terug-vergoddelijkt", een grijs kind geworden, spelend met de verworven kennis in de verzekerdheid van een geborgen zijn. En in ditzelfde moment werd de *dichter* Adwaita gewekt.

Dèr Mouw, die zijn overgang naar de mystiek nooit als een nieuwe philosophische constructie beschouwd heeft, begreep

[1] Misbruik van Mystiek, p. 477.
[2] Cf. Brahman II, p. 328. *Dèr Mouws Verz.W. II, p. 72.*

dit heilige Weten als een visioen, een gave van het moment. De kwellende twijfel keert daarnaast steeds terug en verstoort de Brahmanvrede; de ogenblikken, waarin alleen „smartelijke gescheidenheid" zich openbaart, laten zich niet verdringen, omdat het mystisch-vizionnair stadium de begripmatige continuïteit mist. Dit weten staat buiten alle logische motivering. Aan de mysticus doet het zich voor als verlossing; wanneer hij dit heilsfeit tot gemeengoed wil maken, zal hij daarvoor niet het betoog, maar een vorm van *belijdenis* gebruiken.

In Dèr Mouw-Adwaita onthullen zich deze analoge tegenstellingen: denken – mystiek, betoog – belijdenis zo verrassend mogelijk, zo scherp mogelijk ook, want in één persoonlijkheid uitgegroeid. Terwijl het betoog zich hier verwerkelijkt in een karakteristiek wijsgerig proza, slaat de belijdenis om naar een ander uiterste, de gebondenheid van het gedicht. Schril als het contrast der gezindheden is ook het contrast der vormen. De dichter zelf heeft zijn dichterschap herhaaldelijk gezien als onafscheidelijk van zijn Brahman-weten; zijn ziel „weerkaatst" Brahman in poëzie; het denken was een noodzakelijke voorbereiding, opdat het kind in hem kon worden tot Brahmandichter. Maar het Brahman is geen inhoud buiten hem. Zijn belijdenis *schept* Brahman; zijn dichten is geen passiviteit alleen, maar tegelijk meesterschap, beheersing, volle activiteit.

Wij ontdekken hier gemakkelijk de parallel, die deze mystiek met haar machtig Ik-centrum vindt in de versvorm. Het denken in begrippen en abstracties vordert een willekeurig hanteerbaar proza; het beoogt door analyse synthese, zekerheid door stelling en tegenstelling. Wat de mystiek in haar directheid versmaadt: het exposé en het argument van het evoluerend denken, is ook de lyriek vreemd. Zowel mystiek als lyriek hebben een *bezwerend* karakter. Zij verlangen de suggestie van het onmiddellijke. Zij zijn gedrongen binnen het moment, enerzijds, en binnen een rhythmisch schema, anderzijds. Wanneer hun ontroering niet in dit moment en dit schema geschiedt, blijken zij krachteloos; zij zijn vervallen tot onbeholpen denken, tot berijmd proza.

De dichter Adwaita is het grootst, waar hij in de veertien

regels van het sonnet een volmaakte kosmische architectuur schept. Andere vormen, zoals hij in de cycli *Thuiskomst* en *Dat ben jij* o.m. gebruikte en die zijn neiging tot het epische moesten bevredigen, missen vaak de verpletterende kracht, die zijn sonnet in kunstvaardige beslotenheid bezit. Hier verwerkelijkt zich het zuiverst het herwonnen weten, dat een ondergaan is en een heersen tegelijk, in passieve inspiratie en actieve creatie. Hier werd het mystisch eenheidsgevoel, visioen van het ogenblik, het zuiverst tot gevormd *beeld*, in een conceptie van enkele kwatrijnen en terzinen. Inhoud en vorm zijn hier opgegaan in dat onpeilbaar amalgama: beeld. ...

Het wijsgerig agnosticisme en het mystisch Brahman-weten, twee stadia van een wonderlijk-veelzijdige persoonlijkheid, werden voor ons in de aesthetische trots in zekere zin afleidbaarheden; daardoor kon de myst de symbolen van de denker behouden en verwerken. Het wijsgerig proza en het mystisch gedicht, verscheiden in de aard hunner wetmatigheid, hebben een dergelijke gemeenschappelijke factor in hun *elementaire* verwantschap. Geordend tot betoog of bedwongen tot sonnet: het afzonderlijke Woord is, behalve deel van het betekenisorganisme, op zichzelf kracht, karakteristiek van hem, die het koos. Het is, reeds in zijn zelfstandigheid, aanwijzing van de éne mentaliteit, die aan de vele uitingsvormen ten grondslag ligt. Daarom kan het zinsverband zelf een slechts elementaire, „voorlopige" waarde hebben. Merkwaardig genoeg is dat bij Dèr Mouw-Adwaita bijna altijd het geval; d.w.z. woord en zin worden, in proza en poëzie, volgens hetzelfde constructieve principe gebruikt, zij zijn elementen en gemeenschappelijkheden; slechts doordat de dichter het woord kan verheffen tot een magische kostbaarheid, die de zinsbouw overstraalt, is hij een andere geworden dan die hij was. Het criterium van dit dichterschap ligt hier vaak achter een schijnbare onverzorgdheid verborgen; maar deze schijn wijst slechts op een sterke afkeer van alles, wat naar bewuste manier kon zwemen.

Zoals in Dèr Mouw niets is van de deftige geleerde, zo is in Adwaita niets van de „litteraat". De denker haatte deftigheid, omdat zij iets te maskeren had. „Pompeuse woorden mas-

keeren afwezigheid van heldere gedachten even goed als afwezigheid van diep gevoel." [1] Hij, die als philoloog de polypsychistische hypothese van dr Hoogvliet in een scherp en geestig geschrift verdedigde [2], die in zijn spelling aanvankelijk zelfs de spreektaal zoveel mogelijk trachtte te benaderen, die in Bolland c.s. de rhetorische draai steeds weer bespotte ... hij dichtte, zich spiegel van Brahman wetend, in een vruchtbare, familjare natuurlijkheid, die in de nederlandse litteratuur van die dagen een bijna onbekend verschijnsel is. Maar deze natuurlijkheid, die zich voordoet als een zorgeloos strooien met woorden en zinnen, was de vorm van een zeer bijzondere en eigen poièsis; zij verloochende haar plotseling ontstaan niet, zij gêneerde zich geenszins voor haar geringe verfijndheid, die door een intense gevoeligheid voor kracht en rijkdom van het simpele woord ruimschoots werd vergoed.

Met het proza uit de wijsgerige periode heeft deze poëzie haar, soms ietwat manifesterend geforceerde, constructieve eenvoudigheid gemeen. De neiging tot de komische tegenstelling, die zich in het proza als goedmoedige, maar doeltreffende spot ontlaadt, blijft in *Brahman*, waar grenzen en afmetingen vervallen, als een kant van de kosmos, die, naast de grootse, zijn gelijkwaardig bestaansrecht heeft. De „familjariteit" van het betoog, die haar oorsprong vond in een rusteloze drang naar niet slechts gesuggereerde, maar werkelijk *gevonden*, onverbloemde waarden, blijft in de versvorm, als monument van „natuurlijkheid". De trotse, onaantastbare verhevenheid echter, die de dichter intiem vertrouwd maakt met troglodyten en sterrenconstellaties, kent de prozaïst slechts in een enkel ogenblik, onmiddellijk weer bestookt door de twijfel en de spot. ...

De mystiek noch het gedicht kennen een absolute generatio spontanea. Zij zijn gebonden, in hun elementen, aan een verleden. Maar wat hen anders doet zijn – de verbranding van alle schijn in één conceptie, het stollen van alle emotie in één vorm – is het waarachtige en het boven-gewone in hen.

[1] Absol. Ideal. p. 202. *Dèr Mouws Verz. W. IV, p. 211.*
[2] Dr M. Hoogvliets opvatting van Taalstudie en methode van Taalonderwijs.

V

In de twee delen van *Brahman* werd, hoofdzakelijk, verzameld hetgeen de dichter daarin wilde uitgeven: zijn hollandse poëzie. Wij wagen het niet hieraan een karakteristiek toe te voegen van de ongedrukte franse, latijnse en griekse verzen, die waarschijnlijk het beeld van dit universeel genie zou completeren. Maar waar deze taak een afzonderlijke studie, philologisch en aesthetisch-critisch, zou vergen, waar er bovendien voldoende aanleiding is, om aan te nemen, dat Adwaita in *Brahman* zijn belangrijkste werk heeft gegeven, mag de beschouwer van zijn hollandse gedichten zich van die taak ontslagen achten. Bewust koos de dichter voor zijn Brahmanbelijdenis zijn moedertaal [1], in meest letterlijke zin de taal van zijn moeder, die in een prille kindsheid eens even onfeilbare toeverlaat was als voor de ouder geworden man het Brahman. ...

... Eenmaal gaat moeder dood,
Hoe moet het dan? [2]

De verloren veiligheid keerde niet terug dan na een smartelijke weg, die tevens verrijkte; want Brahman is meer dan een menselijk idool, het is het Zelf, vereeuwigd; de geslagen zoeker verwelkomt het, tederder dan ooit een moeder het zou kunnen. ... Toch verbeeldde de dichter het eens ontroerend met het simpel symbool van het kind, dat terugkeert in de atmosfeer van een vertrouwd en lang gekend huis: „Zoo jongen, ben je daar? 'K heb lang gewacht...."[3] Het betreden van de Brahmanwoning is tevens een pelgrimage naar de gave jeugd, waarvan de eigen taal, sedert de bewustzijnsgrens overschreden werd, het in spel verworven bezit vormt, verbonden met de kleine, heilige gebeurtenissen, die later vreemde geheimen van een voorbij Godsrijk schijnen. Daarom betekent dit heropvatten van de moedertaal, hoewel ruimtelijk een beperking, stellig een zeer belangrijke winst aan verdieping. ...
Enkele algemene kenmerken van de grote *Brahman*-cyclus,

[1] Cf. Brahman II, p. 503 v.v. *Dèr Mouws Verz.W. II, p. 194.*
[2] Brahman I, p. 85. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 77.*
[3] Brahman I, p. 116. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 108.*

die uiteenvalt in kleinere cycli en losse verzen, handhaven zich overal; zij zijn afleidbaar uit het samenvallen van een overstelpend mystisch Godsgevoel, dat een voortdurende uitweg begeert, met de noodzakelijke, strenge gebondenheid van het vers, dat zich vormen moet, zich opheffen en verzelfstandigen uit de stuwende stroom. Het mystische rhythme is een ander dan het poëtische; het is een steeds zich in de ziel herhalend zelfde, een nooit uitgeputte en zalige eentonigheid. Het poëtisch rhythme, aan het mystische verwant in zijn concentratie, is, binnen die schematische gebondenheid, in iedere uiting, in ieder sonnet, anders; in dit variabele van de vorm ligt zijn eigenheid. Het gevoel heeft zich onophoudelijk te differentiëren in de verscheidenheid der beelden.
Adwaita's kracht, die tevens zijn zwakheid is, ligt in de onevenredigheid van gevoelsstroom, kleurloos Brahman-weten, en versvorm, beeld-differentiatie. Zijn contemplatieve verzonkenheid is overheersend *statisch*, een gebannen aanschouwen van het eindeloos défilé der „hulptroepen", grootser dan het prachtige leger, dat eens voor Xerxes paradeerde. In Brahman, oneindig groot en oneindig klein, is de spanning tussen de tegenstellingen en verhoudingen der schijnwereld opgeheven; het Ik is het vergoddelijkt centrum, waarop de objecten van aarde en hemel inwerken, zonder het te kunnen schokken. Slechts waar de bittere herinnering ontwaakt of de twijfel zich niet laat terugdringen, keren gebrokenheid en contrast terug. De *geaardheid* van dit dichterschap is echter het weergeven van verhoudingloos eenheidsbesef, dat zich, als poëzie, niettemin voortdurend moet splitsen in beeldende symbolen. Maar deze differentiatie is niet ad infinitum voort te zetten, wanneer de gevoelsstroom „eentonig" is. Wat in één vorm tot een overweldigende schoonheid werd, keert als onvermijdelijk verzwakte echo terug. Dit statisch-middelpunt-zijn, dat evenzeer een majestueus tronen als een volkomen opgaan is, hangt nauw samen met een andere eigenschap, die Adwaita's gehele poëzie voortdurend bepaalt: zijn bijzondere visie op de natuur. De beschouwing is hier niet meer ingesteld op menselijke proporties, die als norm plegen te dienen voor „groot" of „klein"; de kosmos immers is een schepping van de machtige Geest,

die in de dichter en bij diens genade zijn wereld formeert. Toen en Nu worden betekenisloos; „het hoog-verhevene en het laag-komieke" verliezen hun tegenstelling; waar het éne Brahman alles doorlicht, is de ontzaglijkheid van het voorwereldlijk monster niet ontzaglijker dan een infusorie. Visioen en gebeurtenis gaan in elkaar over: er is geen geschieden, dat geen dichterblik is.

Adwaita hanteert „de natuur"; is het niet Brahman dat, in hem, hem hanteert? Een mathematische figuur, een langstaartige komeet, een tropische vlinder, een stuk barnsteen worden symbolen van een dichtertrots, die zijn verleden niet verwerpt, maar het ontdoet van zijn beperktheid, het doorziet als een grandioze beeldende mythe van het kleurloze Brahman-weten. Want uit dit weten trok Adwaita geen ascetische consequentie; zichtbaarheid en nog eens zichtbaarheid gecomponeerd in het beeld, is zijn poëzie. Zijn grootheid, dit bespelen van de kosmos en zijn krachten, versmaadt alle bleke vergeestelijking, alle bespiegelende verdroging. Onder de edelste sonnetten in *Brahman* zijn bijna uitsluitend visuele „gezichten"; zij zijn woord geworden kleur, die, aan toevallige physische gesteldheid ontstegen, de trots van het Brahman-Ik tragisch vertolkt.

Dit is Adwaita's belangrijkheid als dichter: het beeld, samengesteld uit zijn zinnelijke waarneming, zijn weten, is een omvorming tot organisme van wat als materiaal reeds aanwezig was in een voor-poëtische periode; het woord, vaak schijnbaar zorgeloos geordend in de zin, die geen bijzondere bouw verraadt, wordt aangeboord tot de bodem van zijn kracht, wordt kostbaar. ... Waar beelden en woorden terugkeren, (het fatale moment aan deze dichter, die zich in een zo uitgesproken „éne" verhouding tot zijn wereld had gesteld) verslapt die macht. De gevoelsstroom is te hevig; in de herhalingsdrang overwoekert de behoefte aan onophoudelijk belijden de strenge vorm-eis. Tot, in een plotselinge greep, de heerser zijn meesterschap herneemt en melkwegen en zonnen in de harmonie van zijn sonnet boeit. ...

De inleidende verzen van *Brahman* onthullen, bijna volledig, de zin van de honderden, die volgen:

Ik maak voor Brahman's Licht Hem waard'ge graal
Van Zijn-heelal-herhalende trezoren,
En rood als bloed, met stekelige doren,
Is 't dienend voetstuk van smartlijk koraal;

En boven torenbouw van aardsch metaal
Zwevende hangt godlijk zijn zalig gloren,
En mysterie zingen zijn vlammenkoren
Statig rijzend, majesteitlijk choraal.

Mijn wereld-Zelf heeft niemand uitverkoren:
Dat kent geen Klingsor en geen Parzifal,

En golft bloedloos ook dem unreinen Thoren
Verlossing bij mijn daaglijksch Avondmaal:

Hem zal mijn Zelfvergodlijking behooren,
Zoolang ik als Zijn Weter ademhaal. [1]

Dit is de éne zich eindloos herhalende gedachte, die Woord wil worden, onophoudelijk nieuwe gestalte zoekt, in een kinderlijk prevelen, dat trilt van ontroering, in een wrange terugblik vol herlevende kwellingen, in een razende storm van over elkaar gesmeten klanken. Daarom is dit sonnet, hoewel poëtisch niet zuiver, typerend niet alleen voor de mystische houding der volslagen tweeheidsoverwinning; bijna scherper nog karakteriseert het de dichter, zijn bij alle vormnuance uitgesproken individualiteit: een vast, niet revolutionnair rhythme, dat de versregel volgt, een bruusk onverfijnde „familjariteit", die niet voor een duitse woordspeling, als dichterlijk element, terugschrikt, een hoog ontwikkeld gevoel voor intense klankwaarden, waardoor in wetenschappelijke dorheid verloren gewaande woorden dragers van een ongekende pracht worden. „In tragisch paarse zichtbaarheid van taal" [2] riep Adwaita de vertrouwden uit zijn verleden op tot een nieuw leven: solfataren en mastodonten, asymptoten en parabolen. ...

In de eerste sonnetten van *Brahman* is, embryonaal, alles gegeven, wat Adwaita had uit te spreken. De volgende cyclus *Jehova's Uitvaart* o.m. vangt aan met dezelfde diaphane

[1] Brahman I, p. 7. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 11.*
[2] Brahman II, p. 324. *Dèr Mouws Verz.W. II, p. 68.*

zekerheid, al overheerst hier verderf en ondergang. Dit gezicht van een apocalyptische wereldbrand om de gestorven God is een ontzaglijk spel van donder en sterren, waarvan de dichter het roerloos centrum is. De nachtelijke verschijnselen groeien tot stoffelijk tastbare elementen van een werelddrama, dat in wezen slechts waarneming blijkt. Zware, klankdragende woorden vergruizelen elkaar; de natuur gilt in een delirium. Tot de storm onwillig gaat liggen en de stilte terugkeert.

Herhaaldelijk zocht de dichter deze voor-menselijke natuurspanningen, die, met het „extatisch wagnern" van zijn taal, het tekort aan dramatische beweging van zijn boven schijn gestegen Brahman-vrede moesten vergoeden. Hij zocht kleur en vorm en verleende hun, als hun wetgever, een tragischer perspectief. Door zijn onfeilbaar instinct voor klankwaarden behield hij, als in deze opgezweepte terzinen van *Jehova's Uitvaart*, steeds zijn heerserschap aan de grens der rhetoriek; want welke inzinkingen deze poëzie ook moge vertonen, zij versmaadde steeds het rhetorische, dat zo nabij lag. In geweldige bestormingen van de kosmos kon Adwaita zijn vorstelijke lust botvieren zonder te vervallen in het geleende beeld, om dan terug te keren tot een ingespannen zien van kleine alledaagsheden, van pijnlijke herinneringen, die in het Brahmanlicht een, even tragische, belangrijkheid ontvangen. Zijn diepste trots is, als kunstenaar te kunnen beschikken over de dingen, waar hij eens onder moest lijden. Daarom eert de bevrijde in Brahman het Zelf, in angst en bronstig verlangen van de oertijd de drift, die in hem drong tot dichterlijke schepping:

Ja: oerverleden, troglodytenbronst,
Die laait voor de oogen en in de ooren bonst,
Ejaculeert zich in dit geil sonnet. [1]

Zo wordt dit Ene, dit onuitsprekelijke Brahman-weten, gemoduleerd in een begerig zoeken naar alles, wat de wereld der phaenomena aan beelden kan opleveren. Het wordt gezegd in majestueuze woordfeesten als *Orpheus*, waarin het landschap nog te sidderen schijnt onder de goddelijke scheppings-

[1] Brahman I, p. 63. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 55.*

daad, in de dartele bizarrerie van een aeroplaanvlucht, met brede vergezichten op een voorbij wetenschapsleven, in de eenvoud van een kinderepisode. Of het keert terug in de verbijsterend-schone visioenen van *Brahman's Liefdefeest*, waar de myst, geparalyseerd op zijn bewustzijnstoren, verwijd tot God, een nieuwe wereldrijkdom beleeft.... In een naamloze cyclus is een roodblonde vrouw het wagneriaanse Leitmotiv; één zegevierende hulde aan de zichtbare, tastbare Aarde brengen de *Trots* sonnetten; of een nietig hagedisje inspireert de dichter tot een hymne aan het verhoudingloze. ...

Men mag opmerken, dat er een te veel aan Orionen in deze poëzie is, dat dit geluid zich soms heeft overschreeuwd. Het gevoel brak te vaak in beelden om zich steeds te kunnen vernieuwen in de vorm; dichten was hier immers het uitspreken van de hoogste vereniging, vanwaar geen evolutie meer mogelijk is, de unio mystica; niet van een worsteling, die elders al was uitgestreden. Misschien was het, ook voor hem, die te vroeg stierf, om het te weten, slechts een edele roes, een zich bedrinken aan het éne moment, waarop een terugval naar het andere had kunnen volgen. Maar belangrijker dan deze quantitatieve onevenredigheid, gevolg van een statisch middelpunt, van een te intense gevoelsspanning, is de oorspronkelijke, vrije kracht van dit dichterschap, dat zich in zijn hoogste momenten onbetwistbaar instrument van Brahman wist:

Aan 't wereldoppervlak stormen de dingen:
Zelfs geen gedruisch zal tot in de afgrond dringen,
Waar stil de ziel aan 't hart van Brahman kleeft;

Al kan het oud verdriet niet meer genezen,
Hij weet: gezonken naar zijn eigen Wezen,
Nu bloedt hij verzen, waar Zijn licht op beeft. [1]

VI

Waarom is deze Adwaita een vergeten eenzame geworden: hij die zich in de triomf van het gedicht over de ganse kosmos had uitgebreid?

[1] Brahman I, p. 99. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 91.*

Zijn weg is die van een door te lang ingehouden drift naar plastische werkelijkheid overwonnen, verheerlijkte, maar daarom ook aan overdaad bezweken mens, die wellicht juist daarom een vergeten wijsgeer en een vergeten dichter moest worden. Hij wilde niet zalig worden onder de ban van een leuze: profaan ingaan, deemoedig luisteren en verhegeld terugkeren, als zovelen gedaan hebben. In hem zweeg nog een gans mystisch heelal, dat andere vrijheid nodig had om zich te openbaren; die vrijheid sprak zich uit in het zware en onverfijnde vers, dat losbrak als een zegelied na uiterste vertwijfeling, een ruwe en positieve roep, een stralend en overvloedig geschenk zonder litteraire voorgeschiedenis. Het was niet vaag, niet romantisch-verlangend, niet zwaarmoedig; de woorden en het rhythme dreven niet naar een ijle vervluchtiging. Adwaita's poëzie werd tastbaar van concrete materialiteit; zij koos het prozaïsche, het ordinaire, het wetenschappelijke, en vulde het met een pathos, dat als een bizarre, harde kleur uit een jargon van vaktermen sloeg. Adwaita's mystiek onthulde zich als een reactie, deels, op een te ver gedreven zelfcritiek, daarom hevig in haar positiviteit, fel en overstelpend in haar vorm. ...

In de philosophie van Dèr Mouw ondergaat een eeuwig kind met de onbevangen, beeldende blik op de wereld het gericht der individualiteit, hier als de kentheoretische worsteling met het beeld, die nergens rust laat, die dreigt te eindigen in dat laatste, grotesk-angstige beeld: bewustzijnscellulair.

In de poëzie van Adwaita vieren kind en beeld hun jubelende opstanding; het Brahman heeft de dichter vrijgesproken, hem opnieuw eenvoudig gemaakt; maar vreemd, deze eenvoud is niet die van de eenvoudige. Deze mystiek heeft niets van askese; niets wordt achtergelaten, het gehele verleden wordt meegevoerd, tot buit gemaakt en omgesmeed. Adwaita is niet als Franciscus tot de natuur teruggekeerd om met een simpele verwondering haar heerlijkheid te bezingen; hij heeft bezit van haar genomen, gewelddadig berg op berg gestapeld en audiëntie verleend aan Fomalhaut; hij heeft als Orpheus de natuur bespeeld, tot zij machteloos in een betovering van poëtische geleerdheid (en ook: geleerde poëzie!) aan zijn voe

ten lag. Het grijze kind heeft, terwijl het zijn verleden wilde verloochenen, in ieder woord zijn verleden erkend en bemind.

Op Brahman, wereldgrond, schijnen de dingen
A jour gewerkte scherts: door de openingen
Golft onbelemmerd stralende eeuwigheid.

Het denken, moe van God, keert van zijn luister
Zich gretig-aardsch vaak af naar kleurig duister
En weldadig koele verganklijkheid. [1]

Moe van God; dat is de wonderlijk-afgematte bekentenis van de dichter, die zich elders extatisch aan het beeld Brahman bedwelmt. Want door zijn verleden mee te sleuren in de nieuwe titanenstrijd, ditmaal met het sonnet, door alle wetenschappelijkheden nog eens in te zetten, thans als dichterlijke elementen, heeft hij zichzelf geofferd aan de schoonheid van het wereldgewaad. Meer nog dan de verheerlijker van Brahman is Adwaita de zanger van de zichtbare kosmos geworden, van de grote vegetaties der aarde, van de overweldigende sterrenhemel daarboven. Daartegenover verdwijnt het individu; het wordt, ook al heerst het in die kosmos oppermachtig, slechts het onbeeldbaar, nietig supplement van de verschijnselen der natuur.

Jehova's Uitvaart is een episch drama; maar het is een drama, waarin de mens als actief wezen uitgeschakeld is, het is een visioen, dat krampachtig en schokkend beweegt en de beschouwer tenslotte oneindig klein achterlaat. Hij heeft een enorm vergrote natuur gezien... maar voelde zich door dat gezicht niet verlost. Ook Adwaita vermag de gebrokenheid niet op te heffen; de spanning, die de beperkte persoonlijkheid als een erfdeel met zich draagt,die in de wijsgeer tot een nachtmerrie uitgroeide, is in de dichter overstemd, niet gedood. Hier ligt de kernoorzaak van dit teveel aan beelden, van deze poëtische zondvloed: het onophoudelijk zeggen moet de twijfel onophoudelijk doden. De kosmos moet voortdurend een bespeelbaar werktuig blijven, het beeld moet steeds worden bestendigd en herhaald om het onzegbare van het mysterie

[1] Brahman I, p. 246. *Dèr Mouws Verz.W. I, p. 226.*

te verdringen. Door de verzen van *Brahman* sluipt steeds de twijfel aan, om telkens opnieuw in een storm van taal te worden onderdrukt....

„DAT ben jij."

Drie woorden ... en het zijn er reeds drie te veel om het vormloze Brahman te omschrijven. In het woord, in het beeld, wordt het onzegbare gezegd en betrekkelijk gemaakt. Het wordt opgeheven uit de stroom en vastgelegd, het wordt veroverd, geannexeerd, maar ook ontheiligd. Het wordt gedoemd tot de tragiek van alles, wat betrekkelijk is.

Daarom is Adwaita eenzaam gebleven, hij, de zelfverzekerde. De wereld om hem heeft voor zijn laatste levenswerk, zijn verzen, nauwelijks aandacht gehad. Terwijl zijn philosophie ongelezen is gebleven, zijn de ijle strophen van een Leopold, de vormschuwe hunkering van een Roland Holst, aan zijn ruwe en bewuste poëzie voorbijgegaan.

Brahman geeft de mens, zoals hij overwint: triomf roepend in een verlaten vlakte tegen de genadige hemel.

1925

TWEE METHODEN

Aan Dr A. V.

THEODORE DREISER: *An American Tragedy*
SHERWOOD ANDERSON: *Dark Laughter*

De twee methoden – laten wij hen voorlopig Realisme en Romantiek blijven noemen – zijn oud als de wereld en nieuw als de pas geboren dag; oud als Europa en nieuw als Amerika. Zij begeleiden de mensheid en ontvangen in ieder individu nochtans onherhaalbaar, verrassend leven. Zij zijn even bittere tegenstellingen als wetenschap en wijsbegeerte, en niettemin even onafscheidelijk. Zij abstraheren de kunstscheppingen van de volheid des levens, elk met eigen middelen, maar vermogen door het vormend gebaar van de meester beide een volheid te suggereren, die de beperktheid van de methode doet vergeten. Zij stempelen iedere creatie tot een type, maar overwinnen tevens onze nuchtere constatering dat wij met een bepaald type te doen hebben. Hun middelen beperken en richten de onafzienbaarheid der stof zo willekeurig, dat men de willekeur geniet als ware zij de onafzienbaarheid zelve. Iedere methode is in zichzelf compleet, indien zij de uiting van een belangrijke persoonlijkheid is, maar wekt een irriterend bijgevoel van onvolledigheid, wanneer de dilettant haar hanteert. Beide methoden zijn alleen methoden in deze zin, dat zij onderwerp, stof, en behandeling, verbeelding, op *verschillende* wijze verenigen; maar juist het feit, dàt stof en verbeelding in het product van *beide* methoden harmonisch verenigd zijn, en pas naderhand toegankelijk voor critiek en analyse, verbiedt ons, de methode als een opzettelijk procédé te beschouwen. Zodra men de opzettelijkheid der methode bespeurt en reeds analyseren kan, terwijl men ondergaat, heeft men het bewijs in handen, dat de kunstenaar, om welke reden dan ook, in zijn verbeelding faalt, in argeloosheid van methodiek te kort schiet. Hoe scherper en nadrukkelijker men, daarentegen, in het critische ogenblik der analyse achteraf, de eenzijdigheid der methode kan vaststellen, des te dieper is de be-

wondering voor de illusionist, die algemeenheid en onafwendbaarheid wist te suggereren met de middelen der beperktheid en der toevalligheid.

De twee methoden der verbeelding hebben, daarom, vele namen en geen naam, die ooit zal voldoen; want in de volledigheid der verbeelding, in de werkelijkheid der illusie, zijn schotten aan te brengen en grenzen af te bakenen, die wel het menselijk grensgevoel kunnen bevredigen, maar nooit de volledigheid en de werkelijkheid oplossen of verklaren. De oplossing, de verklaring, geschiedt steeds in de ogenblikken, waarin men de realiteit der verbeelding niet meer ondergaat; en in de ogenblikken van het ondergàan gaat men onder en kan, wil men niet, verklaren of oplossen. Tussen onderwerp en verbeelding blijft altijd deze geheime spanning, die voor de poëtische mens een intens genot vertegenwoordigt, zonder dat hij zich echter ooit geheel kan neerleggen bij de onoplosbaarheid dier spanning. Het ondergaan der illusie is hem soms een verrukking, dan weer een ondraaglijkheid. Zo komt men, nadat men de realiteit der verbeelding ademloos heeft ervaren, tot de koude schifting der methoden; zo wordt men in de tijd van één seconde van dichter tot criticus. Pas nà het ondergaan van de ondeelbaarheid, de onoplosbaarheid, de onverklaarbaarheid van het kunstwerk, komt men tot het onderscheiden der methoden, tot de abstractie, tot de critiek; en zonder dit schijnbaar vruchteloze spel achteraf van delen, oplossen, verklaren, zou, niettemin, de mens niet volledig zijn. Het moge in de vorm van leesgezelschappen-debat („wel een mooi boek, maar het is mijn man en mij wat al te decadent") geschieden of de bespiegelaar een avond van onafgebroken denken kosten: na de illusie komt onvermijdelijk de abstractie, die een min of meer uitgebalanceerde verhouding tussen onderwerp en behandeling zoekt. Niemand is tevreden met de onhoudbaarheid der verbeelding, omdat men naast de wereld, die de kunstenaar verbeeldde, altijd de eigen alledagswereld, de wereld der cliché-verbeelding, als norm blijft vasthouden. Het blijft de egoïstische, maar begrijpelijke vraag, in welke verhouding tot deze alledagswereld de kunstenaar treedt door ons zijn verbeelding als onafwendbaar op te dringen.

De vraag naar de methode van de kunstenaar zij daarom geen aanval op de ondeelbaarheid der illusie, zoals men die in de huiselijke kring of zelfs in de naïeve kunstjournalistiek herhaaldelijk beproeft. Wie zal uitmaken, wat de illusie „is", terwijl men zelf door de illusie geschapen wordt? ...

Methoden opsporen en vaststellen is het tegendeel van autoritaire gewichtsbepaling met „poésie pure"; er is slechts poëzie, illusie, ondeelbaarheid, en het hangt van onze (toevallige) alledagswereld af, welke methode wij het puurst achten; de methode van de kunstenaar is een door ons geabstraheerde verhouding tussen zijn verbeeldingswereld en onze cliché-verbeelding, in onbewaakte momenten de „normale" geheten.

De twee methoden zijn oud als de wereld en nieuw als de pas geboren dag. Zij abstraheren beide van de volheid des levens en suggereren niettemin beide die ganse volheid. ... Voor ons wil dit niets anders zeggen, dan dat ieder individu op ieder ogenblik de wereld van de kunstenaar (het werk, dat voor ons ligt in de stof) óf uiterst nabij óf uiterst ver kan voelen van zijn cliché-wereld. Uiterst nabij of uiterst ver van de alledagswereld: dat zijn de criteria der „twee methoden". Maar voorop staat, dat zelfs het „uiterst nabij" in de kunst de volheid der illusie eist, wil het waarachtig uiterst nabij zijn. Want ook de Schund is uiterst nabij, ... voor hen, die arm zijn aan illusie!

Van de termen „realisme" en „romantiek", die, nog steeds, klakkeloos als definitie en panacee worden misbruikt, hebben wij geen heil te verwachten, ... tenzij wij eerst de realiteit der verbeelding als romantisch, de romantiek der verbeelding als reëel, en beide termen als methodische verhoudingscijfers hebben gedefinieerd. Men bespaart zich aldus vruchteloze discussies en gunt anderen het onschuldig genoegen overal romantiek te ontdekken, waar een oppositiegroep of een vorige generatie slechts realisme heeft gezien, en omgekeerd. Want deze „ontdekkingen" van namen, die men zelf meebrengt, mogen interessante cultuurdocumenten zijn, de heldenfeiten, waarvoor men ze uitgeeft, vertegenwoordigen zij in genen dele!

In *An American Tragedy* ontleedt Theodore Dreiser het tot ondergang voorbeschikte leven van Clyde Griffith, de ameri-

kaanse Julien Sorel. De lijdensweg van Clyde Griffith is, aldus suggereert Dreiser door de koele beheerstheid van zijn methode, een proces, dat zich voltrekt van onafwendbaar stadium tot onafwendbaar stadium; de ontwikkeling van zijn karakter naar het stadium van vernietiging, zelfvernietiging, moord, electrische stoel, vertoont de onverbiddelijkheid van een natuurgebeuren. Clyde's persoonlijkheid is gecomponeerd uit eerzucht, maatschappelijke impotentie, gecompliceerd liefdesverlangen en schuwheid; deze fatale componenten geven hem geen andere mogelijkheid, dan over de harde amerikaanse samenleving en de berekende sensualiteit van de amerikaanse eros zijn nek te breken. Want nauwelijks komt het begeerde succes in de society en is de verovering van de daarbij passende vrouw op handen, of het verleden van sociale inferioriteit en verkeerd geplaatste passie wreekt zich, drijft de vermetele, die tegen zijn noodlot te keer wilde gaan, tot een maar half opzettelijke moord en sleurt hem via een rechtszitting vol hele en halve leugens naar het dodenhuis. De moderne superbia, die bestaat in onvoldoende efficiency van het maatschappelijk aanpassingsvermogen en van de liefde, vindt haar correctie in de grauwe, onmenselijke dood, die Amerika met een blikken fantasie voor zijn al te bandeloze zonen heeft uitgedacht: de stoel. Het was niet anders mogelijk, suggereert Dreisers methode een kleine duizend bladzijden achtereen, dit leven was geïnfecteerd door geboorte en erfelijkheid, het kon zich nog enkele jaren wringen en draaien zoveel het wilde, het kon op de gebeurtenissen en ontmoetingen reageren, het kon nog wat schijnsuccessen boeken, inwendig was het reeds verrot, er was reeds van den beginne een kern van ontbinding, een vloek van geboorte, van opvoeding, van milieu, die tijd nodig had, om zich te voltrekken. Het levensproces van Clyde Griffith werd de wetmatige gang van de verterende dood; van de verterende ambitie, die zich niet kan verwerkelijken, van de verterende liefde, die geen waardig object vindt, van de verterende drift, het hinderlijke te doden tenslotte, die de laatste phase vormt van deze pseudo-evolutie ener persoonlijkheid.

Een amerikaanse tragedie. Deze methode verstaat de tragedie

en haar fatale onafwendbaarheid in bijna natuurwetenschappelijke zin. Zij suggereert de lezer de daemonie van het leven door een exacte biologie van psychische feiten. Zij verbeeldt de volheid en onafzienbaarheid des levens met de beperkte middelen der naturalistische detaillering. En de suggestie is volkomen, omdat de middelen meesterlijk worden gehanteerd.

Sherwood Anderson doet, in *Dark Laughter*, twee amerikaanse mensen, een man en een vrouw, de onwerkelijkheid van het zogenaamd reële leven ervaren. Op verschillende punten in ruimte en tijd zijn zij in het bestaan geworpen, zonder elkaar te kennen, zonder elkaar ooit gezien te hebben, maar ieder voor zich vreemdeling in de maatschappij, vreemdeling aanvankelijk ook voor zichzelf. Hun houding is, tegen mensen en dingen te glimlachen; maar het is een houding, die zij moeten veroveren op talloze andere schijnhoudingen. Deze twee levens zijn voorbeschikt, om elkander te ontmoeten, om zelfstandig de Maya van het bestaan te verscheuren en daarna als in een wetend en toch onbewust spel van verbeelding elkander te raken, de weerstand van mannelijke en vrouwelijke preoccupatie af te leggen. En vervolgens? „They have gone to Chicago." Anderson laat na een paar honderd bladzijden zijn figuren los; wellicht zullen zij na deze episodische bevrijding terugkeren tot hun preoccupaties, wellicht niet; aan de volledigheid en de fataliteit der episode doet deze verzwegen continuering van het leven niets af of toe. ...

Het was niet anders mogelijk, suggereert Andersons methode, deze beide mensen waren als vreemdelingen in Amerika geboren; zij moesten ingewijd worden in hun rol, zij moesten tijd verbruiken, in relatie treden tot personen, waarvoor relatie met hen onmogelijk was, zij moesten overtuigd worden van hun vreemdelingschap door herhaaldelijk vergissen; hun bestaan had geen ander doel dan dit langzaam afschudden van de valse schijn der doelmatige existentie. Want inwendig was het reeds voorbereid op een andere realiteit, de realiteit van de glimlach; het behoefde zich nog slechts te ontpoppen, door te breken, het wachtte op een gelegenheid,

om de onbedrieglijke voortekenen waar te maken. Het werkelijke levensproces van Bruce Dudley en Aline Aldridge voltrok zich buiten hun bewuste handelingen om, maar ook dwars door hun bewuste handelingen heen tot die vervreemding van de dagelijkse dingen, die tevens het intiemst contact mogelijk doet zijn.

Zo suggereert Sherwood Anderson; en onder de suggestie van zijn methode verijlen de „concrete" feiten tot symbolen ener fatale onafwendbaarheid, die sommigen romantisch zullen noemen. Alle exactheid is hier voorwendsel, om het niet-exacte, de psychische realiteit, vorm te kunnen geven. Deze methode verbeeldt de volheid en de onafzienbaarheid des levens met de beperkte middelen der romantische aanduiding. En de suggestie is volkomen, omdat de middelen meesterlijk worden gehanteerd.

De twee methoden: de twee eenzijdigheden, die volkomenheid suggereren. In Theodore Dreiser en Sherwood Anderson wordt dit contrast der werkwijzen, dat in laatste instantie eenzelfde suggestie van noodzakelijkheid, onontkoombaarheid, ... realiteit achterlaat, treffend belichaamd; treffend des te meer, omdat zowel Dreiser als Anderson op de cliché-wereld van het „jonge" Amerika afwijzend, vijandig „oud" reageren. Zij zijn beiden bezeten van de gedachte, dat deze clichéwereld de dragers der verbeeldingsmogelijkheden met lamheid slaat. Zij ontmaskeren beiden de opgeblazen ideologie van de „group", de legende der onbedorven levenslust, die slechts stand houden, zolang geen individu de fictie der efficiente productiviteit door een overmaat van „fancy" omverwerpt. Zij zijn, in deze ideologische zin, beiden anti-amerikaans. ...

Met de loupe bestudeert Dreiser het immense land met zijn gehaaste groei, zijn warnet van hals over kop opgetrokken, maar daardoor niet minder hecht gemetselde conventies. Hij verbergt zijn kunstenaarschap achter de houding der volledige, minutieuse wetenschappelijkheid, die het toeval uitsluit door phase aan phase te rijgen. De ontwikkeling van Clyde Griffith en zijn omgeving wordt uit honderden fragmenten

samengesteld, om aldus documenterend te kunnen overtuigen, te kunnen zeggen, dat geen argument is vergeten, geen bewijs is overgeslagen. Dreisers methode eist breedvoerigheid als symbool voor volledigheid. Het is, alsof het materiaal in dossiers gereed lag en slechts Dreisers administratieve hand behoefde, om het tot een biologie van de ziel te „ordenen". Bijwijlen is zijn objectiviteit meeslepend van neutraliteit, soms wordt zij dor van onpersoonlijkheid; een gehele correspondentie wordt „gepubliceerd"; van het verhoor ter rechtszitting wordt ons geen syllabe bespaard, zodat het „verslag" niet alleen voor de moordenaar Clyde, maar ook voor de lezer een kwelling begint te worden; maar niettemin, bij deze methode mag het niet ontbreken; het stuwt detaillerend en onvermurwbaar naar het bittere einde. *An American Tragedy* is ondenkbaar zonder een grondslag van studie, van litteraire ambtenarij vooraf; de methode laat zich niet toepassen zonder een kaartsysteem van getuigende feiten; haar kracht bestaat zelfs daarin dat zij het voorwendsel der feitenadministratie niet laat varen.

Het is de maskarade van de wetenschappelijke opbouw, van het begin af tot het einde toe, zonder overslaan, zonder fantastische sprongen, volgehouden, die voor Dreiser de mogelijkheid betekent, om met zijn beperkte middelen een geheel Amerika, een levende Clyde Griffith, een ijzeren fataliteit te suggereren. De ganse *Tragedy* is geschreven in de vorm van een verhoor; telkens worden andere getuigen voorgeroepen; de gelovige moeder, de „bell-hopps" van het luxe-hotel, de koude coquette Hortense Briggs, de animaal-vrouwelijke Roberta Alden, het aristocratisch idool Sondra Finchley, hebben zich voor Dreiser te verantwoorden over hun invloed op de hoofdpersoon in deze „zaak", Clyde Griffith. Uit deze reeksen gemicroscopiseerde verhoudingen componeert Dreiser zijn ontwikkelingsgang met een objectief gebaar, dat het feit der *compositie* zoveel doenlijk op de achtergrond brengt: psychisch atoom na psychisch atoom rijt zich aaneen tot „het leven" van Clyde Griffith, tot „de cultuur" van Amerika, die botsen in het verhoor, dat de amerikaanse cultuur aan het levende wezen Griffith oplegt: de ondergang van Clyde, de

blamage van Amerika. Tegenover de conventionele rechtszitting der maatschappij de psychologische jurisdictie van Dreiser!

Andersons gestalten zijn verstoken van deze nauwkeurige boedelbeschrijving; zijn Amerika wordt niet in kaart gebracht. Mensen doemen uit de mist der aanduidingen op en verdwijnen weer; het land is een voorbijgaand visioen, een plotselinge evocatie, een scherpe schim, flitsend, maar niet bestendig. New-Orleans schiet voorbij onder de flarden van onzinnige negerliedjes. Uit verdichte nevelvlekken ontwikkelen zich mannen en vrouwen, niet om zich te determineren en voor te stellen, maar om een moment te figureren in de herinneringsdromen, die geboren worden in Bruce Dudley en Aline Aldridge; voor zij vaste materie zijn geworden, verliest hun bestaan zich weer in de veelheid van dingen, die ongezegd blijven. De wereld, Amerika, wordt herdroomd door een vuil fabrieksvenster, dat uitzicht geeft op lege dozen en het bruine water van de Ohio. Aan het begin van dit boek is alles reeds gebeurd; want niet, dat het gebeurde, is belangrijk, maar dat het herinneringsbeeld werd voor een fabrieksvenster. In de herinnering worden de feiten uitgezift en ontdaan van hun historisch-op-zijn-plaats-zijn; alles, wat onwezenlijk is voor de herinnering kan zorgeloos worden achtergelaten; het behoeft niet nogmaals te worden overgedaan, het kan worden overgeslagen. Anderson bouwt niet behoedzaam en neutraal op uit vooraf geordende fragmenten; hij componeert met aanduidingen en overgangen, dichterlijk, tijdelijke en ruimtelijke opeenvolging versmadend voor het verband van dwars door ruimte en tijd geconcipieerde dromen. Daarin zoekt hij zijn volledigheid. De feiten worden opnieuw verwekt uit de droom; zij hebben geen andere waarde meer dan deze, dat zij de verbeelding als onmisbaar kader dienen. Niet door wetenschappelijke verbinding van scherp waargenomen stadia, maar door suggestieve vaagheid verrast Andersons methode; het ene stadium vloeit over in het andere, de grenzen worden steeds verzwakt om de realiteit der geheelheid sterker te doen spreken; de woorden verzwijgen vaak meer dan zij zeggen. Het gaat hier niet om de objectivering van Amerikanen, evenmin

om een objectief beeld van Amerika; primair zijn een mannelijke en een vrouwelijke verbeeldingswereld, twee uit elementen van Amerikanen en Amerika gecomponeerde verbeeldingsorganismen, wier compleetheid meer door weglating en proportiewijziging dan door opsomming en reproductieschijn wordt veroorzaakt. De dichter houdt zich niet op de achtergrond door als onpartijdig rechter getuigen te dagen; hij getuigt zelf door zijn gestalten heen. Hij verwerpt het masker der wetenschappelijke volledigheid en komt naar voren met dit voldongen feit, dat de feiten al voldongen zijn, voor hij ze nog heeft genoemd, dat het einde er al is met het begin, dat het geheel der psychische realiteit in ieder feit en ieder ogenblik een symbool kan vinden. Van deze psychische realiteit zijn de gebeurtenissen voor Anderson symbolische afschaduwingen, en deze niet accuraat opgebouwde, maar stoutmoedig afgeleide psychische realiteit is zijn voornaamste dossier.

Zo verhouden zich Dreisers scherpziende inductie en Andersons intuïtieve deductie. Zo vindt men aan de overzijde van de Oceaan dezelfde methoden, dezelfde verbeeldingspolariteit terug, die men in Europa gewoon is als realisme en romantiek te betitelen. Zo behoeft men niet eerst de beslissende invloed van Freud zowel op Dreiser als op Anderson aan te tonen, om te kunnen vaststellen, dat de amerikaanse cultuur, waar zij vervreemdt van de movies, de headline en het behaviorisme, reeds naar twee zijden Europa's verbijzondering der afzijdige, beschouwende persoonlijkheid heeft meegemaakt. Rest ons de laatste conclusie: dat ook hier het realisme romantisch en de romantiek realistisch is en de realiteit der illusie tenslotte de enige maatstaf blijft.

En Dreiser èn Anderson werken met beperkte middelen, met zó beperkte zelfs, dat hun contrast onmiddellijk in het oog valt. Niettemin is deze uiterste beperktheid juist oorzaak, dat men van hun beider werk de herinnering aan een fataliteit, een psychische volledigheid dus, overhoudt. Want het moge er Dreiser om te doen zijn de rol der verbeelding te camoufleren, zoals het er Anderson om te doen is de feiten tot sym-

bolen te camoufleren: zij hebben ieder op hun wijze, *maar ook ieder als illusionist*, de suggestie van het fatale en volledige bereikt door iets, dat niet in de feiten zelf ligt, maar tevens zonder de feiten werkelijkheid mist. Het is die geheime spanning tussen onderwerp en verbeelding, die ons zowel aan de realiteit van Dreiser als aan die van Anderson laat geloven. Het is die geheime spanning, die aan Dreisers fataliteit de schijn geeft van een uiterst nabije reeks levensatomen, werkelijkheidsdocumenten; het is die geheime spanning, die Andersons fataliteit maskeert als een in de zekerheid der herinnering voltrokken teruggang tot het ware licht. Dreiser maakt de wetenschap romantisch, want hij legt in de stof de noodlotsgedachte, die voor de wetenschap ontoelaatbare fictie en pas voor de kunstenaar hoogste realiteit is; hij rapporteert niet de stadia van een geval, maar hij amalgameert de stadia in een nieuwe werkelijkheid en schakelt daarmee alle stadia uit, die voor de wetenschappelijke analyse onmisbaar, voor Dreisers tragedie echter onbruikbaar zouden zijn. Anderson maakt zijn mystisch apriori realistisch, want door de nuchtere elementen van het dagelijks leven over te hevelen in de herinnering en aldus voor de gevoelige realist der verbeelding een werkelijkheid te scheppen, die geen verdere documentatie behoeft, ontvangt het fatum zijner figuren een voorbeeldige aardse concreetheid. De koude objectiviteit van Dreiser en de warme mystiek van Anderson zijn even werkelijk en even onverklaarbaar als de koude van de winter en de warmte van de zomer.

Bij Dreiser schijnen de feiten uiterst nabij, schijnt de verbeelding uiterst ver; bij Anderson sluit de verbeelding om ons heen, terwijl de feiten onscherp worden voor het oog: beiden suggereren een volledige wereld. Het hangt van onze alledagsnormen af, of wij Dreisers dan wel Andersons methode als realisme dan wel als romantiek willen qualificeren. Voor de realist der feiten is Dreiser de realist en Anderson de romanticus; voor de realist der verbeelding is Dreisers dossier het romantisch voorwendsel voor de realiteit van het fatum, dat bij Anderson als onmiddellijke realiteit spreekt.

Er is nog zo iets als een spraakgebruik; en voor dit spraakge-

bruik bestaan zekere conventies van naamgeving, die men volstrekt niet behoeft te verwerpen, wanneer men hun beperktheid maar beseft. De namen, die men in litteratuurgeschiedenissen vindt: realisme, romantiek, raken de twee methoden; en de twee methoden raken *ons* standpunt tegenover de werkelijkheid. Of de kunstenaar een meesterlijk dan wel een onbeduidend illusionist is, daarover beslist niet zijn methode, maar zijn suggestie. En de suggestie ondergaat men, maar analyseert men niet.

Theodore Dreiser en Sherwood Anderson suggereren beiden een volledig levensproces in een volledig Amerika, terwijl zij van de onafzienbaarheid des levens volgens verschillende methoden abstraheren. Over de verschillende abstracties is veel te zeggen; maar alle woorden blijven zwijgen over de realiteit der illusie.

1929

WAAROM IK „AMERIKA" AFWIJS

Onlangs, in een normale vlaag van haast, sprong ik op het voorbalcon van een tramwagen. Naast mij zag ik, nadat ik een dubbeltje voor bovenmenselijke snelheid voldaan had, een jongen zonder leeftijd, één dier slaafjes, die onder het gedaver der courantenpersen het spoor van de Tijd bijster raken; hij droeg het vormeloze voorwerp, dat bij deze wezens tussen een slagersmand en een actentas kan variëren, een berging, een door stof bepaalde ruimte, een oud kreng van een ding. Maar in de rechterhand had hij een met geschreven noten overdekt papier, een vioolpartij, wellicht van een even vormeloze structuur als het gebruiksartikel onder zijn linkerarm. En terwijl het verkeer aan hem voorbijstroomde, de auto's hun aanmatigend geblaf in zijn gezicht slingerden, de passagiers op het balcon hem medelijdend aanstaarden, verdiepte hij zich in een geheimschrift; er voltrokken zich aan hem gebeurtenissen, die ik niet waarnam, er geschiedden in hem wonderen, die ik niet deelde, er was een afgrond tussen ons, terwijl de gemeenschap van een publiek vervoermiddel ons verbond. Hij werd niet afgeleid en niet ontmoedigd; de dingen en de bewegingen rondom gleden langs hem af ten bate van tekens, die hem meer van het leven gaven; van tijd tot tijd bewoog hij op een andere maat dan die van het verkeer. Er was een opvallende en onverwachte trouw in dit geconcentreerd verdiept zijn; dit wezen was *verdiept*, onder zijn tastbare, aanwezige huid afwezig, verzonken of opgeheven, maar geen deel van het maatschappelijk bedrijf rondom hem; een heremiet van het ogenblik, een figuur, een gestalte met iets prinselijks en ongenaakbaars: met de aristocratie van het verdiept-zijn, van de afwezigheid, een aristocratie, die alleen door tekens kan worden gediend en in tekens kan worden uitgesproken. Een courantenslaaf, die door lawinen van ongelezen en onbegrepen

tekens overstelpt en doodgedrukt wordt, een al dan niet doelmatig functionnerend onderdeel van een vulgair organisme, een bleke jongen met licht-groene ogen, waaraan men geen aandacht schenkt, stond hier plotseling als een individu, losgeslagen uit de plebejische wereld, die zijn dagelijkse omgeving, zijn enige voedingsbodem vertegenwoordigde. Streng, koel, gesloten, richtten zich deze onbeduidende ogen op een te ontraadselen volgorde; en door deze strengheid, deze waardigheid, schiepen zij voor mij die sfeer van eerbied, die men voor Sirius en Aldebaran niet aldus ondergaat. Hier stond een Ander dan ik, geen fragment van de buitenwereld, maar een nieuwe, andere binnenwereld, een bestaan met de begeerte naar zichtbare muziek, die men in zichzelf verlangt te horen, met een liefde voor de stof, die over de stof heenreikt. Hier openbaarde zich de concentratie, die door geluiden ingesloten en door kleuren begrensd, maar slechts door een geheime zelfstandigheid verwekt wordt.

Toen hij het balcon verliet, zag ik, dat hij een bochel had, de koningsmens. Het papier, dat hij met zorg wegstopte, droeg aan de buitenzijde de titel *Serenade van Toselli.*

Het geheim van ons europeanisme ligt niet in het toevallig trambalcon, deze „kaap van Azië", die men nog steeds met zekere eerbied Europa noemt. En wij wijzen Amerika niet af, omdat het ons bedreigt als de brutale klanken en de schreeuwende kleuren van het voorbijstromend verkeer; immers er behoort een geringe dosis inzicht toe, om te erkennen, dat dit verkeer uitgemaakt wordt door juist dezelfde arrogante tramwagens als die, waarop wij ons ophouden. Wij zijn Europeanen en wij wijzen Amerika af, omdat alleen het *rumoer* van het verkeer tot ons doordringt en de prinsen van den bloede, die op de verre vervoermiddelen dromen en zich over tekens buigen, achter het rumoer schuil gaan, zonder het te kunnen temperen.

Wie levensproblemen tot geografische, ja zelfs tot cultuurproblemen verkleint, miskent de eerste noodzaak van het leven der cultuurmensen: zich te kunnen verdiepen in geheimtekens, terwijl de grond, waarop men staat, desnoods onver-

schillig is, terwijl de dingen voorbijstromen en steeds nieuwe omgevingen het aanzijn geven; zich te kunnen opsluiten, zonder zich uiterlijk aan de wisseling der verschijnselen te onttrekken. Wij zijn niet aan dit balcon van de tramwagen vastgeklonken, maar wij moeten op *dit* balcon van *deze* tramwagen op dit door klanken en kleuren in zijn rust bedreigde Europa, de geheimtekens lezen, die wij als erfdeel hebben ontvangen.

Een *geographisch* probleem zou de verhouding Europa–Amerika zijn, wanneer de waarde van hun culturen daardoor bepaald werd, dat zij onder een al dan niet bevoorrecht deel van de hemel leefden. Maar de hemel verleent zon en regen, geen culturele privileges; omdàt wij onder een zekere hemel leven, zijn wij geen bevoorrechten.

Een *cultureel* probleem zou de verhouding Europa-Amerika zijn, wanneer de culturen hun strijd uitvochten als mensen, wanneer zij geboren werden, opgroeiden tot vlegels en naderhand soms tot volwassenen, paarden en jongden, stierven en aan de aarde werden teruggegeven. Maar wij, die deze symbolen dagelijks gebruiken, alsof wij van deze gebeurtenissen makrokosmische familiekronieken konden maken, wij weten niet eens, waar Europa begint en Amerika eindigt! Waar smelt het rumoer van onze tramwagen samen met dat van het verkeer? Wie legt deze beide rumoeren uiteen en beplakt ze met etiquetten? ... Het verward geraas, waarvan wij getuige zijn, is te herleiden tot „invloeden", „gevolgen", „kernen", „uitvloeisels", „afhankelijkheid"; maar daarmee heeft men reeds concrete, ondeelbare lichamen geschapen, die door mensen, schaakspelers, als pionnen worden uitgezet, om een onvoorstelbaar spel van activiteiten aan te geven. Aan dit schaakspel der culturele strategie ontkomt niemand, die verschijnselen beschrijft en wil afleiden; op dit terrein strijden de twee culturen als mensen, met list, tactiek, meer- en minderwaardigheid; op dit terrein kan men de werken der schrijvers, schilders, cineasten zien als de uitgezette pionnen, stoffelijk voorgestelde kruispunten van activiteit, van aanval, van verdediging, van imperialisme en zelfhandhaving. Zo herleidt men dan de „strijd" tussen Europa en Amerika tot een cultuurdocument; en hier verlangt men van ons, dat wij de striktste,

wetenschappelijke onpartijdigheid betrachten, de gelijkwaardigheid erkennen van het behaviorisme en het pluralisme met onze denkvormen, kortom: dat wij deze „strijd" uitvechten met al de loyaliteit van een ridderlijk tournooi, waarbij het meer om de sierlijkheid dan om de verbittering gaat. ... Maar culturen strijden niet. Wij làten hen strijden. Wij laten hen voor ons optreden. Wij wensen beelden te maken, omdat wij continenten tegenover elkaar zien liggen, bevolkt door groepen, naties, gemeenschappen. Ten laatste immers blijken de culturele continenten door geen oceaan gescheiden, zij zijn onscheidbaar verward als straatrumoer; Europa is vaak meer, en schandelijker, Amerika, dan Amerika, en Amerika soms een op de spits gedreven Europa. Alle vergelijkingen in dimensies zijn hier ontoereikend, omdat wij de dimensies eerst zelf geschapen hebben.

Niet in de eerste plaats een geographische, niet in de eerste plaats een cultureel probleem derhalve, maar een probleem, dat zo onontwarbaar met dit leven is vergroeid, dat wij al hebben aanvaard of afgewezen, voor wij hebben gekend; en dat is ons goed recht. Wij stichtten geographisch de kolonie Amerika; en de kolonie, Amerika, poogt thans, cultureel, ons nogmaals te stichten. En omdat men zich wel geographisch, maar niet cultureel kan laten annexeren, protesteert men uit levensnoodzakelijkheid. En omdat men protesteert, weet men niet, of men gelijk recht laat gelden. ... Wie protesteert, wanneer de cultuur der Zoeloe's een nieuwe methode heeft ontdekt, om de hemel tot regen te dwingen? Wie protesteert, wanneer de Chinezen hun alphabet gaan vereenvoudigen en economiseren? Men protesteert niet, men constateert. Hier hebben wij vrijheid onze cultuurtorens op te trekken, ook al zijn zij wankel. Is het toevallig, dat Spengler, toen hij de schone lichamen zijner culturen schiep, Amerika ... vergat?

Ieder individu, dat zich niet opzettelijk isoleert in deze tijd, moet het besef hebben: ik sta niet vrij tegenover Amerika, ik kan niet zien, het uitzicht is verduisterd; maar ik moet kiezen, ik moet onophoudelijk partij zijn. Er zijn lieden, die dit als een schande beschouwen en die zich van een onafhankelijke objectiviteit willen verzekeren, door luidruchtig mee te blazen op

de mirlitons uit de andere wereld. Zij verzekeren zich, inderdaad, van een geographische en een culturele onafhankelijkheid; geen symptoom van de overkant, dat zij niet kunnen aanvaarden, geen europeanisme, waarvoor zij niet een gelijkwaardig verschijnsel als pendant hebben. Helaas, zij hebben Amerika al over de Oceaan gezet, zij hebben het reeds herleid tot een afzetgebied van problemen, zij hebben ook hier het eclecticisme geïntroduceerd, waar men het niet ongestraft doen kan. Het merkwaardige is, dat men nooit ongestraft eclecticus is, op geen enkel terrein, tegenover geen enkel onderwerp: maar het is gewoonlijk de historie, die straft, die de zogenaamde onpartijdigen en objectieven belicht als even erbarmelijk partijdig, alleen zonder de moed het te durven zijn. Amerika, dat van ons bloed is, maar van ons vervreemd, straft sneller; het vreet op, wat zachtkens adoreert, omdat men de doelmatige energie van Amerika niet kan bewonderen zonder zichzelf decadent te noemen. En dit gevaarlijk spel met woorden laat ik liever aan hen over, die bij de decadentie het belang der gestreelde ijdelheid hebben.

Amerika ligt niet als een te bestuderen verschijnsel tegenover ons; het is in ons gedrongen, het bezit ons als de tendentie tot wanorde en oppervlakkigheid, tot sentimentaliteit en journalistiek, tot rumoer en verkeer. Juist daarom vermogen wij niet te beoordelen, of het geographische en het culturele Amerika wanordelijk, oppervlakkig, sentimenteel, journalistiek, rumoerig en ... verkeerd is. Er is hier af te wijzen, voor er gekend is; er is hier te leven door keuze, voor er wetenschappelijk is geschift.

Amerika is overmoedig en jong (volgens de één); Amerika is al oud, voor het ooit jong geweest is (volgens de ander). Dit bewijst niets over de geboortedatum van Amerika; het bewijst slechts, dat wij zelf niet weten, of wij jong of oud zijn, laat staan, dat wij de maatstaf zouden kennen, waarmee men de ouderdom van anderen zou kunnen meten. Wij weten slechts, dat het beste, wat wij doen kunnen, is, ons te verdiepen in geheime tekens, desnoods te midden van het straatrumoer; en dat het enige blijvende geluk, dat ons is beschoren, bestaat in de ontdekking van verwanten in deze dwaze en in-

efficiente manie. Ik bewonder hen, die dit een symptoom van decadentie durven noemen: want reeds geven zij te kennen, dat zij blijkbaar één „nutteloos" ogenblik over het feit der decadentie hebben nagedacht, en zich daarmee verraden hebben als trouwelozen tegenover de amerikaanse levensaanvaarding.

De europese cultuur is in al haar symptomen decadent; dit wil niets anders zeggen, dan dat dit niets zegt. Want in diezelfde phase van de ondergang van het avondland voltrekken zich steeds weer de schoonste herrijzenissen, terwijl het aantal platitudes waarschijnlijk niet groter is dan in Amerika. Wij hebben niet anders dan dit: de persoonlijkheid kan zich verdiepen in geheimtekens en daarbij leven. Of het gelijkwaardig is, dat universiteiten vooropleidingen voor het zakenleven worden, hebben wij niet te beoordelen, maar *levend te ontkennen*. Er is geen andere weg.

Amerika is zozeer ons slechter Ik geworden, dat men tegenwoordig naar Amerika reist, om dit te loochenen. Alsof men door dit uitstapje de liefde van de Europeaan voor de improductieve geheimtaal, waarzonder er zelfs geen probleem Amerika voor hem zou bestaan, kon ontkrachten! Wellicht wordt zo eens Europa voor de Amerikaan zijn slechter Ik; wij zouden dan misschien meer genoegen aan hem beleven, wanneer ook hij ging reizen om dit te loochenen. Voorlopig reist hij bij voorkeur naar Biarritz of de Nachtwacht. Reizen is de onverstandigste diplomatie, wanneer het er om gaat een cultuur te bestuderen, die ons heeft geïnfecteerd; men vindt reincultures van bacillen, men verheugt zich over de natuurlijkheid en de gratie, waarmee zij zich in hun element bewegen, men volgt ze met een onmiskenbaar en objectief genoegen ... en men vergeet, dat thuis dezelfde bacillen niet onder microscopen dartelen, maar in mensen ageren. Niemand zal beweren, dat de existentie der bacillen als zodanig te verwerpen is; maar wie ziek is, gevoelt geen behoefte meer aan de objectieve bacil, voor hij gezond is geworden. De vergelijking gaat mank, maar zij is duidelijk.

Wat wij de ziekte van het amerikanisme zouden kunnen noemen, is, dat de symptomen der amerikaanse cultuur ons

imponeren. Geïmponeerd worden is het valse surrogaat voor de verwondering. De geïmponeerde is niet door het zwijgend medium der geheimtekens tot de zin gekomen; hij is overbluft door de quantiteit. De machine overbluft. De Tiller-girls overbluffen. De amerikaanse laboratoria overbluffen. Tenzij onze geest hen gebruikt als de geheimtekens, waaruit men geen andere dingen leest, dan die het „decadente" Europa reeds lang wist. Dan zijn de objecten van Amerika slechts kapstokken, om onze ideeën aan op te hangen; dan wordt de musichall een dreigende noodlotstragedie, omdat de onbarmhartig ontledende Europeaan Drieu la Rochelle in de zaal zit. Dan is het geen wonder meer, dat men iemand in Barcelona kan horen spreken; dan is het eer een wonder, dat men hem vergeet af te zetten, hoewel hij Spaans of banaliteiten spreekt.

Men ontkomt niet aan Amerika, op twee wijzen. Of men bewondert, men laat zich imponeren, en men vergaat in de verwarring en de veelheid der ongeordende verschijnselen. Of men verwondert zich ... en bekent zich daarmee Europeaan, minnaar van geheimtekens, van improductiviteit, van concentratie, die geen „group "is. Er zijn nog de derden, die aan Amerika voorbij wensen te gaan, als culturele struisvogels. Zij zijn het, die wellicht de trouw aan Europa het meest compromitteren. Zij bevorderen de trouw tot dat sublieme, maar tegelijk stupide ridderlijkheidsbesef, waarbij de tegenstander een aesthetisch welbehagen en een gedegen minachting gevoelt. Zij vrezen een andere cultuur als een natuurverschijnsel, als iets onafwendbaars, en verbergen hun hoofd onder de dekens, als het onweert. Een cultuur is echter geen natuurverschijnsel, en is slechts in zoverre onafwendbaar, als wij zelf zwak staan. De Don Quichote's van Europa, de vereerders van de Dulcinea: Het Verleden, die niet op schrijfmachines schrijven, maar met genoegen een ganzepen zouden gebruiken, zijn volkomen te vergelijken met de rechters in het apenproces; zij sauveren het verleden, maar redden het niet uit de handen der lachers. Zij vergeten, dat men op een schrijfmachine evengoed een gedicht als een afrekening kan voortbrengen.

Men ontkomt niet aan Amerika: laten wij het die eer niet

onthouden! De vraag is slechts, hoe. De vraag is slechts, of wij er ons mee willen vergenoegen middelmatige Amerikanen te worden, geïmponeerd, en toch nooit geheel bevrijd van Europa, of dat wij prijs stellen op het enige niet te loochenen bezit, het nutteloze, improductieve geheimteken, dat geen groter maatschappelijk geluk zal brengen, waarin men zich verdiept om het verdiepen zelf. Wil Europa zich met een coquet en alleen schijnbaar nederig gebaar voor „decadent" verklaren, of wil het de „decadentie" als oppervlakteverschijnsel *aanvaarden*, in het bewustzijn, dat dit een naam is als zovele anderen, ontleend aan onze ingeschapen behoefte tot culturenpersonificatie? Welk woord acht men waardevoller: „de europese cultuur is oud" of „wij *leven* een europese cultuur"?... Ik geef de speculatieve uitspraak voor het onomstotelijk en onomkeerbaar feit des levens.

Men zegt: aan Amerika is de toekomst. Het is mogelijk; het zou dan blijken, dat wij nog juist op tijd werden geboren, om Europeanen te zijn. De toekomst behoeft mij niet in het gelijk te stellen, want ik heb niets over de toekomst gezegd. Aangaande de toekomst zijn nooit anders dan onbelangrijke dingen te voorspellen, grove omtrekken van gebeurtenissen, inhouden zonder de minste schakering. Eén van de eigenschappen, die de liefde voor het nutteloze geheimteken bepalen, is de onverschilligheid voor de toekomst; het geheimteken heeft geen toekomst, het kan morgen vergaan zijn en is daarom niet minder waardevol. Laat aan Amerika de kunst „van morgen", de wetenschap „van morgen", de wijsbegeerte „van morgen" zijn; dan zal Europa er niet meer zijn, om te reageren ... of anders is dit „morgen" evengoed europees als het heden, voor ons! En om ons gaat het toch, in dit geval!

Het „cogito, ergo sum" moeten wij europees beperken: ik denk nutteloos, derhalve ben ik. Het „de mens is de maat van alle dingen" eveneens; de Europeaan is de maat van alle dingen. Men moet liever het odium der geestelijke geborneerdheid op zich laden, mits dit betekent: partij gekozen te hebben, dan prat te willen gaan op een alzijdigheid, die geen partij meer kàn kiezen, omdat zij, zoals de uitdrukking zegt, „boven de partijen" denkt te staan. „Boven de partijen" moest

men staan tegenover het verleden, maar zelfs dit is een onmogelijkheid, omdat het de mens ingeschapen is, krachtens zijn beperktheid, ook het verleden te annexeren. „Boven de partijen" moest men staan tegenover de toekomst, maar de seconde later, die geen „heden" meer zal zijn, moet eveneens geannexeerd en omgevormd worden. Wat wil men dan met een on-partijdig heden, waarin de annexatiedriften voor verleden en toekomst geboren worden?

In het heden herleid ik Amerika tot mijn eigen geheimtekens. Wanneer ik daarbij tevens zou erkennen, dat ik mij met het rumoer alléén wel tevreden zou kunnen stellen, zou ik een philosophie van het menselijk „gedrag" moeten beproeven. Maar in dat zich tevreden stellen en dat beproeven zou het eerste blijk van de kracht der europese geheimtekens al onherroepelijk gegeven zijn; „zich tevreden stellen" betekent, dat men zich niet tevreden *moet* stellen, „beproeven" betekent, dat men weet, wat men gaat ondernemen, dat men reeds een geheimteken vóór de daad heeft geschoven. ...

Thomas Mann heeft het vooroorlogse Europa ondergebracht in een sanatorium, in een ijle sfeer van smetteloze dialogen, van complete nutteloosheid: een toverberg. Het zijn daar Settembrini en Naphta, de twee theoretici met gelijk „recht", die geen andere passie meer kennen dan de annexatie van verleden en toekomst, zij het met het meest abstracte strijdmiddel, het woord; wat de barbaren met de wapenen doen, dat doen zij met de dialoog. Zij begeren recht te krijgen, om te leven, zoals zij leven, zelfs in de nutteloze lucht van Davos; en het einde is een belachelijke realiteit, het duel. ... De oorlog moest komen, om deze theorie, die geen daden meer schiep, weg te blazen; maar hebben wij daarmee de dialoog en de nutteloosheid verzaakt?

Wij hebben slechts het sanatorium als het toneel der dialogen verzaakt. Wij hebben Amerika als decor toegelaten, waar men vroeger geen machines hoorde. Wij hebben Paul Whiteman toegelaten in het Concertgebouw. Wij mogen thans respect hebben voor de qualiteiten van kleurlingen, terwijl dat voor tien jaar niet welvoegelijk was. Maar de dialogen worden ononderbroken voortgezet. Nutteloos richt zich het in-

dividu tegen de massa. Nutteloos worden vragen gesteld, waar men voordeliger aan het opvoeren der productie zou kunnen meewerken. Nutteloos zijn en blijven de dialogen van Europa: nutteloos voor hen, die de realiteit van de dialoog haten, omdat zij realisten zijn van het tegendeel, de „group", die van dialogen slechts schade en ontbinding kan vrezen. De dialectiek: dat is het zich-verdiepen in geheimtekens, die aan de oppervlakte geen oplossing geven. De dialectiek: dat is de schone nutteloosheid van de abstractie, maar ook het neuriënd gesprek van een schamele krantenloper met het raadselachtige blad vol noten, te midden van het brutale verkeer. Zo stond hij jaren geleden misschien op een paardentram; zo staat hij misschien over honderd jaar op het voorbalcon van een volmaakte vliegmachine ... hij, die zich door deze verschillen laat imponeren, is een Amerikaan. Ik, Europeaan, zie deze lichtgroene ogen, die een orde trachten te ontcijferen, waarbij het bedrijf geen baat zal vinden. Zodra ik ze niet meer zien zal, zal ik een Amerikaan geworden zijn; en hen, die nu mèt mij deze ogen zien, noem ik Europeaan, al wonen zij in Main Street.

„Amerika" wijs ik af. Thans kunnen wij beginnen aan het probleem Amerika.

1928

DE WEGEN

Eentonigheid heerst over de wegen, die aarde en klok ons voorschrijven. Wie kent niet de afwisselende, vaak bekorende en altijd vermoeiende eentonigheid van de wegen, die een auto verslindt? Het rustpunt is een einde van verslonden en een begin van te verslinden wegen; het rustpunt, het hotel, de berghelling, is altijd doel of start. Zo wordt het reizen een wedloop met afstand en uren, die voor de onverbeterlijke toerist geen verdere wensen meer overlaat; het onafgebroken zich meten met de wegen, het zich voortdurend verdiepen, vervlakken, in de opeenvolging van in gidsen gedrukte, bezienswaardige ofwel te bewonderen schoonheden betekent voor hem het hoogst-bereikbare aan verrassing. De eentonigheid is daarin voor hem opgeheven. Burcht na burcht, Ratskeller na Ratskeller, dancing na dancing worden slachtoffer van deze nooit te verzadigen begeerte naar nieuwe stadia en nieuwe tijdpasseringen. ... En steeds opnieuw geven zich de wegen; zij bieden zich aan de voorruit der auto's ter verslinding, leveren gewillig bergen en dalen, domkerken en ruïnes, zijn nooit vermoeid en altijd bereid tot schone vergezichten; de kilometerteller schokt vooruit, de inzittenden verheugen zich over het record en over de verdwijning der trekschuiten. De goede wegen kronkelen zich onder de wielen, zonder zich beledigd te tonen; de voorraden perspectief groeien aan, naarmate de wegen zich verdoen onder het gezamenlijk gewicht van grote, bedaard zittende gezinnen. De wegen protesteren niet tegen dit rustig-zittend verslinden, of het moest zijn door dat zachte gif van dofheid, dat de hersenen der consumenten geleidelijk benevelt, hen doet verlangen (niet heftig, maar onontkoombaar) naar het rustpunt, het eindpunt, morgen het nieuwe uitgangspunt: hotelkamer, 3 maal bellen, Friseur und Friseuse. De wegen worden een ogenblik uitgeschakeld; de

stroom van vergezichten wordt gestuit door dansvloer en bar, om morgen opnieuw te beginnen, opnieuw afwisseling te verschaffen, opnieuw te benevelen.

Deze wegen zijn geasfalteerd, of niet. Zij zijn beschaduwd, of niet. Zij zijn door Napoleon aangelegd, of niet. Zij kronkelen, of gaan recht op hun doel af. Zij behoren tot het Rijkswegennet, of zijn stoffig. Tussenvormen, onduidelijkheden zijn er niet. Handwijzers drijven u van A naar B. Iedere weg heeft een doel: het doel van de toerist. Iedere weg heeft zijn schoonheden, wanneer die in de reisgids staan aangegeven; wegen die door grote vlakten lopen, zijn schoon door hun oneindige panorama's, bergwegen zijn schoon door hun snel verdwijnende panorama's; zo is er altijd iets anders, altijd iets opmerkelijks te zien. O, dit afwisselende reizen, langs de kastelen van de Loire, over de Veluwe, van Frisco naar Yokohama. ...

Deze wegen zijn oud, of zij zijn nieuw. Hier reden reeds voor eeuwen de bolderende Hessenkarren, maar thans niet meer, goddank. Het behoort tot de geschiedenis. Dáár had nog nimmer een mens zich gewaagd, voor de macht der techniek, dynamiet, in de rotsen een toegang schiep. Sommige wegen echter werden door de Romeinen aangelegd; naar men zegt, opdat zij hun legioenen snel zouden kunnen verplaatsen. Herinnert u zich, dat ook koning Darius zijn onmetelijk rijk met postwegen overdekte? En dat koning Montezuma er een voortreffelijk wegenstelsel op na hield? ... Oud of nieuw, pas geplaveid of met historie beladen, de goede wegen geven zich aan de grote genietende gezinnen, die hun vacantie doorbrengen in binnen- en buitenland. Steeds afwisselend, altijd opnieuw schoon geven, geven zij zich. Dit betekent dan: verrassing. Dit betekent dan: het wonder. Dit betekent dan: het er eens goed van nemen. Men schudt de oude Adam af, voor drie weken. Men schroomt niet, zich in plus fours en sportpet te vertonen, voor drie weken. Dit alles is inhaerent aan de verrassing, aan het wonder. Dit alles versmelt met de bergen en de dalen. Wij weten het immers: de natuur is altijd weer nieuw, altijd weer anders. Zij behoort dat te zijn, want anders zouden wij ons kunnen beklagen bij het reisbureau, dat ons

tot in details uitgewerkte plannen voorlegde. En met hetzelfde recht zouden millioenen mede-toeristen zich met ons kunnen beklagen bij het Allerhoogste Reisbureau, wanneer de natuur niet altijd nieuw, altijd anders was! Juist dit eeuwige axioma maakt het mogelijk steeds weer wegen te verslinden, steeds weer vreugde te scheppen in andere bergen en andere watervallen. ...

Maar voor de ingewijden is de eentonigheid van deze verrassingen, van deze wonderen, uitzichtlozer dan het triestige binnenpleintje in de regen. Al deze wegen lopen van A naar B; al deze wegen zijn aangelegd. Dat is de oorzaak van hun lijdelijke overgave aan de meestbiedende, van hun afwisselende monotonie.

De dwaze toeristen, de ongeschoolde reizigers, zij, die het vreemde opzoeken, omdat het eigene hun te eigen werd ... zij voeren een voortdurende strijd met de wegen. Zij begeren tussen de wegen door te reizen. Zij scheppen een route, die Thomas Cook niet kent, de alwetende. Tot verbazing en ergernis hunner medereizigers verslapen zij het schoonste bergpanorama, dat altijd weer nieuw en anders is. Ganse middagen brengen zij werkeloos door in een boulevard-café, dat zich noch door een gevel, noch door zeldzame dranken onderscheidt. Zij maken zich schuldig aan vergrijpen, die de vlijtige toerist zeer kwalijk worden genomen. In Parijs vergeten zij de Folies Bergère en Notre Dame; in Hongkong bezoeken zij een westerse bioscoop. Onder het reizen zijn zij meermalen korzelig en lusteloos, wanhopend aan hun bevoegdheid tot avonturen.

Wat geeft hun aanleiding de wegen op te zoeken? Wat drijft hen tot die dwaaltochten, terwijl zij aan de huizen van de overkant genoeg hebben? Waarom dwarrelden zij met de anderen van hotel tot hotel? ...

Zij reizen van mogelijkheid tot mogelijkheid. Zij betasten ding na ding, met de onbepaalde hoop, dat het plotseling wakker zal worden en hen begroeten. Zij risqueren ontmoeting na ontmoeting – wie becijfert de talrijke ontmoetingen, die slechts opgeteld worden en haastig vergeten, om de optelsom

niet tot drukkende oneindigheid te verzwaren? –, omdat zij daarvan een herkenning verwachten. Bergen boven normale hoogte gaan aan hen voorbij, en zij blijven onberoerd, onverschillig. Alles, wat Baedeker vermeldt, is voor hen een kans, die in duizend gevallen niet kan worden uitgebuit. Waarom niet? Vraag het hun, zij weten het niet. Zij weten het niet, waarom een gang naar de restauratiewagen soms plotseling een belofte kan betekenen, terwijl grandioze landschappen zonder herinnering langs hen wegvielen.

Zij vinden niet veel anders, dan zij thuis achterlieten. Soms juist genoeg, om dankbaar te kunnen zijn voor de tekenen, die ons in onze verlatenheid gegeven worden.

Vraag hun niet, of zij dankbaar zijn voor de verrassingen der wegen. Die wegen hebben zij niet gezien. Vaak hebben zij alleen naar het ruisen van de motor geluisterd en niets meer ervaren dan dit: dat zij niet thuis waren. Dan was deze ervaring hun reeds voldoende, om de reis te billijken. Vraag hun niet, of zij niet even goed achter hun bureau konden blijven zitten; want hun antwoord zal een uitvlucht zijn. „Och, misschien wel!" Staat het aan hen te beoordelen, op welke plaats de wonderen openbaar worden?

Met reizigers uit beginsel noch met thuisblijvers uit beginsel hebben deze dwaze reizigers iets gemeen. Kilometers zijn mogelijkheden: anderhalve kilometer, ook drieduizend kilometers. Van tijd tot tijd is het weldadig de stroom der mogelijkheden te tarten. Niet altijd. Er komen ogenblikken, dat de verrassing wenkt op enkele vierkante meters, en dat het onzinnig zou zijn, achter de verre, voorbijglippende schaduwen te jagen. Afstanden gelden niet op deze doelloze wegen. Deze wegen worden niet aangelegd en dienen het verkeer niet. Integendeel. Plotseling ziet de dwaze reiziger zich een weg gewezen ... en hij verzuimt het zo noodzakelijke Louvre. Even plotseling ontglijdt de weg hem ... en hij raadpleegt weer naarstig de plattegrond met tramlijnen. (Dikwijls betekent het wegvallen van de éne weg een besliste terugkeer tot de andere.) Verkeer, van A naar B, al dan niet aan banden gelegd door maximumsnelheden: de wegen der dwaze reizigers kennen het niet, daar A hun even vreemd is als B, daar snelheid hun

geen hoger symbool is dan traagheid. Soms schijnt het wonder van de nieuwe weg op te springen, dan weer neemt het van de zwervende bezit als water van poreus steen.

Waarom valt de schil van de wereld af? Des nachts zijn de grote verkeerswegen vol van de krampachtig zoekende lichtbundels der auto's, maar zij onthullen niets dan afstand na afstand. Zij speuren bij iedere bocht; de bocht schijnt de verrassing te beloven, de verrassing van het „rechte". Maar het nieuwe rechte eind komt, en het is niet het nieuwe en niet het rechte. Men raast over de oppervlakte en wordt slaperig; de schil is ondoordringbaarder dan ooit. Waarom is het dan de nachtvlinder, stumperig in het licht verdwaald, die de schil doet afvallen? Kan men de nachtvlinder niet evengoed afwachten, gezeten achter een verlicht raam, geneigd tot dromen? Neen. Misschien. Ja. Alle antwoorden zijn uitvluchten. Dit reizen kruist het andere reizen. Deze wegen vangen de andere wegen op. Te zeggen, dat zij niets met elkaar uitstaande hebben, is onjuist; te zeggen, dat zij van elkaar onafhankelijk zijn, is onwaar.

Wij kunnen de snelheid vervloeken, omdat zij de wegen opvreet. Wij kunnen haar ook zegenen, omdat zij de wegen voor ons talrijk maakt. Het hangt alles van de nachtvlinder af.

Zij, die wij bewonderen, schijnen in hun werk de wegen der dwaze reizigers te kiezen, wanneer zij de wereld verbeelden. Zijn de feiten, die zij noteren, belangrijk? Zijn de steden, die zij zien, wonderlijker dan de talloze andere steden, die zij voorbijgaan?

Antwoord niet. Onderga. Het was op dèze weg, dat wij de nachtvlinder ontmoetten.

1928

DE HAAT DES POSITIEVEN EN DES NEGATIEVEN

Geef mij uw haat en ik zal u zeggen wie gij zijt. ...

In de haat haten wij in de eerste plaats onszelf; en dat geeft ons het recht te haten, om scherp te zijn en schijnbaar liefdeloos. Wie niet meer haten kan, heeft de kracht verloren eigen projectie op de wereld als een spanning te beschouwen. Want wij zijn zelf mede schuldig aan de hatelijkheid der dingen ... en toch haten wij ze! Wij haten ze, omdat zij ons kunnen terroriseren; en wij haten daarin onszelf, omdat wij hen *niet* kunnen terroriseren.

Alleen datgene, wat sterk ons positieve of negatieve wereldbeeld prikkelt, is in staat ons tot haat te bewegen. Datgene, wat men „onaangenaam" vindt, is niet de moeite waard gehaat te worden. Waarom zou men het publiek van het restaurant „Trianon" haten? Waarom de eeuwige Pannekoek van *Den Gulden Winckel* (de slang, die steeds weer zichzelf in de staart bijt)? Waarom het romaans van Henri Bruning of het gemengd-oosters van het theater Tuschinski? Zij doen soms zeer onaangenaam aan; maar men haat dit niet. Men misprijst het. Men keurt het af. Men scheldt het uit. Men houdt het voor de gek. Men doet er zelfs aan mee, van tijd tot tijd.

Maar de haat is beter. De haat is het supplement van de liefde. De haat bewijst, dat men het tegendeel zeer lief kan hebben. Door hem te haten, erkent men de tegenstander als een positieve of negatieve *kracht;* wie weet daarom, waar de haat ophoudt en de liefde begint?

Positief. Ik haat het gezicht van president Calvin Coolidge.

Er is iets in dit gezicht, dat tot een onmiddellijke tegenzin, een instinctieve afkeer noopt. Volgens de fotopagina van *De Telegraaf* is er geen noemenswaardig verschil tussen het gezicht van de twintigjarige Coolidge en de Coolidge van nu. Het zal zeker zo zijn; want deze trekken zijn alleen symbool,

zorgvuldig ontmenselijkt symbool van de alles beschermende Bijbel en de alles beschermende Dollar. Achter dit masker bouwt men kerken op Fordchassis, verdoemt men de evolutieleer in hemdsmouwen, is men geheelonthouder, behaviorist, kauwgomkoning en democraat tegelijk. Uit de bloedeloze mond van dit masker moeten wij steeds weer heilige phrasen horen, terwijl men de petroleum en het imperialisme ruikt. Dit is het masker van Calvijn, maar van een speculerende dollar-Calvijn, een Calvijn aan boord van een pantserkruiser.

Dit gezicht haat ik, omdat niemand aan zijn daemonie ontkomt. Ik haat het, omdat het, positief en zelfverzekerd, vrij van twijfel en cultuurangsten, ons allen geboeid, gebannen houdt: dit bleke, zielloze, gesloten masker aan de overzijde van de Oceaan, dat het duizendvoudig gereproduceerde masker van een dode Beethoven tot armzalige romantiek heeft doen vergaan. ...

Negatief. Omdat het de negatieve vervulling van Coolidge is, haat ik het vrijzinnig protestantisme in Nederland.

Amerika maakt ons zakelijk en stelt ons voor de uiterst zichtbare, scherpe kristallen van zijn skyscraper-steden, voor het monotoon, maar zeer hoorbaar lawaai van zijn saxophonen, voor zijn tastbare en voelbare manier van zakendoen. Amerika maakt iedere dag nieuwe Amerikanen, nieuwe oceaanvliegers, nieuwe technici en nieuwe behavioristen. Amerika bombardeert ons met een hagel van harde levens- en denkvormen.

Maar het leger van vrijzinnige predikanten, dat dit land overdekt, schijnt van niets te weten. Als zij van iets weten, knopen zij het toch onmiddellijk vast aan een text uit Jesaja. Nog steeds prediken zij het evangelie der vormeloosheid (heb maar lief, de vorm doet er minder toe) onder de leuze van een vorm (een humanistisch, ethisch „christendom" met een vage Jezus van Nazareth en de Leidse Vertaling). Zij bewegen zich gracieus op aesthetisch, poëtisch, journalistiek, paedagogisch terrein ... maar zij preken. Zij zullen niemands mening geweld aandoen ... maar zij preken. Zij verafschuwen het dogma en zijn pirandellesker dan Pirandello ... maar zij preken. Zij verkondigen hun mening over Dostojewsky en Spengler, zij vervaardigen gedichten op grote schaal, zij drijven jeugd-

bonden en zomerkampen, zij grijpen om zich heen naar alles, wat er door de eeuwen heen maar eclectisch te behandelen valt, mits in bevattelijke vorm ... maar zij preken hun eeuwige zondagspreek voor een steeds schrompelend zondagspubliek. Aan alle zijden brokkelt hun wereldbeeld af, maar zij kiezen weer wekelijks hun tekst uit het Oude en Nieuwe Testament. In holle kerken en enge lokalen, in gothische erfstukken evengoed als in Bellevue voor de microfoon pluizen zij aan het hijgend hert en de Bergrede, en zij zullen daarmee voortgaan, tot er geen kerkeraad meer over is om hen te bedillen. Wanneer gans Nederland de charleston danst, vergiftigd in de oppervlakkigheid van het amerikanisme, zullen zij nòg volhouden, dat hun wekelijke liefdepredikatie de eeuwige liefdewet is, ook al zal slechts nog één stokoude stovenzetster naar de verkondiging luisteren; wanneer de volkeren zich bedronken zullen hebben aan amerikaanse snelheid en amerikaanse doelmatigheid, zullen zij nòg teren op die éne uitgemergelde, doodgepreekte, leeggezogen en kaalgeplukte vorm, waarnaar zij al hun culturele aspiraties met de moed der wanhoop ombuigen: het „moderne" christendom. En dan ja, dan zullen zij menen, dat hun stem is die „eens roependen in de woestijn". ...

De onverbiddelijke, scherp gemarkeerde, nivellerende vorm, die Amerika brengt; de slappe, vage en ... vormloze vorm, die het vrijzinnig protestantisme predikt: zij vullen elkaar uitstekend aan. De eerste verovert in marstempo de wereld; de laatste causeert nog aanhoudend, maar thans zonder aanstotelijke dogmatiek, over het marstempo, dat voor tweeduizend jaar de wereld veroverde. En zo tussenbeide vinden zij elkaar in de laatst ontdekte, meest efficiente mystiek. ...

De gehate positieve zakelijkheid, de gehate negatieve onzakelijkheid, wijzen naar datgene, wat wij beminnen: een positieve onzakelijkheid, een negatieve zakelijkheid; een „amerikaanse" erkenning der werkelijkheid met een „christelijke" waardering harer vergankelijkheid.

1927

MAN TEGEN MAN

VOORWOORD

De bundel *Man tegen Man* is het complement van *Afscheid van Domineesland*. Veel commentaar op de titel is wel overbodig. Als criterium bij het opstellen van de inhoud gold voor mij uitsluitend de waarde van een opstel als document van zelfbevrijding. De ene zelfbevrijding mag er gewichtiger uitzien dan de andere: aan elk van deze essays beleefde de schrijver iets van een afrekening met een „man", een persoonlijkheid wel te verstaan. Dat het enig verschil maakt, of men tracht af te rekenen met Huizinga dan wel met Van de Velde, doet in dit verband niet ter zake; afrekenen moet men, voor een fles Bourgogne evengoed als voor een ranja met een rietje.

Boekbespreking en destijds in margine genoteerde polemieken zijn weggelaten, omdat herdrukken mij onnodig voorkwam. Het polemisch karakter van de bundel vindt dus alleen zijn oorzaak in het feit der zelfbevrijding, die scherpe woorden nu eenmaal niet kan en wil omzeilen.

HET VERLIEFDE HEIDENDOM

LOUIS COUPERUS: *Korte Arabesken*

Wonderlijk teder en verrukkelijk lichtvaardig heeft Couperus de kleine, dwaze dingen, die de zinnen niet langdurig en diep, maar wel verlokkend betoveren, in heidense miniaturen voor ons laten leven. Geboeid zag hij de kleine, dwaze dingen en hij vond ze niet groot en ernstig; maar hij wist, dat zij evenmin belachelijk waren onder het speels styleren van een speels mens. Openlijk, schaamteloos, waagde hij te bekennen, dat iedere das een poëzie heeft voor de poëtische dassenbezitter ... en dat die poëzie niet verwerpelijk is, omdat vele verbitterden geen aandacht kunnen hebben voor een das. Hij was niet heldhaftig en niet ascetisch, maar openhartig bang en genotziek; want hij achtte het overbodig zelf te zijn, wat hem aan anderen schoon en onmisbaar scheen. Ja, zeer coquet was hij, en bijna kinderlijk trots op dit hulpeloze, dat dilettantisme genoemd wordt; toch was zijn coquetterie een belijdenis en waarom is deze belijdenis niet even goed als een andere? Het gaat toch voor alles om de oprechtheid, om het levend worden in geloof, om het opstaan in overtuiging, en pas later om de inhoud van de catechismus.

Die dingen zijn niet groot, niet schoon, niet verheven. Niets is te aanbidden, wanneer ik niet aanbidden kan. Mijn afgodsbeeld is heden een versregel, morgen de eenvoud, overmorgen de nacht; noch de versregel, noch de eenvoud, noch de nacht zijn door mijn verering groter, schoner, verhevener. Want in een kil uur weet ik, dat de wijsheid van de versregel onbeholpen is, dat eenvoud wil zeggen ontbreken van inzicht, dat in de nacht alle katten grauw zijn. De aanbidding, of de verachting, of de spot zij diep en hevig, dat is genoeg; want de dingen worden eerst werkelijk geschapen door het verlangen ze te bezitten of te vernietigen, ze te vergroten of te kortwieken. Niets is te aanbidden dan de verterende drift der intensiteit.

Couperus was een intens, verterend oprecht levensdilettant. Dat hij een groot dilettant was, bewees hij door de dingen te kneden naar zijn begeerte. Hij nam de dingen om hun eigen (*zijn* eigen) afzonderlijke geheimen, de geheimen der oppervlakte. Als een intens toerist reisde hij tussen de phaenomena en hij berustte er gemakkelijk in, dat zij geen raadsel oplosten. Ook zonder zijn genietingen in een metaphysische phalanx te scharen, ook zonder uit de bekoring zijner „kleine wijsheden" een corpulente grote Wijsheid te formeren, overviel hij de wereld; en de wereld overviel hem als een blijde boodschap, van talloze afzonderlijke heilsfeiten. Wél is de verschijning hem doel geweest; wél wijsgeerde hij slechts om de rest van een sociaal geweten tegenover zichzelf te verontschuldigen; maar in alles, wat hij schreef, was hij de heerser *over* zijn dilettantisme. Nooit, zelfs niet in zijn vluchtigst werk, verliet hem dit argeloos meesterschap; daarmee kon hij, welverzorgde faun, de onwillekeurige apostel worden van een horatiaans, betoomd epicurisme en zijn talent aan de oppervlakte wijden zonder zelf in oppervlakkigheid verloren te gaan.

Het is beter het leven te zien als een intense rooftocht op schoonheid dan als een aaneenschakeling van gematigde, onbegrepen deugden. Het is schoner de dingen in picturale wanorde te laten liggen en iedere afzonderlijkheid met nieuwe verrukking te ontmoeten dan oud te worden over een dorre verzekerdheid. Het is, in één woord, moeilijker een meesterlijk dilettant te zijn dan een erfelijk belast gelovige. ... Couperus, de dilettant, was gepassionneerd verliefd op de dingen. Zijn verliefdheid onderscheidt zich van een grote liefde door een eenzijdige voorkeur voor het aesthetische, door een zekere onverschilligheid voor de objecten, als zij maar aanleiding kunnen zijn tot een schone emotie. *Eline Vere* en *Iskander* heeft hij met eenzelfde toewijding kunnen oproepen, om de morbide schoonheid van hun ondergang. Maar van de banale verliefdheid onderscheidt dit glimlachend omgaan met het begeerde zich door een bezonken originaliteit. Iedere sensuele roes, waarin deze luchthartige gelukkig was, wordt getemperd in een poëtisch scepticisme, dat zich de korte duur en het vormeloze van elk gevoel zeer bewust is en in een weemoedige

ironie een tegenwicht zoekt. De panische verliefdheden van Couperus werden daarom zelden tot een sterke liefde; zij bleven intense herinneringen aan schone ogenblikken.

Verliefd en heidens, bijna zonder gewicht, zijn deze wereldwijze arabesken; speels-romantische verkenningen, maar van een romantische natuur, die de zonde der romantiek onmiddellijk boet in een wetend peccavi, die de wrede grenzen van de heidense vreugde lijfelijk heeft ervaren. Tegen de schoolmeesterlijke regel in vertaalde de jeugdige Couperus eens het „Carpe Diem" door „*Pluk* den Dag"; maar hij heeft gezien, dat de dag vaak voorbij is, wanneer die waarheid wordt geopenbaard. Hij heeft begrepen, dat ontdekkingen onbevredigd laten; en naast zijn prachtige Imperia-fantazieën, zijn *Oude Trofime*, zijn *Bébert le Boucher en André le Pêcheur*, al dit elegante, breekbare proza, schreef hij de half gelukkige, half ontgoochelde *Begeertes naar kleine Wijsheden*. Hier ligt de ganse oprechtheid van dit verliefd heidendom open; hier heeft ook de coquetterie van de dassenspecialist zich teruggetrokken en zingt alleen het schoonheidsdronken geluk van het leven, dat geen zwaarwichtige namen geeft; maar hier ook bevangt de verliefde de vrees voor de naderende vervreemding, de heiden de ontzetting over ouderdom en dood. Want deze intensiteit kan geen vrede vinden; zij wordt geblust in melancholie. ...

De intense dilettant is, om de tragiek van zijn einde, een zonderlinge heros, die een gehele mens en een bezeten leven inzet voor de schoonheid der afzonderlijke dingen: een leven, dat niet anders dan een heldere, snel in edele, lichte as ondergaande vlam kan zijn.

1927

POEDOWKIN DICHT...

De Laatste Dagen van St. Petersburg

Poedowkin dicht; hij wroet, hij ziet, hij regeert, hij roept op (gestalten van een tussenwereld), hij schept, ... maar hij denkt niet.

Poedowkin is de schepper van dat wonderlijke epos der domheid, *De Laatste Dagen van St. Petersburg.* Zwaarlijvige wolken trekken over een wijd land met een zwaarlijvige hoofdstad: St. Petersburg. Een land, dat bewoond wordt, en tevens geregeerd, door bijna slaperige mensen en barbaarse ruiterstandbeelden. Een onzichtbare heerser en tastbare wrede ambtenaren; een karos met een dode aristocraat glijdt voorbij, slechts de koetsier leidt een animaal leven. Een vergeetachtige magneet, deze stad; ancien régime, dat voor de te talrijke bewoners der provincie het spoedig ontnuchterende goudland is. Als kevers, met stuntelige insectenbewegingen, dringen zij St. Petersburg binnen, deze niet-geörienteerde provinciewezens; de poten der standbeeldpaarden hangen boven hun verontruste schedels.

In dit vermolmde rijk is slechts één krachtbron: de industrie, als aanhangsel: de beurs. Lebedew produceert, de Lebedewaandelen stijgen. Waarom productie in een ondergraven stad? Waarom het zinneloos stijgen van aandelen tot ... tot wat, tot, tot, tot, tot Onze Lieve Heer soms? Is er samenhang tussen de nood van het wijde land en de krachtsport van Lebedew, de Allerhoogste industrievorst? Zijn fabrieken blazen, hijgen en zweten; zij sproeien de bedrijfsleider de vonken in het gezicht; een glacéhandschoen verdoemt de schuldige slaaf, die het waagde die éne vonk uit zijn gloeiend slavenbestaan in een verkeerde richting te dirigeren. Geknechte huurlingen worden gekweld in de fabrieken van Lebedew; dom, onbewust van hun overmacht door getal, dienen zij de triomfantelijke Lebedew, die niet werkt, maar wenkt, gebruik maakt

van een monsterachtige organisatie van duivelse trawanten, te beschikken schijnt over deze verdorde oppervlakte der aarde: St. Petersburg. Lebedew is het enige gehersende hoofd in een wereld van gegalonneerde lijken, handige oplichters, uitgeslapen beursfielten, hysterische typistes enerzijds, van moeizaam denkende, uitgemergelde paria's anderzijds. De lijken beheersen de stad, maar Lebedew laat hen die stijve heersersdans uitvoeren gelijk hij het wil; de arbeiders bezwijken onder een nooit aflatend werk, terwijl het witte, spuitende vuur hun de adem beneemt, hen machteloos overlevert aan de demonische organisator. Mist van domheid en traagheid hangt over St. Petersburg; in de mist van het ancien régime heersen en werken de marionetten van Lebedew. De intelligente vampier bestuurt het rijk der onwetende dwaling per telefoon; hij richt over de statige schijnwereld der ruiterstandbeelden met haar gehoorzame huurlingen, hij richt over de zwetende onderwereld, die niet anders beseft, of zweet is wezenlijk als de spijsvertering; hij richt ... door de hel van zijn fabrieken, door het spookachtige leven van zijn beurs, dat spookachtige handlangers met bolhoeden opblazen met beleefd gegil.

En thans nadert het ogenblik, waarop de despotische magnaat Lebedew deze ganse machinerie gaat opzwepen tot de hoogste, zwetendste potentie. Hij heeft zijn grote troef gereed: hij assumeert de oorlog, die zijn bedrijf tot de opperste ontplooiïng van energie zal brengen. Verlenging van werktijd! ... Opnieuw goochelt de gehersende met zijn ledepoppen; dode diplomaten, verworpen beursspeculanten, gewillige, zwoegende arbeiders, samen de domheid, zijn spelmateriaal. De gegalonneerden zullen de oorlog voor hem maken; de sjacherenden zullen die oorlog uitbuiten in het belang der Lebedewer aandelen; de werkenden zullen oorlogstuig leveren, tot zij er bij neer vallen. Lebedews levenslift stijgt; zijn duivelse adjudant, de bedrijfsleider, houdt zich gereed. Verlenging van werktijd, eerste eis! ... Eerste onvoorzichtigheid! Want de belangrijkste fractie der Lebedewer domheidspoppen, zijn zwijgende en zwetende arbeiders, wier ganse bestaan zonder verzet als kneedbaar was in de handpalm van de tyran lag, weigert. Zij weigert, domweg, zoals zij domweg gehoorzaamd

heeft, jaren en jaren lang; niet uit verweer tegen de methodes van de welvaart opslorpende, geluk wegzuigende alleenheerser weigert zij, maar uit eenvoudige afkeer van meer slavernij. De domheid is wel goed, maar niet gek! Staking! ... Lààt ze staken! Er zijn in het wijde millioenenland onderkruipers bij de vleet! Overal zijn nòg dommeren, die voor klinkende Lebedewermunt ook een uur per dag langer dom zijn. Lebedew speelt verder, de offensieven aan het front en op de beurs kunnen beginnen. ...

Maar in deze nieuwe schare van dommen kiemt het verderf. Want tussen de onderkruipers is een jonge provinciaal, door de armoede van het land verstoten naar het zwaarlijvige St. Petersburg der ruiterstandbeelden. Beneveld door de gang van het stadsleven, knippert dit jonge, versufte dier met de ogen tegen het schelle Westen van Peter de Grote. Wat weet hij van de leuzen „staking" en „solidariteit", die plotseling onder de slaven van Lebedew opgeld doen? Hij hoort hun woorden, maar hij verstaat ze niet. De ploeg was zijn tyran, en niet Lebedew. De ploeg zei: „Werk, tot het land vrucht draagt!", en hij gehoorzaamde, domweg. Thans zegt Lebedew: „Werk als onderkruiper, zolang het mij behaagt!", en hij gehoorzaamt domweg. Met geestdrift verraadt hij zijn landsman, de leider der staking, aan zijn broodheer, want hij weet niet, dat de stadsdomheid zich, in verzet tegen overwerk, georganiseerd heeft: hij heeft nog de natuurlijke moraliteit van de boer, een schuw respect voor de knappe kop, voor de heerser en bezitter van zo veel, die hem de kost verschaft. Lebedew is voor hem, méér dan een mens, een toren, een bergtop; en ook hij offert aan de demon. ... Dan valt de ellende, die zijn verraad teweeg bracht, op hem. De vrouw van zijn landsman schudt hem door elkaar, in wanhoop; zij schudt de sufheid van het land van hem af, zij schudt het klassebesef van de Lebedewslaaf in hem. En domweg wijzigt zich de loop van deze trage gedachtenstroom: „Lebedew, de machtige, zal een verraad, dat ik voor hem bedreef, goedmaken!" Barbaars rechtlijnig is zijn entree in Lebedews privékantoor; zo, met de vuist, wreekt zich de barbaar over het misbruik, dat een denkende maakte van zijn verkeerd gerichte domheid. Eén ogenblik ligt het ge-

hersende centrum van het volgzame St. Petersburg in doodsangst achter zijn bureau. Eén ogenblik: dan is de brute, hartstochtelijke, heilige domheid door de politie gearresteerd en onschadelijk gemaakt, en Lebedew kan het geniale spel zijner combinaties voortzetten, ongestoord, telefonisch. ...

Het gaat beginnen. Feestelijk wordt de oorlog ingeluid; guirlandes en vlaggen verlevendigen de lugubere beursmanoeuvre van Lebedew. Slanke raspaardjes van vrouwen werpen rozen op de domme trekhengsten van Lebedew, die in de paradepas door de straten van het plechtig lollende St. Petersburg marcheren. De turkse trom is het enige rhythme, dat de angst vermoorden kan. De kanonnen zijn bekranst, een patriotische schoolfrik omhelst een sergeant-majoor, het ruiterstandbeeld weent rotte-rozen-tranen. De domheid danst op verrukkelijke stampmelodieën naar Lebedews pijpen. ... En avant! Aan het front en op de beurs! Zelfs de misdadiger is thans geen gevaar meer en wordt vrijgelaten, toekomstig vaandrig van Lebedews blinkendste pop, de Tsaar.

Het wordt ernst. Lebedew combineert. Aandelen stijgen. Vlammen waaien over de frontlijn. Aandelen stijgen. De domme slaven verzuipen in een krijtwitte modderpoel. Aandelen stijgen. De granaten worden verschoten. Aandelen stijgen. „Waarom sterven wij?" Lebedew weet het. Met een ontzaglijke machtsblik troont hij boven het vee van dommen, dat hij in zijn hand houdt. ... Straks, na jaren oorlogs- en kansspel, is het werktuig Tsaar ondeugdelijk bevonden. Lebedew wisselt zijn poppen. Even feestelijk als de oorlog weleer enscèneert hij thans de beschaafde revolutie: een volgzame redenaar Kerensky, rhetorische avondpartijen ... en weer rozen, rozen, en hysterische vrouwen. Lebedew kènt de geur van rozen en de lach van vrouwen; hij weet, welk percentage ze hem opleveren. Met een glas champagne herstelt hij het even wankelend evenwicht onder zijn pionnen. De chique revolutie is zijn fraaiste zet.

Maar ook zijn laatste. Want Lebedew begaat zijn tweede tactische fout. Eén ding heeft hij vergeten. Zijn slaven werken niet over; zich overoorlogen doen zij evenmin! Als de illusie van de turkse trom (eindelijk!) door het helse leven in de gore

modder is uitgedoofd, staken zij opnieuw; en déze staking is niet door onderkruipers te bedwingen! Ook de versufte provinciaal, deze heilige ezel, weet thans, wat de „solidariteit" waard is! Te vergeefs ontdoet Kerensky zich voor het oog der troepen van zijn ondemocratische winterjas, om zijn schoonste woorden te spreken; het baat niet meer. Er komt een eind aan alles, ook aan de zo onuitputtelijke lijdzaamheid van Lebedews marionetten. Opnieuw is het de provinciaal, die Lebedew, en thans voorgoed, onttroont, door het sein tot de opstand tegen de rozenrevolutie te geven. Kerensky vlucht; met stuntelige insectenbewegingen verdwijnt zijn auto van het toneel. ...

Een nieuwe gehersende zal zetelen in de zwaarlijvige stad der ruiterstandbeelden; er is een nieuwe, verse Lebedew, met nieuwe, onbekende troeven: Lenin.

Wanneer Poedowkin gedacht had, gedacht als werknemer van de Sowjets, zou hij deze film hebben verbrand. *De Laatste Dagen van St. Petersburg* is niet de film van het triomferend communisme, maar de film van de Heilige Domheid: de apotheose niet van de proletariër maar van Lebedew, van de eeuwige Lebedew, van Napoleon, van de Fuggers, van Stinnes, van ... Lenin. Oorlogen en revoluties als operettes, ministers en vorsten als speelgoed, arbeiders en boeren als slaven, ... maar in het centrum de demon, de Macht, het Geld: dat is de waarachtige inhoud van Poedowkins grandioze verdichting van een stuk russische geschiedenis. Merk op, hoe plichtmatig en slap het „communistische" einde is van dit werk, hoe goedkoop de domheid wordt, nadat zij „regierungsfähig" in de zalen van het ancien régime ronddwaalt. De werkelijke Poedowkin vindt men terug in Lebedew en zijn bedrijfsleider en in het met prachtige spot geziene spel hunner poppen; in de waarachtige heilige domheid van die russische boer, van vóór de „algemene ontwikkeling". Zalig zijn de armen van geest; maar de officieuze, hatende liefde van Poedowkin spreekt ook de vampier Lebedew zalig. ...

Poedowkin wroette in de zielen der mensen, hij zag de millioenen gelaatstrekken van Rusland, hij regeerde over de pas-

sies van zijn volk, hij riep een drama voor onze verbeelding op, waarin hij de geschiedenis opnieuw schiep als een spel van boosaardig intellect en deels verworpen, deels gezegende domheid, ... maar goddank, hij dacht niet aan de letter van zijn opdracht en maakte *De Laatste Dagen van St. Petersburg*. Niet „De Eerste Dagen van Leningrad". ...

1929

ESSAY EN ESSAY

H. MARSMAN: *De Anatomische Les*

Essays schrijft men hoofdzakelijk in tweeërlei gestalte: als ontleding of als samenvatting, als beschrijving of als beeld, als historie of als leven. Twee geheel verschillende verschijnselen worden hier gedekt door één naam, die meer gerechtvaardigd wordt door een oppervlakkige saamhorigheid der objecten dan wel door een innerlijke verwantschap van het geestelijk proces, waarvan zij het resultaat zijn. Beide vormen kunnen elkaar raken, zij kunnen zonderling verweven zijn: maar zij zijn steeds, zij het dan meermalen als elementen in één en hetzelfde werk, te onderscheiden. In hun uiterste waargenomen, zijn zij zelfs in hun opzet en bedoeling, zowel als in hun vorm en woordgebruik, strijdig; enerzijds de wetenschappelijke, zuiver zakelijke en feitelijke, het zelf geschapen verband op de achtergrond dringende „Darstellung", anderzijds het schouwende, egocentrische, „willekeurige" en uiterst persoonlijke visioen. Moge tenslotte ook het beschrijvend essay slechts pseudo-objectief, evenzeer persoonlijk beperkt blijken als het aesthetische, in de *methode* blijft het verschil aanwezig. In het eerste geval hecht de essayist zich aan zijn object om het te reproduceren, in het tweede geval maakt hij zich van het object meester om het in zijn individuele visie te dompelen; in beide gevallen *is* er een object, dat hem verbiedt zuiver fantastisch te werk te gaan, maar in elk der gevallen afzonderlijk is de houding tegenover het object anders. Daarom is het essay een tussenvorm tussen wetenschap en kunst, waarbij het accent zowel op de wetenschap als op de kunst kan vallen; het wordt begrensd door de wetenschappelijke verhandeling, die de pretentie heeft alle subjectiviteit uit te schakelen (of, zoals de historiographie ener vorige eeuw het allerongelukkigst uitdrukte: de subjectiviteit tot objectiviteit te verfijnen), en door de kunstschepping, voor wie het object slechts indi-

recte aanleiding is tot een geheel vrije verbeelding, die geen feitelijke, maar alleen mogelijke waarheid kent.

Alle denkbare schakeringen tussen deze vormuitersten vindt men in de hedendaagse essayistenwereld vertegenwoordigd. Wij constateren het feit dat zelfs de litteratuurhistoricus niet vrij is van stijl (beeld) verlangens, al zijn die dan wel eens ietwat na-tachtigs (prof. Prinsen) ... en dat, omgekeerd, soms een voortreffelijk prozaïst zich nooit beeldend volkomen laat gaan, maar steeds aan de wetenschappelijke basis vasthoudt (Huizinga, Bierens de Haan). In de woordkeuze en de zinsbouw speurt men de aesthetische opzet, de wil zich los te maken van de „reproducerende" objectiviteit, terwijl niettemin een vaststaand object met deze artistieke handen wordt aangepakt. Wij vinden deze innerlijke tegenstrijdigheid: dat een onderzoek (iets wetenschappelijks dus) ondernomen wordt met een, bewust aanwezige, subjectiviteit van de uitdrukkingsvorm, dat alleen het expressiemiddel en niet het uitgedrukte zelf, zich bevrijdt van wetenschappelijkheid; dat m.a.w. twee verschillende verhoudingen tot de ervaren wereld in één persoonlijkheid geconcentreerd zijn, zonder uit elkaar te gaan in twee verschillende werken. (Dit immers is iets geheel anders: één persoon kan een verhandeling over hogere vetzuren en een bundel sonnetten uitgeven!) Het samenvallen van twee verhoudingen in één mens, in één werk, is, in meerdere of mindere mate, de gemeenschappelijke eigenaardigheid van het soort lieden, dat men „essayisten" noemt en van het soort werk, dat men als „essay" bestempelt.

Marsman behoort als essayist tot de samenvattenden, de beeldenden, de a-historischen. Anatomie bedrijft hij niet en nog minder geeft hij les, zoals de medisch-paedagogische titel van zijn bundel misschien doet vermoeden; verkieslijker ware b.v. het motto „Physiologische Brieven" geweest, indien niet prof. Van Rijnberk zich daarvan reeds bediend had voor opstellen, die zeker géén essays zijn. ... De historische gestalte is voor Marsman niet meer dan een welkome aanleiding een nieuwe relatie te scheppen: tussen zijn object en hemzelf. Die relatie schept hij niet uit liefde tot het object, maar uit liefde tot de relatie; m.a.w. hij streeft er allerminst

naar zichzelf uit te schakelen bij het aanschouwelijk maken van zijn gekozen figuur. Gedeeltelijk is deze egocentrische houding al gegeven in de keuze der onderwerpen: Novalis, Büchner, Trakl, Rilke, De Nerval, terwijl de opstellen over contemporaine litteratuur: Gijsen en Van Schagen, uiteraard een zeer subjectief contact mogelijk maken. Charlie Chaplin wordt zelfs uitgebuit om „de verbijsterende aantocht van een nieuwe, gloednieuwe Orde" aan te kondigen! Kortom, daar Marsmans essays onbewimpeld relaties geven willen en geen pseudo-objectiviteit, beeldend proza en geen wetenschappelijk jargon, moderne gevoels-associaties, bevredigende gestalten en geen historische typen, hebben zij de gegeven figuren te beperken. Om een vergelijking te maken: wanneer de maan aan de nachtelijke hemel hangt in het eerste kwartier, zal de analyserende mens peinzen over de vele kraters, die op het duistere deel van de bol aan het oog onttrokken zijn, terwijl de beeldende mens zich volkomen tevreden stelt met deze glanzende halfheid en haar omdicht tot de duizend-en-één gebruiksvoorwerpen der wereldlitteratuur. Tot deze laatsten behoort Marsman: zijn figuren zijn alle in het eerste kwartier gezien, zonder astronomische volledigheid derhalve, maar poëtisch volledig.

Nergens spreekt deze a-historische houding duidelijker dan in de appendix van zijn boek: „Over de verhouding van Leven en Kunst". Dit scherpzinnige opstel bestrijdt hoofdzakelijk de „doodzonde" van degenen, die leven en kunst scheiden; men vindt hier de bekende jenevertheorie van deze dichter terug (het leven wordt omgestookt tot de jenever der poëzie), die in haar beeldende eenzijdigheid veel verheldering heeft gebracht. De vraag, hoe deze jenever der poëzie op de verschillende individualiteiten en op verschillende tijden inwerkt (een in wezen historische vraag), laat Marsman echter onbeantwoord; wanneer hij Nijhoffs poëzie tegenover die van Henriëtte Roland Holst of Bloem stelt als „klare jenever", dan is dit beeld, van het standpunt der dichterlijke symboliek bezien, uitstekend, maar overigens onvoldoende; onvermijdelijk blijft evengoed deze klare jenever (in het vergankelijk woord) aan het wisselende leven te verifiëren, waarbij leven

en kunst door de stromende tijd wél gescheiden kunnen worden!

Marsman karakteriseert futurisme, expressionisme en cubisme gezamenlijk tegenover naturalisme, sensualisme en romantiek als een „gericht zijn op het hart van de werkelijkheid". De moderne dichter „verijlt niet in romantische fatamorgana, hij is ingesteld op de onmidlijke realiteit". Iedereen begrijpt, wat hij hiermee zeggen wil; maar niettemin zijn deze omschrijvingen onvolledig: of liever zij zijn als technische omschrijvingen juist, als wijsgerige onjuist. Want ook de dichter van heden stelt niet anders dan relaties vast tussen zichzelf en zijn ervaringswereld; hij richt zich daarbij met onbekend geschut op die ervaringswereld; maar als wij van „onmidlijke realiteit" met alle geweld willen spreken, dan is die achter iedere kunstinrichting verborgen en geenszins het voorrecht van een bepaalde stijl, dan is iedere grote vertegenwoordiger van welke richting ook op die realiteit „ingesteld" en iedere kleine representant daarvan uitgesloten. ...

In deze Appendix over leven en kunst vindt men Marsmans essayistische dispositie nog eens theoretisch bevestigd. Hij blijft, ook waar hem het object gegeven is, dichter, met een profetische inslag, met een intense gevoeligheid voor het heden (poëzie) en een instinctieve verwerping van het verleden (historie).

1927

DE BEWUSTE VROUW EN HAAR ROMAN

CARRY VAN BRUGGEN: *Eva*

De vrouw, die *Prometheus* en *Heleen* geschreven heeft, onderscheidt zich niet in de eerste plaats qualitatief-litterair van het gros der vaardige nederlandse romanschrijfsters. Wie haar „meerwaarde" in zuiver stylistische eigenschappen gaat zoeken, zal nooit iets van de afgrond (ja: afgrond!) bemerken, die Carry van Bruggen van een Alie Smeding, van een Jo van Ammers-Küller, zelfs van een Top Naeff scheidt. Men vergeve mij, dat ik deze verschillende romancières, die over een dusdanige combinatie wellicht, en terecht, gechoqueerd zullen zijn, in één adem noem ... maar tegenover *Eva* behoeft men over *De Zondaar*, *De Opstandigen* en *Letje* niet meer te spreken! Ik herhaal: dit is geen zaak van stylistische qualiteiten, dit is een zaak van plan, van rangnummer, van soortelijke verscheidenheid als men wil. *De Zondaar*, waarvan juist een volksuitgave verschenen is (dat was precies, wat wij hier dringend nodig hadden), *De Opstandigen*, in drie complete generaties, elfde druk, het duivels knappe, maar zo hopeloos zure *Letje* ... zij zijn er dan waarachtig in geslaagd de belangstelling van een volk, wat zeg ik, een *natie*, tot kopens toe te stimuleren! Zij bevatten alle drie een dosis positieve of negatieve zedelijkheid, waarover heerlijk te redetwisten valt, bovendien (dit werd terzijde soms in het sociaal dispuut hier en daar ook nog opgemerkt) „fraaie bladzijden", „technische knapheden", of hoe men het noemen wil. Dit werkelijk met verschuldigde eerbied; want alleen hij, die een volslagen leek is, zal de knapheid, die men niet uit zijn mouw schudt, met verachting bejegenen. Maar geen van deze drie romancières, wier edities zich zienderogen in de étalages der zich respecterende boekwinkels vermenigvuldigen, heeft ons van dit éne kunnen overtuigen, waarnaar wij met verlangen hebben uitgezien: van de bestaansmogelijkheid ener eigen vrouwelijke

bewustheid. Toegegeven, dat de drie best verkochte vrouwen zich hier van hun slechte kant laten zien, in het bijzonder Top Naeff, die b.v. in *Voor de Poort* en anderszins in haar critische werkzaamheid minder met haar talent gespeeld heeft. Toegegeven, dat het vrouwelijk accent in de litteratuur, in *Angelina's Huwelijk* van Margot Scharten-Antink, in *De Straat* van Ina Boudier-Bakker, zich een plaats heeft verworven, waaraan niemand zal willen tornen, maar toch, toch hebben wij steeds weer gewacht op dit éne, dat het laatste boek van Carry van Bruggen tot een zeldzame gave maakt ... en dat in de drie „populaire" vrouwenromans van de dag zo te enenmale onvindbaar is. De ziel van deze „fraaie" boeken bleef het negatieve beeld der mannenlitteratuur. Er groeit een oneindige koude uit die talloze pagina's druks der schrijvende vrouwen, een grijs en leeg teleurstellingsgevoel, dat tot de vraag zou drijven, eens op het concilie van Nicaea gesteld: bezit de vrouw een onsterfelijke ziel? Of (de twintigste eeuw formuleert hoffelijker en tactvoller): is voor de intellectueel zo hoog ontwikkelde vrouw van deze tijd de slaafse gebondenheid aan het sexuele vraagstuk niet te overwinnen, tenzij zij haar vrouwelijkheid aflegt in de objectiviteit der wetenschap, die geslachtloos is? Het beklemmend aantal uit negatieve mannelijkheid (voor de leus vrouwelijkheid geheten) opgebouwde romans, waaruit een eeuwige ontgoocheling, een nauwelijks bemantelde afhankelijkheid van de natuurlijke partner ons wordt toegeroepen in alle denkbare toonaarden, zal ons straks de hoffelijkheid, benevens de aesthetica, nog doen vergeten en de vraag van Nicaea opnieuw urgent stellen. Waarvoor heeft alle luidruchtig opgezette vrouwen-emancipatie gediend, wanneer het resultaat deze steeds „knapper" wordende negativiteit moet zijn? Alleen om de vrouw in het „bedrijfsleven" te introduceren? Hoe lang nog moeten wij de qualiteiten van *Letje* loven en de durf van *De Zondaar* als martyrium aanbidden, terwijl wij deze boeken inwendig verfoeien? Hoe lang nog, in één woord, moet de kunst(knapheid) boven het leven(standpunt) worden verheven? En tenslotte: zullen wij het moeten beleven, dat de jubileumuitgave van *De Opstandigen* eerder verschijnt dan de tweede druk van *Eva*?

In deze atmosfeer van grauwheid, van algehele afhankelijkheid en min of meer gesluierd omschreven sexualiteit noem ik daarom het boek van Carry van Bruggen een uiterst belangrijke daad, een eersterangspleidooi, voor het geval, dat de vaderen van Nicaea weer eens zitting mochten nemen en hun beslissing herroepen. Uit het feit, dat het vanuit de sexualiteit geschreven is, en niettemin overwinning van de blinde gebondenheid betekent, moge blijken, dat het boven aangeroerde probleem niet de sexuele afhankelijkheid van de vrouw raakt, maar uitsluitend *de wijze, waarop die afhankelijkheid wordt omgezet tot litteratuur*. Dat niemand, hetzij man of vrouw, zich van de bepaaldheid, die zijn sexe hem meegeeft, bevrijdt, mag men in de tijd van de goedkope psychoanalytische handboekjes-voor-iedereen als een gemeenplaats beschouwen, die men kan aanhangen of bestrijden, maar niet voor *één* der geslachten gaat aanvaarden, en wel voor het vrouwelijke. Aanvaardt men de durende gebondenheid aan de sexe, dan is niemand uit te zonderen. De vraag is slechts, hoe de gebondenheid tot bewustheid „gesublimeerd" wordt, of men van de gebondenheid klakkeloos op het schrijven overspringt, dan wel de schakel vindt, waar de roes der indrukken tot verwondering wordt gezuiverd.

Het is voor hen, die *Prometheus* lazen, en in *Heleen* het eerste reiken naar een vrouwelijk-bewuste roman hebben erkend, geen verrassing, dat Carry van Bruggen *Eva* heeft kunnen schrijven, omdat zij de elementen, waaruit het geconstrueerd is, daar terugvinden; maar het blijft een verrassing, dat zij het geschreven heeft, zoals het geschreven is. Want al is het betoog (*Prometheus*) in de handen van deze schrijfster een voortdurende beeldende polemiek (die zich in haar *Hedendaagsch Fetischisme* niet op hetzelfde peil wist te houden), al is *Heleen* een grote belofte geweest, het beeld blijft steeds een onverwachtheid. Het is een taak, die niet het begrip, maar de mens raakt, om het zuivere beeld van de in laatste instantie „bewusteloze" kunst op te trekken op het fundament ener genadeloze bewustheid. Bij hoevelen vreet niet de begeerte tot denkende onderscheiding, die een drift kan worden, aan de gave, beeldende spontaneïteit, de directe vanzelfsprekendheid,

waarmee de fantasie het object eigen leven geeft, eigen gestalte, als ware de kunst een speels avontuur van een nieuwe wereldschepper. ... Carry van Bruggen schijnt een dergelijk dilemma nauwelijks te kennen. De roman *Eva* verloochent geen bewustheidsdrift als basis; de vrouwenziel, die dit boek als een klacht en een meditatie tegelijk gejaagd vertelt, alsof er geen beelden teveel waren, alsof er geen mensen genoeg voorbij konden trekken, heeft zich aan geen consequentie van het denken onttrokken. Het Prometheus-probleem van de dualiteit leven-bewustzijn, collectiviteit-individu, is hier het noodlot geworden van de „zij" of „ik" (men let niet op de onlogische overgangen in de compositie), die zich als Eva belijdt; één der velen, die tot het conflict met de bewustheid uitgedaagd worden, niet als crisisverschijnsel van het ogenblik, niet als mystische roes van helderheid, neen, tot het conflict met de bewustheid als een nooit aflatend metgezel. En toch heeft die „zij-ik" in *Eva* de bewustheid, het begrip, dat geen beeld heel mag laten, of het stort terug in het beeld, opnieuw in een prachtige reeks beelden tot het leven teruggedwongen. Zij heeft het begrip niet bezoedeld of verduisterd, maar het naar zijn oorsprong teruggevoerd, naar de gebeurtenissen, de aanleidingen, de feiten, die voor de één eeuwig vanzelf spreken en voor de ander, nadat hij zich eenmaal verwonderd heeft, nooit meer vanzelf zullen spreken. Zij heeft het begrip ontdekt als het klein is, in zijn jeugd, maar ook wanneer het de schoonste volwassen dromen doorkruist. Men ziet een mens, ook een vrouw (merkwaardig, geen Letje, geen Toos, geen negatief!) opgroeien met de begeerte des onderscheids, die zich met de levensdrift niet, nooit verzoenen kan. Het begint met kleine toevalligheden, verdwaalde symbolen van ontwakend conflict in een vertrouwde wereld, die gestadig op zekere punten vreemd wordt, aan de vertrouwdheid ontvalt; het eindigt met een verheven exaltatie, een eigenaardige „oplossing", die men niet eens als oplossing aanvaardt, omdat hier de materie te weinig sensibel is, om het oplossingloze van de oplossing te suggereren. Zo weinig uiterlijkheid, zo ongrijpbaar is dit boek, zo plotseling, gevormd en tastbaar staan niettemin figuren en natuur als gesloten

episoden zonder verleden, toch onmiddellijk zichtbaar, op, dat men het opneemt als een eigen wereld, een binnenwereld, die de verschijnselen organiseert naar eigen welbehagen, als de projectie van een bewuste vrouw, die zich aan de buitenwereld moest wonden om vrede met haar te vinden ... in een beeld, een eigen formatie, „de Magneet, waarheen elk ding zich richt, het losse vijlsel en het vastgebakken staal". ... Tegenover de vermeerdering van weten-van-dingen, beter-weten-dan-grootmoeder (de stupiditeit van Letje), die tot grondeloze bitterheid voert, is de aan den lijve doorleden strijd van Eva een worsteling om zelfbegrip zonder enige vooropgezette bitterheid, om zelfbegrip, dat niettemin steeds zich wil verifiëren aan het fondament van de tot bewustheid gestegen mens: het vermogen, het leven als beeld te blijven ondergaan. Het geslachtloze begrip (het denken is, als tendenz, geslachtloos, daarom is *Prometheus* een boek, waarbij het sexeprobleem slechts zeer secundair betrokken is) herneemt in *Eva* de vrouwelijkheid, zodra het op aarde terugkeert. De roman, dat is altijd de aarde, waar wij mens en sexe hebben te zijn. Uit *Eva* blijkt ten overvloede nog eens, dat de vrouwelijke bewustheid, omdat zij zich met de moederaarde verbindt en haar ontstaan uit die moederaarde naspoort, alleen in een vrouwelijke synthese met het leven der zinnen, alleen als zodanig, kan blijven leven. Maar evenzeer blijkt uit hetzelfde *Eva*, dat die specifiek vrouwelijke synthese geenszins, zoals men beweerd heeft, een ontkenning der bewustheid behoeft te zijn. De sterk-zinnelijke liefde voor het vrouwelijk, soms bijna „huishoudelijk" beeld, voor de kleine details van het leven, is de onmiddellijke voedingsbodem van een boek dat de strijd om begrip *verbeeldt* door de dagelijkse dingen wonderlijk te maken. Niet het (geslachtloze) reiken naar bewustheid dus maakt *Eva* tot een zo markant vrouwelijk boek, maar dit doorlichten der dagelijkse dingen, waaraan de man op gans andere wijze deel heeft. In het algemeen blijft de verbondenheid van levens- en distinctiedrift, die de bewuste vrouw in éénzelfde ogenblik van denkend wezen tot levenspion kan maken, in de ervaring van de man, wanneer hij althans beide elementen kent, een onverzoenbaarheid; de oplossing van de

dualiteit in de exaltatie (het slot van *Eva*) onderscheidt zich voor de man in geen enkel opzicht van romantiek, hoewel zij, men voelt het, voor de vrouw een andere waarde moet bezitten. Daarom ook heeft dit zeldzaam eerlijk doorziene bewuste vrouwenleven voor de mannelijke ervaring toch weer de charme van het ... onbewuste, van het raadsel; de bewustzijnselementen, de denkfactoren zijn dezelfde, maar de synthese van het uit de geslachtelijke differentiatie losgeraakt begrip met de zo tragisch-geslachtelijke aarde is een onherroepelijk andere. En dit ook stelt de bewustheid van Carry van Bruggen soortelijk tegenover de negatief-mannelijke experimenten op zielsgeschiedenissen, die onze vrouwelijke best-sellers kenmerken. In plaats van een wreed spel te spelen met de opgedane emancipatielessen, ontwijkt zij nergens het vrouwelijk levensgevoel als bodem der bewustheid; zij bemint de bewustheid-om-zich-zelf, maar niet minder de levenseenzijdigheid, waaraan die eens ontsprong en steeds gebonden blijft.

Eva is een pessimistisch boek, in de beste zin; ik houd niet van het slot, dat de schijn aanneemt, alsof het op dit verrukkelijk zweven tussen aarde en hemel raad wist. Het is in wezen een boek zonder oplossing, met een nooit eindigende verwondering die de grond van alle pessimisme is. Want nergens heeft men de indruk, dat schrijven hier slechts een tragische aftocht van het levenstoneel moet dekken. Als de grote pessimisten is Carry van Bruggen, zonder zich van teleurstelling en ontnuchtering los te maken, boven de teleurstelling en de ontnuchtering uit. Zij heeft die magische schakel gevonden, waardoor wij haar roman ervaren als een verheerlijking van het leven: de thaumasia, die geen splinter realiteit verloren zou willen weten, omdat zij, zonder die bepaaldheid door „realiteit", nooit geboren zou zijn. Zij bewijst de bestaansmogelijkheid van een vrouwelijke bewustheid in een zelfstandige synthese met de aarde, van een vrouwelijk wijsgeer in een zelfstandige synthese met de minnares en de moeder. Zij verwerpt metterdaad het sprookje, dat de geschiedenis ons heeft verteld en waarin de Alie Smedings ons met alle geweld willen laten geloven – het sprookje van de onverenigbaarheid

van vrouwelijk begrip en vrouwelijke zinnelijkheid – in het boek *Eva*, dat van beider unio mystica het rijpe getuigenis geeft.

1928

DE BERNARD BANDT VAN DE JAZZ

JOHAN VAN VORDEN: *Alex' Vrouwen*

In de schrijver van *Alex' Vrouwen* zijn verschillende eigenschappen gecombineerd, die het niet gemakkelijk maken een rechtvaardig oordeel over zijn werk te vellen. Hij is beurtelings een cynicus, een mislukt philosoof, een mystificator, een taalbederver ... en een goed en gevoelig psycholoog. Soms weet hij u tot afgrijzen te voeren over zoveel droevige pose op zulke kleine pagina's, om u plotseling mee te slepen en verbijsterd te laten staan: „Bewaar me, kan hij dat ook?" Dan weer dist hij enige moeilijk te overtreffen banaliteiten op, die men in de mond van zéér ouderwetse vrijdenkers op de Nieuwmarkt Zaterdagsavonds verwacht; het scheelt niet veel, of hij loochent stoutweg het bestaan van God! ... om onverwacht zijn duik te nemen en voor den dag te komen als een zoeker van mensenzielen, die men vertrouwt op zijn eerlijk en beschaafd gezicht. Van tijd tot tijd spuwt hij lyrisch proza van zwaar kaliber; berg u dan! Een ogenblik later is hij deze bevlieging weer vergeten en ontpopt hij zich als een oprecht stylist, die uitstekend in staat is met eenvoudige en klare woorden een eenvoudig en klaar gevoel uit te drukken. En tenslotte acht hij het nodig een mystificatie op touw te zetten en zich voor te doen als Alex' neef, wat niemand gelooft, omdat er geen enkele reden bestond, die een dergelijke mystificatie noodzakelijk en aanvaardbaar maakte; men heeft werkelijk al lang begrepen, dat er in de roman *Alex' Vrouwen* een behoorlijke portie „realiteit" ondergebracht is, die men echter gewoonlijk niet uit de reportage van nevelige existenties pleegt te putten. Waarom Johan van Vorden zich achter die neef verschuilt, blijft onduidelijk; en zo blijft de schrijver zelf onduidelijk, onzeker, talentvol, wat mager hier en daar, niet vrij van gemaniereerdheid, fragmentarisch plotseling de juiste toon treffend, herhaaldelijk weer wegzakkend in zijn ironisch dialoogje, dat

voor wijs moet doorgaan, herhaaldelijk weer gereed tot onberekenbare opstanding.

Het is aanlokkelijk zich eens af te vragen, wat er nu eigenlijk veranderd is sedert Herman Robbers hier te lande zijn *Roman van Bernard Bandt* schreef. Het komt mij voor, dat zowel Robbers als Johan van Vorden zich aan een vergissing bezondigen: zij menen de liefde als een mysterie te verheerlijken en verheerlijken in werkelijkheid slechts een bepaald arrangement met de maatschappij, waarvan zij dan, ten onrechte, een belangrijk martelaarschap maken. Nu zijn de tijden veranderd, sinds Bernard Bandt achterover in de scheerstoel lag en zich zo ver van de melkmuilenleeftijd verwijderd voelde; het kuisheidsideaal van de koopmanszoon, dat niets anders is dan het negatief van het eindelijk bereikte verlegen meisje-met-het-hoge-boordje, is met het hoge boordje verdwenen, en niemand zal er om treuren; wij hebben thans de Jeanne d'Arc van Delteil. Maar de veranderde maatschappij vraagt om een andere martelaar; en deze verschijnt ten tonele in de gestalte van Alex; Alex, die de zaken van Bernard Bandt aan kant heeft gedaan en wiens hoofdbeslommeringen erin schijnen te bestaan, dat hij nu en dan eens „journalistiek proza" schrijft en reizen maakt; Alex, die niet meer naar één Lucie Tadingh smacht, maar als tijdverpozing op gezette tijden „een vrouw de zijne noemt en dan voortgaat zich te kleeden", terwijl hij zijn diepere genegenheden tussen twee vriendinnen verdeelt, wier voortdurende aanwezigheid hij overigens, ik zou bijna zeggen: systematisch, vermijdt. Dit is een modern man, met een verachtelijke sneer voor de conventie op de altijd praatgrage lippen, in alle omstandigheden nog wel bereid tot een spiegelgevecht op de tong, tegenstander van het huwelijk, op de hoogte van wat er zo al omgaat („algemeen ontwikkeld"), met een beminnelijke hovelingengeringschatting voor de wetenschap en de Rede; niet alleen een modern man dus, maar ook een model-man, een mooie man ook, naar de schrijver verzekert. Dat heeft de tijd van de eenvoudige Bernard Bandt gemaakt. Want beiden, Bernard en Alex, zijn door hun respectievelijke auteurs tot martelaars verheven voor een ideaal, dat de betere „men" gewild heeft, en waarvan zij de

spreektrompetten moeten zijn; beiden zijn zij kennelijk met didactische sympathie, zó van het vuur der verontwaardiging over „misstanden", in hun romanvorm gegoten; het is, alsof men niet het hart van de uitgebeelde voelt kloppen, maar dat van de schrijver zelf. In plaats van de oprechte Robbers echter, die, hoe men ook over de materie van zijn boek mag denken, een figuur als Bernard Bandt wel wist neer te zetten, eist de veranderde „men" nu iets afwisselenders, een polemiek tegen het huwelijk, een philosophietje op zijn tijd, véél bedekt cynisme vooral, kortom, een Johan van Vorden, een practische De Montherlant, die zijn romanfiguren uit elkaar jaagt, voor zij de geringste kans hebben gekregen in „het dorre huwelijk" te verstarren.

De „vergissing" nu van dit soort boeken, als men het zo noemen mag, is, dat zij zich over tijdelijke, maatschappelijke vaten, waarin men de liefde nu eenmaal moet gieten, metaphysisch opwinden, als gold het een ketterij, die de eeuwige waarheid in gevaar zou brengen, wanneer zij niet bestreden werd. Of men dit doet als Robbers, die zich eerlijk voor zijn held interesseert en hem op een voetstuk plaatst, of als Van Vorden, die er de bekende woorden van Heraclitus voor misbruikt, maakt in dit opzicht weinig verschil. In beide gevallen wordt de liefde als een mystisch verband beseft; in beide gevallen wordt dit verband ten onrechte vereenzelvigd met een maatschappelijke houding tegenover het sexuele vraagstuk. Eros wordt neergehaald in een twistgesprek over de al dan niet verkieslijkheid van kuisheid voor het huwelijk en, dertig jaar later, over de paedagogische waarde van een Sprookje vóór de ontnuchtering. ... *De Roman van Bernard Bandt* en *Alex' Vrouwen* zijn tendenzromans; zij verraden dat niet, als Heijermans, door openlijk partij te kiezen, maar door de nimbus, die zij om de gedragingen van hun held doen schijnen.

Deze Alex van Johan van Vorden is, evenals Bernard Bandt weleer, volgestopt met de adoratie van de schrijver. Veranderd zijn de normen, die „men" aan de ideaal-minnaar stelt; onwrikbaar vast echter staat de neiging van de Hollander, om martelaren te scheppen, die het niet waard zijn. Zoals Bernard

Bandt de verheerlijking van een armoedig, kaal, „hygiënisch" ascetisme ter wille van een even armoedig huwelijk bracht, zo brengt de ongedurige Alex de verheerlijking van de principiële vrijgezel, de reizende dilettant, die het huwelijk „door" heeft. Een verheerlijking: want het is Johan van Vorden niet om een observatie, maar om een apologie te doen. Hij staat voortdurend klaar, om zijn creatuur een ruggesteuntje te verschaffen, door hem tegen een vrouw of een vriend, die bereid zijn die lessen in ontvangst te nemen, theorieën te laten verkondigen, die overvloeien van hoge wijsheid. Achter het stuurrad doceert de grote man aan zijn metgezellin de wet der maatschappelijke orde; in een café onthaalt hij zekere André, die voor deze ontboezeming speciaal is ontboden, op een college over de jazz en de syncope; „geen maat is zóó bij machte om het onbegrepene en geheimzinnige op te roepen". ... Deze neiging tot quasi-philosophie, waarin het universele gehalte van Alex' vrijgezel-schap moet worden aangegeven, is wel de slechtste zijde van Johan van Vorden. Hij schroomt niet de vulgairste banaliteiten en de leegste woorden als delphische orakels rond te strooien. „Een teekenaar moet wel een zeer bevoorrecht leven hebben; altijd maar weer zich te kunnen geven aan de harmonie van de lijn!" „De dans was dadelijk na den oorlog de wereld binnengetreden; hij deed dienst als verdoovend middel (sic!) voor de volkeren die geleden ellende wilden vergeten." Om niet te spreken van passages als deze:

„Neen, neen, neen!
Er is alleen maar Niets!
Rondom Niets! Vormeloos en zonder grenzen.
Oneindigheid van tijd. ...
Oneindigheid van volume. ...
Waarbinnen ontzagwekkende krachten zich meten – opdringen, zich heffen en donderend tuimelen – in eeuwige herhaling...."

Zijn wij op het gymnasium? Met deze bombast, die voor esoterische wijsheid moet doorgaan, heft Johan van Vorden zijn heros tot het martelaarschap; het martelaarschap voor de

eenzame hotelkamer, dat zo graag een martelaarschap voor de Liefde zou willen zijn. ...

De wijze, waarop *Alex' Vrouwen* geconcipieerd en geschreven is, is doorzichtig. Johan van Vorden had ernstige bezwaren tegen het huwelijk; dat is één. Hij had verder twee vrouwenfiguren in zijn hoofd; dat is twee. Had hij nu deze twee stromingen in zijn ziel gescheiden kunnen houden, dan had hij een populaire en veelgelezen brochure tegen het huwelijk, en een goede roman van twee vrouwenlevens kunnen schrijven. In de brochure zou hij dan royaal als de Heer J. van Vorden zijn opgetreden, die iets te verkondigen had; in de roman had hij kunnen verdwijnen achter de man tussen de beide vrouwen in, Alex. Het is betreurenswaard, dat deze celdeling niet heeft plaatsgevonden; want Alex is in dèze positie gedwongen twee rollen te spelen, wier combinatie hem te zwaar is. Hij is niet alleen de minnaar van Wendel en Suzanne, maar hij moet bovendien nog onuitgegeven essays van Johan van Vorden lozen. De schrijver vereenzelvigt zich met Alex, zodat hij hem, na zijn jeugd, nooit meer als figuur „ziet"; en toch vereenzelvigt hij zich niet radicaal genoeg met hem, door hem een schijn van zelfstandig leven, als „neef" Alex, te laten. Daardoor ontstaat een disharmonie, een barst in de compositie; Alex, de levende, de zelf-levende, het geschapen kind van de schrijver, wordt telkens op zij gedrongen door de praatzieke Johan van Vorden, die daarenboven nog te weinig in zijn mars heeft, om de lezer met zijn conversatie voortdurend te boeien. Een dergelijke tweeslachtige romanvorm kan Thomas Mann wagen; Johan van Vorden heeft er de capaciteiten niet voor. Zijn Alex-figuur wordt een schoolmeesterachtige pedant, een lummelende vlerk, die niettemin de volle bewondering van de schrijver bezit. Minder nog dan Bernard Bandt in zijn tijd verdient Alex het aureool van dè man dezer eeuw (laten wij er bijvoegen: en van dit land) te zijn. Als bekeken object zou hij wellicht zeer merkwaardig mogen heten; als ideaal is hij volkomen overbodig, en wat meer is, onoprecht. ... Ergens tracht Johan van Vorden een loopje met Heraclitus te nemen. Een fietstocht geeft hem aanleiding tot de volgende phrase:

„Fietst u werkelijk nooit? Och, dat moet u leeren! Liever vandaag dan morgen. Dan leert u Heraclitus van Ephese te verbeteren. Die zei: „alles vloeit!" Heraclitus was geen modern wijsgeer; dat kon hij niet helpen. Anders zou hij bepaald gedecreteerd hebben: „alles wentelt!"..."

Misschien is dit als aardigheid bedoeld; dan is die volkomen mislukt. Hoe het ook zij: dergelijke platte exegesen in branietoon, die zo geheel de plank misslaan, zijn wel tekenend voor de brochureschrijver in Johan van Vorden, die zich voorstelt in de wentelende Alex, de dilettant-charmeur, de dynamiek der liefde te symboliseren. Alsof het „panta rei" van Heraclitus iets te maken had met het draaien van een fietswiel! Alsof het „stromen" van de liefde iets had uit te staan met de maatschappelijke houding van Alex, die uitsluitend op een voortdurend vluchten, een voortdurend ontwijken van zuiver *ruimtelijke* stabiliteit is berekend! Alsof in deze stabiliteit in het bijzonder de ondergang, in het ontwijken speciaal de cultus der liefde gegeven zou zijn!

Triomf van het dilettantisme! Miskenning van de waarheid, dat de onvoorstelbare „beweging" van de levensstroom, i.c., dat de „beweging" der liefde niet afhankelijk is van de „beweeglijkheid" van Alex. ...

Dit is de minder aangename, poserende heer Van Vorden, die verzuimde een brochure te schrijven, waarin hij had kunnen „experimenteren met de massa". Het is jammer van de romanschrijver in hem, die zich soms een uitstekend en poëtisch psycholoog toont. In de vrouwenfiguren Wendel en Suzanne bereikt hij een onopzettelijk contrast, dat te meer treft, naarmate het scherper afsteekt bij het analoge „sprookje", dat hun door hun moeders als uitzet wordt toebedeeld. Vooral de zachte Wendel is een volkomen heldere gestalte, zowel in haar verhouding tot haar moeder gedurende haar gymnasiumtijd, als later, tegenover de ouder geworden Alex. Hier schijnt de overigens altijd magere verbeelding van Johan van Vorden, die herhaaldelijk door krachtige bijvoeding met gesprekken of colleges moet worden aangesterkt, plotseling tot bloei te geraken; er vaart iets van primaire natuur door de geculti-

veerde bladzijden. Waarom moest deze lichte, eenvoudige toon, die steeds daar hoorbaar is, waar Alex vergeet, dat hij zich op een principiële kruistocht bevindt, op de achtergrond gedrongen worden?

Maar ... men kan nooit weten; misschien heeft dit boek zijn succes in het land van *De Opstandigen* wel juist aan het principiële martelaarschap van Alex te danken. ...

1928

EN DRIE JAAR LATER ...

JOHAN VAN VORDEN: *Maja*

Johan van Vorden was al wat mager, toen hij *Alex' Vrouwen* schreef; hij was wat al te overtuigd van zijn eigen geestigheid, voelde zich wat al te interessant, omdat hij over het huwelijk wist mee te praten, maar was althans dragelijk. Ik vermoed, dat de enige figuur, die hij werkelijk heeft zien leven, zijn eerste liefde Wendel geweest is; maar die was er dan tenminste. Verder was er veel wijsheid van het gym.

Toch had ik van Johan van Vorden niet een dusdanig prul verwacht als *Maja*. De erg flauwe inleiding is al bedenkelijk; u weet wel, er is een vrouw bij hem gekomen, en deze heeft hem een manuscript gegeven, en dat geeft Johan nu uit. Of het is niet waar (en dat zal wel), óf hij had dan zijn naam niet op de band mogen zetten. Overigens mag het voor mijn part die vrouw zijn geweest; ik verwed er mijn hoofd om, dat zij dan minstens Johanna heet. Zij moet zich de eigenwijsheid van Johan zeer eigen hebben gemaakt, om hem zo te kunnen imiteren.

Voortdurend denkt men, al lezend: wat belachelijk ben je toch, Johan, dat je jezelf zo ernstig neemt, dat je al die bladzijden, kleine weliswaar, maar toch bladzijden, in koelen bloede vólmaakt met woorden. Je weet toch wel, Johan, dat geen kip gelooft, dat Maja „door het eeuwige wordt getrokken", zoals je op pagina 2 beweert, maar vergeet te bewijzen: dat zelfs niemand aan Maja überhaupt gelooft. Maar vooral, wat ben je vervelend, Johan, schei eindelijk eens uit met je exotische import, wees eens gewoon, wees minder interessant, minder cynisch ook. Lees eens wat van Ilja Ehrenburg b.v., en kom dan eens kijken, of je jezelf nog altijd zo leuk en belangwekkend vindt. Geloof eens aan de eeuwige liefde, drink eens een borrel, praat eens met een bootwerker en zo. Bedenk, dat het leven veel minder interessant is, dan je denkt, maar veel be-

langwekkender. Kortom, Johan, zoek een baantje, je hebt teveel vrije tijd!

Spreekt men echter in deftige, opvoedende critische termen over *Maja*, dan moet men zeggen, dat het alles totaal mislukt is, van de titel af tot de correctie van de zinsbouw toe. De mensen uit dit slijmerige verhaal zijn lijken met mechaniekjes; zo kunnen zij o.a. stuk voor stuk mechanisch praten als Johan van Vorden. Lang, belangwekkend, slaapwekkend. Cynische lui zijn dat, hoor! Zij hebben van verveling de praatkoorts gekregen en zijn niet stil te krijgen. Zij slaan voortdurend culturele laster uit, zij lopen naast zichzelf te wauwelen. Zij hebben dan ook maar dat éne kleine gebrek: dat ze dood zijn, en in verregaande staat van litteraire ontbinding verkeren. (Zo'n aardigheid zou Johan ook kunnen lanceren, dat is waar.)

Met dat al blijft de prestatie van 330 bladzijden, netto, benevens de mogelijkheid, dat het een grap is, een parodie op Waldemar Bonsels misschien, of op de roman *Alex' Vrouwen*, of op het romanschrijven in het algemeen.

1931

PRECIEUZE SNERT

R. VAN GENDEREN STORT: *Hinne Rode*

Het eerste, dat bij de lezing van *Hinne Rode* treft, is de fatale gelijkenis met het vroegere boek van dezelfde schrijver: *Kleine Inez*. Met een bevreemdend gebrek aan uiterlijke, feitelijke, maar ook aan innerlijke, sferische fantasie heeft Van Genderen Stort zijn beste roman in caricaturen gecopieerd, in bloedelozer wezens herschreven. Hij heeft niet, na *Kleine Inez*, het roer omgegooid, maar met dodelijke ernst (die vaak ridicuul aandoet) thema's herkauwd, personen omgewerkt, zaken gereconstrueerd. Du sublime au ridicule ... van dit alledaagse gezegde demonstreert Van Genderen Stort op niet-alledaagse wijze de waarheid. De edele houding van de platonisch-spinozistisch beïnvloede peinzer, die geleidelijk de Maya der wereld verscheurt tot zelfs het liefste van hem afvalt, omdat het nog afzonderlijkheid en dus verblinding is: deze houding, die uit *Kleine Inez* zo duidelijk en aanvaardbaar sprak, is in *Hinne Rode* ontaard in een zwaarwichtige pose, de pose van de precieuze mens, die toch niet precieus genoeg is, om in zijn preciositeit te schitteren. Van Genderen Stort is niet precieus als Couperus, hij is geen epicurist van de goddelijke oppervlakte; hij is zwoegend precieus, moeizaam verfijnd. Zijn woord is het afgestorven woord, zoals zijn levenshouding die der meditatie is; maar terwijl de „verstervíng" in *Kleine Inez* zinrijk is gestyleerd en het woord zich doorgaans weet te betomen, krijgt men in *Hinne Rode* de barok van hetzelfde gegeven, dezelfde sfeer, hetzelfde woord.

De herhalingen liggen zozeer voor de hand, dat het voldoende is de voornaamste aan te geven. Inez herhaalt zich in Maghen; deze figuur blijft nog het zuiverst bewaard, is meer voluit getekend dan in het vorige boek, maar geeft weinig nieuwe perspectieven. Peter herhaalt zich in Hinne Rode; en hier is Van Genderen Stort wel het jammerlijkst te kort geschoten.

Mocht men in Peter het lichtelijk vegetarische van zijn „versterving" willen critiseren, men kan niet ontkennen, dat de gang van de ongebondenheid naar de ascese een gang, een werkelijke ontwikkelingsgang is. Maar nu Hinne Rode. Wat u van deze fuivende jongeling bijblijft, is niet veel meer dan een bonte kamerjapon om een volkomen stijve etalagepop. Hinne Rode is een amorele, in de giftige roes van het zinneleven verstrikte wereldling, maar hij is voorts ook auteur, ontcijfert platonische teksten en werkt aan niet minder dan een „chaldeeuwsche roman". Hoe deze dingen te rijmen? Een groot schrijver zou het weten te suggereren, maar Van Genderen Stort blijkt machteloos tegenover het gegeven, dat hij zichzelf heeft opgelegd. Zijn held wordt een caricatuur, die avonturen uit een haremfilm beleeft en op even dwaze wijze „aan de cultuur doet", om te eindigen in een zinneloos huwelijk met Maghen. Als zij niet dood zijn, dan leven zij nog; maar het slot van *Kleine Inez*, hoe verbeten eenzijdig ook, miste de zotte geforceerdheid van deze „oplossing" en steeg er mijlen bovenuit. *Dit* gelove, wie het geloven wil. ...

Wat er überhaupt goed is in dit boek (en laat men dankbaar erkennen, dat de oude Van Genderen Stort niet geheel is overleden), is een echo op *Kleine Inez*. Soms gelukt het Stort plotseling, met een enkele zin, een enkel woord, de sfeer te scheppen, die hij nodig heeft; maar het gelukt hem hier tè zelden, dan dat men *Hinne Rode* een geslaagd werk zou kunnen noemen. Alle ontbindende elementen, die in *Kleine Inez* als kiem aanwezig waren, en daaronder vooral de lege precieusheid, woekeren hier verder.

Merkwaardig is het, te zien, hoe het precieuze zich paart aan de afgrijselijke gemeenplaats. Is het niet ontstellend, dat men een vrouw karakteriseert als „aanminnig en liefelijk", of te zeggen, dat „Eros zich over (haar) ontfermt"? Dit zijn banaliteiten, die geen enkel beeld oproepen, of het moest zijn dat van een kalkeerplaatje. Wat te zeggen van de ongetwijfeld kostbare mededeling over een door Hinne Rode geconsumeerde erwtensoep, „waarin behalve tomaten ook varkensooren onmiskenbaar dreven"? Men voelt het, hier wordt het precieuze ... soep! Tenslotte lucht Van Genderen Stort zijn toorn

over Berlage's beurs (waarom in Godsnaam?), „een barbaarsch bouwwerk" genoemd, over de moderne huizen aan de grachten (de spinozist wordt zowaar heemschutter) en zelfs over de „groote theehuizen" met „al dan niet uitheemsche roodjassen", waardoor fnuikende concurrentie wordt aangedaan aan „de fatsoenlijke taartjeswinkels, waarin vroeger eerwaardige dames, vergezeld van kinderen, bescheidenlijk wegdoken". Een pleidooi dus voor instellingen als het onlangs verdwenen Maison Weeda op het Rokin, dat men eerlijk gezegd niet verwacht bij een zo exclusief mens als Van Genderen Stort. Zodat men in het lest niet meer weet, of het nu zeer precieus dan wel zeer grof bedoeld is, wanneer men leest, dat er iemand door een beroerte is „neergebliksemd", terwijl het bepaald angstwekkend begint te worden, als de kinderen van Hinne Rode ook alweer allen „bevallig en welgebouwd", voorts „met onbevangen blikken en lieflijken glimlach" voorzien zijn. *Kleine Inez* als precieus en banaal cliché: dat is *Hinne Rode*. Het is te hopen, dat Van Genderen Stort de weg zal kunnen hervinden, die hem tot de grondgedachte van *Kleine Inez* dreef, en dat hij zich niet verder zal verliezen in een taalcultus, die dodelijke leegten niet kan verbloemen!

1930

STAND EN BEVOEGDHEID VAN IS. QUERIDO'S LITTERATUURCRITIEK

Die Zeit hat in Wirklichkeit keine Einschnitte, es gibt kein Gewitter oder Drommetengetön beim Beginn eines neuen Monats oder Jahres, und selbst bei dem eines neuen Säkulums sind es nur wir Menschen, die schiessen und läuten. THOMAS MANN

Met verachting van het wijze woord van Thomas Mann is de heer Is. Querido in de maand October van het jaar 1927 plotseling op een allerverschrikkelijkste manier aan het schieten (met spek) en luiden (de grote klok) getogen. Voor de zo stormachtig begroete Nederlander, die, als hij van de beurs terugkeerde, het uiterst billijke tijdschrift met de onzedelijke naam al aan de kiosken zag wapperen, had deze inluiding van een nieuw saeculum in October 1927 iets verdachts, niet alleen chronologisch. Wat toch mocht die Querido, die, naar algemeen bekend mocht heten, reeds een gevestigd romanschrijver van middelbare leeftijd was, er zo onverwacht toe drijven in de vroege herfst de allures aan te nemen van een onbedachte „jongere"? Wat bezielde de schepper van meesterwerken om geheel onvoorbereid te velde te trekken tegen de verwildering van de critiek onzer dagen? ... Men was nieuwsgierig en kocht het eerste nummer van *Nu* met versmading van *Astra*. En tussen Amsterdam en Baarn kon men dan op zijn gemak nalezen, wat de heer Querido tegen die en tegen die had, met wie hij onverzoenlijk gebrouilleerd was, met wie het nog wel weer terecht zou komen, als de vrouwen weer goed waren, met wie hij altijd goed geweest was, aan wie hij oppervlakkig kennis had, met wie hij wel eens samen prettig gedineerd had, wie wel eens een goed woordje voor Zola gedaan had, wie geregeld bij hem aan huis kwam etc. etc. Dit alles kon men daar lezen, alsof Van Deyssel in het huiselijke was herrezen, en bij Baarn had men het zeker uit. Men was dan meteen op de hoogte van de geestesgaven van Maurits Uyldert, met wie Querido goed is, en met die van Hopman, met wie hij gebrouilleerd is. Men had zich op billijke wijze de betrouwbaarste inlichtingen over onze critici verschaft, die zich

maar denken laten, prettig-persoonlijk-bezwerend opgesteld, alles doorlicht met de objectieve lantaren van de Heer Is. Querido.

Wat echter, indien men verder moest dan Baarn? Wanneer men b.v. tot Amersfoort moest, daar twintig minuten wachten, en dan in een boemeltrein voor de richting Kesteren? Herlezen doet men zulke stukken niet; tenzij men aan één der beoordeelde heren óók persoonlijk kennis heeft, om nog eens meewarig het hoofd te schudden en te denken: „Dat is nou onze goeie Frits! Dat is nou een „ranzig prul". Wat deed-ie ook vroeger tegen Querido te schrijven! Nou staat-ie daar in zijn hemd voor alle ontwikkelde Nederlanders! Sjonge, sjonge, onze goeie Frits!" en zo meer. Maar verder? Er was geen andere weg: men ging nadenken. En de oude argwaan kwam terug. Waarom waren de heren critici eigenlijk zo slecht? Waarom moest die „stand en bevoegdheid" der litteratuurcritiek in October 1927 opeens van stal worden gehaald? Waarom kreeg de ene heer een pluimpje, de ander een tikje, een derde een oorvijg? Was Onze Lieve Heer op aarde gekomen om te richten over Maurits Uyldert en Frits Hopman en Dirk Coster? ...

Ten gerieve van de *Nu*-lezer, die meer dan 10 minuten in Amersfoort moest wachten, stelde schrijver dezes een kleine bloemlezing samen uit het artikel „Stand en Bevoegdheid onzer tegenwoordige Litteratuurcritiek", van de hand van de heer Is. Querido, romanschrijver, te Amsterdam domicilie houdend, zich uitgevend voor de Almachtige God der critiek, want tronend in ongenaakbare „objectiviteit" ... op korte trajecten, tot Baarn, verder niet. ...

De heer Querido vangt aan met de klacht, dat er „geen litteratuurcritiek van werkelijke beteekenis" in ons vaderland bestaat. Dat is een dramatisch begin, maar ook de eerste zonde tegen het begrip, waarop wij de almachtige nog vaker zullen betrappen. Wat „litteratuurcritiek" is, staat wel ongeveer vast; het is critiek op litteratuur, en als litteratuur beschouwen wij de enorme massa met schoonheidsoogmerken geschreven en naderhand gedrukte producten van „auteurs". Nu moet deze

„litteratuurcritiek" nader begrensd worden. Volgens Q. nu is zij niet „van werkelijke beteekenis". Met die begrenzing, die geen begrenzing is, opent de almachtige de serie onverantwoorde vaagheden, die hij voor „objectiviteit" uitgeeft. Want wat is „werkelijk", en wat is, vervolgens, „werkelijke beteekenis"? Zijn dit objectieve begrippen, waarmee men kan werken, alsof zij voor meerdere lieden dan Q. waarde hebben? Wat voor Q. „werkelijk" is, is voor mij doorgaans nog te bewijzen. Wat voor Q. „beteekenis" heeft, is voor mij gewoonlijk nog een te ontraadselen teken. ... Maar de almachtige gaat verder: „Er is geen enkel beoordeelaar, die over eigenschappen beschikt onmisbaar voor een groot criticus." Hier ontmoeten wij reeds een nieuwe zonde tegen het begrip, die Q. herhaaldelijk bedrijft; de Grote Criticus verschijnt ten tonele, die altijd voor den dag wordt gehaald als de hoogste loftuitingen en de ergste verwensingen niet meer opgaan. Dan staat Hij, de Grote Criticus, de Objectieve par excellence, altijd nog achter de deur, om alle tegenstand van kleine, „knersend-conservatieve (?), fatzotte Sturm-und-Drang-epigoontjes" te bezweren, als een sinterklaas van het critische denken, die genadig geschenkjes en pepernoten aan de zoete kereltjes uitdeelt en de stoute jongens een gard distribueert.

Goed. Niemand bezit de eigenschappen van een „groot criticus". En het „bezadigde leekenpubliek", zijnde de lezers van *Nu* waarschijnlijk, heeft dat al lang door. „Want wat voor waarde heeft het, of meneer A. van *De Gids*, meneer B. van *De Stem*, meneer C. van *Groot Nederland* enz. gaan oordeelen en vonnissen over kunstwerken, *als in eigen wezen niets is* dat anderen houvast en inzicht schenkt omtrent persoonlijk creatief vermogen?" (Q. cursiveert zelf, anders zou ik het gedaan hebben.) „Wat vertegenwoordigen al de vonnissers zelf aan oer-eigenschappen van geest, zinnen, verbeelding of gevoel?" ... We zijn er. Niet het oerslijm der romantiek, maar „oer-eigenschappen" komen ons inzicht schenken in het „eigen wezen" der critici! En om deze „oer-eigenschappen" nog scherper te definiëren, onderscheidt de alm. „geest", „zinnen", „verbeelding"en „gevoel". Men lette op de wetenschappelijke waarde dezer onderscheiding, dier vier groepen:

geest, zinnen, verbeelding, gevoel! Maar er volgt een nog fijner onderscheiding: „Deze opmerking heeft niets te maken met de zeer aanvaardbare stelling, dat alle critiek subjectief is en blijft, d.w.z. door één bepaald Ik uitgesproken; noch met de wetenschap, dat ziel en geest (let weer op de nauwkeurige omschrijving! M.t.B.) in één tijd, in verschillende contemporaine kunstenaars, zich telkens anders openbaren." Men zou zo zeggen, dat het er nogal véél mee te maken had; maar Q. zegt van niet, hij heeft zijn „oer-eigenschappen" die blijkbaar alles verklaren. Want waarom het er niets mee te maken heeft ... Q. blijft het antwoord verder schuldig!

De alm. gaat voort: „Er zijn, absoluut gesproken, zeer weinig groote, scheppende kunstenaars in ons land." Uitstekend, dat „absoluut gesproken", het imponeert wel tot Naarden-Bussum, maar verder zegt het niets; hetgeen waarschijnlijk de bedoeling ook niet was. „Maar het aantal *hoog-geestelijk-levende en toch algemeen-menschelijk-voelende* critici is nog geringer." Ik snak naar adem en ik cursiveer. Waar zijn wij? Hoe „hoog" berekent Q. dit levenspeil, waarin men „toch" zo „algemeen-menschelijk" voelt? Wat is, als ik vragen mag, hooggeestelijk leven en algemeen-menselijk voelen überhaupt? Als wij daar achter waren, zouden wijsbegeerte en critiek overbodig zijn; Q. schijnt het probleem spelenderwijs en zonder inspanning overwonnen te hebben! Want: „groote critici ... behooren tot de gesublimeerde, tot de creatieve naturen met breedomgrijpend ideëel leven. Door hen gaan àlle stroomingen van den tijd." Ziezo. Afgedaan. „Ideëel leven" is een uitgemaakt begrip, dat breed kan omgrijpen. „Stroomingen" en „tijd", voor achterlijke lieden dè brandende punten, omdat zij de ontoereikendheid onzer beelden bewijzen, „gaan" door de breedomgrijpende criticus, allemaal. Hoe dan de vitale eenzijdigheid juist der „grootste critici" verklaard moet worden, die hun betekenis als „grootheid" juist in die eenzijdigheid hebben: de alm. houdt zich met zulke futiliteiten niet op.

Volgt een aantal bezweringen van particuliere aard, die blijkbaar aangebracht zijn, om te demonstreren, hoe de stromingen van de tijd door de gesublimeerde Heer Q. heengaan. Enkele heren der critiek worden bedeeld volgens het systeem

overschatting-onderschatting. Het gaat tegen het „functioneel (?) en persoonlijk oordeel der huidige aesthetelingen", uit wier „brandneteligel(?)jeugd reeds mee hetalgemeen menschelijke (daar is het weer! M.t.B.) is weggeknepen." Deze jeugd bezit „geen *vrij scheppende* kern, geen *innerlijk rhythme*", zij hebben geen benul van „het *geheel-binnenste en mystische opbouwen* van mensch en karakter". In godsnaam maar weer even cursiveren, om op adem te komen. Woorden en nog eens woorden; uitverkoop van kernen en innerlijk rhythme, die eindigt in een grootse zwendelarij met het „geheel-binnenste" en het alles goedmakende „mystisch". Wanneer Q. geheel naar binnen gaat, is het gevaarlijk terrein! Omdat de buitenstander hem daar niet kan volgen, helaas. De grote criticus, tevens mysticus, opereert daar zonder contrôle!

Maar daarom in het geheel niet getreurd. Wij zijn er nog niet. Thans komt Zola op de proppen, die volgens de alm. verguisd wordt. Dit geeft hem aanleiding tot een ongeëvenaard windmolengevecht. Waarom kan men toch niet de grote realist „objectief zien", zoals Q. natuurlijk! Zijn werk is immers uit „persoonlijk-diepe en levensware overtuigingen" ontstaan! (let op de nietszeggende bezweringen.) Wij hebben allen onze voorkeuren, zelfs, men zou het niet geloven, Q. heeft ze; „doch de groote criticus (opnieuw gegroet! M.t.B.) moét met ethische zelfverloochening de andersoortige grootheid en schoonheid van tegenovergestelde kunstbeginselen *empirisch* kunnen onder- en erkennen." Hoe hebben wij het nu? Gaan die stromingen dan maar niet zo door de grote, objectieve criticus heen, zoals wij boven hoorden vertellen? Is er, zelfs, een „andersoortige" grootheid, waarvoor men zich ethisch verloochenen moet? En moet men zich eerst „ethisch" verloochenen om „empirisch" te kunnen onder- en erkennen? Zonderling, zonderling, dat was in onze tijd anders; wij begonnen empirisch en wij eindigden ethisch of wij zeiden, dat de empirie ethisch „bedingt" was en dat derhalve een objectieve critiek niet bestond; maar voor de werkelijk objectieve criticus Q. bestaat dat bezwaar niet. Men verloochent zich maar en dan komt de empirie ook wel in orde.

Ik moet mij noodgedwongen beperken. De bloemlezing mag

niet te „groot" worden. Want wij wachten steeds op de omschrijving van de befaamde objectieve werkmethode van de alm. Men moet lang wachten. Intussen verneemt men de merkwaardigste dingen, zonder enige terughouding beweerd, met een vriendelijk zelfvertrouwen gezegd, waar men als niet-objectief criticus van omvalt. „Verbazingwekkend is Verwey juist, wijl deze uit heel de generatie van '80 misschien den *grootsten*, den *diepst critischen* geest bezit" is natuurlijk weer een door Q. opgemerkte eenzijdigheid; toch groot en diepst-critisch. Wij horen van „universeele gevoelsbronnen", die „beperkt" en „afgesneden" worden, waaruit volgens de alm. de vreselijkste gevolgen voortvloeien. Wij vernemen, dat alleen dr. P. H. Ritter Jr. in den lande „objectief" kan oordelen, maar hij is nog net niet de „Groote Criticus", want „er is een karakteristieke weerbarstigheid in zijn erkenningen, die niet in objectiviteitsbewustzijn (!) wortelt, maar in halfheid en gespletenheid. "(Toch vermag hij objectief te oordelen, rara-wat-is-dat!) „M. H. van Campen zou een groot criticus hebben kunnen worden." Bedankt voor de mededeling, jammer voor de man. „Herman Poort is soms te landelijk van intellect ... toch van aanleg heel bijzonder." In de stad gaan wonen schijnt mij voor hem de enige redding. „Van Deyssel bezat wel een groot universeel waardeeringsvermogen,doch hem-zelf ontbrak toch het eeuwige sociaal-menschelijke levensgevoel."... Diep ademhalen. „Een criticus als Van Deyssel (ééns klokkenist) zou ook in dezen tijd geheel waardeloos zijn als strijdende en leidende figuur (welk een diepst-wijsgerige opmerking! M.t.B.) omdat onze, van nieuwe menschelijkheid doorgloorde waereld (?!), een geheel ander soort van critiek en voortbrenginsgkracht behoeft." Weshalve Q. de stijl-Van Deyssel angstvallig tracht te imiteren; dat is zijn objectiviteit. Henriette Roland Holst „wordt innerlijk verzwakt (!) en gekweld door tragische weifelingen en wankelingen ... die misschien diepe, gebroken glanzen, schaduwen en lichten spreidde(n) over haar werk, *doch haar als leidster voor huidige litteratuurcritiek ongeschikt (maken)*." Ik cursiveer. Niets voor leiders, anders gezegd menners des volks, zulke tijdelijke verzwakkingen; en onze schrijvers moeten toch voor alles tot leiders worden ge-

drild. Leiders zijn zij, die elke sinterklaas hun meesterwerk afleveren, leiders zijn zij, aan wier productie men nooit een spoor van conflict bespeuren kan. Namen noem ik niet.

Maar genoeg. Het wemelt van dergelijke objectiviteiten. De lezer wacht echter nog steeds op de eindelijke omschrijving van de objectieve, universele, grote critiek des Heren Q. En de alm. wil wel zo goed zijn in het vierde kapittel van zijn oratie die omschrijving te geven, hoewel hij die „reeds tientallen malen (heeft) uitgesproken, zelfs genealogisch." (Dit laatste schijnt nog een bijzondere verdienste te zijn.) Ziehier dan: „Een groot criticus, een universeel criticus moet ten eerste een universeele geest zijn." Dat zal waar zijn! Hij moet, mag men Q. geloven, historicus, religieus, psycholoog, vrijzinnig en mystisch zijn. Een niet-objectief criticus zou, dit alles bij elkaar optellende, òf een ongeneeslijk krankzinnige òf een ongeneeslijk oppervlakkige als som verkrijgen; maar Q. weet wel beter. Hij concludeert uit de optelsom doodeenvoudig: „*Zoodat* (ik cursiveer. M.t.B.) één eigenschap alles-overheerschend in zijn wezen naar voren dringt: *cosmische objectiviteit* en *innerlijke vastheid.*" Aha, zó eenvoudig was de oplossing. Kiekeboe! Waarom is de objectieve criticus zo objectief? Wel, omdat hij objectief is! Men herinnert zich de even geniale definitie van het begrip „lauw" van een doopsgezind predikant: „Lauw, gemeente, is niet warm, lauw is evenmin koud, lauw is in één woord ... lauw!" En de gemeente ging geheel bevredigd en gesticht naar huis, gelijk de *Nu*-lezersschare.... Onze alm. vermoedt echter, dat dit trucje hem zelfs bij de doorsnee ontwikkelde Nederlander niet glad zitten zal. „Deze woorden kunnen door koddige en opgewonden spotmaniakken allergrappigst begekt of verkeerd uitgelegd worden. En toch kan ik geen andere uitdrukking vinden, die zuiverder mijn bedoeling weergeeft." Ja, dan moeten wij zelfs aannemen, dat niet alleen de spreek-uit des Heren Q., maar ook zijn „bedoeling" suspect is! Want als dit nu de „zuiverste" prestatie van de objectieve criticus is. ... Er volgen echter nog enige verhelderingen. „Met cosmische objectiviteit bedoel ik in de criticus allereerst: oerontvankelijkheid voor àlle levensverschijnselen." Wij hadden dat „oer" en dat bezwerende „alle" al eens meer

gehoord. Nu echter komt de grote knal. „Cosmische objectiviteit van een groot kunstenaar is die van een scheppenden Verbeelder (hoofdletter getuigt van een oer-respect. M.t.B.) die in alles de Eenheid, het Groote Verband ziet; geheel tegengesteld aan de egocentrische, individualistische, eng-subjectieve beoordeelingswijze." Niet vragen: hoe zit het dan met die vermaledijde eenzijdigheid, die juist de „grootsten" als ereteken aankleeft? Want het wordt nog veel mooier. Wij slaan maar enige divagaties over Flaubert en Zola over en komen tot de laatste „grote" definitie:

„De groote criticus is, scheppend zijn critiek, van binnen uit, het Ik-looze, het heilig-primitieve, het onvermengde, het meest nabij. ... Doch het Ik-looze is niet ontbering van menschelijke subjectiviteit. Het stelt den grooten criticus in staat, zich in te leven in alles wat tegengesteld is aan de beperktheid van zijn geestelijke en zinnelijke individualiteit."

Vermoedelijk heeft de alm. de illusie, dat hij het hier nu flink gezegd heeft. Het „Ik-looze", voor Q. de deus ex machina, doet echter voor ons de deur dicht. De primitieve opvatting, die de Objectieve van dit „Ik-looze" schijnt te hebben, maakt alle gedachtenwisseling met hem bij voorbaat onmogelijk. Want terwijl hij het eerst gemoedelijk quantitatief voorstelt (het „onvermengde", het „heilig-primitieve"), gebruikt hij het onmiddellijk daarop als qualiteit van het individu (geen „ontbering van menschelijke subjectiviteit"), zonder blijkbaar op te merken, *dat hij hierdoor niets anders doet dan het probleem in al zijn hevigheid opnieuw stellen!* De grote *vraag* van alle wereldbeschouwing: hoe heeft het individu deel, in zijn beperktheid, aan de kosmos, wordt door de goede Q. als ... *oplossing* gegeven! Omdat zijn gevoel hem zegt (een gevoel, waarvoor alleen hij verantwoordelijk is), dat zijn beperkte visie „de" objectiviteit representeert, zet hij ons dit gevoel met enige fetischistische krachttermen voor als de oplossing van het raadsel, de subjectieve mens ... en meent dan trots een logische redenering, een „bewijs" te hebben geleverd!

Het is bijna zonde na dit staaltje van queridoiaanse begripsvorming nog ander materiaal aan te voeren, dat men ter hoogte van Weesp al door heeft. Maar toch mogen wij niet

verzuimen te berichten, dat Q. de bovenstaande definitie ook hier weer toelicht met „universeele menschelijkheid" en „diepste aard", om niet te spreken van een „primitieve oerbron", die hij op pag. 91 van het tijdschrift *Nu* heeft aangeboord. Ook is het niet onvermakelijk te lezen, hoe de alm. ontdekt heeft, dat „niets bezwijkt, dat levensorgaan heeft om zich te uiten" en dat al het andere „maar smeur" is. Hoe Q. dat kan weten, ontgaat mij, rationalist, aangezien de bezwijkende smeur volgens zijn eigen zeggen geen levensorgaan heeft. Maar ... hij heeft meer raadselen opgelost op een ons onbekende wijze! En het uiterst billijke tijdschrift *Nu* bewijst, dat ook heel wat „smeur" levensorgaan blijkt te bezitten.

Boemelaars voor de richting Kesteren, het is genoeg.

Wij hebben de Heer Is. Querido een ogenblik gevolgd op de glibberige paden zijner wijsgerigheid, en wij hebben daarbij moeten constateren, dat zelfs de eerste beginselen van het geschoolde denken, die in een klare en beheerste terminologie gevonden worden, hem te enenmale vreemd zijn. En zolang men kan aantonen, dat zijn terminologie berust op klinkklank, grote woorden, stapels autodidactisch vertoon en onnozel gegoochel met „objectief" „universeel", „groot" en „cosmisch", net alsof deze bezweringen na het gymnasium het wereldraadsel zouden verklaren, zolang weiger ik die Heer Q. als de richter onzer critiek te erkennen. In plaats van de zedemeester uit te hangen, moest hij liever eens wat in Windelband gaan lezen, of in dat handige boekje van Paulsen voor beginners, voor hij van de door hem soms verdienstelijk, want intuïtief gecultiveerde roman naar de begripsbepaling overstapte. Want pas daar vangt de critiek aan „objectief" te worden, waar zij met het gedoe over het „Ik-looze" heeft afgedaan, waar zij het zinneloze van een objectiviteit onafhankelijk van de tijd heeft erkend ... waar zij dus slechts tracht de begrenzingspoging van een persoonlijkheid te zijn, die slechts voor zover objectief is als zij haar subjectiviteit kan laten gelden. Deze objectiviteit hangt niet ergens in de lucht en voor haar is het onverschillig, of Querido hetzelfde over Dante heeft gedacht als Novalis. ...

Op grond van deze algehele incompetentie in begripsvorming noem ik de huiselijke zinnetjes, waarmee Q. Coster, Hopman, Scharten, Leopold en anderen als Onze Lieve Heer afdoet, dubbel ridicuul. Een criticus met autoriteit neemt men zoiets niet kwalijk, omdat de korte bepaling bij hem de betekenis van een aphorisme krijgt; een Q. neemt men het dubbel kwalijk, omdat geen van zijn korte bepalingen ooit (gelijk die van V. Deyssel) de spijker op de kop slaat. Behalve incompetent is de „critiek" van de alm. nog insinuerend ook.

Tenslotte, om alle misverstand te voorkomen: gelijk de Heer Q. zal opmerken, deze bloemlezing is een wraakneming; een kleine wraakneming op het drievoudig verkeerd citaat, waarmee de alm. mij in het billijke tijdschrift *Nu* wenste belachelijk te maken. Ik zeg het maar vooruit, want anders moet Q. de moeite nog nemen het zelf te zeggen. Aan de lezer laat ik ter beoordeling over, of ik mij zonder persoonlijke boosheid heb kunnen „wreken" en de „wraak" van de verkeerd citerende Q. op de critiserende Q. heb kunnen overbrengen. ...

1927

JUST HAVELAAR EN ZIJN TEGENSTANDERS

BIJ ZIJN DOOD

„Iedereen weet, dat er een Havelaar-mentaliteit bestaat in Holland. Niemand weet juist te omschrijven, waarin ze bestaat. Dat is de kracht van Havelaar."

Deze tekenende woorden zijn van Havelaars katholieke tegenstander, Anton van Duinkerken. Zij drukken inderdaad zeer precies uit, waarom Havelaar kort voor zijn dood in verschillende kampen op verzet is gestuit; want dit verzet richt zich méér dan tegen Havelaar zelf tegen het gehoor, dat hij vond, tegen de discipelen, die zijn „leer" verbreidden. Just Havelaar heeft school gemaakt, hij heeft bovendien een school gesticht, die met geen secte of partij rechtstreeks te identificeren is: beter bewijs van zijn kracht en van zijn zwakte is niet denkbaar.

Het was de dichter J. C. Bloem, die in een Gidsartikel (Juni 1929), veelzeggend getiteld *De Oude Mensch*, een scherpe aanval deed op de ideologie en de schrijftrant van Havelaar. Dit artikel is onbarmhartig, en het is juist. Het is vooral juist door zijn meedogenloze citaten. De hautaine dichter velt hier over de „moraliseerenden Hollandschen dilettant" een vernietigend vonnis; zijn requisitoir kent geen genade.

In hetzelfde jaar schreef Anton Van Duinkerken zijn *Hedendaagsche Ketterijen*, waarin hij Havelaar als de voornaamste ketter van dit land te lijf ging. Ook Van Duinkerken kent zijn materie. Hij tast Havelaar aan met de intellectualistische spitsvondigheid van de scholast. Hij is loyaler dan Bloem, maar niet genadiger. Hij heeft het trouwens gemakkelijker; want voor hem als dogmatisch katholiek behoeft Havelaars probleem geen probleem te zijn. Havelaar vertegenwoordigt voor hem de ketterij der vaagheid, de ontkenning van grens en finaliteit.

Bloem en Van Duinkerken: beiden zien zij Havelaar als de

verpersoonlijking van een ideologie, van een atmosfeer, van een phase. „Men wil van dezen man àf zijn, en dat pleit voor hem." (Van Duinkerken) Inderdaad, als iets voor Havelaar pleit, dan pleit dit voor hem, dat men hem *moet* bestrijden, omdat hij geschreven heeft en gehoord is. Van Duinkerken heeft met deze simpele zin zijn vijand treffend gehuldigd; zó kan men waardig Havelaars tegenstander zijn.

In een opstel over Van Duinkerken heb ik gepoogd, uiteen te zetten, waarom ik Havelaar in laatste instantie boven de jong-katholieke apologeet verkies. (*De Moderne Ketterjager*, zie pag. 387.) Ik moet mij tot Havelaars tegenstanders rekenen, omdat ik zijn ideaal van menselijkheid afwijs. Tussen Havelaar en mij staat de nieuwe mens, zonder dat ik mij daarom overigens met Bloems oude mens wil gelijkstellen. Deze nieuwe mens heeft geen lichaam, hij is niet beperkt, hij kan niet vloeken; daarom is hij mij vreemd. Ik heb uit Havelaars boeken nooit kunnen begrijpen, hoe hij tot de uitvinding van zijn nieuwe mens is gekomen. Ik zie niets van die nieuwe mens, die in alle culturen der wereld heeft gesnuffeld, zonder zichzelf er bovenuit te werken. Hoe kan men een nieuwe mens aankondigen, als men een matroos heeft zien pruimen of de beschrijving van het abattoir in Döblins *Berlin Alexanderplatz* heeft gelezen? Hoe kan men een „weg tot de werkelijkheid" wijzen aan iemand, die men niet persoonlijk van oog tot oog, van gebaar tot gebaar, van nuance tot nuance heeft gekend? Just Havelaar wijst echter de weg tot de werkelijkheid aan allen; dus moet ik zijn tegenstander heten.

Bloem duidt dit als Havelaars dilettantisme. Van Duinkerken ontdekt hier het gevaar van zijn ketterse bekoring. Ik heb geen ander bezwaar tegen de nieuwe mens dan dit éne, dat hij *verzet tegen het dogma* en *vaagheid* tot synonieme begrippen doet worden. De nieuwe mens van Havelaar heeft die verheven angst voor de consequentie, die steeds drijft tot ... nieuwe scheppende daden, gecompromitteerd door de consequentie der consequentieloosheid niet aan te durven. Overal speurt men bij Havelaar de drift tot kleine, even houdbare dogma's, ook al heeft hij ergens gezegd, dat wij onze ‚individualistische ongevormdheid" misschien wel „heime-

lijk liefhebben". Deze inwendige contradictie van theoretische dogmabestrijding en aangeboren hang naar dogmatiek noem ik Havelaars vaagheid; hij danst over dogma's heen, om in zijn dogma van de Nieuwe Mens een vreselijke, monsterlijke vaagheid te creëren, die mij als een onwerkelijk postulaat van een vrijzinnig predikant benauwt. Havelaar is niet van het ras van André Gide, die slechts een mens formuleert, zonder zich te kunnen en mogen afvragen, of deze mens oud dan wel nieuw in de wereld staat. Hij bezit evenmin de klaarheid van zijn landgenote Carry van Bruggen, die de Prometheus-sage tot een persoonlijke belijdenis maakte. Ik zie in Havelaar de dogmaticus, die niet in de eerste plaats dogmatisch is, omdat hij dogma's *heeft*, maar omdat hij dogma's *behoeft*.

Bloem heeft één zware fout gemaakt, toen hij Havelaar bestreed. Havelaars these, dat er moed voor nodig is, om in deze tijd een „religieus, democratisch humanisme te blijven handhaven", heeft hij bespot als een phrase. „Alles wat officieel is, de heele groote pers, zij staan onmiddellijk klaar om de democratie, den Volkenbond, de bestrijding van den oorlog, enz., enz., alles wat den heeren humanitaristen dierbaar moet zijn, te bewierooken. ..." Deze argumentatie is onwaardig. Want thans nader ik tot mijn bewondering voor Just Havelaar: er *is* waarachtig moed voor nodig, om „humanist" te zijn! Wat Havelaar heeft gekweld, is immers niet gebrek aan belangstelling bij de „groote pers." Wat hem echter ongetwijfeld aangegrepen heeft, is, dat men in kringen, waaraan hij zich, door het gemeenschappelijk feit der geestelijke mobiliteit, verwant voelde, zijn ideaal als dilettantisch verwierp, als bloedeloos versmaadde. Tegenover de hoogmoedige spot van Bloem en de militante logica van Van Duinkerken heeft de nieuwe mens geen andere verdediging dan gevoelsgronden. Ik noem het moedig, om desondanks te blijven geloven, zelfs met medewerking van de ganse grote pers. Wij allen weten, wat deze medewerking waard is. ...

Ik geloof niet in de nieuwe mens. In de oude heb ik evenmin geloofd. Maar ik bewonder Havelaar, omdat hij voor die

nieuwe mens de gevaarlijke adoratie van een naar vaagheid hunkerend publiek heeft verdragen. Het is Havelaar niet kwalijk te nemen, dat men met de nieuwe mens solt, alsof hij onze verlosser zou kunnen zijn. Men zou evengoed Homerus kwalijk kunnen nemen, dat alle leraren in de oude talen met zijn regels sollen. Ik heb bewondering voor Havelaar, hoewel ik in bijna alle opzichten zijn tegenstander ben, omdat ik achter zijn mij antipathieke woorden en zinnen de overtuiging voel van de man, die de moed heeft, voor zijn waarheid in te staan. Bij zijn leven zou ik dat niet gezegd hebben, omdat men met de levenden strijdt. Bij zijn dood meen ik dat te moeten zeggen, opdat men van het kamp zijner tegenstanders niet kan fluisteren, dat het door de strijd is verblind. Geen „de mortuis nil nisi bene", maar de erkenning, dat het gevecht met de schim van de nieuwe mens ons heeft getraind, moet het laatste woord zijn aan het graf van Just Havelaar.

1930

HET ONVOLKOMEN HUWELIJK

Ihre Ehe wird interessanter! wenn Sie die beruhmten Werke von Van de Velde lesen. Sie zeigen Ihnen offen und gut verstàndlich die Wege fur ein harmonisches, begluckendes Zusammenleben. Sie erhalten uber alles Auskunft, auch uber die heikelsten Dinge! Viele Ehescheidungen sind verhutet worden und ungetrubte Lebensfreude ist wieder eingekehrt.
Verlangen Sie kostenlos unsere hochinteressanten illustrierten Prospekte im verschlossenen Umschlag gegen RM. 0.30 Ruckporto!
Advertentie Simplicissimus

Het kan soms onaangenaam zijn, landgenoten, zelfs grote landgenoten, in den vreemde te ontmoeten Zo was het mij, om een bijzonder geval te noemen, zeer onaangenaam, onlangs aan een kiosk in de goede bierstad München, mijn grote landgenoot Van de Velde te ontmoeten; ik had juist in de Alte Pinakothek „Luilekkerland" van Brueghel gezien en wilde de *Nachrichten* kopen, toen hij mij tegenkwam, tussen Remarque en Wallace, in verschillende exemplaren uitnodigend geëtaleerd. *Im Westen Nichts Neues, Hands Up, Die Vollkommene Ehe*: de kioskensmaak is wonderlijk, soms zelfs gênant. Gênant voor Remarque, wel te verstaan, gênant ook voor de Dietse stam, die zich in München door twee zulke Luilekkerlanden laat representeren; immers Pieter Brueghel kon in zijn geniale schepping niet duidelijker laten uitkomen, wat Van de Velde in zijn triviale boek documenteert: dat men in de Nederlanden, van 1500 tot 1930, vooral gesteld is op gebraden speenvarkens, die de overwinnaars van de rijstebrijberg der onvolkomenheid in gelukzalige impotentie en volkomen zatheid deelachtig worden.

De litterair angehauchte gynaecoloog Van de Velde heeft het weten klaar te spelen, vertaald te worden en aan de kiosken te worden verkocht. En met meer recht dan Remarque, die zijn succes aan zijn onderwerp te danken heeft en zich

daarom ongestraft de weelde heeft kunnen veroorloven, goed te schrijven zonder zijn debiet te schaden. Van de Velde echter *is* een kioskenfiguur; hij hoort thuis aan deze drukinkt stalletjes en verdient zijn populariteit. Het zou onjuist zijn te beweren, dat ook hij zijn succes aan zijn onderwerp te danken had, laat staan, dat hij goed schrijft. Het is na de oorlog geen waagstuk meer, het sexuele leven onbemanteld te analyseren, zoals ook Van de Velde het deed. Er is niet eens geld aan te verdienen, als men het niet op een bijzonder attractieve wijze doet. Van de Velde is geen groot Nederlander, omdat hij zo openhartig is, want dat had Ewers hem al voorgedaan; hij kwam in de kiosken, omdat hij zijn publiek iets *beloofde*. Nà de rijstebrijberg beloofde hij zijn lezers het volkomen huwelijk. Hij speculeerde niet in de hemelse vreugden van het Hiernamaals, waarvan hij de koerswaarde in deze periode gering wist, maar in gebraden erotische speenvarkens. Hij stelde zich voor als de Heiland, die de Pharizaeërs ontmaskert, hij trad op als de Krishnamurti der paringsboodschap. Dat was zijn kracht, daardoor werd hij groot, daarom kwam hij in de kiosken, zo onderscheidde hij zich meesterlijk van andere schrijvers over deze netelige zaken.

Waarlijk, men mag de heer Van de Velde zijn openhartigheid niet kwalijk nemen. Deze is het niet, die hem de uitverkiezing heeft bezorgd. Men heeft hem, toen hij in Berlijn sprak, bestormd, men heeft zijn theorie gefilmd zo goed en zo kwaad als het ging, maar niet om de openhartigheid! Wat Van de Velde zo aantrekkelijk maakt, is zijn evangelische allure. Hij werd beroemd, omdat hij het subtiele balancement tussen apostel en gymnastiekleraar wist te ontdekken en dit balancement aan een ieder als bereikbaar voorhield. Deze afschuwelijke vorm van schrijven verschafte de heer Van de Velde naar alle zijden dekking. Hij kon zijn openhartigheid verdedigen met zijn apostolaat, maar evenzeer zijn litteraire intermezzi met zijn analyses van de coïtus. Doktoren, moralisten en handelsreizigers, allen moesten zij hem au sérieux nemen: hij beloofde immers een betere wereld voor een ieder, die maar wilde „oefenen", hij beloofde die in krasse, maar geestdriftige termen. Hij schaarde zich door zijn *Volkomen*

Huwelijk onder degenen, die van iets onvolkomens iets volkomens willen maken en kon daarom gerekend worden tot de eerbiedwaardige categorie van Rousseau en Marx; maar tevens, hij was veel leesbaarder dan deze dode heren, hij had iets prikkelends meegebracht, dat men hem toch niet mocht verwijten, omdat hij tot de categorie van Rousseau en Marx behoorde! Ziedaar het succes van de heer Van de Velde gegarandeerd. Het mensdom begeert verlossing van zijn onvolkomenheden, maar het wil die verlossing in de vorm van een aangename volkomen toekomst; het wil niet horen, dat de liefde *het* avontuur der onvolkomenheid is, maar het wil verbetering in de verhouding der geslachten. Welnu, apostelen van het genus Van de Velde staan gereed met hun leer, die een mixtuur is van een poëtische ars amandi en een prozaische handleiding voor „Müllern" en wier centraal toekomstparadijs het volkomen huwelijk vormt, het huwelijk voor iedereen, die de leer aanvaardt en de goede werken bedrijft.

Men stelle zich de situatie voor. Twee mensen, onvolkomen uiteraard, zijn getrouwd in Indië. Zij hebben elkaar uit liefde getrouwd; dat zegt niets en alles. Laten wij veronderstellen, dat de vrouw door haar man „teleurgesteld" wordt; het kan ook andersom, maar het gaat om een concrete situatie. Die teleurstelling komt niet als een openbaring, maar geleidelijk, sluipend. In het eerste huwelijksjaar doodt de rimboe enige dierbare illusies, kleine aureolen, die de vrouw om het hoofd van haar planter meende te zien in de periode der verloving. Geen nood, er komt een kind. Maar steeds dieper wordt het geluk ondermijnd, steeds meer wordt voor deze vrouw de listige, tedere minnaar van vroeger een planter als alle planters. Er komt weliswaar nog een kind, maar soms zou zij haar man kunnen vermoorden. Wat nu? De mail brengt een courant met advertentie. De vrouw leest, daar in de tropen, de westerse advertentie: een goedkoop pakket, inhoud trilogie Van de Velde benevens als premie de liefdesavonturen van Casanova. Titel: *Het Volkomen Huwelijk*. Realiteit: het zeer onvolkomen huwelijk. Bestelling. De mail brengt een pakket. Als de man plant, leest de vrouw, koortsachtig, het evangelie van dr Van de Velde. Aanvankelijk bloost zij, maar al spoe-

dig speurt zij de geest van Rousseau en Marx. Zij leent haar man het nieuwe bezit. Hij merkt, dat hij technisch onvolkomen beminde. Zij lezen samen, herlezen, beseffen wederzijdse fouten. Zij durven weer op de gramofoon de oude plaat „When you and I were seventeen" te draaien. De man plant door, maar de aureolen van vroeger schijnen opnieuw om zijn slapen. Na een half jaar is het volkomen huwelijk bereikt. Zij schrijft dr Van de Velde een brief vol gloeiende dankbaarheid, waarop hij niet antwoordt, omdat hij honderden van zulke tevredenheidsbetuigingen per week ontvangt. Twee onvolkomen mensen zijn volkomen geworden. Men stelle zich de situatie voor.

Een dergelijk volkomenheidsideaal heeft de heer Van de Velde blijkbaar voorgezweefd. Daarom heeft hij zich niet vergenoegd met het geven van wenken voor het geslachtelijk verkeer, die op zichzelf natuurlijk zeer nuttig zijn, en evenmin met het samenbinden van een tuiltje ouderwetse huwelijkspoëzie, dat zeer stichtelijk is; maar hij heeft beide verenigd tot een technisch uitgewerkt volmaaktheidsideaal, dat voor iedere man en iedere vrouw aan de kiosken verkrijgbaar is gesteld.

De ontmoeting met deze grote landgenoot maakte de herinnering opnieuw levendig aan een onlangs gelezen boek uit ditzelfde land, waar *Die Vollkommene Ehe* geconsumeerd wordt als het dagelijks brood. Zestien duitse schrijvers spuiden hun mening over de moderne vrouw in een bundel, die zij profetisch *Die Frau von Morgen* noemden. Over Van de Velde zwijgen zij eerbiedig; maar de moderne vrouw meten zij links en rechts af naar haar volkomenheid en onvolkomenheid, alsof de Voorzienigheid hen daartoe had uitgenodigd. Deze auteurs zijn geen huwelijks-specialisten, maar dit maakt weinig verschil. Met de polen, waarmee zij werken, werkt ook de heer Van de Velde. Hun en zijn erotische methodiek kent blijkbaar geen andere keuze dan die tussen nog-onvolmaaktheid en straks-volmaaktheid. Een Van de Velde kan zich schematisch onvolmaakte mensen voorstellen, die hij schematisch volmaakt laat worden; het

volkomen huwelijk als algemeen recept veronderstelt een schematisch, abstract begrip van onvolmaaktheid en volmaaktheid tegen over elkaar. Met dezelfde lege abstracta moet men werken, wanneer men over „de" moderne vrouw gaat theoretiseren. Is zij volkomen vrouw, is zij onvolkomen vrouw? Wat moet er in de wereld gebeuren, om haar, als zij onvolkomen is, volkomen te laten worden? Deze en dergelijke vragen moeten onvermijdelijk in mannenoordelen over vrouwen doorklinken en daarom is het beter, *de* moderne vrouw te verwaarlozen voor *een* moderne vrouw. Oordelen over „de" moderne vrouw wil zeggen, dat men meent over haar iets als soort, als categorie, te weten; d.w.z. men meent over haar te kunnen oordelen door haar aan bepaalde volmaaktheids-subs. onvolmaaktheidsqualificaties te toetsen. Niets is menselijker en mannelijker, maar niets is ook onvruchtbaarder. Juist het feit, dat wij dagelijks heftige oordelen van allerlei soort over „de" vrouw uitspreken, bewijst, dat zij voor ons belang heeft als een symbool van het onvolmaakte, onvolkomene; denkt men „de" vrouw een ogenblik in een belangloze evenwichtstoestand van het algemeen oordeel, zoals b.v. een spijker of een sardinenblikje, waarover men alleen in uitzonderingsgevallen van mening verschilt, dan voelt men onmiddellijk, hoe onzinnig zulk een „volkomen" evenwichtstoestand zou zijn. Oordelen over de moderne vrouw betekent uitsluitend zichzelf verraden onder de schone schijn van een objectieve uitspraak.

Natuurlijk bestaan er talloze oordelen over de moderne vrouw, die een voldoende mate van algemeenheid bezitten, om bruikbaar te zijn. Over de sociale positie van de moderne vrouw kan men aangenaam discussiëren, eveneens over haar aandeel in het alcoholverbruik, over haar beenderenstelsel, zelfs over de speciale eigenschappen harer sexe. Al deze dingen vallen bovendien binnen het bereik van „volkomen" en „onvolkomen". Maar deze oordelen schakelen dan ook automatisch de *vrouw*, de proclamatie onzer eigen onvolkomenheid en beperkte mogelijkheden, uit; zij maken de vrouw tot een gewijzigde man, een man met normale afwijkingen. Natuurlijk *is* zij dat ook, evengoed als een schilderij een geverfde lap is, die afwijkt van een normaal geverfde huisdeur; maar daar-

om stelt men niet zoveel belang in een schilderij noch in „de" moderne vrouw. „De" vrouw, en dientengevolge in het bijzonder „de" moderne vrouw, is zo belangrijk, omdat zij het mysterie onzer eigen persoonlijkheid onthult en omhult tegelijk.

De heer Van de Velde begaat om der wille van het kioskensucces de fout, dat hij het mysterie der onvolmaaktheid, dat inhaerent is aan de verhouding tussen man en vrouw als zodanig, wil „oplossen" door ons de weg te wijzen naar het Schlaraffenland der sexualiteit. Daarvoor moet men de rijstebrijberg zijner trilogie door, maar hij maakt die tocht zo aangenaam mogelijk door openhartigheid en door litteraire intermezzi. Juist als men waant, in een technische handleiding voor deskundig kirren opgesloten te zijn, komt de heer Van de Velde met Goethe voor de dag; dat is zo zijn systeem voor echtelieden ter bestrijding van de echtelijke afkeer. Het volkomen huwelijk moet technisch en litterair in orde zijn, dan stroomt het geluk de woning binnen.

Het is mij niet bekend, of de echtscheidingsstatistieken sedert het verschijnen van Van de Velde's boek rooskleuriger zijn geworden; maar het tegendeel lijkt mij waarschijnlijk. *Het Volkomen Huwelijk* is immers gebaseerd op die impotente volkomenheid, die geen enkele waarborg biedt tegen echtscheiding, omdat zij niet van het mysterie der noodzakelijke *on*volkomenheid uitgaat. „De" moderne man en „de" moderne vrouw staan *een* moderne man en *een* moderne vrouw meer in de weg dan al hun mogelijke technische fouten op sexueel gebied. Algemene oplossingen van technisch-litterair gehalte à la Van de Velde, zo aantrekkelijk voor de velen, die niet kunnen leven zonder een oplossing in het zicht, bespotten het onoplosbaar gehalte der liefde, die wel met techniek en litteratuur te maken heeft, maar er nooit door wordt uitgeput.

Zolang het volkomen huwelijk het aanbeden ideaal blijft, kan er nooit sprake zijn van een werkelijk accepteren van het volkomen leven. Zolang het hygiënische, vaatdoekachtige geluk van dit volkomen huwelijk een begeerlijk iets schijnt, kan men er op rekenen, dat de moderne vrouw vele moderne

mannen doodongelukkig zal maken, en omgekeerd. Zolang men niet wenst te zien (en wij wensen het alleen een weinig niet te zien), dat liefde en onvolkomenheid niet van elkaar zijn te scheiden, kan men veel theorieën opstellen over proefhuwelijken en vrije huwelijken zonder de werkelijke proef der vrijheid te doorstaan. Laat er een andere, een betere, een minder openhartige en litteraire Van de Velde verschijnen, die het aandurft zijn mede-mensen het *on*volkomen huwelijk als ideaal voor te houden! Waarschijnlijk zal zijn honorarium geringer en zijn debiet aan de kiosken onbeduidender zijn; maar zij, die hem lezen, zullen minder grif over „de" moderne vrouw(man) en hun tekort of teveel oordelen, minder „geluk" verwachten en minder „geluk" nodig hebben.

1930

HUIZINGA VOOR DE AFGROND

J. HUIZINGA: *Cultuurhistorische Verkenningen*

Voorzover ik weet, bestaat er over de hoogleraar in de geschiedenis, prof. dr J. Huizinga, nog geen „vie romancée"; het wordt daarom tijd, dat men er een schrijft, nu geen belangrijke figuur door dit genre wordt voorbijgegaan. Als grondslag van een dergelijke mythische biografie zou men het aantrekkelijke schema van een titanenstrijd tussen professor en dichter, tussen dictaat en droom kunnen kiezen. Voornaamste plaats der handeling zou Leiden zijn, zoals vanzelf spreekt, terwijl de auteur in de reis naar Amerika zowel als in de intieme verhouding van Huizinga tot de uitgebreide kring van lekelezers een onuitputtelijke bron voor romantische hypothesen zou kunnen vinden. Deze „vie romancée" zou volkomen gespeend moeten zijn van z.g. „historische sensatie" en voorts uit onbewijsbare feiten opgebouwd moeten worden, teneinde alle verdenking, dat het hier een officieel onderzoek gold, te vermijden. Als achtergrond zou aan te bevelen zijn, zoals trouwens evenzeer vanzelf spreekt, een cultureel vergezicht op Nederland, de faculteit der letteren en wijsbegeerte en de erepromotie van prinses Juliana, zonder dat daarbij meer algemene perspectieven in de richting o.a. van de Renaissance vergeten zouden mogen worden. Tot de (van historisch standpunt bekeken) bedenkelijkste scènes zou behoren een pittig, maar niet op grondige documentenstudie gebaseerd hoofdstuk over een redactievergadering van *De Gids*, waarvan een levendige dialoog tussen Huizinga en de dichter Nijhoff over het gebruik van de terzine bij Dante en een niet minder geanimeerd debat tussen Huizinga en prof. Colenbrander over het misbruik van de titel (wat? titel? foei, het is geen titel!) „doctorandus" de charmantste passages zouden uitmaken. Met een intelligente causerie over het dagelijks leven van de heros en een prettig leesbaar panorama van zijn

werken zou het boek gesloten kunnen worden; vooral in dit gedeelte zou de auteur blijk moeten geven van zijn talent, leven en werken speels te kunnen laten versmelten tot een onzakelijk geheel. Ook de naam van de biographie zou voor de hand liggen: *Confrontation de Clio et de Pégase, ou la Vie de J. Huizinga.*

Ongetwijfeld zou voor het schrijven van dit historisch zo onwaarachtige werk een partijdig mens noodzakelijk zijn. Een partijdig, maar ook vóór alles niet tot het „vak" behorend mens. Het is immers wellicht de grootste hulde, die men Huizinga kan brengen, dat men de collega-historicus het voorrecht moet ontzeggen, zijn biograaf te zijn, althans wanneer men het begrip „biograaf" neemt in de onofficiële, herscheppende zin. De betekenis van de nederlandse schrijver Huizinga is niet in de eerste plaats die van de *geschiedschrijver:* en daarom juist zou men hem een scherpe, persoonlijke, waarderende, aanvallende, maar zeker onofficiële „vie romancée" zo graag gunnen. Het ligt niet op de weg van de objectieve historicus, om de „roman" te zoeken, die in het werk van Huizinga zit, als men hem eruit haalt; de *figuur* Huizinga is geen historisch object, maar een ontmoeting, waarvoor beide ontmoetenden min of meer verantwoordelijk zijn; er is een figuur Huizinga voor de geleerde, er is ook een figuur Huizinga voor de dichter, maar zij zullen Huizinga steeds op verschillende punten ontmoeten. Terwijl echter de historici de betekenis van de hoogleraar straks in algemene termen zullen gaan „vaststellen" (ten opzichte van de wetenschap, maar desnoods ook ten opzichte van de kunst!) begeert de niet-historicus slechts de „roman" te vinden, waarvoor geen algemene termen, doch slechts beeldende mythen gelden. Deze laatste betekenis van Huizinga is onwetenschappelijk, inexact. Zij kan daarom nog wel aan zekere feiten zijn getoetst, maar deze feiten hebben hun realistische onwrikbaarheid laten varen. Een schrijver als Huizinga provoceert een „vie romancée", dat genre, door hemzelf zo heftig bestreden, zo hautain veracht; hij provoceert onhistorische waarderingen, hij provoceert ontmoetingen, hij provoceert mythologieën over zijn persoonlijkheid, omdat zijn werk in zo hoge mate het stempel van

persoonlijke uitdaging draagt. Wellicht schuilt de provocatie het meest in het tweeslachtige van zijn persoonlijkheid, in dat, zij het zo schijnbaar bekoorlijk en harmonisch opgeloste, dualisme van professor en dichter, waarvan zijn schrijfwijze altijd getuigt. Dit dualisme zou het onuitputtelijk thema zijn voor een „vie romancée", terwijl het de schrijver ener officiële biographie wellicht niet zou opvallen. Het is immers ook het thema ener ontmoeting, het is een subjectief thema, omdat het slechts waarde heeft voor hem, die het zelf als het thema par excellence van zijn leven ervaart. Voor mij is Huizinga de roman van dictaat en droom in hun polaire onopgelostheid, ook al verwijt men mij daarom een schaamteloze adhaesiebetuiging aan de auteurs der „vies romancées", die zich op hun slachtoffers werpen, als waren zij bij voorbaat in hun problematiek gegeven. Voor mij is daarom Huizinga's laatste boek, *Cultuurhistorische Verkenningen*, een „romantische" sensatie geweest, een etappe in die strijd van dictaat en droom, die blijkt te wijzen naar de triomf van het dictaat; het is juist de heftige afwijzing van de „vie romancée", in deze *Verkenningen* geformuleerd, die de onredelijke lust bij mij deed opkomen, Huizinga zelf tot figuur van een dergelijke subjectieve biographie te maken, opdat hij zichzelf zou kunnen zien in de spiegel ener bewust partijdige verbeelding. Want de verwerping der „vie romancée", zoals die bij Huizinga thans te vinden is, bewijst, dat hier een schrijver bang wordt voor de verbeelding, terugdeinst voor de afgrond, nu hij er voor staat en springen moet, geen toekomst aandurft zonder het oude, vertrouwde begrip der „historische realiteit", waarvan hij tegelijkertijd de onhoudbaarheid telkens weer dient toe te geven. De dictatuur van het dictaat: dat schijnt mij het perspectief der *Cultuurhistorische Verkenningen*, als een tè bekoorlijke en tè harmonische oplossing van een conflict, dat zulk een oplossing niet gedoogt. Dit conflict, dat zich hier voordoet onder het aspect van „historische wetenschap" contra „historische verbeelding", opgelost in het onhoudbare begrip „historische sensatie", is een conflict van levensbeschouwingen, dat onder talloze andere namen voorkomt en kracht heeft en waarvan de oplossing méér dan

een wetenschappelijke formule een geloofsbelijdenis uitdrukt. Ziehier de reden, waarom een ontmoeting met Huizinga, op dit punt, terstond een „romantisch", een „onhistorisch" karakter moet dragen. Hij representeert een standpunt en het is daarom noodzakelijk, dat men hem met een standpunt antwoordt.

De Huizinga der *Cultuurhistorische Verkenningen*, is een zeer voorzichtig man, die in de eerste plaats op de volkomen veiligheid van zijn meningen gesteld is. Deze voorzichtigheid, dit dekking-zoeken achter veilige waarborgen, is bij hem niet nieuw; zonder die eigenschappen zou Huizinga geen Huizinga zijn. Wanneer men bij al die voorzichtigheid niet steeds ook de persoonlijke toon bleef herkennen, zou men Huizinga misschien onrechtvaardig en voorbarig tot een super-journalist, een eerste-rangs-eclecticus degraderen. Hij koos zelden ronduit partij, noch voor Spengler, noch tegen Wells, noch voor, noch tegen Amerika; hij analyseerde op de voor hem zo karakteristieke afzijdige,en toch voornaam geïnteresseerde manier, die ook academisch geschoolde connoisseurs eigen is. Partijkiezen is onveilig; en onveiligheid komt niet overeen met de historische waardigheid; bij Huizinga betekent voorzichtigheid en veiligheid vooral afkeer van haastige conclusies en stormachtige impulsen. Wat Huizinga ook is, stormachtig is hij nooit geweest, en alles, wat hij schreef, klinkt verantwoord en bezonken. Is het niet merkwaardig, dat deze man zijn (van verbeeldingsstandpunt bezien) beste boek, dat unieke *Herfsttij der Middeleeuwen*, later als *herfsttij* heeft verloochend, om toch vooral niet op één lijn te worden gesteld met die waaghals der cultuurgeschiedenis, Oswald Spengler?[1] Alsof één capabel lezer zou veronderstellen, dat Huizinga bij deze titel aan vallende blaadjes en demi-saisons had gedacht! Dit is de beroemde historische objectiviteit in de moderne vorm van voorzichtigheid. En inderdaad: het *Herfsttij der Middeleeuwen* dankt zijn grootheid van conceptie, waarin de gewone twijfelzucht van Huizinga bijna geheel overwonnen is, aan de beeldende durf, aan de tendentie tot „ro-

[1] In De Gids van 1921, II, p. 464, noot 3.

manceren" waaraan de hoogleraar later nooit meer toe is gekomen. Om niet misverstaan te worden: het is geen „vie romancée", het is een strikt wetenschappelijk werk, het is voortreffelijk gedocumenteerd. Maar behoeft men te aarzelen, als men de prachtige inzet van het eerste hoofdstuk, „'s Levens Felheid" geniet, of men het *Herfsttij* objectiverend dan wel beeldend moet noemen? Wordt de verhevenheid der fantasie soms ongedaan gemaakt, omdat zij aan z.g. historische feiten is gebonden? Neen, met dit woord „herfsttij" heeft Huizinga zich blootgegeven; hij heeft wel degelijk die herfstelijke droom van een ondergaand tijdperk gedroomd, hij heeft wel degelijk het dictaat laten liggen voor een gewaagde verbeelding, ook al maakte hij tegenover de katheder weer veel goed door naarstig te citeren. Zoals gezegd, het is karakteristiek voor Huizinga, dat hij de titel van zijn meesterwerk heeft herroepen. Hij heeft daarmee uitgedrukt, dat hij zich vergist had, toen hij eens roekeloos was en een mythe schiep. Hij heeft hun, die er geen belang in stelden, of de late middeleeuwen werkelijk zo geweest waren, omdat zij het tijdvak werkelijk door de verbeelding van Huizinga onvergetelijk *gezien* hadden, door die kleine noot nadrukkelijk verzekerd, dat hij hun partij niet koos; zijn latere werken documenteren dit votum voor de „objectiviteit" trouwens voldoende. Huizinga schreef zijn Erasmus-biographie, en het werd een knap essay, maar oneindig vlakker dan het *Herfsttij*. Huizinga reisde naar Amerika en gaf zijn impressies in een kort, maar puntig boekje; hij bleef echter ook hierin de geïnteresseerde, onpartijdige beschouwer, die vreest verkeerde gevolgtrekkingen te maken, omdat hij nog wel honderdmaal meer had kunnen zien en horen. Dat deze vrees geen gevolg is van een oppervlakkige kennismaking met Amerika, maar volkomen in de lijn ligt van Huizinga's voorzichtigheid, dat die vrees, om partij te kiezen, zich trouwens tot in het oneindige verlengt bij het type van de veiliggestelde wetenschapsman, is een belangrijk feit. In de voorrede tot het *Herfsttij* hoort men die klacht al: „Eigenlijk heb ik te weinig gelezen, om te kunnen oordeelen!" De drang naar vastheid en veiligheid van begrip heeft Huizinga steeds verder gedreven, van zijn aanvankelijke creatieve

durf naar de bedaarde, gestyleerde scepsis, die zich in een Gids-artikeltje even hautain kan opwinden over de belangen van onze eminente hogescholen [1].

De *Cultuurhistorische Verkenningen* nu bewijzen, dat de hang naar begrips-assurantie van het onveilige leven het bij Huizinga onmiskenbaar gaat winnen. Zij behelzen het manifest der moderne veiligstelling van het leven tegenover het verleden, waarvan de felle aanklacht tegen de „vie romancée" wel het doorzichtigst phaenomeen blijkt te zijn. Zij trachten, via een zeer veilige en zeer voorzichtige titel (geen stoutmoedige expedities, maar ... verkenningen!), het vertrouwen in de geschiedeniswetenschap, en daardoor in de reddende macht der begrippen te herstellen, om langs het achterdeurtje van een neutraal pluralisme de zekerheden van Ranke weer in het hedendaagse cultuurleven te introduceren. In plaats van „Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen" eist Huizinga weer „Geschichte als Sinndeutung des Sinnvollen"; en deze verwisseling van termen kan hem dan de moeite besparen, te voldoen aan het door Mauthner eens zo vriendelijk gestelde verzoek, zijn dictaatcahiers te verbranden.

Het probleem der geschiedenis, dat blijkt ook weer ten duidelijkste uit de *Cultuurhistorische Verkenningen*, is het probleem der levensbeschouwing onder een beperkter naam; de wijze, waarop zij, die zich er mee bezighouden, het „oplossen", tekent derhalve hun levenshouding. Voor hen, die de geschiedenis in één of andere vorm nodig hebben tot rechtvaardiging van hun leven, zal de „oplossing" dan ook altijd te vinden zijn in een rechtvaardiging van het historisch onderzoek als *wetenschap* van het verleden; tot hen behoort Huizinga. Voor diegenen, die het leven begeren als rechtvaardiging van de geschiedenis, zal daarentegen de „oplossing" noodzakelijk moeten bestaan in een rechtvaardiging van de historische blik als *verbeelding* van het verleden; tot hen behoren de auteurs van diverse „vies romancées". Men moet één van beide kiezen; en het merkwaardige van Huizinga is, dat hij eigenlijk nooit heeft kunnen kiezen. Men moet luisteren

[1] De Gids van 1925, IV, p. 386 v v.

naar zijn toon, om zijn keuze te vernemen. Ook in de *Verkenningen* kiest Huizinga nog niet volledig en beslist; hij laat steeds mogelijkheden naar andere richtingen open. Hij zou zich b.v. voor geen geld laten vereenzelvigen met het type van de ouderwetse, naïeve historicus, al heeft hij een heimelijk verlangen naar diens positieve zekerheid; hij zou zich gecompromitteerd achten, als men hem indeelde bij de blijmoedige optimisten der historische Ontwikkeling, al waagt hij het niet, de „beperkte bruikbaarheid" van het begrip Ontwikkeling te verwerpen. Nog altijd is de man, die zich eens het woord „herfsttij" liet ontglippen, geneigd tot gedeeltelijke erkenning van de rol der verbeelding in de geschiedschrijving; dat bewijst zijn voorname, litteraire stijl, dat bewijst zijn penchant voor Dante en de romantiek. Maar als men luistert naar de toon, die veelzeggender is dan de openlijke formulering, dan weet men, dat Huizinga thans gekozen heeft, en wel: de geschiedenis als rechtvaardiging van het leven. Misschien had hij dit reeds gedaan in zijn inaugurale rede van 1905 over *Het Aesthetisch Bestanddeel van Geschiedkundige Voorstellingen* [1], waarin hij hetzelfde probleem behandelde; maar toen was die keuze nog minder stellig, omdat zijn houding destijds nog te zeer afhankelijk was van Rickert en Simmel; het is trouwens moeilijk aan te geven, waar de keuze zich bij Huizinga voltrekt, omdat zijn keuze ook inhoudt de liberale waardering van het andere standpunt. Hadden wij thans niet de (onvoorzichtige!) aanval op de „vie romancée", dan zouden wij misschien nog even onzeker zijn. Thans staat dit vast: Huizinga wenst de geschiedverbeelding, zoals die in de moderne „vie romancée" gegeven is, niet te erkennen. Hij zal dit zelf geen keuze achten in de bovenbedoelde zin, maar het is wel degelijk een keuze.

Hoe komt Huizinga er toe, zich zo onverwacht schrap te zetten tegenover de „vie romancée"? Men vindt de sleutel in zijn eigen woorden, die tot de duidelijkste in dit ganse boek behoren: „Een aristocratische cultuur adverteert haar gevoel niet. In haar uitingsvormen blijft zij sober, gereserveerd. Haar

[1] Uitgesproken bij de aanvaarding van het hoogleraarsambt aan de Rijksuniversiteit te Groningen op 4 Nov. 1905 (Haarlem 1905).

algemeene houding is stoïsch. Om krachtig te zijn, wil en moet zij hard en onbewogen zijn, of althans de uitstorting van gevoel en gemoed slechts in stijlvolle vormen dulden." In waarheid, deze sententie, waarmee toch de aristocratie van een Nietzsche, een Schopenhauer, een Gide al heel ongelukkig zou zijn gedefinieerd, zegt alles omtrent Huizinga's standpunt inzake de nieuwe vorm van de geschiedschrijving! Hem irriteert in de eerste plaats de onvoorzichtigheid van de auteur à la Ludwig. Het hindert hem, dat die vermetelen kalmweg *beschrijven*, „wat de historische geest slechts (wil) *vermoeden*". „Onze cultuur lijdt daardoor schade." Men voelt, wat Huizinga tegen De Pourtalès c.s. in het veld brengt! Het is niet het feit, dat zij beeldend zijn (zo ver zou ook Huizinga zijn *Herfsttij* nooit kunnen verloochenen), maar het is het „gevaar", dat zij onveilige beelden invoeren. Het is niet het feit, dat zij morphologisch te werk gaan, neen, dat vooral niet; immers Huizinga zelf is een tegenstander van die historiographie, die in navolging van de natuurwetenschappen wetten en causaliteit begeert te vinden. Simpel en alleen de vrees voor de ontwortelende werking van het verbeeldingsgevaar heeft hem gemobiliseerd. Men ga maar eens na, hoe vaak de omineuze woorden „veilig" en „voorzichtig" in de *Verkenningen* voorkomen; het is bijna concurrentie aan de „ende's" in de Bijbel. ...

Het is noodzakelijk, dit voorop te stellen. In het algemeen immers zal de lezer, vertrouwend op het onverdacht historisch crediet van de hoogleraar, zijn redenering plausibel achten. Het klinkt alles aannemelijk, zoals Huizinga het met zijn gewone analytische gaven uiteenzet. De „arme vakhistorici" kunnen het niet meer aan; „het vak is te moeilijk geworden, het hoofd loopt hun om." Nu komt de dilettant met zijn „al te gereedelijk samenvatten in al te losse verbanden", bijgestaan door uitgevers, die de smaak van het publiek kennen, en hij levert met zijn bekende „wijsgeerige vaagheid", die het publiek verlangt, het „stichtelijk-historisch genre" der litteraire geschiedschrijving. Volgens Huizinga is dit proces een abominabele concessie aan het antistoïsche volk, waarop de „waarlijk historische geest" geheel negatief reageert.

Deze wijze van analyseren is te verleidelijker, omdat zij niet van waarheden is gespeend. Er valt niet aan te twijfelen, of de sensatie speelt bij de consumptie van Ludwig en zijns gelijken een enorme rol. Maar is daarmee Huizinga's voorstelling al gerechtvaardigd? Steekt er achter dit alles niets anders dan culturele degeneratie? Het is toch wel wat al te simplistisch, dat zo grif aan te nemen. Er is nog een andere kant aan het probleem der „vie romancée", dat de Huizinga van het *Herfsttij* misschien gefrappeerd zou hebben, maar dat de Huizinga der *Verkenningen* geheel ontgaat. Het is deze kleinigheid, dat de *„vie romancée" de historische verbeelding opnieuw mogelijk heeft gemaakt*. De negentiende eeuw had haar geschiedschrijving, die, in hoeveel stromingen zij ook verdeeld moge zijn, een beeld (een historische mythe) van het verleden gaf. Een historische mythe; want men geloofde in de „werkelijkheid" van dat beeld. De geschiedphilosophie aan het einde der eeuw en aan het begin der volgende verstoorde deze idylle. Zij stelde voor de naïeve historische werkelijkheid een critische houding, een betrekkelijke *ver*houding tussen de historicus en zijn verleden, in de plaats. Of men de tot conservatisme geneigde Windelband en Rickert dan wel de uiterst linkse Theodor Lessing neemt: zij vernielen allen het naïeve realisme, dat toch de basis vormt van de „waarlijk-historischen geest." Twijfelt men eenmaal aan de naïeve realiteit van „het verleden", dan verliest de twijfelaar de eenvoudige durf, die b.v. leidde tot een zo kinderlijk-naïef werk als de *Geschichte der Deutschen Kaiserzeit* van Wilhelm von Giesebrecht. Het is daarom ook niet verbazingwekkend te noemen, dat de ondergang der negentiende-eeuwse werkelijkheidsmythe twee belangrijke gevolgen had. Enerzijds stierf het geloof aan de geschiedenis als objectieve maatstaf, anderzijds zette het grote contingent werkbijen, dat geen wijsgerige verlangens koestert, het oude bedrijf voort zonder zich aan de ondervraging te storen, met hun monsterlijke specialisering de vaktijdschriften vullend, alsof deze specialisering de pretentie mocht hebben van de natuurwetenschappelijke opbouw. Niet alleen het anti-stoïsche volk, maar ook doortrapte stoïcijnen hebben van deze nijverheid genoeg gekregen. Hier triomfeerde de we-

tenschap zonder de magische bindende gedachte der natuurwetenschappelijke hypothese als een verfoeilijke inteelt. Hier ging de bedomptheid der officiële historie alle frisse lucht verdrijven, omdat zij koppig bleef voortborduren aan de verloren „objectiviteit". Wie de beeldende conceptie begeerde, werd tot machteloosheid gedoemd door de vele „speciale gebieden", tenzij hij de brutale ongegeneerdheid van Hendrik Willem van Loon of de duistere scholastieke genialiteit van Oswald Spengler bezat en met een sprong de „grote lijn" herwon. In een versleten patois praatte men door; en men praat nog door, terwijl niemand het einde voorzien kan. ...

Een man als Huizinga, van geboorte voorzichtig historicus in de geest van Ranke, maar door het „Schicksal" van zijn tijd tot voortdurende confrontatie met de ondergravers zijner wetenschap gedrongen, had zich te verantwoorden tegenover zichzelf. Hij deed dat, als levend mens, herhaaldelijk, maar hij deed het, als geboren historicus, met heimwee naar de ongebrokenheid van het oude beeld, dat hij niettemin niet meer naïef aanvaarden kon. Hij zocht overal het behoud der historische wetenschap onder andere namen. In de *Cultuurhistorische Verkenningen* tracht hij voor het begrip „historische sensatie" een eigen terrein af te bakenen, maar het is een bewijs van zijn falen, dat hij tenslotte als een onphilosophische desperado moet uitroepen: „Laat ons voorloopig vóór alles pluralist zijn." Voorlopig pluralist: hetgeen zoveel wil zeggen als in de eerste twintig jaar afstand doen van een levensbeschouwing! Was de idee van het *Herfsttij* soms de vrucht van een voorlopig pluralisme? En heeft de vertegenwoordiger van een dergelijke steriele leuze nog het recht, de beeldende spontaneïteit der „vie romancée" kortweg als een vulgair bederf te verwerpen? De litteraire geschiedschrijving heeft de historische verbeelding opnieuw mogelijk gemaakt, en wel door haar onvoorzichtig „monisme"; reden waarom de voorzichtige pluralist Huizinga deze waarde totaal voorbijziet.

De „vie romancée" redt ons uit de impasse der duitse professorenhistorie, omdat zij het weer waagt, bronnen voorbij te zien, monographieën ongelezen te laten. Zij werkt bevrijdend, omdat haar beste vertegenwoordigers de verbeelding

als dilettanten, met hedendaagse woorden en nuancen, aan de historische feiten durven realiseren. Zij waagt nieuwe combinaties: Casanova-Stendhal-Tolstoj (Stefan Zweig), Mohammed-Lola Montez-Wilson (William Bolitho), gebaseerd op hedendaagse mythologieën, die dit geslacht als „werkelijkheid" beleeft. Zij verliest, inderdaad, soms uit het oog, dat de historicus een verantwoordelijkheid draagt tegenover zijn feiten; maar dit gebrek aan verantwoordelijkheidsbesef, dat bovendien bij de meest „historische" der aangevallen auteurs niet eens storend is, wordt ruimschoots vergoed door de gans andere verantwoordelijkheid van de ontdekkingsreiziger, die een nieuwe wereld wil blootleggen, desnoods buiten de droge volledigheid der officiële geografie om. „Er is vraag naar een nieuwe soort Vitae, op behoorlijke bronnenkennis gebaseerd, en quasi bedoeld als echte historie, maar met de opzettelijke bedoeling, dat deze wordt aangedikt, toebereid voor een inderdaad litteraire belangstelling", sneert Huizinga. Natuurlijk heeft hij gelijk, de objectieve historicus; maar is het zo erg, dat de vraag naar de „echte" historie vermindert, en is „litteraire belangstelling" een scheldwoord? Was de geschiedschrijving van Tacitus soms niet zuiver „litterair"? En moet dan de historiographie der negentiende eeuw voor de eeuwigheid tot het recept worden verklaard van die wonderlijke drang tot het opwekken der doden?

Het gaat er niet om, of er onder de auteurs van „vies romancées" lieden zijn, die wel eens wit noemen, wat zwart is (in primitieve feitelijke zin); daar staat zelfs de onverlaat Joseph Delteil, die aan de geschiedenis haar laatste rest van objectieve waardigheid ontrooft, door haar eenvoudig als roman te zien! Het is zelfs niet van belang, of Stefan Zweig in zijn biographie over Fouché zich wel eens vergist. Het is van belang, dat Huizinga voor de nieuwe aanval der verbeelding op het verleden terugschrikt en in ietwat provinciale benauwdheid een ganse reeks van onderling volstrekt verschillende werken tot een schadepost „onzer" cultuur wenst te proclameren, omdat de auteurs ronduit beschrijven, wat hij slechts waagt te vermoeden! Het is van belang, dat hij deze contemporaine spontaneiteit, uit hedendaagse behoeften, uit hedendaagse associaties

ontstaan, verwerpt voor een quasi-volledige, maar inwendig verdroogde reeks negentiende-eeuwse „vermoedens"!

Deze houding van Huizinga komt neer op een heimelijke liefdesverklaring aan het oude, naïeve principe, „dat het werkelijk zo gebeurd is". Wie maar met kleine, voorzichtige schokjes vermoedt, zal tot kennis van het verleden geraken, wie echter met wijde, onvoorzichtige perspectieven beschrijft, is een „beunhazende litterator". Met Rickert verwerpt Huizinga de geschiedenis als natuurwetenschap, maar achterom sluipt het mathematische denkbeeld, dat men geen factor mag overslaan, om zich niet te vergissen, weer naar binnen. Zo tracht hij de veilige zone der wetenschap te bereiken, zonder de critiek der geschiedphilosophen prijs te geven, zo tracht hij het octrooi der geschiedenis te handhaven, door onwelkome verschijningen de deur te wijzen. Maar de keuze is gedaan, en een *Herfsttij* behoeven wij van deze Huizinga niet meer te verwachten.

„De cultuurgeschiedenis vindt haar voornaamste taak in het morphologisch begrijpen en beschrijven der beschavingen in haar bijzonder en daadwerkelijk verloop."

Voorzichtiger en onpersoonlijker had Huizinga het doel der geschiedenis nie tkunnen formuleren; maar na zijn roekeloze charge tegen de „vie romancée" kan hij de goede verstaander niet meer misleiden omtrent zijn bedoelingen. „Morphologisch begrijpen en beschrijven" is een slappe term, die evengoed van toepassing kan zijn op de pas verworpen „vie romancée". Het is alles en niets. Het is de erkenning, dat geschiedenis geen natuurwetenschap, geen wetenschap van wetten en exacte normen kan zijn, maar die erkenning vernietigt bij Huizinga geenszins het godsdienstig respect voor objectieve normen, voor geestelijk zelfbehoud. Hij vindt nu als bijzondere formule voor de historicus het begrip „historische sensatie"; „de historische sensatie wordt men zich niet bewust als een herbeleven, maar als een begrijpen van muziek, of beter gezegd van de wereld door muziek." Dit klinkt zeer mystisch, maar dat het begrijpen van muziek geen herbeleving zou zijn, is toch een zonderlinge bewering. Ook in de

omschrijving van de term „morphologisch" is Huizinga zo vaag, dat men er herhaaldelijk ongeduldig onder wordt. „Geschiedenis is het duiden van zin, dien het verleden voor ons heeft." Doet de auteur van de „vie romancée" anders? Geduld, Huizinga amendeert: „De eenige voorwaarde is, dat de wetensdrang echt historisch is, en de vorscher geen ezel." M.a.w. historie is pas dan historie, als zij echt historisch is. Men komt met dit spelletje ter redding van de objectiviteit der geschiedenis geen stap verder. Erger, de terminologie van Huizinga wordt steeds onzekerder, naarmate hij reddender moet optreden. Hij vindt vlak na elkaar de onhoudbare these, dat „de politieke geschiedenis haar vormen vanzelf(?) meebrengt" en de bewering dat de cultuurhistoricus „om de vormen, die hij ontwerpt, niet enkel de lijnen (trekt), maar ze met aanschouwelijkheid (kleurt) *en ze met visionnaire suggestie* (doorlicht)"! Zo verwart hij, die de objectiviteit der geschiedenis niet wil verliezen en haar toch niet kan overlaten aan de dorre representanten der vakspecialisatie, zich in zijn omschrijvingen.

Karakteristieker nog voor Huizinga's keuze is de beschouwing over „Morphologie en Mythologie". Dit is het neteligst dilemma, want thans doemt onmiddellijk de gevaarlijke vraag op: hoe moet de geschiedenis gered worden van de mythe? Het spreekt vanzelf, dat Huizinga hier de mythologische cultuurphilosophie van Spengler aanvalt en – het is gemakkelijk genoeg – ontmaskert. Hij *doorziet* de mythen van Spengler, kan ze dus als mythen aan de kaak stellen. Maar onbegrijpelijk naïef vergeet hij daarbij, aanvaardbaar te maken, dat zijn eigen indeling der geschiedenis *niet* mythologisch is. Als Huizinga zegt, dat Spenglers conceptie van de Arabische cultuur „als een loodzware mist elk gezicht op het keizerlijk Rome en op het jonge Westen, op het stervend heidendom, het groeiend christendom, en het phenomeen van den islam (zou) hebben benomen", dan stelt hij tegenover Spenglers mythologie een andere, die er niet minder mythologisch om is, omdat zij nu toevallig op de middelbare scholen onderwezen wordt. En als men verderop leest: „De hedendaagsche mensch is, als hij mythen dicht, en weet, dat het mythen zijn, of liever preten-

deeren te zijn, ontrouw aan den geest van zijn eigen cultuur. De intellectueele wetensvorm van onze beschaving is die der kritische wetenschap", dan is men geneigd te vragen: „Hoe weet u dat?" Dit dictatoriaal decreteren kan immers niet verbergen, dat zelfs een Huizinga mythen moet dichten, al zijn het niet de mythen, waarvan hij weet, dat het mythen zijn. Is dat „gezicht op het keizerlijk Rome", waarmee hij Spengler bang maakt, morphologisch of mythologisch? Het verschil bestaat alleen, als men het nodig heeft; en Huizinga héέft het nodig, omdat het erkennen van zijn eigen geschiedenisconcepties als mythologieën hem de objectieve historie, die hij als levensbasis nodig heeft, zou ontrukken.

Een afzonderlijk opstel in de *Verkenningen* is gewijd aan een „Definitie van het Begrip Geschiedenis". „In de definitie moet het geheele verschijnsel omvat, begrepen zijn. Valt dit er met een wezenlijk deel buiten, dan hapert er iets aan de definitie", zegt Huizinga. Aangezien hij begon met de gehele hedendaagse litteraire geschiedschrijving (een toch zeer wezenlijk deel!) uit te bannen, zal er aan zijn definitie dus ongetwijfeld één en ander haperen; en wat er aan hapert, is natuurlijk datgene, wat aan Huizinga's ganse theorie hapert: *durf*. Ook hier weer de omzichtigheid van de man, die veilig wil stellen, zonder naïeve veiligheid te bezitten; ook hier het afwijzen van de verbeelding en de mythe naast het klakkeloos gebruiken van eigen mythen als een soort bewijsmateriaal. Geschiedenis is „een zich rekenschap geven", definieert Huizinga en tracht voor deze willekeurige term weer een eigen gebied op te eisen, zoals hij het voor de „historische sensatie" deed. Vergeefse pogingen; want het zich-rekenschap-geven laat precies in het midden, *hoe* men zich rekenschap geeft, als weter of als verbeelder. Tussen deze beide mogelijkheden danst Huizinga zijn eierdans. Hij acht het nu eens voor de geschiedenis „een volstrekte behoefte, om tot echte kennis van het waar gebeurde door te dringen" en gaat dan weer over tot een openlijke, maar niet doorziene mythologie, die deze echte kennis van het waar gebeurde weer geheel op losse schroeven zet. Zo heeft hij het o.a. over „culturen van beperkten of vernauwden blik"; hij zegt elders, dat de Merowingische tijd de Oud-

heid „in een troebel (lees: onhuizinga'sch) licht" zag; en tenslotte orakelt hij: „Wij kunnen den eisch van het wetenschappelijk gestaafde niet prijsgeven, zonder *het geweten van onze cultuur* te verzaken." Hoe is het mogelijk, dat deze St. Joris, die de draak der mythologie bestrijdt, zelf met dergelijke grove, want onmiddellijk als primitief mythisch aanwijsbare mythologieën zijn fictieve overwinning viert?

Het is alleen mogelijk, omdat Huizinga, bevreesd voor de veiligheid zijner wetenschap, krampachtig aan de gescheidenheid van morphologie en mythologie vasthoudt. De erkenning, dat zijn eigen vormenwereld een mythenwereld is, kan zijn levensbeschouwing niet verdragen; daarom wordt hij steeds weer magnetisch getrokken tot een inconsequentie, waarmee hij in theorie zegt afgedaan te hebben, daarom ontmaskert hij de mythen der anderen, terwijl hij kinderlijk gelukkig blijft met zijn eigen mythen, die hij de naam „vormen" heeft gegeven. Eigenlijk blijken de *Cultuurhistorische Verkenningen* louter een commentaar op dat éne onvoorzichtige hoofdstuk tegen de „vie romancée", dat Huizinga's zienswijze reeds compleet bevat. Door de litteraire geschiedschrijving naar het gebied der mythe te verwijzen en inmiddels de officiële geschiedschrijving voor het gebied der vormen op te eisen, dicht Huizinga de mythe, die hem in dit leven is beschoren, de mythe der veilige historische vormen.

Wat is de betekenis dezer *Verkenningen*? Het antwoord dringt zich steeds meer op. Maar nog eenmaal zij het woord aan Huizinga zelf:

„Het zou een misvatting zijn te meenen, dat deze erkenningen (n.l. dat geschiedenis geen naïeve realiteit, maar „vormgeving aan het verleden" is) voet gaven aan een historisch scepticisme. Elk historisch scepticisme, dat een kennis zoo verworven weinig waard acht, heeft als consequentie een algemeen philosophisch scepticisme, *waarvoor noch het leven zelf, noch eenige wetenschap, ook niet de meest exacte, veilig zou blijven.*"

Hier staat hij, Huizinga, voor de grote afgrond, maar de sprong waagt hij niet. Hier staat hij met zijn veilige en voorzichtige onderscheidingen voor een Ledig, dat hij even huive-

rend voorbijgaat, om het te spoediger te maskeren achter de schone spinsels van zijn vernuftige historische geest. Hoor, lezer: het leven moet veilig blijven! Zodra het historische scepticisme triomfeert, stort de veilige wereld in elkaar, met doctorstitels, zelfs eredoctoraten, met echte kennis en historische sensatie inbegrepen! Daarom: een veiliggestelde geschiedenis bevordert een veilig leven, en een veilig leven beoefent weer veilig geschiedenis. Zo is de kring gesloten, veilig, ondoordringbaar veilig.

Huizinga kiest: het veilige leven. De roman van dictaat en droom wordt afgesloten; het dictaat en het leven, ze krijgen elkaar op het eind. Geen frivole „vie romancée" zal dit solide huwelijk meer kunnen storen. Maar met weemoedige herinnering herleest men in dat onvergetelijke hoofdstuk van het onvergetelijke *Herfsttij* over de Dood de éne, zo beeldend en profetisch definiërende regel:

„Levensbangheid: het verloochenen van de schoonheid en het geluk, omdat er rampen en smart mee verbonden zijn. ..."

Het zou als motto boven de *Cultuurhistorische Verkenningen* geschreven moeten worden; want een veilige geschiedenis verloochent een schoonheid en een geluk, die slechts de stoutmoedigheid van de vreesloze ziener kan aanbrengen.

1930

PRISMA OF DOGMA?

Prisma, Bloemlezing uit de Nederlandsche Poëzie na 1918, verzameld en ingeleid door D. A. M. Binnendijk.

Toen in 1924 de bloemlezing *Nieuwe Geluiden* van Dirk Coster verscheen, hebben de jonge dichters moord en brand geschreeuwd, omdat hij zich had vergist in zijn keuze. Zij hadden daarin natuurlijk groot gelijk; iedereen, die eigenmachtig slagorden van letterkundigen opstelt, zoals Coster dat deed, vergist zich, omdat gedichten geen regimentsvaandels zijn. Dit protest der jonge dichters was dus rechtvaardig en aangenaam om te horen; zij gingen te keer tegen enige misplaatste dames en tegen een zekere Dop Bles, die sedert dien ook nimmer meer iets van zich heeft laten merken „in poeticis" (om met Binnendijk te spreken). En gelukkig heeft het tot Sinterklaas 1930 mogen duren, voor diezelfde jonge dichters zich aan diezelfde zonde van Coster gingen vergrijpen: er verscheen geen contra-bloemlezing, die zich met *Nieuwe Geluiden* kon meten. Wij achten dit een gelukkig symptoom voor het leven in de nederlandse letterkunde; want wie tijd heeft voor bloemlezingen (een inspannend en verantwoordelijk werkje!), moet die tijd van zijn eigen werk afnemen, om anderer werk bij elkaar te gaan zoeken, en dan nog wel in een zeer bepaalde slagorde. Het protest der dichters betrof hoofdzakelijk één gewichtig ding: Coster had zich blindgestaard op de „menselijkheid" der gekozen gedichten, zonder zich te bekommeren om hun vormwaarde. Ook dit verwijt was natuurlijk geheel juist. Iemand met een zo grote begaafdheid voor de organisatie der mensheid als Coster kon bij deze gelegenheid niet plotseling van thema veranderen. „Het groote romantische verlangen sterft uit!" decreteerde hij; „en in de plaats ervan treedt meer en meer: de erkenning der werkelijkheid, en de verhoogde drang zich aan die werkelijkheid te geven." Voor een essayist, die zo beslist met het woord „werkelijkheid" durft om te springen, kunnen vormwaarden en vorm-

verschillen ook moeilijk veel gewicht in de schaal leggen! Het verwijt der jongeren was dus wel juist, maar zij verzuimden te erkennen, dat Coster toch ook wel een ijselijke draaitol en huik-naar-de-wind-hanger had moeten zijn, als hij bij het samenstellen van zijn bloemlezing ineens van zijn gewone humaniteitsstandpunt zou zijn afgeweken, om zich te gaan vereenzelvigen met een zekere theorie van Nijhoff omtrent de poëtische vorm, waar hij part noch deel aan had.

Nu is de vraag: waarom namen de jonge dichters Coster kwalijk, dat hij zijn bloemlezing had samengesteld zoàls hij die had samengesteld, terwijl zij hem ook hadden kunnen eren, omdat hij niet van zijn standpunt was afgeweken? Namen zij hem dat b.v. kwalijk, omdat zij zijn humanisme in het algemeen veroordeelden? Neen, daarom ging het niet, want dan zouden zij hem geen adviezen hebben gegeven als: die wat meer en die wat minder en die erbij en die helemaal weg. Als zij *Nieuwe Geluiden* om het humanisme hadden veroordeeld, zouden zij de bundel eenvoudig in zijn geheel hebben verworpen. Hun motieven waren van gans andere aard; zij meenden n.l., dat Coster ongelijk had en dat zij gelijk hadden inzake de *keuze* der verzen. Zij meenden, dat men Coster wel aan het verstand kon brengen, dat hij eens een beetje meer op de vorm moest letten. In plaats van het humanisme als standpunt te bestrijden, tout court, gingen zij het humanisme bestrijden als maatstaf bij de keuze van poëzie. Evengoed kan men proberen een neger wit te wassen of van A. M. de Jong een criticus te maken. Het protest was gerechtvaardigd, maar het principe van het protest deugde evenzeer en evenmin als *Nieuwe Geluiden* zelf.

De bloemlezing *Prisma*, die thans het licht ziet, samengesteld en ingeleid door één der woordvoerders dezer protesterende dichters, D. A. M. Binnendijk, is de lijfelijke demonstratie van deze principiele vergissing. Zij is eigenlijk niet anders dan een afgietsel van Costers *Nieuwe Geluiden*, wanneer men het woord „menselijkheid" door „poëzie" of „creativiteit" vervangt. Zelfs de banden lijken op elkaar; bij Coster blaast een humanist op een syrinx, bij Binnendijk betokkelt de goddelijke Muze een instrument, dat het midden houdt tussen een lier en

een banjo. Belangrijker echter is, dat ook het inwendige frappante gelijkenis vertoont. Natuurlijk niet de keuze der verzen, waarover ik het niet wil hebben (deze keuze zal in minstens twintig critieken worden gewogen en herwogen, om binnen jaar en dag tot een nieuwe bloemlezing te leiden). In de keuze der verzen openbaart zich natuurlijk het verschil, en het zou ook wel wonder zijn, als dat anders was. Maar gelijkelijk treffen wij in beide bundels aan: een inleiding, proclamatie van de maarschalk der fractie, gevolgd door de slagorde, zoals die door de maarschalk en zijn staf is verordineerd.

Men zal willen opmerken, dat mijn opmerking over de band voortkomt uit verlichte en onartistieke grappigheid, terwijl de gelijkenis van het inwendige wegvalt tegen het verschil in keuze. Ik loochen dit. Jozef Cantré heeft beide houtsneden gemaakt en blijkt zich dus evengoed te kunnen inspireren op het humanisme van Coster als op de creativiteit van Binnendijk; en het verschil in keuze mag dan al belangrijk zijn, belangrijker is m.i. het gelijke en in de grond foute beginsel, waaraan beide bloemlezingen hun bestaansrecht ontlenen. Zij willen beide op het crediet van een inleiding de lezer wijsmaken, dat hun keuze *de* representatieve is, van de beide standpunten bezien de enig-ware. Zij schetsen te dien einde in min of meer zwoele termen een aantal jaren en hun poëtische oogst; de inleiders stellen zich a priori op een verhevenheid, vanwaar zij hun regimenten kunnen inspecteren, desgewenst legerorders uitvaardigen, erelegioenen distribueren en accolades geven aan de intimi. Telefonisch worden onvoorzichtige afdelingen, die zich niet houden aan het plan en de stafkaart, gesommeerd, ogenblikkelijk van standpunt te veranderen, op poene van uit het kamp verwijderd te worden. Er heerst tucht – geen Nieuwe Tucht, het is militarisme – onder de massa, die op deze wijze gedrild wordt volgens de inzichten van de veldheer.

Men weet uit het jargon der diplomaten en generaals, dat het nu juist niet zoveel verschil maakt, of een veldtocht wordt ondernomen voor de „menselijkheid" dan wel voor de (i.c. poëtische) „orde". De organisatie van de oorlog is een contradictio in terminis, en evenzo is het gesteld met de organisatie

der schoonheid, die door Coster en Binnendijk met zoveel energie wordt beproefd. Daarom behoeft men een extra-zware term, die de gehele, uiteraard zeer wrakke, organisatie een schijn van houdbaarheid verleent. Het is Costers diplomatie, die term (menselijkheid zonder meer) bijna nooit te noemen, maar voortdurend sterk voelbaar op de achtergrond te houden. Binnendijk verwerpt die diplomatie. Hij heeft het op iedere bladzijde van zijn inleiding over „poëzie" en „creativiteit", waarmee hij zijn kijk op verzen en daarna zijn keuze motiveren moet. In zoverre is Binnendijk nog kwetsbaarder dan Coster; hij coquetteert met zijn Achilleshiel, waar Coster zijn Siegfried-plek maskeert. Binnendijks ganse inleiding kan men noemen een zeer openhartige en daardoor zeer naïeve mythologie van Godin Poëzie. Waar hij de cultus van deze dame vandaan heeft, is niet twijfelachtig. Het was de profeet Nijhoff, die de sibyllijnse boeken der leer ten dele schreef en ten dele inspireerde. „Het woord, dat zich loszingt van zijn beteekenis" is de geliefde psalm der scholieren geworden, die eens hopen deel te zullen uitmaken van de Orde der Ingewijden. Of Nijhoff het zo en niet anders heeft bedoeld, is een vraag, die men hem zeker voor zijn dood moet stellen, omdat hij anders gevaar loopt, een tweede Aristoteles te worden. Zoals Aristoteles de obsessie van Vondel was, zo dreigt Nijhoff de obsessie van Binnendijk te blijven; Vondel schreef daarom talrijke drama's precies in vijf bedrijven, Binnendijk zal tenslotte niets meer schrijven, omdat het zo moeilijk is, de magische formule in de practijk haarfijn te benaderen. Als wij niet oppassen, hebben wij binnen enkele jaren een complete scholastiek op dit gebied, die het „kristallen net" zo ijzig en onverbiddelijk over het gewroet der dichters zal hebben uitgebreid, dat zij alle originaliteit bij voorbaat al zal hebben verstikt, omdat deze de „leer" niet begeert te onderschrijven. Caveant consules! Wij hebben al bijna geen tweede Matthys de Castelein van node, die een nieuwe *Const van Rhetoriken* voor ons schrijft! De laatste nummers der *Vrije Bladen* hebben reeds dat vettige fond van het poëtisch gesanctionneerde Bloed, gestoffeerd met de beschikbare Engelen uit het diepe en heldere Paradijs!

De inleiding van Binnendijk is dus niet aanvechtbaar om de uitwerking van het dogma, maar om het dogma zelve. Daarvan afgezien hebbend, leest men het stuk met groot genoegen, zoals trouwens ook Costers inleiding. Het is mooi proza, dat geen spoor van twijfel overlaat aan de oprechtheid, waarmee Binnendijk zijn krijgsplan heeft ontworpen. Ik wil zelfs allerminst ontkennen, dat er een afzetgebied voor deze nieuwe bloemlezing bestaat; het is onbetwistbaar interessant, te kunnen constateren, hoe de jonge dichter de stof van zijn eigen omgeving ordent en overziet. Coster stond daar, als niet-vakman, tenslotte buiten. Als Binnendijk zich had bepaald tot de taak, die hem als bloemlezer was beschoren, n.l. het bijeenbrengen van een zeker aantal verzen in een zeker verband, dan zou men hem, als men in het milieu der jonge poëzie staat en geen geld heeft, om alle dichtbundels te kopen, geluk mogen wensen. Maar hij heeft het daarbij niet gelaten; hij heeft in zijn inleiding uitspraken gedaan die zijn goede keuze verabsoluteren tot een goddelijk Laatste Oordeel, in nomine Patris (Nijhoff) et Filii (Binnendijk). Als Binnendijk over de Poëzie (majuscule!) spreekt, dan wordt zijn toon gelovig; hij heeft het dan over „waarachtige" en „zuivere" poëzie, contra „schijncreativiteit" en „hachelijke wegen", ja zelfs over het „rechte pad der poëzie" en het „beschermd domein der Poëzie". Van wie komt die bescherming? Van Onze Lieve Heer of van ... Binnendijk? Andermaal wordt hij de man met de weegschaal der Gerechtigheid in de hand; hij ontdekt een „maximum poëzie", een „volstrekt poëtischen aanleg" hier, een „juisten toon" daar. Ook wordt hij soms moralist, b.v. als hij van Du Perron wil afwachten, „of deze verskunst zich van een teveel aan materieele hardheid en weerbarstige stroefheid zal weten te bevrijden, om tenslotte in poëzie te kunnen uitbloeien"; hij wacht blijkbaar op de zoetvloeiende Du Perron, die met het duistere Bloed en de Engelen werkt. Achter al deze Binnendijk-gestalten staat echter de Groot-Inquisiteur Binnendijk, die met de Waarheid in de hand de ketterij van de „anti-poëtische inhoud" bedreigt.

Wat is de reden van zoveel zekerheid? Binnendijk daalt niet af naar de onpoëtische gebieden, waar ook de Grote Dichter

maar een klein proleetje is, maar hij bepaalt zich tot een priesterlijk orakel: „Poëzie is geen ontroerend spreken, maar een van de aanleiding en den schrijver losgeraakt gewas, een natuurlijk organisme, een bloem." Het gewas, het natuurlijk organisme en de bloem zijn poëtisch, maar waar komen zij vandaan, waar blijven zij onverbrekelijk aan verbonden, als zij niet willen verdorren? Toch zeker aan de rottende humus der Menselijkheid van Dirk Coster? „En heugelijk blijft zeker het vernieuwd en onveranderd besef van de waarde der creativiteit, die niet in den hartstocht of de wijsheid der schrijvers zetelt, maar slechts ontdekt kan worden in het Werk." Majuscule. Goed, maar welke Onze Lieve Heer goochelt dan toch dat Werk in elkaar, dat Heilige Werk met het Bloed en de Engelen?

Het komt, onpoëtisch gezegd, hierop neer, dat Binnendijk de waarheid als een koe: *dat de dichter, om een vers te kunnen schrijven, sensibel moet zijn voor de gevoelswaarde der taal*, verheven heeft tot een reddend dogma, dat hem beveiligt tegen het „panta rei" van Heraclitus. In deze sfeer gelooft men, dat wij Villon en Baudelaire en Vondel en Van Geuns lezen om hun verdienstelijke practijken met de magische formule van het Woord, waardoor zij zich een onaantastbare positie hebben geschapen boven het normale vulgus. Zo wil ook Binnendijk ons bewijzen, dat het dynamisch expressionisme van een Wies Moens „feitelijk onpoëtisch" is, in tegenstelling tot de „tucht van poëtische grenzen" in het Noorden. Is het niet iets eenvoudiger en minder orakelachtig te zeggen, dat Wies Moens „feitelijk" niet voldoende taalgevoel bezit? Voor óns gevoel dan. Waarom de grote woorden „tucht" en „poëzie", wanneer men het met vulgaire termen ook af kan? Zo wordt misschien de zaak der poëzie „hachelijker", maar zeker minder geheimzinnig en verheven. Ook de term „creatief" of „scheppend" is een hoogst gevaarlijk en misleidend slang. Hij betekent in de mond van Binnendijk niets anders, dan dat de poëzie, die aan dit magisch criterium onderhevig is, met zijn smaak overeenkomt. Wat hem niet smaakt, is dus niet scheppend. Wanneer hij dus zegt: „Het expressionistisch gedicht heeft dus a fortiori den plicht scheppend te zijn om te

kunnen overtuigen", dan is dat óf andermaal een waarheid als een koe, óf een geheimzinnige uitdrukking voor de mededeling, dat het expressionistisch gedicht in de smaak moet vallen van Binnendijk, om te kunnen overtuigen.

Ik begin doodsbenauwd te worden voor deze woorden: poëzie, creatief, tucht. Als ik ze aantref, is er altijd geheimzinnigheid, die dienen moet, om een bepaald vers, een bepaalde dichter, een bepaalde stroming te handhaven. Waarom mag men toch *in godsnaam* (minuscule) niet volstaan met de mededeling, dat men van Marsman houdt en Moens verafschuwt? Waarom treedt altijd dat vrijmetselaarsdialect op, als er een paar regels rijmend onder elkaar staan? Waarom mag men geen genoegen nemen met het mysterie, dat de taal communicatiemiddel en schoonheidsontroering tegelijk is? Het is waar, dit mysterie is niet geweldig en creatief en getuchtigd, maar het stelt ons tenminste in de gelegenheid, het contact met de verworpenen dezer aarde, de renteniers en de dienstmeisjes en de gewone intellectuelen, kortom: de niet-Dichters, terug te vinden. Waarom is het zo vreselijk te erkennen, dat ook de dichter, door zijn gedicht neer te schrijven, zich schuldig maakt aan de daad van iedere wereldburger, die door het feit van zijn bestaan gedwongen is, zijn gevoelens aan beperkte, mogelijk misleidende, zeker vergankelijke symbolen prijs te geven? Waarom, waarom? Durft hier dan geen dichter meer schrijven, zonder de schriftelijke garantie van Nijhoff of Binnendijk, dat de Creatieve Hemel der Poëzie voor hem geopend zal worden? Is het–populair gezegd–dan niet meer voldoende, een „vent" te zijn? Waarom mag ik Slauerhoff niet „typisch modern noemen in den zin van hedendaagsch", waarom zingt de instrumentale materie van Donker „uit eigen longen", waarom moet ik die Van Geuns met zijn zoetelijk epigonisme nog slapjes waarderen, waarom mag ik niet zeggen, móet ik niet zeggen, dat Martien Beversluis een zwendelaar is in S.D.A.P.-lyriek, in plaats van hem te qualificeren als „zelden een dichter in den eigenlijken zin des woords, vaker helaas een knap en virtuoos vakman"? A bas of a bah de knappe virtuozen met de onberispelijke stokvoering uit de recensie van Arntzenius of de *N.R.Ct.*, die er zijn voor het publiek!

De bloemlezing *Prisma* heeft geen groter gebrek dan dit, dat zij in het geheel geen onderscheid maakt tussen oorspronkelijkheid en epigonisme. Misschien kan dat ook moeilijk van het standpunt der alleenzaligmakende Poëzie, die geldt voor alle Tijden, voor alle Werelden. Waarom vind ik hier drie gedichten van Van Geuns, drie *volle* gedichten, tegen *twee* van Du Perron (wiens „Gebed" uit *Erts* Binnendijk bekend kon zijn) en maar *zes* van Slauerhoff? Blijkt mij daaruit, dat Van Geuns een handige epigoon en Slauerhoff een voor Nederland enige figuur is? ... Maar ik wilde het niet over de keuze hebben, alleen over het principe, het principe der Goddelijke Poëzie, die men kan indelen en rangschikken en inleiden tot er niets anders meer van over is dan papier, waarmee de gemeentewerkman zijn achterste afveegt. Panta rei! Goed, antwoorden zij, maar de poëzie staat stil, die is van ons, van Nijhoff en Binnendijk, en ook van Jan Engelman, als hij bij de heidense vocalise blijft.

Pardon, antwoord ik, dan houd ik het nog maar met Dirk Coster, die er tenminste de hele mens in betrekt. En antwoord u mij nu eens: is W. A. P. Smit poésie pure, en heeft Martin Leopold een beetje gegapt, en kunt u mij ook betrouwbare inlichtingen verschaffen over de poëtische sexe van juffrouw Mien Proost? En last but not least: kunt u mij ook, ziende door uw feilloos prisma, verkondigen, wanneer het Paradijs van Marsman eindelijk voorgoed herwonnen zal zijn door G. A. van Klinkenberg, die u zelf van een „laten, bronzen klank" beticht? Tegen die tijd ga ik dan een bloemlezing samenstellen, geheel zonder systeem, onder het motto: „Is het een vent, *voor mijn particulier gevoel?*"

Maar eerst moet het Paradijs zijn herwonnen. So long!

1931

WAAROM KETTERS?

In sommige katholieke kringen gaat men zeer royaal om met het woord „ketter". Het betekent zoveel als: goede, interessante man buiten de katholieke gemeenschap, je kunt hoog en je kunt laag springen, maar wij, die eveneens hoog en laag springen, weten, dat je je in één opzicht schromelijk hebt vergist; en wel in je geboorte uit een door Luther besmette familie.

Zij, die aldus redeneren, behoren volstrekt niet tot St.Josephs-patronaten of Mariabonden, maar wel tot de staf van het tijdschrift *De Gemeenschap*. Zij permitteren zich, bij alle voorkomende gelegenheden, tegen de kerkelijke autoriteiten te keer te gaan, alsof zij zelf ketters waren; op de zonderlingste momenten trekken zij zich echter weer terug voor de bedreigingen van een censor, die met het verkeerde been uit bed is gestapt, slikken hun stoute beweringen in en houden ons ketters hun trouwe gelovigheid voor, die het hun mogelijk maakt, ongestraft inconsequent en dubbelzinnig te zijn. Zij nemen verklaringen terug, die zij door een achterdeurtje toch publiceren, zij schelden op hun bisschoppen, maar verheerlijken hen, als zij sterven, zij zijn kinderen der genade, maar gaan toch veel om met onbegenadigden, die hen minder compromitteren dan hun militante paters, kortom, zij zijn wellicht de onbeholpenste wezens, die er tegenwoordig in Nederland rondlopen. Dat zij aan alle kanten inconsequent zijn, is niet het ergste; het ergste is, dat zij consequentie als een belangrijk element van hun levensbeschouwing naar voren brengen. Hun inconsequentie zou bijzonder onschadelijk en misschien cultureel zeer belangrijk zijn, als zij niet gerugsteund werden door de onaantastbare waarheden hunner kerk, die met de maatstaf der consequentie gemeten moeten worden. Zij zouden ongestraft inconsequent kunnen zijn, als zij

ketters waren; maar zij zijn katholieken en als zodanig slaan zij een allerdroevigst figuur.

Waarom is het dan de moeite waard, hen te bestrijden? Vooreerst, omdat zij, behalve inconsequente katholieken, ook nog goede schrijvers zijn; dat is trouwens hun bedenkelijkste inconsequentie. Vervolgens, dat hun sophismen voor zekere geesten een gemakkelijke bekoring hebben, omdat zij een sfeer van vertrouwbare en simpele gelovigheid om zich scheppen, die het sommigen inderdaad doet voorkomen, alsof zij op het allereenvoudigste, op de allersimpelste waarheid beslag hebben gelegd. Zij houden ons o.m. voor, dat wij over dat allereenvoudigste heenzien in onze ketterse verblindheid; en met voorbeeldige gratie prijzen zij ons daarna hun waarheid als dat allereenvoudigste aan. Zij menen het wereldgebeuren te moeten corrigeren, door terug te keren naar de geloofseenheid der middeleeuwen; ook al past het niet bij hun moderniteit, om het met deze terugkeer ernstig te menen, zij putten er toch de kracht uit, ons te kapittelen over het feit, dat wij aan de vergissing der Hervorming hebben meegedaan, door niet in Limburg geboren te zijn. Zij maken indruk door steeds op te staan tegen hun hoofden, en niettemin tegenover anderen zich op die hoofden te beroepen. Zij trachten te imponeren door in alles met ons mee te gaan en bij het hachelijkste punt, waarvoor geen heeft terug te deinzen, stelling te nemen achter de rokken van de pastoor. Hun laatste, onwaardige woord is: wij geloven; en zij beroemen zich op deze lafheid, deze infantiele bêtise tegenover ons, die (inderdaad) niet minder zwak staan, maar er althans geen verloren erezaak van maken. Ieder mens staat zwak, goddank, omdat zijn waarheden het leven nu eenmaal niet als starre pilaren schragen. Een katholiek staat echter sterk, want zijn pilaren vieren bijkans hun 2000-jarig jubileum; is er een beter bewijs van zwakte dan deze sterkte?

Geloven! Ik ... geloof, dat niemand minder dan een katholiek nog beseft, wat geloven is. Geloven is voor hen een zaak van redding, van zelfbehoud; de fundamenten van hun geloof zijn weer bij-elkaar-geloofd uit een menigte ongelooflijke onwetenschappelijkheden. Zoals de Duitsers uit Nietzsche's

Übermensch een platvloers wezen hebben geconstrueerd, om met Arthur Eloesser te spreken, „een met vele energieën geladen kerel, die niet bang is voor de officier van justitie, noch voor een dominee, en zelfs niet voor een sociaal-democratisch afgevaardigde", zo heeft het katholicisme zich uit de esoterische waarheden van het Nieuwe Testament een potpourri van oneetbare, kinderachtige feiten gebrouwen, die zelfs de critiek van een historisch-materialistisch rationalisme niet kan doorstaan. Mij bekruipt steeds de neiging, om, wanneer een katholiek mij weer aanrandt met zijn geloof, ronduit te zeggen, dat dit geloof met geloof niets uitstaande heeft, maar slechts een vorm is van onwetenschappelijke wetenschap;maar de overtuiging, dat hij dit niet zal geloven, doet mij zwijgen. Hij zou hoogstens antwoorden, dat de wetenschappelijke feiten voor hem geen belang hebben, wanneer het om geloof gaat; ik zou kunnen repliceren, dat geloof voor mij geen belang heeft, wanneer het om wetenschappelijke feiten gaat, en wij zouden op het bekende eindeloze terrein zijn aangeland. Als ik zou opmerken, dat de bijbelcritiek het bestaan van de historische Jezus toch op zijn minst zeer twijfelachtig heeft gemaakt, zou hij mij trachten te suggereren, dat deze critiek vooreerst bij voorbaat reeds aan de Zoon Gods twijfelde en verder, afgezien van alle verstandelijke juistheid, in de materie des geloofs geen geldigheid kan bezitten. Zo komt men niet nader tot een oplossing en men verspilt tijd, die kostbaar is. Neen, men moet andere wegen kiezen. Men moet de gelovige laten voelen, dat men voor zijn schijngeloof niet de geringste eerbied heeft. Het is gewoonte onder fatsoenlijke mensen, om elks geloof te eerbiedigen. De moderne katholieken hebben altijd de goede smaak gehad, aan deze tolerantie slechts in de practijk mee te doen, maar in theorie de rest van het niet-katholieke mensdom als ketters te brandmerken; er zit niet anders op, dan hen met gelijke munt te betalen. Eerbied is hier niet op zijn plaats. Het is in deze tijd waardeloos, katholiek te zijn. Het is een farizeeërsgebaar, te geloven, zoals een katholiek gelooft, het is kinderachtig en belachelijk tevens, het stempelt iemand tot een geestelijke curiositeit. Men hoort het bij de conversatie al: „Pas op met je woorden, hij is

katholiek!" Welke heiden, welke ketter zal zich niet op een museumsensatie betrappen, wanneer hij over de „laatste waarheden" van een katholiek nadenkt?

Katholieken mogen gaarne schertsen over de verdeeldheid hunner tegenstanders. In deze verdeeldheid zien zij de splijtzwam van Luther en de Renaissance eerst goed aan het werk, terwijl zij zich op hun veilige terp gemoedelijk verbroederen. Men gunne hun het genoegen; het is juist dit pleizier, dat geestelijke curiosa van hen maakt. Wie immers denkt er aan, zich, op het gebied der levensbeschouwing *zelf*, te meten met een katholiek? Men meet zich met hen, die partij geven, en niet met kreupelen, die zich op het kritieke moment aan de strijd onttrekken en achter hun onzinnige (vooral niet: bovenzinnelijke!) geloofswaarheden retireren! Het is niet het katholicisme, dat men bestrijdt, het is de aanmatiging van het katholicisme, om nog een gelijkwaardige levensbeschouwing te willen zijn, het is de arrogantie van deze antiquiteitenhandelaars, die leven opeisen voor wat historisch en dood is. Het katholicisme is zo armzalig, dat het niet eens bestreden kàn worden in zijn kern; het is zo weinig gelovig, dat het met het verstand geen verbond kan sluiten, tenzij dit verstand zich zo welwillend betoont, de onverstandige geloofswaarheden achteraf te bevestigen. Geloof in het leven als mysterie, *zonder dat daardoor de geldigheid der verstandsbegrippen wordt aangetast*, kent het katholicisme niet; het kent alleen het geloof als toevlucht in de absurditeit, en daarom is het bij uitstek het terrein der dweperige puberteit, der practische commercialiteit en der moegestreden seniliteit. Het is daarom *niet* bij uitstek het terrein van vitale jongeren, zoals zij, die zich om *De Gemeenschap* scharen, en door de ene inconsequentie na de andere de onhoudbaarheid van hun positie bewijzen.

Wat ik in 1926 over de jong-katholieken gezegd heb, kan ik nog van a tot z onderschrijven:

„Er is geen individualistischer orgaan dan het tijdschrift der z.g. jong-katholieken. Het is doortrokken van het moderne leven, dat zo individualistisch mogelijk is. En wij dwazen, wij zouden afgunstig zijn op deze pseudo-gemeenzaamheid? Wij ontberen het dogma en wij begeren het; maar voorgoed heb-

ben wij de serviele oplossing buiten de persoonlijkheid verworpen. ... De jong-katholieken zijn even weinig serviel; zij wensen slechts geen afstand te doen van de irrationele springplank, die zij behoeven om zich af te zetten (mystisch opportunisme!) en komen toch in hetzelfde water terecht: de verdeelde, gespleten, nimbusloze samenleving. Hun katholicisme is vredig decor, hun wezen strijdende, oproerige individualiteit, die zij ten onrechte dienstbaar wanen.

Neemt de proef! Sluit hen op in hun gemeenschappelijke kathedralen en zet een jazzband voor de gegrendelde deur. Zij zullen de schemerende vensters stukslaan, al waren die van Joep Nicolas, om de wereld van borrel en negermuziek te herwinnen! (volstrekt zonder apostolische bedoelingen). Zij zullen blijken ... geuzen en beeldenstormers te zijn!

Wat is het katholicisme van de Gemeenschapsgroep? Lafheid, gebrek aan scheppende oorspronkelijkheid (Marsman)? Zelfs dit niet; het is niet meer dan een groot en eerlijk bedoelde pose van verzekerdheid, die het leven en de kunst vergemakkelijken tegenover de „rest"..."

In de middeleeuwen was het katholicisme, behalve geloofswaarheid, ook *denkgrens*. Het was, bij wijze van spreken, geen andere qualificatie dan tegenwoordig het begrip „europees"; het kwam zelfs bij de middeleeuwse ketter niet op, zich aan de verantwoordelijkheid, die dit begrip meebracht, te onttrekken. In onze begrippenwereld kunnen wij ons die verleden luxe niet meer permitteren; als wij ketters zijn, zijn wij het niet meer binnen de grenzen van het katholicisme, maar buiten die grenzen. Wij rebelleren sinds lang niet meer tegen Rome, want Rome is geen partij meer, kan geen partij meer zijn. Van banvloeken en index trekken wij ons niets meer aan, wij leggen onze problemen niet meer nederig aan een concilie voor, wij hebben geen eerbied meer voor het sacrament; want de banvloeken, die ons treffen, komen van strijdbare tegenstanders, die wij kunnen antwoorden met banvloeken, onze concilies zijn de openbare mening, die even wispelturig, ofschoon niet beter is dan concilies, ons sacrament verbergt zich reeds onder andere symbolen dan brood en wijn. Ketters zijn wij niet uit negativiteit, maar uit positiviteit; wij ketteren nu

niet meer tegen katholieke geloofswaarheden, maar tegen de onwaarheid, dat het katholiek geloof nog een kracht is, die ons met paedagogische arrogantie ketters mag noemen.

Mijn opstellen tegen Cocteau en Maritain, tegen Massis, Gerard Bruning en Van Duinkerken, hebben geen ander doel dan de rechtvaardiging van deze laatste these. Want geloof heeft geëist, en eist te allen tijde, ketters, en de waarheid, die Waarheid beweerde te zijn voor altijd, was steeds hun vijandin.

1930

Bovenstaand opstel werd geschreven als inleiding tot een bundel „antipapistische" stukken, die verschillende aantastbare punten van het katholicisme in zijn hedendaagse vorm tot onderwerp zou hebben gehad. Ik heb er echter van afgezien, deze in de tijdschriften verspreide stukken in deze vorm te verzamelen, in hoofdzaak op grond van het feit, dat een zo nadrukkelijke bundeling de verkeerde indruk zou vestigen, dat een bestrijding van het katholicisme voor de tegenwoordige „ketter" een quaestie van levensnoodzakelijkheid zou zijn. Men kan zich b.v. tegen Hegelianen, Bergsonianen en Vaihingerianen richten, omdat zij zich niet kunstmatig buiten de discutabele termen hebben gesteld; Christian Science, theosophie, Mazdaznan en katholicisme echter heeft men over te laten aan de groepen, die in hun versteend termenbezit beveiliging vinden en zich daardoor automatisch van de „levende waarheid" isoleren. Deze „levende waarheid" eist in de eerste plaats beweeglijke termen. Het katholicisme wenst deze beweeglijkheid niet te erkennen, kan ze ook niet erkennen; daarom behoeft men het alleen te bestrijden als curieuze pretentie, dientengevolge ... bij gelegenheid, niet in brochurevorm.

Men beschouwe de hier afgedrukte inleiding dus als een proloog, die door de erop volgende opstellen (in deze bundel opgenomen) nader wordt uitgewerkt.

HET OPIUM DER VORMEN

JEAN COCTEAU: *Lettre à Jacques Maritain*
JACQUES MARITAIN: *Réponse à Jean Cocteau*

I. THEORETISCH

Het is een oude wijsheid, dat wij dit leven in stand houden door het onophoudelijk zoeken naar een evenwicht tussen de twee strijdende driften in ons: vormen en vernietigen. Het kind vormt zijn spel en vernietigt het gebouw van zijn korte droom na enkele minuten; andere vormen kwamen zijn aandacht vragen. De volgroeide beeldt zijn verlangens uit en vraagt de vervulling; en reeds in de vervulling ligt de wens naar het nieuwe opgesloten, in het volmaakt gedroomde is reeds de vernietiging werkzaam. Langs deze betreden weg gaat de oude mensenreis; de vermoeide postpaarden worden uitgespannen en verse nemen hun plaats in ... steeds andere paarden, andere paarden en geen einde voor het donkere bos, waar allen verwonderd binnengaan. ...

Maar kent gij het verhaal van Michaël Strogoff en vele andere romantische dwazen, die hun paard doodrijden onder de man? Kent gij de dolende ridders, die aan één leven één paard verbinden, al is het slechts een schonkige knol, een belachelijke rossinant? Zij zijn romantici, onnozelen of conservatieven; maar zij allen berijden paarden, zonder te bedenken, dat het edelste dier vermoeid wordt en oud en onaanzienlijk.

Kortom: zij berijden stokpaarden.

Dit is het wonderlijke; dat wij weten, dat in het vormen en weer vernietigen van het geschapene onze enige roeping bestaat en dat wij niettemin hunkeren naar het behoud van onze schepping. Noem het drift tot zelfbehoud, noem het liefde, het doet er niet toe; het eenmaal gevormde wordt niet vernietigd zonder het bijgevoel der *zelf*vernietiging op te roepen; wij vereenzelvigen ons met de vorm, die toch buiten ons trad en los van ons werd, zodat het ogenblik moest komen, waarin wij de eigen creatie niet meer konden verstaan. Wij vereenzel-

vigen ons met onze kinderen, de vormen, die toch anderen zijn geworden dan wij, al kwamen zij uit ons voort. Het is het verleden, dat in de gebleven vorm al de voorbij-heid, al het vergane schone en smartelijke, nog eens over ons brengt. Die verworpen vorm blijft een voortdurende bekoring; want zó stond eens iemand tegenover het leven en tegenover de dood, zó schiep eens iemand een wereldbeeld.

In dit opzicht ook is het onverschillig, of de oude vrijster een jeugdliefde uit verkleurde brieven herleest dan wel de dichter zijn oude verzen. De wrange zoetheid van de voorbije vorm is niet alleen op de tong van litteratoren; dit is overal, slechts de herinnering aan wat wij achterlieten. De sporen op de weg zijn onvolledige, maar tragische tekens.

Zo is de herinnering, zo is de weemoed; en dit wordt tot eenzaamheid. Want wij mogen niet stilstaan dan in de herinnering, in de weemoed, in de eenzaamheid.

Scheppen, het geschapene liefhebben en het toch vernietigen; deze drie noemen wij leven; het zwaarste is deze drie gelijkelijk te aanvaarden.

De „verlichte" houding kent alleen het scheppen en het vernietigen; zij weet niet van de liefde tot de geschapen vorm, die niettemin voorbij is. Zij applaudisseert bij het nieuwe (dikwijls niet al te nieuwe) en hoont het verouderde; zij verwacht van het nieuwe, dat het de mens gelukkiger en wijzer zal maken dan het oude. Alle verleden vormen worden gemeten naar deze éne, toevallige nieuwe; zij worden geoordeeld en toegejuicht of verworpen. Of alle vorm wordt, van zijn bijzonderheid ontdaan, tentoongesteld als een naïeve onthulling van het lichaamloze, dat steeds hetzelfde is. De „verlichting" mist het hart voor de geestelijke ontdekkingen en ontberingen, die de mensheid eens zo eigen geweest zijn als het háár eigene.

De vormen kent zij als vergissingen of als symbolen; maar zij bemint ze niet als datgene, wat zij eens wezenlijk waren: krachten.

De „verlichte" kan daarom zonder aarzeling actief zijn, handelen; want hij kent alleen zijn eigen, tijdelijke vorm als kracht. Hij is de steunpilaar der maatschappij, de man-van-

vandaag-tot-morgen en juist daarom de „Ewiggestrige". ...

De „dogmatische" houding heeft de geschapen vorm lief boven alles; scheppen en vernietigen doet de dogmaticus slechts onder voorbehoud van deze liefde, die wij in andere sferen instinct noemen. Onder dit gezichtspunt immers zijn geloofsdogma, sociaal dogma, aesthetisch dogma van één natuur; de vorm, de voorbijgaande bijzonderheid, de ephemere onderscheiding, heeft zich vastgezet als leven-beheersende norm. Het dogmatisme verwacht van de éne vorm de éne, de laatste oplossing, die hier niet gegeven wordt. Het kan een wanhoopssprong zijn, zoals Pascal die ondernam (denkt men bij het lezen van Pascal niet steeds, letterlijk, aan een *sprong?*); het kan het geërfd geloof, het geërfd kapitaal, de geërfde sociale positie van de bourgeois zijn; het kan het aesthetisch fetischisme van de dichter zijn. Deze allen hebben het éne lief, omdat zij zichzelf niet durven bekennen, hoe gering hun aandeel is aan de eeuwigheid. Zij erkennen slechts één kracht zonder welke al het overige krachteloos is; die kracht is hun vereeuwigde vorm. Zij hebben zich in het leven gered. Maar vergaten zich met het leven te verzoenen.

Zo blijkt de verlichting dogmatisch (zij oordeelt naar één vorm) en het dogmatisme verlicht (het verwerpt andere vormen); zo blijken zij beide verkeerd.

Het is de zwaarste en tegelijk de eenvoudigste taak wetend vormen te scheppen. De zwaarste: want geweten wordt, dat de vormen buiten ons treden, eigen leven ontvangen, voorbijgaan, afsterven. De eenvoudigste: want zonder vormgeving kan er geen leven zijn. Wij worden evenzeer tot scheppen gedwongen als tot behoud en vernietiging; wij hebben allen het verlichte en het dogmatische moment. Niettemin erkennen wij geen verlichting en geen dogma.

Het leven der vormen herhaalt zich niet. Want dat vormen waarachtig leven, betekent dat men „verlicht" voor hen vecht of „dogmatisch" voor hen knielt; een vorm wordt *beleden*. Wanneer de analyse of de bewuste symbolisering zich over de vorm ontfermt, gaat deze kracht, die over het bloed der mensen beschikt, verloren. Zodra men bewust meent te weten,

welke „idee" de vorm beeldend „vertegenwoordigt", is het zinneloos geworden die vorm te dienen. Of omgekeerd: zolang men de vorm dient, doorgrondt men niet, dat men een *vorm* dient. Iedere vorm, die bewust als symbool doorzien is, heeft als volle, levende, krachtige vorm afgedaan. Iedere poging om dit onverbiddelijk proces te maskeren, noemden wij: het opium der vormen.

II. ACTUEEL

„L'opium est le plus pervers quand il se donne pour véhicule d'une vie spirituelle. ..."

Het woord, dat hier een lichtelijk andere zin heeft dan bij de auteur, is van Maritain zelf. Wij willen hier echter geen poging doen het tegen hem uit te spelen in verband met het boven geschrevene. Immers het mag algemeen bekend heten, dat Maritain de talentvolle berijder is van het blijkbaar te vroeg op stal gezette stokpaardje, het thomisme; zodat een principieel conflict met zijn wereldbeschouwing al spoedig onoplosbaar zou blijken. Men leze slechts, naast de schitterende bladzijden over kunstenaar en heilige, zijn onvergelijkelijk gladde sophismen over de duivel of Leo X [1], om in te zien, dat deze modern gefriseerde middeleeuwer alleen grondig op ander terrein dan dit te bestrijden is.

Evenmin passen wij deze uitlating toe op degene, voor wie zij eigenlijk bestemd is: Jean Cocteau. De tijding van zijn „bekering" (wanneer men dit „reprendre son banc à l'église" zo mag noemen) is niet verbazingwekkend, zeker niet na het merkwaardige exposé, dat de nieuwbakken gelovige ons aangaande zijn katholicisme heeft voorgelegd. Cocteau, op zijn best één der diepstborende geesten, op zijn slechtst Frankrijks eminentste hekkespringer, heeft genoeg gemeen met de tra-

[1] Réponse à Jean Cocteau, p. 16 b.v.: „Si le diable se répentait (c'est impossible d'ailleurs, un esprit pur ne change pas) il serait tout de suite pardonné." p. 38: „Ce n'est pas d'avoir trop donné à l'art et aux formes sensibles qu'il faut blâmer le temps de Léon X. C'est de n'avoir pas donné assez à la grâce." Etc. etc. Waarschijnlijk moeten wij dit religieuze slofje-onder als één der eerste zegeningen van het herleefde thomisme beschouwen.

ditionele kerk van zijn land om haar tot één der vormen van zijn speels en plastisch denken te bevorderen. Het was altijd zijn gewoonte „de tomber directement sur les choses"; alles is „question de vitesse"; hij bekent: „Un prêtre m'a frappé du même choc que Stravinsky et Picasso." Na zich eerst aan de opium te hebben overgeleverd (een zeer gedetailleerd en vakkundig verslag van deze periode heeft hij in zijn *Lettre* voor het nageslacht bewaard), ontdekte hij de affiniteiten van zijn begrijpelijkerwijze thans ietwat getourmenteerd vernuft met de aloude Moederkerk en hij haastte zich daarvan een heilzaam, doch tevens litterair gebruik te maken. Het resultaat was een boekje, dat in niets (in uitstekende noch slechte hoedanigheden!) verschilt van zijn vroeger werk, dan door een veelvuldiger voorkomen van het woord „Dieu". Alleen wordt men verzocht dit alles katholicisme te noemen.

Heine heeft het al gezegd: „Die katholischen Schriftsteller haben gute Kriegswerkzeuge, wissen sie aber nicht zu gebrauchen. Wie die Chinesen haben sie gute Kanonen, auch Pulver und Kugeln, aber schiessen ist eine andere Sache. ..."

Niet deze bijzondere bekeringsgeschiedenis echter boezemt ons belang in; zij is belangrijk in veel algemener zin. Zij bewijst nog eens, hoe een modern, volkomen aanvaardbaar levensgevoel zich kan vastzetten in de oude, afgeleefde vorm; hoe het dogmatisch moment zelfs in de duikelaar Cocteau onweerstaanbaar om fixering roept; hoe hij, die herhaaldelijk ostentatief van paard gewisseld heeft, tenslotte zich voorstelt dit ... stokpaard (voorgoed?) te bestijgen. Zal hij zich zó met deze vorm vereenzelvigen, dat hem blijvend verborgen blijft, hoe niet de toevallige affiniteit, maar juist het volledig belijden iemand tot een waarachtig dienaar van die vorm maakt? Of is voor hem het woord „katholiek" niets anders dan een synoniem van zijn eigen methode: „sincérité", en ieder „ernstig" mens derhalve ... katholiek?

De tijden zijn gunstig voor deze zwakheid; ook in Nederland heeft zij haar analogieën. ...

Er is geen weerbaarheid tegen deze aanmatiging van de oude vorm. Er is geen gevoel voor datgene, wat wij het opium der

vormen noemden: datgene, waaraan Cocteau zich verslaafde na zijn eerste opiumroes. Er bestaat alleen een vage, symbolistische goedwilligheid, een late „sympathie" voor de mystische heilsfeiten, een bleke adoratie voor de „zin" dier feiten. Maar een phalanx tegen het vraatzuchtig dogmatisme ontbreekt in de kringen van het jonge „paganisme".

Wij hebben geen vormcultus tegenover de katholieke vorm, ook al profeteren wij over „autonomie van de vorm". Ons is opgelegd, wetend te scheppen en de vergankelijkheid van alles onder de ogen te zien; wij mogen onze genegenheid voor het geschapene niet omzetten in een strijdbare vasthoudendheid. Wij hebben geen solide erfenis, geen verlichte, geen dogmatische. Want als verlichten zouden wij dit schijn-katholicisme verketteren en beschimpen en wij zouden daarbij hoogstens ... tolerant zijn; als dogmatischen zouden wij bidden, dat God dit paapse euvel van de aardbodem mocht verdelgen. Maar wij doen niets, want wij weten immers, dank zij Hegel en Bolland, de „zin" van dit alles; wij doorzien de wijsheid in kindergedaante; wij hebben dit sprookje slechts te doorhegelen om glimlachend neer te zien op de menigte, die zich aan de concreetheid vergaapt. En zo vergeten wij het gevaar.

Maar weet wel: „l'opium est le plus pervers quand il se donne pour véhicule d'une vie spirituelle!" De oude vorm is niet verslagen door een hautaine waardebepaling van boven af. De oude vorm gaat voort zich als vorm te overschatten en onder het culturele masker der Broms, der Engelmans, de kerngedachte, die anti-cultureel is, te propageren. Gevaarlijk is niet de naïeve, die ons terug wil slepen naar het romaans; maar levensgevaarlijk is het katholicisme, dat slechts daarom nog katholiek is ... omdat het katholiek is, dat geen katholieke vorm meer heeft, maar alleen een katholiek bezit.

Wat stellen wij daartegenover? De onaangename toon van „vrijzinnige" weekblaadjes? De zeeuwse lyriek van dominee Kersten?

Ach neen, wij zijn niet zo ruw! Wij lezen met genoegen *De Gemeenschap*, die nu zijn ondertitel „Maandschrift voor Katholieke Reconstructie" ook al heeft geschrapt en wij vinden daar H. Marsman, Henriëtte Roland Holst en zelfs Wil-

lem Pijper, die onlangs in *De Gids* alle religie tot gesublimeerde erotiek verklaarde. Wij verheugen ons over dit beminnelijk syncretisme en zien weer voorbij, dat het alles ten koste is van eeuwen cultuur, die in jong-katholieke kringen als de vergissing der renaissance worden gequalificeerd (zoals de heer A zich in de aankoop van een effect en de heer B zich in zijn vrouw heeft vergist). Ja, wij werden beminnelijk; wij hebben de strijd aan kant gezet en hekelen liever de „socialistische" kunst, die de bestrijding niet waard is.

Ons vormbewustzijn is verdoezeld. De ouderen onder ons, Roland Holst, Werumeus Buning, Nijhoff, hanteerden de vorm zo meesterlijk, dat hij breekbaar werd en ijl. Deze vorm is geen erfenis. Men kent het „flou" van de film: een gelaat verzinkt in de nevelen der vaagheid, tot alleen geschakeerde, vloeibare materie rest. Zo is de metaphysica van Holst en Buning: een vrouwengelaat vervaagde, loste zich op in enkele lijnen en overgangen, werd tenslotte doorzichtig en ongrijpbaar. En ook al moge het niet waar zijn, dat iedere schepping is voortgekomen uit gekuste, te weinig gekuste of in het geheel niet gekuste en verdrongen vrouwenlippen, deze poëzie verraadt de gang van het proces ook zonder psychoanalyse. Deze metaphysica, die wij als dierbaar, als met ons eigen leven vergroeid beseffen, is geen strijdmateriaal als de Summa van Thomas; zij laat ons alleen, wanneer het op wijsgerige speculatie aankomt. De „paganistische" dichter zou het tegen de katholieke dichter afleggen, wanneer het op strijd aankwam: juist zoals de katholieke dichter het tegen de „paganistische" aflegt, wanneer het op de poëtische vorm aankomt. (Want zijn modern vormbewustzijn wordt geremd door zijn geërfd en toch niet meer te „vormen" dogma). ...

De verfijning breekt de weerbaarheid. Het inzicht breekt de kracht. Maar indien de verfijning en het inzicht dan al niet de naïveteit bezitten de eigen schepping als de enig ware te verdedigen, zij kunnen toch het imperialisme van de katholieke geest binnen zijn grenzen terugwijzen. Want zowel de vergissing van Cocteau als het kunstzinnig thomisme van Maritain, zowel de culturele gestes van *De Gemeenschap* als *Het Innerlijk Leven* van pater Terburg wijzen de rotte plek aan

in het „paganisme", maar evenzeer in het katholicisme zelf.

Het „paganisme": niet meer in staat tot een verlichte of dogmatische strijd tegen de aanmatiging van de afgeleefde vorm.

Het katholicisme: niet meer in staat het oude dogma zuiver te vormen, coquetterend met het moderne levensgevoel en daardoor de ongerijmdheid van een z.g. „jong-katholicisme" bewijzend.

Het resultaat: toename van het katholieke bevolkingspercentage en een betere techniek bij de jonge katholieke dichters.

Een andere uitspraak van Maritain: „Il suffit que la sagesse soit sagesse pour qu'elle étonne, il suffit que la poésie soit poésie."

Geen wijsheid echter laat zich door wijsheid kennen, dan in de vergankelijke vorm en wie geen bijzondere openbaring aanvaardt, aanvaardt geen onveranderlijke wijsheid. Geen poëzie laat zich kennen als poëzie dan in het vergankelijk materiaal en wie geen mystisch „surplus" aanvaardt, aanvaardt geen „poésie pure".

Daarom behoeven deze opmerkingen niet gericht te worden tot de theologisch gelovige noch tot de dogmatische aestheet; want voor hen zijn eeuwige waarden kenbaar buiten het vloeien der vormen om. Maar zij, die af willen rekenen zonder de sprong in het duister te doen, zij, die de heilige Franciscus slechts nog als het beeld hunner dromen vereren (onze psychoanalytische tijd eerbiedigt geen Honorius III en geen stigmata en schept andere heiligen), zij, die niet van „goddelijke" poëzie spreken, tenzij de beperkte mens deel heeft aan God, zij hebben de vorm te begrijpen als het tijdelijke, dat de diepste en volledigste ontroeringen schenkt, maar ook het algehele offer eist. Kruistochten en kathedralen, heiligen en martelaars, zij waren het leven van een ganse schare, zij zijn haar hartstochtelijk beleden vorm en zij zijn voorbij. Zij spreken alleen dan nog, wanneer wij ons anders-zijn weten ... als beelden, als dromen, opgenomen in de vorm, die de onze is.

Noch het „tomber directement sur les choses" van Cocteau, noch Maritains scholastische kunsttheorieën wijzigen onze mening, dat het katholicisme een vorm is als iedere andere, die zich thans met het moderne leven tracht te verstaan, zon-

der echter zijn privilege op te willen geven. Deze halfslachtigheid, die geen welwillende sympathie, maar de scherpste bestrijding verdient, noemden wij: het opium der vormen.

1927

VERDEDIGING VAN DE MIDDELEEUWEN

HENRI MASSIS: *Défense de l'Occident*

Als ontwapenaar van Spengler is thans opgestaan een nieuwe profeet, die, geboeid door de observatie van de eigen tijd, zich gewaagd heeft aan de conceptie van een cultuurphilosophie: Henri Massis. En, gelijk het noodlot der meeste cultuurphilosophen nu eenmaal meebrengt: terwijl zij dezelfde methoden huldigen als hun tegenstanders, moeten zij hun uitgangspunt zoeken in een verkettering. De cultuurphilosophie houdt zich pas in de tweede plaats bezig met het individu; zij absorbeert gewoonlijk het individu ten koste van de onafwendbare golven, die zij als de vervulling van een al dan niet gerespecteerd noodlot over de aardbol ziet stromen; zij komt daardoor tot een verkleining van de waarde der individuen binnen de gordel der cultuurpassaten; kortom, zij is speculatief en afhankelijk van het geloof der belijders. Cultuurphilosophen van de structuur van Spengler, Keyserling en Massis zijn de belezen zwervers in het rijk van de geest, voor wie alle belezenheid ten slotte slechts middel is om hun boeiende zwerftocht te kunnen rechtvaardigen. Vandaar, dat zij elkaar nog minder verdragen dan de zogenaamd objectieven; zij zouden niet kunnen leven zonder elkaars beginselen fanatisch aan te tasten, zij zouden zich niet als ontdekkers van een terra incognita kunnen handhaven zonder de ander als „dilettant" te ontmaskeren.

Van deze noodzakelijkheid der speculatieve cultuurphilosophie is ook de nieuwe profeet, Henri Massis, het slachtoffer geworden. Wat ieder standpunt en iedere eenzijdigheid eigen is: de afwijzing van het andere standpunt en de andere eenzijdigheid, drijft Massis door tot een scherpe philippica tegen de „gevaren", die hij in de belagers van een eerst door hem zorgvuldig geconstrueerd Westen vertegenwoordigd ziet. Terwijl dit Westen geenszins minder speculatief is dan de cul-

turen van Spengler, terwijl Massis in stijl en methode nauw verwant blijkt aan de door hem bestreden dragers van het aziatisch verderf, heeft de noodzakelijkheid der pathetische afwijzing, gevolgd door de pathetische aanvaarding, hem gedwongen tot een requisitoir, dat hij door de slot hoofdstukken van zijn boek zelf krachteloos moet maken. De strijd tegen Azië eindigt in een apologie van de dertiende eeuw, de eeuw van Innocentius III; de strijd tegen de wanorde vindt zijn oplossing in een orde, die geen probleem en geen mogelijkheid meer is, in de dode orde van het verleden. En ook al waarschuwt Massis, dat men zijn katholicisme niet als een sentimentaliteit, maar als „une idée active" moet beschouwen, van het Westen, dat hij zeide te verdedigen, blijft slechts de schijn der neo-scholastiek over. „Personnalité, unité, stabilité, autorité, continuité, voilà les idées mères de l'Occident"; aldus decreteert Massis, en hij weet nergens aannemelijk te maken, dat deze „idées mères" het onvervreemdbaar bezit zijn van het Westen, niet slechts van een beperkte en deels historisch geworden collectiviteit, de zichtbare Kerk Gods, zijn katholicisme.

Het Westen en het Oosten zijn voor Massis niet minder dan de culturen het voor de verketterde Spengler waren, anthropomorphe lichamen, die een anthropomorph leven leiden. Dat het Westen aan „gevaren" blootstaat, dat het Oosten het Westen „tracht" te „ontwapenen", dat het Westen een „ziel" heeft en een „wil", dat Azië „voelt", dat het zich moet „rechtvaardigen" ...: dergelijke uitdrukkingen gebruikt Massis om strijd met de door hem eveneens streng veroordeelde aziatische sentimentalist Tagore. Het aziatisme is voor Massis een zo duidelijk symptoom der wanorde, dat geographische, ethnologische, philologische, en historische gezichtspunten voor hem nauwelijks in aanmerking komen. Voor Massis staat aprioristisch vast, dat Duitsland en Rusland de brug der wanorde betekenen; via Spengler en Keyserling, via Lenin en Dostojewsky, glijdt het sluwe dier, de aziatische cultuur, in Europa binnen, om het destructieve werk, dat de Waldenzen, Luther en Kant reeds hadden aangevangen, in een algemene triomf van het vitalistisch indifferentisme te voltooien. De

germaanse geest is hier de voorloper van de russische geest; de russische geest kondigt de verderfelijke vervloeiing der waarden aan, die Massis in het Boeddhisme en het Brahmanisme constateert. Onwillekeurig groeit bij de lezing van Massis' boek het monstrueuze beeld van een slijmerige honderdarmige poliep, een vormeloos, maar in zachte druk alle tegenstand verstikkend gedierte, het doelloos en bestemmingloos deinende Azië, dat twee grijparmen naar het Westen houdt uitgestrekt, om de vernietiging in te leiden. En daartegenover het slachtoffer, een stekelige, vastomlijnde, ... maar helaas te kleine egel, het „grieksch-latijnse" Westen, aan alle zijden bedreigd, zich verwerend met al het beschikbare materiaal van zijn begripspennen, opgerold in de beschermende pantsering van zijn scholastische huid, echter inwendig reeds aangetast door vermoeienis (Luther, Kant!) en na de wereldoorlog bijna bereid zich aan de tegenstander over te geven.

Inderdaad, Massis is de voortzetter van de traditie van Karel de Grote, die enige duizenden Saksen liet neerhouwen ter meerdere ere Gods. De bloedige strijd, die in de vroege middeleeuwen tegen de duivelskinderen, de Slaven, door het christelijke Westen werd uitgevochten, leeft in Massis voort in de vorm van een prikkelende cultuurphilosophie; het is de middeleeuwse, ongevoelige, scholastische gestalte van het Christendom, dat zijn idealen in Gregorius VII, Innocentius III en Lodewijk de Heilige ziet, die in deze Défense vlees is geworden. Men vindt hier de onverzettelijkheid en de bekrompenheid van de soldaat, die door God op een post is gesteld; men vindt er de ontledende blik voor de zonde van de vijand, met een bijna ongelooflijke verblinding aangaande eigen tekortkomingen. Want ook al is er, volgens Massis, in de dwaling van Azië een waarheid, dan is het toch slechts deze, dat zij ons stimuleert tot de terugkeer tot een „spiritualité catholique"! Overigens is zij het symbool der desorganisatie, die de eenheid der Stad Gods heeft verstoord; Keyserling, Tolstoj, Gandhi, Marsilius van Padua, ... Romain Rolland (men ziet, dat het Massis niet aan variëteit ontbreekt!), zijn vertegenwoordigers van de oerzonde, die Augustinus als de bron van

alle kwaad aangeeft: de „superbia", de menselijke opstandigheid tegen God, het verzet tegen de intelligibele orde, tegen de samenhang, tegen de persoonlijkheid ten profijte van het individu. Het aziatisme is een *ketterij*, die de stabiliteit der middeleeuwen heeft ondermijnd, het is de culturele aanval der Mongolen op Europa; het aziatisme van Massis heeft nauwelijks meer een geographische of ethnologische zin, het betekent voor hem slechts dè wanorde, dè omverwerping der hiërarchie bij uitnemendheid.

Betekenisuitbreiding van een woord als „Azië", zoals Massis die waagt, is een middeleeuwse tactiek. Azië is een beeld voor het kwaad, zoals de duivel het eens was. De middeleeuwer ontdekt in de feiten des dagelijksen levens de aanstichtingen van Satan of de Antichrist; Massis ontdekt in het europese cultuurleven van heden overal de ontbinding van de geest, die hij „aziatisme" noemt. „Chose en soi de Kant, Monde comme Volonté et Représentation de Schopenhauer, transcendantalisme de Brahma, tous ces systèmes ne tendent, en effet, qu'à anéantir la philosophie de l'*être* où s'incarne la pensée occidentale."

Het is niet twijfelachtig, na het lezen van deze woorden, welke verdediging van het Westen Massis voorstaat. Hij maakt gebruik van de zwakheid ener „philosophie comparée", die de toenemende internationalisering deed geboren worden; hij beschikt over de feiten, die de orientalisten hebben verzameld; hij kent nauwkeurig de overeenkomsten tussen de aziatische en de moderne europese philosophieën, zoals het Westen die heeft geconstateerd. Deze kennis, die tenslotte toch het product is van onze westerse arrogantie, is voor Massis voldoende, om over te gaan tot een identificatie van verschijnselen, die verder geen enkele samenhang vertonen dan deze ... dat zij zich niet met de bloei der middeleeuwse scholastiek laten identificeren! Natuurlijk heeft men het recht tot een dergelijke groepering, wanneer men onmiddellijk daarna laat uitkomen, dat de identificatie slechts een vorm van geestelijk zelfbehoud is, een ordening, om bepaalde symptomen in bepaalde stromingen te verbinden, die in hun wetenschappelijk geïsoleerde zelfstandigheid niet zouden spreken. Maar dit ligt

de middeleeuwer Massis verre: voor hem vertegenwoordigt het Westen de openbaring, de reeks der heilsfeiten, die ondersteund wordt door de wijsheid der theologie, „nourricière et protectrice de la foi". Voor hem *is* inderdaad Duitsland dit vage overgangsgebied, voor hem *is* het Oosten de pot borrelende vormeloosheid, die het ware evenwicht der intelligentie dreigt te vernietigen. Hij identificeert, omdat hem aan de gevaren der identificatie niets wezenlijks gelegen is; de burcht is immers gefixeerd in de eeuw van Thomas en in het grieks-latijnse Westen! Een verdediging van het Westen is niet anders dan een verdediging der Ecclesia Dei; er bestaat dus geen twijfel: alle ketterij was reeds voorspel van de grote verwarring, die thans over Europa gekomen is. En al kost het zelfs Massis enige moeite die oorsprongen der ketterij steeds met het Oosten in verband te brengen (over de speciaal-latijnse ketterij der Albigenzen, over de toch onmiskenbare samenhang van het aziatische volk der Joden met het Christendom o.a., spreekt hij niet of zeer in het voorbijgaan), in laatste instantie bestaan er voor de gelovigen geen beletselen, om de identificatie van Calvijn en Lao Tse zover mogelijk door te trekken. Ook voor de middeleeuwer werkt aldus Satan overal, waar God niet werkt.

De grenzen worden uitgewist. Verschillen van tijd en ruimte komen te vervallen. De moeizame levenstaak van Kant wordt niet meer en niet minder gewaardeerd dan het élan van Luther; het is alles symptoom der verwarring, der algemene „confusio". Dit tekent Massis als een middeleeuwer. Zijn identificeringswoede is geen verschijnsel van oppervlakkigheid, zoals het bij de mannen der Verlichting voorkwam; het verraadt slechts onverschilligheid voor de onderscheidingen, die sedert de dertiende eeuw werden geschapen. Eén onderscheiding is van kracht: de „civitas Dei" tegenover de „civitas Diaboli", die op aarde om de heerschappij strijden. De afval van God is universeel en grijpt over de grenzen der naties; daarom zij de strijd vòòr God even universeel. Maar men verwarre niet – dit is de kern van Massis' betoog – deze universaliteit, die in het grieks-latijnse Westen besloten ligt en op een wedergeboorte der middeleeuwen wacht, met de valse leuzen

der Tagore's, die onder de schijn van universele humaniteit een nationalistische reactie in de hand werken en daardoor het herstel der Kerk vertragen.

Hier treedt de middeleeuwer op als bestrijder van het nationalisme en de Staat, de zonde van Hegel, het aziatisme van het duitse volk. Met ingenomenheid citeert hij het woord van Charles Maurras: „Le genre humain est moins unifié que du temps de saint Louis où toutes les races chrétiennes étaient fédérées sous la tiare." De techniek is slechts een verkeerde universaliteit, die de wereld „uniformiseert", niet „unieert". Materialisme en nationalisme zijn verschijnselen van dezelfde geest, die zich van de katholieke geest heeft losgemaakt en daarmee aan iedere anarchie vrij spel heeft gelaten. Er is maar één weg, die van de actieve terugkeer naar de kristallen onaantastbaarheid der scholastiek, naar de basis der authentieke eenheid, de Kerk. En tenslotte komt Massis er rond voor uit: „Ce n'est donc pas l'idéal oriental et l'idéal occidental qu'on faudrait opposer, mais l'idéal du moyen âge à l'idéal moderne, l'idéal de la perfection et de l'unité à celui du „progrès" et de la force diviseuse." „Il ne s'agit pas, au reste, de latiniser l'Asie, mais de la christianiser. ..." Daarom voelt men zich door de titel *Défense de l'Occident* onwillekeurig bedrogen. Dit is geen Défense de l'Occident, maar een Défense du moyen âge. ...

Men betrapt Massis op een frappante eenzijdigheid, die al te duidelijk onthult, hoezeer hij bij zijn grote tegenstander Spengler achterstaat. Bij Spengler vindt men de „verblinding" van de moderne mens, die de lichamen der culturen als anthropomorphe phaenomenen waarneemt; bij Massis vindt men de „verblinding" van de middeleeuwer, de Slavenbestrijder, de kettervervolger, die twee culturen als een gezegende en een verstotene tegenover elkaar stelt. De eenzijdigheid van Massis is dààrom de mindere, omdat zij als begoocheling een *historisch* beeld heeft gekozen, een romantische begoocheling derhalve, die te zonderlinger aandoet, wanneer men nagaat, hoe weinig zij aan begoocheling bij de „tegenpartij" wenst over te laten. Wat Massis herhaaldelijk bij Tagore en Gandhi constateert: dat zij onder het masker der universaliteitsprediking

de vulgaire nationalistische instincten doen ontwaken, is hem blijkbaar bij zijn adoratie voor het katholieke Westen geheel voorbijgegaan. Hier ligt de bittere lacune van dit in de kern hyper-romantische boek wel zeer voor de hand; Massis beschouwt de cultuur van het Westen als een geïnfecteerd lichaam, *terwijl de cultuur slechts het lichaam is, dat zichzelf in stand houdt door zich onophoudelijk te vernieuwen.* De geestelijke revoluties van heden zijn de gemeenplaatsen van morgen: de idealistische taal van Tagore en Gandhi is straks het ordinaire wapen der volksmenners; de Staat Gods van de middeleeuwse denker is, evenzeer, vandaag de dooddoener der roomse collectiviteit. Zo is de kerk zelf, krachtens haar wezen als collectiviteit, „schuld" aan de ketterij van Luther, die op haar beurt reeds lang tot collectiviteit verstarde en aan andere ketterijen het aanzijn gaf. Het is een onverantwoordelijke vervaging, die alleen door de middeleeuwse mentaliteit van Massis begrijpelijk wordt, om de naam Luther aan die van Dostojewsky en Tagore te koppelen; de werelden van botsing, die tussen deze figuren verlopen moesten, kan men niet verzwijgen zonder de grofste disproporties te doen ontstaan. De verdienste van Spengler is, dat hij disproporties (waarzonder geen „beschrijving", geen „conceptie" kan groeien) binnen cultuurgordels tracht te synthetiseren; de onverantwoordelijkheid van Massis blijft, dat hij naar de starre mythe van een ledige verbeelding – de dertiende eeuw, *zoals zij geweest zou moeten zijn* – de loop der wereldgeschiedenis beoordeelt. Om deze gewilde vorm te construeren, staat hem de onbeperkte identificatie van de middeleeuwer ter beschikking, ontgaat hem, dat het proces der „ontbinding" zich inmiddels reeds meermalen heeft herhaald, dat Kant nog niet de „voorloper" van Keyserling is, omdat hij zich niet met de scholastiek bezighield. Al deze dingen zijn relatieve waarheden, zo goed als de scholastiek van Thomas een relatieve waarheid is: zij behoeven niet ontkend te worden, *maar slechts anders te worden gezegd.* „Une philosophie qui donne aux choses le même nom et entend par les mêmes signes les mêmes idées" moge in de verbeelding van Maurras bestaan, zij is een illusie voor hen, die de vergankelijke symbolische waarde van het Woord

als een eerste fataliteit hebben leren ervaren. In het woord ligt reeds het verraad aan het begrip en aan de gemeenschap; men voelt dat aan den lijve, wanneer Massis tracht essentiële verschillen tussen de aziatische en de christelijke contemplatie te beschrijven. Hij, die anders met gymnastische lenigheid van Boeddha naar Maeterlinck overspringt en geen vormverschillen eerbiedigt, heeft hier de taak door bedwelmende woorden een vormverschil tot een wezensverschil op te blazen ... en het gelukt hem slechts voor zijn geestverwanten, die reeds gereedstonden om te verstaan! Het is juist de ontoereikendheid der katholieke „vernieuwers" als Maritain en Massis, dat zij door „eeuwige" woorden trachten te vernieuwen, wat alleen door het „nieuwe" woord kan vernieuwd worden.

Het is uit deze vitalistische vernieuwingsnoodzaak, door Massis als het symbool der aziatische verwarring beschouwd en door hem op één lijn gesteld met de verwarde voorstellingen van theosophische freules, dat wij de kracht tot een verdediging van het Westen zouden kunnen putten. Deze verdediging is een zelfhandhaving en voor degenen, die haar noodzakelijkheid ondergaan, geen object meer voor een handleiding als die van Massis. Want vóór men het Westen gaat verdedigen, moet men toch weten, wat het Westen is. De Westens nu van Massis en verschillende andere geestdriftige verdedigers van het Westen liggen zo ver uit elkaar, dat men niet meer kan onderscheiden welk Westen eigenlijk in het Westen ligt; als men al te ver naar het Westen gaat, komt men bovendien nog in Amerika. ...

„Défense du moyen âge": met deze openhartige titel zou Massis eerlijk hebben erkend, wat hij op pag. 256 van zijn boek pas toegeeft: dat het Westen bij hem geen andere zin heeft dan bij ons, n.l. een rechtvaardiging van geloof te zijn.

1928

AANKLACHT EN HEIMWEE

GERARD BRUNING: *Nagelaten werk*

„Toen hij gestorven was, heeft iemand gezegd: nu wordt hier geen kathedraal meer gebouwd. – Neen, nu wordt hier geen kathedraal meer gebouwd, en geen kruistocht gewaagd, en geen bres meer gekloofd in den zwarten, eeuwigen muur. ..."

Behoorde deze man tot het geslacht der kathedraalbouwers, zoals Marsman schreef bij zijn nagelaten werk? Zou hij een kathedraal hebben gebouwd in de eeuw van Lodewijk de Heilige, in die wonderbaarlijke tijd, toen de Heilige Stoel zo meesterlijk het heil der gelovigen en de inkomsten van de Pieterspenning verzorgde? Ja, ik had willen leven, toen Innocentius III het land der Albigenzen te vuur en te zwaard liet verwoesten, zoals de patriciërs van Holland het leven van Rembrandt verwoestten, om te kunnen zien, wat Gerard Bruning gedaan had. Ik had willen leven tussen de monniken en soldaten van die tijd, en scherp luisteren naar hun intrigues en bemantelde woorden, om de wraak van Gerard Bruning te kunnen proeven. Ik had willen bidden op mijn knieën in de kathedraal van Chartres, om heimelijk mijn ogen open te houden en rond te kijken over de gezichten van hen, die onder de zegeningen van Verstand en Wil hun dagen doorbrachten, en ik had Gerard Bruning morrend achter mij willen zien liggen, in verzet en eveneens met open ogen. Ik had een kruistocht willen aanschouwen, om één der vroomste kruisvaarders te praaien en hem te vragen, of zijn doel hem duidelijker en omlijnder voor de geest stond, dan André Gide, die alle consequentie schuwt. Zijn antwoord zou ik op perkament hebben geschreven (het doet er niet toe, hoe het doel uitviel: „Jeruzalem", „de Kerk", „een christelijk vorstendom voor mij alleen"), en ik zou Gerard Bruning het perkament hebben getoond met dat fikse, doelbewuste antwoord, dat het Credo quia absurdum der middeleeuwen volstrekt niet verzaakte. Zou hij dit document

stralend, wandelend in het licht zijner gothische eeuw, hebben aanvaard als het getuigenis van een volk „op de goede weg"? Ik zou om dit alles bijna mijn tijd willen verlaten, als ik niet wist, dat de geschiedenis zich niet op de vingers laat tikken en zich slechts prijsgeeft als een Heden, dat ons vliedend bezit is; ik zou bijna willen *bewijzen*, dat het katholicisme van Gerard Bruning een laatste droom was, die hem nog in leven hield onder de surrealisten, wier problemen hij zo daemonisch beminde, dat hij ze uit de volheid van zijn liefde uitrafelde tot ledigheid, ... als bewijzen hier niet zinneloos zou zijn, om dat *ieder*, die het verleden nodig heeft, het omdroomt tot een ideaal. Maar dàt ik mijn tijd zou willen verlaten, dàt ik zou willen bewijzen, is op zichzelf al een bewijs: dat ik alleen in persoonlijke strijd met zijn werk zijn bewonderenswaardig ideaal kan weerstaan, dat ik het bestrijd, omdat het zwanger gaat van verzet en van die sublieme negativiteit, die geen positieve rechtvaardiging behoeft. „Heldere vriendschap of heldere vijandschap, één van twee", heeft Marsman voor hem geëist. Ik kies de vijandschap, ik verwerp het ideaal, dat Brunings aanklacht tegen deze wereld moest steunen en zijn heimwee naar het vaste en blijvende, dat ons niet is beschoren, moest adelen; maar ik zie zijn moedige gestalte en ik lees zijn nooit transigerende woorden.

Het is opvallend dat in het werk van Gerard Bruning het essay overheerst. Het is nog opvallender, dat deze essays handelen over Rembrandt, Gide, Breton, Baudelaire, Gorter, ... en niet over Memlinc, Maritain, Pieter van der Meer de Walcheren, Claudel en Gezelle. Uit deze beide feiten is veel af te leiden. Vooreerst: het essayistisch betoog was zijn lyriek, omdat zijn lyriek militant was. Voor proza heeft hem de ware rust ontbroken, omdat het, zelfs waar hij het trachtte te schrijven, als vanzelf in kreten, gillen, aanklachten veranderde. Het proza van Gerard Bruning heeft niet eens de bezonkenheid van de uiteenzetting; het is een gebarsten lyriek, die geen dramatische spanning heeft, voortwoekert, verderschroeit in één smalle richting. Het zijn de onmiddellijke en vaak onnavoelbare reacties van een mens, die overal met de wereld in conflict ligt, niet met haar theorieën alleen, niet met haar instel-

lingen en warenhuizen, maar met haar ganse tastbaarheid, haar pijnigende lichamelijkheid, die hem onophoudelijk dreigt af te snijden van de eeuwige levensbron; het zijn ook de woorden van een mens, die nergens anders dan in diezelfde wereld zou willen lijden, die haar cabarets en haar razende stations niet ontvliedt in de eenzaamheid van het Soniënbos, maar die ze bemint, omdat ze zo rumoerig en zielloos zijn àls ze zijn. Bruning laat Rimbaud door de straten van Parijs sukkelen op zijn laatste tocht; en het wordt één roep om de uiteinden der aarde te mogen liefhebben, één genot om die verre namen te mogen noemen: Aden, Zeilah, Harrar, één verlangen naar een vrouwenideaal, ver als de middeleeuwen: Ophelia. Had Bruning dit ondermaanse lief? Haatte hij het? Woorden, woorden; hij lag tegen het ondermaanse aan, hij had het nodig als brood, om te kunnen haten, en dit was zijn liefde. Zijn proza is niet anders: wanhoop, die in verrukking zwemt, die geen rust vindt voor intrigues, voor dialogen en voor ontwikkeling, passie, die deze woorden moest spuien, voor ze de rustige betekenis hadden gevonden. Daarom werd het geen verhaal, waar het toch verhaal moest zijn; daarom ook bleef het fragmentarisch, abrupt, duister en ongelijkmatig, dichterlijk weggegoten, maar voor poëzie te verbrokkeld.

Het weinige proza, pure proza, dat Gerard Bruning heeft geschreven, zal hem niet onvergetelijk maken voor hen, die met zijn werk streden. Het zijn de zware, kervende essays, over Rembrandt, over Gide en Breton vooral, die hem tekenen. Dit was voorlopig zijn gebied, hier zette hij zich volledig uit. Daar is het gloeiende stuk, waarin hij Rembrandt „verdedigt" tegen Luns en Veth, waarin hij Rembrandt ziet, zoals men het niet voor mogelijk zou hebben gehouden dat hij gezien kon worden. En *wat* ziet men van Rembrandt? Niets anders, dan het dood-eenzame individu, dat Bruning zelf was, een Rembrandt, die gelukkig niet zo bestaan heeft; gelukkig ,want het zou jammer zijn voor de kunsthistorici, als zij aan dèze Rembrandt hun certificaten moesten verdienen. Brunings Rembrandt is de versmade en getrapte temidden van een volk, dat hem opdrachten gaf, maar hem door wanbegrip verguisde tevens. Dit essay is een aanklacht tegen de „beursheer", tegen

het „gepeupel" der zeventiende-eeuwse republiek, dat hem „heeft laten krepeeren, zooals 't Hercules Seghers heeft laten krepeeren". Het is een machtig, soms teder, soms rhetorisch pleidooi voor de gesloten eenzaamheid in een botte samenleving; het is een verheerlijking van de poète maudit, die aanraking heeft met de burger, maar geen gemeenschap, die verstoten wordt, als hij liefde en oprechtheid wil geven. De historie heeft op deze regels geen vat meer. Lees het fragment over de Staalmeesters, ga vervolgens naar het Rijksmuseum en zie! Dit rustige, statige doek is door Bruning mishandeld, verkracht, moedwillig omgeschapen tot een aanklacht; maar het deert de lezer niet. Gerard Bruning schreef volkomen onhistorisch, omdat hij in Rembrandt eigen aanklacht en eigen heimwee kon uitstorten. Onder vele verbitterde woorden tegen de bourgeois staat deze duidelijke tussenzin: „O, altijd is de gemeenschap zeer pragmatisch georiënteerd!" En opnieuw ziet men Bruning in de eeuw van Lodewijk de Heilige, onder pragmatische monniken, onder pragmatische koningen en pausen, vergeefs gehoor zoekend bij de gemeenschap, die van Rembrandts en Brunings nu eenmaal niet, nooit gediend is. ...

Later, niet lang voor zijn dood, tastte hij André Gide aan in een opstel, dat zo meesterlijk is geargumenteerd, dat het nauwelijks een ontsnapping vergunt. Er is geen zwakheid in dit betoog; want de éne grote zwakheid is de liefde voor de aangevallene, die het essay *Van André Gide tot André Breton* maakt tot een stuk vergeefs verweer tegen eigen overgave aan de immoralist. Bruning heeft Gide en de surrealisten te vaak geciteerd, dan dat hij ons nog zou kunnen misleiden: hij beminde in deze onvergetelijke eerlijke Gide, die het gewaagd heeft, aan zijn eigen uitspraken de consequentie te ontzeggen, datgene, wat hij in zichzelf het hoogst aansloeg. Hij beminde in Dostojewsky en zelfs in Dada datgene, wat hij het meest in hen zeide te haten. De negatie van het verstand en van de wil, waarvan hij de oorsprong bij Dostojewsky zocht en die hij als het duivelse gevaar ontleedde, wees hij af, maar er was niets, waarin hij zich meer verdiepte. Aan geen figuur zou men misschien gemakkelijker kunnen demonstreren, dat liefde en haat van één stam zijn, dan aan Gerard Bruning, die zijn ganse in-

tellect richtte tegen een stroming, wier kwetsbare plek hij meedogenloos blootlegde, zonder echter één ding aannemelijk te kunnen (en willen) maken: dat hij zelf minder kwetsbaar was. Als men Bruning zijn liefde voor Gide voorhoudt, is dat geen beschuldiging van dubbelzinnigheid; neen, Bruning moest Gide zo liefhebben, om hem zo te kunnen haten, hem zo begrijpend te kunnen bestrijden. „Val en straf voor de vermetele verwerping van het verstand, val en straf voor deze aantasting van de orde der natuur"; zo heeft Bruning Gide bazuinend aangeklaagd, nadat hij diens vermetele woorden heeft aangehaald: „La sagesse n'est pas dans la raison, mais dans l'amour", „Il faut être sans loi pour écouter la loi nouvelle". Maar heeft hij in dit essay het verstand, de wil en de orde der natuur verdedigd? Heeft hij Gide op de knieën gebracht door een verdediging van het middeleeuws Christendom? Men zal vergeefs zoeken. ... Bruning brengt Gide slechts tot de erkenning van een waarheid, die de schrijver van *Les Nourritures Terrestres* niet meer kan schokken: dat zijn gedachtengang ontbinding heeft doen ontstaan (Dada en surréalisme), dat zijn ontlopen van iedere doelstelling is uitgemond in de avonturendrift van Philippe Soupault. Hij toont dat met een overstelpende vloed van documenten aan, hij vult ons met warmte en hartstocht door zich volkomen in te leven in de problemen van deze jaren, hij zwelgt in de ontkenningen, die de positiviteit van Gide en zijn afstammelingen uitmaken, ... en suggereert zich aan het slot, dat hij hier een duivelse perversie heeft ontmaskerd! Wat is het resultaat? Dat André Gide in dit opstel verrijst als een gestalte, die Bruning heeft getourmenteerd tot het uiterste, die hij liefhad, omdat hij er al zijn rembrandtieke eenzaamheid in terugvond, die hij haatte, omdat zijn laatste droom hem verbood, die eenzaamheid te delen. André Gide, dat is Brunings heimwee („zoo eerlijk leef ik, de andere ook"), dat is ook Brunings aanklacht („zoo mag ik niet leven"). Daarom heeft Bruning Gide zo uitmuntend verstaan; hij oordeelde in Gide zichzelf, hij beminde in Gide zichzelf. Hem weerleggen kon hij niet; hij kon hem analyseren tot op het gebeente, hij kon zijn droom van verstand, wil en natuurlijke orde oproepen tegen de amoraliteit

van Gide, Gide vermoorden lag buiten zijn macht, omdat hij diens leven had meegeleefd, zonder restrictie. De heftige toon van dit meeslepend essay misleidt niet, evenmin het ontbreken van ieder scholastiek tegenbetoog. ...

Gerard Bruning was geen scholastische geest, zoals Anton van Duinkerken. Zijn betoog ging niet uit naar intellectualistische triomfen, hoewel hij ongenadig scherp redeneerde. Het katholicisme was voor hem een centraal gedroomd punt, een fictief, maar daarom niet minder bekorend punt, vanwaar hij kon liefhebben zonder toe te geven aan de voorwerpen zijner liefde. Een dergelijk dwaas en vaak rhetorisch ideaal had Van Deyssel in zijn wij-willen-Holland-hoog-opstoten. Idealen geven ons gelegenheid, om dat, wat wij liefhebben, toch op een afstand te houden. Brunings blanke middeleeuwse droom gaf hem de gelegenheid André Gide – en, met nog meer dwarse haat – Van Genderen Stort, Dirk Coster, Top Naeff op een afstand te houden, hun ontbinding, valsmunterij, verziekte hartstocht te verwijten. Maar een droom kan men niet verdedigen tegen het daglicht, men kan hoogstens zeggen, dat de droom voor degene, die hem droomt, schoner, wezenlijker is dan de dag. Zo kon Bruning de schone droom van zijn sterke katholieke tijd dan ook niet verdedigen, maar slechts herhaaldelijk, tot schorwordens toe, bezweren, dat de sujetten, die hij analyseerde, moesten worden weggeworpen als vodden, ... hoewel hij niets anders kon bewijzen, dan dat zij niet in zijn droom pasten! Onophoudelijk keerde hij weer terug naar die verworpen wezens, zich wijsmakend op kosten van zijn droom, dat hij in hen een gevaar bestreed; en onophoudelijk zichzelf herkennend in Holbein, in Baudelaire, ook al droeg hun droom een andere naam. Of Gerard Bruning de scholastiek gekend heeft, weet ik niet. Het doet ook niet ter zake; want de denkwereld, die hem boeide tot pijnigens toe, was de denkwereld van Marsman, van Gorter, zelfs van de door hem vertrapte Coster. Om de apologie van zijn behoudsdroom bekommerde hij zich niet; die droom was hem als droom (dus met primaire werkelijkheidssuggestie) gegeven, en voor de rest leefde hij in zijn tijd.

Was Gerard Bruning dan geen goed katholiek? Stompzinnig-

ste aller vragen! Ik wil zeggen, dat hij de beste katholiek van zijn land geweest kan zijn, ook al loop ik daarmee de kans, dat een litteratuurlievend pastoor mij om deze bekentenis voor ontoerekenbaar verslijt. Brunings droom had katholieke symbolen tot kleed gekozen, om hem te redden van zijn tragische natuur; daarom was Bruning katholiek. Men wil de droom nog altijd zien als een bijkomstig slaapverschijnsel; maar die droom is gemakkelijk te ontmaskeren, omdat hij vlucht bij het ontwaken. Veel machtiger is de droom, die ons het leven, de actie, de richting mogelijk maakt, want wij leven bij genade van die droom. Wij hebben een droom van vastheid nodig om te kunnen slaan en schrijden en schrijven, en deze is het merg van onze werkelijkheid. Gerard Bruning droomde een katholieke droom en dus leefde hij in een katholieke werkelijkheid. En als men zegt, dat zijn katholicisme een *droom* is geweest, dan kan men daarmee niet bedoelen, dat het schimmig, onduidelijk of in enig ander opzicht onwerkelijk was. Dan zegt men daarmee slechts, dat het inniger verwant was aan heidense en ketterse dromen, die het verafschuwde, dan aan dàt katholicisme, dat nauw gelieerd aan Vroom & Dreesmann, van dromen niets meer weet. Gerard Bruning was goed katholiek, en zijn katholicisme richtte zijn liefde en haat. Maar zijn katholicisme verried zich als droom, doordat het zich begrijpend en gepassionneerd overgaf aan zijn vijanden. Het is niet van belang, of men katholiek *is*, maar het is slechts van belang, wat men onder katholicisme *verstaat*. Deze these, die Gerard Bruning als goed katholiek razend gemaakt zou hebben (waar blijft de natuurlijke orde?), verklaart, hoe wij op onze beurt weer gepassionneerd mee kunnen leven met de katholieke droom, zonder dat wij zijn misleidende symbolen (misleidend, omdat ook Vroom & Dreesmann ze als reclamemateriaal gebruikt) mogen dulden.

De droom geeft iemand de sterkte, om het leven der z.g. onverbiddelijke feiten aan te klagen. De droom dompelt diezelfde aanklager echter steeds weer in het heimwee, zodat hij plotseling weer beseft aan te klagen, zonder te weten waarom. Beide effecten van de droom heeft Gerard Bruning in grote mate gekend; maar omdat hij zijn droom niet als droom door-

zag, bleef de felheid van de aanklacht domineren over de genegen verwantschap met de aangeklaagden. Maar voor hem, die luisteren wil, is de ondertoon van het heimwee onmiskenbaar, is de verwantschap met Gide en Dostojewsky door de aanklacht nergens verbroken. Het is het heimwee van iedere diepe verbeeldingsrealist, die andere verbeeldingsrealisten moet bestrijden en toch de gemeenschappelijke eenzaamheid als een gemeenschap ervaart. Bruning noemt het: middeleeuwen, Gide noemt het: inconsequentie. Verschillende namen: aanklacht. Onverzadigdheid door welke naam ook: heimwee. Droom.

In zijn Rembrandt-essay heeft Gerard Bruning zich eigenlijk reeds volledig gemanifesteerd. Hij verdedigt daar de protestante Rembrandt tegen de protestante heren der Oostindische Compagnie, omdat hij begreep, dat het protestantse ideaal en het protestantse batig saldo nog niet één en hetzelfde zijn, omdat zij beide protestant heten. Hij verdedigt daar de kwetsbare droom tegen de brute daad. Beter gelijkenis van tweeërlei „goed" en toch eeuwig onverzoenbaar katholicisme had hij niet kunnen geven. Duidelijker had hij het niet kunnen uitspreken, dat zijn eerste belijdenis was de strijd voor de door het gemeen eeuwig versmade droomeenzaamheid.

Zou hij dan, in zijn geliefde middeleeuwen, hebben stilgezeten, met de handen in de schoot, of hebben meegelopen met de luidruchtige optochten onder onbegrepen leuzen? Zou hij, met de toenmalige heren van een toenmalige Compagnie, de toenmalige Rembrandt geestdriftig mee hebben vermoord?

1930

DE MODERNE KETTERJAGER

ANTON VAN DUINKERKEN: *Hedendaagsche Ketterijen*

Na de dood van Gerard Bruning heeft zich onder de nederlandse jong-katholieken aanvankelijk niemand voorgedaan, die zijn erfenis kon aanvaarden. Laten wij eerlijk zijn: het was een roemrijke, maar onder beneficie van inventaris te aanvaarden erfenis. Dat geen der jong-katholieken in staat was hetzelfde vlammende en onvruchtbare pathos te produceren, getuigt tegen hun katholicisme, maar voor hun vitaliteit; geen kon zich vermeten, een zo hopeloze zaak op zo stellige toon te bepleiten. Met goedwillige, maar slecht geconstrueerde apologeten als pater Terburg en Wouter Lutkie kan men bezwaarlijk voor den dag komen, wanneer het om ernstige argumentatie tegenover ketters gaat. Albert Kuyle is een ongetwijfeld oprecht en (in dit opzicht) naïef gelovige, maar van zijn „Hagel"-kronieken in *De Gemeenschap* gingen tot op heden meer striemen naar pastoors, die om aalmoezen bedelden, dan naar ketters en heidenen; zijn katholicisme is de geweldige zolderschuit, waarop hij voor anker ligt en zonder dit vaste steunpunt zou hij geen bodem onder de voeten hebben voor zijn polemische uitvallen. Fijnzinnige eclectici als Albert Helman en Jan Engelman zijn allerminst de aangewezen personen, om een zo agrarisch principe als het katholicisme te verdedigen; zij hebben het katholicisme eenvoudig als voedingsbron, waarop zij teren, wanneer de buitenwereld zegt, dat zij toch eigenlijk paganisten zijn. Zo is het met de apologie bij deze groep betrekkelijk droevig gesteld; en niettemin, apologie heeft zij broodnodig, wil zij niet sterven aan collegialiteit tegenover de heidense subs. ketterse jongeren.

In Anton van Duinkerken kan men thans die apologeet begroeten, waaraan behoefte bestond, waarom men vroeg. Want tot de psychologie van de moderne katholiek behoort het, een vraagtekenhouding aan te nemen, wanneer men hem over

zijn geloofswaarheden interpelleert. Het is die gêne voor de gevoelsbasis van het leven, die ook de niet-kerkelijke mens ondergaat, maar uiteraard niet in dezelfde mate. De intelligente katholiek beschouwt het als een geheime schande, dat zijn philosophie geen zekerder fundering heeft dan een gedogmatiseerd gevoel, dat – hij zal het nooit openlijk erkennen, maar steeds onderbewust beseffen – even subjectief, en in zijn omstandigheden zelfs subjectiever is dan welke andere gevoelsfundering ook. Dit maakt het voor hem moeilijk tegenover andersdenkenden openhartig te zijn. Openhartig kan hij zijn, voor zover het de scholastische bovenbouw van zijn geloofsleven betreft, gesloten en gegêneerd *moet* hij zijn, wanneer de tegenstander de basis van zijn systeem ter sprake brengt. Kan men hem bewegen, de vraagteken-houding te laten varen, dan blijkt ook onmiddellijk de grond van zijn overigens onaantastbaar betoog een stellige onhoudbaarheid te zijn. Van Duinkerken nu héeft de vraagteken-houding laten varen en geeft in zijn *Hedendaagsche Ketterijen* bloot, wat de gemiddelde katholiek intellectueel gêneert, wat liefst onaangeroerd en ongeformuleerd blijft, wijl het als onaangeroerde formule nog het meest imponeert. Want men behoeft zich niet voor zijn gevoel, maar wel voor de egoïste verstandsrechtvaardiging van dat gevoel te gêneren.

Van Duinkerken is de ware, de geniale apologeet. Als er één is onder de jong-katholieken, die zijn onderwerp en zijn materiaal beheerst, is het Van Duinkerken. Hij bezit eigenlijk alle eigenschappen, die de ware apologeet maken, apologeet derhalve niet in de zin van één of andere pater Cajetanus die met het bisschoppelijk imprimatur de goe-gemeente mag oplichten door vragen als: „Bestaat er een rechtvaardig God? Zo ja, waarom is Hij dan rooms-katholiek?", apologeet niet in de zin van cursushouder voor niet-katholieken met maximumrecords in zondaarsbekering, maar apologeet in de beste, de onaangenaamste, de zondigste vorm. Het is geen kunst, de burgerij met goede bedoelingen op te lichten, maar het is een grote, edele en zware kunst, de intellectueel van onze tijd, die zwanger gaat van V.U.-ontwikkeling, zo op te lichten, dat hij geleidelijk aan zich verstrikt, gekneveld, geplunderd en ont-

erfd voelt. Dàt is de kunst, die Anton van Duinkerken meesterlijk verstaat. Begaafd met een boerse oprechtheid van geloofsverzekerdheid, maar ook met een verbluffende kennis van de scholastieke redeneertrant, verengd en bekrompen in zijn katholieke superbia, maar tegelijk alziend en dóórziend in zijn bewonderenswaardige belezenheid, is hij de geboren ketterjager op hedendaagse intellectuelen, die onwillekeurig de oprechte heftigheid van zijn geloof adorerend verbinden met de sluwe tactiek van zijn methode. De oude inquisitie begreep uitstekend, wat de kwetsbaarheid van de toenmalige ketter was: zijn gevoeligheid voor de verterende vlammen van het auto da fé. De hedendaagse Van Duinkerken begrijpt al even uitstekend, wat de Achilleshiel is van de moderne ketter: zijn vaagheid in het redeneren, zijn ongeschooldheid in de philosophische denkwijze, zijn bereidvaardigheid, maar tevens zijn onmacht tot formuleren van zijn wereldvisie. En dit is één der hoofdverdiensten van Van Duinkerken: hij is niet ouderwets, hij opereert niet met middelen, die in het tijdperk van de gasoorlog verouderd zijn, hij doet de inquisitie geen concurrentie aan in methoden, maar hij werkt met de middelen van de dag. Hij kent de wijsheid van Thomas van Aquino van buiten, maar heeft niet de domheid, die in haar middeleeuwse verstijving voor te dragen; hij beschikt over syllogismen, die men op zondagmorgen door de radiotrechter van de K.R.O.-kansel kan horen verkondigen, maar hij wacht zich wel, bij de formulering de onnozele vorm te kiezen, die daarbij gebruikelijk is. De kracht van Van Duinkerken is niet zijn geloof, want met dit geloof hebben wij niets uitstaande, ook al is het voor hemzelf van grote kracht; maar zijn kracht, zijn demonische kracht, is zijn listige subtiliteit, zijn handig intrigeren, zijn schitterend taalmisbruik. Daardoor zou men soms bijna vergeten, dat men hier te doen heeft met een ras-inquisiteur, een volstrekte keisteen-vereerder, voor wie woorden al de bekoorlijkheid hebben van vlammen en al de onbehouwenheid van projectielen. Zoals de Antichrist wordt voorspeld: „ostendens se tamquam sit Deus", zo komt Van Duinkerken met zijn *Hedendaagsche Ketterijen*, zich voordoend als de zuivere wijsgeer, gemaskerd met vertrouwbare moderne woorden en

begrippen, om de keistenen van zijn katholicisme onder de menigte te dragen. En daarom is het niet overbodig, te waarschuwen voor zijn zekerheden, door zijn methode behoedzaam te bewonderen.

Onder de vele onhandigheden, die Van Duinkerken vermeden heeft, is wel de voornaamste de apologie van *het* katholicisme. Hij weet als de beste, dat voor de goed gefinancierde onderneming, die vanuit de Citta del Vaticano op onverbeterlijke wijze wordt geadministreerd – een onderneming, waarmee wij sinds lang geen geestelijke zaken meer doen – door een waarachtig apologeet geen apologie te schrijven *is*. Begint men daarmee, dan bederft men bij voorbaat zijn affaire op hopeloze wijze. Van Duinkerken beproeft dan ook geenszins botweg, op de naieve wijze van onze Cajetanus, de katholieke kerk in bescherming te nemen. Hij verdedigt niet direct de elastische worst, die nooit barst, zelfs niet, wanneer men er Cajetanus, Alexander Borgia, de notulen van het proces plus de heiligverklaring van Jeanne d'Arc, pater Hyacinth Hermans en enige exemplaren van de katholieke *Filmgids*, het Onze Vader, een jaargang van De *Gemeenschap*, een bidprentje en Abelard en Heloïse instopt. Hij verdedigt al evenmin de dogmatiek der kerk, zómaar, als men dat wel eens aantreft bij apologeten van het andere, onhandige slag, waardoor zij altijd weer moeten wijken voor het nogal voor het grijpen liggende argument, dat deze dogmatiek als formule niet beter of slechter is dan andere dogmatieken. Zo dom is Van Duinkerken niet. Hij kiest zijn start omzichtig, geslepen, sluw, om zijn eerlijk en boers geloof des te bekorender te rechtvaardigen voor het ketterse intellect; hij kiest namelijk als uitgangspunt de gebreken van tegenstanders. Zijn methode is niet fair, maar zij is (in Van Duinkerkens gedachtengang) evenmin te laken; immers het doel heiligt de middelen, en waar het doel, de oprecht beleden geloofswaarheid, alles overheerst, daar is alle taalacrobatie volkomen geoorloofd middel. Men kan alleen vragen: waarom heeft Van Duinkerken zijn boek eigenlijk nog geschreven? Waar zijn geloofsgenoten onmiddellijk aan zullen nemen, dat het doel heilig is, en dus de middelen kunnen missen, waar zijn tegenstanders tot het inzicht zullen

komen, dat men het doel voor heilig moet houden, om in de middelen te kunnen geloven, terwijl de heiligheid van dat doel verstandelijk niet nader is te motiveren, want op geloof berust, ... waarom dan nog deze geniale, verspilde apologie? Voor de zwakken van geest is toch ongetwijfeld het recept van „Bestaat er een almachtig God, zo ja" veel doeltreffender!

Maar hoe het zij, het misleidende boek ligt nu eenmaal voor ons en wij hebben er grondig mee af te rekenen, zoals Van Duinkerken grondig en prachtig afrekent met de zwakheden van zijn vijanden. Dit dan is Van Duinkerkens methode: hij bestrijdt de moderne „ketter" en de moderne „ketterij', zoals hij dit soort geestelijk leven nu eenmaal pleegt te noemen (wij zullen er verder niet over twisten, maar de arrogantie is ongehoord!) op weergaloze wijze met eigen fouten en lacunes, om aldus langzamerhand de lezer voor te bereiden op de feilloosheid van zijn systeem. Hij tuchtigt Just Havelaar (ik moet erkennen: op de meest loyale manier, zijn betrekkelijke verdiensten niet verkleinend) dusdanig, dat hij in een zeer berooid hemd blijft staan en het formuleren er wel aan kan geven. Hij straft het humanisme, voor hem *de* ketterij van het land en deze eeuw ongenadig af en ranselt de oppervlakkige en welluidende populariteit, die deze stroming zich verworven heeft. Hij gaat energiek (en meer!) te keer tegen de „nieuwe mens", dat eeuwig foetale gedrocht, dat Nietzsche's Uebermensch tegenwoordig zo slapjes pleegt te vervangen. Hij geselt, in het algemeen, de afkeer, die „onze tijd" heeft van zuiver en scherp definiëren, hij vermoordt eenvoudig de ellendige bewondering, die in sommige „ketterse" kringen voor de schoonheid der katholieke mysteriën heerst; hij pakt die dames en heren in hun kraag en smijt ze onhoffelijk, maar volkomen terecht, de deur uit. Ziedaar het geniale in Van Duinkerkens methode, ziedaar het betoverende van zijn sluwe stijl, ziedaar het goed recht van zijn schriftuur.

Gelukkig zij, die nooit in het welbekende regenbooglicht der kathedralen wild en onstuimig het kunstlievend lidmaatschap der katholieke kerk hebben begeerd! Immers zij, die wel aan deze liefhebberij offerden, moeten wegkruipen van schaamte onder de woorden van deze niets ontziende apolo-

geet, die hen als sjacheraars-met-gevoelsrestanten zijn tempel uitjaagt! Want Van Duinkerkens katholicisme is geen gevoelskatholicisme; het is militant en daarom zo afdoend ten opzichte van zekere moderne stromingen, die 's zomers verzamelen blazen tussen de dennen bij Barchem of in het Oolgaardhuis. Het is afdoend ten opzichte van een zekere armoede van geest, die zich verantwoord acht door een verkeerd geïnterpreteerde zaligspreking. Het is afdoend in het negatieve en juist daarom misleidend ten opzichte van het positieve.

Want vraagt men naar de positiviteit van deze hartstochtelijke en bekwame ketterjager, dan vraagt men vergeefs! Vergeefs; want het is, bij een boek van 188 pagina's redenering, toch niet teveel, als men *niet* vraagt naar positiviteit des *geloofs*, maar naar positiviteit van *conclusie!* Het is daarom nog niet nodig positiviteit te eisen, zoals het positivisme dat deed! Men mag echter verwachten, dat een zo striemend boek als deze *Hedendaagsche Ketterijen* berust op een conclusie, die de felheid van het striemen rechtvaardigt; maar deze conclusie zoekt men vergeefs. Het behoeft waarachtig geen betoog, dan Van Duinkerkens geloof positief is; dat weet men bij jong-katholieken altijd van te voren. Maar wèl behoeft het betoog, waarom een gelovige apologeet kan zijn, waarom hij anderen op hun plaats kan zetten in onaantastbare superioriteit, waarom hij het eigenlijk wáágt, missie te gaan bedrijven; en hiervan vindt men, ook bij Van Duinkerken, niets anders dan woorden als keistenen, woorden, die het geloof moeten rechtvaardigen en zelf eerst door het geloof gerechtvaardigd moeten worden, woorden, die Thomas en Duns Scotus als voor hun tijd doelmatige draaitollen hebben gediend, totdat Thomas het „won", woorden, die leegten moeten overspinnen en betekenisverschillen creëren, die, voor ons, geen verschillen zijn, woorden als: „bedoelingszuiverheid der overgave als wils-act", „bijzondere doelstelling", „algemeene intentie", „finaliteit", die slechts waarde hebben voor hen, die in die waarde geloven. Met woorden verbloemt Van Duinkerken, dat zijn zekerheid niet eerbiedwekkender is dan die van de fetischist uit de afrikaanse binnenlanden, met woorden verbergt hij de fictionalistische relativiteit van zijn begrippen.

Het spreekt vanzelf, dat Van Duinkerken dit volkomen gemis aan werkelijke positieve conclusie niet zal toegeven. Hij zal b.v. wijzen op de inderdaad magistrale interpretatie van het „Onze Vader", het slot van zijn boek, waarin de samenvatting van zijn „leer" wordt gegeven. Toegegeven; het kan ook nooit de bedoeling zijn, Van Duinkerken zelf van zijn lacunes te overtuigen, daar voor hem de positiviteit des geloofs voldoende grondslag is van zijn betoog. Wie nog de illusie heeft, een waarachtig gelovige in de strenge zin van het woord te bekeren, die is nog altijd niet doordrongen van de alles overheersende betekenis, die dat geloof voor een individu kan hebben! Het gaat er hier slechts om, de „zekerheid" van Van Duinkerken te belichten als een volkomen subjectieve zekerheid, die echter het misleidende wapen der intellectuele apologie hanteert, die zichzelf *schijnbaar* veilig stelt door de „zekerheid" van de „ketterse" mens te ontmaskeren. Bij Havelaar critiseert Van Duinkerken de vage terminologie, de onmacht tot doelstelling in het leven; daartegen mobiliseert hij de glasheldere termen der scholastiek, die zonder aarzelen een doel aanvaardt, ... maar aldus ook aan het levensprobleem van Havelaar niet eens toekomt! Zijn overwinning op Havelaar is gemakkelijk genoeg, omdat hij als postulaat kiest, wat voor Havelaar juist problematisch is: een met het denken verzoend geloof.

Van Duinkerkens uitgangspunt is, zoals dat van alle geraffineerde katholieke apologieën (de niet-geraffineerde in Heilsleger-termen hebben grover geschut), het leerstuk van de *betrekkelijke waarde der aardse goederen.* Augustinus heeft het geformuleerd, Thomas heeft het gebruikt voor de fundering van zijn systeem, bij Van Duinkerken speelt het opnieuw een zeer gewichtige rol. Alle dingen dezer aarde zijn „goed", wanneer zij genoten worden ter meerdere ere Gods; alle dingen dezer aarde zijn „slecht", indien zij afleiden van God. Wie dit leerstuk niet door en door kent, wie er het raffinement niet van heeft doorproefd, is nooit in staat, het sluwe mechanisme der katholieke apologie te weerleggen. Niet voor niets was het de basis der middeleeuwse politiek, die immers met dit argument haar ergerlijkste handelingen kon dekken!

Deze betrekkelijke waarde der aardse goederen maakt het de mysticus mogelijk, van alle aardse conventies af te zien, ter meerdere ere Gods, en maakt het Innocentius III mogelijk, de „kruistocht" tegen de Albigenzen te prediken, ter meerdere ere Gods; immers *alles is geoorloofd*, als het slechts het Godsrijk ten goede komt, de innige contemplatie zowel als moord en doodslag. De moraal, die voortvloeit uit deze augustinische wereldconceptie, kan dus zijn de hoogste moraal der algehele overgave van het aardse in Gods handen, maar zij kan ook zijn de laagste moraal, die eenvoudig het Koninkrijk Gods te hulp roept, als een schurkenstreek wordt bemanteld. Volgens deze laatste methode hebben de middeleeuwse politici (tout comme chez nous!) Augustinus' leer geïnterpreteerd, wanneer de uitroeiing der ketterij hun uitbreiding van grondgebied voorspelde. Het katholicisme, dat vergroeid is met deze moraal, kent dus niet de begrippen „goed" en „slecht" (het verkondigt ze wel, maar *kent* ze niet!), maar alleen de begrippen „voordelig voor het Koninkrijk Gods" en „onvoordelig voor het Koninkrijk Gods"; het kent (als organisatie) daarom ook geen morele scrupules, want moraal is strategie voor het Koninkrijk Gods, geen imperatief van het „geweten". Daarmee verbindt zich nu de geloofswaarheid, dat het Koninkrijk Gods door de bijzondere openbaring in Jezus Christus een vaste, bekende factor is: een opvatting, die niet in gehalte verschilt met de vastheid en bekendheid van Havelaars Nieuwe Mens, daar de mysticus er het zijne onder verstaat en de politicus ook het zijne. Maar voor de apologie is dit fundament reeds voldoende; zij beschikt thans over een in woorden door de theologie gesteunde levenshouding, die verondersteld is bij alle verdere discussie.

Van dit complex: augustinische levensmoraal, gesteund door een openbaringstheologie, maakt Van Duinkerken in zijn *Hedendaagsche Ketterijen* een voortreffelijk gebruik. De moraal van de betrekkelijke waarde der aardse goederen verschaft hem de mogelijkheid, de kerk te honen om haar in één en dezelfde adem te verheerlijken. Door een Borgia laat Van Duinkerken zich niet imponeren. Eén citaat; het is voldoende, om de ganse methodische listigheid van deze stijl te ontmaskeren:

„Voor den katholiek is Alexander VI, als hij werkelijk was wat hij genoemd wordt (waarom dit angstig voorbehoud? M.t.B.), geen stichtelijk, maar wel een natuurlijk verschijnsel. Het was zelfs een al te natuurlijk verschijnsel. Doch Jezus Christus is voor hem geen natuurlijke verschijning. Hij is een bovennatuurlijke verschijning. Dit verschil tusschen den goddelijken stichter der kerk en zijn menschelijke vertegenwoordigers is essentieel. Het is geen graadverschil zooals het verschil tusschen Calvijn en Bogerman."

Voilà. Dat is Van Duinkerken, en dat is de scholastiek. Deze onderscheiding van „essentie" en „graad" maakt de kerk plotseling zo glibberig onaantastbaar, dat men zich critiek verder wel kan besparen; want geen menselijke vertegenwoordiger representeert de kerk, zodra hij zondigt. De kerk is de kristallen essentie, die boven de graden der menselijke (on) volmaaktheid verre verheven is; de aardse goederen, de dragers en gebruikers dier goederen, de mensen, kunnen haar eren of verkrachten, tegen haar pleiten kunnen zij niet meer. Bij voorbaat heeft de drogreden gewonnen; zij kan prat gaan op haar goedkope zegepraal. De keisteen „essentie" heeft zijn nuttige plicht weer gedaan; gif, moord en hoereren kunnen U niet meer deren, Borgia, stedehouder Gods op aarde en nepotist, zelfs het feit, dat Van Duinkerken U wat „al te natuurlijk" acht, maakt het niet onaannemelijker, dat gij het praedicaat „servus servorum Dei" katholiek hebt gedragen!

Slechts één ding is jammer: dat de fundering van dit systeem ontbreekt, en dat zij, derhalve, geknutseld is uit een allergemakkelijkst spelletje volgens onderstaand recept: Men neme de kerkgeschiedenis, koke het schuim, het vuil en de droesem eruit, en late de rest kristalliseren tot essentie; deze essentie zal dan klaar en doorzichtig zijn als God zelf en niets zal meer verraden, dat zij vrij ordinair is omgekookt uit de kerkgeschiedenis! Van Duinkerken bemint dit spelletje, en hij bedrijft het met een prachtig verstandelijk vuur, met al het intellectuele kook-genoegen, waarvan de begaafde kinderen der kerk het geheim kennen, en waaronder zij hun hulpeloosheid moeten verbergen. Als Thomas van Aquino is hij hartstochtelijk intellectualist, niet slechts in methode, maar ook in aanleg. Zijn

verachting voor het vormdilettantisme van Havelaar is daarom grenzeloos; voor een godsdienst, die geen doel zou kennen, voor een kerk, die geen antwoord zou weten voor haar kinderen, heeft hij een diepe minachting. Evenals de Doctor Angelicus is hij doordrongen van het scholastische beginsel, dat weliswaar de natuur slechts de „praeambula" der genade is, maar dat de genade de natuur niet opheft, maar voleindigt. De „natuurlijke" redenering wordt daarom door Van Duinkerken geenszins versmaad, maar, integendeel, zo scherp en feilloos mogelijk toegespitst, om de openbaring haar *anti*-redelijk karakter voor een *boven*-redelijk te doen verwisselen. Het gehele pleidooi der scholastiek, en zo ook dat van Van Duinkerken, beoogt eigenlijk niets anders, dan deze listige metamorphose van het karakter der openbaring, maar het bereikt niets anders, dan een lichte flattering van het onweerlegbaar feit, dat de wijsbegeerte de „ancilla theologiae" blijft. Het klinkt inderdaad complimenteuzer, als men zegt, dat de natuur de voorloopster der genade is, dan dat men nuchter constateert, dat de philosophie de rol van keukenmeid bij de pastoor vervult, maar het komt op hetzelfde neer. „Gratia naturam non tollit, sed perficit" staat gekleder dan: wij gebruiken ons ganse arsenaal van sophisterijen, om onze hulpeloze „zekerheid" in den zadel te houden; maar de subjectiviteit der genade wordt er niet objectiever door. Derhalve heeft Van Duinkerken, de intellectualist, het ook liefst niet over de genade, die hij aan de theologen overlaat, maar des te meer over de natuur, die hij bestrijken kan met zijn scherpe, jezuïetische geest, waarop hij naar hartelust de leer van de betrekkelijke waarde der aardse goederen kan toepassen, om aldus zijn onderbewuste gêne over het feit, dat hij met monseigneur Nolens en pater Borromeus de Greve in één en dezelfde firma zit, tegenover het ketters intellect weg te praten.

Wij naderen langzamerhand tot de kern van dit belangwekkende geschrift. Van Duinkerken behoort met Thomas tot de typische systeembouwers onder de denkers. Het laat hem inwendig koud, of het systeem gefundeerd is. Het fundament mag zelfs zeer suspect zijn: als de constructie, de zichtbare constructie (i.c. de zichtbare kerk) maar volkomen deugt.

Welnu, bij een scherp intellect als Van Duinkerken behoeft men dàäraan volstrekt niet te twijfelen! Het gebouw klopt van a tot z, de architectuur is in orde, men krijgt er geen speld tussen; en wee degene, die, als Just Havelaar, een scheve en bouwvallige toren optrekt naast de sublieme kathedraal des heren Van Duinkerken! Jan Publiek, die van architectuur enig begrip meent te hebben, heeft zijn oordeel onmiddellijk gereed, en verdoemt de ongelukkige Havelaar, die men eerst wel appreciëerde in zijn enthousiaste neiging tot metaphysische torenbouw. ...

Het zou echter een schandelijke onbillijkheid zijn tegenover Just Havelaar om hem in dit noodlottig parket in de steek te laten. Wij wensen zijn persoon en zijn geschriften niet te verdedigen, want zijn vervloekte populariteit en zijn vage bewoordingen omtrent zaken, die men niet fel en precies genoeg kan zeggen, zijn lonken naar alle religiositeit en zijn gemijmer in de kathedraal van Chartres hebben al ellende genoeg gesticht onder het volk van Nederland. Havelaar verstaat de kunst niet, om met scherpe woorden vergankelijke dingen te zeggen; hij heeft altijd zijn woordcontouren vervaagd en verslapt, om toch vooral niet de indruk te maken van een dogmaticus. Dàt is zijn gebrek, en daarom heeft Van Duinkerken hem met succes en talent kunnen lynchen. Maar in één opzicht staat hij mijlen boven dezelfde Van Duinkerken, die hem zo terechtstelt voor het oog der menigte: hij is geen keisteen-vereerder. Eerlijk heeft hij gezocht naar het woord dat deze tijd hem kon leveren, eerlijk zelfs, wanneer het om dat bekende „Hoogste" ging, terwijl Van Duinkerken het woord van deze tijd gebruikt, om er zijn tegenstanders mee te slachten, maar naar het *dode* en *lege* sophisme grijpt, als het geldt, zijn eigen waarheid te verdedigen. Havelaar heeft in oprechtheid getracht, zijn geloof te rechtvaardigen in vaak hulpeloze, maar steeds levende termen; Van Duinkerken, aan de oprechtheid van wiens geloof wij geen ogenblik twijfelen, schijnt echter nog niet ingezien te hebben, dat men aan het Europa, dat zijn snollen naar Rio de Janeiro zendt als symbolische figuren, andere termen moet schenken dan aan het Europa, dat zijn drift naar symboliek uitstortte in de stuipen der kruis-

tochten. Havelaar kende niet de zwaardhouw van het woord, maar Van Duinkerken kent er de heilbrengende vergankelijkheid niet van. Havelaar mag de waarheid als een wolk zien, Van Duinkerken ziet haar als een steen, en waar Havelaar verdampt, geeft hij stenen voor brood. De damp heeft dan tenminste nog het voordeel, dat men er doorheen kan lopen, terwijl de stenen zwaar in de maag liggen.

Laten wij Van Duinkerken tot slot de ergste belediging toevoegen, die hij zich waarschijnlijk kan denken: hij is ook een soort Havelaar. Want waaraan dankt hij zijn leesbaarheid en zijn overtuigingskracht? Soms aan het feit, dat hij de oude Thomas aanhangt? Soms aan zijn volleerde trapeze-oefeningen met het woord „finaliteit"? Soms aan zijn getrouwe lidmaatschap der strijdende Kerk? Het lijkt er niet naar. Voor zijn sophismen zou men geen belangstelling hebben, wanneer zij niet gevoed werden door de „moderne gevoeligheid" der hedendaagse, door en door verketterde taal; zijn pathos zou vergeefs geuit zijn, als het niet bevrucht was door de onnaspeurlijke associatieve schakeringen van hedendaagse en ketterse woorden. Langs de scholastiek-van-professie gaat men als een interessante en bewonderenswaardige curiositeit; met het strijdbare woord van Van Duinkerken vergaat men nog eens aan het wonder der onuitputtelijke vitaliteit. Wat raakt mij Augustinus met zijn historisch geworden woorden en waarden, wat raakt mij zelfs de leugen van deze „katholieke renaissance" der jongeren, als zij nog een Van Duinkerken hebben, om hartstochtelijk en scherpzinnig deze leugen te verdedigen! Is het niet het grootste wonder van de geest, dat hij ook langs deze banen nog woord wordt onder ons? ... Dat alles dankt Van Duinkerken aan het gesmade vitalisme der heidenen; en zodra hij naar het dode woord der theologie, naar de „causa efficiens" en de „causa finalis" grijpt, sterft zijn klemmend pathos af, omdat pathos en dood elkaar niet verdragen. Zodra hij positief wordt, sterft hij, maar in zijn negativiteit leeft hij, vitaal, vitaal, mèt scherpe grenzen, zónder de thomistische ballast, een kind van zijn tijd, zoals Luther een kind was van zijn tijd, een ketter, ja een ketter, zoals wij allen!

Neen, de echte apologeet, die vruchtbaar zal zijn voor Rome, is toch pater Cajetanus. Van Duinkerken stimuleert tot gans on-katholieke uitbarstingen. Ook al zijn deze volgens de leer van de betrekkelijke waarde der aardse uitbarstingen tóch weer katholiek, voor zover zij het Koninkrijk Gods helpen bevorderen. ...

1930

KAISER OTTO III.

IDEAL UND PRAXIS IM FRÜHEN MITTELALTER

Dat ik in dit boek van de Duitse taal gebruik gemaakt heb, vindt zijn oorzaak niet in een bijzondere voorkeur, maar, zoals de lezer zal begrijpen, in de aard van het onderwerp; het spreekt wel vanzelf, dat ik hiermee tevens verzoek om philologische en aesthetische clementie.

Aan mijn Ouders en „Pleegouders"

Nicht als komplizierte Persönlichkeit, sondern als Individuum ist ein Mann der Geschichte unbegreiflich, d.h. er teilt diese Unbegreiflichkeit mit allem Wirklichen.

HEINRICH RICKERT

ERSTES KAPITEL

DAS PROBLEM UND SEINE GESCHICHTE

Das vorliegende Buch hat nicht die Absicht, die Persönlichkeit Kaiser Ottos III. als eine bedingungslos feststellbare Grösse zu behandeln. Wenn diese Untersuchung dennoch seinen Namen trägt, so hat das einen bestimmten Grund. Es wird nämlich unsere Aufgabe sein, den Zusammenhang zwischen Individuum und Zeit hier genauer zu betrachten als gewöhnlich in den meisten bisherigen Schriften, die das Ende des zehnten Jahrhunderts als Gegenstand wählten, geschehen ist; und dabei wird sich schliesslich herausstellen, dass die Äusserung Lamprechts über den Kaiser: „In seiner Person vereinigten sich alle Strömungen dieser Kultur, er ist der Euphorion des zehnten Jahrhunderts" [1], allerdings anders gewertet, auch noch die unsrige sein kann. In dieser merkwürdigen Persönlichkeit, deren Wesen in „moderner" Menschlichkeit zu schauen uns versagt bleiben wird wegen der grossen zeitlichen Entfernung und des dürftigen Quellenmaterials, werden wir schliesslich den Knotenpunkt entdecken können, in dem die „Strömungen" der Zeit „zusammenkommen", ohne jedoch einerseits die Persönlichkeit als blosses Symbol der Kollektivität, andererseits die Kollektivität lediglich als Spielzeug der Persönlichkeit zu betrachten. Wir haben also erst festzustellen, was in diesem Jahrhundert individuell, was kollektiv heissen darf; „kollektiv" bedeutet für uns dasjenige, was sich für unseren Blick nicht weiter in individuelle Beziehungen zerlegen lässt, was Eigentum der „Zeit" scheint und sich als Qualität einer „Gemeinschaft" zeigt; dass in dem „Ganzen" und den „Teilen" nur ein relatives, von einer Wertbeziehung abhängiges Verhältnis gegeben ist, sind wir uns dabei fortwährend bewusst. „Unsere Werturteile (sind) in letzter Linie immer bestimmt davon, was wir als Hauptresultat der Kulturentwicklung ansehen", hat Ernst Bernheim

in seinem *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* mit Recht gesagt [2]. Die Begriffe „Individualität" und „Kollektivität" sind von dieser Abhängigkeit keineswegs ausgeschlossen, weil wir das Individuum ja nicht ohne seine „kollektive" Vorgeschichte und Wirkungen bestimmen und ebensowenig kollektive Funktionen aus den individuellen absondern können, ohne uns dabei auf Werte zu beziehen. Letzte Absicht des historischen Urteils kann niemals die „entwertete" Objektivität sein; denn jede Geschichtsschreibung sucht, instinktiv oder bewusst wählend, und in den meist verschiedenen Schemata, den Menschen aus der Masse hervorzuheben, die Masse aus den Menschen zu erklären.

Es ist wohl nicht fraglich, dass diese allgemeinen Vorbemerkungen sich mit dem Gegenstande dieser Untersuchung berühren. Denn besonders das Zeitalter Kaiser Ottos III. beweist, wie die Methode der „historischen Objektivität" aus einer verschwommenen Analogie der geschichtlichen und „heutigen" Tatsachen ganz verfehlte Folgerungen ziehen kann. Es handelt sich hier nicht um die Frage, welche Anschauung „objektiv" ist und welche nicht; es handelt sich nur darum, ob man Individualität und Kollektivität als „naturwissenschaftliche" Begriffe betrachtet oder nicht. Die erste Methode vertritt unabsichtlich Giesebrecht, dem wir das jetzt schon traditionelle Porträt Ottos III. verdanken, indem er in der Einleitung zu seiner *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* schreibt: „Der Gegenstand dieses Buchs ist ... die geschichtliche Periode, in welcher der Wille, das Wort und das Schwert der dem deutschen Volke entstammten Kaiser die Geschichte des Abendlandes entschieden, in der das deutsche Kaisertum vor Allem der Zeit Anstoss, Richtung und Leitung und dadurch ihr eigentümliches Gepräge vor anderen Zeiträumen gab. ..." [3] Nach dieser prinzipiellen Erörterung braucht man nicht mehr zu fragen, wie das Urteil über Otto III. bei Giesebrecht ausgefallen ist! Ein deutscher Kaiser „gibt der Zeit Anstoss": dieses nicht weiter begründete Schema lässt schon für den asketischen Universalismus Ottos III. keinen Raum mehr übrig. Wir werden unten sehen, in welchem Sinne

Giesebrecht seine Persönlichkeit gedeutet hat; es gehört aber hierher, auf den absoluten Begriffsinhalt, aus dem dieses Porträt Ottos hervorgegangen ist, hinzuweisen. „Kaiser" und „Zeit": diese zwei Begriffe hatten für Giesebrecht wesentlich eine absolute Gültigkeit; deshalb konnte er aus deren Produkt, der „Kaiserzeit", sogar moralische Schlüsse ziehen.

Die Darstellung Giesebrechts, welche nicht ohne die Ideale seiner Epoche denkbar ist, hat sich in der Praxis, soweit sie Otto III. betrifft, größtenteils behauptet. Ihre theoretische Basis wird längst nicht mehr anerkannt; trotzdem beeinflusst ihre praktische Wirkung noch manchmal das historische Bild, wie wir unten zeigen werden [4]. Dagegen fassen wir in dieser Untersuchung die Begriffsbestimmung „Individualität-Kollektivität" in relativem Sinne auf, weil wir in ihr eine Beziehung auf einen Wert sehen, der man gerade deshalb keine einzige moralische Bedeutung beimessen darf.

„Individualität" und „Kollektivität" werden von Giesebrecht und seinen Nachfolgern also an erster Stelle übersetzt mit „Kaiser" und „Zeit"; die Ereignisse konvergieren hauptsächlich nach diesem ziemlich willkürlich gewählten Gesichtspunkt. (Man vergleiche z.B. den zentralen Gesichtspunkt Thietmars von Merseburg!) Otto III., der in diesem „nationalen" Sinne gewiss nicht dominiert hat und der für diese Auffassung nichts anderes als ein „Produkt seiner Zeit" sein konnte, war damit schon verurteilt; Pflugk-Harttung durfte ihn später charakterisieren als „den Phantasten auf dem Kaiserthrone"....[5] Im Zusammenhang mit dieser politischen Inferioritätsdiagnose hat Giesebrecht nebenhin eine andere schiefe Vorstellung eingeführt; es ist der Gegensatz von Cäsarismus und Askese. Auch dieser Gegensatz ist wesentlich durch die absolute Begriffsbestimmung Giesebrechts bedingt; er hat hier einen modernen Dualismus, eine nur für die Neuzeit direkt verwendbare Formel auf das zehnte Jahrhundert angewandt, ohne dabei in Frage zu stellen, inwiefern diese Formel sich wirklich mit einem psychologischen Inhalt deckt. So schuf er das romantische Bild Kaiser Ottos III., des sehnsüchtigen Jünglings, schwebend zwischen einem phantastischen Byzantinismus und einer krankhaften Bussfertigkeit,

schliesslich aller Realität entfremdet. Auch hier ist das Verhältnis von Individuum und Kollektivität missverstanden worden, und man hat folglich Otto zugedichtet, was nicht nur ihm, sondern seiner ganzen Umgebung eigen war. „Den" Cäsar und „den" Asketen (und infolgedessen ihren Zusammenstoss in einer Persönlichkeit) gibt es nicht als absolute Grössen; Cäsarismus und Askese, Formen eines später abstrahierten Konflikts, brauchen keineswegs unter allen Umständen Gegensätze zu sein, weil sie nur moderne psychische Werte zum Ausdruck bringen. Die Motive, welche Giesebrecht zu seiner Unterscheidung geführt haben, kommen später zur Betrachtung; vorläufig genügt der Hinweis auf die prinzipielle Seite seines Irrtums. Wie Bernheim schon dargelegt hat, sind „Regnum" und „Sacerdotium" nicht ohne weiteres identisch mit „Staat" und „Kirche"; ebensowenig sind Cäsarismus und Askese, deren Inhalt Giesebrecht a priori als gegeben voraussetzt, die adäquaten Ausdrücke gegensätzlicher mittelalterlichen Anschauungen.

Gewiss sind Giesebrechts Begriffsbestimmungen, vornehmlich in den letzten Jahren, erheblich modifiziert worden, besonders durch die hervorragenden Arbeiten Bernheims [6] und seiner Schule; wir möchten in dieser Untersuchung seine Anregungen dankbar benützen, ohne jedoch seiner ganzen Methode beizupflichten [7]. Vor allem sind es die Wechselwirkungen: Individualität-Kollektivität, und die mit ihr verbundenen begrifflichen Wertungen wie „Kaiser" und „Zeit", „Cäsarismus" und „Askese", welche wir kritisch betrachten werden. Vorher erfordert dies einen summarischen Überblick über die Geschichte des Problems.

Das historische Bild des ottonischen Zeitalters, in diesem Fall besonders der Periode Ottos III., ist, wie bereits gesagt wurde, vornehmlich unter dem Einfluss Giesebrechts entstanden, wie es jetzt noch grösstenteils besteht; von grundlegender Bedeutung waren dafür übrigens auch die schon 1840 erschienenen *Jahrbücher des deutschen Reiches unter der Herrschaft König und Kaiser Ottos III.* von Roger Wilmans [8]. Eine von Uhlirz vorgenommene neue Bearbeitung wurde schon bei der

Periode Ottos II. abgebrochen [9]; Wilmans' an vielen Stellen veraltetes Buch ist bis jetzt noch die einzige annalistische Gesamtdarstellung, auf die wir auch heute noch manchmal zurückgreifen müssen [10].

Ist Wilmans schon faktisch häufig nicht mehr brauchbar, so ist Giesebrechts *Kaiserzeit* vornehmlich wegen der pädagogisch-romantischen Tendenz nicht länger aktuell. Das grosse Verdienst, eine Epoche in einer tragischen und einheitlichen Konzeption anschaulich gemacht zu haben, darf diesem Autor freilich nicht abgesprochen werden, und es sind vielleicht gerade diese sehr persönlichen Elemente, des Standpunktes und des Stiles, welche dem Buche seine Wirkungssphäre gaben und es jetzt wieder dieser Sphäre berauben. Denn für die Figur Ottos III. z.B. konnte Giesebrecht, wegen seiner national-deutschen Gesinnung, nicht die richtige Würdigung finden. Otto bedeutet für ihn das tragische Geschick des deutschen Volkes, die ewige Sehnsucht der deutschen Seele nach fremden Ländern und Sitten, verkörpert in einem unreifen Knaben: eine Tragik, die ihren Abschluss findet in einem ruhmlosen Tode fern von der Heimat. Die Sage von Otto und Stephania hat für Giesebrecht einen tiefen symbolischen Sinn: das deutsche Imperium unter dem italienischen Himmel wird getötet durch das Gift eines römischen Weibes[11].

Im Kern ist diese Fassung des Ottoproblems ein Versuch, national-deutsche Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts historisch zu begründen. Die historische Entwicklung wird hier sehr bestimmt beschränkt auf eine Entwicklung zur deutschen Einheit; und im Rahmen dieses Entwicklungsabschnittes bilden die Zeit, die Umgebung und die Persönlichkeit Ottos gewiss keinen Höhepunkt. Gegen diese Fassung ist übrigens sofort anzuführen, dass die Beschränkung auf einen derartigen Entwicklungsabschnitt eine völlig willkürliche Handlung ist; sie ist eine Wertung, und nichts braucht uns davon abzuhalten, die Entwicklung etwas weiter zu führen und Ottos Nachfolger Heinrich II., vom Standpunkte des heutigen Internationalismus aus, als einen erheblichen Rückschritt zu betrachten [12]. So allerdings darf das historische Urteil nicht begründet werden, denn der Begriff Entwicklung

wird dann verwechselt mit dem Begriff Fortschritt; und es ist unzulässig, diesen Begriff als historisches Axiom vorauszusetzen.

Dieselbe national-deutsche Urteilsbasis spürt man bei Waitz, der über Otto folgendes schreibt: „Sein ganzes Tun hat einen phantastischen Charakter, und blosse Schattenbilder sind es, die er hinzustellen vermag. Er verliert den sicheren Boden unter den Füssen; er entfremdet sich die Deutschen, deren Roheit er geringschätzt, der Gewandtheit und Eleganz der Südländer gegenüber; er vergisst, dass das Reich auf ihnen ruht, durch ihre Kraft zusammengehalten wird" [13]. Es ist der Gefühlston des gekränkten Nationalbewusstseins, durch den diese Äusserung inspiriert wurde; „blosse Schattenbilder" sind die universalistisch-asketischen Ideen Ottos, weil er sich „die Deutschen entfremdet", weil er „ihre Roheit geringschätzt", obwohl sie das Reich zusammenhalten. Selbstverständlich hat diese Ansicht einen realen Anhalt in den Zeitverhältnissen, womit wir uns später zu beschäftigen haben; die Gefühlsfärbung aber (und dies ist besonders wichtig) hat damit nichts zu tun und entstammt nur einer parteiischen (d.h. „egoïstisch", nicht bloss egozentrisch wertenden) Gesinnung [14].

Was man in den Darstellungen Giesebrechts und Waitz' zu tadeln hat, ist also prinzipieller Art. Die ungünstigen Zeugnisse verschiedener Zeitgenossen über Otto haben sie nicht hinreichend und wesentlich geprüft und sich daher mit dem blossen *Dasein* der Missbilligung begnügt; und dennoch fangen eben bei dem *Grunde* dieser Missbilligung die Schwierigkeiten an [15]. An eine bewusst-nationale Strömung ist in diesen Tagen weder in politischem, noch in „kirchlichem" Sinne zu denken, noch weniger an einen katastrophalen Zusammensturz des ottonischen Regiments durch den plötzlichen Tod Ottos III. Die Ausbildung der nationalen Staaten hat kaum das Stadium der theoretischen Bewusstwerdung erreicht; die herrschenden Ideen sind in dieser Hinsicht noch verworren, überall noch mit dem Gedanken des Weltimperiums und des universalen Sacerdotiums vermischt, falls sie überhaupt vorkommen. Die Verhältnisse ändern sich nicht pötzlich nach

dem Jahre 1002 [16]; erst in der Zeit Heinrichs IV., als die Rivalität zwischen Kaiser und Papst die Form eines erbitterten Kampfes um die Oberherrschaft annimmt, verliert das Imperium allmählich Terrain und damit seine kulturelle Unentbehrlichkeit. Die zeitgenössische Verstimmung gegen Otto III. hat sehr verschiedene Gründe; keinesfalls aber darf sie unmittelbar auf eine Verletzung des Nationalstolzes zurückgeführt werden. Es ist deshalb ein sinnloser Anachronismus, Otto vorzuwerfen, dass er in seinem Brief an Gerbert [17] die „saxonica rusticitas" verschmäht; politische, „anti-nationale" Gedanken sind dabei nicht einmal im Spiel und die kulturelle Minderwertigkeit dieser „rusticitas" (wenn sie nicht nur als Stilfigur gemeint ist) wird wohl niemand bezweifeln.

Bezüglich des wertenden Urteils verhalten sich also Giesebrecht und z.B. Bruno von Querfurt, der in seiner *Vita quinque fratrum* eine scharfe Kritik über Ottos Betragen geliefert hat [18], durchaus verschieden. Man muss sich nicht durch die oberflächliche Übereinstimmung irreführen lassen; das bedeutet die ganze Verschiedenheit der Anschauungen verkennen. Giesebrecht und im allgemeinen die ganze „objektive" Schule waren in dieser Hinsicht unkritisch; sie meinten sich mit einer gefühlsmässig-psychologischen Erklärung der Motive begnügen zu können. Bernheim stellt mit Recht dieser Methode seine Kritik der Ideen und der zeitgenössischen Quellen gegenüber [19]; inwiefern er darin konsequent verfahren ist, muss hier dahingestellt bleiben; aber wenigstens ist sein System der Interpretierung eine äusserst wichtige wissenschaftliche Leistung, durch die Giesebrechts romantische Psychologie auf immer beiseite geschoben worden ist.

„Es fällt mir nicht ein", sagt Bernheim, „die Persönlichkeiten gewissermassen zu Hampelmännern des Zeitgeistes, des Milieus, der Masse machen zu wollen. Aber das, was sie mit den Anschauungen ihrer Zeit, ihrer Mitwelt gemein haben, soll nicht als etwas rein Persönliches verkannt, sondern in dem Zusammenhange, in dem es steht, erkannt und bewertet werden. Nur so kann man schliesslich einsehen, was dem Individuum überkommen ist, und was es daraus gemacht, was

es aus dem Eigenen hinzugetan hat" [20]. In diesem Satz ist das Urteil über Giesebrecht schon gefällt; und wir werden sehen, dass die Willkür seiner Methode gerade aus Otto III. eine poetische Karikatur gemacht hat.

Teils in Beziehung zu diesen methodischen Unzulänglichkeiten, teils unabhängig davon gibt es verschiedene faktische Einzelheiten, welche in der *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* veraltet, jedoch keineswegs aus dem gangbaren historischen Bild gestrichen sind. Die Abschnitte über die „Regentschaft" der Kaiserinnen Theophano und Adelheid, über „Ottos phantastische Pläne" u.a., die Charakteristik Gerberts; die Auffassung von Ottos byzantinischem Zeremoniell in Rom sind durch neuere Detaildarstellungen schon nach allen Seiten revidiert worden [21]; sie wurden aber noch nicht in einer entscheidend umbildenden Zusammenfassung übersichtlich gemacht. Im Gegenteil: sogar in einer der jüngsten Arbeiten über das Zeitalter der Ottonen und Salier [22] findet man die alte Vorstellung kaum verändert; sie ist lebendig geblieben, obschon die Untersuchungen von Kehr [23], Bloch [24], Halphen [25] u.a. sie längst in das Reich der Romantik verwiesen haben. Deshalb soll sie jetzt auch unromantisch, d.h. zeitgemäss und gegründet auf die heutigen wissenschaftlichen Resultate, umgestaltet werden [26].

Mit den Ottobiographien aus der Sphäre Giesebrechts brauchen wir uns nicht lange zu beschäftigen. Sie sind grösstenteils völlig abhängig von dem hinreissenden Vorbild, dem sie sehr wenig Wesentliches hinzugefügt haben. In erstaunlich hohem Masse wurden ganze Kapitel fast buchstäblich der *Kaiserzeit* entnommen. Die allgemeine Tendenz ist nationalistisch und oft didaktisch bis pädagogisch; das Verständnis für die grossen universalistischen Gedanken fehlt meistens und wird niemals Hauptmotiv der Untersuchung. Es gibt wohl kaum eine Zeit, die man so einseitig gesehen und so ausnahmslos als Vorbereitung zu einer „neuen" Zeit betrachtet hat wie die deutsche Kaiserzeit; sie ist gewissermassen die Kinderstube des deutschen Volkes, worin dessen erhabenen Tugenden und bedauernswerten Unvollkommenheiten sich überall in ihrer Urkraft zeigen und, wenn sie sich nicht zeigen,

als potentiell und schlummernd vorausgesetzt werden. Dadurch musste man an einer anderen Ideenwelt, der katholisch-augustinischen, der mittelalterlich-universalistischen vorübergehen, ohne ihre Bedeutung richtig gewürdigt zu haben; man musste aus den spekulativen „Urkräften" eine Charakterpsychologie aufbauen, über deren Einzelheiten man wegen des völlig abweichenden zentralen Gesichtspunktes der Quellen im Unklaren blieb. Unter solchen Bedingungen wurden diese Biographien des jungen Kaisers geschrieben; wir müssen aber auf eine ausführliche Analyse verzichten, weil, wie schon gesagt, ihre Darstellungsweise durchschnittlich höchst traditionell und populär-parteiisch ist. Sie bemitleiden Otto; sie preisen seine leider in puerilen Spielereien verlorengegangene Veranlagung; sie bedauern die cäsaristischen und asketischen Elemente (Gerbert und Adalbert von Prag), die diese Veranlagung verdorben haben; und selten fehlt ein moralischer Hinweis im Sinne Giesebrechts auf die Vergangenheit oder die Zukunft der deutschen Nation [27].

Es ist bezeichnend, dass auch Karl Lamprecht in seiner *Deutschen Geschichte* [28] die Persönlichkeit Ottos III. nicht in ein neues Licht gestellt hat. Aus seiner kollektivistischen Methode lässt sich schon ableiten, dass er Otto als den Spiegel der politischen und geistigen Strömungen erscheinen lässt; dennoch ist seine Vorstellung gefärbt durch seine Fortschrittsidee, für die die „Ottonische Renaissance" eine „typische" Kulturvorstufe bildet wie die vorkarolingische Zeit, „wenn auch in qualitativ höherer Erscheinungsform" [29]. Wie manchmal hat auch hier Lamprechts magischer und genialer Gedanke der Kulturzeitalter der Skepsis einer Detailkritik das Feld zu räumen; denn er führt ihn in diesem Fall zu einem Urteil, das wir als anachronistisch abweisen müssen. Otto „ist der einzige Kaiser, der sich seiner Nationalität geschämt hat" [30]. Dies ist, schon auf Grund des oben angeführten, eine sehr angreifbare Meinung, will man wenigstens dem Begriffe „Nationalität" nicht seinen ganzen Gehalt nehmen. „Von kosmopolitischer Höhe aus wird man sein Wirken, seinen Charakter begreifen" [31]. Diese kosmopolitische Höhe aber wünscht Lamprecht offenbar nicht zu erreichen, denn er be-

hauptet: „Das Unglück Ottos war, dass die geistigen Strömungen, deren Gewalt er an sich selbst erfuhr, in ihrem Kerne nicht nationalen, deutschen Charakters waren". „Handelte die Nation mit richtigem Instinkt, als sie den Universalherrscher fallen liess? Man kann geneigt sein die Frage zu bejahen. Nicht vom deutschen, nur vom römischen, italienischen Zentrum her war ein wahrhaftes Universalreich des Mittelalters zu leiten; die Päpste seit Gregor VII., die Kaiser seit Heinrich VI., haben es wohl begriffen. Ein von Deutschland aus beherrschtes Reich konnte nur mitteleuropäisch sein, ein römisches Reich deutscher Nation, bestehend aus Deutschland, Burgund und Italien. Nur ein solches Reich, und ein solches allerdings, lag im deutsch-nationalen Interesse; in der grössten Zeit unsres Kaisertums, von Heinrich II., Konrad II. und Heinrich III., ward es gegründet" [32].

Dieser Gedankengang sieht, oberflächlich betrachtet, ganz einfach aus, ist es aber weniger. Denn was sind „geistige Strömungen", die „in ihrem Kerne" nicht „deutsch-nationalen Charakters" waren? Was ist „der richtige Instinkt" einer Nation? Sind die „deutsch-nationalen Interessen" massgebend für das historische Urteil überhaupt? Ist „von kosmopolitischer Höhe" aus gesehen nicht vielmehr das ottonische Zeitalter mit seinem in Otto III. kulminierenden Universalismus „die grösste Zeit unseres Kaisertums"? ... Diese und dergleichen Fragen lassen sich nicht umgehen. Wenn man sagt, dass erst Gregor VII. und Heinrich VI. eingesehen haben, wie man ein „wahrhaftes Universalreich des Mittelalters" leiten sollte, so ist das ein nichtssagendes Spiel mit den historischen Ergebnissen, ein Spiel auch mit der Unumkehrbarkeit des Geschehens. Das Universalreich Gregors VII. und Heinrichs VI. *war nicht* das Universalreich Ottos III.; man verkennt die ganze Eigentümlichkeit einer Periode, wenn man sie wesentlich nach späteren Konsequenzen, nicht nach inneren Verhältnissen zu beurteilen versucht. Jede Staatsidee ist eine zeitliche, mehr oder weniger brauchbare Fiktion; sie ist das Produkt einer Vergangenheit und die Bestimmung einer Zukunft, sie entspricht aber, vor allem, dem Bedürfnis einer Gesellschaft, einer Kategorie. Den Maßstab des *Bedürfnisses* soll man der

Staatsidee anlegen; denn jeder andre verliert sich ins Spekulative.

Lamprecht, der Maler des „typischen" ottonischen Zeitalters, wollte diese Periode als eine organische Einheit zusammenfassen; jedoch aus den angeführten Urteilen geht hervor, wie wenig diese Einheit sich von den typischen Wertungen *seiner* Zeit freizumachen vermag. Trotzdem sind die synthetische Wirkung seiner Darstellung und die von ihm ausgelosten Anregungen fur die moderne Historiographie von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen. Der „Realismus" Giesebrechts war eine „naive" Übertragung; zwischen Quellenuntersuchung, Tatsachenkritik, Urkundenlehre einerseits und Darstellung, psychologischer Kritik, Synthese anderseits gab es nur die Verbindung des romantischen, national-deutschen Schematismus. Lamprecht hat diesen flachen, unkritischen Zusammenhang preisgegeben; er hat die Selbständigkeit, die Eigenheit der Kulturperioden beobachtet und dieser Beobachtung eine scharf und einseitig ausgeprägte Form verliehen; und die Eigenheit einer Periode erkennen, bedeutet ihren Phänomenen kritisch gegenüberstehen, die Relativität der eigenen Formenwelt jedenfalls praktisch zugeben.

Wie man den kollektivistischen Gedanken ausnützen, freilich auch einseitig ausnützen kann, zeigen die unter Lamprechts Einfluss entstandenen Arbeiten über Geschichte und Kultur des zehnten Jahrhunderts [33]. Wir werden sie später anzuführen haben, wollen hier also nur ihren allgemeinen Charakter bestimmen. Sie versuchen eine möglichst genaue Typisierung in den Quellen durchzusetzen und sprechen ihnen die Fähigkeit zur individuellen Persönlichkeitserfassung ab. Kleinpaul konstatiert „Abwesenheit psychologischer oder auch sonst kausaler Motivierung" [34]. Aus einem Passus bei Tacitus leitet er, auch für die mittelalterliche *Germania*, eine „Gleichmässigkeit inneren Empfindungs- und Erkenntnislebens" [35] ab. Die karolingische Renaissance habe diese Gleichmässigkeit nicht zerstört; „kein Wunder also, wenn auch im zehnten Jahrhundert die Deutschen noch, wie zur Zeit des Tacitus, einander ähnlich waren, freilich, indem sich die übereinstimmenden Momente, vom korperlichen Elemente sich

längst entfernend, vor allem noch in der Übereinstimmung geistigen Lebensinhaltes geltend machten" [36]. Und Schneider behauptet: „Um die Philosophie des frühen Mittelalters zu verstehen, müssen wir alles dreimal übersetzen; die Fassungen der Antike müssen wir in unser Denken übertragen; dann müssen wir sehen, was das Mittelalter aus diesen Antiken gemacht hat; und das können wir wieder nur, wenn wir von unseren höheren Fähigkeiten im Denken Gebrauch machen, um uns wieder in niedere Formen zurückzuversetzen..." [37].

Hieraus geht die Aufstellung einer Typengalerie hervor, das Verdienst und zugleich die Schwäche der kollektivistischen Methode. Wenn auch die Typeneinteilung (König, Frau, Geistlicher, u.s.w.) und das Schema eines „typischen" Denkens (Unfähigkeit zur Logik, zum Abstrakten, u.s.w.) zweifellos für uns eine gewisse praktische Bequemlichkeit mitbringen, sogar eine übersichtliche Systematik ermöglichen, so soll man doch nicht vergessen, dass weder die Typeneinteilung noch das Schema des Denkens einer psychischen Realität entsprechen. Es bleibt auch jetzt noch unbedingt möglich, in den Quellen des zehnten Jahrhunderts an vielen Stellen die individuellen Absichten aus den kollektiven Typisierungen zu sichten [38]; gerade über Otto III. liegen einige zeitgenössischen Urteile vor, deren Gehalt keineswegs ein bloss typischer ist [39]. Niemals wird man dem Verhältnis von Persönlichkeit und Zeit gerecht, wenn man die Typisierung nur als eine Art primitive Beschränktheit, das typische Schema als eine wirkliche Form des frühmittelalterlichen Denkens, die geistige Gebundenheit als ein Analogon der körperlichen Ähnlichkeit betrachtet; in den Begriffen „Typus" und „Schema" ist lediglich *unsere* Unfähigkeit, vergangene Nuancierungen in den stofflichen Resten aufzusuchen, gegeben. Eine Gleichmässigkeit des stofflichen Materials, des Ausdrucks also, ist ausserdem noch keine Gleichmässigkeit des Seelenlebens; und diese scheint mindestens eine unwahrscheinliche und unpsychologische Voraussetzung in einer Zeit, die Gerbert und Otto III. geboren hat. „Typik" als methodisches Hilfsmittel ist sicher ein brauchbares Klassifizierungswort, das nur nicht zu unberechtigten psychologischen Folgerungen verführen soll; denn

die reine Typik Lamprechts gründet einen neuen, ebenfalls absoluten, Gegensatz von Individuum und Kollektivität, ... wobei nur das Individuum gleich Null ist.

War also bei Giesebrecht das Verhältnis von Individuum und Kollektivität ein völlig willkürliches, so blieb in der Theorie des „Typischen" immer die Möglichkeit zur willkürlichen Rekonstruktion übrig, weil das individuelle Element in den Quellen einfach ausgeschaltet wurde. Der Historiker hatte aus einer Menge typischer Züge mit seinen „höheren Fähigkeiten im Denken" die Persönlichkeit zu konstruieren; und wir haben gesehen, inwiefern Lamprecht mit diesen Fähigkeiten zu „objektiven" Ergebnissen kam! Merkwürdigerweise verschmelzen sich schon für uns, was die Persönlichkeitsschilderung Ottos III. anbelangt, die im übrigen so verschiedenartigen Anschauungen Giesebrechts und Lamprechts mit einander zu einem „Typus": dem Typus des emporstrebenden Deutschlands des neunzehnten Jahrhunderts. Im zweiten Kapitel, wo wir uns mit der augustinischen Staatsidee auseinanderzusetzen haben, werden wir nachweisen, wie Bernheim Elemente des Lamprechtschen Gedankens, ohne dessen Einseitigkeit, wieder aufgenommen und in seinen *Mittelalterlichen Zeitanschauungen* durchgeführt hat [40].

Aus Lamprechts Schule konnte man also schwerlich die Biographie einer wirklichen Persönlichkeit erwarten, weil sie sich durchaus skeptisch dem Individualitätsgehalt der frühmittelalterlichen Quellen gegenüber verhielt [41]. Statt der Kaiserbiographie mit ihrem bunten Dekor erschien die „Zeitbiographie", worin das Individuelle kaum eine Rolle spielte. Trotzdem, der Gedanke des Zusammenhangs einer Epoche war, auch in der Geschichtsschreibung, lebendig geworden; und sogar in dieser schroffen Gestaltung hat er reaktiv sehr fruchtbar gewirkt.

Auffallend ist es gewiss, dass wo die meisten Geschichtsschreiber der deutschen Kaiserzeit die universalistischen Ideen Ottos III. abgelehnt haben, die Gruppe der Kirchenhistoriker diesen Universalismus günstiger beurteilt hat. Diese Eigentümlichkeit ist zweifellos kein Zufall, und deshalb muss sie hier in Betracht gezogen werden. Sie beleuchtet deutlich die

ganze Verwickeltheit, die „heutige" Bedingtheit des historischen Urteils. So schreibt Hauck in seiner *Kirchengeschichte Deutschlands*: „Es war ein genialer Gedanke, dass Otto, indem er den alten Anspruch ergriff, ihn zugleich umbildete: an die Stelle der unmittelbaren Herrschaft des Kaisers über das christliche Abendland setzte er die Oberherrschaft des Kaisers über die Fürsten des christlichen Europa" [42]. „Denn Otto III. hat den Versuch gemacht, Ottos I. Werk zu vollenden. Hatte jener die kaiserliche Würde erneuert, so unternahm es dieser dem Wort „Kaisertum" seinen alten Gehalt zurückzugeben..." [43]. Zwar betrachtet Hauck das „retrospektive Element" in der Ottonenkultur als überwiegend; und er meint, nach der Überzeugung der Welt wäre der Papst, nicht der Kaiser, der Leiter der Kirche gewesen. [44] Er würdigt aber die Originalität des Weltherrschaftsgedankens und erkennt seine realen Beziehungen zur politischen Lage des damaligen westlichen Europa an.

Voigt, der Biograph der Märtyrer Adalbert von Prag und Brun von Querfurt, drückt sich noch positiver aus: „Man wird ihm (Otto) doch nicht gerecht, wenn man ihn, der schon mit einundzwanzig Jahren starb, nur als Träumer und Phantasten hinstellt. Es hat ihm in seinem kurzen Leben weder an grossen Gedanken noch grossen Taten gefehlt" [45]. Als Verdienste Ottos führt Voigt seine Reisen durch das Reich, seine Missionspläne und die überlegte Wahl seiner Päpste an; er bestreitet Wilmans' Behauptung hinsichtlich seiner Energielosigkeit; „und so liegt überhaupt das Phantastische oft mehr in der Darstellung des späten Historikers als in Ottos eigener Person" [46].

Welchen Grund gibt es für diese grosse Verschiedenheit der Ansichten? Man darf sie nicht in einer Verschiedenheit des bearbeiteten Materials suchen; Hauck und Voigt operieren gewöhnlich mit denselben Tatsachen als z.B. Giesebrecht oder Böhmer, die zu einem entgegengesetzten Resultat kommen [47]. Vielmehr liegt hier eine tiefe Wertungsverschiedenheit vor, welche in ihrem *Ursprung* von den Tatsachen unabhängig ist. Der Kirchenhistoriker ist unwillkürlich, man möchte fast sagen instinktiv, mehr zum Universalismus ge-

neigt als der Verfasser einer Staatengeschichte; deshalb wird er einen Gedanken genial nennen können, der einem Vertreter des politischen Nationalbewusstseins als eine törichte Phantasterei vorkommt. Ganz besonders hier eröffnet sich, wie wenigsagend und verwirrend die Terminologie des historischen Urteils sein kann, wenn sie keine Rücksicht auf ihren wertenden Charakter nimmt und sich für eine absolute Bestimmung ausgibt. Zweifellos ist Ottos Staatsidee, die beherrschende Idee seiner Umgebung, welche eine Art föderale Union der christlichen Fürsten unter kaiserlicher Oberherrschaft beabsichtigte, nicht bloss ein phantastischer Traum und gewissermassen ein genialer Entwurf; ebenso zweifellos bedeutet sie einen Mangel an politischem Realitätssinn, an geschickter Berechnung und ist also gewissermassen *nicht* genial. Es ist eben nur die Frage, was man genial nennt. Man halte diese Bemerkung nicht für eine nebensächliche Nichtigkeit, welche mit dem Gegenstand der Untersuchung nichts zu tun hat; es ist ja unmöglich, den Beurteilten vom Urteilenden zu lösen, ohne dabei das Urteil zu verwässern. Hier hat man zwei Richtungen im Urteil zu unterscheiden: die *universalistisch-kirchliche* und die *national-politische*. Beide finden Anhaltspunkte in den Quellen und den überlieferten Verhältnissen, aber beide richten sich nach ihrem eigenen Prinzip, nach ihrem eigenen Entwicklungsgedanken. Was ist die Hauptsache: die Bildung der nationalen Staaten oder die christliche Gemeinschaft der Völker, welche immer das Ideal des religiösen Menschen bleiben wird? Die Antwort auf diese Frage bestimmt in letzter Linie die bisherigen Ansichten über die politische und religiöse Tätigkeit Kaiser Ottos III., obschon die meisten Forscher, trotz ihrer möglichst gründlichen Sachkenntnis, sich dessen nicht bewusst gewesen sind. So gibt es über Ottos sonderbare Hinneigung zu Karl dem Grossen, symbolisiert in seinem Besuch an dessen Grab, über seine Missionspolitik, symbolisiert in seinem Zug nach Gnesen, über seine asketischen Bussübungen, symbolisiert in seinem Verhältnis zu den grossen Asketen Adalbert, Romuald und Nilus, die verschiedensten Meinungen, weil diese Meinungen so eng mit Entwicklungsspekulationen verknüpft sind, dass

man die Abhängigkeit oft kaum mehr als eine richtunggebende gespürt und eine „Objektivität" des Urteils beansprucht hat. Die Ottofigur war manchmal ein Programmpunkt, sogar ein leidenschaftlich, wenn auch in der Form des „objektiven" Urteils umstrittener Programmpunkt; sie war gewissermassen die fleischgewordene Grenze zwischen Weltherrschaft (einer römisch-christlichen Idee) und Nationalherrschaft (einem Gedanken oder einer Notwendigkeit der „neuen" Welt), infolgedessen zwischen den Faktoren, die man als Vergangenheit und Zukunft zu betrachten pflegt. Die Wertung wurde also dadurch beherrscht, wie man sich dem Zusammenhang dieser Vergangenheit und dieser Zukunft gegenüberstellte, inwiefern man die Vergangenheit noch in der Zukunft zurückfinden konnte, die Zukunft als Resultat der Vergangenheit hinnehmen wollte.

Führen wir schliesslich noch eine der besten modernen Darstellungen an, Hartmanns *Geschichte Italiens im Mittelalter*. Er sieht Otto als das Opfer seiner irrealen Phantasie, die durch Gerbert und Adalbert von Prag verstärkt wurde; „von frühester Jugend an musste der Purpurgeborene in den Gedankenkreis gebannt sein, der in ihm selbst seinen Mittelpunkt fand" [48]. „Seine Ideen schwankten zwischen dem Himmelreiche, dem er zustrebte, und dem irdischen Universalreiche, das nicht minder ein Traum war, hin und her, ein getreues Spiegelbild der das Mittelalter kennzeichnenden Gegensätze" [49].

Auch hier wird die alte Vorstellung des cäsaristisch-asketischen Charakterzwiespaltes beibehalten, obgleich Hartmann an einer anderen Stelle gesteht: „Die „Freiheit" und Sicherheit der Kirche Gottes erschien ihm (Otto), wie seinem Berater Leo von Vercelli, als eine *Voraussetzung* für das Gedeihen des Imperiums ..." [50] Wir glauben, dass dieser Satz ungefähr dasjenige ausdrückt, was wir später ausführlicher nachzuweisen haben; er ist aber schwerlich vereinbar mit dem oben behaupteten „Schwanken zwischen Himmelreich und Universalreich"; dieses Schwanken existiert nur in einer modernen, anachronistischen Vorstellung, ist vielleicht als psychologische Abstraktion, aber gewiss nicht als Motivierung poli-

tischer Handlungen zulässig; denn diese Handlungen sind das Produkt nicht einer zerrissenen Seele, sondern überlegter und „zeitgemässer" Absichten. So bleibt auch bei Hartmann die Analyse dieser Psyche in einem Stadium der Unsicherheit, weil er sich nicht endgültig von den Konjekturen der „romantischen" Psychologie losgesagt hat.

Was ist das Gesamtergebnis der besprochenen Auffassungen, welchen Anhalt geben sie für eine neue Darstellung?

Es war nicht die Absicht in dem vorstehenden Überblick eine vollständige Anthologie aus den modernen Biographien Ottos herzustellen; es musste lediglich darauf hingewiesen werden, welche Momente nach unserer Meinung im allgemeinen nicht berücksichtigt wurden, welche Voraussetzungen dagegen ohne weiteres, und in unerlaubter Weise, das historische Bild bedingten. Wenn wir sie kurz zusammenfassen, sind es praktisch folgende Punkte, die für diese Untersuchung in Betracht kommen werden:

1. Die Weltanschauung der Quellen und ihr Verhältnis zum „Staat" und zur „Kirche".
2. „Staat" und „Kirche", Kaiser und Reich, Universalgedanke und Staatenbildung in ihrem Verhältnis zur Politik Ottos III.
3. Die asketischen Neigungen Ottos III. in ihrem Verhältnis zur Politik und zu seiner Persönlichkeit.

Selbstverständlich soll dabei der leitende Gedanke bleiben, dass man die Begriffe „Individuum" und „Kollektivität" an letzter Stelle als eine Wertung hinzunehmen hat; deshalb soll man Mensch und Zeit nicht am Anfang, sondern am Ende behandeln, weil man erst das „Kollektive", das nicht weiter in persönliche Beziehungen Zerlegbare, aus den persönlichen Äusserungen (den zeitgenössischen Quellen) konstruieren muss, nicht aber umgekehrt, Persönlichkeiten aus einer kollektiven „Kulturpersönlichkeit" ausscheiden kann. Erst nachdem man festgestellt hat, was man als kollektiv bestimmen darf, hat man das Recht, das persönliche Element, seiner positiven oder negativen Bedeutung gemäss, zu würdigen; „positiv" oder „negativ" ist dann mehr als ein schwebender Ausdruck, es ist die Formulierung eines im voraus begrenzten Ver-

hältnisses. Diese Formulierung hat nicht die Prätension, eine „objektive" zu sein; im Gegenteil, gerade weil man sich ihres wertenden Charakters bewusst ist, wird man sich hüten, eine Persönlichkeit mit „objektiven" (absoluten, moralischen) Werten zu messen.

Es ist wichtig diese Richtungslinie nicht aus dem Auge zu verlieren, weil, wie schon gesagt, das Quellenmaterial für die Geschichte Ottos III. nicht nur dürftig ist, sondern auch durch von den unsrigen gänzlich abweichenden psychologischen Interessen bestimmt wird. Vornehmlich die Bernheimsche Schule hat in mehreren Dissertationen [51] den Zusammenhang dieser Interessen geprüft und das Weltanschauungssystem, das ihnen zugrunde liegt, aus seinen geistigen Wurzeln abgeleitet. Erst diese *Transposition* der Quellen ermöglicht die Benützung der Tatsachen, welche sie mitteilen; denn man kann sich hier nicht, wie Giesebrecht getan hat, mit einer *Auswahl* der Tatsachen begnügen. Man muss Begriffe begrifflich übersetzen; man muss die Zentralpunkte des frühmittelalterlichen Gedankenganges in einen modernen Denkprozess umschmelzen, das Urteil der Zeitgenossen umwerten. So wird man wenigstens nutzlose Hypothesen und Phantasien vermeiden, wie man sie so oft in der Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts findet. Moltmann z.B. hat sich in seiner Schrift über Theophano [52] mit Vermutungen beschäftigt, weshalb die Kaiserin sich vor dem Jahre 975 so wenig in den Urkunden bemerkbar macht; er denkt dann, obgleich dafür nicht der geringste Beweis existiert, an das „rauhe, wechselvolle Klima" oder sogar an das „gemütvolle Familienleben" [53]. Dass dergleichen Kombinationen nur häusliche Hineininterpretierungen sind, braucht man wohl kaum noch zu sagen; sie sind dennoch bezeichnend für die Naivität dieser „objektiv"-psychologischen Übertragungsmethode. Bentzingers Biographie der Kaiserin Adelheid [54] versucht eine Charakteristik dieser merkwürdigen Frau vornehmlich auf Grund der Aufzeichnungen Odilos von Cluny[55] und schliesst daraus, dass sie „eine der hervorragendsten, wenn nicht die bedeutendste Frau in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts" gewesen ist [56]. Wir werden das nicht leug-

nen; die Belege aber, welche Bentzinger heranzieht (die Lobsprüche Odilos), verraten keineswegs, in welchem Sinne wir das Hervorragende in ihrem Charakter zu deuten haben, weil sie durchaus „typisch" sind und deshalb für uns ohne begriffliche Übersetzung, ausserdem ohne Kenntnis ihrer Tätigkeit aus den Interventionen, völlig unbrauchbar.

Aus diesen zwei Beispielen ergibt sich, welche zwei Fehler hier auf der Hand liegen: erstens die phantastische Rekonstruktion aus den Lücken der Quellen, zweitens die Verwendung der Quellen ohne konsequente Kritik der Zeitanschauungen. In beiden Fällen zeigt sich eine Unterschätzung der schwierigen Wege, die zum Ziel führen. Dieses Ziel bleibt ja immer die Transposition psychischer Funktionen der Vergangenheit in die heutigen Gedankenschemata; man soll nur nicht übersehen, dass es eine *Transposition* ist, dass scheinbare Analogien der überlieferten Tatsachen mit den heutigen nicht immer reale Analogien der psychischen Vorgänge sind.

Man würde die ganze Schwierigkeit dieser Transposition vielleicht am deutlichsten beweisen durch einen Versuch, den „Fall" Otto III. als eine Pathologie zu analysieren. Wir werden uns mit dieser Möglichkeit noch im letzten Kapitel befassen, weil die Relativität des Pathologischen dabei klar hervortritt. Die ungeheuere Machtentfaltung eines fünfzehnjährigen Knaben, seine Position zwischen Diplomaten und Einsiedlern, sein tragischer Tod in Paterno sind aber unbedingt auch in dieser Hinsicht anregende Probleme. Leider ist das Material, das man dem Arzt oder dem Psychiater zur Verfügung stellen kann, so gering, dass man kaum auf positive Ergebnisse hoffen darf; überall wird man das Gebiet des Hypothetischen betreten und besonders hier wird man sich meistens mit einer allgemeinen Beschreibung der frühmittelalterlichen Askese zufriedengeben müssen.

Auf die Schilderung einer greifbaren Persönlichkeit, einer mit modernen Lebensformen ausgestatteten Individualität muss man verzichten, wenn man die Biographie Ottos III. schreiben will. Das heist aber nicht im voraus das persönliche Element auszuschalten, sondern nur den relativen Wert des „Persönlichen" anzuerkennen.

In den folgenden Kapiteln werden wir die Möglichkeit einer derartigen Persönlichkeitsbestimmung prüfen, im Zusammenhang mit den politischen, den religiösen und den asketischen Ideengruppen.

ZWEITES KAPITEL

DIE WELTANSCHAUUNG DER QUELLEN UND IHR VERHÄLTNIS ZUM „STAAT" UND ZUR „KIRCHE"

Die „Staats"idee Ottos III. und seines Kreises ist, wie die deutschen Historiker immer mit besonderem Nachdruck hervorgehoben haben, eine Mischung von weltlichen und kirchlichen Elementen. Diese Begriffsbestimmung ist aber keineswegs erschöpfend; sie ist nur eine vorläufige Abstraktion, ein Hilfsmittel der modernen begrifflichen Systematik, die aber meistens „weltlich" und „kirchlich" als eine Art Polarität oder wenigstens erst als eine sekundäre Einheit auffasst. Mit diesem modernen Gegensatz meinte die Mehrzahl der Geschichtsschreiber des ottonischen Zeitalters arbeiten zu können; sie beobachteten in den mittelalterlichen Verhältnissen die andauernde Spannung zwischen den „weltlichen" und „geistlichen" Gewalten, zwischen den politisch-ökonomischen und den religiös-christlichen Gedanken und glaubten aus der unleugbaren Anwesenheit dieser Spannung auf einen staatlich-kirchlichen Kontrast schliessen zu dürfen.

Ein Faktor wurde dabei übersehen. Man versäumte gewöhnlich den Gehalt der Begriffe „Staat" und „Kirche" vorher zu prüfen; man nahm die Wörter als feststehende, nur gegenseitig wechselnde Inhalte auf, als ob das romanische Mittelalter überhaupt einen „Staat" und eine „Kirche" in modernem Sinne (sei es mit erheblichen Variationen) gekannt hätte. Faktisch wurde zugegeben, begrifflich aber vergessen, dass der „Staat" um das Jahr 1000 kaum geboren war, dass man von einem nach modernen Gesetzen geordneten Nationalstaat noch keine Ahnung hatte; dass die „Kirche" nicht, wie später, ein dem „Staat" entgegengesetzter Pol war, dass sie ebensowenig einen Konkurrenzkampf zu führen brauchte oder, dem Staat gegenüber, spezielle „geistliche" Interessen verfolgen musste. Denn alle diese Ausdrücke vertreten durchaus moderne Werte; und man irrt sich, wenn man das unter Hinweis auf

das Allgemeinmenschliche dieser Gegensätze ignoriert. Es bleiben ganze Tatsachen- und Gedankengruppen unerklärt, wenn man auf die Formunterschiede keine Rücksicht nimmt; und man wird nicht mit Unrecht viele der herrschenden anachronistischen Vorstellungen auf diese ungenaue Definition der Grundbegriffe zurückführen müssen. Von Eicken, der „die Verneinung des Irdischen als das Prinzip der mittelalterlichen Sittenlehre" ansieht [1], schliesst, wie Bernheim eingesehen hat [2], die Möglichkeit einer richtigen Interpretation der christlich-mittelalterlichen Staatsanschauungen aus; wie soll man sich einen Staat denken, der sich selbst organisieren und im nämlichen Augenblick verneinen muss! Der Gedanke wäre schon im voraus unwahrscheinlich, weil es gerade eine Eigentümlichkeit des „Staates" ist, sich in seinen moralischen Grundlagen auf die gangbaren „kirchlichen" Ideen zu stützen. Auch wenn man also annimmt, dass in den Menschen aller Zeiten analoge Triebe bestehen, dass analoge Leidenschaften die Entwicklung der geschichtlichen Gruppierungen verursachen, hat man damit über die *Form* dieser Gruppierungen noch nichts gesagt; der Verneinungstrieb, die Verschmähung des Irdischen im asketischen Akt z.B., die wir bei Otto III. so stark ausgeprägt finden, sind für die heutige Gesellschaft als anti-sozial zu bezeichnen, indessen sie für die mittelalterliche in gewissen Fällen sozial sein können.

Die Hauptfrage ist: mit welchen sozialen Konsequenzen war eine Idee verknüpft, wie verhielten sich die Theorie der Weltanschauung und die Praxis der sozialen und politischen Aktivität? Nur eine solche Problemstellung kann zu einer Rekonstruktion der gesellschaftlichen Formen führen; auch unter Beibehaltung der Terminologie „Staat" und „Kirche" (denn schliesslich muss man ja doch immer wieder in moderne Begriffe übersetzen) hat man sich dann klar gemacht, dass es sich hier um andere Gedankenverbindungen handelt. Gelegentlich werden wir aber mit Bernheim die Ausdrücke „Regnum" und „Sacerdotium" verwenden, weil ihnen nicht der Nebengeschmack des Anachronistischen anhaftet und durch die blosse Benennung die Eigenheit des Verhältnisses angedeutet wird.

Zwischen Regnum und Sacerdotium besteht eine Spannung, aber diese Spannung ist nicht ohne weiteres mit der modernen Polarität Staat-Kirche zu identifizieren: in dieser These ist der Ausgangspunkt gegeben. Im Grunde war sie schon abzuleiten aus den Meinungsverschiedenheiten der Autoren, deren Zeugnisse wir oben anführten; sie waren sich zwar einig, dass die Spannung der beiden Gewalten existierte, gingen jedoch in ihrer Beurteilung dieser Spannung auseinander. Einer betrachtete den „Staat" als die sich emporarbeitende Macht der Zukunft; der andere beschäftigte sich hauptsächlich mit der ideellen Einheit der „Kirche" [3]; und selbstverständlich hatten sie in abstracto auch beide Recht dazu. Nur blieb das Eigentümliche, der kausale Zusammenhang von Gedanken und Taten, von Motiv und Handlung, dabei unklar; denn die Motive des zehnten Jahrhunderts waren weder politisch noch religiös in unserem Sinne und die Handlungen bezweckten weder „staatliche" noch „kirchliche" Interessen; sie waren einfach gebunden durch die Untrennbarkeit dieser von der Neuzeit in Staat und Kirche abstrahierten Begriffe. Ein Staat ohne Kirche, eine Kirche ohne irdische Ausstrahlung im weltlichen Staat war für das romanische Mittelalter nicht bloss eine Undenkbarkeit, sondern folglich auch eine politische Unmöglichkeit; erst später vertritt der Nationalstaat absichtlich anti-universalistische Tendenzen. Die Spannung zwischen Kaiser und Papst darf man nicht erklären als einen gegenseitigen Macchiavellismus der beiden Mächte, der nur durch die oberflächliche Hülle der christlichen Gemeinschaft verdeckt wurde. Ein bewusster, theoretisch formulierter Gegensatz bestand nicht; er hat sich allmählich gebildet, war aber um das Jahr 1000 nicht vorhanden. Im Gegenteil, man sieht sogar Kaiser und Papst während dieser kurzen Periode aufrichtig zusammenarbeiten und es gibt keinen Grund, diese Aufrichtigkeit zu bezweifeln. Nicht nur die Idee des Kaisertums war, trotz der wiederholten Thronstreitigkeiten, höchtst vital; auch die zweite universale Macht, das Papsttum, hatte die Zeiten der Pornokratie überdauert. Sogar in den grossen Wirren um Reims, welche Richer ausführlich und in dunklen Farben gezeichnet hat [4], bleibt die Autorität Roms im wesent-

lichen unerschüttert, weiss das verdorbene Papsttum sich durch seinen ideellen Einfluss zu behaupten [5]. Diese Autorität ist völlig unabhängig von der Persönlichkeit des Papstes; so stark ist schon die Stellung des römischen Bischofs, dass der unwürdige Vertreter des Pontifikats kraft seiner rein geistlichen Superiorität es wagen kann, den rechtmässigen Vorwürfen Gerberts und Arnulfs von Orléans zu widerstreben, in den schwierigsten Verhältnissen an die Aussprüche eines Gelasius zu appellieren [6], deren Wirkung uns auf immer unverständlich bleiben wird, solange wir nicht ihren unlöslichen Zusammenhang mit den politischen Vorgängen anerkannt haben. Der Charakter dieses Zusammenhanges, das wesentliche Fundament der „Staats"idee Ottos III., erklärt sich aus den Anschauungen Augustins, die wir hier deshalb unter dem neuen Aspekt der Theorie Bernheims kurz überblicken wollen.

Der „Staat" des Mittelalters wurzelt, wie Bernheim im ersten Kapitel seiner *Zeitanschauungen* vorzüglich klargestellt hat, in den Gedanken Augustins, dessen *Civitas Dei* durch zahllose Kanäle das politische Gedankenbild beeinflusst hat. Es handelt sich um mehr als eine oberflächliche Berührung; das Mittelalter hat die gewaltige Spekulation des früh-christlichen Denkers aufgesogen und praktisch verarbeitet, so dass kein Gebiet des Lebens von ihrer Wirkung freiblieb. Selbstverständlich wurde dieser Einfluss Augustins bereits früher in Betracht gezogen; sein Umfang wurde dann aber meistens auf Fragen religionsgeschichtlicher Art beschränkt und häufig unrichtig auf das politische Leben bezogen. Die Relation zwischen den augustinischen Ideen und der päpstlichen Politik z.B. trat niemals deutlich hervor; man liess, wie Bernheim sagt, „den Dogmatikern ihren Augustinus und den Historikern ihre Päpste" [7].

Es ist für unseren Gegenstand wichtig, die Realität der augustinischen „Staats"idee in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen, weil sonst das Weltherrschaftskonzept Ottos III. und Silvesters II. niemals zu verstehen ist. Man kann sich nicht deutlich genug vorstellen, in welchem Masse die augustinische Begriffsbildung eine andere Konstellation des Geistes

meint als die unsrige; das eröffnet sich übrigens schon bei der Lektüre der Quellen, die sich häufig in für uns bedeutungslose Besonderheiten verlieren, den sie offenbar das grösste Gewicht beilegen. Eine Art Unfähigkeit zu einer wirklichen Logik des Erzählens ist das nicht; es ist nur eine Logik, die nicht durch unsere psychologischen Normen, sondern durch die Psychologie des augustinischen Weltanschauungssystems bedingt ist.

Der augustinische „Staat" versucht auf seine Weise das Problem der Sündigkeit des Menschengeschlechts, wie es sich in den Verhältnissen des sozialen Lebens zeigt, zu lösen; seine Aufgabe ist demnach, die staatliche Praxis von dem ziemlich schroffen Dualismus der christlichen Ethik zu befreien, den Gegensatz von Gut und Böse in den gesellschaftlichen Formen wenigstens mit den menschlichen Bedürfnissen in Einklang zu bringen. Dabei soll man nicht mehr an eine metaphysische Spekulation denken; wie der ethische Dualismus für die mittlalterlichen Individuen das Alphabet ihres Seelenlebens gewerden war, so entwickelte sich die soziale Anpassung allmähoich als eine Notwendigkeit aus den Organisationsbedürfnissen der Völker [8]. Der Kern, die Möglichkeit, ist aber schon in der *Civitas Dei* gegeben; sie hat das theoretische Mater al geliefert. Die mittelalterlichen Schriftsteller drücken die Weilt mit Hilfe ihrer dualistischen Formulierung aus, weil diese sich als der selbstverständliche und adäquate Ausdruck darbietet. Von Metaphysik ist dabei also nur die Rede, soweit die „Staats"lehre sich mit der Sphäre des Überirdischen beschäftigt; im übrigen ist das augustinische System in seinen praktischen Konsequenzen ebensowenig „spekulativ" wie z.B. das liberale des neunzehnten Jahrhunderts; es ist ebenso fest verbunden mit der Realität wie jede zur Anwendung gebrachte Gesellschaftstheorie. Gewiss ist es nicht übertrieben, wenn man sagt, dass das Wort „Tyrannus" den Diplomaten des ottonischen Zeitalters ein geläufiger und selbstverständlicher, äusserst konkreter Ausdruck war, dem man weniger einen Gefühlswert als einen rein sachlichen Gehalt beizumessen hat. Kurz, Augustins Schöpfung, die *Civitas Dei*, hat für die Quellen des zehnten Jahrhunderts nicht die Bedeutung

eines gelesenen und kritisierten Buches, sondern eines mit dem Gedankenleben unscheidbar verbundenen Ideenarsenals.

Augustins Dualismus ist, von politischem Standpunkte betrachtet, weniger unversöhnlich als man durchschnittlich angenommen hat. In der von Bernheim zitierten Literatur kommt ausserdem eine allgemeine Unterschätzung der Leistung des Denkers ans Licht, die sich keineswegs durch Bau und Wirkungssphäre der *Civitas Dei* rechtfertigen lässt. Es ist hier nicht der Ort, darauf weiter einzugehen; soviel ist sicher, dass niemals eine Gesellschaft ihren Anhalt in diesem Buch gefunden hätte, wenn es nur negative Resultate für das politische Denken hätte verschaffen können. Negativ in seiner Beurteilung der irdischen Güter ist Augustin durchaus nicht; im Gegenteil, „Augustinus hat gegenüber dem Grundgedanken orientalisch gerichteter Sekten, dass von Uranfang und selbständig eine Macht der Finsternis und eine Macht des Lichtes bestehe, den neuplatonischen Grundgedanken des Christentums energisch geltend gemacht und durchgeführt, dass uranfänglich und immerdar nur *eine* Gottesmacht bestehe, von der sich die teuflische durch Zulassung Gottes nur zeitweilig losgesagt und in einen Kampf gestürzt hat, der letzten Endes ihre ewige Niederlage herbeiführt. Die Schöpfung, die irdische Welt, ist nicht ein Werk der Finsternis, sondern ein Werk Gottes und fällt nur durch eigene Schuld dem Wirken des Teufels anheim, soweit Gott es zulässt" [9]. Folglich ist die Schöpfung nicht unbedingt als sündig zu verschmähen, sondern mit Mass als eine Gottesgabe hinzunehmen; die Frage ist, was man aus ihr macht.

Wir müssen hier in Erwägung ziehen, dass Augustin bei seiner Begriffsbildung nicht mit der Methode des modernen wissenschaftlichen Denkens arbeitet. „Es ist von unsrem heutigen Standpunkt als Leser wohl als Fehler zu nennen, dass er nicht durchweg je eindeutige Bezeichungen für verwandte Begriffe verschiedenen Umfangs, die er doch begrifflich auseinanderhält und in ihren Unterschieden dargelegt hat, gibt und festhält, oder dass er nicht wenigstens konsequent andeutet, ob er den Begriff, wie wir in solchen Fällen sagen, jeweils im engeren oder weiteren Sinne meint, ob er ihn im

eigentlichen, wahren Sinne oder im allgemeinen Sinne verwendet" [10]. So entstehen Abstufungen der Begriffe, die, wie Bernheim den älteren Autoren gegenüber gezeigt hat, sich systematisch in den augustinischen Gedankengang fügen und nur durch anachronistische Missverständnisse Veranlassung geben konnten zur Theorie der diabolischen Natur des Staates: einer Theorie, welche in ihrer ganzen Tragweite einen geordneten staatlichen Mechanismus des Mittelalters überhaupt nahezu als eine Unmöglichkeit hätte verwerfen müssen. Gerade in den begrifflichen Abstufungen liegt die praktische Fruchtbarkeit der *Civitas Dei*; gerade dadurch gewinnt sie die Elastizität, ohne die keine Metaphysik sich mit der politischen Alltagsrealität versöhnen lässt, ohne die keine systematisch organisierte „staatliche" Betätigung der mittelalterlichen Mächte (neben und verbunden mit ihren „kirchlichen" Ansprüchen) denkbar ist.

Augustin unterscheidet also im Rahmen seiner relativ-dualistischen Weltanschauung erstens *vier* verschiedene Civitates nach zwei Grundarten: die „Civitates Dei" (civitas coelestis und terrena) und die „Civitates Diaboli" in einer analogen Differenzierung des Überirdischen und des Irdischen [11]. In dieser Form wäre eine psychologische Erklärung der irdischen Civitas noch ausgeschlossen gewesen; diese ist ja weder als göttlich noch als teuflisch zu qualifizieren und auch wenn man ihre Komponente als „imagines" der überirdischen Civitates betrachtet, muss man sich noch mit dem Charakter ihrer irdischen Mischung abfinden. So unterscheidet Augustin weiter noch eine „Civitas permixta" [12], womit die verschiedenen Begrenzungen seines Begriffs „Ecclesia" [13] zusammenhängen; dementsprechend gebraucht er „Civitas terrena" und „coelestis" in wechselnd ausgedehnter Bedeutung [14]. Dieses corpus permixtum ist die Kirche, welche Christus auf Erden gegründet hat, in der alle Abstufungen der Frömmigkeit enthalten sind; nur durchaus nicht in dem Sinne, dass die Vertreter des „Staates" von der Hoffnung auf das Gottesreich ausgeschlossen sein würden! Die innerliche Gesinnung ist für Augustin Hauptsache, einen hierarchischen Stufengang gibt er nicht; das Stufenmässige seiner Ethik offenbart sich vielmehr in

seiner Theorie der Tugenden, wo er den virtutes der Unfrommen (Christen und Heiden), obwohl sie keine „verae virtutes" sind „et ideo non virtutes sed vitia judicanda" [15] und sogar der Teufelssünde der Superbia [16] Gerechtigkeit widerfahren lässt. Gegenüber den Manichäern hat Augustin, das soll man nicht vergessen, die Ansicht vertreten, dass das Böse ein „Defekt am Guten", ein „Mangel an Licht" [17] ist; damit hat er Raum für alle möglichen Schattierungen gewonnen, indem doch keineswegs die propagandistische Verbreitung der „Pax Dei" gehindert wird.

„Die irdischen Betätigungen und Güter haben dem höchsten Gute der Gottesgemeinschaft gegenüber *keinen Wert an sich*. Wie Gott sie in wunderbarer Fülle geschaffen und dem Menschen gegeben hat, so darf dieser sich ihrer erfreuen, sofern und soweit er sie in den Dienst Gottes stellt und sich durch sie nicht von den Wegen Gottes ableiten lässt" [18]. Dieses Prinzip des augustinischen Gedankensystems ist für die politische und kriegerische Aktivität des Mittelalters besonders wichtig geworden; es ermöglicht einerseits das Eingreifen des christlichen „Staates", andererseits den Krieg gegen die Teufelsgenossen, weil ja die irdischen Handlungen und Güter ihren Wert nur der Gesinnung entnehmen. Von Augustin stammt der „Krieg für Gottes Sache", wie ihn Karl der Grosse und alle sächsischen Kaiser gegen die Heiden geführt haben [19]; sein Ursprung (die Vernichtung des Teuflischen) liegt in demselben Punkt wie der Ursprung des mittelalterlichen „Staats"begriffes: im relativen Wert des Irdischen.

Wie man sieht, ist ein moderner „Staat" im augustinischen Denken nicht aufzufinden, ebensowenig wie eine „Kirche" nach moderner Vorstellung. Es gibt also auch keine „staatlichen" oder „kirchlichen" Motive und Handlungen; aus dem relativen Wert der irdischen Güter und Betätigungen folgt, dass ihre Verwendung und Richtung in der irdischen Ecclesia besonders betont wird, dass eben dieses Prinzip der leitende Gedanke der mittelalterlichen Politik geworden ist. Das ergibt sich in fast physischer Tastbarkeit vielleicht am deutlichsten bei den späteren Verwicklungen zwischen Kaiser und Papst, in denen jede Partei ihre Ansprüche auf das „Pax"-

monopol energisch erhebt, da diese Pax das „bellum justum" fordert! [20] Hier liegt kein Gegensatz, sondern ein tiefbegründeter Zusammenhang vor. Die Begriffe pax (discordia), justitia (iniquitas), oboedientia (inoboedientia) u.s.w. haben keine modernen Äquivalente; sie waren dennoch Begriffe von politischer Brauchbarkeit und als solche hat man sie aufzufassen. Sie entsprechen gänzlich der Tatsache, dass die mittelalterliche Politik nicht ausserhalb der „Religion", der christliche „Staat" des Mittelalters nicht ausserhalb der Ecclesia zu denken ist.

Von den verschiedenen Abstufungen des Ecclesiabegriffs bei Augustin [21], eng verbunden mit den oben angeführten Abstufungen des Begriffs der Civitas Dei, kommt hauptsächlich die Bezeichnung als „corpus permixtum" für uns in Betracht. Die Ecclesia als die konkrete irdische Gemeinschaft aller (guten und bösen) Christen umfasst die weltlichen sowie die geistlichen Interessen der Menschen und ordnet nicht von vornherein das Weltliche dem Geistlichen unter; sie ist ja vor allem ein corpus permixtum, in der alle Frommen an dem Sacerdotium Christi Teil haben [22]. Regnum und Sacerdotium sind also in der Ecclesia vereint; Christus ist ihr Sacerdos und Rex. Es kann nicht im mindesten die Rede davon sein, dass Augustin selbst die Unterordnung des Staates dabei vorgeschrieben hat. Bernheim legt überzeugend dar, „dass Christi Herrschaft in der Ecclesia oder Civitas Dei Sacerdotium und Regnum einschliesst entsprechend so wie der Begriff „Ecclesia" in dieser Beziehung identisch mit dem der Civitas Dei, die ganze Gemeinschaft der Frommen einschliesst; ... eine Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Regierung ist dadurch nicht gegeben, geschweige denn ein Anspruch hierarchischer Art begründet". „*Diese Anschauung ist neutral sowohl gegenüber hierarchischer wie cäsaropapistischer Theorie;* es kann jede von beiden daraus abgeleitet werden, und es kann auch die Theorie der Gleichordnung von Regnum und Sacerdotium im Regiment daraus abgeleitet werden. ..." [23]

Die Ordnung der civitas permixta konnte überhaupt für Augustin nur eine nebensächliche Bedeutung haben, weil sie

nicht mehr als eine Vorbereitung ist zur himmlischen Ordnung; sie ist nur erforderlich, damit die Frommen schon in der Welt in Gott leben können. Eine zentrale Frage war die Einrichtung dieser Ordnung also anfänglich nicht. Sie ist es später geworden, als die Entwicklung der Gewalten in der Ecclesia wiederholte Zusammenstösse verursachte, als die praktischen Lebensgebiete immer dringender eine scharf bestimmte Formulierung der Befugnisse und Aufgaben forderten. Es sind aber nicht ursprünglich augustinische Elemente, folglich keine der mittelalterlichen Ecclesia-idee unabänderlich inhärenten Bestandteile, die sich in den Kämpfen zwischen Regnum und Sacerdotium geltend machten; auf der gemeinschaftlichen Basis der einen Idee haben sich Kaiser und Papst zum Anspruch auf die Oberherrschaft emporgearbeitet, einer durch die antiken und eschatologischen Traditionen unterstützt, der andere befestigt durch die ideelle Kraft eines politisch geschickt ausgenützten Glaubensprimates.

Man soll sich fortwährend vor Augen halten, dass der mittelalterliche „Staat" seinen Schwerpunkt nicht in der *Antithese* Kaiser-Papst hat, sondern gerade in deren wesentlicher *Einheit*. Vielleicht mag das etwas unwahrscheinlich aussehen für eine Zeit, die schliesslich in den gewaltigen katastrophalen Ausbrüchen des Investiturkampfes gipfelt; dennoch ist diese Einheit eine Bedingung, ohne die der Konflikt zwischen Heinrich und Gregor nicht einmal denkbar ist. Auch Gregor VII. setzte das Regnum als eine Selbstverständlichkeit voraus; er hat nicht daran gedacht, es zu beseitigen; nur um Befugnisse und Abgrenzungen, an letzter Stelle um die Oberhoheit in der Ecclesia wurde der Kampf eingesetzt [24]. Man drückt sich richtig aus, wenn man sagt, dass nicht zwischen Kaiser und Papst, sondern zwischen kaiserlicher und päpstlicher Oberherrschaft ein Gegensatz entstanden ist. Auf dem Boden der Einheit von Regnum und Sacerdotium musste ein modus vivendi gefunden werden, welcher die für dogmatische Absichten kaum in Frage kommende Verwaltung der Civitas Dei auf Erden an eine bestimmte praktische Form band. Die Entwicklung zu einer derartigen Form, welche vorübergehend dem Papsttum den Sieg zu versprechen schien, geschah all-

mählich, abhängig von den praktischen Bedürfnissen, und erwies sich schliesslich wieder als ein Prozess, in dem beide Faktoren überwunden wurden. Wie das Papsttum seine Machtsphäre ausgebreitet hat, ist von Bernheim zum ersten Male mit Rücksicht auf die Proportionen des Ideellen und des Praktischen eingehend ausgeführt worden [25]. Es ist dabei nicht bloss an ein politisches Spiel mit den kirchlichen Verhältnissen zu denken, wie man es oft aufgefasst hat; ohne den geistlichen Einfluss des römischen Bischofs, abgeleitet aus den evangelischen Worten: „Tu es Petrus, et super hanc petram fundabo Ecclesiam meam ..." [26], „Si amas me, pasce oves meas" [27], ohne die Tastbarkeit des Petrusglaubens, ohne die erstaunliche ideelle Autorität der politisch noch nahezu bedeutungslosen ersten Päpste, ohne diese grundsätzlich a-politischen Elemente aus der Geschichte des Pontifikats, ist die praktische Evolution unerklärbar. Politisch verwendet war die päpstliche Taktik durchaus in den Zeitanschauungen verwurzelt. Dem Kaisertum gegenüber konnte der Papst sich immer auf seine historische Einsetzung durch Christus selbst berufen; bereits Gelasius (492–496) hat die Grenzen von Regnum und Sacerdotium zu Gunsten des letzteren festgestellt in seinem Brief an Kaiser Anastasius: „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti enim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis exspectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere judicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem" [28]. Die Forderung bleibt aber, wie hieraus ersichtlich ist, ein Machtproblem innerhalb des augustinischen Gedankenkreises; dass sie diesen Charakter immer beibehalten hat, wird sich sogar noch im Betragen Innocenz' III. nachweisen lassen [29]. Die päpstliche Konkurrenzpolitik war die Jahrhunderte hindurch gerichtet auf Mo-

difikationen der Machtsphären in der Ecclesia, hat sich aber mit einer Beseitigung der kaiserlichen Macht qua talis nie beschäftigt. Was sie faktisch am Ende bewirkt hat, ist eine zweite Frage, die nicht hierher gehört, weil sie für das Zeitalter Ottos III. nicht in Frage kommt.

Aus dem Vorgehenden resultiert ungefähr, in welcher Weise wir uns die Grundlagen der ottonischen Monarchie ihrer prinzipiellen Seite nach vorstellen. Wir dürfen diese Vorstellung in ihrer ganz allgemeinen Form als wahrscheinlich voraussetzen, weil sowohl das zeitlich vorangehende Stadium, die karolingische Monarchie, wie auch noch die folgende Periode des regen Konflikts, die Zeit Heinrichs IV. und Gregors VII., die beide die Aufmerksamheit mehr auf sich gezogen haben [30], die Merkmale der augustinischen Auffassung über die Einheit von Regnum und Sacerdotium tragen. Ebenfalls ist es wahrscheinlich, dass wir die Versuche Ottos und Silvesters als ein Glied in der Kette der praktischen Ausgleichungsbestrebungen zwischen kaiserlicher und päpstlicher Macht zu betrachten haben. Inwiefern dabei von Phantasterei und träumerischer Veranlagung die Rede sein kann, wird später festzustellen sein; man ist aber unter Berücksichtigung der oben besprochenen Verhältnisse im mittelalterlichen Gedankenleben auf keinen Fall berechtigt, von diesen Phantastereien als Axiom auszugehen. Dafür bieten die „staatlichen" und „kirchlichen" Bestrebungen Ottos allzu bemerkenswerte und auffallende Ähnlichkeiten mit den weit verbreiteten Anschauungen Augustins. Jedenfalls kommt es darauf an, erst die zeitgenössischen Quellen in dieser Beziehung zu prüfen, damit man sich in betreff der Meinungen der aktiv beteiligten Persönlichkeiten und (soweit möglich) der scheinbar passiv sich verhaltenden Massen ein Urteil bilden kann. Daraus wird bereits erhellen, wie weit der Prozess am Ende des zehnten Jahrhunderts fortgeschritten war, wie die Zeitgenossen darauf reagierten [31]. –

Was den Quellen der letzten Hälfte des zehnten Jahrhunderts für unsere begrifflichen Bestimmungen eine einheitliche Form gibt, ist weniger der Kreis ihres Entstehens als ihre alle Kreise und lokalen Umstände übersteigende *Homogenität*

des Ausdrucks. Der geschriebene Ausdruck ist die fixierte Abspiegelung einer Weltanschauung; mehr als die Absicht der Aufzeichnung, mehr als die begriffliche Bedeutung, verrät der Ausdruck an und für sich, in welchen Formen eine Zeit denkt, mit welchen Worten sie die Denkformen materialisiert. Wenn es schon der Berichterstattung einen eigentümlichen Stempel aufdrückt, dass durchweg nur die Geistlichkeit über die erforderlichen intellektuellen Kapazitäten zu verfügen hat, so genügt diese allgemein bekannte Tatsache doch nicht für eine Erklärung der Homogenität des Ausdrucks, der Stileinheit. Der Geistliche beschränkt sich ja nicht auf „geistliche" Sachen; da die Bemühungen der Geistlichkeit die Grenzen der „Kirche" weit überschreiten, sind auch ihre Betätigungen den verschiedensten Gebieten angehörig; ihre Aufgaben erstrecken sich über sämtliche Probleme, welche die Ecclesia stellt. Dass also der Klerus und besonders auch das Mönchtum die Geschichtsschreiber der Zeit liefert, ist höchtstens (in dieser Hinsicht) nur eine beiläufige Bemerkung, welche den gesellschaftlichen Bezirk der schreibenden Individuen einigermassen abgrenzt, nicht aber die Homogenität des sprachlichen Ausdrucks erklärt. Eine andere Gedankenbewusstheit als diese von der Geistlichkeit zum Ausdruck gebrachte, gab es ja überhaupt nicht. Auch die jeweilig auftauchenden Gegenströmungen, sowohl auf ökonomischem als auf politischem oder religiösem Gebiete [32], zeigen dieselben Formen des Bewusstwerdens, verkleiden ihre Tendenzen unter dieselben Begriffe; sie weichen nur inhaltlich, nicht formal, von den offiziellen Strömungen ab. Wir dürfen sagen, dass die „Opposition" während der Regierung Ottos III. keine einzige schriftliche Tradition zurückgelassen hat, die sich nicht dem Gesamtbild der Anschauungen fügt. Wahl zwischen Herrschaft und Opposition bedeutet hier Wahl zwischen zwei Gruppen, die beide das nämliche Prinzip zu repräsentieren und zu verteidigen glauben und verschiedene praktische Interessen sich nur mit einer Formel vergegenwärtigen können.

Die Schule Lamprechts arbeitet hier mit einer „Unfähigkeit zur Logik" und Ohnmacht in der Individualitätsschilderung. Wir haben gesehen, dass diese Behauptungen sich in ihrer

Allgemeinheit schwerlich aufrechterhalten lassen; individuelle Züge sind überall nachweisbar, das Schema wird nur benutzt und keineswegs ohne persönliche Umgestaltung übernommen [33]. Mehr als eine Erklärung ist die Typeneinteilung ein Hilfsmittel. Kleinpaul [34] unterscheidet z.B. drei Haupttypen: König, Frau und Geistlicher. Er konstatiert dabei eine selbständige Stellung des Königsideals neben den beiden anderen Idealbildern. Der König kultiviert das Leben, indem der Heilige es ablehnt; er ist „das Positive zu dem negativen Bild des Geistlichen". „In allen inneren Lebenstendenzen stehen sie sich nicht anders als blutwarmem Leben die Blässe des Todes, als farbenkräftigem Körper der Schatten gegenüber" [35]. Diese Absonderung des Königstypus lässt sich aber auch bei Kleinpaul wieder nicht durchführen, weil er eine „tiefgehende innere Gemeinschaft" des Königs mit dem Geistlichen feststellen muss, nämlich in ihrem Verhältnis zur „Kirche" [36]. In den Anschauungen der Quellen über Otto III. und Heinrich II. verfliesst diese Grenze sogar manchmal zu Gunsten des Heiligenideals; der König wird teilweise Heiliger, er wendet sich von dem ursprünglichen Heldenkönigsideal ab. Und in letzter Linie ist nach Kleinpaul die Triebfeder aller Charakteristik des zehnten Jahrhunderts die Frage, „wie man die Welt überwindet, um den Himmel zu erwerben" [37].

Mit dieser Einteilung schlechthin kann man sich nicht zufriedengeben. Die Definierung des Königstypus bleibt schwebend und der tiefe Zusammenhang mit der „Kirche" undeutlich. Das erklärt sich daraus, dass erstens der „Typus" keine psychologisch haltbare Unterscheidung ist, und dass zweitens auch hier „Welt" und „Himmel" als absolute Gegensätze im frühmittelalterlichen Denken aufgefasst werden. Das ist durchaus unrichtig. „Die Welt überwinden" bedeutet unserer vorhergehenden Darlegung nach für das Mittelalter ja nicht die Welt verschmähen, sondern, in der Sphäre des „Staatlichen" die irdischen Güter im „himmlischen" Sinne verwenden. Dass also der König das Leben nicht ablehnt und dennoch in engster Verbindung mit der „Kirche" steht, ergibt sich aus den augustinischen Anschauungen als selbstverständlich, gleichfalls, dass die Grenzen zwischen König

und Geistlichem eine erhebliche Verschiebung gestatten; vor allem haben sie beide Teil an der Verwaltung der Ecclesia, indem die Abgrenzung ihrer Pflichten und Befugnisse erst später in Frage kommt. In diesem Lichte ist deshalb der Typus nicht als ein Unfähigkeitszeugnis, sondern lediglich als der adäquate Ausdruck (nur psychologisch abweichend von dem unsrigen bedingt) des augustinischen Denkens zu betrachten. Er sagt genau dasjenige aus, was an der Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zur damaligen Weltanschauung wichtig ist; und damit erfüllt er seine Aufgabe. Man muss jeden Gedanken an eine „Unfähigkeit" in dieser Beziehung fallen lassen; sonst wird man dem Charakter der Quellen nicht gerecht. Die Bestimmung „Unfähigkeit" ist eine Vergleichungsformel, die ihre Bedeutung haben kann bei einem Vergleich zwischen verschiedenen Gedankensystemen, nicht aber, wenn es gilt, die Wirkungssphäre bestimmter Ausdrücke innerhalb *eines* Gedankensystemes zu untersuchen. Die Terminologie dieses Jahrhunderts war gewiss nicht unfähig, den Bedürfnissen der Zeit entgegenzukommen; und darum nur handelt es sich in diesem Fall.

Der König ist aber jedenfalls nach den Anschauungen der Quellen ein sehr vitales Zentrum; vielleicht würde es sich empfehlen, gerade diese besondere Vitalität als das „Staatliche" zu bezeichnen. Der Fürst spielt ja im mittelalterlichen Leben eine viel genauer zu bestimmende Rolle als Kleinpaul annimmt. Hier greift die merkwürdige Ideenverschmelzung ein, die das politische Urteil der Quellen fortwährend beherrscht hat: die Verschmelzung von *augustinischen*, *pseudo-cyprianischen* und *eschatologisch-sibyllinischen* Elementen, welche von Bernheim in seinem schon öfters angeführten Buch in sehr scharfsinniger Weise synthetisch gefasst worden sind [38]. Es ist dieser Synkretismus der Ideen, der die Meinungen der Zeitgenossen über den Fürsten, über die politischen Methoden und die politische Ethik hauptsächlich bedingt. Er entspricht völlig dem relativen Dualismus Augustins, wie dieser ihn in seinen „staatlichen" Theorien durchgeführt hat. Dem Vertreter der Civitas Diaboli, dem Tyrannus (rex injustus, improbus, pessimus, iniquus) [39] stellt er den

Vertreter der Civitas Dei, den Imperator felix (rex justus)[40], gegenüber; ihre Eigenschaften bilden die Grundlage der politischen Psychologie des Mittelalters; man findet sie wiederholt, manchmal buchstäblich, in den Charakterisierungen der Persönlichkeiten oder unauffälliger versteckt wieder. Es ist überflüssig in diesem Zusammenhang die dualistische Psychologie dieser augustinischen Gegensätze im allgemeinen eingehend zu erörtern, weil man eine solche Ausführung am angegebenen Orte bei Bernheim finden wird. Obendrein ist sie so eng verbunden mit der oben skizzierten Weltkonzeption Augustins, dass sowohl Imperator felix als Tyrannus als die unmittelbaren Vertreter der sich bekämpfenden Civitas Dei und Civitas Diaboli erscheinen.

Selbständig bearbeitet kehrt das Thema wieder in der Schrift *De duodecim abusivis saeculi* des Pseudo-Cyprianus,[41] eins der meistgelesenen Bücher des Mittelalters, wie der Herausgeber Hellmann gezeigt hat. Vornehmlich die neunte „abusio" hat einen kaum zu überschätzenden Einfluss ausgeübt; es ist die abusio des rex iniquus, der im Sinne Augustins hier geschildert wird als das Gegenstück des Imperator felix[42], wenn auch die Form nicht unmittelbar der *Civitas Dei* entnommen worden ist. Das Lehrstück vom rex justus und rex iniquus lag bei Augustin schon vor; bei Pseudo-Cyprian wird die praktische Seite eingehend ausgebildet und so das Material herbeigeschafft, das nur noch politisch verarbeitet zu werden brauchte. Die Anklänge an die Praxis liegen dazu auf der Hand; dem König werden konkrete Aufgaben vorgehalten; durch deren Erfüllung widmet er sich der justitia; und der Gehalt dieser Aufgaben wird durch die metaphysische Grundlage befestigt. Man braucht sich also nicht darüber zu wundern, dass der Passus über den rex iniquus sich im Rahmen der augustinischen Weltanschauung und ihres politischen Wirkungskreises dauernd geltend gemacht hat.

Untrennbar von den augustinischen und pseudo-cyprianischen Elementen sind die eschatologisch-sibyllinischen Ideen. Wir kommen darauf später noch zurück; hier werden wir nur ihre Bedeutung für die Anschauungen der Quellen kennzeichnen[43]. Es ist bekannt, dass der Gegensatz zwischen eigent-

lichen „Chiliasten", die das tausendjährige Reich auf Erden am Ende der Geschichte erwarteten, und „Spiritualen", die mit Augustin das Reich Christi seit den Anfängen der Kirche verwirklicht glaubten, sich in dem populären Chiliasmus mit begrifflicher Schärfe abzeichnet. Man muss sich vor Augen halten, „dass trotz der scharfen Ablehnung der chiliastischen Ansicht von Seiten der dogmatischen Autoritäten, Augustinus voran, sich doch, namentlich durch den Einfluss der christlichen Sibyllinen, wesentliche Momente jener Ansicht weiter erhalten haben und wieder aufgekommen sind. Die Fesselung Satans wird nicht unbedingt an den Beginn der christlichen Ära verlegt, man sieht sein offenes Wirken schon in den Ereignissen der Gegenwart, glaubt „das eiserne Zeitalter" gekommen und glaubt dessen Ablösung durch ein goldenes unter dem grossen Friedenskaiser mehr oder weniger schon eingeleitet oder unmittelbar bevorstehend, worauf dann die letzte Verfolgungszeit hereinbrechen soll, bis sich mit Christi Wiederkunft das Endgericht vollzieht" [44].

Für die Interpretierung der Quellen ist besonders diese populäre Auffassung entscheidend. Was den Politiker (man kann das Wort beibehalten, wenn man keine modernen Vorstellungen damit verbindet), den praktischen Menschen vor allem lebhaft interessieren wird, gehört nicht dem spekulativen Gebiete der theologischen Streitfragen, sondern der Praxis der Alltagsverhältnisse an. Die Anwendbarkeit auf bestimmte Personen und Zustände, das Haupterfordernis einer praktisch brauchbaren Theologie, hat im Mittelalter Anlass gegeben zur Historisierung des *Antichrist* [45] und des *Friedenskaisers*. Dadurch wurde der Kampf zwischen dem göttlichen und dem teuflischen Prinzip auf Erden fast plastisch vorstellbar gemacht; die Kontrastwirkung der aetas ferrea und aetas aurea verschaffte der Politik eine sichere Basis, worauf sie ihre Tätigkeit in der Welt stützen konnte. Damit hängt eng zusammen, dass die eisernen und goldenen Zeitalter immer wieder verschoben werden mussten, weil die gefürchtete oder gehoffte Erfüllung der Erwartungen nicht realisiert wurde [46]. Es erhellt daraus, wie zäh diese Erwartungen mit dem Leben verwachsen waren. Namentlich die sibyllinischen Prophezeiun-

gen zeigen in dieser Hinsicht eine erstaunliche Elastizität [47]. Auf einer derartigen Ausgleichfähigkeit des praktischen Anpassungsvermögens beruht die Verschmelzung des augustinischen Tyrannusbegriffs mit dem Begriff des Antichrist, des Imperator felix (rex justus) mit dem Friedenskaiser [48]. Durch die Betonung des spezifisch Historischen, Persönlichen, Faktischen werden die ursprünglichen theoretischen Grenzen verwischt, wird das Ganze an verschiedenen Orten verschieden modifiziert, als begrifflicher Ausdruck dem praktischen Bedürfnis dienstbar gemacht; es erscheint als ein organischer Komplex.

Wir haben in den angeführten Elementen die Hauptzüge der damaligen Urteilsbildung zu erblicken. An dieser Tatsache ändert nichts, dass innerhalb dieser hier roh angegebenen Umrisse die Modifikationen sehr beträchtlich sind. Man drückt der Zeit keinen Stempel der Gleichförmigkeit auf, wenn man ihre Weltanschauung nach einem zentralen Gesichtspunkt zu ordnen versucht. Kurz zusammengefasst bedeutet der augustinische Dualismus mit den oben genannten Nebenerscheinungen, die sich mehr oder weniger untereinander assimilieren, für die Quellen die eigentliche Denknotwendigkeit im wahrsten Sinne, ohne die sie keine Person und kein Verhältnis mit Worten fassen können. Die Unterschiede der individuellen Meinungen und sozialen oder lokalen Kreise werden dadurch keineswegs aufgehoben (man denke nur an den Gegensatz zwischen „Frankreich" und „Deutschland", zwischen germanischer und römischer Tradition) [49]; sie werden nur eingereiht in den Gedankengang der Zeitgenossen, ihrem allgemeinen Weltaspekt untergeordnet.

Es lässt sich als Bestätigung dieser Ansicht kaum ein besseres Beispiel auffinden als Gerbert von Aurillac [50], später Papst Silvester II., der Mitarbeiter Ottos III., in der Überlieferung ein mit der schwarzen Magie vertrauter Teufelskünstler [51]. Er ist der Typus eines überlegten Politikers und eines Kulturmenschen. Seine mathematische Begabung, seine dialektische Veranlagung, seine Disputationen mit dem gelehrten Othrik sind allgemein bekannt [52]. Er ist in der Reimser Konfliktzeit, wie seine Briefe zeigen, der leitende Kopf; Adelheid, Theopha-

no, die französischen Könige, die Bischöfe von Trier und Lüttich, aber auch Cluniacenser und Bibliophilen befinden sich unter seinen Korrespondenten. Als Erzbischof von Reims und Ravenna, schliesslich als Papst Silvester II., hat er sich stets mit politischen und ökonomischen Angelegenheiten beschäftigen müssen [53]. Ihm am wenigsten wird man einen beschränkten Gesichtskreis zuschreiben können; und dennoch ist die Grundlage seiner praktischen Weltanschauung und seiner Politik durchaus augustinisch. Man hat das aber keineswegs konsequent in Betracht gezogen bei der Beurteilung seiner Gesinnung und seiner Gesten, obgleich gerade die augustinische Ausdrucksweise in den Briefen und den Synodenberichten sehr auffallend ist und die darin ausgesprochenen Meinungen sich nur mit Hilfe dieser Ausdrucksweise erklären lassen [54]. Die charakteristischen Attribute des dualistischen Denkens in Bezug auf die politische Praxis sind Gerbert sehr geläufig; der Zusammenstoss der himmlischen und teuflischen Mächte spielt sich auf dem Schauplatz der Politik ab. So bedeutet für ihn „tyrannus" immer der Vertreter des Teufelsreiches [55]; mit seinem Auftreten verknüpfen sich Korruption und Unglück für die Welt und die Frommen, die er zu verführen sucht. Nicht nur als Fürst [56], sondern auch im Kloster [57] kommt er unter die Menschen. Er ist der „pervasor" [58] und „Judas" [59], „dolus et fraus" [60] sind seine Hilfsmittel, „cupiditas" [61], „invidia" [62], „perturbatio" [63] und „confusio" [64] kennzeichnen seine Handlungen; und damit ist die Vielseitigkeit seiner „superbia" nichts weniger als erschöpft. Das teuflische Prinzip wirkt überall in der Welt und stiftet das Unheil der „discordia". Dem gegenüber haben die Kinder des Lichts und des „Friedens" einen guten Streit zu führen; sie können guter Hoffnung sein. „Utantur suo tempore filii tenebrarum, filii Belihal. Nos filii lucis, filii pacis, qui spem in homine velut faenum arescente non ponimus, cum pacientia exspectemus illud prophetae: Vidi impium superexaltatum, et elevatum sicut cedros Libani, et transivi, et ecce non erat, et quaesivi eum, et non inventus locus ejus" [65]. Es ist die heilige Pflicht der Frommen, mit allen Mitteln die „pax" auf Erden zu fördern. „Pax" gebraucht Gerbert häufig im rein augu-

stinischen Sinne [66]; d.h., bei ihm steht nicht der Begriff des „diplomatischen" Friedens im Vordergrund, sondern die Möglichkeit einer Gemeinschaft der Gotteskinder. Er empfiehlt deshalb die „pax principum" wegen der „pax aecclesiae Dei": „Sicut epistola regii nominis ... continet, monemus, rogamus, obsecramus, ut exsequi curetis, cum pro vestra benevolentia circa nos, tum propter pacem aecclesiae Dei, pace principum proventuram" [67]. Und besonders deutlich adversativ heisst es ep. 190: „Procul ergo esto omnis fraus et dolus, pax et fraternitas huc adesto, ut qui alterum ledit, utrumque leserit". Wenn aber der tyrannus sich zur „pax" bekehrt, hat er sich damit vom Teufel abgewandt [68].

Die ganze Terminologie Gerberts ist, wie die Beispiele zeigen, von diesem Geist durchdrungen. Lehrreich sind in dieser Hinsicht auch seine Acta Concilii Remensis ad Sanctum Basolum. Hier handelt es sich immer wieder um die schroffen Gegensätze von Gottesreich und Teufelsreich; sie gipfeln in der gewaltigen oratio des Bischofs Arnulf von Orléans gegen die damaligen Päpste [69]. „Nostrum, nostrum est hoc peccatum, nostra impietas qui quaerimus quae nostra sunt, non quae Jesu Christi. ... Antichristus est in templo Dei sedens, et se ostendens tamquam sit Deus" [70]. Er sieht eine „discessio ... non solummodo gentium, sed etiam ecclesiarum ... Quoniam cujus ministri Gallias occupaverunt, nosque totis viribus premunt, Antichristus instare videtur" [71].

Es ist gänzlich verfehlt, derartige Ausdrücke als bloss metaphorisch gemeint aufzufassen. Wie buchstäblich ihre Absichten waren, ergibt sich aus den sibyllinischen Prophezeiungen, wo von denselben Ereignissen in derselben Weise gesprochen wird [72]. Und dass sie nicht versäumt haben werden, einen entscheidenden Einfluss auszuüben, ist wohl kaum zu bezweifeln, wenn man weiss, dass sie hier in einer offiziellen Versammlung der französischen Bischöfe offiziell ausgesprochen werden.

Sehr interessant für die Ansichten Gerberts und seiner Zeit ist auch die bekannte ep. 28 „Ex Persona Iherusalem devastatae, Universali Aecclesiae". Die Echtheit ist mit Unrecht angefochten worden [73], weil man den Inhalt falsch ausgelegt hat. Jerusalem spricht dort zur allgemeinen Kirche „sceptris

regnorum imperanti"(!): „Penes me prophetarum oracula, patriarcharum insignia, hinc clara mundi lumina apostoli prodierunt, hic Christi fidem (orbis terrarum) repperit, apud me redemptorem suum invenit. Etenim quamvis ubique sit divinitate, tamen hic humanitate natus, passus, sepultus, hinc ad caelos elevatus. Sed cum propheta dixerit: Erit sepulchrum ejus gloriosum, paganis sancta loca subvertentibus, temptat diabolus reddere inglorium. Enitere ergo, miles Christi, esto signifer et conpugnator etc." Gewiss war es ungereimt, in diesem Passus eine Anspielung auf einen Kreuzzug zu suchen, denn nirgendwo ist von einem militärischen Einschreiten die Rede. Ebensowenig kann „paganis sancta loca subvertentibus" heidnische Gewalttaten betreffen [74]. Der ganze Brief erhält nur dann einen Sinn, wenn man die unmittelbar einschlagende Wirkung des Namens Jerusalem vor Augen hat. Jerusalem spielt bekanntlich eine grosse Rolle in den Prophezeiungen über den Antichrist. Der Friedensfürst Constans wird nach der tiburtinischen Sibylle, bevor er nach Jerusalem kommt, den Antichrist besiegen. „Hic erit filius perditionis et caput superbie, et magister erroris, plenitudo malicie, qui *subvertet* orbem et faciet prodigia et signa magna per falsas simulationes" [75]. „Et cum cessaverit imperium Romanum tunc revelabitur manifeste Antichristus et sedebit in domo Domini in Jerusalem [76]. Man beachte das „subvertet", womit doch ausdrücklich gesagt wird, dass der Antichrist als Heuchler, „per falsas simulationes", auftreten wird. Betreffs des Friedenskaisers sagt die Sibylle: „Qui vero crucem Iesu Christi non adoraverit gladio punietur, et cum completi fuerint centum et viginti anni, Iudei convertentur ad Dominum, *et erit ab omnibus sepulcrum eius gloriosum*" [77]. Was in dem Briefe Gerberts auf das Grab Christi bezogen wird, bezieht die Sibylle auf die letzte Ruhestätte des Endkaisers; dennoch lokalisieren sie beide die Tätigkeit des diabolus in Jerusalem. Diese Tätigkeit an sich wird als ein „subvertere" betrachtet. „Paganis sancta loca subvertentibus" ist also keine „exagération oratoire", wie Havet will, sondern in diesem Sinne zu deuten, dass der Teufel (dessen Repräsentanten die Heiden sind) das heilige Grab inne hat, eine scheussliche Tatsache, mit der kein wahr-

haft Gläubiger sich versöhnen darf. Offenbar hat schon bei Gerbert Jerusalem die Bedeutung eines doppelt aufgefassten geistigen Zentrums, wo nicht nur Christus gelitten hat, sondern auch der Teufel beständig im Nachteil der Christenheit tätig ist. Wie wir aus den Äusserungen Arnulfs von Orléans schliessen dürfen, hat man in diesen Kreisen an das baldige Auftreten des Antichrist geglaubt; aus diesem Brief ergibt sich, dass Gerbert, und mit ihm wohl die „universalis aecclesia" in der Anwesenheit der pagani in Jerusalem ein warnendes Anzeichen gesehen hat.

Wenn wir schliesslich noch in Erinnerung bringen, dass Gerbert seine eigene seelische Umkehr als eine Befreiung von der teuflischen Macht beschreibt [78], dann scheint die Behauptung nicht unbegründet zu sein, dass die eigentümliche dualistische Weltanschauung, die wir als „augustinisch" zusammengefasst haben, auch das Denken dieses Weltmannes völlig beherrscht hat. Später wird dargelegt werden, wie diese Weltanschauung seine politischen Handlungen unmittelbar beeinflusst hat [79]; vorläufig genügt dieser Hinweis auf die Form des Ausdrucks, die sich dem Geistesleben der Zeit einfügt. Wenn auch Gerbert sich manchmal klassischer Äusserlichkeiten bedient [80], wenn er auch als Mann der Wissenschaft einen rhetorischen Stil sucht [81], so befreit der Mensch in ihm sich nicht von dieser Erbschaft seiner Epoche.

Wir haben die Briefe Gerberts einigermassen ausführlich behandelt, weil ihr augustinischer Charakter bisher ungenügend beachtet wurde. Man hat sich oft mit Gerberts Persönlichkeit beschäftigt und seinen Anteil an der Politik Ottos III. in günstigem oder ungünstigem Sinne feststellen wollen, ohne jedoch die Gesamtdisposition seiner Schriften näher zu untersuchen. Da konnte es nicht ausbleiben, dass einander widerstreitende Urteile entstanden, und dass man, in der Hoffnung, eine moderne Persönlichkeit mit modernen Eigenschaften (Treue, Untreue, Ehrlichkeit, Unehrlichkeit, u.s.w.) konstruieren zu können, nichts als widersprechende Charakterzüge übrig behielt, indem man den zeitbedingten Zusammenhang übersah[82]. Wir schicken aber voraus, dass man über die *persönlichen* Motive Gerberts durchweg im Unklaren bleiben wird,

folglich ebenfalls über die Struktur seines intimen Seelenlebens; denn auch ein verhältnismässig reicher Nachlass wie diese Briefsammlung gibt, schon weil sie grösstenteils diplomatisch stilisiert wurde, nur wenige Einzelheiten aus dem Gebiete, in dem die dunklen Triebe in einen bewussten und formulierten Willensakt umgestaltet werden. Die Allgemeingültigkeit der augustinischen Anschauungen als Bedingung des mittelalterlichen Seelenlebens fordert nicht eine neue Persönlichkeitsschilderung; sie will nur die Bestimmung der kollektiven Ausdrucksform sein, ist also nur die Vorstufe zur Persönlichkeitsschilderung; das Individuelle kann erst dann annähernd umschrieben werden, wenn die Beschaffenheit des Kollektiven sich schon herausgestellt hat. Diese kollektive Beschaffenheit des Ausdrucks, diese Form des Bewusstwerdens ist im zehnten Jahrhundert „augustinisch"; dass von ihr sowohl der Diplomat Gerbert als, wie wir sehen werden, auch der Asket Brun von Querfurt erfasst wird, ist schon der Beweis, dass sie aus sehr verschiedenen Trieben hervorgeht und zu sehr verschiedenen Handlungen veranlassen kann. Im allgemeinen wird man die Komplexe dieser Triebe und Handlungen („Strömungen") noch ausfindig machen können; das Individuelle aber lässt sich nur in den günstigsten Fällen durch einen nachträglichen Vergleich etwas schärfer abgrenzen [83].

Gerbert von Aurillac gegenüber verhalten sich die übrigen Quellen [84] in dieser Hinsicht weniger kompliziert. Ihr augustinischer Charakter versteckt sich in der Regel nicht unter der Oberfläche der scholastischen Bildung, wie es bei Gerbert häufig der Fall ist; er tritt meistens unmittelbar dramatisch hervor. Die Mehrzahl dieser Schriften und Urkunden hat neuerdings schon wieder die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und eine Beurteilung nach diesem Gesichtspunkt erfahren [85]. Wir werden hier uns also auf eine knappe Zusammenfassung beschränken, weil wir Einzelheiten später gelegentlich anführen werden.

Thietmar von Merseburg [86] vertritt in seinem *Chronicon* den augustinischen Dualismus vielleicht in seiner typischsten und durchsichtigsten Form. Man hat das dennoch früher

übersehen können und seine eigentümliche Komposition einer „Unbehülflichkeit der Darstellung" und „Leichtgläubigkeit" zugeschrieben [87]. Auch Teuffel spricht noch mit Unrecht von einer „naiv-harmlosen Persönlichkeit" [88], als ob man einem mit dem königlichen Hause verwandten Bischof und Geschichtsschreiber einfach harmlose Naivität vorwerfen könnte! Nach Teuffel ist er übrigens „ein guter Erzähler, aber kein Psychologe" [89]; eine Behauptung, die ebenfalls nur dann zutrifft, wenn man die heutige Psychologie als die einzigmögliche betrachtet. Denn im augustinischen Sinne ist Thietmar zweifellos ein Psychologe, der seinen Zweck konsequent verfolgt. Dieser Zweck hat freilich mit einer modernen Reichsgeschichte nichts zu tun; das Reich ist nicht der zentrale Punkt der Chronik Thietmars; es wird erwähnt, soweit der Autor es braucht als Mittel zum Zweck. Persönliche Erfahrungen, Träume, Visionen, Wundergeschichten und Naturereignisse sind hier durcheinander gemischt worden; nicht aber, wie man behauptet hat, ungeschickt und systemlos. Es ist ja vor allem Thietmars Absicht, die Zeit der letzten Ottonen, und teilweise auch Ottos I. [90], als eine aetas ferrea zu schildern, weil er in Heinrich II. den erwarteten Friedenskaiser begrüsst. Otto II., der das Bistum Merseburg aufgehoben hat, kann deswegen keine Gnade bei ihm finden [91]. In Bezug auf Otto III. ist er unsicher; er würdigt seine fromme Veranlagung, sieht ihn aber offenbar als einen vom Teufel irregeführten Herrscher an, der den an Merseburg begangenen Fehltritt nicht gutzumachen vermag [92]. Wie plastisch sich Thietmar diese Verhältnisse vorstellt, ergibt sich aus den realistischen Formen seiner Träume und Visionen; der Heilige schreitet da wie ein irdischer Beschützer zu Gunsten seines Bistums ein, der Teufel, „insidiator noster callidus" versucht durch unzählige Intrigen die Menschen dieses eisernen Zeitalters in seine Netze zu verstricken. Die Schlusskapitel des vierten Buches, das die Geschichte Ottos III. behandelt, geben sehr konsequent eine Übersicht der Tatsachen, welche mit dem Auftreten des Antichrist zusammenhängen. Eine Kluft zwischen dem Metaphysischen und dem Physischen existiert nicht; bei Thietmar ist die Kausalität ein unmittelbares Ein-

greifen der göttlichen und teuflischen Mächte in den Naturprozess; die Bedeutung der Könige ist untrennbar von ihrer Stellung im eschatologischen Weltbild. Von grosser Bedeutung bleibt dabei immer Pseudo-Cyprians auf den rex iniquus bezüglicher Eigenschaftenkatalog, dem oft die Kriteria der Beurteilung entnommen werden.

Ähnlich wie Thietmar haben die Annalen, wenn sie auch den gegebenen Stoff nur annalistisch verarbeiten, ihren Zentralpunkt nicht in einer systematisch geplanten Reichsgeschichte, sondern in augustinisch-eschatologischen Ideenkreisen, die an lokale und dann und wann an mehr kosmopolitische Nachrichten angeknüpft werden; das Reich ist nur gelegentlich und fast immer nur soweit es sich mit dem lokalen Zentrum oder mit dem Annalisten wichtig erscheinenden Ereignissen berührt, Gegenstand der Geschichtserzählung. Sowohl bei den Quedlinburger [93] als bei den Hildesheimer [94] Annalen ist das leicht zu beobachten. Auch hier stehen Sommerhitze, Himmelserscheinungen, Slavenkriege, Viehseuchen und Monstra im Vordergrund, und das durchaus nicht nur aus naiv-anekdotischer Neugier. Alles Ungewohnliche hat einen warnenden Sinn; es ist die aetas ferrea, die sich entsprechend in den Naturvorgängen offenbart. Die Annales Quedlinburgenses nehmen die Lösung Satans von seinen Banden innerhalb der ganzen Zeit nach dem Jahre 1000 an [95]. So zeichnet sich die Regierung Ottos III. durch Katastrophen jeder Art aus; in dem Verrat des Crescentius [96], in den Absichten des Thronprätendenten Heinrich [97] wirkt Satan. Besonders heftig wird mit den Slaven verfahren; sie sind die Teufelskinder im wahrsten Sinne, auf sie ist Pseudo-Cyprians „impios de terra perdere" anwendbar; „mittam super eos tria judicia pessima, pestem, gladium et famem" [98]. Der Annalist spricht von ihrer „innata perfidia" [99]. Augustins Auffassung vom christlichen Kriege wird hier rücksichtslos zur Geltung gebracht; die unbedingt notwendige Energie der Slavenpolitik und der Slavenkriege findet ihre geistige Rechtfertigung in einer Anschauung, deren Härte zu den schroffen Konflikten an der Ostgrenze vorzüglich passte.

Thietmar und die Annalisten zeigen also sehr auffallend

eschatologische Einflüsse und sie betrachten deshalb, wie wir sehen werden [100], Otto III. als einen rex iniquus. Die Konsequenzen dieser Auffassung für die praktische Politik sind wichtiger, als man anzunehmen pflegt.

Aber auch die nüchterne Denkart eines jeder Spekulation abgeneigten, wissenschaftlich veranlagten Mannes wie Richer[101], des Reimser Historikers, ist als augustinisch zu bezeichnen. Dass in den kulturellen Kreisen des gewiss nicht tief religiös empfindenden Reims „augustinisch" keineswegs ein blosses Schlagwort ist, geht wohl aus Richers Ansichten über die zwei Mächte im zweiten Buch hervor [102]. Es ist die „cupiditas", die Heinrich von Bayern und Arnulf von Reims verführt [103]. Für seine Partei, die karolingische, fordert er nachdrücklich göttliche Hilfe; astrologische Erscheinungen kombiniert er mit supranaturalistischer Motivierung [104]. Freilich hat Richer kein besonderes Interesse für dergleichen Angelegenheiten und er widmet sich vorzugsweise medizinischen Diagnosen oder umständlichen Auseinandersetzungen über den Krieg.

Über die religiöse Literatur im engeren Sinne [105] können wir uns an dieser Stelle kurz fassen; ihr Verhältnis zur Welt und zur Politik wird im vierten Kapitel näher untersucht werden. Dass aber ein Johannes Canaparius [106], ein Brun von Querfurt [107], oder gar ein Odilo von Cluny [108] in ihrer Beurteilung „staatlicher" Handlungen auf den augustinischen Anschauungen fussen, ist nicht fraglich. Die Cluniacenser sowie die italienische Askese verhalten sich dem König und seinen Betätigungen gegenüber nicht prinzipiell feindlich [109]. Es handelt hier sich immer nur um Abstufungen und Modifikationen. Auch die von Zoepf nachgewiesenen Auffassungsunterschiede sind in dieser Hinsicht nicht von wesentlicher Bedeutung [110]. Der Vergleich zwischen den beiden Adalbertviten von Canaparius und Brun beweist das überzeugend. Canaparius ist in seiner Darstellungsweise idealisierend und trocken; die Übersinnlichkeit des Wunders ist realistisch; Brun dagegen belebt seine Erzählung durch individuelle Züge und stilisiert verschwenderisch, indem er über das Wunder nachdrücklich sagt, dass es den Heiligen zeigt, aber nicht macht [111]. Dennoch ist auch Brun in seinem Urteil über die

Ottonen ganz durch die Zeitanschauungen gebunden, wie sich aus seinen Charakteristiken Ottos II. [112] und Ottos III. [113] ergibt.

Weil die Viten ihren Zentralpunkt meistens in der Persönlichkeit des Heiligen haben, wird der Autor nur einem sehr beschränkten Ausschnitt der Welt, in der er lebt, gerecht. Die allgemeinen Probleme der politischen Lage treten deshalb nicht klar hervor, wie es z.B. bei Thietmar der Fall ist, der in einer scheinbaren Unordnung die Situation, wie er sie sieht, sehr deutlich zu schildern imstande ist.

Die Urkunden und einzelnen Bruchstücke wie z.B. der „*Modus Ottincianus*" behandeln wir unten. Indem die Vita sich der Personenbeschreibung widmet und dadurch die Verhältnisse manchmal zu Gunsten des Individuums modifiziert, ist die Urkunde ein Produkt der direkten und, soweit möglich und die Konvention der Kanzlei es fordert, Persönliches assimilierenden Praxis. Diese Praxis ist in der Ottonenzeit einfach und enthält sich spezifisch augustinischer Wendungen; das augustinische „pacificus" Karls des Grossen hat auch Otto I. nach seiner Kaiserkrönung nicht wieder aufgenommen [114]. Erst in der Zeit Heinrichs III. und Heinrichs IV. kommt die augustinische Formel wieder auf, wenn auch schon Otto III. den ersten Anstoss gegeben hat [115]. Häufig findet man aber in den Arengen Anspielungen auf die göttliche Einsetzung und die Mission der christlichen Obrigkeit[116]; als erste Pflicht des Königs wird die Beschützung der Kirchen und ihrer Diener genannt [117]. Diese Forderung entspricht gänzlich der üblichen Vorstellung vom christlichen Regiment. –

In diesem Überblick des Quellenmaterials wurde eine Begründung der Homogenität des Ausdrucks gesucht. Wir wollen noch einmal feststellen, dass wir die Bezeichnung „augustinisch" nicht als eine Art Panazee betrachten. Wir geben damit nur die kollektiven Grenzen einer Lebensanschauung an, wie wir sie empfinden. Eine solche kollektive Abgrenzung empfiehlt sich um so mehr, da die zeitliche Entfernung die individuellen Unterschiede zurückdrängt, und sich nur dann eine Einsicht in die Lebensverhältnisse gewinnen lässt, wenn

man die nicht zu überschreitenden allgemeingültigen Symbole kennen gelernt hat. Für das romanische Mittelalter erweist sich dann als Hauptsymbol *der Gegensatz der göttlichen und teuflischen Mächte und ihre relative Versöhnung im christlichen „Staat"*. Es ist dieser Gegensatz, der dem frühmittelalterlichen Menschen seine begrifflichen Grundstoffe, aber auch die moralische Basis seines Alltagslebens verschafft; es ist der fundamentale Gedanke von „pax" und „justitia", der die theoretische Scheidung zwischen ursprünglich-augustinischen und eschatologisch-sibyllinischen Ideengruppen praktisch überbrückt. Wie verschieden die Quellen sich orientieren mögen, wie verschieden ihre Affektbetonung sein mag, sie sind sich alle darin einig, dass das irdische Leben fortwährend dem Wirken des Satans ausgesetzt ist. Der *Grad* dieses Pessimismus ist eine Sache der Gruppen und Individuen; man würde Gerbert, Thietmar und Brun von Querfurt als die Vertreter des diplomatischen, des populär-eschatologischen und des asketischen Pessimismus bezeichnen können [118]. Dass man sie ohne oberflächliches Generalisieren als „augustinisch" zusammenfassen darf, hat seinen Grund in der unerschöpflichen Rezeptivität der augustinischen Hauptgedanken, durch die einerseits eine für die Lebenspraxis erforderliche Verschmelzung und Vereinfachung ermöglicht, andererseits und daneben immer wieder den Spannungsbedürfnissen der Individuen Spielraum gelassen wurde.

Aus den oben entwickelten allgemeinen Theorien über das Wesen der mittelalterlichen Ecclesia einschliesslich ihrer weltlichen Betätigung, und aus der Quellenübersicht ergibt sich jetzt, an welche Ideen die universalistischen Pläne Ottos III. und Silvesters II. angeknüpft haben. Es hat sich immer deutlicher herausgestellt, dass nur eine leichtfertige Analogie mit modernen Zuständen dazu führen kann, diese Pläne von vornherein als bloss phantastische Ausschweifungen aufzufassen. Erstens ist offenbar die von Kaiser und Papst erstrebte Einheit von Regnum und Sacerdotium nichts weniger als eine persönliche Fiktion gewesen, sondern vielmehr als das normale Ergebnis der karolingischen und ottonischen Politik

anzusehen; zweitens ist das Urteil der Quellen über die Absichten Ottos nicht unmittelbar als ein durch heutige Motive begründetes Urteil zu verwenden, sondern man hat ihren augustinischen und eschatologischen Voraussetzungen Rechnung zu tragen. Wenn man diese Bedingungen nicht beachtet, läuft man Gefahr, eine jener Zeit nicht gemässe Würdigung der kaiserlich-päpstlichen Einheit und der zeitgenössischen Meinungen zu geben.

Die Bezeichnung „Weltherrschaft" für das Projekt Ottos III. ist zweideutig. Die Vorstellung, die man bei Wilmans und Giesebrecht findet, ist durchaus falsch; denn die „Herstellung des Römerreichs im Abendlande" [119] war keine Wahnidee, sondern ein politisch scharf definierbarer Begriff, dem man eigentlich mit Unrecht die etwas verschwommene Bezeichnung Weltherrschaft beilegt. Diese Herrschaft beschränkt sich ja, wie das Programm in der Einleitung zum *Libellus de rationali et ratione uti* erweist, auf das westliche und südliche Europa („dant vires ferax frugum Italia, ferax militum Gallia et Germania, nec Scithae desunt nobis fortissima regna" [120]), und auf eine positive Byzanzpolitik [121]. Vorerst haben wir es hier also mit einem Programm zu tun, dessen Verwirklichung in dieser Zeit noch keineswegs undenkbar war. Aber ausserdem war dieser Entwurf nicht einmal der irreale Traum zweier phantastisch veranlagten Männer, sondern, wie wir zeigen werden, das konkrete Ziel einer politisch gebildeten Gruppe, die sich mit unfruchtbaren Träumereien gewiss nicht befasst hat. Sie vertritt eine ausgeprägte politische Richtung, die nach der Katastrophe des karolingischen Weltreiches mit Otto I. wieder einsetzt und die Zeit Ottos III. noch weit überdauert hat. Nur finden wir in der selbständigen Zeit des jungen Kaisers eine so hochgespannte Aktivität dieser Richtung, wie sie nie wieder zurückgekehrt ist. Es ist aber eine gänzlich in nationalstaatliche Gedanken gebannte Gesinnung gewesen, die sie einseitig einem schwärmenden Romantiker zugedichtet hat; wie man sich das Verhältnis eines derartigen weltentrückten Kaisers zu seiner Umgebung, zur Kanzleipraxis, zu einem überlegten Mitarbeiter wie Silvester II. denken sollte, wurde der Phantasie überlassen. Auch in manchen

neueren Schriften, die sich vom Romantismus Giesebrechts losgesagt haben, bleibt dieses Verhältnis unklar [122]. Die Figur Ottos wird häufig ohne Grund von seinen Mitarbeitern isoliert, seine Stellungnahme zur Politik und zugleich zur Askese als der seelische Konflikt eines überspannten Psychopathen dargestellt. Wir sind weit entfernt, eine psychopathische Disposition des Kaisers überhaupt zu leugnen, finden aber ebensowenig einen direkten Anlass, diese Veranlagung, die vorläufig problematisch ist, ohne weiteres für sein politisches und soziales Bemühen verantwortlich zu machen. Seine Ideen (soweit sie ihm persönlich zukommen) über das Verhältnis von „Staat" und „Kirche", seine geplanten Beziehungen zu Byzanz, sogar seine asketischen Neigungen zeichnen sich ihrem Gehalt nach kaum gegen die Zeitanschauungen ab; und nur eine ausserordentliche Rücksichtslosigkeit, eine stürmische Hingabe, ein massloses Wollen verleihen seinem Auftreten, durch einen unzeitigen Tod jäh abgebrochen, eine oberflächliche Ähnlichkeit mit Abenteurern wie Arnold von Brescia oder Cola Rienzi. Dennoch ist Otto nichts weniger als ein Abenteurer gewesen und vieles, was er gewollt hat, haben seine Nachfolger wieder aufgenommen und in einem weniger grossen Stil zu erreichen versucht.

Selbstverständlich hat man schon längst die „theokratische" Beschaffenheit des ottonischen Kaisertums anerkannt. Merkwürdigerweise aber beeinflusste das nur sehr beiläufig die Meinung, die man sich über die Politik der Ottonen bildete. Naturalwirtschaft, Lehnswesen, Expansion nach dem slavischen Osten und dem italienischen Süden waren die Probleme, an deren erfolgter oder nicht erfolgter Lösung man sich die Grundlagen des damaligen Reiches klar machen wollte: freilich gestand man, dass daneben ideelle Faktoren existierten, ohne jedoch ihre die Kirchengeschichte weit überschreitende Bedeutung würdigen zu wollen. Das macht sich in fast allen Schriften der deutschen Historiker, die sich mit [den Problemen der ottonischen Politik befasst haben, be-] merkbar*. Es ist ein unausgesprochener, aber prinzipieller Widersinn ge-

* *Die eingeklammerte Stelle ist eine Konjektur für ein im Original weggefallenes Statzfragment.*

gen den eigenen Wert des Ideellen als geschichtlicher Triebkraft. Positivismus und historischer Materialismus wirken hier zweifellos nach; man scheut das Ideelle, weil man hier das Nicht-historische oder Über-historische zu berühren glaubt. Und dennoch ist die ottonische Politik ohne diese ideellen, nicht unmittelbar aus praktischen Bedürfnissen herzuleitenden Faktoren undenkbar und unerklärlich. Das nämliche Ferment, das die Weltanschauung der Quellen überall durchdringt und ihre Position gegenüber Regnum und Sacerdotium bestimmt, hat auch in der Politik der deutschen Kaiser gewirkt, ist auch der geistige Inhalt ihres Strebens gewesen. Dieser Inhalt mag uns fern stehen oder nicht: er ist eben der Inhalt, auf den wir Rücksicht zu nehmen haben.

Den Vorwurf, damit werde eine unbekannte, unexakte Grösse eingeführt, wollen wir im voraus ablehnen. Wir behaupten im Gegenteil, dass die Geschichtsschreibung, für die diese psychologischen Bedingungen nicht in Anschlag kommen, sich einer unbekannten Grösse bedient. Unter Hinweis auf Anm. II, 31 stellen wir hier noch einmal fest, dass die „augustinische" Weltanschauung sich weder auf den Charakter der Individuen, noch auf die gehobene Religiosität des Mittelalters bezieht. Sie bedeutet noch weniger eine Unterschätzung der ökonomischen und sonstigen praktischen Verhältnisse. Sie bedeutet nur, dass der frühmittelalterliche Mensch sein Weltbild elementar anders zusammensetzt. Wenn schon die Differenz zwischen der naturalwirtschaftlichen und der modernen Organisation der Gesellschaft verschiedene psychische Organisationen fordert, so ist damit die *Form* dieser psychischen Organisationen noch nicht gegeben. Der formale Unterschied eröffnet sich erst bei einem Vergleich zwischen dem Weltbild der Quellen und unseren Weltsynthesen. Es lässt sich empirisch nachweisen, dass, obschon die natürlichen, „biologischen" Elemente (Krieg, Bedürfnis, Expansion u.s.w.) mit den unsrigen selbstverständlich übereinstimmen, die Zusammensetzung dieser Elemente an eine andere Form gebunden ist; diese andere Form ist das Symbol eines anderen psychischen Reagierens auf die Natur. Man muss also damit anfangen, die Form möglichst genau zu umschreiben; eine derartige Um-

schreibung haben wir oben versucht und die Form als „augustinisch" bezeichnet. Folglich schliessen wir aus der „augustinischen" Form auf ein „augustinisches" Reagieren, auf eine „augustinische" Zwecksetzung des damaligen Lebens, die also auch den politischen Zweck umfasst. Mehr als umschreiben kann man nicht; aber schon die Möglichkeit einer Umschreibung der „augustinischen" Lebensanschauung beweist, dass die besondere Form des psychischen Reagierens primär ist.

Wir halten diese Ausführung für nötig, damit man sich vergegenwärtige, welchen Anteil die „Phantasie" am Konzept Ottos III. hat. Es ist eine Eigenschaft der Politik im allgemeinen (nicht nur also einer Politik, die man als „phantastisch" zu qualifizieren pflegt), dass ihre Richtlinien sich den aktiv an ihr beteiligten Individuen entziehen. Auch für den „Realpolitiker" trifft das zu, weil er sich niemals der Vorbedingungen und Konsequenzen seiner Taten bewusst sein kann; denn was er überblickt, ist eben nur die nahe Vergangenheit und nahe Zukunft. Erst später wird aus den Werturteilen, welche die Menschheit über ihn abgibt, hervorgehen, welche „Werte" er vertreten hat. Demnach greift auch das sehr konkrete politische Ziel weit über die Grenzen des Konkreten hinaus, ist in diesem Sinne gewissermassen immer „phantastisch", weil jedes Projekt teilweise an der Praxis scheitern muss. Der Sprachgebrauch aber empfiehlt eine Beschränkung des Wortes „phantastisch" auf die Feststellung eines hyperindividuellen Benehmens der Kollektivität gegenüber. Diese beiden Fälle hat man scharf auseinanderzuhalten [123]. Die ottonische Politik hat, wie wir darzulegen haben, Ziele verfolgt, welche den Zeitgenossen sehr konkret, wenn auch manchmal tadelnswert erschienen sind. Selbstverständlich können wir jetzt konstatieren, dass sie dabei über sich selbst hinausgegriffen hat; aber wir müssen zugleich untersuchen, inwiefern diese Ziele geistiges Gemeingut gewesen sind und wir dürfen das Phantastische des einzelnen Individuums nur nach dem Grade dieser Konkretheit abmessen. Praktisch heisst das in diesem Zusammenhang, die Kontinuität in der deutschen Reichspolitik mit der Politik Ottos III. zu vergleichen und die Basis der ottonischen Staatsidee ihrem

sachlichen Gehalt nach zu verstehen suchen. Nur so werden Phantasie als allgemeine schöpferische Triebkraft und Phantasie als individuelles Verhalten definitiv geschieden.

DRITTES KAPITEL

„STAAT" UND „KIRCHE", KAISER UND REICH, UNIVERSALGEDANKE UND STAATENBILDUNG IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR POLITIK OTTOS III.

Zunächst fordert die Stellungnahme des Kaisers zu den Verwaltungsangelegenheiten eine Erörterung. Hier wird sich ja jede Unterbrechung einer kontinuierlichen Politik sofort in der Kanzleipraxis bemerkbar machen; die Kanzlei ist vor allem der Ort, wo die primären Bedürfnisse der Untertanen registriert werden, wo die Regierungsbehörden unmittelbar auf die Änderungen im sozialen Leben reagieren. Die Form dieses Reagierens ist abhängig von den Gebräuchen der Kanzleibeamten, indem diese wieder die Wandlungen der Politik spiegeln. Deshalb ist die Urkundenkritik [1] auch für die politische Geschichte besonders wichtig; und nicht der geringste Fehler Giesebrechts war es, dass er eben die Urkunden Ottos III. nur unsystematisch und ohne ihre Vorgeschichte zu beachten, herangezogen hat [2].

Die Übergangsperiode zwischen der Regierung Ottos II. und der selbständigen Zeit Ottos III. bildet die „Regentschaft" der Kaiserinnen Theophano und Adelheid [3]. Über die Teilung der tatsächlichen Herrschaft und der offiziellen Befugnisse lauten die Urteile sehr verschieden [4]; jedenfalls kann von einer „Regentschaft" nur praktisch die Rede gewesen sein, weil Otto in den Urkunden von Anfang an als selbstregierend erscheint [5]. Diese Fiktion bestätigen die Quellen wie z.B. Thietmar und die Hildesheimer und Quedlinburger Annalen. Theoretisch existiert demnach die Lücke der Minderjährigkeit (983 bis 994) nicht [6]; die königliche Tradition bleibt nach der Beseitigung des „Patronus legalis" Heinrich von Bayern im Jahre 984 unerschütterlich. Allerdings urkundet Theophano in Italien einmal als „Theophanius imperator" [7] aus eigener Machtvollkommenheit; aber mehr als eine Unterstützung der staatsrechtlichen Ansprüche ihres Sohnes kann man darin schwerlich entdecken [8]. Offenbar war die

Unmündigkeit schon in dieser Zeit keinesfalls eine wichtige Schwierigkeit, wie sich aus der baldigen allgemeinen Anerkennung Ottos im Jahre 984 bereits ergibt [9].

Indem so dem Namen nach das sächsische Kaiserhaus sich während der Minderjährigkeitsperiode behauptet hat, wird auch die traditionelle Politik der Ottonen ohne bedeutende Änderungen fortgesetzt. Wie Kehr dargelegt hat [10], haben die Intervenienten Theophano, Adelheid, Willigis von Mainz und Hildibald von Worms vornehmlich die Richtung dieser Politik angegeben. Er unterscheidet dabei drei Perioden; erstens: Okt. 984-Anf. 985 (Theophano und Adelheid regieren mit den beiden Bischöfen); zweitens: 985 bis zum Tode Theophanos, 15. Juni 991 (Theophano regiert mit Willigis und Hildibald); drittens: 991 bis zur Selbständigkeit Ottos, Ausg. 994 (Adelheid, Willigis und Hildibald regieren). Wenn auch diese Einteilung der Regierungsperioden in Einzelheiten noch zweifelhaft sein mag [11], in grossen Linien ist sie unbedingt richtig. Gerade aber weil die Politik der „Regentschaft" sich durch eine vorsichtige, durchschnittlich konstante Richtung auszeichnet, sind die Unterschiede innerhalb dieser Periode wenig markiert. Von einem „aristokratischen Reichsregiment", das nach Giesebrecht eine anwachsende Macht der Sondergewalten beweisen sollte [12], ist auch nach dem Tode der Theophano nicht die Rede [13]. Kehr schliesst auf eine regelmässige Verwaltung, auch bei den lokalen Mächten, „deren Wirksamkeit sich aber auf ihre eigentümliche Machtgebiete beschränkt, woraus zwar ein Erstarken dieser Sondergewalten, nicht aber eine Beteiligung derselben an der Reichsregierung folgt" [14].

Die Beziehungen zu Italien sind auch während der Minderjährigkeit Ottos immer sehr rege geblieben [15]. Es vollzog sich aber, nachdem Otto selbst die Regierung übernommen hatte, eine wichtige methodische Änderung, die Kehr mit Recht eine Tatsache nennt, „welche unter allen Zeugnissen, die uns über die Tendenz der Politik Ottos III. überliefert sind, die erste Stelle einnimmt" [16]. Diese Änderung ist die Verschmelzung der deutschen und italienischen Kanzleien. Die Karolinger hatten die italienischen Angelegenheiten mit den übri-

gen in einer und derselben Kanzlei behandelt. Dagegen gründete Otto I. eine besondere italienische Kanzlei, die Otto II. und auch die „Regentschaft" beibehalten haben. Otto III. aber ergriff eine entgegengesetzte Methode. Die italienische Kanzlei, deren Geschichte bis 996 ziemlich im Dunkel liegt, vereinigte er nach einer Übergangszeit von 996 bis 998 mit der deutschen, nachdem der Kanzler Hildibald von Worms im Aug. 998 gestorben war. Haupt der beiden Kanzleien wurde der Erzbischof Heribert von Köln [17]; eine entschiedene Italienisierung der Kanzlei macht sich bemerkbar [18]. Zweifellos bedeutet das einen Bruch mit der Vergangenheit und gewissermassen eine „Rückkehr" zur karolingischen Politik. In derselben Zeit zeigt sich eine Neigung zur individualistischen Auflösung der notariellen Gebräuche, an der die von rastloser Energie und überströmender Aktivität erfüllte Politik Ottos sicher nicht unbeteiligt gewesen ist. Die Intervention wird seltener, neue Personen treten auf, am häufigsten Heribert, weiter auch Gregor V., der Reformpapst, Gerbert, der einflussreiche Hugo von Tuscien und der italienische Kanzler Petrus von Como. Seit 997 findet eine Verschiebung des Machtzentrums von Deutschland nach Italien statt.

Wir haben darin einen Beweis, dass die Urkunden Ottos Neigung zu Italien bestätigen, aber es zeigt sich gleichfalls, dass diese Neigung keine bloss gefühlsmässige Sympathie war, und dass der Kaiser sich nicht in sterilen Phantastereien erging, sondern sich energisch der zur Verfügung stehenden praktischen Mittel bediente [19]. Wenn man also mit Kehr von einer „Rückkehr zu den karolingischen Ideen von der Einheit des Reiches" [20] sprechen will, so ist das nur unter der Bedingung erlaubt, dass man diese „Rückkehr" nicht als eine unbegründete, schwärmerische Vorliebe für die Vergangenheit betrachtet. Allerdings ist ein praktischer Gegensatz zwischen der fiktionalistischen und der selbständigen Herrschaft Ottos aufzuweisen; mehr aber als auf eine neue, aus der Luft gegriffene Politik deutet das auf eine bewusste Forsetzung der traditionellen ottonischen Reichspolitik, auf eine Umgestaltung der Mittel, um die alten Ziele zu erreichen.

Wir glauben, dass gerade in dieser Hinsicht die Erörterungen

Kehrs fehlgreifen. Seine Behauptung: „Das Bild, das uns die Urkunden aus der letzten Zeit Ottos III. bieten, ist das des Verfalles der Kanzlei, und die sich auflösende Kanzlei bietet wiederum das Bild des aus den Fugen gehenden Reiches dar"[21], geht von einer falschen Voraussetzung aus. Mannigfaltigkeit der Formeln und wiederholter Wechsel der Notare zeigen zwar, dass die Kanzleipraxis weniger regelmässig vor sich geht, dass also die Regierung sich nicht auf die üblichen Verwaltungshandlungen beschränken kann; es wäre aber allzu formalistisch, daraus eine Auflösung des Reiches abzuleiten, von der im übrigen überhaupt nichts überliefert worden ist [22]. Dazu stützt sich die Theorie Kehrs auf ein Argument, das wir kraft unserer Auffassung vom Wesen der mittelalterlichen Ecclesia abweisen müssen. Aus der eigentümlichen Titulatur in den Urkunden Ottos III. schliesst er nämlich, dass in den Bezeichnungen „servus Jesu Christi" und „servus apostolorum", welche in der späteren Zeit als Titel des Kaisers auftauchen, „die sonderbare und krankhafte Vermischung von christlich demütigen und imperialen Vorstellungen in so prägnanter Weise zum Ausdruck kommt" [23]. Schon Giesebrecht hatte die Titulatur Ottos herangezogen als einen Beweis, dass der Kaiser mit einer realen Politik gebrochen hatte und sich in dieser Periode nur noch krankhaften Übertreibungen hingab; sogar die Ausdrücke „Romanus", „Saxonicus" und „Italicus" [24] betrachtete er als Demonstrationen seines weltfremden Imperialismus [25]. Wie bereits Kehr darlegt [26], entstammen diese letzten Bezeichnungen nicht einmal der Kanzlei und sagen demnach nichts Sicheres über die politischen Ideen Ottos aus. Obendrein verwendet schon unter Otto II. die Kanzlei den Titel „Romanorum imperator augustus"; Kehr meint, dass dergleichen Qualifikationen entweder eine „antiquarische Reminiszenz" [27] oder eine Stellungnahme zum byzantinischen Kaisertum enthalten [28]. Um so mehr aber legt er auf die Titel „servus Jesu Christi" [29] und „servus apostolorum" [30], sowie auf die Siegelvariationen hohen Wert, „denn sie drükken" nach ihm „in der Tat aus, was des Kaisers Sinn bewegte" [31]. Diese Auffassung ist allerdings begreiflich, wenn man die in der Diplomatik gangbaren Anschauungen hinsichtlich

der Formel des Protokolles vor Augen hat. Die Urkundenkritik, welche möglichst genau die individualistischen Elemente aus der Titulatur der Kanzlei während der Regierung Ottos III. absondern will, geht dabei a priori von der bloss *formalen* Bedeutung der sonst üblichen Terminologie aus, weil diese Formeln regelmässig wiederkehren und offenbar bestimmten Vorschriften entsprechen. Man vergisst dabei aber, dass die zeitgenössischen Chroniken und Annalen, wie wir oben gesehen haben, einer so formalen Auffassung völlig widersprechen. Es ist schon eine anachronistische Verallgemeinerung, aus der Üblichkeit einer Formel ihre geistige Gehaltlosigkeit abzuleiten [32]; denn die Üblichkeit beweist eben nur, dass der geistige Gehalt Gemeingut gewesen ist, keineswegs, dass die Formel nichts mehr als ein leerer Kanzleibrauch war! Die Quellen zeigen gerade das Gegenteil; und selbstverständlich schliesst das Fehlen eigentümlicher augustinischer Ausdrücke, worauf wir oben S. 451 schon hingewiesen haben, keine kulturelle Ausnahmestellung der Urkunden ein.

So ist es, sogar bei einer oberflächlichen Kenntnis vom Dogma der Dreieinigkeit im Mittelalter wohl einleuchtend, dass die Invocatio „in nomine sanctae et individuae trinitatis" [33] für den mittelalterlichen Menschen niemals eine bloss formale Einleitung gewesen sein kann. Dennoch ist sie, auch unter Otto III. allgemeiner Kanzleibrauch. Daraus geht hervor, wie eng dieser Glaubensartikel mit der Lebenspraxis verwachsen war; hingegen ist es unzulässig, hier von einer traditionellen Formalität zu sprechen, weil die notarielle Handlung zwar berufsmässig (folglich regelmässig) ausgeübt wurde, aber durchaus nicht zu einer inhaltsleeren Ausschmückung erstarrt war. Ein ähnliches Verhältnis findet man bei der Titulatur. Die Formel „Otto divina favente clementia rex" und „Otto divina favente clementia imperator augustus (mit Varianten)[34] sind von Otto II. auf Otto III. übergegangen. Man kann sie also als üblich bezeichnen. Wie wenig man ihnen aber gerecht wird, wenn man sie nur formal auffasst, ergibt sich aus dem obigen Literaturüberblick; die Chronik Thietmars z.B. stellt das Verhältnis zwischen König und Gott als etwas sehr Reales, Kontraktmässiges dar. Als treffendes Beispiel führen wir

seine Notiz über die Versammlung bei Rara an, die sich auch in den Quedlinburger Annalen findet. Die Entscheidung zu Gunsten Ottos über die königliche Würde wird hier von Gott selbst durch eine Naturerscheinung gegeben: „Stella a Deo predestinati rectoris media die cernentibus universis clara refulsit. ..." [35] Unmittelbar, materiell, gibt die göttliche Vorsehung ihren Willen zu erkennen; sie dementiert den Tyrannus und schreitet für den auserwählten König ein. Es wäre demnach wohl undenkbar, dass die Formel „divina favente clementia (providentia)" sich dieser Form des Denkens gegenüber anders verhalten würde, da doch sogar ein Politiker wie Gerbert gänzlich an die Grundlinien der Zeitanschauungen gebunden ist! Ganz entschieden drückt auch die diplomatische Formel einen realen, lebendigen Begriff aus und ihr regelmässiges Vorkommen erklärt sich nicht durch eine formale Abgenutztheit, sondern vielmehr durch eine Allgemeingültigkeit, die sich mit der alltäglichen Praxis abgefunden hat.

Diese begriffliche Allgemeingültigkeit, die, im Gegensatz zur Tragweite der modernen amtlichen Formel, ein „Leben der Formel" bedeutet, beleuchtet auch das Wesen der *Varianten*. Kehr und Sickel bemühten sich, die Individualität der Schrift, die Beziehungen des Schreibers zur Kanzlei u.s.w. auf Grund ihrer umfangreichen Kenntnis des urkundlichen Materials festzustellen; und der unschätzbare Wert dieser Untersuchungen ist wohl über allen Zweifel erhaben. Psychologische Motive aber haben sie kaum (und sicher nicht systematisch) in Erwägung gezogen. Wir haben oben S. 461 schon bezweifelt, ob es erlaubt ist, aus der individuellen Auflösung der Kanzleigebräuche einfach auf ein politisches Analogon zu schliessen; wir fügen jetzt hinzu, dass die Titulaturvarianten als Beweis dafür nicht in Betracht kommen. Denn auch bei einer möglichst tief durchgreifenden Auflösung der Kanzlei bleiben Varianten, wie sie sich während dieser Periode zeigen, unerklärlich, wenn man nicht eine lebendige Beweglichkeit der Formulierung voraussetzt [36]. „Willkür der Notare" ist eine methodische, keine psychologische Bestimmung; denn eine solche Willkür wäre im voraus unmöglich gewesen, wenn man es hier mit einer starren Formel zu tun hätte. Unseres

Erachtens macht Kehr diesen psychologischen Fehler, dass er der Beweglichkeit der Formulierung zwei verschiedene Massstäbe anlegt. Die üblichen Varianten, die auch schon unter Otto II. vorkommen, erklärt er als stilistische Unterschiede[37], und er versucht nicht, dafür eine weitere psychologische Motivierung beizubringen; auch die von Giesebrecht mit Unrecht herangezogenen Ausdrücke weist er als Belege für Ottos phantastische Politik ab; die Titel „servus Jesu Christi" und „servus apostolorum" dagegen sind auf einmal „auf den Kaiser selbst zurückzuführen" [38] und bedeuten für ihn deshalb eine entschiedene politische Kursänderung! Und dennoch muss auch Kehr gestehen, dass weitere Zeugnisse einer hyperindividuellen Politik hier nicht nachzuweisen sind [39], dass die alten Titel daneben gebräuchlich bleiben, und dass die Neuerung „servus Jesu Christi" sogar nach wenigen Monaten wieder verschwindet [40]. Alle diese Umstände weisen vielmehr auf nebensächliche Kanzleieigentümlichkeiten hin, die freilich zusammenhängen mit der politischen Sphäre, keineswegs aber unmittelbar dem Kaiser zu entstammen brauchen oder mit krankhaften Ideen zu verbinden sind. Die Beweglichkeit der Formel überhaupt verbietet eine so weitgehende Folgerung.

Gewiss ist die Form der beiden Ausdrücke eigenartig; bedeutet aber ihr *Inhalt* eine Umwälzung der herrschenden Ideen? Wenn wir zurückgreifen auf unsere Ausführung über das Wesen des mittelalterlichen „Staates" stellt sich heraus, dass gerade das Gegenteil der Fall ist. „Staat" und „Kirche" sind nicht als moderne selbständige Grössen aufzufassen, die einander bloss „beeinflussen" oder sich gelegentlich „bestreiten"; ihr Zusammenhang ist unlösbar, weil für das mittelalterliche Denken die moderne Antithese nicht existiert. Wir haben oben S. 452 ff. schon versucht, aus allgemeinen Gründen die Periode Ottos III. und Silvesters II. in den Entwicklungsgang der Ecclesia einzureihen, nachdem wir die vorhergehenden und nachfolgenden Stadien (karolingisches Kaisertum und Periode des Investiturkampfes) skizziert hatten; weiter haben wir gezeigt, dass für die zeitgenössischen Quellen, einschliesslich auch der wichtigen Briefsammlung Gerberts, die augustinische Auffassung von pax und justitia normal ist.

Nachdem wir schliesslich noch konstatiert haben, dass auch die übliche Formel der Urkunden nicht als eine Formalität, sondern als eine lebendige Äusserung betrachtet werden muss, da lässt sich jetzt nicht die Frage umgehen, ob die Titulatur „servus Jesu Christi" und „servus apostolorum", deren unmittelbare Beziehung zur Persönlichkeit Ottos so ausserordentlich zweifelhaft ist, nicht enger mit den Zeitanschauungen verknüpft ist, als man angenommen hat.

Dass der Fürst und seine Herrschaft nicht erschöpfend mit der Bezeichnung „weltlich" (der Geistlichkeit gegenüber) charakterisiert werden, ergibt sich aus dem Verhältnis von Regnum und Sacerdotium. Die Welt überhaupt ist ja nur eine mangelhafte Vorstufe zum Himmelreich, hat nur ihre Bedeutung als solche [41]. Die Frage der Oberherrschaft, später eins der wichtigsten Probleme, ist also ursprünglich nicht prinzipieller Art [42]; Kaiser und Papst leiten beide ihre Gewalten aus dem Priester-Königtum Christi ab, wenn auch der Papst dabei als Verwalter der Sakramente manchmal den Vorrang gefordert hat [43]. Es liegt aber auf der Hand, dass diese päpstlichen Ansprüche nicht immer gleich kräftig erhoben werden konnten und dass sie abhängig waren von der politischen Lage; erst Gregor VII. hat sie systematisch umgebildet und dadurch dem augustinischen Gedanken eine entscheidende Wendung zu Gunsten des Pontifikates gegeben. Diese Wendung aber ist das Ergebnis vieler Konflikte, die in Augustins *Civitas Dei* nicht vorgesehen waren und die durch die praktischen Reibungen der Gewalten hervorgerufen wurden. Beide Parteien stützten sich dennoch fortwährend auf die augustinische Tradition: die „Einheit der Ecclesia Dei mit ihrem Haupte Christus, dem rex und sacerdos, und in ihr die zwei von Gott gewollten Gewalten, die jede in ihrer Weise für das Gottesreich hienieden wirken" [44]. Auch der König also hat seine göttliche Mission, auch er ist der Diener der Ecclesia Dei auf Erden.

Zur Zeit Ottos III. war die Lage des Papsttums keineswegs erfreulich. Die Idee der päpstlichen Autorität muss wohl schon sehr eingewurzelt gewesen sein, dass sie sich damals wenigstens ideell noch allgemein geltend machen konnte! Von

einer energischen Stellungnahme zum Kaisertum war aber in der Ottonenzeit nicht die Rede gewesen; weder Otto I. noch Otto II. fanden eine geistig ebenbürtige Persönlichkeit vor. Die Geschichte des Papsttums tritt zurück, wenn auch ihre ideelle Bedeutung gross bleibt.

Man weiss, wie die Selbständigkeit Ottos diese Verhältnisse modifiziert hat [45]. Ottos Römerzug 996 wurde unmittelbar veranlasst durch Streitigkeiten zwischen Papst Johannes XV. und dem „tyrannus" Crescentius [46]. Johannes' Nachfolger war ein Verwandter Ottos, der Reformpapst Gregor V. [47]; nach dessen Tode am 18. Febr. 999 war es ein persönlicher Freund, Gerbert, der als Silvester II. [48] die päpstliche Würde erhielt. Der Kaiser bleibt die leitende Figur; indem die beiden Mächte formell (nach augustinischer Tradition) in Eintracht die Welt regieren [49], dominiert jetzt das cäsaristische Element in der Politik [50]. Stark tritt unter Otto III., im Gegensatz zur Zeit Heinrichs IV., die „weltliche" Macht in den Vordergrund. Der Kampf um die Befugnisse innerhalb der Ecclesia mag sich gelegentlich bemerkbar machen, im allgemeinen hat das Kaisertum die unbestrittene Hegemonie. Auch in den wichtigsten Quellen ist vom Papst nur selten die Rede; sein politischer Einfluss kam für Deutschland nicht mehr in Frage.

Sonderbar ist es also nicht, dass sich während der selbständigen Periode Ottos das Kaisertum stolz erhoben hat. In der geistigen Regierungsgemeinschaft von Kaiser und Papst konnte der Kaiser jetzt nachdrücklich seinen Anteil an der Verwaltung des Gottesreiches auf Erden beanspruchen, selbstverständlich ohne die ideelle Autorität des Papstes zu kränken (das wäre ja im Zusammenhang des mittelalterlichen Gedankenlebens undenkbar gewesen!), aber durch eine schärfere Abgrenzung seiner eigenen Position. Dafür zeugen die Ausdrücke „servus Jesu Christi" und „servus apostolorum". Der Kaiser und sein Kreis sprechen hier aus, wie sie sich die Organisation des christlich-imperialistischen Regierungssystems denken; sie leiten das Wesen der „weltlichen" Obrigkeit unmittelbar vom Haupt der Ecclesia Dei, Christus, und von seinen Jüngern her; sie schalten nicht die päpstliche Autorität aus, sondern betonen nur, dass auch die Herrschaft des Kai-

sers himmlischer Herkunft ist. Dadurch wurde also keineswegs die Möglichkeit des Zusammenarbeitens der beiden Gewalten, die in der Tat unter Otto III. teilweise in Erfüllung ging, aufgehoben; und das Benehmen Gregors V. und Silvesters II. ist nur dann begreiflich, wenn man in Betracht zieht, dass nicht die Idee der päpstlichen *Herrschaft*, sondern die Idee der päpstlichen *Oberherrschaft* in dieser Zeit vergessen und folglich unfruchtbar war.

Wir dürfen jetzt diese eigenartigen Formeln und ihre politische Tragweite vergleichen mit einer bekannten analogen Tatsache aus der Geschichte des Papsttums; wir meinen die Bezeichnung „servus servorum Dei", die zum ersten Male Gregor der Grosse dem Patriarchen von Byzanz gegenüber, der sich „episcopus universalis" nannte, gebraucht hat und die seitdem Titel der Päpste geblieben ist [51]. Diese Bezeichnung (ob aus politischer Berechnung oder religiöser Überzeugung geschaffen, muss hier dahingestellt bleiben [52]) drückt aus, wie wesentlich für die damalige Politik der augustinische Gegensatz von „superbia" und „humilitas", von Teufelssünde und Himmelstugend, war. Das Wort „servus" ist hier also nicht als ein prahlerisches Minderwertigkeitszeugnis anzusehen, das obendrein im Mittelalter sinnlos gewesen wäre, sondern es vertritt eine religiös-gesellschaftliche Tendenz, eine Warnung, gerichtet gegen die superbia, die vergessen hat, dass man die weltlichen Güter als Vorbereitung zum Jenseits, und nur als solche, verwenden soll. „Servus Dei" ist derjenige, der die humilitas beobachtet. Dieselbe Tendenz, welche dem Titel Gregors anhaftet, findet man im ottonischen Protokoll jetzt wieder. Der Kaiser behauptet ein Vertreter der humilitas zu sein, er wendet sich damit, wie wir später darzulegen haben, ebenfalls gegen das byzantinische Kaisertum und die byzantinische Reichspolitik. Zu gleicher Zeit tritt er durch die neuen Bezeichnungen für seine göttliche Mission neben dem Papst ein; er nimmt also beiderseits Stellung gegen die „Sklaven" der superbia, kurz, er tut der Welt zu wissen, dass das ottonische Imperium in jeder Beziehung die Probe bestehen kann. Dafür spricht ausserdem noch die ganze Formel, die vollständig folgendermassen lautet: „Otto tercius servus Jesu Christi

et Romanorum imperator augustus secundum voluntatem dei salvatoris nostrique liberatoris" [53] oder „Otto tercius servus apostolorum *imperator augustus Romanorum*" [54]. Wir sehen auch hier die Beziehungen zum Gottesreich und zum Weltreich in möglichst enger Verbindung.

Es stellt sich also heraus, dass die Neuerungen in der Titulatur zwar die Politik Ottos III. kennzeichnen, dass sie aber eher die nachdrückliche Betonung einer konsequenten Reichspolitik als eine individuelle Laune symbolisieren. Hier liegt kein Gegensatz von „cäsaristischen" und „asketischen" Neigungen vor; hier wird nur die „geistliche" Beschaffenheit der „weltlichen" Herrschaft ausgedrückt. Wir sehen, dass mit der konstanten Politik der „Regentschaft" nicht gebrochen wird, dass man im Kreise Ottos III. vielmehr die ottonische Politik seit Otto I., die sich auf die göttliche Mission des Kaisertums stützt, radikal zu vollenden wünscht.

Eine persönliche und krankhafte Eigentümlichkeit ist hier also im voraus ausgeschlossen, weil die Formel gerade die Normalauffassung vom theokratischen Kaisertum repräsentiert. Es gibt obendrein mehrere Belege dafür, dass diese Erweiterung und Verschärfung einer bewusst-theokratischen Politik sich nicht als das Phantom einer überspannten Seele erklären lässt. Wir haben früher schon vorübergehend über den politischen Kreis um Otto gesprochen, dessen Existenz wir jetzt ausführlicher nachzuweisen haben. Die Existenz eines derartigen Kreises wird ja unsere Meinung bestätigen, dass die Politik Ottos III. keine aus der Luft gegriffene Phantasie gewesen ist, sondern einen realen Anhalt im Gedankenleben der Zeitgenossen hat.

In Giesebrechts *Kaiserzeit* sind es hauptsächlich Gerbert von Aurillac und Adalbert von Prag, welche in der Umgebung Ottos eine wichtige Rolle spielen. Sie vertreten die Elemente des innerlichen Zwiespaltes zwischen Welt und Askese, dessen Verkörperung Otto ja für Giesebrecht bedeutet. So hat sich die traditionelle Vorstellung verbreitet, der eigentliche Leiter der universalistischen Politik Ottos sei Gerbert gewesen und seinem persönlichen Einfluss verdanke man die Richtlinien dieser Politik [55]. Diese Darstellung Giesebrechts

stützte sich auf die an sich nicht unwahrscheinliche psychologische Annahme, dass die ältere und reifere Persönlichkeit Gerberts sich leicht der ungeformten Seele des jungen Kaisers hätte bemächtigen können. In der Tat ist ein solcher Einfluss als allgemeine Voraussetzung nicht undenkbar und im Zusammenhang der überlieferten Tatsachen auch durchaus nicht unmöglich. Der charakteristische Brief 186 beweist, wie bezaubernd die Kultur des Diplomaten auf Otto gewirkt hat. „Volumus vos Saxonicam rusticitatem abhorrere sed Greciscam nostram subtilitatem ad id studii magis vos provocare, quoniam si est qui suscitet illam apud nos invenietur Grecorum industriae aliqua scintilla." Der Kaiser schliesst mit einem primitiven Gedicht:

Versus nunquam composui
Nec in studio habui.
Dum in usu habuero
Et in eis viguero,
Quot habit viros Gallia
Tot vobis mittam carmina[56].

Es spricht hieraus allerdings die Dankbarkeit des Schülers dem Lehrer gegenüber[57]; und aller Wahrscheinlichkeit nach hat es also zwischen Gerbert und Otto eine gewisse Intimität gegeben. Eine ganz andere Frage aber, die Giesebrecht nicht scharf gestellt hat, ist diese: ist die persönliche Intimität zwischen den beiden Männern die *Ursache* der gemeinschaftlichen Politik gewesen, oder war eben diese Intimität nur die *Begleiterscheinung* eines weit tiefer gehenden politischen Phänomens? Ist es überhaupt denkbar, dass ein Mann wie Gerbert diese Initiative ergriffen hätte in einer Umgebung und einer Zeit, die seine Ideen, mit Ausnahme des Kaisers und einiger ihm ergebenen Phantasten, als blosse Hirngespinste ansehen musste?

In einem Überblick des Quellenmaterials haben wir darzulegen gesucht, wie sich die Individualität Gerberts zu den Zeitanschauungen verhält. Ganz durchdrungen von den augustinischen Denkformen seines Zeitalters, vielseitig gebildet, ohne grosse, bahnbrechende Theorien, ist er der Typus des

klugen, geschickten Realpolitikers, der sich in den Reimser Konflikten stets zu behaupten weiss. Seine öffentliche Persönlichkeit (die Summe seiner öffentlichen Gedanken und Handlungen) macht auf uns keineswegs den Eindruck, dass wir es mit einem Idealisten zu tun haben. Dennoch ist es derselbe Mann, der in seinem Vorwort zum *Libellus de Rationali et Ratione uti*, einer philosophischen Schrift, die er Otto gewidmet hat, schreibt: „Nostrum, nostrum est Romanum imperium. Dant vires ferax frugum Italia, ferax militum Gallia et Germania, nec Scithae desunt nobis fortissima regna. Noster es, Caesar, Romanorum imperator et auguste, qui summus Grecorum sanguine ortus, Grecos imperio superas, Romanis hereditario jure imperas, utrosque ingenio et eloquentia praevenis" [58]. Und anderswo, an Otto: „Ubi nescio quid divinum exprimitur, cum homo genere Grecus, imperio Romanus, quasi hereditario jure thesauros sibi Greciae ac Romanae repetit sapientiae" [59].

Selbstverständlich kann man von dem Politiker Gerbert nicht erwarten, dass er sich hier plötzlich mit sinnloser Grosssprecherei befasst hat; auch an rhetorischen Schmuck ist nicht zu denken, weil ja die Angaben des *Libellus* und der ep. 187 ziemlich genau präzisiert sind und untereinander auffallend übereinstimmen. Wie schon Lux richtig eingesehen hat [60], handelt es sich hier um ein politisches Programm, abgefasst „ne se solam iactet Grecia in imperiali philosophia et Romana potentia" [61]. Wie es aber möglich wurde, dass ein solches Programm in der unmittelbaren Umgebung des Kaisers, gleichsam mit der Autorisierung des Kaisers selbst entstand, hat Lux nicht genügend erklären können, weil er die Politik Ottos nicht von seinen Phantastereien lösen wollte; er gibt sich mit der Bemerkung zufrieden, dass der Text „mit keinem Worte von der direkten Wiederherstellung des altrömischen Kaiserreiches spricht" [62]. Auch Lux hat die Vorstellung Giesebrechts, die Einleitung zum *Libellus* sei nur das isolierte und schattenhafte Hirngespinst Gerberts, nicht revidiert, obwohl doch politische Luftschlösser mit dem Gesamtinhalt seiner Briefe schwerlich vereinbar sind.

In einem Brief, den Gerbert im Namen Ottos an Papst Gre-

gor V. schrieb [63], der also sicher ihren gemeinsamen Standpunkt vertritt, findet man ein zweites Element dieser Politik, das sich später während seines Pontifikates bemerkbar machen wird. Otto deutet darauf hin, dass der Papst und er nicht nur „sanguine linea", sondern auch „inter cunctos mortales quadam sui generis eminentia" verbunden sind; deshalb, sagt er, „*affectuum qualitate circa Domini cultum non dispares esse debemus*". Es ist hier keineswegs bloss eine diplomatische Höflichkeit gemeint, wie aus unseren allgemeinen Betrachtungen über „Staat" und „Kirche" schon hervorgeht; im Gegenteil, hier ist bereits die Grundlage des künftigen Zusammenarbeitens Ottos und Silvesters, die theoretische Grundlage des kaiserlich-päpstlichen Verhältnisses überhaupt, in wenigen Worten gegeben. Die augustinische Tradition des Regierungssystems würde man kaum knapper und prinzipieller formulieren können.

Bei Gerbert kommen also vereinigt vor das „Verwaltungsprogramm": „affectuum qualitate circa Domini cultum non dispares esse debemus" und das „Weltprogramm": „Nostrum, nostrum est Romanum imperium". Diese beiden Punkte müssen wir vorläufig festhalten. Bevor wir aber ihre Tendenz näher untersuchen, empfiehlt es sich zu erforschen, wieweit diese Gedanken sich auf Gerbert selbst beschränken, wieweit sie einem grösseren Kreise angehören. Die genannten Programmpunkte und die Titulatur „servus Jesu Christi et Romanorum imperator augustus etc." berühren sich ja in auffallender Weise; es liegt also auf der Hand, an einen allgemeineren geistigen Zusammenhang zu denken.

In dieser Beziehung sind an erster Stelle die Forschungen von Hermann Bloch über den Bischof Leo von Vercelli [64] für uns wichtig. Dieser Bischof Leo hat, wie Bloch überzeugend beweisen konnte, unter Otto III. und Heinrich II. eine bedeutende Rolle gespielt. Bloch leitet das vornehmlich ab aus handschriftlichen und stilistischen Kombinationen [65]. Schon Sickel hatte vermutet, dass *DO* III 323, 324, 383, 384 und 388 von Leo geschrieben waren. *DO* III 389, bekanntlich durch Wilmans und Ranke als unecht verurteilt, und die drei Capitulario Ottos, *De servis libertatem anhelantibus, De*

praediis ecclesiarum non alienandis und *De iustitio* [66] zeigen damit eine gewisse Verwandtschaft. Bloch konnte nachweisen, dass diese Stücke „von demselben Manne herrühren; in ihnen verstreute Wendungen ... lassen mit Sicherheit erkennen, dass als ihr Verfasser Leo von Vercelli anzusehen ist" [67]. Weiter erinnert noch *DO* III 331 an seinen Stil; ausserdem schrieb Bloch, zweifellos mit Recht, zwei Gedichte, die „Versus de Gregorio papa et Ottone augusto" und die „Versus de Ottone et Heinrico" [68] demselben Leo von Vercelli zu.

Über sein Leben wissen wir einige Einzelheiten [69]. Zum ersten Male findet man Leo 996 in Mainz, wo er am Hof war; er wird dort „episcopus palacii", genannt [70]. Vor dem Datum des Paveser Gesetzes, 20. Sept. 998, wurde er Bischof von Vercelli [71]; später kommt er vor als kaiserlicher Missus [72], schliesslich 1001 als „logotheta" [73].

Diese bedeutende Figur, die man vor den Untersuchungen Blochs kaum dem Namen nach kannte, muss sich ungefähr im Frühling 997 mit Gerbert im Verbindung gesetzt haben [74]. Die Beziehungen der beiden Männer zum Kaiser laufen nahezu parallel. Die Urkunde für Vercelli von Mai 999 [75] erwähnt Silvester II. mit Heribert von Köln und Hugo von Tuscien als Fürbitter für Leo. Ottos Schenkung an die Kirche [76], an der auch Silvester selbstverständlich beteiligt war, ist eigenhändig von Leo abgefasst worden [77]. Die „Versus de Gregorio papa et Ottone augusto" erwähnen den Namen Gerbert. Man darf also vermuten, dass ihre politischen Ansichten sich gleichfalls manchmal berührt haben.

Auch Bloch meint, dass Leo „der Vertraute, um nicht zu sagen der Träger der kaiserlichen Politik gewesen zu sein scheint" [78]. Seines Erachtens ist auch der Titel „servus apostolorum" Leo zu verdanken [79]; er versäumt aber, diesen Titel und seinen geistigen Inhalt aus der Weltanschauung des frühen Mittelalters herzuleiten und gerät so in eine psychologische Spekulation über den Unterschied zwischen Leo und dem Kaiser selbst, die er nicht weiter motiviert hat. Freilich beabsichtigten, nach Bloch, beide das Zusammenarbeiten von Kaiser und Papst; Otto aber wäre der Mystiker, schwankend zwischen seinen „cäsaristischen" und „asketischen" Idealen,

Leo dagegen der überlegte politische Weltmann gewesen [80]. Trotzdem er gesteht: „die innige Verbindung der kaiserlichen und kirchlichen Herrschaft war sehr real" [81], trotzdem er den Zusammenhang zwischen den letzten Regierungsjahren Ottos III. und der Politik Heinrichs II. zugibt, verzichtet Bloch nicht auf den aus der Weltanschauung der Romantik herrührenden Gegensatz zwischen Welt und Askese, den wir oben in dieser Form als einen Anachronismus abgewiesen haben. Dadurch bleibt ein innerer Widerspruch; denn die eigentümliche „weltlich-geistliche" Tendenz, die auch der Politik Leos anhaftet, und die wir jetzt mit dem Programm Gerberts zu vergleichen haben, ist unlöslich verbunden mit der „asketischen" Tendenz in dem persönlichen Leben des Kaisers [82]. Ihre gemeinschaftliche Basis ist die begriffliche Untrennbarkeit von „Staat" und „Kirche" im mittelalterlichen Denken.

Gerbert und Leo von Vercelli kommen also gleichzeitig in der Umgebung Ottos vor, haben beide, wie sich aus den geschriebenen Resten ergibt, im Hofkreise gelebt. Welchen Inhalt haben diese geschriebenen Reste, die Bloch Leo zuschreibt, und wie verhält sich dieser Inhalt zum Programm Gerberts?

Die bereits genannte Urkunde für das Bistum Vercelli [83] fasst die politischen Absichten des Kaisers folgendermassen zusammen: „... ut libere et secure permanente Dei ecclesia prosperetur nostrum imperium, triumphet corona nostre militie, propagetur potentia populi Romani et restituatur res publica [84], ut in huius mundi hospitio honeste vivere, de huius vite carcere honestius avolare et cum Domino honestissime mereamur regnare". Bloch glaubte in dieser prinzipiellen Erörterung die eigentümlichen Gedanken der Politik Ottos III. zu entdecken [85]. Wir können dieser Meinung nur teilweise beipflichten. Dass die Politik Ottos im Zeichen dieser Gedanken gestanden hat, ist nicht zu bezweifeln, ebensowenig, dass sie in ihrer Verwirklichung ihr höchstes Ziel gesehen hat. Es handelt sich hier aber um keine Ausnahmestellung persönlichster Art, sondern um eine Verschärfung der längst wirksamen Tendenzen. Die Vercelleser Urkunde spricht in erster Linie die allgemeine augustinische Auffassung von „Staat" und

„Kirche" aus, und sogar in besonders klarer und unzweideutiger Weise. Wir haben hier nicht die irrealen Visionen einer einseitig religiös veranlagten Natur vor uns, die mit verworrenen Begriffen arbeitet; die Politik wird hier nicht plötzlich von weltfremden Elementen korrumpiert; es liegt vielmehr die rücksichtslose *Durchsetzung* der ottonischen Tradition vor. Wenn Bloch also „ut libere et secure permanente Dei ecclesia prosperetur nostrum imperium" übersetzt mit: „dass *neben* Gottes freier unvergänglicher Kirche (unser) Reich erblühe"[86], so ist das durchaus unrichtig. Wir wissen ja, dass das frühe Mittelalter die Begriffe Staat und Kirche nicht scheidet, dass die Ecclesia weltliche und geistliche Macht umfasst. Gemeint ist hier, „dass unser imperium (nicht „Reich", sondern die weltliche Macht in der Ecclesia) erblühe *unter der Bedingung, dass* die Ecclesia Dei sich frei und unvergänglich behaupte". Unter derselben Bedingung „triumphet corona nostre militie etc." Charakteristisch augustinisch ist auch der Schluss; der relative Wert der irdischen Güter (in huius mundi hospitio honeste vivere) wird im Lichte der Ewigkeitswerte als Stufe anerkannt, die Erde als Vorbereitung zum Himmelreich gesehen.

Scharf wird hier formuliert, was eigentlich die übliche Formel des Protokolles „Otto divina favente clementia imperator augustus" unauffälliger schon aussagt. Der beiläufige Ausdruck ist bei Leo von Vercelli wichtigster Programmpunkt geworden.

Einen ähnlichen Fall findet man in der vielbesprochenen Schenkung der acht Grafschaften an den Papst [87]. In diesem Diplom tritt das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht, die Erbschaft der „Civitas Dei", in durchaus merkwürdiger Form in den Vordergrund. Möglicherweise bildet die Schenkung den Schlussakt zu einem bereits unter Otto und Gregor V. enstandenen Konflikt über die „octo comitatus qui sub lite sunt" [88]. Über diesen Konflikt wissen wir aber weiter nichts; nur die Tatsache der wiederholten Schenkung derselben Grafschaften in zwei Diplomen konnte diese Vermutung stärken. Bloch leitet aus dem Inhalt von *DO* III 389 ab, dass es erst im Jahre 1001 gelang, „dank der persön-

lichen engen Verbindung zwischen Otto III. und Silvester, einen Ausgleich zu Stande zu bringen, durch den zwar der Gegenstand des Streites, jene acht Grafschaften, der römischen Kirche überlassen, dafür aber wenigstens der Rechtsstandpunkt des Reiches mit einer Schärfe und Entschiedenheit gewahrt wurde, die nur in den Zeiten des Investiturstreites ihres Gleichen gefunden hat" [89]. Auch hier trägt Bloch der weit allgemeineren Bedingtheit des kaiserlich-päpstlichen Zusammenarbeitens keine Rechnung. Denn, sei es, dass es einen Konflikt gegeben hat oder nicht [90], der Inhalt der Urkunde hat damit wenig zu tun. Wir zitieren:

„Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur, sed incuria et inscientia pontificum longe sue claritatis titulos obfuscasse. Nam non solum quae extra urbem esse videbantur, vendiderunt et quibusdam colluviis a lare Sancti Petri alienaverunt, sed quod absque dolore non dicimus, si quid in hac nostra urbe regia habuerunt, ut maiori licentia evagarentur, omnibus iudicante pecunia in commune dederunt et Sanctum Petrum, Sanctum Paulum, ipsa quoque altaria spoliaverunt, et pro reparatione confusionem induxerunt. Confusis vero papaticis legibus et iam abiecta ecclesia Romana in tantum quidam pontificum irruerunt, ut maximum partem imperii nostri apostolatui suo coniungerent, iam non querentes quae et quanta suis culpis perdiderunt, non curantes quanta ex voluntaria vanitate effuderunt, sed sua propria, utpote ab illis dilapidata dimittentes, quasi culpam suam in imperium nostrum retorquentes, ad aliena, id est ad nostra et nostri imperii maxime migraverunt. Hec sunt enim commenta ab illis ipsis inventa quibus Johannes diaconus cognomento Digitorum mutilus preceptum aureis litteris scripsit et sub titulo magni Constantini longi mendacii tempora finxit. Hec sunt etiam commenta quibus dicunt quendam Karolum sancto Petro nostra publica tribuisse. Sed ad hec respondemus, ipsum Karolum nichil dare iure potuisse, utpote iam a Karolo meliore fugatum, iam imperio privatum, iam destitutum et adnullatum; ergo quod non habuit dedit, sic dedit sicut nimirum dare potuit, utpote qui male adquisivit et diu se possessurum non

speravit. Spretis ergo commenticiis preceptis et imaginariis scriptis ex nostra liberalitate sancto Petro donamus que nostra sunt, non sibi que sua sunt, veluti nostra conferimus. Sicut enim pro amore sancti Petri domnum Siluestrum magistrum nostrum papam elegimus et Deo volente ipsum serenissimum ordinavimus et creavimus, ita pro amore ipsius domni Siluestri pape sancto Petro de publico nostro dona conferimus, ut habeat magister quid principi nostro Petro a parte sui discipuli offerat. Otto igitur comitatus pro amore magistri nostri domni Siluestri pape sancto Petro offerimus et donamus, ut ad honorem Dei et sancti Petri cum sua et nostra salute habeat teneat et ad incrementa sui apostolatus nostrique imperii ordinet." Etc.

Wir wollen augenblicklich die „römische Frage" und die Ablehnung der konstantinischen Schenkung beiseite lassen [91]. Es kommt erst darauf an zu untersuchen, ob und inwiefern hier nur ein *persönlicher* Konflikt im Spiel gewesen ist. Welchen Sinn haben die scharfen Äusserungen des Kaisers gegen die Päpste, in einer Zeit, die sich eben einer engen Verbindung der kaiserlichen und päpstlichen Gewalten rühmen konnte? War es so, wie Bloch meint [92], dass Otto sich hier mit einem stolzen theoretischen Hinweis auf die Rechte des „Reiches" zufriedengab und der schlaue Papst sich inzwischen der begehrten Sachen bemächtigte? Diese letzte Interpretierung beweist noch einmal, wie wenig man dem Verhältnis von Regnum und Sacerdotium mit modernen Begriffen gerecht wird. Es lässt sich schon leicht einsehen, dass der Verfasser des betreffenden Diploms von diesen Begriffen gar nichts weiss. Die ganze Peroration, welche die Einleitung bildet, ist, nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Ausdrucksform nach, eine Anklage gegen die Korruption der *Personen*, welche den päpstlichen Stuhl innehatten. Sie ist eine Verteidigung des Pontifikates selbst. Das Pontifikat in abstracto erscheint dem mittelalterlichen Menschen konkret und anschaulich in der Gestalt des heiligen Petrus [93]. Man beachte, wie der Verfasser sich bemüht die Freveltaten der Päpste als eine *dem* Pontifikate, d.h. dem heiligen Petrus, angetane Schmach, und ebenso die Schenkung Ottos als eine Schenkung an den Apostel darzu-

stellen [94]. Gegenüber der „Romana ecclesia mater omnium ecclesiarum" steht die „incuria et inscientia pontificum", gegenüber dem Apostel Petrus stehen seine unwürdigen Stellvertreter. Es folgt dann eine ausführliche Aufzählung ihrer Sünden und schliesslich die logische Folgerung: „Sicut enim pro amore Sancti Petri domnum Siluestrum magistrum nostrum papam elegimus ... ita pro amore ipsius domni Siluestri pape Sancto Petro de publico nostro dona conferimus...."

Der Gedankengang ist also sehr einfach. Indem Otto die allumfassende Macht der Ecclesia anerkennt [95], rügt er die Päpste, die dem Apostel Petrus untreu geworden sind. Er lehnt ihre falschen Ansprüche ab, schenkt aber aus freiem Willen dem „pro amore Sancti Petri" gewählten Papst Silvester die acht Grafschaften. Aus eigener Machtvollkommenheit, der Machtvollkommenheit des Imperiums in der Ecclesia, erteilt der Kaiser dasjenige, was seinem Machtgebiete angehört, seinem Mitarbeiter, der Petrus auf Erden mit Würde repräsentiert; „ex nostra liberalitate sancto Petro donamus que nostra sunt". Wir finden hier eine sehr eingehende Feststellung der Grenzen der beiden Gewalten, die vorzüglich zur allgemeinen Reichspolitik der Ottonen stimmt. Nur wenn man von der anachronistischen, durch den Text widersprochenen Voraussetzung ausgeht, der Papst habe sich gänzlich mit dem Papst*tum* identifiziert, kann man dazu gelangen, den Inhalt dieses Diploms als ein „Aufgeben von Rechten des Reiches" zu betrachten. Die Schenkung ist ja ein neuer Beweis dafür, dass der politische Kreis um Otto III. sich rastlos bemühte, gerade diese Rechte zu beschützen, das Imperium unverkürzt in seiner Stellung in der Ecclesia zu behaupten. Ob also wirklich ein Konflikt zwischen Kaiser und Papst bestanden hat oder nicht, macht keinen Unterschied; die Urkunde wäre auch ohne einen Konflikt durchaus normal. Sie ist eine persönliche Schenkung, wie auch *DO* III 228 eine persönliche Schenkung ist. („habeat magister quid principi nostro Petro a parte sui discipuli offerat"); sie macht erst recht begreiflich, welches Prinzip Gregor V. und Silvester II. geführt hat. Sie konnten die aufrichtigen Mitarbeiter Ottos sein,

weil seine Politik nicht den heiligen Petrus, sondern nur streitige Befugnisse traf; sie durften seine Politik energisch unterstützen, sogar gegen ihre Vorgänger, weil sie davon nur Vorteil für die Ecclesia erwarten konnten, um deren Interessen diese Vorgänger sich nicht gekümmert hatten.

Die Urkunden Leos von Vercelli weisen also erstens in dieser Beziehung ein konsequentes Verfahren auf, dass sie weder eine „Reichs"politik noch eine „kirchliche" Politik, sondern eine ausgesprochen „*ecclesiastische*" Politik vertreten. Nur unter der Bedingung, dass die Ecclesia Dei sich behaupte, kann das Imperium erblühen (*DO* III 324); die Ecclesia kann sich aber nur dann behaupten, wenn dem Imperium die ihm gebührenden Rechte gewährt werden, d.h. wenn das Imperium über die irdischen Güter verfügen kann. (*DO* III 389). Diese „ecclesiastische" Politik lehnt die weltlichen Ansprüche der früheren Päpste auf Grund der konstantinischen Schenkung entschieden ab, weil sie darin einen Eingriff in die Rechte der „weltlichen" Macht erblickt, welche die Harmonie zwischen den Gewalten zerstört. Sie ist demnach eine Politik auf der Basis der augustinischen Gesellschaftslehre, die, im Gegensatz zu der gleichfalls „augustinischen" Politik Gregors VII., die Rechte des Imperiums mit Genehmigung des Papstes kräftig betont.

Diese Auffassung wird noch bestätigt durch die zwei Gedichte, die man Leo von Vercelli aus guten Gründen zuschreibt, die „Versus de Gregorio papa et Ottone augusto" und die „Versus de Ottone et Heinrico" [96]. Das erste Gedicht ist wohl ungefähr April 998, das zweite am Ende des Jahres 1002 entstanden. Schon Dümmler vermutete, dass ein und derselbe Autor sie geschrieben hätte; Bloch hat diese Annahme präzisiert und Stil und Gedankenform mit der bekannten urkundlichen Produktion Leos in Verbindung gebracht. Auch hier aber, wo er noch einmal den Gedankenkreis des Vercelleser Bischofs betrachtet, verwendet er die Begriffe „weltlich" und „geistlich" (und infolgedessen ihre „Verbindung") ohne weitere inhaltliche Kritik, so dass der Zusammenhang mit den Zeitanschauungen vernachlässigt wird und die politischen Auffassungen Leos einseitig als ein auf eine enge Gruppe be-

schränktes Ideal erscheinen. Das Gedicht an Gregor fängt folgendermassen an:

Christe, preces intellege Romam tuam respice,
Romanos pie renova vires Rome excita.
Surgat Roma imperio sub Ottone tertio.

Salve, papa noster, salve, Gregori dignissime!
Cum Ottone te augusto tuus Petrus excipit.
Consurg[i]s ad sublimia, ipse te humilia.

Schon gleich offenbart sich die innige Verbindung zwischen dem „weltlichen" und „geistlichen" Rom, die man auch in den Diplomen Leos vorfindet. Ebenfalls wird Petrus als leibliche Person eingeführt [97]:

[Sanctum] P[et]rum sequeris [98] *laudes Petri erigis,*
Romana iura recreas Rome Romam reparas
[Ut poss]it Otto effici gloria imperii.

Bereits wird ersichtlich, für welche Verbindung der Verfasser den heiligen Petrus herbeiführt; unvergleichlich klar aber schildert er den augustinischen Boden der mittelalterlichen Verwaltung in den Versen 13 bis 18:

[Tu pre?] es in ecclesiis in sanctis misteriis;
Tu es magister omnium, tu componis populum,
[Tu caus]as reddis varias, [iu]g[i]s solvis animas.

[Impe]rat Otto tercius [99] *perv[i]g[i]l et strenuus,*
Qui secundum apostolum curam habet corporum,
Ad vindictam peccantium fert invictum gladium.

Und 28 bis 33:

Gaude papa, gaude caesar, gaudeat ecclesia,
Sit magnum Romae gaudium, iubilet palatium.
Sub caesaris potentia purgat papa secula. *Christe.*

Vos duo luminaria, per terrarum spacia
Illustrate ecclesias, effugate tenebras,
Ut unus ferro vigeat, alter verbo tinniat.

Nirgends wurde die Politik Ottos III. in ihrer „ecclesiastischen" Tendenz und in der besonderen Gestaltung dieser Tendenz durch Leo von Vercelli unzweideutiger zusammengefasst. Kaiser und Papst sollen die Welt in Eintracht regieren; sie haben beide den bestimmten Kreis ihrer Befugnisse, in dem sie auf Erden tätig sind, um den Gottesstaat zu verwirklichen. Das ist die allgemeine Grundlage nicht nur der ottonischen, sondern der ganzen frühmittelalterlichen Politik [100], die jetzt bei Leo in folgender Form erscheint. Der Papst ist als Verwalter der Sakramente, als Vertreter des heiligen Petrus, durchweg der Erstgenannte; er wird durch den Dichter fortwährend mit „tu" angeredet. Die Stellung des Papstes wird auch hier, seiner „geistlichen" Bedeutung nach, anerkannt, wie schon Gelasius in seinem Brief an Kaiser Anastasius es gefordert hatte [101]. Nachdrücklich aber wird die „weltliche" Macht dem Kaiser vorbehalten; die kaiserliche Macht wird besonders akzentuiert in dem Verse „sub caesaris potentia purgat papa secula". Sogar tritt hier der Kaiser plötzlich in den Vordergrund; wir spüren hier eine der Zeit Heinrichs IV. und Gregors VII. entgegengesetzte politische Lage. Von der Umbildung der augustinischen Grundgedanken in spezifisch hierarchischem Sinne durch den Papst ist hier noch nicht die Rede; weil der Papst auch in der Welt des Zeitlichen tätig ist, hat er sich in „weltlichen" Angelegenheiten dem Kaiser zu fügen. Von dieser besonderen Betonung abgesehen, ist also der Inhalt des Gedichts rein augustinisch; namentlich die Strophe „vos duo luminaria ... illustrate ecclesias" lässt keinen Zweifel mehr übrig, wie man sich das beabsichtigte Verhältnis von Regnum und Sacerdotium zu denken hat.

Die „Versus de Ottone et Heinrico", mit denen wir uns in einem anderen Zusammenhang noch zu beschäftigen haben [102], sind in dieser Hinsicht weniger charakteristisch. Sie besingen Otto nach seinem Tode; seine Stellungnahme zum Papsttum kommt nicht zur Sprache. Immerhin ist der Anfang wieder auffallend:

Ad triumphum ecclesie coepit Otto crescere,
Sumpsit Otto imperium ut floreret seculum;
Vivo Ottone tertio salus fuit seculo.

Die Übersetzung von „ecclesia" mit „Kirche" wäre auch hier gänzlich verfehlt. Die ecclesia *umfasst*, wie sich aus der Strophe ergibt, das imperium, sie ist notwendige Vorbedingung zur Ausübung des imperiums überhaupt. In beiden Gedichten also wird der Begriff „ecclesia" ausdrücklich in der augustinischen Bedeutung gebraucht, ihre Verwaltung durch Kaiser und Papst gemeinsam als selbstverständlich vorausgesetzt; und nur, wenn man moderne Abstraktionen, wie „Staat" und „Kirche" den realen Verhältnissen substituiert, kann man bereits in dieser Zeit auf eine prinzipielle Verschiedenheit der Richtlinien bei den zwei Mächten schliessen.

Der Einwurf, die Gedichte Leos von Vercelli seien blosse Schwärmerei, Idealisierung ohne realen Anhalt, muss abgewiesen werden. Ihr Inhalt stimmt ja erstens genau zu den von Leo abgefassten Diplomen; poetische figürliche Sprache kann hier also nicht im Spiel sein. Die dichterische sowie die staatsmännische Tätigkeit Leos erweist sich als das Produkt einer und derselben religiös-politischen Weltanschauung. Zweitens aber beschränkt sich diese Weltanschauung nicht auf Leo von Vercelli. Wir können jetzt feststellen, dass der Programmpunkt Gerberts „affectuum qualitate circa Domini cultum non dispares esse debemus", der sein späteres Verhalten als Papst Silvester II. beherrscht hat, genau dasselbe ist, wie das Programm des Logotheten; beide fussen auf den augustinischen Gedanken von dem Staat Gottes, beide betrachten die Einheit von Regnum und Sacerdotium als die letzte Denkbarkeit, die „weltliche" Oberherrschaft des Kaisers als eine Notwendigkeit. Und diese gemeinschaftliche politische Überzeugung ist wieder konform der oben untersuchten Formel des Protokolles: „Otto tercius servus Jesu Christi et Romanorum imperator augustus secundum voluntatem dei salvatoris nostrique liberatoris". Die Urkunden, die Briefe Gerberts und die Diplome und Gedichte Leos von Vercelli enthalten also das Fundament der Politik des Kreises um Otto III., einer Politik, die man möglichst streng genommen eine konsequent-augustinische nennen darf.

Wir sind berechtigt, von einem Kreis zu sprechen, weil eben die genauere Differenzierung der Personen um Otto III. (Ger-

bert, Leo von Vercelli) lehrt, dass ihre Politik auf *ein* bestimmtes Prinzip gegenüber den Problemen der Verwaltung zurückzuführen ist. Auch in wirtschaftlichen Angelegenheiten offenbart sich diese gemeinschaftliche Tendenz. Das Paveser Gesetz vom 20. Sept. 998 [103], an dem Gerbert und Leo beteiligt gewesen sind [104], zeugt für einen zielbewussten und, wie Hartmann schon gesagt hat, in dieser Zeit fast einzigartigen Versuch, durch eine allgemeine Massregel soziale Verhältnisse zu ordnen. Hartmann sieht in diesem Gesetz, das eine Zentralisation der Lehnsgüter durch Beschränkung der Erblichkeit beabsichtigte, wohl mit Recht „den konsequenten Abschluss der ottonischen Wirtschaftspolitik" [105]. Wir fügen hinzu, dass es gerade deshalb vorzüglich passt zu der allgemeinen Verwaltungspolitik Ottos III., die Hartmann als eine Phantasterei abgelehnt hat, die aber, wie wir zu beweisen suchten, gleichfalls einen konsequenten Abschluss bedeutet; ein Abschluss der ottonischen Reichspolitik, dessen Nachwirkung sich in der Zeit Konrads II. noch bemerkbar macht [106].

Über die Wechselwirkung der Persönlichkeiten in diesem Kreise bleibt man im Ungewissen. Die schriftlichen Reste reichen nicht aus, weil eine einheitliche Biographie Ottos III., die sich mit dem Gegenstand hätte beschäftigen können, nicht überliefert wurde. Die Sonderbiographien konzentrieren sich ja nicht auf den Kaiser als Mittelpunkt; sie gehen von dem beschriebenen Heiligen aus, widmen nur beiläufig den Nebenfiguren ihr Interesse. Von Gerbert von Aurillac und Leo von Vercelli hat die moderne Wissenschaft wenigstens die rohe Form ihrer öffentlichen Persönlichkeit feststellen können. Andere Personen, die uns häufig in der Umgebung Ottos begegnen und dort zweifellos eine Rolle gespielt haben, bleiben dagegen Namen ohne Anschauung. Der Erzkanzler Heribert von Köln z.B. wird durch seinen Biographen Lantbert ausführlich geschildert [107], nur *nicht* in seinen politischen Handlungen! „Quotiens cum imperatore Romam ierit et redierit, utque augustus arcem imperii, res Italiae moderando, disposuerit, potius regiae videtur inscribendum chronicae quam in laudem sancti violenter inflectere" [108]. Mit diesen Worten entschuldigt sich der Autor für die fehlende Würdi-

gung der politischen Qualitäten Heriberts, die wir freilich durch die Urkunden einigermassen kennen lernen, ohne jedoch daraus mehr als eine unbestimmte Figur mit verschwommenen Umrissen gewinnen zu können. Zweifellos aber gehörte er dem ottonischen Kreise an, wie sich schon ergibt aus seinen Titeln „archilogotheta" [109] und „logotheta principalis" [110].

Ebensowenig lässt sich über die Persönlichkeit des Markgrafen Hugo von Tuscien [111] und ihren Anteil an der Politik Ottos endgültig Aufschluss geben. Dass er zu den intimen Freunden des Kaisers gerechnet werden muss, beweist seine wichtige Stellung in den Urkunden; nach 996 befindet er sich stets in Ottos Umgebung; er war offenbar sein vertrauter Berater [112]. Man darf vermuten, dass er die „ecclesiastische" Politik Gerberts (Silvesters) und Leos genau gekannt hat; man findet ihn wenigstens in engster Verbindung mit beiden Männern [113].

Inwiefern der Erzieher Ottos, der Bischof Bernward von Hildesheim, mit dieser Politik einverstanden gewesen ist, muss wieder dahingestellt bleiben. Dass Otto und Silvester in seinem Konflikt mit Willigis von Mainz sich völlig für ihn entschieden, [114] kann nur zeigen, dass er äusserlich immer nachgegeben hat. Sein Biograph Thankmar [115] deutet aber an, dass er Beschwerden gehegt haben muss [116], die übrigens aus seinem persönlichen Verhalten als Lehrer zum Schüler schon herzuleiten sind [117]. Immerhin ist es wahrscheinlich, das Bernward im eigentlichen Sinne zu den Vertrauten des Kaisers gehört hat [118].

Im allgemeinen kann man behaupten, dass der leitende Gedanke des Regierungssystems Ottos III. durch die oben angeführten Äusserungen Gerberts und Leos von Vercelli am besten wiedergegeben wird, dass aber der Anteil der verschiedenen Persönlichkeiten schwerlich abzugrenzen ist. Nur dies lässt sich jetzt bedingungslos feststellen: die Grundlage der Politik, die wir als „ecclesiastisch" bezeichnet haben, gehört weder der Person noch der kurzen Periode Ottos III. ausschliesslich an, ist also sicherlich nicht als der Traum eines Phantasten zu betrachten, sondern als der energische Ver-

such einer bestimmten Gruppe, die vorliegenden Ideen spezifisch umzubilden, die damaligen Verhältnisse in der Ecclesia Dei auf Erden auszunutzen, die Ansprüche des Imperiums im Staat Gottes nachdrücklich geltend zu machen und so die göttliche Mission der „weltlichen" Macht auf ihrem Gebiete neben der des Papsttums hervorzuheben.

Man kann nicht leugnen, dass die Situation sehr günstig war. Das Papsttum war durch den Kaiser aus seinem Verfall emporgehoben worden; Männer wie Gerbert von Aurillac und Leo von Vercelli, gänzlich durchdrungen von der augustinischen Staatsidee, hatten sich der Verteidigung dieser „imperialistisch"-augustinischen Politik gewidmet. Der Kreis um Otto III. vertrat also ein Ideal, dessen Vorgeschichte unmittelbar aus der Vergangenheit des sächsischen Hauses und der Kurie abzuleiten war; es drückte die Überlegenheit des Imperiums in den letzten Jahrzehnten aus, ohne der ideellen Autorität des Papsttums Abbruch zu tun. Es fragt sich jetzt, wie diese „imperialistisch"-augustinische Gruppe, die in Rom ihr Zentrum hatte, in der Welt ihr Ideal realisieren wollte, welche politischen Mittel ihr dabei zur Verfügung standen und wie sie diese politischen Mittel in der Praxis verwendet hat. Wir müssen dann zunächst wieder zurückgreifen auf das Programm Gerberts, und jetzt besonders auf den Passus: „Nostrum, nostrum est Romanum imperium".

Wir haben oben S. 452 schon bemerkt, dass hier von einer leeren Phantasterei nicht die Rede sein kann. Dagegen spricht nicht nur alles, was wir über die öffentliche Persönlichkeit Gerberts aus seinen Schriften wissen, sondern am meisten der Umstand, dass eine solche sinnlose Äusserung eines prominenten Staatsmannes im vorliegenden Fall direkt lächerlich und sogar gefährlich gewesen wäre, wenn sie sich nicht auf Tatsachen hätte stützen können. Wie gefährlich die Lage in dem Jahre 997 war, als dieses Programm verfasst wurde, hat neuerdings Schramm in einigen Schriften eingehend ausgeführt [119]. Wir müssen aber vorher die Tendenz der Ottonenpolitik kurz überblicken, damit die Situation während der Regierung Ottos III. nicht wie eine isolierte Periode erscheine [120].

Die „grosse" Politik der Ottonen, die mit Otto I. anfängt, ist, was Italien und Byzanz betrifft, in vieler Hinsicht eine Fortsetzung der Politik Karls des Grossen. Das ist verkannt worden, weil in der Wahl der praktischen Mittel selbstverständlich ein beträchtlicher Unterschied aufzuweisen ist [121]. Dennoch, wenn man die Richtlinien der Diplomatie des sächsischen Hauses ermitteln will, hat man häufig in der Zeit Karls des Grossen den geistigen Boden dieser Diplomatie zu suchen. Mit der Kaiserkrönung im Jahre 800 wird ja das merkwürdige Dilemma geschaffen, dessen Bedeutung, scheinbar nur theoretischer Art, für die Mittelmeerpolitik der kommenden Jahrhunderte entscheidend gewesen ist: in dem Staat Gottes gab es jetzt zwei gleichberechtigte Mächte, das fränkische und das byzantinische Imperium, während Augustin nur eine „weltliche" Macht neben dem Sacerdotium kannte, da das alte römische Reich Orient und Okzident wirklich unter einem Kaiser vereinigt gesehen hatte. Allerdings hatte Karl gerade die Absicht, die Einheit des römischen Reiches wiederherzustellen; die Kaiserkrönung bezweckte ja nichts mehr oder weniger, als die Erhebung des fränkischen Königtums zum imperium romanum, d.h. die Beseitigung des byzantinischen Kaisertums [122]. Nach der Vorstellung der Zeitgenossen war das Imperium von den Griechen auf die Franken übertragen worden, weil die Regierung in Byzanz als unfähig, sogar als ketzerisch betrachtet wurde. Ihr gegenüber proklamierte sich Karl als der imperator felix, als der einzige „weltliche" Vertreter der Civitas Dei, wie sich aus seinem Titel „pacificus" deutlich ergibt; zugleich erkannte er den Glaubensprimat des Papstes in unumschränkter Form an; er stellte sich also gänzlich auf den Boden der augustinischen Gedankenwelt [123]. Bekanntlich war die Kaiserkrönung nicht der einzige Versuch, zu einer Union mit Byzanz zu gelangen; alle diese Versuche scheiterten aber und das Dilemma blieb.

Wir sehen hier zum ersten Male diese merkwürdige Hartnäckigkeit in der Geschichte des okzidentalen Kaisertums, die man vielfach als „phantastisch" qualifiziert hat, die aber von Bernheim in ihrer tiefgehenden Bedeutung richtig gewürdigt worden ist. Denn diese Hartnäckigkeit wiederholt

sich bei den Nachfolgern Karls. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht der von Bernheim [124] zitierte Brief Kaiser Ludwigs II. an den byzantinischen Kaiser Basilios. Ludwig schreibt dort: „Unum est enim imperium Patris et Filii et Spiritus Sancti, cuius pars est ecclesia constituta in terris, quam tamen Deus nec per te solum nec per me tantum gubernari disposuit, nisi quia sumus tanta ad invicem caritate connexi, *ut non iam divisi sed unum existere videamur*" [125]. Hier wird der Einheitstrieb motiviert als eine Notwendigkeit, obgleich er, wie man weiss, im Widerstreit steht mit den andauernden Reibungen zwischen Ost und West, im Widerstreit auch mit der Haltung der Byzantiner, die gewöhnlich von dieser Einheit nichts wissen wollten. Wie sich aus dem Brief ergibt, findet man die Lösung, wo man sie suchen soll: in der begrifflichen Form der frühmittelalterlichen Staatsidee, die als Denknotwendigkeit die ideelle Einheit des Imperiums in sich trug. Dass sich damit unausgesetzt Spekulationen rein praktischen Gehalts verbanden, dass diese ideelle Einheit überhaupt Denk*grenze*, nicht Denk*problem* war, brauchen wir nach unserer Ausführung im vorhergehenden Kapitel wohl nicht mehr zu motivieren. „Ideell" nennen wir das Einheitsprinzip, weil es nie schlechthin aus materiellen Gründen erklärt werden kann, weil es nicht als Produkt, sondern nur als begriffliche Form der Mittelmeerpolitik der Ottonen angesehen werden soll.

Sobald die deutschen Kaiser ihre Aufmerksamkeit wieder den Weltproblemen widmen konnten, nahmen sie die politischen Beziehungen zu Byzanz von neuem auf. Eine Tatsache, die um so mehr Beachtung verdient, weil manchmal einer Annäherung von Seiten der Byzantiner nicht das geringste Wohlwollen entgegengebracht wurde. Trotzdem kommen, neben kriegerischen Auseinandersetzungen, immer wieder Versuche vor, die Kluft zwischen Ost und West zu überbrükken, die alte Tradition des ungeteilten Kaisertums aufrechtzuerhalten. Freilich handelte es sich hier auch um ein lebhaftes Interesse für die Grenzgebiete in Süditalien [126]; aber nur aus den wechselnden territorialen Verhältnissen lässt sich die Hartnäckigkeit, von der wir oben schon gesprochen haben, nicht erklären. Es blieb ja nicht bei einer *Konkurrenz*politik,

die wegen der strittigen Gebiete schon verständlich gewesen wäre, sondern daneben suchte die Diplomatie der Ottonen unleugbar eine prinzipielle *Gleichstellung* mit Byzanz, sei es in der Form einer Aussöhnung durch Eheverbindungen, sei es durch eine militärische Entkräftung der byzantinischen Herrschaft. Der scheinbare Widerspruch zwischen friedlichem Heiratsantrag und gewaltsamer Eroberung ist nur verständlich, wenn man vor Augen hat, dass sich beide Äusserungen auf die politische Notwendigkeit der Gleichstellung beziehen, eine Notwendigkeit also, die sich überall mit praktischen Problemen verbunden hat, aber nicht restlos aus diesen Problemen erklärt werden kann. Es ist das augustinische Weltbild, das sich niemals mit der Anwesenheit zweier weltlicher Gewalten vertragen konnte, obschon es sich damit in der Praxis zu wiederholten Malen abfinden musste, und das durch seine Forderung einer ideellen Einheit die Mittelmeerverhältnisse im zehnten und elften Jahrhundert häufig wesentlich mitbestimmt hat [127].

Es ist allgemein bekannt, das Otto I. für seinen Sohn und künftigen Nachfolger energisch um eine Tochter des Kaisers Romanos II. werben liess [128]. Otto selbst hat auch die zwei Möglichkeiten: Verständigung oder Gewalt, 968 ausgesprochen [129]; und nachdem die Gesandtschaft Liutprands von Cremona, aus dessen „Legatio" [130] wir den Bescheid der Byzantiner: „Vos non Romani, sed Longobardi estis" kennen[131], nur einen zweifelhaften Erfolg erreicht hatte, versuchte Otto tatsächlich eine Lösung durch die Eroberung Apuliens, freilich ohne Resultat. Schliesslich wurde der Konflikt nach der Ermordung des Nikephoros Phokas wieder vorläufig durch die Ehe Ottos II. mit Theophano beigelegt.

Dass es Otto I. weder um die Ehe, noch um die Eroberung Apuliens ausschliesslich zu tun war, ergibt sich bereits aus dem eigentümlich schnellen Wechsel von Verhandlung und Krieg. Otto fühlte sich als der Nachfolger Ludwigs II. [132], dessen Auffassung über die Frage der zwei weltlichen Mächte aus seinem oben S. 486 zitierten Brief hervorgeht. Ottos Pläne umfassten sicherlich mehr als eine Allianz zwischen seinem Sohn und einer byzantinischen Prinzessin, mehr als eine Er-

weiterung seiner Grenzen; er hat sie nur nicht zur Ausführung bringen können.

Unter Otto II. dauert diese Politik im Zeichen der Konkurrenz und des Kampfes um Gleichstellung fort[133]; sie wurde jetzt sehr verschärft durch den Ende 981 ausgebrochenen Krieg. Im Zusammenhang damit führte die italienische Kanzlei den kaiserlichen Titel „imperator *Romanorum*" ein [134]; sie beanspruchte damit das einzige wahre Imperium für den Kaiser des Okzidents, der über das alte Rom, obendrein die Stadt des heiligen Petrus, herrschte [135]. Die Einführung dieses Titels war eine erste theoretische Abgrenzung der Rechte der sächsischen Kaiser, die sich des Besitzes der wahren Kaiserstadt rühmen konnten. Der unzeitige Tod Ottos und das Auftreten der nach aussen lahmgelegten „Regentschaft" brach aber auch dieses Stadium jäh ab; bis 994 fehlen dann wieder grosse Zusammenstösse.

Zu Anfang der selbständigen Regierungsperiode Ottos III. findet man demnach etwa folgendes Entwicklungsstadium. Die Frage der Weltherrschaft war unentschieden geblieben. In Byzanz setzte Basilios II. eine erfolgreiche Politik fort, im Westen hatte sich die „Regentschaft" behauptet, ohne imstande gewesen zu sein, sich der Aussenpolitik hinlänglich zu widmen. Auch ist eine gewisse oberflächliche „Byzantinisierung" des Westens in dieser Zeit unverkennbar. Nach Schramm kann man sogar „von einem byzantinischen Zeitalter in Bezug auf die kulturelle Vormachtstellung" sprechen [136]. Immerhin soll man diesen kulturellen Einfluss nicht überschätzen, so wie man ihn früher unterschätzt hat [137]. Sicherlich ist es nicht bloss der persönlichen Anregung der Theophano zu verdanken, dass wir in Italien und in geringerem Umfang auch in Deutschland Spuren der byzantinischen Kultur konstatieren können; wie die Kunstproduktion [138] und besonders die Porträtmalerei [139] zeigen, war der Byzantinismus der Formen allgemein verbreitet. Trotzdem aber hat das Abendland inhaltlich sich nie mit Byzanz verstanden; welche Kluft besteht zwischen einem Gerbert und dem Gesandten Leo, dessen Rapporte wir unten behandeln [140], erhellt aus der Lektüre ihrer Korrespondenzen. Die byzantinische Form stellte sich dort

ein, wo ein eigenes unabhängiges Ausdrucksmittel noch nicht gewachsen war: in dem visuellen Genuss der Malerei, in dem Luxus der Lebensausstattung. Der einschneidende Gegensatz von Gott und Teufel, von Friedenskaiser und Antichrist, mit dem die Literatur des Westens getränkt ist, wurde aber von dieser Byzantinisierung inhaltlich kaum berührt. Die Frivolität der Briefe des byzantinischen Staatsmannes ist den Schriften der geistlichen Politiker des Abendlandes, wie Thietmar, wie Gerbert, wie Leo von Vercelli, völlig fremd. Eine äusserliche Gewandtheit des Stiles mag in der Einleitung zum *Libellus de Rationali et Ratione uti*, teilweise auch in den Gedichten Leos von Vercelli geschickt übernommen worden sein: sie wirkt nichtsdestoweniger wie rhetorischer Zusatz; den eigentlichen Kern des „romanischen" Denkens bildet ein schwerblütiger Pessimismus bezüglich des Wertes der irdischen Güter, ein gehobener Optimismus bezüglich der himmlischen Zukunft und ihrer Vorerscheinungen auf Erden; eine skeptische Zwischenstufe gibt es nicht.

Bekanntlich war Otto, als er einmal mündig geworden war, den byzantinischen Kulturformen, wie er sie schon frühzeitig bei seiner Mutter Theophano beobachtet haben kann, durchaus nicht abgeneigt; und sogar als entscheidend für seine geistige Entwicklung darf man den schon oft angeführten Brief ansehen, in dem er Gerbert um eine Vermehrung seiner „Grecisca subtilitas" bittet [141]. Zugleich aber haben die Verhältnisse auch ihn genotigt, die Ottonenpolitik fortzusetzen, die „augustinische" Autorität des okzidentalen Kaisertums zu bewähren, die Position des sächsischen Kaisers als die bevorzugte, die ideelle Einheit des Imperiums als eine Notwendigkeit zu prätendieren. Das Dilemma spitzt sich zu; der Kaiser und sein Kreis sehen einerseits ein, dass in der betreffenden politischen und kulturellen Lage die „grecisca subtilitas" für die Bildung des Westens unentbehrlich ist, werden aber andererseits durch die nämliche politische und kulturelle Lage dazu gezwungen, Byzanz gegenüber eine spezifisch „okzidentale" Politik zu führen. Wir haben jetzt zu untersuchen, wie der Kreis um Otto III. sich mit diesem Dilemma abgefunden hat, müssen dabei aber fortwährend in Erwägung ziehen, dass

die Byzantinisierung des Westens zwar sehr verbreitet gewesen ist, nie aber den Inhalt des westlichen Denkens mehr als formal umgemodelt hat. Die byzantinische Kultur hat hier nicht, wie Waitz zu glauben geneigt war, einen eigenen germanischen Kulturbesitz bedroht, sondern nur die kulturelle Manifestation des zehnten und elften Jahrhunderts formal ermöglicht. Dieses Verhältnis von Ost und West zeigt sich auch in der Politik Ottos III.

Das erste Symptom einer neuen zielbewussten Byzanzpolitik ist bereits 994 festzulegen, als Otto also noch ein vierzehnjährige Knabe war. Wie schon bemerkt wurde, ist von Verhandlungen während der „Regentschaft" weiter nichts überliefert worden; solche Verhandlungen sind sogar als unwahrscheinlich zu betrachten. Aus einem Brief von Hugo Capet an die Kaiser Basilios und Konstantin [142] ergibt sich nämlich, dass an eine positive Diplomatie der Theophano in Bezug auf ihre frühere Heimat nicht gedacht werden kann. Hugo macht dort den Kaisern den Vorschlag, ein Bündnis und eine Eheverbindung zwischen seinem Sohn Robert und einer byzantinischen Prinzessin zustande zu bringen, ein Versuch, der sich ohne Zweifel gegen die Autorität des deutschen Imperiums wendet und an sich schon ein Beweis dafür ist, dass Theophano in diesen Jahren dagegen wenig unternehmen konnte. Obendrein schreibt Hugo folgenden unzweideutigen Satz: „Etenim nobis obstantibus nec Gallus, nec *Germanus* fines lacesset *Romani* imperii" [143]. Schmeichelhaft nennt er das Imperium der Griechen das „imperium Romanum", im Gegensatz zum „Germanus"; er nimmt sichtlich die Partei des Basileus, der sich ja buchstäblich genommen nicht länger aus sachlichen Gründen βασιλεὺς *Ῥωμαιῶν* nennen konnte, durch diese kleine, politisch aber nicht unwichtige Höflichkeit. Der Brief zeigt erstens, dass auch in dem „Frankreich" der Capets das Interesse für die Mittelmeerfrage rege war und dass die Entwicklung der Nationalstaaten dadurch sogar beeinflusst wurde; zweitens, dass Hugo einen solchen Vorschlag in den betreffenden Umständen offenbar wagen konnte, ohne die Konkurrenz des deutschen Imperiums in dieser Hinsicht befürchten zu brauchen.

Die alte Ottonenpolitik aber mag durch einen zeitweiligen Blutmangel in der „Regentschafts"periode wenig in den Vordergrund getreten sein: dass ihr leitender Gedanke nichts weniger als tot war, ergibt sich aus den Ereignissen von 994 [144]. Noch vor der formellen Selbständigkeit Ottos tagte im Herbst dieses Jahres eine Reichsversammlung, auf der man von neuem ein byzantinisches Heiratsprojekt, diesmal für den künftigen Imperator Otto III., plante; wenigstens wurde bald darauf wieder eine Gesandtschaft ausgesandt, geführt von Johannes Philagathos, dem Griechen aus Rossano, der schon unter Otto II. und Theophano eine Rolle gespielt hat [145], und von dem Bischof Bernward von Würzburg, der aber unterwegs starb. Es ist ein Verdienst Schramms, darauf hingewiesen zu haben, dass dieser erneute Versuch, mit Byzanz Verbindung zu suchen, ein Wiederaufnehmen der üblichen ottonischen Politik bedeutet, das, wie das Datum ausweist, unmöglich von Otto selbst herruhren kann, sondern auf Adelheid und die Reichsgrossen zurückzuführen ist [146]; die Möglichkeit, dass auch jetzt dabei sehr konkrete Nebengedanken mitspielten, ist sogar keineswegs ausgeschlossen, weil weder Basilios noch Konstantin einen Sohn besassen und die Union der beiden Weltreiche durch die geplante Verbindung dem Ziele beträchtlich näher gerückt schien. Die Perspektive dieses Heiratsprojektes ist also nicht phantastischer [147] und noch weniger persönlicher Art; man *brauchte* allgemein für das Gedeihen des Imperiums den Glanz der Einheit der Mittelmeermächte und man versäumte nicht, jede Gelegenheit, die sich darbot, zu ergreifen und auszunutzen.

Wir wissen über den Aufenthalt des Philagathos in Byzanz nur dies, dass er keinen direkten Erfolg erzielt hat. Immerhin schickte Basilios eine Gegengesandtschaft unter einem gewissen Leo, der mit Philagathos die Reise nach Italien antrat. Aus den neun Briefen, die uns von seiner Hand erhalten sind[148] und die seine Eindrücke über die Entwicklung seiner Mission wiedergeben, erhellt möglichst deutlich, wie tief der Unterschied war, der zwischen den Kulturstufen des byzantinischen und des deutschen Reiches um die Wende des zehnten und elften Jahrhunderts bestand. Es lässt sich das eben deshalb so

genau feststellen, weil in der Briefsammlung Gerberts von Aurillac eine inhaltlich ähnliche Quelle vorliegt. Von dem eigentümlichen antithetischen Denken des Westens, wie es sich, wie wir gesehen haben, in der Korrespondenz Gerberts ebensogut wie in der Chronik Thietmars offenbart, ist in den Rapporten Leos keine Spur zu entdecken. Sein Gedankengang ist beherrscht von einer rücksichtslosen, völlig areligiösen Skepsis: ihn kennzeichnet ein politischer „Rationalismus", der dem heutigen Denken begrifflich viel näher steht als dem abendländischen des frühen Mittelalters. Die Briefe Leos sind demnach äusserst wertvoll als Kontrolle des übrigen Quellenmaterials; sie entstammen ja einer anderen Kultursphäre, sie beschäftigen sich aber mit Ereignissen des Westens. So ist die Charakteristik von Johannes Philagathos hier gänzlich „realistisch" im heutigen Sinne; der Gegenpapst wird nicht als „membrum Sathani", sondern als ein moralisch gleichgültiger Faktor analysiert; Leo selbst ist durchaus davon überzeugt, dass er seinen Reisegefährten unrechtmässig als Mittel zum Zweck missbraucht [149]: ein Selbstbekenntnis, das man vergeblich in den Briefen Gerberts suchen wird! Man ersieht aus dieser Korrespondenz nicht nur, wie verschieden die Interessen der beiden Grossmächte, sondern auch, wie verschieden ihre Begriffsbildungen waren. Der grosszügigen, bis ins Unverständliche zähen Politik der Ottonen gegenüber erscheint die Taktik eines Basilios II. als eine der kleinen, klugen und vorsichtigen Praxis und der Selbstbehauptung.

Das Schicksal des Philagathos nach seiner Rückkehr aus Byzanz darf man gewissermassen als ein symbolisches Ergebnis der Politik Ottos III. betrachten: denn obgleich die griechische Bildung des Kaisers teilweise von ihm herrührte, wurde ihm sein Auftreten gegen die Interessen des westlichen Imperiums trotzdem verhängnisvoll. Während seines Aufenthaltes in Byzanz war nämlich Otto nach Italien gezogen und Gregor V. zum Papst erhoben worden [150]. Aus den Händen seines Verwandten hatte Otto am 21. Mai 996 die Kaiserkrone empfangen. Zweifellos ist die Erhebung eines deutschen Papstes, die eine beträchtliche Befestigung des westlichen Imperiums bedeutete, gleichfalls seiner Machtstellung in Italien,

den Byzantinern sehr unangenehm gewesen [151], was die Aussichten der in Byzanz weilenden Gesandtschaft nicht günstiger gestaltet haben wird. Die neue Empörung des römischen Patricus Crescentius während der Abwesenheit Gregors in Pavia [152] brachte demnach für Leo, der im Januar 997 mit Philagathos in Rom angekommen war, eine schöne Gelegenheit, dem Kaiser des Westens Abbruch zu tun; er verständigte sich mit Crescentius, der unter dem Druck des Byzantiners Philagathos als Gegenpapst einsetzte [153]. Dass er diese wichtige Handlung sogar eigenmächtig wagte [154], obwohl ihm obendrein die Persönlichkeit des Philagathos verhasst war [155], beweist, wieviel ihm daran gelegen sein musste, die Herrschaft der Ottonen unter allen Umständen zu beeinträchtigen.

Man weiss, dass das politische Abenteuer von Crescentius und Philagathos, mit heimlicher Unterstützung Leos, sich bald als eine Fehlgriff erwiesen hat [156]. Schon im Juli 997 hatte die Empörung ihre Kraft verloren [157]; im Februar 998 traf Otto, nachdem er die Slaven besiegt hatte, in Rom ein und schlug sie endgültig nieder; Philagathos und Crescentius wurden durch Verstümmelung und Aufhängen aus dem Wege geschafft. Die Rücksichtslosigkeit des byzantinischen Gesandten, der sich während des von ihm entfesselten Kampfes so geschickt im Hintergrunde gehalten hatte, dass die Quellen an eine byzantinische Einmischung nicht einmal gedacht haben, tritt hier unverhüllt und zynisch hervor; in einem Brief verspottet er ohne jede Pietät den blinden Philagathos [158], den er erst als den Strohmann seiner Politik poussiert hatte, und im Oktober 997 findet man ihn am kaiserlichen Hofe, wo er jetzt seine Mission durch Verzögerung der Heiratsverhandlungen zu erfüllen suchte [159]. Dass er auch hier das Gegenteil seiner Wünsche erreichte, geht aus den Ereignissen des Jahres 997 hervor.

Das Jahr 997 [160] hat für die Politik Ottos III. eine entscheidende Bedeutung. Erst in diesem Jahre bildet sich der Kreis um den jugendlichen Kaiser, dessen Gedanken hauptsächlich Gerbert und Leo von Vercelli vertreten. An verschiedenen Tatsachen lässt sich beobachten, dass unter dem Einfluss dieser politischen Konsolidierung die Taktik eine Änderung

erfährt. Im Frühjahr 997 erscheint Gerbert in der Umgebung Ottos [161], in derselben Zeit ist dessen Bekanntschaft mit Leo bereits festzustellen [162]. Im Sommer 997 besiegt Otto durch ein energisches Einschreiten die Slaven so definitiv [163], dass er Anfang November [164] ruhig den italienischen Problemen seine Aufmerksamkeit zuwenden und in den nächsten Monaten die bereits in Juli 997 unrettbar verlorene Empörung von Crescentius und Philagathos dämpfen kann. Für das okzidentale Imperium und das mit ihm verbundene Papsttum ist das Jahr 997 eine Periode des Triumphes, die nicht nur die Stärke ihrer materiellen Hilfsmittel, sondern vor allem die moralische Überlegenheit der von der grossen Mehrzahl der Untertanen als legitim angesehenen Gewalten beweist. „Pax" und „justitia" waren im Reich wiedergekehrt, die perfiden Teufelskinder auf immer gestürzt und beseitigt.

In einer Siegesstimmung, die keineswegs unberechtigt war, konnten also Gerbert und Leo die ersten theoretischen Programmpunkte aufstellen, die wir oben S. 468 ff. schon in ihrem Verhältnis zu den inneren Angelegenheiten des Reiches behandelt haben. Wir haben dort gesehen, dass die Siegesstimmung, wie sie z.B. in dem Gedicht an Gregor unverkennbar hervortritt, stilistisch und inhaltlich dennoch gänzlich durch die Normen der augustinischen Anschauungen bedingt wird; der glückliche Ablauf des Krieges bedeutet eine Wiederherstellung der „pax", die ein intensives Zusammenarbeiten von Kaiser und Papst ermöglichen wird [165]. Jetzt fragt sich, wie diese Wiederherstellung der „pax", die das Selbstbewusstsein der beiden Mächte so sehr gehoben hatte, auf die Beziehungen zu Byzanz eingewirkt hat; denn da die Spaltung des Imperiums sich unter keinen Umständen mit den Ideen des Okzidents vertragen konnte, die Praxis aber, die zur Beseitigung dieser Zweiheit führen sollte, ganz entschieden von den äusseren Umständen abhängig war, ist selbstverständlich die Befestigung der Grundlagen der „ecclesiastischen" Politik Ottos III. in den Jahren 997 und 998 auch in der Form dieser Beziehungen fühlbar gewesen.

Die Bestätigung dieser Ansicht liefern erstens das „Welt"-programm Gerberts: „Nostrum, nostrum est Romanum im-

perium", zweitens die von Leo von Vercelli verfassten Diplome und Gedichte, drittens die oben schon angeführten Formeln der Urkunden. Offenbar vollzieht sich um das Ende des Jahres 997 die wichtige Änderung in der Taktik des okzidentalen Imperiums, die aus den grossen Erfolgen des kaiserlichen Heeres an der Ostgrenze und in Italien abzuleiten ist und die in den genannten schriftlichen Überresten formuliert wird. Die Politik Ottos III. wird entschieden positiv; sie sucht wieder die Stellung des Reiches als eine einzigartige zu betonen, eine feste Autorität den Byzantinern gegenüber zu gewinnen. Zwar wird die Methode der Vermittlung durch Eheverbindung nicht endgültig abgelehnt und es wird ein definitiver Bruch mit Byzanz vorläufig vermieden; denn später werden die Verhandlungen durch den Bischof Arnulf von Mailand[166] wieder aufgenommen. Man bevorzugte es, die Position des Kaisers als Beherrscher des wahren Roms, folglich als den eigentlich berufenen Herrscher der „Welt" nachdrücklich hervorzuheben und so der byzantinischen Tradition und Kultur einen mehrwertigen Faktor entgegenzuhalten.

Zum ersten Male offenbart sich diese positive Gesinnung in dem oben bereits angeführten Brief 187, den Sickel und Schramm mit ep. 186 im Frühjahr 997 ansetzen [167]. Auf die Einladung Ottos und ihre Anspielung auf den Gegensatz von „Grecisca subtilitas" und „Saxonica rusticitas" haben wir oben schon hingewiesen [168]. Man hat es hier, wie gesagt, mit einer Wertschätzung der kulturellen byzantinischen Einflüsse zu tun, die, wie der Verlauf der Ereignisse zeigt, nicht die Richtung der Politik des Kreises um Otto bestimmt. Schon aus der Antwort Gerberts geht das unwiderleglich hervor, zumal wenn man gleich das spätere Programm aus dem *Libellus* in Erwägung zieht. Gerbert schreibt nach vielen Höflichkeiten folgendes: „Ubi nescio *quid divinum exprimitur*, cum homo *genere* Grecus, *imperio* Romanus, quasi *hereditario iure* thesauros sibi Greciae et Romanae repetit sapientiae"[169]. Nur eine anachronistische Interpretation, die symbolisch nimmt, was die Zeit als reale Vorstellung auffassen musste, konnte diesen wichtigen Satz als „rhetorisch" unbeachtet lassen. „Quid divinum exprimitur" z.B. ist im augustinischen

Gedankengang Gerberts unmöglich als eine blosse Zierlichkeit hinzunehmen: buchstäblich wird hier angedeutet, dass die (im folgenden Nebensatz niedergeschriebene) Lösung einer herkömmlichen Antithese in der Person des jungen Kaisers als eine Schickung göttlicher Natur betrachtet wird und dass man die Wichtigkeit dieses Faktums noch kaum messen kann („ubi nescio quid ..."). Die Wiederherstellung des vereinigten Imperiums stehe bevor; Otto III., griechischer Herkunft und Herrscher über die Stadt Petri, das wahre, alte Rom, suche „gleichsam auf Grund des Erbrechts" die Weisheit der Griechen und Römer zu erwerben. In Otto sei der Gegensatz der schon seit der Kaiserkrönung Karls des Grossen im „römischen Reich" herrsche, aufgehoben worden, weil er beide Ansprüche in sich vereinige, die Erblichkeit durch Geburt (als Sohn der Theophano) und die Erblichkeit durch Beherrschung Roms.

„Genere Grecus, imperio Romanus" ist also eine stilistische Wendung, die einen sehr scharfen Gegensatz enthält; die beiden Satzteile ergänzen einander ja nicht, sondern sie würden einander gerade ausschliessen, wenn sie nicht in der einen Person Ottos vereinigt wären. Dass die Äusserung so und nicht anders aufgefasst werden soll, beweisen die Ereignisse des Jahres 997, die auf diesen Brief folgen. Otto zeigte sich im Sommer als ein energischer Kaiser des Westens, der keineswegs zu einem Spiel mit seinen abendländischen Interessen geneigt war. Bevor er im November nach Italien zog, hatte er durch straffe Feldzüge die Slaven pazifiziert, die Grenzen des Reiches im Osten gesichert. Ein solches Ergebnis der Anwesenheit Gerberts zeugt an sich schon für unsere Erklärung.

Im Winter 997 aber, „in hoc ipso itinere Italico positus", schrieb Gerbert in seiner Einleitung zum *Libellus de Rationali et Ratione uti* die weit unzweideutigeren Worte nieder, die wir bereits sein „Weltprogramm "genannt haben [170]. „Nostrum, nostrum est Romanum imperium. Dant vires ferax frugum Italia, ferax militum Gallia et Germania, nec Scithae desunt nobis fortissima regna. Noster es, Caesar, Romanorum imperator et auguste, qui summo Grecorum sanguine ortus, Grecos *imperio* superas, Romanis hereditario

iure *imperas*, utrosque ingenio et eloquentia praevenis". Vorher behauptet Gerbert, er habe den Libellus verfasst, „ne sacrum palatium torpuisse putet Italia, et ne se solam iactet Grecia in imperiali philosophia et Romana potentia". Man versteht daraus schon gleich, dass es sich hier um eine Konkurrenz handelt, eine Konkurrenz mit der Grossmacht Byzanz. Nicht nur der Grieche möge sich einer kaiserlichen Philosophie und der „weltlichen" Macht rühmen [171]! Der nächste Satz schon lässt durchblicken, dass das okzidentale Imperium, jetzt kraftbewusst, sich dieser „Romana potentia" gegenüber fortan nicht mehr passiv zu verhalten wünscht, weil die Person Ottos ja alle Vorzüge des künftigen Imperators über ein wiederhergestelltes „römisches Reich" in sich vereinigt. Man beachte den gehobenen Ton, der in ep. 187 noch weniger entschlossen anmutet; Gerbert umschreibt die Qualitäten des Kaisers, wie sie zu seinem Programm passen. Otto stamme aus einer griechischen Dynastie, ausserdem sei er den Byzantinern überlegen an weltlicher Macht, weil er die Römer kraft seines Erbrechts beherrsche [172]; dazu komme noch seine persönliche Begabung. Wichtig ist aber vor allem das „Grecos imperio superas", das eng zusammenhängt mit dem folgenden „Romanis hereditario iure imperas"; wir haben diese Beziehung durch eine Kausalverbindung zu übersetzen gewagt („weil"). In dem letzten Satzteil fällt nämlich die Wiederholung von „imperio" durch „imperas" auf, und die Vermutung, Gerbert habe in beiden Fällen denselben Begriff beabsichtigt, scheint nicht unzulässig, da wir die genaue Abgrenzung des Begriffes „imperium" im Mittelalter kennen. Die Überlegenheit des deutschen Kaisers an „imperium" erklärt sich also durch sein erblich erworbenes „imperare" über Rom, die wahre Stadt der Imperatoren und des Papstes. Eben deshalb ist das „nostrum, nostrum est Romanum imperium", das „noster es, Caesar, Romanorum imperator et auguste" keine Anmassung, sondern ein nach den Zeitanschauungen vollkommen berechtigter Anspruch.

In der Einleitung zum Libellus tritt also der Gegensatz noch klarer hervor wie in ep. 187; ja, es stellt sich heraus, dass eben die griechische Abstammung zu einer spezifisch „westlichen"

Politik veranlassen konnte! Gerbert hat diesen Gegensatz zwischen der hochgeschätzten byzantinischen Kultur und seinen politischen Forderungen, der verursacht, dass er sich der griechischen Bildung nicht als Selbstzweck sondern als Argument bedient, mit exakten Angaben erörtert. Als Bundesgenossen des wahren römischen Imperiums nennt er Italia, Gallia, Germania und die Skythen. Er ist also weit entfernt, Gebiete, die dem okzidentalen Imperium nicht zugehörig waren, bei seiner Aufzählung heranzuziehen. „Italia" ist hier selbstverständlich an erster Stelle zu erwarten; es war Otto untertan, weil die Empörung des Crescentius schon im Verlaufen war und der endgültige Sieg bevorstand [173]. Daneben finden sich Gallien und Germanien. Der Namen „Germania" ist unzweideutig; er vertritt hier das östliche Deutschland. „Gallien" dagegen wird von Havet [174] und Schramm [175] als „Lothringen" interpretiert, während Lux [176] an „die gesamten west-fränkischen Gebiete" denkt. Unseres Erachtens existiert zwischen diesen beiden Auffassungen kein Widerspruch. Für die Ottonen als Imperatoren war die Grenze zwischen „Lothringen" und „Frankreich" überhaupt nicht vorhanden; die Kaiser betrachteten sich als die „weltlichen" Oberhäupter des gesamten Westens, wie die Einmischungspolitik Ottos I. und Ottos II. beweist; daher stehen auch die Bezeichnungen der Gebiete nicht fest, sobald es sich um die Welt als Symbol der imperialen Macht handelt. Im allgemeinen lässt sich sagen, dass „Gallia" in den Briefen Gerberts durch „das linksrheinische Land" übersetzt werden kann; so gleichfalls in ep. 111 und in dem Gedicht am Schluss von ep. 186 [177]. Man muss dabei bedenken, dass eine detaillierte geographische Bestimmung für das Imperium keinen Sinn hatte, auch nicht erforderlich war, weil es seine Kräfte aus einer universalen „weltlichen" Autorität schöpfte, die in letzter Linie mit dem Grenzbegriff des Nationalstaates unvereinbar war. Am Ende führt Gerbert die „Skythen" auf, die slavischen Völker an der Ostgrenze, worin zweifellos die Gebiete Boleslavs von Polen einbegriffen sind [178]. Auch das ist keineswegs sonderbar, weil Otto die Slaven ja eben besiegt hatte.

Die vier von Gerbert angeführten Nationen symbolisieren

in geographischer Form das Machtgebiet des römischen Kaisers. Die Anordnung hat demnach ohne weiteres keinen Wert als geographische Bestimmung, weil auch das Imperium, wie wir noch auszuführen haben, seinen Inhalt nicht in geographischer Ausdehnung findet. Trotzdem ist sie ebensowenig zufällig, wie die Abbildungen Ottos III. zeigen, die Kemmerich beschrieben hat [179]. Es liegen drei verschiedene Bilder vor, auf denen vier Frauen dem Kaiser huldigen; man findet hier die Kombinationen „Germania, Francia, Alemannia, Italia", „Roma, Gallia, Germania, Sclavilia" und „Sclavania, Gallia, Germania, Italia". Die kleinen Variationen lassen hinsichtlich der allgemeinen Tendenz der Bilder keinen Zweifel übrig, können uns sogar in unserer Überzeugung, dass die Macht des Imperiums nur geographisch *vorgestellt*, nicht geographisch *fixiert* wird, bestärken [180]. Auf die Völker des Westens stützt sich das okzidentale Kaisertum, wenn es seine Ansprüche auf die wahre Weltherrschaft erhebt; das Zentrum dieser Völker bilden die Römer, die Träger der kaiserlichen Tradition, die Einwohner der Stadt des Papstes.

Das Programm Gerberts bezieht sich also auf traditionelle Elemente der Ottonenpolitik. Es enthält nicht die phantastische Verstümmelung, sondern die folgerichtige Durchführung einer imperialistischen Mittelmeerpolitik, die gleichfalls eine konsequente Politik im augustinischen Sinne war. Es trägt den sachlichen Verhältnissen Rechnung, ohne jedoch auf die grosse Richtlinie zu verzichten. Indem es die Grenzen der Machtmittel vor Augen hat, ist es sich der ideellen Bedeutung einer zeitgemässen Forderung bewusst.

Diese prinzipielle und offensive Ausbildung der Ottonenpolitik beschränkt sich auch keineswegs auf die Person Gerberts. In April 998, nachdem Otto also endgültig die Ruhe im ganzen Reiche wiederhergestellt hatte, verfasste Leo von Vercelli sein oben S. 479 f. schon in einem anderen Zusammenhang zitiertes Gedicht an Papst Gregor V.; ebenda haben wir ausgeführt, wie sich die Anschauungen Gerberts mit denen des Vercelleser Bischofs in Bezug auf die „ecclesiastische" Politik berühren. Desgleichen bewährt sich die Existenz eines geschlossenen und zielbewussten Kreises, wo es sich um die An-

gelegenheiten der Byzanzpolitik handelt; diese Politik bildet mit der „ecclesiastischen" Verwaltungspolitik eine durch moderne Abstrakta zu gliedernde, nicht von ihr zu lösende Einheit. Die „Versus de Ottone augusto et Gregorio papa," welche man mit Unrecht einseitig nur als das Ausposaunen einer Siegesstimmung betrachtet hat, deuten auf eine politische Überzeugung hin, die sich unmittelbar dem „Welt"-programm Gerberts anschliesst. Schon in der ersten Strophe liest man [181]: „Romam tuam respice", „Romanos pie renova", „vires Rome excita", „surgat Roma imperio sub Ottone tertio". Weiter „Romana iura recreas", „Rome Romam reparas". Es folgen dann die Verse 19 bis 24:

Vetusta Antiochia te colit per omnia,
Antiqua Alexandria tibi currit anxia,
[Omnes orbis] ecclesie sunt in tua serie.

Babilonia ferrea et aurata Grecia
Ottonem magnum metuunt, collis flexis serviunt.
Mundo [cuncto?] perimperat, quem rex regum liberat.
Christe.

Wir finden in dem Gedicht zwei Hauptpunkte des Gedankenganges: erstens die Wiederherstellung Roms, zweitens die Unterordnung der östlichen Patriarchalstädte. Nur wenn man sich auf eine rein geographische Deutung der Verse beschränken will (ohne jeden Grund, weil der Text dazu keine Veranlassung gibt!), kann man in diesen Punkten bodenlose Übertreibung entdecken [182]. Wie sich aus dem Programm Gerberts und den eben genannten bildlichen Darstellungen, bei denen sogar „Italia" und „Roma" miteinander abwechseln, ergibt, ist der Name „Rom" mehr als ein geographischer Begriff. Die Konkretheit des Namens vertritt hier nicht bloss, wie heute, geographische Abgrenzung, sondern *Lokalisierung einer bestimmten Funktion auf eine bestimmte Person, auf einen bestimmten Ort* [183]. Als Beispiel einer derartigen konkreten Lokalisierung, die keine Ausnahme, sondern Sitte ist, führten wir oben S. 479 aus dem nämlichen Gedicht bereits die Figur des heiligen Petrus an, dessen Name für das Mittel-

alter einen funktionellen Wert (das Papsttum) vertritt; in diesem Zusammenhang begegnet uns eine ähnliche Verschmelzung von Rom, der Stadt Petri, und der Funktion der universalen Herrschaft. Rom ist eine Funktion, die trotzdem an einen Ort gebunden ist; diese Kombination von Funktion und Ort bedeutet aber nicht, dass man den Ortsbegriff entweder *bloss* funktionell oder *bloss* geographisch aufzufassen hat. Rom vertritt in dem Kreis um Otto III. ein Prinzip, eine Machtausstrahlung; nur stellt man sich dieses Funktionelle statisch, ausgedehnt vor, während wir dynamisch übersetzen würden, genau so, wie das Imperium als Funktion in der „Civitas Dei" für den frühmittelalterlichen Menschen nicht von seiner geographischen „Einheit" zu lösen ist. Die Verse Leos sind nur dann verständlich, wenn man diese Wertung des Konkreten im funktionellen Sinne (ohne die auch der Begriff des Imperiums überhaupt undenkbar ist) gelten lässt, wenn man sich also von dem modernen, nationalstaatlichen Grenzbegriff, mit dem diese Ortsbestimmung Rom nichts zu tun hat, befreit.

Sieht man die Verse Leos in diesem Lichte, so ist ihr Gedankengang nicht nur verständlich, sondern auch als logisch gegliedert zu begreifen. Das Gedicht fordert eine Wiederherstellung des universalen Roms; eine Scheidung eines „weltlichen" und „geistlichen" Roms lag dem Verfasser und seiner Zeit fern. Wie er Otto und Gregorius als Vertreter der Ecclesia Dei feiert, so erblickt er in Rom den Sitz dieser künftigen universalen Herrschaft. Das „renovare" und „reparare" bezieht sich auf die gesamte Ecclesia Dei in ihrer „weltlichen" und „geistlichen" Verwaltung; das geht schon aus dem Umstand hervor, dass Christus und der Papst angeredet werden, wenn von renovatio und reparatio gesprochen wird. Freilich werden die beiden Gewalten, wie wir schon vorher gezeigt haben, in der Ausübung und Abgrenzung ihrer Befugnisse unterschieden; ihr gemeinschaftliches Ziel aber ist die Wiederherstellung Roms, die für die zwei Mächte gleich wichtig war. Auch hier verband ja Kaiser und Papst ein gemeinschaftliches Interesse, das mit den gemeinschaftlichen ideellen Grundlagen verwachsen war. Vielleicht noch deutlicher, als die oben

skizzierte Konkurrenzpolitik der Kaiser, war von alters her der allgemein bekannte Gegensatz zwischen dem Papst und dem Bischof in Byzanz ausgeprägt [184]. Der Streit datiert schon vom Jahre 474, als Kaiser Zeno einen Konflikt mit dem päpstlichen Stuhl hervorrief. Das Pontifikat Gregors des Grossen[185] und der Bilderstreit hatten diesen Gegensatz noch erheblich verschärft. Weit gefestigter als die Ansprüche des „römischen" Kaisers aber war die Position des römischen Bischofs, der ja seinen ideellen Einfluss seiner Einsetzung durch Christus selbst verdankte, während der Patriarch im Schatten des byzantinischen Hofes emporgekommen war. Selbstverständlich würde also auch der erste Reformpapst nach der Zeit des allgemeinen Verfalls, Gregor V., den alten Anspruch wieder in seiner ganzen Tragweite aufgenommen haben, wenn der frühzeitige Tod ihn daran nicht gehindert hätte. Das Gedicht Leos, geschrieben in einer Periode der vorläufigen Sicherung der Ruhe im Reich, einer Periode der Vorbereitung also, verrät jedoch, welche die leitenden Gedanken einer derartigen Politik gewesen sein würden. Das Ziel der Politik Leos ist demnach keineswegs die unbeschränkte, unmittelbare Unterwerfung der Welt; diese ist nur das sekundäre Mittel; primär ist die Wiederherstellung Roms, der Ecclesia Dei, ein weit allgemeinerer Begriff. In den Versen 19 bis 21 gibt der Verfasser diesem Gedanken Form, indem er zwei der „quatuor praecipuae sedes" des Constitutum Constantini als die Untertanen Gregors V. nennt. Auf „vetusta Antiochia" und „antiqua Alexandria" folgen dann (22–24) sofort die beiden Mittelmeermächte, die Sarazenen („Babilonea ferrea") und die Byzantiner („aurata Grecia"), deren Beziehung zum Kaiser in analoger Weise gedeutet wird. Auch in diesem Zusammenhang tritt wieder die innige begriffliche Verbindung des „Weltlichen" und „Geistlichen" klar hervor, so dass nur eine Scheidung der Machtgebiete vorhanden ist [186]. Wenn wir in Erwägung ziehen, dass die ideelle Autorität des Papsttums einen solchen Anspruch sicherlich nicht als eine Phantasterei erscheinen lässt, dass obendrein die Byzanzpolitik der Ottonen ihn begreiflich macht, so können wir doch der Meinung, das Gedicht Leos von Vercelli sei lediglich das Produkt einer Siegesstimmung,

nicht mehr beipflichten; es entbehrt gewiss nicht der Beziehung auf die reale Situation [187]. Wir müssen es mit der Einleitung zum „Libellus" in den Gedankengang des politischen Kreises um Otto III. einreihen; indem aber Gerbert sich im Winter 997 mit einer Aufzählung der verfügbaren Hilfsmittel begnügt, hat Leo im Frühling 998 das Programm der renovatio in seinem ganzen Umfang formuliert.

In Übereinstimmung damit begegnet uns am 28. April 998 die erste unzweifelhafte Bleibulle Ottos III. [188], mit der Umschrift „Renovatio imperii Romanorum" und der weiblichen Figur Roma [189]. Eine byzantinische Sitte wird aufgenommen, diese Sitte aber entschieden umgeprägt und okzidental bestimmt, wie auch auf den späteren Bullen mit der Umschrift „Aurea Roma" [190]. Die typische Politik der Gleichberechtigung wird also auch in der Besiegelung ausgesprochen; als Programm des Kreises um Otto zeigt zich auch hier die Konkurrenz mit Byzanz, aber diese Konkurrenz ist spezifisch „westlich" gefärbt.

In dem charakteristischen Diplom Leos aus dem nächsten Jahre für das Bistum Vercelli [191], merkwürdig auch durch seine „ecclesiastische" Tendenz, kehrt diese Aufassung wieder. „Ut ... propagetur potentia populi Romani et restituatur res publica. ..." So auch *DO* III 331: „qualiter nos ... pro restituenda re publica cum marchione nostro Hugone convenimus..." [192] Es ist die Zeit des Zusammenarbeitens von Regnum und Sacerdotium in der Allianz Ottos und Silvesters, die Zeit, in der eine kräftige Byzanzpolitik vorbereitet wurde, wie aus dem Zug Ottos nach Süditalien hervorgeht [193]. Der Satz „ut propagetur potentia populi Romani et restituatur res publica" ist nur dann verständlich, wenn man unserer Auseinandersetzung mit der Byzanzpolitik der Ottonen Rechnung trägt. Wir haben bereits gesehen, wie Leo in seinem Gedicht an Gregor die Oberherrschaft Roms als ein gemeinschaftliches Ziel von Kaiser und Papst betrachtet; sie ist also erstens eine Frage der Welt*anschauung* (in Rom wird die Macht von Regnum und Sacerdotium funktionell lokalisiert), zweitens der Welt*politik* (Rom, der Sitz des westlichen Imperiums und des Sacerdotiums, hat die Aufgabe, die Einheit der Ecclesia

Dei durchzuführen, wenn möglich durch Ausschaltung der byzantinischen Ansprüche); die Anschauung ist die Denkgrenze der Politik. Diese Vermischung der Faktoren offenbart sich besonders klar in *DO* III 324. Der betreffende Satz ist folgendermassen zu übersetzen: „... damit die römische Herrschaft sich (also auf Kosten der byzantinischen Herrschaft!) verbreite und die Einheit des (Gottes)staates wiederhergestellt werde". Der Begriff „ecclesia" wird hier der Form nach antikisiert; eine oberflächliche Stilvariation, wie wir sie ebenfalls in den Briefen Gerberts angetroffen haben [194], die aber unmöglich einen Wechsel der Inhalte bedeuten kann. Die „potentia populi Romani" ist die in Rom lokalisierte Funktion des „römischen" Imperiums, die „res publica" ist die Ecclesia Dei auf Erden, deren Einheit unter einem „römischen" Kaiser und einem „römischen" Papst wiederhergestellt werden soll. Hier wendet sich also der augustinische Begriff des „Staates" (bezw. der „Kirche") unmittelbar gegen Byzanz, hier ist das „ecclesiastische" Problem zugleich Mittelmeerproblem. Wir glauben deshalb nicht fehlzugreifen, wenn wir „pro restituenda re publica" in *DO* III 331 wiedergeben durch „gegen Byzanz"; eine Annahme, welche gestützt wird durch die ungefähr gleichzeitigen Inspektionsreisen Ottos nach den Grenzgebieten in Süditalien.

Auch das letzte Diplom, in dem man die Hand Leos von Vercelli spüren kann, die Schenkung der acht Grafschaften[195], bestätigt unsere Auffassung von der Politik des Kreises um Otto III. Der wichtige Satz am Anfang: „Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur", wurde von Bloch durchaus falsch kommentiert, weil er auch die in diesem Satz umschriebene Anschauung für eine rein persönliche Ansicht dieser Politiker hielt. Er meint, Otto habe durch die Form der Urkunde ausgedrückt, „dass Rom dem Reiche zugehöre und deshalb sein Bischof, der Papst, wie alle andren Bischöfe des Reichs vom Kaiser gewählt und eingesetzt werde... So wird hier auf der einen Seite jeder Anspruch der Päpste zurückgewiesen und, unter Anerkennung des Primats der römischen Kirche, ihre Abhängigkeit von der kaiserlichen Gewalt zur Geltung ge-

bracht ..." [196] Der Inhalt der Urkunde konnte bloss deshalb so gänzlich missverstanden werden, weil Bloch mittelalterliche (augustinische) Begriffe ohne begriffliche Kritik übersetzte. Diese Einleitung ist ja weit allgemeiner zu deuten; von dem von Bloch eingeführten Gegensatz von „Reich" und „Kirche" ist in der ganzen Schenkung nicht eine Spur zu entdecken! Die „Romana ecclesia", die „mater ecclesiarum" umfasst ja, wie wir schon oft ausgeführt haben, nicht nur die „Kirche" und den Papst, *sondern gleichfalls das „Reich" und den Kaiser*. Sie ist die Ecclesia Dei, das „corpus permixtum", an dem Regnum und Sacerdotium Teil haben; ihre Vertreter sind gehalten, „pax" und „justitia" auf Erden zu beschützen und zu verbreiten [197]. Diese „Romana ecclesia" hat also mit der päpstlichen Gewalt nicht mehr zu tun als mit der kaiserlichen; „Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur" ist eine Verstärkung, eine Ergänzung des vorhergehenden „Romam caput mundi profitemur" [198]. Bloch übersetzt: „Rom ist das Haupt der Welt und die römische Kirche ist die Mutter aller Kirchen" [199]; er gibt damit die Absichten Leos nicht wieder, erweckt vielmehr den Eindruck, als ob in den beiden Satzteilen ein Widerspruch zwischen „Welt" und „Kirche" versteckt wäre, was nicht der Fall ist. Die Einleitung bildet das gemeinschaftliche Programm von Kaiser und Papst in ihrem Verhältnis zu den byzantinischen Mächten; sie ist demnach keine Angelegenheit der Verwaltung, sondern der Aussenpolitik, sie verteidigt die Ansprüche des wahren Roms gegen das „Rom" der Makedonen, Byzanz.

Wenn Otto im nächsten Satz Rom die „urbs regia" nennt, so ist das ebensowenig, wie Bloch glaubt [200], eine gegen den Papst gerichtete Äusserung; sie bezieht sich auf den Gegensatz zwischen Rom und Byzanz, der Stadt des Basileus. Die „urbs regia" ist das wahre Rom, und die Bezeichnung ist ein Protest gegen die Anmassung der Schenkung Konstantins, wie wir unten zeigen werden. Auch die Vorwürfe der Korruption und der Verschwendung gegen die Päpste erscheinen in diesem Lichte als vollkommen begründet, obwohl sie gleichzeitig das Zusammenarbeiten von Kaiser und Papst begründen helfen. Denn die Urkunde rügt das Betragen der früheren

Päpste, weil diese dadurch einen Zustand der „confusio" geschaffen haben, weil sie durch Verkürzung der Rechte des Imperiums die Stellung des wahren Roms beeinträchtigten („sed incuria et inscientia pontificum longe sue claritatis titulos obfuscasse"). Die Schenkung der acht Grafschaften geschieht freiwillig von Seiten des Imperiums, *nicht* weil der Kaiser sich notgedrungen mit den Forderungen Gregors und Silvesters abfinden musste [201], sondern nur, weil er durch die Erhebung seines Freundes den Zustand der „pax" in der Verwaltung der Ecclesia wiederhergestellt glaubte und jetzt aus freiem Entschluss und in Einverständnis mit dem Stellvertreter Petri über Dinge verfügen konnte, die seinem Machtgebiete angehörten. Die Schenkung ist also der Beweis dafür, dass Kaiser und Papst gemeinschaftlich davon überzeugt sind, dass die Einheit der Verwaltung nicht länger eine Fiktion ist und dass in der „urbs regia" fortan eine einmütige Politik der „renovatio" in Aussicht gestellt werden kann.

Die Urkunde richtet sich gegen die Sapltung des Imperiums, also gegen Byzanz. Und infolgedessen ist es nicht befremdlich, dass ihr Verfasser in erster Linie die konstantinische Fälschung mit Nachdruck ablehnt [202]. Seitdem die Echtheit von *DO* III 389 nicht mehr angezweifelt wird, hat man jedoch manchmal vergeblich versucht, die Stellungnahme Ottos zum sog. Konstantin in den Gedankengang seiner Politik einzureihen. Trotzdem lässt sich die Tendenz der Ablehnung ziemlich leicht einsehen, wenn man den Text der Schenkung näher betrachtet. Bekanntlich ist das Constitutum Constantini eine Fälschung, die, aufgenommen in die pseudoisidorische Sammlung, hauptsächlich im späten Mittelalter vielfache Spekulationen veranlasst hat. Für unseren Gegenstand kommt nur in Erwägung, dass sie völlig im Widerspruch stand zu den Richtlinien der Politik Ottos III., weil sie das leitende Prinzip dieser Politik, sowohl in Bezug auf die Frage der Verwaltung, wie auf das Verhältnis zu Byzanz, entkräftete. Wenn auch die Schenkung in dieser Zeit keineswegs eine so welthistorische Rolle spielte, wie es später der Fall war, so hat sie nichtsdestoweniger gerade für den Kreis um Otto eine eigentümliche Bedeutung. „Konstantin" erhebt hier ja das

Papsttum sichtlich über das Kaisertum, indem er das Pontifikat mit „weltlichen" Ehrenzeichen ausstattet; er tut das in Worten, die sogar 1245 von Papst Innozenz IV. als eine Rückgabe der „weltlichen" Macht erklärt werden konnten! „Et sicut nostram terrenam imperialem potentiam, sic eius (B. Petri) sacrosanctam Romanam ecclesiam decrevimus veneranter honorari, et *amplius quam nostrum imperium* et terrenum thronum sedem sacratissimam beati Petri gloriose exaltari, tribuentes ei potestatem et gloriae dignitatem atque vigorem et honorificentiam imperialem... Unde ut pontificalis apex non vilescat, sed amplius etiam quam terreni imperii dignitas et gloriae potentia decoretur: ecce tam palatium nostrum [203] ut praedictum est, quamque urbem Romam et omnes totius Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates, praefato beatissimo pontifici nostro Silvestro universali papae [204] concedimus atque reliquimus, et successorum ipsius pontificum potestati et ditioni, firma imperiali censura, per hanc divalem nostram et pragmaticum constitutum decernimus disponendum, atque iuri sanctae Romanae ecclesiae concedimus permansurum. Unde congruum prospeximus nostrum imperium et regni potestatem in orientalibus transferri ac transmutari regionibus, et in Byzantiae provinciae optimo loco nomini nostro civitatem aedificari, et nostrum illic constitui imperium; *quoniam ubi principatus sacerdotum et Christianae religionis caput ab imperatore coelesti constitutus est iustum non est ut illic imperator terrenus habeat potestatem*" [205].

Aus diesem Text des Constitutum erhellt, wie gefährlich die Motive „Konstantins" für das Regierungssystem Ottos und Silvesters sein mussten. Nachdrücklich wird ja in der Schenkung behauptet, Konstantin habe dem Papst einen Teil der imperialen Befugnisse verliehen und dadurch die Oberherrschaft des Pontifikates *auch in „weltlichen" Sachen* anerkannt. Ja sogar habe er Rom verlassen, weil es nicht „justum" sei, dass in der Stadt Petri auch der Vertreter des Regnums seinen Sitz habe. Es ist das wichtiger als die Tatsache der Schenkung selbst; denn auch Otto schenkt ja seinem Papst weltliche Güter. Wie wir gesehen haben, ist die Politik des

Kreises um Otto III. auf einem dem „konstantinischen" entgegengesetzten Prinzip basiert: „sub caesaris potentia, purgat papa secula". Man vergleiche die „Versus de Ottone augusto et Gregorio papa", die ja gleichfalls von Leo von Vercelli herrühren. Das Gedicht ist bereits eine lyrische Opposition gegen die hierarchische Deutung des augustinischen Verwaltungsgedankens, wie sie im Constitutum Constantini vorliegt; in Rom konzentriert sich ja die Ecclesia und ihre Doppeltverwaltung; Kaiser und Papst arbeiten unter *einem* Himmel an der Wiederherstellung derselben Ecclesia. Ablehnung der Fälschung war für Otto und seine Politiker reine Selbstbehauptung. Ein Dokument, das dem Papst Befugnisse verlieh, welche nach ihren Ansichten nur dem Kaiser gebührten, das obendrein das Hauptziel der sächsischen Kaiser, die Stadt Rom, der Sonderherrschaft des Papstes überliess, konnte nicht geduldet werden. „Nostrum, nostrum est Romanum imperium"; auch Gerbert-Silvester beanspruchte für das okzidentale Imperium Rechte, die ja nicht der Stellung des Papsttums Abbruch taten, sondern nur beiden Gewalten Grenzen vorschrieben.

Die Schenkung der acht Grafschaften ist eine logische Polemik der vereinigten Gewalten gegen die Anmassung der Fälschung; man kann sich nicht genügend vergegenwärtigen, dass in dem System Ottos und Silvesters eine Anschauung gegeben war, die sich mit der Oberherrschaft des Papstes, einer Art „weltlichen" Lehnsherrschaft also, nicht vertragen konnte, weil sie ein harmonisches Ebenmass der beiden Faktoren anstrebte, lokalisiert in der Stadt Rom. Indem das Constitutum Constantini wiederholt die Schenkung von Italien auf alle „successores" des heiligen Petrus überträgt und Verächter der Schenkung mit höllischen Strafen bedroht, beginnt *DO* III 389 mit einer scharfen kritischen Verurteilung dieser „successores", welche die Güter des Apostels verschwendet haben. Rom wird „nostra urbs regia" genannt, im Gegensatz zur Behauptung „Konstantins", er habe die Stadt verlassen, weil sie das „principatus sacerdotum et Christianae religionis caput" beherberge. Den unwürdigen Nachfolgern Petri wird vorgeworfen, sie hätten die Schenkung

selbst erdichtet, und „Johannes diaconus cognomento Digitorum mutilus" [206] habe die Fälschung mit goldenen Buchstaben geschrieben [207]. „Spretis ergo commenticiis preceptis et imaginariis scriptis" werden die acht Grafschaften Papst Silvester II. verliehen; auch dies im bewussten Gegensatz zum Constitutum Constantini („ut pontificalis apex non vilescat etc.") als eine *persönliche* Dotation („pro amore ... domni Siluestri", „ut habeat magister quid principi nostro Petro a parte sui discipuli offerat".) Gerade dieser Satz ist besonders einleuchtend; jeder „weltliche" Besitz wird unzweideutig als eine Gunst von Seiten des Imperiums charakterisiert [208].

Die Ablehnung des Constitutum Constantini, ein wichtiges Moment in der Politik Ottos III., ist folglich ebenfalls als Beitrag zur Kenntnis der Mittelmeerfrage interessant. Der Kaiser des Westens konnte niemals die von „Konstantin" geschaffene Mehrwertigkeit des Papsttums, die einen Eingriff in sein Machtgebiet und die Illegalität eines „römischen" Kaisers überhaupt bedeutete, anerkennen. So war die Verdächtigkeit des von einem Johannes Diaconus geschriebenen Dokuments ihm sehr willkommen. Die Übersiedelung Konstantins nach Byzanz, aber auch die Autorität des oströmischen Kaisers verloren dadurch ihren Nimbus; das Kaisertum des Westens, der Karolinger und der Ottonen, wurde um so mehr verstärkt. Dass ein sächsischer Kaiser die Echtheit der konstantinischen Fälschung bestreitet, ist demnach eine Tat völlig opportunistischer Taktik und eine Frucht der Diplomatie eines Gerbert und eines Leo von Vercelli, die ihr Ziel, die Wiederherstellung der Ecclesia unter einem abendländischen Kaiser und einem römischen Papst, vorzüglich kennzeichnet. –

Wenn oben S. 461 noch dahingestellt bleiben musste, ob in der Titulatur Ottos eine „antiquarische Reminiszenz" oder eine Stellungnahme zum byzantinischen Reiche vorlag, so braucht jetzt nicht mehr bezweifelt zu werden, dass eben die urkundlichen Titel des Kaisers sein Verhältnis zum „neuen" Rom Konstantins angedeutet haben. Schon Otto II. forderte durch die Bezeichnung „Romanorum imperator augustus" das wahre römische Imperium für die sächsischen Kaiser [209];

Otto III. erweiterte den Anspruch im Sinne seiner „ecclesiastischen" Politik, indem er sich „Romanus", „Saxonicus" und „Italicus" nennen liess[210]; gleichzeitig aber proklamierte er als „servus Jesu Christi" und „servus apostolorum" [211] die ebenbürtige göttliche Beschaffenheit der „weltlichen" neben der „geistlichen" Macht, im scharfen Gegensatz zum Constitutum Constantini, das dem Imperium nicht einmal die Stadt Rom, geschweige denn die Herrschaft im Okzident gönnte. „Romanus", „Saxonicus", „Italicus" ist der Kaiser als Beherrscher des Okzidents; wie im Programm Gerberts, wie auf den bildlichen Darstellungen [212], wird auch hier das Machtgebiet geographisch abgegrenzt, in der Gruppierung der Gebiete um Rom aber zugleich ein Anspruch erhoben. „Servus Jesu Christi" oder „servus apostolorum" ist Otto, weil Christus, nicht nur sacerdos, sondern auch rex der Ecclesia, ihm die „weltliche" Macht verliehen hat, damit er wie die Apostel das Gottesreich in der Welt verbreite und beschütze. Ein Verschwimmen der Grenzen zu Gunsten des Pontifikates, wie die konstantinische Fälschung es beabsichtigt, wird durch die Verwendung dieser Titel abgelehnt; das Imperium verdankt seine Rechte ja gleichfalls dem Oberhaupt der Ecclesia, Christus; auch dem Kaiser ist die Pflicht auferlegt, innerhalb seines Machtgebietes, *neben, nicht unter* dem Papst an der Verbreitung und Sicherung der Ecclesia mitzuarbeiten. So zeigt sich in der Titulatur die Opposition gegen die Anmassung der konstantinischen Fälschung, gegen Byzanz, in engster Verbindung, wie wir schon in einem anderen Zusammenhang ausführten [213], mit den Zeitanschauungen über die „humilitas" des gottesfürchtigen Herrschers. Die Stadt Rom, die „humilitas" des okzidentalen Kaisers, die Ebenbürtigkeit der „weltlichen" und „geistlichen" Macht, fliessen in der Politik Ottos III. zusammen und werden als Argumente gegen die Autorität des byzantinischen Kaisers verwandt.

Fassen wir jetzt die Ergebnisse unserer Untersuchungen über den politischen Kreis um Kaiser Otto III. zusammen, so bemerken wir hauptsächlich zwei Gesichtspunkte. Verwaltungspolitisch: Streben nach einer Harmonie von Regnum und Sacerdotium, indem die „weltlichen" Rechte des Reg-

nums kräftig betont werden. Aussenpolitisch: Wiederherstellung der Einheit in der Ecclesia, mit Hervorhebung der Rechte des wahren Roms im Mittelmeerterritorium. Kaiser und Papst haben in diesem Projekt ein gemeinschaftliches Ziel; nicht der Kampf um die Abgrenzung ihrer Befugnisse, sondern ihre gemeinschaftlichen Interessen und ihre gemeinschaftlichen Aufgaben Byzanz gegenüber treten in den Vordergrund. Die beiden Gesichtspunkte sind, wie wir konstatierten, untrennbar; sie bilden nur zwei Seiten einer möglichst konsequenten augustinischen Politik, die nur aus dem universalistischen Charakter dieser Weltanschauung erklärt werden kann und ein energischer Versuch ist, über die in erster Entwicklung begriffene Idee des Nationalstaates, der Landesgrenze, den weit allgemeineren Begriff des Gottesstaates, für den keine irdischen Grenzen existieren, zu stellen.

Otto III. hat nicht so lange gelebt, dass er und seine Mitarbeiter in der Ausführung dieser Pläne hätten fortfahren können. Schon deshalb haben Giesebrecht und seine Nachfolger die Leistungen des Kaisers, den obendrein eine neue Empörung im Febr. 1001 wieder von seiner Arbeit wegrief, ungerecht beurteilt. Wenn man in Betracht zieht, dass dem Kreis um Otto alle „nationalen" Interessen fremd gewesen sind, gleichfalls aber, dass eine reale politische Begabung nicht schlechthin mit solchen Interessen identifiziert werden darf, dass sogar die meistgepriesenen deutschen Kaiser im Gegenteil sich immer wieder mit diesen universalistischen Problemen beschäftigt haben, so wird man auch die wenigen Taten Ottos, die wir an dieser Stelle noch zu überblicken haben, ohne „nationalistische" Voreingenommenheit im Zusammenhang mit seinen Ideen zu verstehen suchen.

Wir haben oben S. 504 schon die Züge Ottos nach Monte Gargano und den süditalienischen Fürstentümern, später nach Subiaco (Frühling und Sommer 999) erwähnt, im Zusammenhang mit *DO III* 324 (7. Mai 999) und 331 (7. Okt. 999). Über die politischen Absichten der Züge ist kaum etwas bekannt, weil die zeitgenössischen Autoren fast ausschliesslich ihren Charakter als Bussgang gewürdigt haben[214]. Zweifellos sind sie aber politischer Natur gewesen, wie schon

Lux [215] und Hartmann [216] angenommen haben. Der Gehorsam der langobardischen Fürstentümer, auf den die Ottonen immer hohen Wert gelegt hatten, war für Otto III. dermassen wichtig, dass er zwecks Sicherung der Reichsgrenzen gegen die Byzantiner und die Sarazenen unbedingt eine Inspektion unternehmen musste. Übrigens beweisen die Züge, dass die Autorität des Kaisers in Capua und Benevent anerkannt wurde; es galt hier die Befestigung der südlichen Stationen der imperialen Macht, ohne die keine erfolgreiche Byzanzpolitik möglich war.

Eine viel eigentümlicher ausgeprägte Äusserung der Grundgedanken Ottos III. ist aber der merkwürdige Zug nach Gnesen im Jahre 1000 [217], den Hartmann mit Recht als „ein Gegenstück zu der Bussfahrt nach dem Monte Gargano" bezeichnet [218]. Wie die süditalienische Reise ist auch diese weit mehr als eine persönliche und phantastische Laune des Kaisers; sie weist abermals darauf hin, dass die „ecclesiastischen" Politiker sich bestimmte reale Vorstellungen von der Praxis gemacht hatten und dass sie diese Vorstellungen durchzuführen suchten. So wenig es denkbar ist, dass der Vertreter des Imperiums sich in Süditalien nur mit Bussübungen beschäftigt habe (schon die während der Züge ausgestellten Urkunden zeigen das Gegenteil), so wenig ist es glaubhaft, dass der nämliche Imperator einer rein individuellen Hinneigung zuliebe mit seinem Heer über die Alpen gezogen wäre. Allerdings wird die Auffassung, Otto habe durch die Gründung des Erzbistums Gnesen und die Lockerung der Beziehungen zwischen Polen und dem deutschen Reich einen völlig unpolitischen Fehler begangen, auch durch Historiker, die ihm einen Mangel an politischer Begabung vorwerfen, nicht mehr gänzlich in Schutz genommen [219]. Das Urteil wurde dennoch nicht selten durch nationalistische Motive getrübt; man behauptete, Otto habe Polen und die polnische Kirche auf immer von Deutschland getrennt, man meinte, schon Thietmar habe diese Anschauung verdeckt ausgesprochen [220]. Das erste Urteil trifft überhaupt nicht zu, weil Otto diese übrigens normale Trennung nicht einmal beschleunigt hat; in Bezug auf das zweite zitieren wir die Worte Thietmars. Nachdem er die

Reise Ottos und den Empfang durch die Reichsgrossen verzeichnet hat, fährt er fort: „(Otto) videns a longe urbem desideratam (= Gnesen), nudis pedibus suppliciter advenit, et ab episcopo eiusdem Ungero venerabiliter succeptus, aecclesiam introducitur et ad Christi gratiam sibi impetrandam martyris Christi intercessio profusis lacrimis invitatur. Nec mora, fecit ibi archiepiscopatum, *ut spero legitime*, sine conscientia tamen prefati presulis, cuius diocesi omnis haec regio subiecta est....[221]" Es wäre verfehlt, in dem Nebensatz „ut spero legitime" einen Hinweis auf „nationalistische" Beschwerden von Seiten Thietmars suchen zu wollen; nicht nur passt das kaum zu seiner später zu untersuchenden Auffassung von dem Kaisertum Ottos [222], sondern der Zusammenhang verdeutlicht seinen Zweifel; Bischof Unger von Posen hat die Gründung des neuen Erzbistums nicht gebilligt. Der Zweifel Thietmars ist abhängig von seinen Ansichten über die aetas ferrea, in der Otto regiert und von seiner „realistischen", körperlichen Auffassung von der „Verstümmelung" eines Bistums [223]. Diese Stelle ist folglich nicht als Beleg für die Existenz einer „nationalistischen" Gegenströmung anzuführen; eine solche Erklärung ist eine anachronistische Verallgemeinerung.

Merkwürdigerweise hat schon 1867 H. Zeissberg die Vermutung ausgesprochen, Ottos Benehmen Boleslav von Polen gegenüber sei von ganz anderen als destruktiven Motiven veranlasst worden [224]. „Man wird bei diesem Verhältnisse Otto III. im ganzen milder beurteilen müssen, als es in der Regel bei neueren Schriftstellern geschieht. Es war nur billig, dass der, welcher dem Reich in einer Reihe von Feldzügen gegen die Wenden die erspriesslichsten Dienste und der Mission unter den Heiden allen möglichen Vorschub geleistet, der Verpflichtung zur Tributleistung [225] enthoben wurde, die ihn bisher den von ihm bekämpften Wendenfürsten gleichgestellt hatte" [226]. Boleslav bleibt, wie Zeissberg richtig bemerkt, Vasall des Reiches, auch unter Heinrich II. [227]; während des Aufenthaltes Ottos in Gnesen wurde das tributäre Verhältnis in ein Vasallitätsverhältnis verwandelt.

Ebenfalls von Zeissberg rührt die Meinung her, Boleslav habe

von Otto das „Patriziat" erhalten [228], nämlich die in der *Graphia aureae urbis Romae* umschriebene „patricii dignitas" [229]. Er gründet das auf eine Nachricht der späteren *Chronica Polonorum*, die durchschnittlich als gut informiert anzusehen ist: „Imperator eum (Boleslav) *fratrem et cooperatorem imperii* constituit et *populi Romani amicum et socium* appellavit" [230]. Freilich darf die *Graphia* hier nicht als Beweis herangezogen werden, weil sie keine Deutung des Patriziats in diesem Sinne gibt, obendrein eine spätere und theoretische Quelle ist [231]. Mit Recht aber vergleicht Zeissberg die Wendung der Chronica mit dem in Byzanz üblichen Titel φίλοι καὶ σύμμαχοι Ῥωμαιῶν, den man dort befreundeten Fürsten beilegte [232]. Diese Nachricht der Chronica sagt also nichts aus über das Patriziat, desto mehr aber über die Vorstellung von „imperium" und „populus Romanus", wie sie in dem Kreis Gerberts und Leos von Vercelli herrschte. Der Zug nach Gnesen zeigt, wie man die „potentia populi Romani" in *DO* III 324 zu verstehen hat, wie man das „nostrum, nostrum est Romanum imperium" zu verwirklichen suchte, nämlich durch die Gründung einer Art „kooperativen" res publica, dieser Form der ecclesia, welche auch Augustin empfiehlt [233]. Dass eine solche Form nicht rein phantastisch ist, ergibt sich aus dem verwandten *Lehnsverhältnis*. Die christlichen Fürsten in einem Lehnsverhältnis zum christlichen Imperator, die Ecclesia Dei die Einheit der „regna parva": das ist das Ideal, das den Ottonen vorgeschwebt hat und das in der Politik Ottos III. wiederholt zum Ausdruck kommt. Dass Otto Boleslav „fratrem et cooperatorem constituit et populi Romani amicum et socium appellavit", ist nicht die Aufhebung, sondern die „ecclesiastische" Befestigung, die politische Verlängerung der Vasallität, wie sie später Papst Gregor VII., dann freilich unter Betonung der päpstlichen Oberherrschaft durchführen wollte. Wie gegenüber den langobardischen Fürstentümern in Süditalien, so auch in seinem Verhalten zu Boleslav von Polen,und, soweit wir es nachweisen können, gleichfalls zu Stephan von Ungarn [234], bildet die Grundlage der Politik Ottos die augustinische „libertas" [235]; unter dem Schutz der Ecclesia, von Regnum und Sacerdotium

(Romam caput mundi esse profitemur), welche pax und justitia verbürgen, regieren die Fürsten, damit, wie Augustin formuliert, die Herrschaft keine Unterdrückung, sondern nur die notwendige Folge des Sündenfalls sei.

Nach dem Aufenthalt in Gnesen weilte Otto von April bis Mai 1000 in Aachen [236]. In dieser Zeit besuchte er das Grab Karls des Grossen, stieg sogar in die Gruft hinab und erwies dort dem Leichnam seine sonderbare Verehrung [237]. Auch diesem Besuch fehlte eine Absicht nicht, wie aus einem Passus in den Quedlinburger Annalen ersichtlich wird; sie sagen von Aachen, dass es die Stadt war, „quam (Otto) etiam cunctis tunc post Romam urbibus praeferre moliebatur" [238]. In Karl und der Kaiserpfalz Aachen, wo er nach seinem Wunsche beerdigt wurde [239], verehrte Otto mit Recht das Symbol seiner eigenen Politik, dieser universalistischen Politik, die im Okzident durch Karl ihre Auferstehung erlebt hatte, indem er als „imperator felix", als „pacificus", Ansprüche auf die wahre kaiserliche Macht in der Ecclesia erhoben hatte [240]. Will man also von einer „Rückkehr zur karolingischen Politik" sprechen, so beachte man, wie wir oben S. 460 schon bemerkten, dass diese „Rückkehr" sicher nicht einer individuellen Schwärmerei für die Vergangenheit gleichzusetzen ist. Die Form des Besuches mag freilich als individuelle Eigentümlichkeit erklärt werden, der symbolische Wert schwindet damit nicht. Denn die „ecclesiastische" Politik Karls des Grossen, sowohl dem Papsttum wie Byzanz gegenüber, war wesentlich auch die Politik des Kreises um Otto III., obschon dieser sich anderer Mittel bedienen musste und dem Emporkommen der Nationalstaaten Rechnung zu tragen gehalten war. In diesem Sinn trifft die Meinung Haucks zweifellos zu, es sei ein genialer Gedanke, dass Otto den alten Anspruch nicht nur ergriffen, sondern auch umgebildet habe; so ergriff später Gregor VII. denselben Anspruch, indem er ihn zeitgemäss umbildete. Trotzdem dürfen wir von dem „alten Anspruch" sprechen, weil er, „universalistisch" und „ecclesiastisch", die Jahrhunderte hindurch den Gegenpol zu einer sich allmählich entwicklenden Politik der Nationalstaaten, der Landesgrenzen, gebildet hat. Wie aus dem Zug nach Gnesen

hervorgeht, fand Otto sich mit der Existenz der werdenden Nationalstaaten ab; der Kaiser verhielt sich konsequent und vertrat, als er den Staat der Polen zu einer ehrenvollen Vasallität erhob, die Interessen des Imperiums als universalistische Regierungsform.

Als letztes Glied in der Kette der uns bekannten „imperialistischen" Versuche Ottos ist die geheimnisvolle Inkognitoreise nach Venedig während seines Aufenthaltes in Norditalien (Frühjahr 1001) zu betrachten, welche den äusserlichen Begebenheiten nach in dem *Chronicon Venetum* des Johannes Diaconus ziemlich ausführlich verzeichnet worden ist [241]. Dennoch bleibt man wegen der Kärglichkeit der wirklich aufklärenden Nachrichten, zweifellos durch den nicht öffentlichen Charakter der Reise mit veranlasst, durchweg im Unklaren über Einzelheiten, die für unsere Kenntnis der ottonischen Politik von unschätzbarer Bedeutung gewesen sein würden. Äusserlich erfahren wir hauptsächlich, dass Otto, begleitet von verschiedenen „optimates", den Dogen von Venedig, Peter II. Orseolo, „dilectionis gratia" heimlich besuchte und sich eingehend mit ihm unterhielt [242]; ein für den Dogen ausgestelltes Diplom erlässt ihm und seinen Nachfolgern die Abgabe des Palliums und des Tributes bis auf fünfzig libri [243]. Weiter gibt aber auch Johannes Diaconus keinen Aufschluss.

Trotz des Mangels an Nachrichten lässt sich doch soviel sagen, dass Ottos Politik offenbar in Venedig dieselbe war wie in Gnesen. Dem Dogen wurde eine ehrenvolle Erleichterung des Tributes zugestanden, obgleich das Verhältnis der Vasallität unerschüttert blieb, wie der Vorbehalt der fünfzig libri zeigt. Es lässt sich behaupten, wenn auch keine Quelle es direkt bestätigt, dass diese persönliche Annäherung Ottos ebenfalls seiner „ecclesiastischen" Politik entspricht; und das um so mehr, weil die Seestadt Venedig ein höchst wichtiger Posten im Mittelmeer war. Johannes Diaconus kennzeichnet Peter Orseolo als einen energischen Herrscher, der einerseits die imperiale Oberhoheit anzuerkennen geneigt war [244], andererseits lebhafte Beziehungen zu Byzanz und den Sarazenen unterhielt [245]. Es galt hier also die Zugehörigkeit Venedigs

zum okzidentalen Imperium zu verstärken, nötigenfalls durch einen persönlichen Besuch. Dass die Annäherung auch hier ebensowenig wie in Polen durch eine Verstärkung des tributären Zwanges geschah, charakterisiert wieder die Auffassung Ottos von dem universellen Wesen des Imperiums, das den gegliederten Bau der mittelalterlichen Gesellschaft politisch repräsentieren sollte. Nicht durch eine unnütze Bekämpfung der nationalstaatlichen Entwicklung, sondern durch ein System der föderalen Unterordnung wurde die „Wiederherstellung des römischen Reiches" unternommen.

Ob mit dem Besuch bei Peter Orseolo die neue Gesandtschaft des Erzbischofs Arnulf von Mailand im Sommer 1001[246] zusammenhängt, lässt sich vermuten, aber nicht quellenmässig ermitteln [247]. Immerhin spricht es für die Position des Kaisertums Ottos, dass die Verhandlungen über die Heirat jetzt in wenigen Monaten mit gutem Erfolg beendigt werden konnten, sodass Arnulf die Prinzessin, eine Tochter Konstantins VIII., bald nach Italien begleitete. Die Wichtigkeit dieser Tatsache darf man nicht unterschätzen; sie bedeutet nicht mehr oder weniger als eine Konzession von Seiten der Makedonen, abermals eine Anerkennung des okzidentalen Kaisertums im Orient. Bevor er jedoch seine Braut gesehen, starb Otto, im Begriff, seine meuterische Kaiserstadt zu unterwerfen, im Begriff auch die ersten zielbewussten Schritte einer vielumfassenden Mittelmeerpolitik durch eine symbolische Ehe abzuschliessen. Der Tod vernichtete das Zentrum einer Aktivität, die in dieser Form nicht wieder aufgelebt ist. –

In den vorstehenden Zeilen versuchten wir die Politik Ottos III. und seiner Mitarbeiter als Phänomen eines bereits ziemlich weit fortgeschrittenen politischen „Internationalismus" zu zeigen. Man braucht nur das von Schramm aufgestellte Verzeichnis der gegenseitigen Gesandtschaften [248] zu lesen, um sich zu vergegenwärtigen, dass zwischen den Grossmächten der frühmittelalterlichen Welt ein reger diplomatischer Verkehr bestand; die Briefe Gerberts und des byzantinischen Gesandten Leo beweisen, wie man überall auch die Situation in entfernten Gegenden beobachtete und zu seinem Nutzen verwendete. Dennoch hat die Geschichtsschreibung des neun-

zehnten Jahrhunderts, sofern sie sich nicht speziell mit der Kirchengeschichte beschäftigte (in Bezug auf das Mittelalter streng genommen eine unzulässige Abstraktion!), diesem „Internationalismus" wenig Aufmerksamkeit gewidmet; sie betrachtete ihn doch meist nur als eine dunkle Vorstufe der modernen Staatenbildung. Folglich wurde die Figur Ottos III., eines Kaisers, der sich um den Ausbau eines „nationalen" Deutschlands freilich nicht im Geringsten gekümmert hat, in der bisherigen Historiographie häufig die Karikatur eines Herrschers, die Karikatur auch des Universalismus, obwohl er doch nur die Politik seiner Vorgänger fortsetzte. Welche Elemente zu dieser Auffassung beitrugen, haben wir, mit Ausnahme der Verbindung von Universalismus und Askese, die wir im nächsten Kapitel behandeln, schliesslich noch zu untersuchen.

Erstens haben wir bei den Historikern eine Skepsis hinsichtlich der *Realität* der mittelalterlichen Begriffe zu konstatieren; Bernheim hat an verschiedenen Stellen seines Buches darauf hingewiesen. Im allgemeinen hegt man Zweifel gegen eine begriffliche Realität, wie z.B. des Wortes „Ecclesia", wenn diese Realität heute nicht mehr besteht. Die Zweiheit „Staat-Kirche" deckt sich für den modernen Menschen ungefähr mit der psychologischen Zweiheit „Zusammenleben-Zusammenglauben"; folglich ist man geneigt, das Zusammenleben *schlechthin* mit dem Staat, dagegen das Zusammenglauben *schlechthin* mit der Kirche zu identifizieren. Man soll sich aber vor Augen halten, dass die Identifizierung dieser *Funktionen* mit diesen *Kollektivitäten* nur für die moderne Gesellschaft brauchbar ist, dass im zehnten Jahrhundert z.B. die Kollektivität „Ecclesia" Leben *und* Glauben umfasste [249]. Demnach war die theoretische Richtschnur der kaiserlich-päpstlichen Politik, was praktisch auch daraus im Lauf der Jahrhunderte geworden sein möge, diese Ecclesia mit ihren universalistischen, übernationalen Tendenzen; Richtschnur, nicht Vorwand, wie man es manchmal fasst. Der „ecclesiastische" Universalismus kreuzt sich mit der Genesis der Nationalstaaten, ist ihr aber nicht gleichzustellen. Im Kreise Ottos III. ist der Maßstab „Staat" unbekannt, der Maßstab

„Kirche" ebenfalls; begriffliche Realität ist nur die Ecclesia Dei, begrifflich scheidbar sind nur die Gewalten *in* der Ecclesia: Regnum und Sacerdotium. Es ist klar, dass, wie sich übrigens in den sozialen Verhältnissen, aus dem Lehnswesen ergibt, die universale Macht im Mittelalter nur als Gipfel einer Föderation denkbar ist. Die *Praxis* der *föderalistischen* Ecclesia soll man nur nicht verwechseln mit einer *Theorie* der Nationalstaaten, die erst in der Zeit der Laienkultur entsteht. Man hat häufig den Fehler begangen, die Bindung der „Ecclesia" geringzuachten, weil man überall die Sondergewalten auf „weltlichem" und „geistlichem" Gebiet aufkommen sah. Dennoch ist ein bewusster Gegensatz zwischen Sondergewalt und Universalgewalt, zwischen germanischer und christlicher Tradition, zwischen Nationalkirche und Universalkirche nicht vorhanden; die Gründung eines Staatsrechts, einer Landeskirche ist eine spätere Erscheinung. Man findet z.B. das herkömmliche (germanische) Friedensamt des Königs untrennbar mit dem augustinischen Friedensgedanken verbunden [250]. „In der germanischen Geisteswelt war das gewohnheitsrechtlich Überkommene nicht zu systematischem Bewusstsein erhoben; es wurde das erst in der Sphäre der christlichen Ideenwelt, und daher überwogen die christlichen Ideen in den Anschauungen durchweg die germanischen Elemente" [251].

Nur aus der begrifflichen Realität der Ecclesia erklären sich Phänomene wie die unerschütterliche Autorität des Papsttums, wie der „Trieb" der deutschen Kaiser nach Italien, wie die „Wiederherstellung des römischen Reiches" im Sinne einer Union mit Byzanz; man hat das nur verkennen können, weil man Kaiser und Papst einen theoretischen Begriff des Nationalstaates untergeschoben hat, der ihnen völlig fremd gewesen ist. Im Gegenteil, sogar jede „nationale" Organisation bleibt an die Denkgrenzen des Universalismus gebunden. Arnulf von Orléans protestiert auf dem Reimser Konzil der französischen Bischöfe gegen die „cupiditas" und die „invidia", welche in Rom herrschen; er stellt aber nachdrücklich fest: „Nos quidem ... Romanam ecclesiam propter beati Petri memoriam semper honorandam decernimus, nec decretis Ro-

manorum pontificum obviare contendimus ..." [252] und weiter: „At si forte de episcopis causa nata fuerit, unde certa et expressa in sacris regulis non habemus judicia, et ob id in provinciali vel in comprovinciali nequeat examine diffiniri, ad divinum oraculum, id est ad apostolicam sedem, nobis inde est recurrendum" [253]. Während einer Zeit des Verfalls und der Ohnmacht des Papsttums genügt die begriffliche Realität der „beati Petri memoria", um jeden Gedanken der Untreue gegen Rom zu entkräften! Wie Arnulf noch einmal betont: „At nos ... Romanam ecclesiam ob memoriam apostolorum principis, ita ut a majoribus nostris accepimus, quoad possumus, amplius quam Afri colamus; et seu se digna seu indigna prolatura sit, si status regnorum patitur, ab ea responsa petamus. ..." [254] Der Widerstand richtet sich niemals gegen Rom, sondern immer gegen die Päpste, welche als Vorboten des Antichrist die Würde des apostolischen Stuhles herabsetzen; wie auch Gerbert schreibt: „Sevit ipsa, quae solatio debuit esse Roma" [255].

Nicht nur den französischen Bischöfen, sondern auch dem mächtigen Erzbischof von Mainz gegenüber [256] behauptete sich stets die Autorität des Papsttums, obwohl man dafür doch schwerlich einen materiellen Grund anführen könnte; „nationalstaatlich" gesehen, wäre es ja durchaus dem Archiepiskopat förderlich gewesen, wenn es sich, wenigstens organisatorisch, von Rom hätte lossagen können. Im März 975 aber lässt Willigis von Mainz, genau so wie seine Vorgänger Friedrich und Wilhelm [257], den Vorrang des Papsttums von dem Papst autorisieren mit folgenden Worten: „Pallii ... usum, quem ... a sede apostolica, sicut decuit, proposuisti, libenter fraternitati tue concessimus. Atque illud tibi transmittimus, quo eo ita uti memineris, sicut predecessores nostri tuis predecessoribus concesserunt, servata dumtaxat privilegiorum tuorum integritate, que in Germania et Gallia *post summum culmen pontificis* in omnibus ecclesiasticis negotiis ... preemineas" [258]. Die päpstliche Autorität ist nicht abhängig von den Machtverhältnissen des Augenblickes, sie hat ihre Wurzeln in dem Glauben an die Superiorität der Kirche des heiligen Petrus, den sogar der erbittertste Gegner nicht zu beleidigen wagt.

Das Nationalbewusstsein dagegen ist in den Tagen Ottos III. fast völlig instinktiver Natur. Die Bezeichnungen der Länder und Völker schwanken [259]. Gelegentlich wird die „nationale" Gruppe durch die Autoren herangezogen; Einheit der Auffassung ist darin nicht zu spüren. Im allgemeinen ist die Rede von einer Stammesbezeichnung (Saxones, Longobardi u.s.w.), der keine „staatliche" Bedeutung zugeschrieben werden kann. Der Ausdruck „Theutones" oder „Theodisci" für die gesamten deutschredenden Stämme findet sich bei Brun von Querfurt [260] und Thankmar [261], ohne dass dieser Name eingebürgert gewesen zu sein scheint; wenigstens bei Thietmar, der nicht unter italienischen Einflüssen gestanden hat [262], fehlt eine Bezeichnung für das deutsche Volk [263], wie es bei Widukind der Fall war. Eine einheitliche Ordnung oder eine Fixierung der Grenzen lässt sich nicht ermitteln; das Stammesgefühl hat noch nicht den Gehalt des Staatlichen. Im Vergleich mit der unumstösslichen Sicherheit der Quellen in Bezug auf die Grenzen des Göttlichen und Teuflischen, im Vergleich vor allem mit ihrem angeborenen Respekt vor den universalistischen Elementen der frühmittelalterlichen Welt, Kaisertum und Papsttum, beeinflussen „nationale" Momente die Affektbetonung nur sehr selten [264], und dann meist noch mittels eschatologischer oder augustinischer Vorstellungen.

Otto III. und sein Kreis haben versucht, die Realität der universalistischen Begriffe möglichst konsequent für ihre Politik auszunutzen. Die Zeitgenossen haben diesen Versuch beobachtet und an Kritik haben sie nicht gespart. Vorsicht ist hier aber dringend geboten; denn besonders hier gilt, dass man sich mit der Tatsache der Kritik nicht begnügen darf, sondern Begriffe begrifflich übersetzen muss. Ein entwickeltes Nationalbewusstsein war, wie wir oben bemerkten, nicht vorhanden; es wäre also gefährlich, die Kritik der Zeitgenossen schlechthin mit der nationaldeutschen Kritik eines Giesebrecht zu identifizieren. Das stellt sich besonders deutlich heraus bei einer Analyse der umständlichen Charakteristik, welche Brun von Querfurt in der *Vita Quinque Fratrum* [265] von Otto III. gibt. Auch Brun wirft Otto vor, er habe „Germanien" vernachlässigt [266]; die römische „renovatio" betrach-

tet er als die Verirrung eines guten Kaisers [267]; „nam cum sola Roma ei placeret, et ante omnes Romanum populum pecunia et honore dilexisset, ibi semper stare, hanc renovare ad decorem secundum pristinam dignitatem ioco puerili in cassum cogitavit.... Inveteratae Romae mortuum decorem renovare supervacuo labore insistit". Man würde aber fehlgreifen, wenn man die Abneigung Bruns gegen die römische Politik als Symptom einer „nationalen" Gesinnung auffaste; der spätere Märtyrer, dem die Liebe für Germanien nur Mittel war, teilt seine Motive selbst mit. „(Otto) cum plura bona fecisset, hac in parte erravit ut homo, quia oblitus est Dominum dicentem: „Mihi vindictam, et ego retribuam", non dedit honorem Deo *et, qui clavem gerit alti caeli, eius precioso apostolo Petro,* secundum illud: „Honora dominum tuum sanctum, Israel" ... Cuius cives quamvis sibi pro bonis mala fecissent, ipsa Roma tamen a Deo datum apostolorum domicilium erat" [268]. Man findet hier die Ursache der Missbilligung Bruns; er behauptet, Otto habe sich durch seine unerlaubte Liebe für Rom, durch seine Anwesenheit in Rom überhaupt, vergriffen an dem domicilium der beiden Apostel, Petrus und Paulus; er habe, infolgedessen, durch seine Ablehnung der konstantinischen Schenkung Gott und Petrus beleidigt. Brun nennt die Schenkung nicht; dass er aber an ihrer Echtheit nicht zweifelt, und ihre Tendenz gekannt haben muss, geht aus diesem Text unbedingt hervor [269]; wie hätte er sonst Otto den Aufenthalt in Rom aus diesen Gründen vorwerfen können? [270] Ausserdem passt diese Ansicht sehr gut zu dem Maßstab, nach dem Brun Otto beurteilt [271] und zu seinem ungünstigen Urteil über Leo von Vercelli, der dominierenden Figur der römischen Politik [272]. Für Brun liegt der Schwerpunkt des Fehltritts in einer Kränkung der apostolischen Würde, die nach ihm durch die Form der Renovationspolitik Ottos beleidigt und geschädigt wurde.

Brun von Querfurt ist nur ein Beispiel dafür, wie verwickelt das Problem der Missbilligung ist, weil die Normen des Urteils grundsätzlich von den unsrigen verschieden sind. Auch das Bedenken Thietmars z.B. weist darauf hin, dass nicht der Universalismus als solcher, sondern die besondere Auffassung

von diesem Universalismus ihm nicht gefällt. Dass er einen Widerwillen gegen Rom und die Römer hat [273], ist nicht der Grund seiner Beschwerde. „Imperator antiquam Romanorum consuetudinem iam ex parte deletam suis cupiens *renovare* temporibus, multa faciebat, quae diversi diverse sentiebant. Solus ad mensam quasi semicirculus factam loco caeteris eminenciori sedebat" [274]. Was ihn nicht hindert, zu sagen: „Acquirat animae istius (Otto) veniam cum lacrimis, quicumque sit professione fidelis Deo, quod is nostram renovare studuit aecclesiam conatu mentis summo" [275]. Thietmar unterscheidet hier offenbar eine „renovatio antiquae Romanorum consuetudinis", die er ungünstig, und eine „renovatio nostrae ecclesiae", die er günstig beurteilt; der Fehler Ottos scheint wieder die Form der renovatio zu sein. Eine ähnliche Unterscheidung macht der (spätere) Autor der *Gesta Episcoporum Cameracensium*, der folgendes schreibt: „Et (imperator) sicuti iuvenis, tam viribus audax quam genere potens, magnum quiddam, immo et impossibile cogitans, virtutem Romani imperii ad potentiam veterum regum attollere conabatur. Mores *etiam* aecclesiasticos, quos avaricia Romanorum pravis commercationum usibus viciabant, ad normam prioris gratiae reformare estimabat" [276]. In beiden Fällen wird eine „ecclesiastische" Reformation neben einer „römischen" angegeben.

Es bleibt also jetzt noch die Frage zu beantworten: welchen Widerspruch haben die Zeitgenossen in der Renovationspolitik Ottos III. entdeckt? Weshalb haben sie die „renovatio ecclesiae" im allgemeinen als eine Tugend, die „renovatio imperii Romanorum" dagegen als einen Fehler betrachtet? Wenn also weder „skeptische" noch „nationalistische" Motive im Spiel gewesen sein können, welche Erwägungen haben sich dann geltend gemacht?

Noch ein Argument, das einen Byzantinismus am Hofe zu beweisen scheint, soll hier näher betrachtet werden. Wie wir gesehen haben, war die „renovatio imperii Romanorum" im Kreise Gerberts und Leos von Vercelli ein feststehender Programmpunkt. Die Ansichten Wilmans' und Giesebrechts über „Ottos phantastische Pläne" können schon deshalb nicht länger in Schutz genommen werden; in den Grundge-

danken dieser Pläne war ja nichts, das nicht mit den Plänen seiner Vorgänger in Einklang gebracht werden konnte, und auch die praktische Anwendung ist in den wenigen Jahren der Selbständigkeit Ottos überall zu spüren. Giesebrecht glaubte aber mehrere Belege für den unmännlichen und unpraktischen Charakter des Kaisers und für die Unwesentlichkeit der „renovatio" anführen zu können. Man findet bei ihm eine ausführliche Beschreibung eines byzantinischen Zeremoniells, mit dem Otto sich umgeben haben soll; seiner Darstellung nach schuf er neue und völlig phantastische Ämter, entfaltete er eine orientalische Pracht, versuchte er den päpstlichen Apparat der iudices palatini zu einem kaiserlichen Institut umzubilden; kurz, nach Giesebrecht [277] hat Otto sich während der nichtigen Zeit seines römischen Aufenthaltes einer sybaritischen Spielerei ergeben, welche fast unglaubhaft mit der fieberhaften Aktivität seiner Politik und seiner Hinneigung zur Askese kontrastieren würde. „Wäre es Otto gelungen, seine Absichten durchzusetzen", schreibt Giesebrecht, „so wäre in der Tat aus dem deutschen Kaisertum ein römisches nach dem Muster des byzantinischen geworden ..." [278] „Der sächsische Hof ist wie zu einem Maskenfest aufgeputzt, und schnell gleich der Fastnachtsluft verrauschte die ganze Herrlichkeit wieder" [279]. Auch Gregorovius, der Geschichtsschreiber der Stadt Rom, widmet diesem kaiserlichen Luxus eine sehr eingehende Schilderung [280].

Nirgends aber tritt die a priori gegebene Überzeugung des deutschen Historikers klarer ans Licht, als in dieser Beschreibung des Hofes; denn das Quellenmaterial, aus dem sie entnommen, hält der Kritik nicht Stand; sie ist nur dann der Umgebung Ottos III. als Realität zuzuschreiben, wenn man im voraus an seinen Byzantinismus glaubt. Die Belege für sein byzantinisches Zeremoniell bilden nämlich erstens die in einem entstellten Manuskript aus dem XIV. Jahrhundert überlieferte *Graphia aureae urbis Romae* [281] und zweitens das sog. „Richterverzeichnis", das u.a. bei Bonizo von Sutri (zweite Hälfte des XI. Jahrh.) vorkommt [282] und Ähnlichkeit mit einer Liste der Palatialrichter aus der Graphia zeigt. Die Graphia ist eine Kompilation, die als Einleitung legenda-

rische Geschichten aus der Urzeit Roms, weiter eine Beschreibung der Stadt, drittens eine zusammengewürfelte Beschreibung des oben genannten Zeremoniells enthält. In dieser Form kann die Kompilation nicht vor 1154 entstanden sein[283]; dass in ihr ältere Teile verarbeitet sind, kann aber nicht bezweifelt werden; namentlich der letzte Teil, der das sonderbare Zeremoniell zum Gegenstand hat und den man, fragmentarisch, in anderen Manuskripten wiederfindet [284], wird aus verschiedenen Gründen der Zeit Ottos III. zugeschrieben [285]. Die zweite Quelle, die *Notitia* oder das Richterverzeichnis, eine Klassifizierung der Richter (iudices palatii, consules, pedanei), ist von Keller sehr scharfsinnig analysiert worden [286]; er suchte festzustellen, dass die Notitia in der bei Bonizo vorliegenden Form durch Zusätze dieses Autors und eines Ravennaten (zwischen den Jahren 1010 und 1030) vermehrt wurde; der Kern wäre das eigentliche „Verzeichnis der römischen Richter", das die sieben Palatialrichter in Rom betrifft, und stamme wie die Graphia, die ja auch eine ähnliche Liste der Palatialrichter mitteilt, aus der Zeit Ottos III. Wenn also wirklich das Zeremoniell der Graphia und das Richterverzeichnis die Hofhaltung und die Gerichtsverfassung Ottos III. repräsentieren, wären in diesen Dokumenten äusserst wichtige Beiträge zur Kenntnis dieser Periode vorhanden.

Wie ist es aber um die Datierung und die Glaubwürdigkeit dieser nach Giesebrecht zweifellos der Zeit Ottos angehörigen Zeugnisse bestellt? Erstens ist es sehr auffallend, dass, wie Halphen durchaus mit Recht bemerkt hat [287], die Zeitgenossen über die Komödie am römischen Hofe nichts zu berichten wissen. Die italienischen Chronisten schweigen sogar gänzlich; die Geschichtsschreiber des Nordens, wie Thietmar [288], Brun von Querfurt [289], der Autor der *Gesta Episcoporum Cameracensium* [290] und Thankmar [291] beschränken sich auf allgemeine Hinweise, welche nur die Wiederherstellung des römischen Reiches und die Bevorzugung der Italiener betreffen. Über einen phantastischen Hofstaat fehlt jede Nachricht [292]. Ausserdem ist die Periode, in der Otto in Rom weilte, keine geschlossene und regelmässige, sondern eine fortwährend durch Reisen im Reich unterbrochene Zeit [293], welche

schwerlich für die Anordnung einer so detaillierten und formalistischen Etiquette benützt sein kann.

Dass die Quellen uns hier völlig im Stich lassen, ist also an sich schon befremdend. Dazu kommt aber die sehr problematische Datierung der Graphia und des Richterverzeichnisses. Letzteres wird nur deshalb der Regierungsperiode Ottos III. zugeschrieben, weil es sich inhaltlich mit dem Richterfragment aus der Graphia berührt; seine Angaben sind, nach Keller [294], übrigens so unbestimmt, dass es ebensowohl der Zeit Karls des Grossen angehören könnte. Es kommt also nur darauf an, inwiefern die Graphia mit dem römischen Aufenthalt Ottos zusammenhängt.

Die Gründe der Datierung sind hauptsächlich diese, dass der Autor nach dem Bau der „civitas Leonina" (852) geschrieben hat [295], und dass der Text einen in Rom residierenden Kaiser voraussetzt [296]. Weil Otto III. der einzige Kaiser ist, der sich hier wenigstens während einer kurzen Zeit stationär aufgehalten hat, so liegt nach Giesebrecht und ebenfalls nach Keller die Vermutung auf der Hand, dass das in der Graphia geschilderte Zeremoniell mit seiner Regierung in Verbindung gebracht werden muss. Andererseits aber soll hier zugleich bemerkt werden, dass jeder direkte Hinweis fehlt. Obendrein ist der Inhalt verwirrt und voller Widersprüche. Ganze Stücke sind buchstäblich aus den *Origines* Isidors von Sevilla kopiert worden, wie u.a. die Kapitel „De scena et orchistra" und „De Offitiis scene"; was über die Eunuchen erzählt wird, kann mit den Verhältnissen unter Otto III. unmoglich etwas zu tun haben [297]. Die Methode der Kompilation ist also sehr ungeschickt und bestärkt uns nicht in der Glaubwürdigkeit der Schrift, im Gegenteil, sie lässt vermuten, dass der Kompilator gar nicht die Absicht hatte, eine historische Realität zu schildern! Der Passus über die zehn Kronen des Kaisers kann auf den uns bekannten Otto wieder nicht bezogen werden, weil doch sicherlich Thietmar, der schon an einer „mensa quasi semicirculus facta" Anstoss nimmt, darüber berichtet haben würde. Wenn von der Kleidung des Imperators gesagt wird: „In medio vero rote sit sculptum triforio thema orbis: Asia, Africa, Europa", so stimmt das nicht nur kaum zu der Nach-

richt der Mirac. S. Alexii [298], sondern ebensowenig zu der „ecclesiastischen" Politik Ottos, die sich mit Afrika als wesentlichem Element nie beschäftigt hat. Das Hofzeremoniell des Kaisers, wie es in der Graphia beschrieben wird, ist fast völlig heidnisch; wie wäre es von dem „augustinischen" Otto, aus dessen nächster Umgebung eine genaue Abgrenzung der kaiserlichen und päpstlichen Befugnisse, in den „Versus de Ottone augusto et Gregorio papa", bekannt ist, zu erwarten, dass er seine Hofhaltung eingerichtet hätte nach dem Satz der Graphia: „*Solus* imperator est, qui post Dominum omnium obtinet potestatem, et omnium iura legesque dispensat, et omnium moderatur habenas, et qui ab omnium usque ad terram est salutandus"? [299]

Giesebrecht [300] und Keller [301] haben versucht, die groben Fehler auf die geringe Kenntnis des Autors zurückzuführen, um in dieser Weise den historischen Kern seiner Aufzeichnungen zu erhalten. Wie unwahrscheinlich an und für sich eine solche Unwissenheit, eben bei einem römischen Zeitgenossen schon sein mag, die Argumente, welche Halphen gegen die Zuverlässigkeit der Graphia anführt [302], sind für ihren Wert als Geschichtsquelle wohl entscheidend. Wir verzeichneten bereits, dass die übrigen Quellen von einem grotesken Hofzeremoniell überhaupt nichts wissen. Ausserdem aber ist von der wichtigen Umbildung des Richterkollegiums, welche die Graphia mitteilt, in den Diplomen oder der sonstigen Literatur keine Spur aufzudecken! Der Titel „primicerius sancte Romane ecclesie, proto a secretis ac proto vestiarius Ottonis regis", den, übrigens schon 991 [303], Johannes Philagathos sich beilegt, beweist nichts [304]. Allein sonnenklar zeigen zwei Diplome von April 998 und Dezember 999 [305], dass die Neuordnung der Befugnisse im Sinn der Graphia *nicht* stattgefunden hat, dass die Vertreter des Kaisers auch in der Zeit der sog. „phantastischen Pläne" gesondert neben den päpstlichen Richtern vorkommen [306]. Damit ist die historische Beweiskraft der in der Graphia erwähnten Tatsachen schon äusserst zweifelhaft geworden; wir glauben demnach der von Halphen verfochtenen Ansicht bezüglich des phantastischen Charakters dieser Schrift völlig beistimmen zu dürfen [307]. Sie ist eine

systemlose Kompilation, ohne Rücksicht auf die Realität als Zeremonialbuch aufgesetzt und aus den verschiedensten Quellen zusammengestellt, die als solche über die Hofhaltung Ottos III. keinen Aufschluss gibt.

Vergleicht man jetzt die von dem „Ravennaten" vermehrte *Notitia* mit der Liste der iudices aus der Graphia, so ergibt sich eine wichtige Differenz zwischen den beiden Verzeichnissen. Beide stimmen darin überein, dass sie die Ämter der iudices auf Kaiser und Papst beziehen mit dem Unterschied aber, dass die *Notitia* dem Anschein nach exakte Tatsachen über den päpstlichen Hof mitteilt, während die Graphia die Richter nur als Beamte des Kaisers kennzeichnet. Diesen Unterschied sucht Keller nur in den Persönlichkeiten der Autoren [308], u. E. mit Unrecht; er ist vielmehr in den verschiedenen *Datierungen* der Listen zu finden. Den einzigen Grund, den Keller für die Datierung der *Notitia* auf die Zeit Ottos III. angibt, ist ihre inhaltliche Ähnlichkeit mit der Graphia [309]. Da aber die historische Glaubwürdigkeit der Graphia und folglich die Wahrscheinlichkeit, dass sie reale Vorgänge beschreibt, durchaus als ungewiss angesehen werden musste, ist es annehmbar, dass in der exakteren *Notitia* eine ältere Quelle vorliegt, welche der Autor der Graphia nach seiner Art umgearbeitet hat. Die *Notitia* weist nämlich nur die Anwesenheit eines Imperators auf; dass dieser Imperator Otto III. gewesen ist, wird durch nichts bezeugt, ist sogar im höchsten Grade unwahrscheinlich, weil, wie wir zeigen werden, eben die Bearbeitung der Liste in der Graphia die Zeit Ottos III. verrät. Kann nicht vielmehr, wenn auch der entscheidende Beweis fehlt, an Otto I. gedacht werden, der sich ja fünf Jahre hintereinander in Italien und häufig in Rom aufhielt, und von dem wir wissen, dass er die kaiserliche Macht streng ausgeübt hat? Nichts verbietet uns, die iudices palatini schon in der Zeit Ottos I. anzusetzen, weil ihre Anwesenheit für die Periode seiner Regierung genügsam verbürgt ist [310].

Für unseren Gegenstand ist es hauptsächlich wichtig, dass die in der Graphia überlieferte Liste der iudices zweifellos die mit Absicht unternommene Bearbeitung der *Notitia* bil-

det [311]. Wie schon gesagt, sind die iudices in der Graphia lediglich als kaiserliche Beamte dargestellt, während sie in der *Notitia* noch überwiegend der päpstlichen Machtsphäre angehören; weiter aber werden die Ämter der Graphia, nach dem Modell der Ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως des Constantinus Porphyrogenetus [312] nachdrücklich mit byzantinischen Ämtern verglichen [313], während die *Notitia* sich einfach auf den Inhalt der Befugnisse beschränkt. Dass hier eine Bearbeitung nach byzantinischem Muster, aber gleichfalls in „römischem" Sinne, stattgefunden hat, ist leicht ersichtlich; sowohl das Richterfragment wie die Formeln „Qualiter patricius sit faciendus", „Qualiter iudex constituendus sit", „Qualiter romanus fieri debeat", bilden gewissermassen das „römische" Gegenstück zur Ἔκθεσις des Constantinus Porphyrogenetus. Das Vorkommen des „protospatharius"[314], die universelle Bedeutung, welche den übrigens rein lokalen Ämtern des patricius [315] und des iudex beigelegt wird, vor allem aber der deutliche Versuch des Autors, für die byzantinischen Ämter in den Funktionen der Richter und des Patricius Äquivalente zu finden, machen es wahrscheinlich, dass diese Fragmente in der von der Graphia überlieferten Form aus der Umgebung Ottos III. stammen. Zufällig können wir unsere Meinung, dass die betreffenden Graphiafragmente Bearbeitungen einer älteren Redaktion sind, noch bestätigt finden in der von Keller in einer Handschrift der *Gesta pauperis scolaris Albini* (die auch das Richterfragment enthält) entdeckten Notiz [316], die ungefähr übereinstimmt mit der Formel „qualiter iudex constituendus sit" aus der Graphia, nur dass hier der Papst als Promotor genannt wird.

Wenn das Richterfragment und die Konstitutionsformeln also wirklich der Periode Ottos III. angehören, so fragt sich, in welchem Verhältnis sie zu den politisch leitenden Männern, wie Gerbert und Leo von Vercelli, gestanden haben. Wir sahen bereits, dass weder die Umbildung des Kollegiums der Palatialrichter, noch die praktische Verwendung der Formeln durch geschichtliche Tatsachen bezeugt werden, dass vielmehr alle zuverlässigen Angaben einer Realisierung widersprechen. Die Reform ist hier offenbar Programmpunkt ge-

blieben. Es ist abermals der Text des Constitutum Constantini, der die Erklärung für die Absicht dieser Programmpunkte liefert. „Konstantin" überträgt den Päpsten das palatium Lateranense nebst den Gewändern und Insignien des Kaisertums, wie das Phrygium und das Lorum [317]. Er fährt fort: „Viris enim reverentissimis, clericis diversis ordinibus eidem sacrosanctae Romanae ecclesiae servientibus, illud culmen, singularitatem, potentiam et praecellentiam habere sancimus, cuius amplissimus noster senatus videtur gloria adornari, id est *patricios* atque consules effici, *nec non et ceteris dignitatibus imperialibus eos promulgantes decorari*" [318]. Man braucht sich kaum zu fragen, welcher Gegensatz zu dem Standpunkte der Politiker Ottos III. hier gegeben ist! Das Imperium verzichtet auf sein besonderes Machtgebiet in der Ecclesia; dem Klerus wird vergönnt, Patriziat und Konsulat zu erlangen und, wie die Fälschung weiter sagt, die äusserlichen Zeichen dieser Würden zu tragen [319]. Kein Privilegium bleibt dem Imperium vorbehalten; seine Stellung zeichnet sich nicht länger durch umschriebene Grenzen aus, weil auch das Sacerdotium sich mit „weltlichen" Attributen ausstatten darf. Gegen diese Anmassung hat, wie wir ausgeführt haben [320], der Kreis der Politiker um Otto III. in der bekannten Schenkung der Grafschaften energisch Einspruch erhoben; „spretis commenticiis preceptis" verleiht das Imperium dem Papst nur als persönliche Gabe die „weltlichen" Güter. Dementsprechend begegnet uns in der Tendenz der von Otto, wenigstens theoretisch, geschaffenen Ämter eine gegen die konstantinische Schenkung gerichtete Politik. Das sächsische Imperium, abhängig von seinem Zentrum Rom, musste schon notgedrungen auf seinen „weltlichen" Rechten bestehen; von dieser Notwendigkeit ist das Konzept einer Reform des Richterkollegiums, wie es in der Graphia vorliegt, ein merkwürdiges Beispiel. Der Kaiser erscheint als der „weltliche" Herr; und das sichtlich als der Rivale des Basileus, mit dessen Hofhaltung die iudices übereinstimmen; zwei Beamte, Bibliothecarius und Referendarius, werden hinzugefügt. In den Konstitutionsformeln ist es ebenfalls der Kaiser, der dem patricius und dem iudex ihre Macht verleiht. Es kann nicht

bezweifelt werden, dass dieser Umsturz aller bisherigen Tradition mit der scharfen Ablehnung des Constitutum Constantini zusammenhängt; war doch eben in dem Kollegium der Palatialrichter die zweifelhafte Grenze gegeben [321], die Otto, im Gegensatz zu „Konstantin", zu Gunsten des Imperiums zu verschieben geneigt war.

Wie in der Schenkung der Grafschaften haben wir in diesen Bruchstücken der Graphia also Programmpunkte zu sehen, welche die Politik Ottos III. charakterisieren ... in ihren Absichten, nicht, wie Giesebrecht annahm, in ihrem Resultat. Die weiteren Beziehungen der Graphia zur Umgebung Ottos lassen sich nicht feststellen; möglicherweise enthält sie mehrere Reminiszenzen an ein von Otto geplantes Zeremoniell, die aber so sehr mit anderen Fragmenten, (deren Herkunft teilweise noch nachweisbar ist, teilweise sich der Forschung entzieht), vermischt wurden, dass von einer glaubwürdigen Überlieferung nicht gesprochen werden kann. So bleibt aus der Graphia als einziges wichtiges Ergebnis für die Regierung Ottos III. ein politisches Konzept, das genau zu unseren Ansichten über die Richtlinien seiner Diplomatie stimmt. Otto beabsichtigte die Umbildung der römisch-städtischen Ämter nach dem Muster des byzantinischen Hofes, *aber mit der ausgesprochen „römischen" Tendenz, die auch in seiner Gleichstellungspolitik vorherrscht*. Das bedeutet keineswegs einen Eingriff in die traditionelle Kaiserpolitik, wie die urkundlich erhaltenen Titel wie „praefectus navalis" [322] und „logotheta" [323] zeigen, die man unter seinen Nachfolgern wiederfindet; sie drücken formal die dauernde Rivalität aus, welche zwischen Okzident und Orient bestand.

Ob man in der Umgebung Ottos die Herstellung eines der Ἔκθεσις des Constantinus Porphyrogenetus ähnlichen, okzidentalisch gefärbten Zeremonialbuches versucht hat, muss dahingestellt bleiben; keinesfalls aber ist die verwirrte und zweifellos später kompilierte Graphia, welche von Giesebrecht mit Unrecht als Hauptbeleg für eine Byzantinisierung des ottonischen Hofes herangezogen wurde, davon das Abbild. Der „Byzantinismus" Ottos III. ist keine krankhafte, im Rausch der Romantik entstandene Laune, sondern die be-

wusste Ausnutzung byzantinischer Elemente für den Aufbau einer überlegten Gleichstellungspolitik, die er in seinem allzu kurzen Leben nicht zu realisieren vermochte.

Wir haben jetzt der S. 523 gestellten Frage: Welchen Widerspruch haben die Zeitgenossen in der Renovationspolitik Ottos III. entdeckt? näher zu treten. Denn auch den Prunk einer pompösen Hofhaltung, über die sie ja überhaupt keine Nachrichten bringen, haben sie ihm nicht vorgeworfen; offenbar handelt es sich hier um ganz andere Werte. Wir verweisen in diesem Zusammenhang noch einmal auf die im zweiten Kapitel angeführten Bedingungen des frühmittelalterlichen Urteils, und besonders auf den Passus, den wir dem „rex iniquus" gewidmet haben [324]. Ebenda stellten wir fest, dass die psychologische Stellungnahme des frühmittelalterlichen Menschen bei der Beurteilung eines Herrschers abhängig ist von den Kausalbeziehungen, die aus dem germanisch-augustinischen Ideal der „pax" hergeleitet werden. Die Wertschätzung der Persönlichkeit bei einem Autor dieses Jahrhunderts ist demnach nicht als Kritik ohne weiteres, d.h. als Kritik nach heutigen psychologischen Normen aufzufassen, sondern sie ist vor allem auf ihren Gehalt an Zeitanschauungen zu prüfen. Erst wenn sich herausgestellt hat, welche „augustinischen" [325] Qualitäten der Autor seinem Objekt zuschreibt, ist es mittels einer psychologischen Transposition möglich, sich auf seine Würdigung nach der heutigen begrifflichen Terminologie näher einzulassen.

Bei der Transposition der Urteils über Otto III. ist es gleichfalls äusserst wichtig, das Prinzip der „augustinischen" Kausalität festzuhalten. Die Missbilligung der zeitgenössischen Autoren darf man ja nicht mit unseren Kriterien messen, bevor man sich davon überzeugt hat, ob die Missbilligung konform der unsrigen beurteilt werden darf. In seinem ganzen Umfang gilt für Otto das Kriterium rex justus – rex iniquus, das Denkgrenze und Werturteil zugleich ist; d.h. die Qualitäten des „imperator felix" und des „rex iniquus" sind ausschlaggebend und bestimmen in ihren Variationen die kritische Wertung. Daraus ergibt sich, dass häufig Ereignisse in der Sphäre des Materiellen, wie Krieg, Empörung, Viehseuche,

durch die Geschichtsschreiber der Zeit unmittelbar, kausal, mit der Regierung des Kaisers verbunden werden, während sich dagegen Tatsachen aus dem Gebiete des Seelenlebens, wie Ottos asketische Neigungen, keineswegs dem Schema unserer psychologischen Kausalität fügen [326]. Kurz, die Bewertung der politischen und sozialen Bedeutung Ottos III. in der Darstellung der Zeitgenossen muss eine Transposition erfahren, bevor sie unserem Werturteil zugänglich sein kann. Die Gesichtspunkte der Zeitgenossen sind zu erörtern; nachher ist ihre Bedeutung, als Bedeutung im modernen Sinne, zu untersuchen.

Wie Bagemihl in seiner schon genannten Dissertation ausgeführt hat [327], betrachtet Thietmar, dessen Urteil über Otto III. vielfach herangezogen wird, die Periode Ottos II. und seines Sohnes als eine aetas ferrea, welche erst durch den rex justus, Heinrich II., abgeschlossen wird; nach diesem Friedenskaiser wird der Antichrist auf Erden erscheinen [328]. Otto III. ist also in seinen Augen der auf Teufelswege geratene Herrscher, der ursprünglich zum Guten geneigt war; infolgedessen ist die Kritik Thietmars über die Regierung Ottos nach unseren Normen „unsicher". Einerseits wird der junge Kaiser gepriesen, weil er „imperium illud priorum suorum more gubernavit, etatem moribus industriaque vincens" [329], andererseits wird ihm vorgeworfen, er sei seiner Grossmutter Adelheid unfreundlich begegnet [330]; einerseits rühmt der Chronist seine Bussfertigkeit [331] und missbilligt die Römer, die sich seiner Herrschaft widersetzen [332], andererseits zweifelt er an der Rechtmässigkeit der Gründung des Erzbistums Gnesen [333] und der „renovatio antiquae Romanorum consuetudinis" [334]. Nach den heutigen psychologischen Kriterien sind diese Angaben kaum miteinander in Übereinstimmung zu bringen; beachtet man aber, dass der „Charakter" in der Analyse Thietmars nicht eine in sich geschlossene und aus immanenten Bedingungen sich entwicklende Grösse, sondern gewissermassen ein zwischen Gott und Teufel hin und her schwebender Körper ist, so lassen sich die scheinbaren Widersprüche aus dem Grundgedanken der „augustinischen" Psychologie doch leicht erklären. Während der aetas ferrea ver-

sucht Satan die Gotteskinder zu verführen; sein Wirken offenbart sich ja nicht nur in den Naturerscheinungen, sondern auch in den Empörungen des Bayernherzogs Heinrich, der Slaven und der Römer [335], in der Verirrung der Seelen also. Die Persönlichkeit des Kaisers entzieht sich diesen Verführungen nicht; man könnte sagen, dass in dem Schicksal Ottos für Thietmar etwas von der Notwendigkeit liegt, die einen Kometen als unheilverkündendes Vorzeichen erscheinen lässt; die Abwege des „rex iniquus" sind unabwendbare Merkmale der aetas ferrea, wie die Naturereignisse es sind. Otto wird nach den Anschauungen Thietmars vom Teufel überlistet; seine guten Absichten sollen gelobt werden, „quod is nostram renovare studuit aecclesiam conatu mentis summo" [336]; der Macht Satans, die sich während der aetas ferrea überall verbreitet, ist er aber nicht gewachsen. Thietmar lässt durchscheinen, dass er das Benehmen Ottos Adelheid gegenüber [337], die „römische" Politik, die Gründung des Erzbistums Gnesen, als ein vom Teufel angestiftetes Unheil ansieht. Es ist exemplarisch für die Zeitanschauungen, dass dadurch in seinem Porträt die gute Veranlagung des Kaisers nicht beeinträchtigt wird; Otto ist einfach nicht imstande gewesen, alle die Eigenschaften des „rex justus", welche Pseudo-Cyprian aufzählt, zu entfalten, weil Satan ihm entgegenarbeitete. Der „Charakter" Ottos III. ist bei Thietmar und seinen Zeitgenossen nicht ein Ich mit einer immanenten Verantwortlichkeit, sondern die Selbstverteidigung einer Seele gegen die transzendentale Macht des Bösen [338].

Genau wie Thietmar kennzeichnen die Hildesheimer, die Quedlinburger [339] und die Magdeburger Annalen [340] die Periode Ottos III. als eine aetas ferrea. Die Hildesheimer Annalen betrachten besonders den Besuch Ottos am Grabe Karls des Grossen als eine von Gott durch den frühen Tod des Kaisers gerächte Sünde [341]; die Quedlinburger Annalen rühmen fast ausschliesslich die Persönlichkeit Ottos [342], schildern dagegen mit um so grelleren Farben seine Regierungsperiode als ein eisernes Zeitalter. Weit charakteristischer aber ist das schon zitierte Urteil Bruns von Querfurt, das als ein Muster der „augustinischen" Psychologie bezeichnet werden kann [343].

Auch er sieht die letzten Ottonen im Zeichen der Teufelsherrschaft. In auffallender Weise und sogar mit denselben Worten [344] behauptet er, Otto II. und Otto III. seien nicht unter einem glücklichen Stern geboren. Die beiden Kaiser, obgleich sie häufig das Gute gewollt haben seien vom rechten Wege abgeirrt [345]; in der Aufhebung des Bistums Merseburg findet Brun die Sünde bestätigt [346]. Ausführlich verweilt er, wie wir schon im Zusammenhang mit der konstantinischen Fälschung gesehen haben, in seiner *Vita Quinque Fratrum* [347] bei Ottos „römischer" Politik, die er in dem Satz: „Erat autem bonus caesar in non recto itinere" als die Politik eines rex iniquus umschreibt. „Et dum via quam mundus dat festinat, quam autem Deo promisit, conversio tardat, contra honorem boni imperatoris et bonum differendo perdidit et malum, irritatus opere, sola cogitatione adimplevit." Brun bedient sich also des nämlichen psychologischen Schemas wie Thietmar; er charakterisiert die Veranlagung Ottos als anfänglich guter Natur, so dass er in einem besseren Zeitalter vielleicht ein „imperator felix" nach pseudocyprianischem Modell hätte sein können; weil aber das Fleisch schwach war, begehrte er die „tria maxima bona, quorum unum ad salutem sufficit, monachicum habitum, heremum et martyrium", ohne jedoch die Kraft zu besitzen, sie zu gewinnen. Brun bemerkt dazu: „... hoc seculum mente et amore non habitavit et in magno amore Dei, quasi non haberet hic manentem civitatem, futuram toto desiderio inquisivit" und zitiert die Sibylle: „Rex in purpura natus ante portam civitatis in terra moritur non sua."

Die Hauptquellen schildern also im allgemeinen, wie aus den obigen Zeilen hervorgeht, Otto III. als einen rex iniquus. Dass in dieser Schilderung weniger ein aktives als ein passives Verhalten der Persönlichkeit gegeben ist, dass der Mensch Otto nicht als der Verderber der Zeit, sondern als Opfer der Satanslist erscheint, glauben wir durch die vorstehenden Beispiele dargelegt zu haben. Man soll dabei nicht übersehen, dass örtliche und zeitliche Umstände, wie die Merseburger Frage und der unzeitige Tod Ottos diese eschatologisch gefärbten Charakteristiken mit veranlasst haben. Thietmar z.B.

feiert Heinrich II. als rex justus, weil er sein geliebtes Bistum wiederhergestellt hat, während Cosmas Pragensis denselben König als rex iniquus darstellt! [348] Rodulphus Glaber, der die Ottonenzeit als aetas ferrea kennzeichnet und um das Jahr 1000 das Weltende erwartete, konstatiert später eine neue aetas ferrea unter Konrad II.! [349] Man sieht, dass das frühmittelalterliche Werturteil also gleichfalls in hohem Grade von dem Ort und der Zeit der Verfassung der betreffenden Geschichtsquelle abhängig ist.

Die wenigen Quellen, die Otto III. als imperator felix betrachten, sind dieser psychologischen Bedingung gemäss in der Umgebung des Kaisers entstanden. Sie gehören im allgemeinen dem Kreis an, der bei Lebzeiten Ottos mit seiner „römischen" Politik vertraut war und von ihr das Heil erwartete. Die Gedichte Leos von Vercelli schildern Otto als den Herrscher des goldenen Zeitalters; eine Periode des „Friedens" wird in Aussicht gestellt, in der Kaiser und Papst in Rom zusammen die Welt regieren werden. So erscheint der Vertreter des Regnums in den „Versus de Gregorio papa et Ottone augusto" [350] als der Beschützer der „pax":

„*Ad vindictam peccantium fert invictum gladium*" [351]

Sarazenen und Griechen werden sich vor dem christlichen Kaiser beugen, die Ecclesia wird jubeln können, weil das Reich der Finsternis verschwinden wird. Wie wir oben S. 500 ff. schon darzulegen suchten, ist diese eschatologische Fassung der Zustände mit den praktischen Problemen der „ecclesiastischen" Politik eng verknüpft; die Eschatologie bildet auch hier die begriffliche Form der Politik.

Man hat hier besonders Leos „Versus de Ottone et Heinrico" zu beachten, welche Dümmler, Bloch und von Winterfeld [352] untersucht haben. Dieses Gedicht beginnt mit einer Totenklage um Otto III., die ursprünglich ein abgeschlossenes Ganzes bildete und nachher von Leo umgearbeitet wurde. Sie verrät sehr deutlich die absichtliche Analogie mit den „ Versus de Gregorio papa et Ottone augusto":

Plangat mundus, plangat Roma lugeat ecclesia!

Sit nullum Rome canticum ululet palatium!
Sub caesaris absentia sunt turbata secula. [353]

Die Totenklage um Otto III. muss sofort nach dem Tode des Kaisers geschrieben sein; sie verkündigt, dass jetzt der Weltuntergang nahe ist und der Antichrist entfesselt wird. Nach Leo ist die kommende Zeit die Frist, welche dem Endgericht vorangeht, und er malt sie mit den charakteristischen Zügen des eisernen Zeitalters [354]:

Dum noster Otto moritur mors in mundo oritur,
Mutavit celum faciem et terra imaginem. [355]

Und weiter:

Vorabunt lupi populum; finis erit omnium;
Mox ipsi caeli compluent, elementa corruent. [356]

Nach der Anschauung Leos von Vercelli ist Otto III. der imperator felix, der die aetas aurea abschliesst. Äusserst bezeichnend für die Eschatologie als politisch-psychologisches Element der damaligen Weltanschauung ist aber die spätere Umkehr des Diplomaten, der ja auch unter Heinrich II. noch eine wichtige Rolle spielen sollte [357]; die angeführte Stelle arbeitet er nach der Sicherung des neuen Königtums folgendermassen um:

Vorassent lupi populum, finis esset omnium
Ipsi caeli compluerent, elementa ruerent,
Nisi Heinricus viveret, nisi princeps fieret. [358]

Das Weitere ist dann eine Verherrlichung Heinrichs II. als imperator felix [359], ein Gegenstück zu den „ Versus de Gregorio papa et Ottone augusto". Die Änderung der Situation macht sich also in der Eschatologie bemerkbar; nicht länger fürchtet der Verfasser das Endgericht, eine neue aetas aurea steht bevor. Wie bei Rodulphus Glaber [360] wird auch im letzten Gedicht Leos die Weltanschauung in ihren praktischen Konsequenzen umgestaltet. Das Beispiel zeigt, wie die Verhältnisse des politischen Lebens sich unmittelbar mit eschatologischen Komplexen assoziierten, dass die Eschatologie in ihren verschiedenen Variationen Form des Urteils

war, dass die eschatologischen Erwartungen nicht gewissermassen ein Separatleben in den religiösen Schichten der Seele führten, sondern dass sie von der Terminologie des Urteils überhaupt untrennbar waren. Die eigentümliche Dehnbarkeit der „augustinischen" Charakteristik erlaubt eine unerschöpfliche Anpassung, weil sie aus einer Wechselwirkung mit den Ereignissen hervorgeht [361].

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch das von Giesebrecht veröffentlichte Marialied [362], das gleichfalls in der Umgebung Ottos III. entstand. Die nämliche eschatologische Überzeugung wie in der ursprünglichen Redaktion der „Versus de Ottone et Heinrico" herrscht hier vor:

Vultus adest Domini, cui totus sternitur orbis,
Signo iudicii vultus adest Domini.
Ergo fremit populus, nec cessant tundere pectus
Matres cum senibus, ergo fremit populus.

Die Schlussworte:

Gaudeat omnis homo, quia regnat tercius Otto,
Illius imperio gaudeat omnis homo,

stellen Otto III. als rex justus dar; nach seiner Regierung erwartet der Autor, der vielleicht mit Leo identifiziert werden darf [363], das Endgericht [364].

Der „*Modus Ottinc*" [365] liefert von Otto das vollständige Porträt des imperator felix, nachdem Otto II. unter Vorbehalt [366] als „caesar justus" skizziert worden ist:

Eius autem clara proles,
Otto decus iuventutis,
Ut fortis ita felix erat [367]*:*
Arma quos nunquam militum
Domuerant, fama nominis satis vicit.
Bello fortis, pace potens,
In utroque tamen mitis[368],
Inter triumphos, bella, pacem
Semper suos pauperes
Respexerat[369]*; inde pauperum pater fertur*

Das Idealbildnis des christliche Herrschers in seinen Verpflichtungen wäre kaum deutlicher anzugeben! Die „pax" erscheint im „augustinischen" Sinne, wie die Beifügung „in utroque tamen mitis" zeigt. Otto erscheint als der rex justus, der niemals in Extreme verfällt, sondern die irdischen Güter im Dienst Gottes verwendet [370].

Wir können jetzt feststellen, dass die augustinisch-eschatologischen Elemente im Urteil über Otto III. in zwei Gruppen zerfallen, auch in Bezug auf seine Politik. Die Gruppe, welche den Kaiser als rex iniquus schildert, fasst seine „römische" Politik in engerem Sinne als eine Abirrung vom rechten Wege auf; dieser rechte Weg wäre nach Thietmar eine „renovatio ecclesiae" ohne weltpolitische Tendenzen, nach Brun von Querfurt eine Erfüllung seines Mönchsgelübdes gewesen. Die Gruppe dagegen, welche Otto als imperator felix qualifiziert, erwartet eben von seinem Kaisertum die Wiederherstellung der Ecclesia als einer weltumfassenden Macht, und sieht in Rom das künftige „weltlich-geistliche" Zentrum dieser Macht.

Allerdings sind hier also Faktoren im Spiel, die sich mit modernen Gegensätzen vergleichen lassen. Ist aber diese Gruppierung der Antithese „nationalistisch-universalistisch" gleichzusetzen? Zweifellos nicht. „Nationalismus" und „Universalismus "bilden keine Gegensätze in einer Zeit, die sich der „Nation" nur instinktiv bewusst ist [371]. Man kann das Urteil eines Thietmar als die Frucht einer Provinzpolitik bezeichnen; diese Provinz, nämlich das Bistum Merseburg, ist aber eine Provinz der „internationalen" Ecclesia Dei, sodass der Autor die Interessen der Ecclesia vertreten kann, obwohl er sie zugleich nach seinen Provinznormen ummodelt. Der Universalismus Thietmars ist der typische Universalismus der städtischen Chronisten im frühen Mittelalter: sein Lokalpatriotismus spricht nur durch die universalen Begriffe seiner Zeit. Andererseits ist die „universalistische" Politik Gerberts und Leos von Vercelli wieder nicht frei von ähnlichen lokalen Einflüssen; sie ist ja nicht einmal denkbar ohne die Stadt Rom, die mit der Funktion des Imperiums unlöslich verbunden ist [372]. Die beide Anschauungen berühren sich in der Realität des

Ecclesiabegriffes; nur ihre *Stellungnahme* zur Ecclesia ist verschieden, und diese bestimmt das Werturteil der Zeitgenossen über die Politik Ottos III. In den *Mitteln* der Renovationspolitik und in den *Umständen der Beurteilung* liegt der Anlass zur Meinungsverschiedenheit.

Erste Absicht dieser Untersuchung ist eine kritische Prüfung des Werturteils gewesen. Man wird der Politik Ottos III. doch nicht gerecht, wenn man, sei es theoretisch oder praktisch, die Identität des damaligen und heutigen Urteils voraussetzt; denn „identisch" sind nur ganz allgemein die Wertungs*bedürfnisse* der Menschen und über Inhalt und Form der Wertung ist damit noch nichts gesagt. Man muss eine fast tausendjährige Entwicklung der Nationalstaaten und des Nationalgefühls, gleichfalls einen damit verbundenen Untergangsprozess des universalen Ecclesiagedankens übersehen, will man das „Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur" als eine politische Fiktion erledigen; man muss die Kultur der Nationalstaaten, deren Vollendung und beginnende Auflösung in dem modernen Sozialismus das neunzehnte Jahrhundert gebracht hat, stark überschätzen, will man die nationalen Triebe als unwandelbare Formen der Triebe überhaupt und als den Endzweck der historischen Entwicklung betrachten. Von einem solchen Standpunkte aus beobachtet, ist freilich der Universalismus der Ottonen, der in der Periode Ottos III. gipfelt, nicht mehr als der Überrest einer überwundenen Idee, die in der phantastischen Gebärde eines Jünglings zugrunde geht, und die Gruppierung der Tatsachen, wie wir sie oben versucht haben, bleibt unwesentlich. Erkennt man aber die Relativität unserer eigenen Gedankenformen an, so wird man nicht leugnen können, dass die Bezeichnung „phantastisch" auf die Pläne dieses Kaisers schwerlich anwendbar ist.

VIERTES KAPITEL

DIE ASKETISCHEN NEIGUNGEN OTTOS III. IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR POLITIK UND ZU SEINER PERSÖNLICHKEIT

Wie in der Einleitung bereits gesagt wurde, soll man das Verhältnis von Mensch und Zeit nicht am Anfang, sondern am Ende behandeln, weil man die „kollektive" Bedingtheit der Individuen umschreiben muss, bevor man ihre Individualität rekonstruieren kann. Demgemäss haben wir uns in dem Hauptkapitel dieses Buches nicht mit der Persönlichkeit Ottos III., sondern mit seiner Politik, d.h. mit den öffentlichen Ergebnissen seiner Regierung, beschäftigt. Wir haben nachzuweisen versucht, dass diese Politik nicht eine individuelle Eigentümlichkeit, sondern ein aus grossen Traditionen geborenes und von einem zielbewussten politischen Kreise getragenes Phänomen gewesen ist. Eine voreilige Trennung zwischen den Staatsmännern dieses Kreises und dem Kaiser selbst, wie Bloch sie in Bezug auf Leo von Vercelli vornahm, musste dabei abgewiesen werden [1]; wir haben bisher dahingestellt sein lassen, inwiefern Otto III. sich von seinen Mitarbeitern unterscheidet, ob er bloss als Spielzeug einer politischen Gruppe oder als eine selbständige Figur fungiert hat. Das Problem seiner Persönlichkeit also fordert jetzt noch eine Auseinandersetzung; und dabei wird es sich hier hauptsächlich um die asketischen Symptome handeln, die man gewöhnlich ohne weiteres als Anormalitäten des Affektlebens einer nüchternen, staatsmännischen Klugheit gegenüberstellt. So meint auch Bloch, Leo von Vercelli, dem Politiker, sei sowohl die Askese wie der „Cäsarismus" Ottos III. völlig fremd gewesen, und er fügt hinzu: „Die gleiche Abkehr von den irdischen Dingen war dem „asketischen" und „cäsaristischen" Ideal Ottos III. eigentümlich" [2]. Wie wir schon im vorhergehenden Kapitel konstatierten, trifft diese Bemerkung auf den „Cäsarismus" des Kaisers nicht zu; wir werden jetzt ihre Richtigkeit hinsichtlich der Askese kontrollieren.

Die Askese als Form des emotionalen Lebens gehört, wie man Zöckler einräumen kann, „zu den zwar vielfach variierenden, aber doch niemals völlig verschwindenden Geschichtsfaktoren; sie zählt in gewissem Sinne zu den beständigen Grössen der Menschheitsgeschichte" [3]. Nach der Einteilung von Richard Müller Freienfels ist sie wohl eines der repräsentativsten Symptome des „herabgesetzten Ichgefühls" [4], sodass „alles auf das Ich Bezogene gedrückt, alles ihm Übergeordnete bis ins Unwahrscheinliche gesteigert wird" [5]. Die ἄσκησις erscheint als aktives Symbol der συνείδησις; durch eine bald innerliche, bald äusserliche Aktivität sucht das Individuum sein religiöses Inferioritätsbewusstsein auszutilgen und in dieser Weise gewissermassen die Kluft zwischen Gott und der sündigen Kreatur zu überbrücken. Ist die Askese also ein Merkmal des depressiven Menschentypus, so ist sie doch zugleich eine Trieberfüllung, eine schroffe und aggressive Form der Selbstbehauptung; und als solche neigt sie fortwährend zum Gegenteil ihres Ursprunges, zum gehobenen Ichgefühl, hin. Karl Jaspers formuliert das besonders klar in seiner *Psychologie der Weltanschauungen:* „Das Reale und das Endgültige der Selbstverstümmelung, das unbedingt und wirklich Weltablehnung ist, gibt in der stärksten Aktivität ein Innerleben in der Herrschaft über das empirische Dasein. Was sonst als Schicksal und Leid kam und getragen werden musste, kommt jetzt als Resultat des eigenen Willens. Was anderen notwendig und von aussen kommt, das wird jetzt freier Wille des Asketen selbst" [6]. Der Asket ist ein Individuum, das sich seiner Sündigkeit bewusst ist, sich aber gleichzeitig im asketischen Akt über die Passivität erhebt und „Herrscher" wird; die Askese überhaupt ist nicht einfach eine „Abkehr von den irdischen Dingen", denn trotz ihrer negativen Gesinnung den irdischen Gütern gegenüber, wird die Beherrschung der Sinnenwelt ihr zum positiven Selbstzweck.

Diese Voraussetzung ist wichtig, wenn man das asketische Ideal mit dem Ideal des frommen christlichen Herrschers im Mittelalter vergleicht. Dieses Ideal verhält sich ja sowohl zum „Cäsarismus" wie zur „Askese" entschieden positiv [7]. Nachdem Augustin die Eigenschaften des frommen Herrscherty-

pus umschrieben hat, behauptet er, sie seien nur dann „glücklich", „si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae sed propter charitatem felicitatis aeternae, si pro peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt" [8]. Diese Definition hängt zusammen mit seiner Auffassung von dem relativen Wert der irdischen Güter, welche der Mensch nur im Dienst Gottes geniessen soll; der mittelalterliche Herrscher, dessen Gewalt aus dem Königtum Christi abgeleitet wird, hat demnach eine von Gott auferlegte Pflicht zu erfüllen, ist in der Ausübung seines Amtes einer transzendentalen Obrigkeit verantwortlich. So ist er nicht unbedingt dem modernen wetlichen Herrscher gleichzusetzen; seine Autorität entnimmt er seiner Stellung im Staat Gottes, und diese Stellung ist im Urteil der Zeitgenossen wieder abhängig von seinen Regierungsmethoden. Pseudo-Cyprian verzeichnet als Eigenschaften des „rex justus", neben seinen „staatlichen" Verpfichtungen: „magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere", „per omnia in Deo confidere", „certis horis orationibus insistere", „ante horas congruas non gustare cibum" [9]. Das Ideal des rex justus, wie es die öffentliche Meinung bedingt, hat also zwei Seiten: die Herrschaft über die Welt und die Selbstbeherrschung; beide sind aber Disziplinen im Dienst einer transzendentalen Idee. Wir haben oben S. 438 f. schon bemerkt, dass beide Seiten mehr oder weniger betont werden können, und dass Herrscher wie Otto III. und Heinrich II. in der historischen Tradition dem Heiligenideal nahe kommen. Wie aber die Verhältnisse auch sein mögen, im Prinzip muss jedes Königsbild, das die Bezeichnung „rex justus" oder „imperator felix" beansprucht, nicht nur die Herrschaft über die Welt, sondern auch die Herrschaft über die eigene Persönlichkeit besitzen; die irdischen Güter werfen nur dann Früchte ab, wenn sie in Selbstzucht verwendet werden.

Hieraus geht schon hervor, dass von „Cäsarismus" und „Askese" nur im abstrahierenden Urteil des späteren Historikers die Rede sein kann; es ist dann aber sehr fraglich, ob man mit diesen abstrakten Begriffen eine Realität andeuten darf, in der Cäsarismus und Askese einander in eigentüm-

licher Weise durchdringen. Für das Urteil der Zeitgenossen gibt es ja weder einen „cäsaristischen" Otto noch einen „asketischen" Otto, sondern nur einen „rex iniquus" gegenüber einem „rex justus". Die Zeitgenossen kennen die Kriterien „Cäsarismus" und „Askese" nicht; sie kennen nur die Verlockungen des Teufels, die Otto in seiner Beschäftigung mit „weltlichen" Angelegenheiten von dem rechten Wege abführen; und die „Askese" preisen sie nur als eine Eigenschaft der Gotteskinder. Für sie ist das Königsideal überhaupt undenkbar ohne das Prinzip, das auch der extremen Askese zu Grunde liegt: die Dienstbarkeit der irdischen Güter, die nur in verschiedenem Grade Gott dienstbar gemacht, in verschiedenem Sinne beherrscht werden.

Will man also die Begriffe „Cäsarismus" und „Askese" für die Politik und die Persönlichkeit Ottos III. verwenden, so hat man sie lediglich als psychologische Hilfsmittel zu verstehen und von einer historischen „Realität" abzusehen; psychologisch lässt sich allerdings behaupten, obgleich damit u. E. noch wenig gesagt ist, dass Otto cäsaristische und asketische Neigungen hatte. Man darf dann nur nicht übersehen, dass die ganze Zeit, d.h. die „öffentliche Meinung", die Normalanschauung, keinen anderen „weltlichen" Königstypus kannte als einen teilweise „cäsaristischen", teilweise „asketischen"; dass also im Verhältnis von *Individuum* und *Milieu*, von *Beurteiltem* und zeitgenössischem *Urteil* diese Kriterien nicht im antithetischen Sinne bestehen. Die Realität des Ecclesiabegriffes bringt es mit sich, dass der wahre Imperator universalen („cäsaristischen") Tendenzen nachstrebt; die Realität des transzendentalen Gottesglaubens bringt es mit sich, dass sein Leben sich gleichfalls durch die Beobachtung der christlichen Tugenden der Frömmigkeit und der Enthaltsamkeit auszuzeichnen hat. Die Grenzen des Normalen haben sich hier im Laufe der Jahrhunderte beträchtlich verschoben.

Jedenfalls ist es unrichtig, die Bezeichnungen „Cäsarismus" und „Askese" als einfache Gegensätze, denen nur „eine gleiche Abkehr von den irdischen Dingen" eigentümlich war, zu gebrauchen. Historisch betrachtet, haben beide in der Lehre von dem relativen Wert der irdischen Güter und folglich im

normalen Herrschertypus einen gemeinschaftlichen Punkt; psychologisch betrachtet, berühren sich die scheinbaren Antithesen im Genuss des „Herrschens" überhaupt, finden also in dieser Funktion eine gemeinschaftliche Positivität. Wenn wir also Otto III. als „asketischen" Typus darstellen, glauben wir als feststehend voraussetzen zu dürfen, dass die mittelalterliche Askese ihrem Ursprung nach auch dem mittelalterlichen Königsideal innewohnt, dass man von einem „depressiven" Herrschertypus sprechen kann, der sich schon durch seine Beziehungen zum Jenseitsgedanken dem rein asketischen Typus in manchen Hinsichten anschliesst.

Die ältere Auffassung von der Persönlichkeit Ottos III. lässt sich in die Worte Sackurs zusammenfassen:

„Zwischen dem Einfluss Silvesters und dem eines Romuald, Adalbert und Nilus, stand der jugendliche Kaiser: das Ideal des alten römischen Staatswesens, das Ideal christlicher Weltentsagung, die entgegengesetzten Weltanschauungen zweier Kulturepochen, kämpften um seinen Besitz und rissen ihn von törichter Überhebung irdischer Grösse zur Selbstvernichtung und von der Negation menschlicher Triebe zur Selbstvergötterung römischer Cäsaren" [10]. Erstens ist diese Formulierung schon mit der obigen schwerlich zu vereinigen; zweitens aber ist die hier von Gerbert gegebene Vorstellung unhaltbar und es wird dadurch ein falscher Gegensatz eingeführt. Nach Sackur war er „der erste vom Schlage der Rienzi, die ihre Ideale nicht kirchlichen Anschauungen, sondern der antiken Literatur entnahmen" [11]. Unsere Analyse seiner Briefe bewies aber das Gegenteil [12]; auch die Anschauungen dieses „Diplomaten" fügen sich dem begrifflichen Schema der Zeit. Ausserdem ist keine einzige Andeutung überliefert worden, dass Gerbert sich den asketischen Neigungen seines Schülers widersetzt habe; wohl aber korrespondierte er fortwährend mit den führenden Männern der kluniacensischen Reformpartei [13]. Auch Gerbert ist in seinem programmatischen Versuch, die Union mit Byzanz unter okzidentaler Hegemonie herbeizuführen, gänzlich ein Kind seiner Zeit, wenn er auch selbstverständlich der extremen Askese eines Romuald durchaus fernsteht. Für ihn gilt das Ideal des römischen „im-

perator felix", der mit dem Papst an der Vervollkommnung der universalen ecclesia zusammenarbeitet. Zu diesem Ideal gehört aber untrennbar auch die „christliche Weltentsagung" [14], welche die Askese im eigentlichen Sinne, nicht der Form sondern dem Grundgedanken nach, mit dem Imperium gemein hat. Es ist also besonders darauf hinzuweisen, dass Gerbert-Silvester nicht eine „entgegengesetzte Kulturepoche" vertritt; die „augustinische" Diplomatie setzt wie das Einsiedlertum den relativen Wert der irdischen Güter voraus; nur sind die Folgerungen, die beide daraus ziehen, verschieden.

Im Zusammenhang mit der unrichtigen Beurteilung Gerberts ist die Meinung Sackurs, speziell Romuald, Adalbert und Nilus hätten gegenüber der „weltlichen" Politik Silvesters das Idealchristlicher „Weltentsagung" gepredigt, abzulehnen. Es handelt sich hier nicht um Weltentsagung gegenüber Weltbejahung, sondern wie wir nachweisen wollen, um das *Mass*, um die *Form* der Weltentsagung; Weltbejahung in unserem Sinne wäre eine Häresie gewesen, welche die Quellen als eine teuflische Perversität brandmarken würden. Daher ist eine Grenze zwischen Ottos „cäsaristischen" und „asketischen" Neigungen schon chronologisch nicht anzugeben; immer laufen seine Beziehungen zur „römischen" Politik und zu den Vertretern der extremen Askese nahezu parallell. Diese innige Verbindung politischer und asketischer Elemente lässt sich teilweise schon aus den im dritten Kapitel dargelegten Verhältnissen herleiten und ist nicht bloss der zufälligen Persönlichkeit Ottos III. zuzuschreiben; die Reichspolitik verleugnet ja ihre konstante Richtung nicht, da alle Quellen die Anwesenheit der Asketen in der Umgebung des Kaisers als eine selbstverständliche Sache betrachten. Kaisertum und Askese waren noch nicht auseinandergewachsen; ihr gemeinschaftlicher Boden ist noch erkennbar.

Eine „cäsaristisch-asketische" Situation findet sich zum ersten Male bei dem lebhaften Verkehr zwischen Otto und Adalbert von Prag, einer der merkwürdigsten Figuren aus dem Kreis der italienischen Askese. Den böhmischen Heiligen, dessen Schicksal hauptsächlich durch einen Vergleich der Vi-

ten von Johannes Canaparius und Brun von Querfurt [15] ziemlich gut rekonstruiert werden kann, findet man nach einer unsteten Laufbahn, die ihn einerseits mit der italienischen Askese in engste Berührung gebracht, andererseits schon als Bischof von Prag mit vielen Enttäuschungen überhäuft hatte, im Sept. 996 am Hofe Ottos III. [16], wo der spätere Leo von Vercelli als „episcopus palacii" seine Träume interpretierte [17]. In demselben Jahre hatte Otto während seines Aufenthaltes in Rom die Bekanntschaft Adalberts gemacht [18]: dieser Aufenthalt hatte aber nicht lange gedauert, weil Otto bald darauf wieder nach Deutschland ziehen musste; als Willigis von Mainz darauf bestand, dass er nach seinem Sprengel zurückkehrte, musste Adalbert das mönchische Leben im Alexiuskloster, das er statt seines Episkopates gewählt hatte, aufgeben und Rom verlassen [19].

In Mainz verkehrten Kaiser und Asket als Freunde miteinander. Adalbert weilte sogar im Schlafgemach Ottos, damit er sich ungestört mit seinem Gastgeber unterhalten könnte, schrak aber ebensowenig vor der niedrigsten Arbeit zurück [20]. Bezeichnend ist, was Canaparius über diesen intimen Umgang berichtet: „... (Adalbertus) nocte pariter ac die velut dulcissimus cubicularius imperiali camerae adhaesit. Hoc autem non sic, velut saeculi aliquo amore captus, sed quia dilexit ipsum, et dulcibus dictis ad amorem coelestis patriae accendere voluit". Adalbert ermahnte Otto, „ne magnum putaret se imperatorem esse; cogitaret se hominem moriturum, cinerem ex pulcherrimo, putredinem et vermium escam esse futurum"; zu einem richtigen Lebenswandel empfahl er ihm „praesentis vitae bona despicere, aeternitatis electionem desiderare, mansura quaerere, in rebus temporalibus et transitoriis fiduciam non habere" [21].

Aus dieser Beschreibung der merkwürdigen Beziehungen zwischen den beiden Männern bei Canaparius wird ersichtlich, wie und wo die Askese des Mönches und des Einsiedlers sich mit dem allgemeinen „depressiven" Gehalt des Kaisertums verbindet. Adalbert drängt während seines Umgangs mit Otto ja nicht darauf, dass dieser der „Welt" absagen soll; über die verschiedenen Grade der Askese, über die asketische

Betätigung innerhalb oder ausserhalb der „Welt" wird offenbar nicht einmal gesprochen. Die Vita setzt voraus, dass sich der Leser des *allgemeinen* Wesens der Askese, die sowohl den Hof des christlichen Imperators, wie die Einsamkeit des Eremiten durchdringt, bewusst ist. Die Ermahnungen, welche Canaparius Adalbert aussprechen lässt, passen genau zu der Auffassung, welche der Autor vom „römischen" Imperium hat [22]; es sind die im Mittelalter üblichen Warnungen vor dem Genuss der irdischen Güter als Selbstzweck, vor der unchristlichen Überschätzung des äusseren Scheines, die dem Teufel Macht über die Seelen gewährt. Otto möge nur nicht stolz auf seine Würde sein, denn auch er sei bloss ein sterblicher Mensch; er habe sich zu bemühen, lediglich den Ewigkeitsgehalt des Irdischen zu suchen („mansura quaerere, in rebus temporalibus et transitoriis fiduciam non habere") und die „Welt" als Selbstzweck zu verschmähen („praesentis vitae bona despicere"). Es liegt hier die typisch augustinische Anschauung von dem christlichen Herrscher vor, der die irdische Herrschaft nur als Vorstufe zum himmlischen „regnum" betrachtet. Der (relative) Gegensatz zwischen „vita activa" und „vita contemplativa" wird in diesem Zusammenhang gänzlich unberücksichtigt gelassen. Es ist symbolisch, dass der Asket am kaiserlichen Hofe verkehrt. Er sieht seine Aufgabe gar nicht in einer „Entthronung" des Kaisers, sondern nur in einer möglichst innigen Verquickung „weltlicher" Herrschaft und christlicher Gesinnung. Dass Mönchtum, einsiedlerisches Leben und Martyrium die höchsten Stufen der asketischen Vervollkommnung bilden, verhindert nicht, dass auch der Imperator seinen schwierigen Beruf hat, da er in unausgesetztem Kampf mit den Verführungen des irdischen Lebens die Güter dieser Welt verwalten muss. Diesen Beruf durch seinen persönlichen Einfluss zu stärken, das Kaisertum vor der heidnischen Überschätzung der „Welt" zu behüten, beabsichtigte der Aufenthalt Adalberts in Mainz [23].

Die Verbindung von Hof und Askese, die merkwürdige Erscheinung des „Hofasketen" Adalbert von Prag, zeugen für ein „normales" Grenzgebiet zwischen Imperium und mönchischer Weltentsagung; auf diesem Gebiete konnte der Kai-

ser den Asketen am Hofe empfangen, konnte der Asket dem Kaiser das Ideal eines christlichen Lebens vorhalten. Nach dem Mainzer Aufenthalt trennten sich aber ihre Wege auf immer; schon am 23. April 997 erlitt Adalbert den Märtyrertod in Preussen [24], nachdem sein Volk ihm die Rückkehr verweigert hatte [25]; in demselben Jahre hatte Otto seine ganze Energie der Sicherung seiner Grenzen zu widmen und entstand das Programm Gerberts [26]. Dass dennoch das Ende seines Freundes auf Otto mächtig eingewirkt hat [27], beweist der Adalbertkult, durch den der Kaiser sein Gedächtnis ehrte [28]; dass aber mit dem Namen des Märtyrers ebensowenig der Gedanke des Imperiums verschwand, zeigt der Zug nach Gnesen im Jahre 1000. Adalbertverehrung [29] und politische Absichten [30] erscheinen hier in eigentümlicher Weise vermischt.

Adalbert von Prag gehörte der extremen asketischen Richtung an, die in Italien ihr Zentrum hatte [31]; das verhinderte offenbar keineswegs, dass er das Machtgebiet der „weltlichen" Gewalt als notwendig anerkannte. Dieses Verhältnis des Asketen zum Imperium beleuchtet eine wenig beachtete Seite der extremen italienischen Askese überhaupt. Ist ihr Verhältnis den irdischen Gütern gegenüber ohne weiteres als „weltfeindlich" zu bezeichnen? Ist die „Hofaskese" Adalberts eine Ausnahme, ein Kompromiss gewesen, oder wurde sie durch die Grundbegriffe der asketischen Führer, wie Nilus und Romuald, wesentlich bestimmt? Bevor wir unsere Aufmerksamkeit den asketischen Bussübungen Ottos III. in Italien zuwenden, ist diese Frage noch zu erörtern.

Die italienische Askese des zehnten Jahrhunderts [32] wurde geboren als eine Reaktion auf den tiefen kulturellen Verfall, der nach der karolingischen Periode in diesen Gegenden eintrat [33]. Im Gegensatz zu den Bestrebungen der Cluniacenser und ebenfalls zu der schroffen Askese der lothringischen Reformbewegung [34] werden die Anfänge der italienischen Reformation durch einen anarchistischen, anachoretischen Zug gekennzeichnet. Nicht die erneute, aber wenig erschwerte Benediktiner-Disziplin Clunys, welche im Einverständnis mit den „weltlichen" Autoritäten betrieben wurde und zu einer

förmlichen Grosspolitik Anlass gab, sondern nur ein zügelloses, in den härtesten Bussübungen sich offenbarendes Sündenbewusstsein beherrschte das Auftreten des armenischen Einsiedlers Symeon und des hl. Dominicus von Foligno; wenn auch von ihnen berichtet wird, dass sie Klöster gegründet haben, so ist doch ihre Tätigkeit völlig individualistischer Natur und nicht mit bestimmten coenobitischen Bestrebungen verbunden. In der nämlichen Zeit wohnte in Unteritalien der ehrwürdige Nilus von Rossano, ein Grieche, dessen asketisches Leben die *Vita S. Nili* [35] überliefert hat; sogar von den hohen Funktionären des griechischen Gebietes wurde er geehrt [36]. 981, als die Sarazenen Calabrien eroberten, zog er nach Capua und lebte mit seinen Genossen in dem Kloster S. Michael nach der strengen Regel des hl. Basilius [37]; später siedelte er nach Gaeta über, wo seine Begegnung mit Otto III. stattfand. Seinem Einfluss verdankte auch Adalbert von Prag die grosse Entscheidung seines Lebens [38]. Mit ihm befreundet war ebenfalls der Abt Leo von S. Bonifacius und Alexius, dem römischen Kloster, wo Adalbert eine Zeit verbrachte [39]. Hier kreuzten sich griechische und römische Strömungen; die Mönche lebten teils nach der Regel des Basilius, teils nach der Benedikts [40].

In der italienischen Askese mischen sich also okzidentale mit orientalischen Elementen; es entsteht eine Art geistlicher Symbiose, in der das strenge asketische Prinzip die formalen Unterschiede überbrückt. Die zentrale Figur der Bewegung aber ist Romuald [41], der Nilus an Bedeutung noch überragt. Romuald war mehr als ein grosser Asket, der in den gewaltigsten Selbstpeinigungen die kontemplative Ruhe zu erreichen suchte; er war ausserdem, wie Franke nachgewiesen hat, ein grosser Organisator. „Romuald hat ... zum ersten Mal im Abendland den Versuch gewagt, das bisher regellos dahinlebende Eremitentum zu organisieren und in ein organisches Verhältnis zu dem bestehenden benediktinischen Mönchtum zu bringen" [42]. Der Anachoret erscheint hier besonders deutlich als Typus des Herrschers, der sich nicht mit der Verneinung des Irdischen begnügt, sondern sich in einer systematischen Organisation der Verneinung (im Zusammenhang

mit den übrigen „asketischen" Sphären) eine Erweiterung der Grenzen der Einsiedelei anstrebt.

Seine Entwicklungszeit verbrachte Romuald in Südfrankreich, wo er unter dem Abt Guarin in St. Michael di Cusan wohnte [43]; bereits hier lebte er als Klausner, „non longe a monasterio" [44]. In Cusan studierte er u.a. die „*Collationes Patrum*" des Johannes Cassianus [45] und die vorhandenen kanonischen Regeln, welche das Eremitentum betrafen [46], die ihm in der späteren italienischen Zeit als Modell für seine Reformversuche dienten. Man soll dabei nicht ausser Acht lassen, dass diese Reform sich mehr der Methode als der Basis nach von der Reform der Cluniacenser unterscheidet. Cassian z.B. kennt eine *tätige* und eine *beschauliche* Form der Askese (actualis, ethica; contemplativa, theoretica); diese verhalten sich wie Mittel und Zweck, wie Kloster und Einsiedlerleben. In der Tätigkeit Romualds in Italien offenbart sich vor allem das Streben, diese Stufen der Askese in einer Organisation festzulegen. Auf Cassian berief sich aber auch die Benediktinerregel, die das anachoretische Ideal gleichfalls als die höhere Stufe der Vervollkommnung hinstellte[47]. Es liegt demnach kein Gegensatz der Anschauungen, sondern eine erhebliche Differenz der praktischen Methoden vor. Indem Benedikt die Einsiedelei nur für einige Auserwählte reservieren wollte, betrachtete Romuald das Eremitentum als das wesentliche Ziel für die Mönche überhaupt; indem also das Ideal von Cluny sich leicht mit der „Welt" abfand, weil es die extreme Askese nicht als sittliche Richtschnur für alle predigte, konnte die Reform Romualds, nicht ihrer asketischen Tendenz, sondern ihrer besonderen Konsequenzen wegen, mit der „weltlichen" Gewalt in Konflikt geraten [48]. Übrigens aber stimmen Benedikt und Romuald in ihren Ansichten über das asketische Ideal gänzlich überein; der Unterschied zwischen Cluniacensern und Romualdinern bezieht sich nicht auf die Askese als solche, sondern auf den sittlichen, und folglich sozialen, Wert des Klosters und der Anachoretenzelle. Auch Romuald verband ja die von ihm gegründete Kolonie mit einem Kloster; nur war dabei die Zellengemeinschaft der Eremiten Hauptsache, das Kloster Vorstufe; die coenobitische Organi-

sation sollte auf die Einzelaskese der Eremiten übertragen werden [49]. Romuald ist in seiner Reformtätigkeit das Gegenteil des romantischen Klausnertypus; in seinen Plänen war System. Wenn auch die Verwirklichung dieser Pläne mit den Tendenzen der „weltlichen" und mönchischen Askese unvereinbar gewesen wäre, so zeigt doch seine Stellungnahme zum Kloster, als Zentrum seiner Kolonien, dass er für die Schwäche der Menschen ein richtiges Verständnis hatte; auch er war weit davon entfernt, die Zwischenstufen zu verschmähen. Infolgedessen sind Beziehungen zwischen den Anhängern der kluniacensischen Reformpartei und den Romualdinern wiederholt nachzuweisen [50]. Odilo von Cluny befand sich seit 998 häufig in der Umgebung Ottos und Gregors; seinen Einfluss verbürgen die Urkunden [51]. Die Versammlung, die am 4. April 1001 in Classe tagte [52], gibt von diesen Beziehungen die merkwürdige Illustration. Nicht mit Unrecht sagt Sackur, dass es den Eindruck macht, „als wenn sich die Elite der reformatorischen Kreise Norditaliens hier ein Stelldichein gegeben hätte"[53]. Ausser Otto und Silvester findet man dort Odilo von Cluny und Romuald persönlich, nebst verschiedenen Cluniacensern und Anachoreten. Die Differenz der Methoden verhinderte nicht, dass, wenn es sich um praktische Reformen handelte, wie z.B. die Bekämpfung der Simonie im Kloster Farfa, die gemeinsame Grundlage ein ausreichendes Verständigungsmittel bot [54].

Auch die italienische Askese, einerseits mit orientalischen Gedanken verquickt, andererseits organisatorisch mit Cluny verwandt, ist also nicht als eine völlig weltfremde Strömung anzusehen; ihr charakteristischster Vertreter Romuald, dessen Eifer in Angelegenheiten der Individualaskese nicht bezweifelt werden kann [55], trug bei seinen coenobitischen Organisationen der menschlichen Natur Rechnung. Die ganze frühmittelalterliche Gesellschaft, vom Imperator bis zum Anachoreten, wird durch das Prinzip vom relativen Werte der irdischen Güter beherrscht; und wenn der Zeitgenosse freilich die Stufen der Vervollkommnung nach dem Mass der Askese abmisst, so fehlt bei ihm doch niemals die Überzeugung, dass die Askese graduell beobachtet werden soll.

Zwischen Kaiser und Asketen besteht also kein prinzipieller Gegensatz. Der Unterscheid betrifft nicht die Lebenstendenzen, sondern den Grad der Vervollkommnung; und dieses Verhältnis findet man in der Stellungnahme Ottos III. zu den patres spirituales zurück. Dennoch hat man diesen Zusammenhang fast immer übersehen, oder mindestens vernachlässigt und dadurch die Bussübungen des Kaisers romantisiert, obgleich schon die Tatsachen dagegen sprechen. Wir wiesen schon darauf hin, dass die Züge nach M. Gargano und Subiaco mit exakten politischen Absichten verknüpft waren, und dass uns in diesem Jahre 999 auch die für Ottos Politik so charakteristischen Diplome „pro restituenda re publica" begegnen [56]. Der Aufschwung der asketischen Neigungen bedeutet zugleich einen Aufschwung der „ecclesiastischen" Politik; es entsteht nicht eine Lücke in der Kontinuität der Politik, sondern die Askese *verbindet sich*, schon chronologisch, untrennbar *mit* der Politik, weil, wie wir nachgewiesen haben, die Askese die Verstärkung des normalen Lebens, die Verschärfung der überall vorhandenen Tendenzen bildet. So war es in Mainz, als Otto und Adalbert am kaiserlichen Hofe über die Aufgaben des irdischen Daseins diskutierten; so ist es auch später in Italien. Der Kaiser sucht die Vervollkommnung des Gottesreiches auf Erden und in der eigenen Seele, in der Politik und in der Askese zugleich.

Die Bussfahrt nach dem Michaelskloster auf M. Gargano wird mit Recht dem Sündenbewusstsein Ottos zugeschrieben [57]. Eine Angst, die im Mittelalter so oft zur Askese führte, eine Angst, die, vom Anlass abgesehen, durch den Charakter des mittelalterlichen Imperiums verständlich wird, trieb den Kaiser in die Einsamkeit; stets mit den Angelegenheiten der „Welt" beschäftigt, ist der Imperator ja fortwährend den teuflischen Verlockungen ausgesetzt. Die Härte der Bestrafung der beiden Gegner, Crescentius und Philagathos, wurde Otto von Romuald und Nilus als ein Verstoss gegen die Pflicht des frommen Herrschers angerechnet[58], der gesühnt werden musste. Nilus aber, den Otto auf dem Rückweg besuchte, war durch die Bussfahrt nicht befriedigt. Als der Kaiser die Wohnstätten der Mönche seiner Ansiedlung sah, sprach er nach der

Vita S. Nili: Ἰδοὺ αἱ σκηναὶ τοῦ Ἰσραὴλ ἐν ἐρήμῳ. ἰδοὺ οἱ πολῖται τῆς οὐρανῶν βασιλείας ...[59]. Der alte Eremit lehnte aber alle Schenkungen ab, und prophezeite seinem Gast den Tod, worauf Otto sich vor ihm demütigte [60].

Im Sommer 999 weilte Otto mit Franco von Worms [61] in Subiaco; „induti ciliciis, pedibus penitus denudatis [62], quandam speluncam iuxta sancti Clementi ecclesiam [63] clam cunctis intraverunt, ibique in orationibus et ieiuniis necnon in vigiliis quatuordecim dies latuerunt. Ferunt quidam visionibus et allocutionibus divinis eos crebro hoc loco fuisse consolatos" [64]. Auch dieses asketische Intermezzo zeigt, dass die Selbstzüchtigung nicht mit dem pseudocyprianischen Königsideal im Widerstreit stand, sondern es nur nach einer Seite verschärfte; das Sündenbewusstsein trieb den Kaiser zu einer möglichst konsequenten Abwehr der „weltlichen" Verführungen, gerade weil er in dieser „Welt" leben musste. Daraus lässt sich also gar nicht schliessen, dass er „der Welt entsagen" wollte; er „entsagte" der „Welt" nur, soweit diese Welt, als irdischer Selbstzweck, sein Gewissen bedrängte.

Vermutlich datieren die Beziehungen zwischen Otto und Romuald vom Jan. oder Febr. 998, als der Kaiser auf seinem Feldzug gegen Crescentius in Ravenna war [65]. Damals lebte der Einsiedler in seiner Kolonie auf der Insel Pereum [66], einer „Anachoretenmusterschule der Romualdiner" [67]. Wahrscheinlich im Oktober oder November desselben Jahres [68] bat Otto ihn die Abtswürde in S. Apollinare antreten zu wollen, nachdem er ihm schon früher seine Sünden gebeichtet [69] und den Busszug nach M. Gargano unternommen hatte. Als der Kaiser darauf bestand gab Romuald nach. Seine Strenge verursachte aber bald Unzufriedenheit unter den Mönchen, sodass er bereits im Dez. 999 seinen Stab Otto vor die Füsse warf [70] und sich nach M. Cassino zurückzog [71].

Nach dem Zug nach Gnesen findet man Romuald wieder in der Umgebung Ottos; sein Einfluss stieg fortwährend [72]. Jan. 1001 erscheint er als Vermittler in Tivoli [73], dann zieht er mit Otto nach der Empörung in Rom wieder nach dem Norden. Die asketische Tendenz am Hofe erreicht in diesem Jahre ihren Höhepunkt; in S. Apollinare führte der Kaiser das Le-

ben eines Eremiten, wenn er auch die Zeichen des Imperiums beibehielt. „Ubi ieiuniis et psalmodiae, prout valebat, intentus, cilicio ad carnem indutus aurata desuper purpura tegebatur. Lecto etiam fulgentibus palliis strato, ipse in storia de papiris compacta tenera delicati corporis membra terebat. Promisit itaque beato Romualdo, *quod imperium relinquens, monachicum susciperet habitum*" [74].

Zwei Tatsachen scheinen hier einander zu widersprechen. Erstens bleibt Otto, nach den Angaben des Petrus Damiani, auch während seiner Bussübungen Imperator, ist er eben der Fürst, der im Bewusstsein seiner Macht sich peinigt; und diese Kombination von Imperium und Askese stimmt völlig zu den ungefähr gleichzeitig in *DO* III 389 verkündigten Auffassungen über die Weltherrschaft Roms [75]. Zweitens aber verspricht Otto Romuald, er werde dem Imperium entsagen und die Mönchskutte annehmen. Während sonst die „Hofaskese" als Begleitsymptom der kaiserlichen Politik erscheint und als solche nur eine Verschärfung des „depressiven" Königsideals bedeutet, neigt Otto sich hier auf einmal entschieden zum Mönchtum. Dass er sein Wort nicht gehalten hat, liegt auf der Hand; vergeblich forderte Romuald später die Einlösung des Versprechens. „At ille facturum se quidem quod exigebatur asseruit, si tamen prius Romam, quae sibi rebellabat, impeteret et ea devicta Ravennam cum victoria remearet. Cui Romualdus: „Si Romam" inquit „ieris, Ravennam ulterius non videbis" [76].

Wie auch aus den Nachrichten Bruns hervorgeht [77], betrachten die Zeitgenossen das Mönchsgelübde einer mächtigen „weltlichen" Person wie Ottos III. nicht einfach als den konsequenten Abschluss eines asketischen Lebens, sondern vielmehr als den Anfang eines neuen Lebens. Dass ein Kaiser sich der Askese befleissigt, ist eine normale Begleiterscheinung, dass er zum Mönchtum übertritt, ist eine Sühne für das Leben in der Welt überhaupt. Man hat das Versprechen Ottos als ein Symptom des konsequenten romualdinischen Denkens anzusehen, das ja das Ideal der Askese ausserhalb der „Welt", im Gegensatz zu Cluny, als allgemeines Postulat des geistigen Lebens propagierte. Man kann nicht genügend be-

tonen, dass ein Übertritt des Kaisers zum Mönchtum *nicht eine Konsequenz der Askese überhaupt, sondern eine ganz besondere Konsequenz nur der romualdinischen Askese* bedeutet haben würde. Nicht zwischen Cäsarismus und Askese, wie Giesebrecht suggeriert hat, sondern zwischen „cäsaristischer Askese" und „mönchischer Askese" liegt für den mittelalterlichen Menschen die Grenze! [78].

Auch Romuald hat, wie er bei seiner coenobitischen Organisation des Anachoretentums auf die Stufen der Vervollkommnung Rücksicht nahm, Ottos Übergang zum Mönchtum (und sicherlich später zum höheren Grade der Einsiedelei) nicht als die für ein „asketisches" Leben unbedingt notwendige Forderung betrachtet; das beweist schon seine Teilnahme an dem Königsgericht vom 4. April 1001 [79]. Zweifellos hat er das Gelübde als eine Strafe aufgefasst, die den Busszug nach M. Gargano, gleichfalls von ihm mit veranlasst [80], ergänzen sollte [81]. Aus dem Urteil Bruns von Querfurt wissen wir, wie man in den Kreisen der Romualdiner über Ottos römische Politik dachte; „ipsa Roma ... a Deo datum apostolorum domicilium erat" [82]. Damit hängt die scharfe Replik Romualds, die sonst unverständlich bleibt, zusammen: „Si Romam ieris, Ravennam ulterius non videbis". Die römische Politik ist, auch nach Romuald, die grosse Sünde Ottos, die nur in der ravennatischen Einsamkeit gebüsst werden kann; und jeder Versuch, von neuem von der Apostelstadt Besitz zu ergreifen, sogar wenn sie rebelliert, wird als eine Äusserung der „superbia" abgewiesen.

Als „mönchisch" kann man die asketischen Neigungen Ottos III. also gewiss nicht bezeichnen; in allen Stadien seines kurzen Lebens, sogar unter dem Einfluss des grossen Romuald, bleibt seine Selbstkasteiung Nebenerscheinung bei seiner Politik; und das einzige Mal, dass er, durch ein Übermass des Schuldbewusstseins bedrängt, der „Welt" entsagen wollte, kam er seinem Versprechen nicht nach. Vielleicht ist das schon der beste Beleg dafür, dass nicht die Askese, sondern lediglich die *Form* der Askese für das frühe Mittelalter ein Problem war.

In der Einleitung dieses Buches haben wir bereits auseinan-

dergesetzt, wie wir den Begriffsbestimmungen „Individualität" und „Kollektivität" gegenüberstehen. Zu einem undogmatischen Verständnis für das Individuelle kann man nur gelangen, wenn man die Grenzen des Kollektiven, des nicht weiter in persönliche Differenzen Zerlegbaren angegeben, „übersetzt" hat. Es lag hier also ein Problem des *Begriffes*, nicht der *Tatsachen* vor. Die begriffliche Ordnung des Tatsachenmaterials, das Verhältnis zwischen dem Geschehenen und der Sinngebung, der Kausalzusammenhang von geistigen und stofflichen Prozessen sind in den verschiedenen Zeiten verschieden; ebensosehr sind die *Normen*, die Durchschnittswertungen einer Gesellschaft, einer Kategorie, verschieden, unterliegen folglich auch die Handlungen der Individuen in den verschiedenen Kulturperioden verschiedenen Kriterien. Die Möglichkeit der Abgrenzung einer Persönlichkeit ist also in hohem Grade davon abhängig, wieweit das Auge des späteren Menschen unter den von ihm begrifflich übersetzten Symbolen des Kollektiven in einer vergangenen Periode noch die Konflikte und Reaktionen der Individuen zu entziffern imstande ist.

Dass von einer „Biographie" in modernem Sinne über Otto III. niemals die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Die moderne Biographie, die ein Porträt geben will, verfügt über eine Menge individueller Einzelheiten, welche hier fehlen oder nur mit Mühe aus einem psychologisch andersartigen Idiom übersetzt werden können. Eines der Resultate der vorstehenden Untersuchung war sogar, dass dem Individuellen in den Handlungen und Plänen Ottos ein viel unbedeutenderer Platz zukommt, als man angenommen hat; weder seine römische Politik, noch seine asketische Auffassung vom Imperium unterscheiden sich ihrem Gehalt nach von den Anschauungen der Zeitgenossen. Allerdings fehlt eine Opposition keineswegs; diese Opposition aber richtet sich gegen die praktische Interpretierung der Hauptideen, nicht gegen diese selbst. Die Grundgedanken: die Wiederherstellung der Ecclesia Dei einerseits, die „asketische" Beschaffenheit des Imperiums andererseits, sind kollektive Normen des Denkens [83].

Auch die Ideen der Gruppen zeichnen sich noch deutlich ab.

Über die praktische Gestaltung der Ecclesia auf Erden besteht keine Einstimmigkeit, weil eben hier das politische Ideal und die soziale Notwendigkeit sich kreuzen. So sieht man z.B., dass auch die französischen Könige ihre Politik auf Grund des Ecclesiagedankens mit dem Ideal der justitia und mit eschatologischen Elementen verbinden [84]; das Regnum wird von den verschiedenen Gruppen selbstverständlich als Programmpunkt verwendet und nach den praktischen Bedürfnissen interpretiert. Der Kreis um Otto III. betrachtet als die höchste „weltliche" Macht das universale Imperium, als die Ecclesia ein in den Schriften Gerberts und Leos von Vercelli umschriebenes Reich, das die Lehnsstaaten umfasst und in Rom sein Zentrum hat; im Zusammenhang damit begrüsst diese Gruppe Otto als den Friedenskaiser. Die Opposition kann die römische Politik nicht billigen, sei es, dass sie, wie Thietmar, Provinzialbeschwerden hegt, sei es, dass sie, wie Brun von Querfurt, die Autorität des heiligen Petrus beleidigt glaubt: sie sieht die Zeit Ottos III. als eine aetas ferrea an. Ebenso lassen sich die Auffassungen über den asketischen Gehalt des Imperiums unterscheiden. Gegenüber der Normalanschauung, dass die kaiserliche Würde eine gewisse Enthaltsamkeit fordert, verlangt die Gruppe der Romualdiner in bestimmten Fällen den Übertritt des Kaisers zum Mönchtum, zur ausserweltlichen Askese.

Was bleibt schliesslich für die Persönlichkeit Ottos übrig?

Wir haben schon dargelegt, dass man mit der Annahme einer Unfähigkeit des frühmittelalterlichen Denkens zur Persönlichkeitsschilderung (Lamprecht) nicht auskommt [85]; auch der mittelalterliche Mensch gibt eine persönliche Charakteristik, wie sich in Einzelfällen unbestreitbar herausgestellt hat [86]. Seine Charakteristik aber ist selbstverständlich durch die kollektiven Normen seiner Zeit bedingt; wenn er demnach das Individuelle angeben will, gibt er Variationen aus *diesen* Normen, nicht aus den unsrigen, und das erschwert die Transposition des Urteils erheblich. Das oben S. 521 ff. angeführte Beispiel, die Kritik Bruns von Querfurt in der *Vita Quinque Fratrum*, zeigt klar, dass man diesem Umstand Rechnung zu tragen hat.

Ein besonderer Nachteil in diesem speziellen Fall ist ausserdem das Fehlen einer zeitgenössischen Biographie, in der das Leben des Kaisers nach mittelalterlichen Anschauungen als Einheit zusammengefasst wird. Infolgedessen ist das verfügbare Material zu gering, um mit Erfolg eine detaillierte Rekonstruktion der Persönlichkeit Ottos III. wagen zu können; der Methode Giesebrechts ist doch wegen ihrer allzu leichtfertigen Analogien nicht länger beizupflichten. Namentlich der persönliche Anteil Ottos an der politischen Aktivität des römischen Hofes ist schwerlich festzustellen; man weiss nicht genau, wieweit er nur passives Symbol der Pläne Gerberts und Leos von Vercelli gewesen ist, wieweit er selbst eine aktive Rolle gespielt hat; dass die Urkunden ihn die Regierungshandlungen verrichten lassen, dass die Quellen ihn für sein Regiment verantwortlich machen, beweist nur, dass man das Imperium nicht vom Imperator lösen konnte.

Wenn dagegen die Neigung zur schroffen Askese eine etwas deutlichere Sprache redet, so soll man auch hier vorsichtig verfahren. Zwei Umstände müssen hier in Erwägung gezogen werden. Erstens ist der asketische Ausgangspunkt ein allgemeines gesellschaftliches Ideal, und das praktische Ausleben dieses Ideals wird nicht, wie in der modernen Gesellschaft, durch soziale Konventionen gebändigt; zweitens ist infolgedessen der Zeitgenosse geneigt, die strenge Ausübung der Askese zu verklären und zu übertreiben. Diese Wechselwirkung zwischen dem kollektiven Ideal und der individuellen Lebensgestaltung ist sehr wichtig, weil daraus erhellt, dass das Pathologische im historischen, konkreten Sinne nicht einfach mit dem Pathologischen im psychiatrischen, abstrakten Sinne zusammenfällt. Isoliert man den „Fall" Ottos III. aus den Bedingungen seiner Zeit, so bleibt zweifellos eine interessante Geisteskrankheit übrig; die „visiones et allocutiones divinae"[87] sind leicht als Halluzinationen zu erklären. Eine solche Isolierung nimmt aber keine Rücksicht auf den historischen Zusammenhang eines Zeitalters, das nicht von Halluzinationen, sondern von göttlichen Anreden spricht! Ohne Ausnahme preisen die Quellen die Askese des Kaisers, und der rücksichtslose Märtyrer Brun von Querfurt nimmt ihm sogar übel, dass

er nicht zum Mönchtum übergetreten ist. Das frühe Mittelalter erkennt in allen sozialen Schichten das Ideal der Askese, und das besonders in seiner körperlichen Form, als Ideal an; und das bringt mit sich, dass einerseits die asketische Veranlagung der Individuen sich schrankenlos ausleben kann, andererseits die Gesellschaft die asketischen Erscheinungen schützt und fördert, weil sie den Normen der „depressiven" Gesellschaftslehre entgegenkommen. Wenn man die Bussübungen Ottos als pathologisch bezeichnet, so qualifiziert man die Anschauungen einer ganzen Kulturperiode als pathologisch und gibt damit ein Werturteil zu Gunsten der eigenen Kriterien ab, wozu der Historiker nicht berechtigt ist. „Pathologische Zeitanschauungen" ist im historischen Sinne ein nichtssagender Ausdruck: erst bei einem Vergleich mit anderen Zeitanschauungen, der also nicht den Organismus des Zeitalters selbst untersucht, sondern eine kulturphilosophische Wertung der Zeitalter untereinander beabsichtigt, kann das Wort „Pathologie" seine Rechte wieder geltend machen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, den „Fall" Ottos III. zu isolieren und klinisch zu zergliedern; wir deuten nur darauf hin, dass durch diese abstrakte Methode nicht nur Otto III., sondern auch seine Zeit getroffen werden muss, falls man die soziale Wechselwirkung nicht übersehen will. Versucht man aber eine Beurteilung dieser Persönlichkeit in rein historischem Sinne, so kommen als sichere Kriterien eigentlich nur in Betracht seine *Jugend*, seine *physische Konstitution* und seine ausgesprochene *Neigung zur schroffen Individualaskese*, die beiden ersten Faktoren als allgemeine biologische Voraussetzungen, der letzte als einziger quellenmässig hinreichend verbürgter individueller Charakterzug; denn ob man Nachrichten wie diese, dass Otto sich an einen halbrunden Tisch gesetzt habe [88] und sich schon vor seinem Römerzug lange nach Italien sehnte [89], als charakteristisch für seine Persönlichkeit betrachten soll, ist mindestens äusserst zweifelhaft [90]. Auch den Äusserungen des jungen Kaisers in der Briefsammlung Gerberts [91] darf man keinen grossen persönlichen Gehalt in engster Bedeutung beimessen, weil sie sorgfältig stilisiert wurden und

hauptsächlich nur verraten, dass am Hofe ein Hang nach griechischer Bildung Sitte war.

Einen festen Anhaltspunkt bietet aber die Jugend Ottos, weil wir die Entwicklungsperioden des Lebens, als biologische Voraussetzung, unter allen Denkformen als identisch ansehen dürfen. Otto hatte, als er 1002 starb, das Pubertätsalter kaum überschritten. Wir sahen bereits, dass auch die Quellen die Jugend eines Königs als einen ungünstigen Faktor betrachten [92]; sie erwähnen häufig seine kindlichen Fehler [93]. Nach Beginn der Selbständigkeitsperiode erscheint freilich der König als die regierende Person, aber doch zweifellos manchmal bloss formal; denn die geistige Reife des Mannes hat Otto z.B. in dem wichtigen Jahr 997 sicherlich noch gefehlt. In dieser Hinsicht können wir die Darstellung Giesebrechts beibehalten. Dieser konnte mit Recht aus der Jugend des Kaisers schliessen, dass er sich nicht zu einer wahren Selbständigkeit emporzuarbeiten vermochte, von Einflüssen abhängig blieb. Die Politik Ottos III. ist die Politik eines Kreises, in dem Gerbert und Leo von Vercelli die grosse Rolle spielten. Wir können höchstens aus der griechischen Erziehung Ottos [94] ableiten, dass er selbst den Ideen dieser Männer nahe gestanden hat. Genauer sein persönliches Verhältnis zur „ecclesiastischen" Byzanzpolitik anzugeben, wird wohl nicht möglich sein; aber so unrichtig es war, diese Politik seiner Phantasie zuzuschreiben, so unbegründet ist es, ihm jeden Anteil an dem Renovationsgedanken abzusprechen [95].

Wir wissen weiter, dass Ottos Gesundheit schwach war. Dem italienischen Klima war er nicht gewachsen [96]. Dass er eine besonders zähe Natur war, ist also nicht wahrscheinlich; auch die überlieferten Bilder zeigen eine zarte Gestalt. Kemmerich behauptet, diese Bilder zeigen mehr als einen „Herrschertypus", nämlich eine gewisse „naturalistische" Ähnlichkeit [97]; hinsichtlich des Aussehens Ottos kommt er zu dem folgenden, von uns nur unter Vorbehalt zitierten Ergebnis: „Der Kaiser war jung und bartlos; erst gegen das Ende seiner Regierung sprosste ihm leichter Flaum um das spitze Kinn. Sein Gesicht war länglich-oval, die Stirn von Locken bedeckt, die Nase gerade. Seine Haare waren dunkel.... Des-

halb können wir auch auf dunkle Augen schliessen, was bei der byzantinischen Mutter ohnehin grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Figur des jugendlichen Herrschers war wahrscheinlich, wie die seines Vaters, zierlich" [98]. Wenn auch diese Analyse in Einzelheiten äusserst zweifelhaft bleibt, so scheint es doch nicht gewagt, Jugend und physische Veranlagung für Ottos Impulsivität auf asketischem Gebiet mit verantwortlich zu machen. Der jugendliche Enthusiasmus des schwachen Körpers kann leicht in eine gegen den Körper selbst gerichtete Aktivität umschlagen, besonders wenn die sozialen Bedingungen eine solche Wendung erleichtern. Wir sind damit an das letzte sichere Kriterium gelangt: die Neigung Ottos zur Individualaskese. Obgleich wir wiederholt die romantische Deutung dieser Askese bei Giesebrecht u.a. abgelehnt haben, so dürfen wir doch jetzt in Erwägung ziehen, dass die Vorliebe für die strenge körperliche Selbstquälung einer persönlichen Veranlagung entsprochen haben muss. Nicht das Ideal, sondern *die praktische Verwirklichung* des Ideals ist persönlich. Die augustinische Lehre von dem relativen Wert der irdischen Güter ermöglichte ja verschiedene Kompromisse mit dem Lebensgenuss, weil man ebensowohl die Güter als den relativen Wert betonen konnte; das „depressive" sozial-politische Ideal war meistens wenig mehr als eine theoretische Norm des Urteils. Wenn auch der Typus des wahrhaft frommen Herrschers, wie die Figur Heinrichs II. zeigt, durchaus keine Ausnahme gewesen ist, so bleibt doch die asketische Konzentration Ottos III. ein Beispiel, das nicht seinesgleichen hat. Dass Otto sogar vorübergehend an einen Übertritt zum Mönchtum gedacht haben soll, beweist, dass seine Lebensweise auch Elemente enthielt, die man als unsozial bezeichnen kann, weil doch die grosse Majorität der Untertanen den romualdinischen Konsequenzen niemals beigepflichtet hat. Dennoch ist er Mittelpunkt der grossen universalistischen Gedanken gewesen, welche in dem römischen Kreise ein politisches Programm hervorriefen; und daraus ergibt sich, dass der absolute Gegensatz von Kaiser und Einsiedler eben in dieser Persönlichkeit legendarisch geworden ist.

ANMERKUNGEN ZUM ERSTEN KAPITEL

1 *Die politischen und geistigen Stromungen des zehnten Jahrhunderts und das Kaisertum Ottos III.* (Deutsche Rundschau 1891, S. 87 ff.), S. 92.
2 *Lehrb. der hist. Meth. u. der Geschichtsphil.* (Leipzig 1908), S. 759.
3 *Geschichte der deutschen Kaiserzeit I*[5] (Brunswig 1881), S. V.
4 Fedor Schneider in Vierteljahrsschrift f. Sozial- und Wirtsch. gesch., XIV, 1918, S. 498: „Ist doch gerade für Otto III. mangels Neubearbeitung der Regesta Imperii und Jahrbucher des deutschen Reiches eine Revision von Giesebrechts Darstellung besonders dringend erwunscht!"
5 J. von Pflugk-Harttung, *Ein Phantast auf dem Kaiserthrone* (Nord und Süd XX, 1882). Dazu die Bemerkungen Voigts, *Brun von Querfurt* (Stuttgart 1907), S. 255 ff.
6 *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, I (Tubingen 1918), S. 110: „Von den heutigen Verhältnissen und den ihnen entsprechenden Begriffen aus schleicht sich unwillkurlich die Vorstellung ein, als ob wir es im Mittelalter mit wesentlich analogen zu tun hätten, während sie doch wesentlich andere sind."
7 Vgl. Anm. II, 31.
8 *Jahrbucher des deutschen Reiches unter der Herrschaft König und Kaiser Ottos III.* (Berlin 1840).
9 K. Uhlirz, *Jahrbucher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III.*, Bd. I (Leipzig 1902).
10 Die älteren Darstellungen, die entweder nur noch anekdotischen Wert haben oder durch Giesebrecht und Wilmans längst beiseite geschoben wurden, lassen wir hier unberucksichtigt. Man findet sie u.a.bei A. Morgenroth, *Kaiser Otto in der deutschen Dichtung*, (Diss. Breslau 1922, liegt leider nur in Machinenschrift vor), S. 4 ff. Derselbe hat die Sagenbildung um Otto und die epische, lyrische und dramatische Literatur, welche ihn als Gegenstand wählte, untersucht. (Uber die Sagenbildung auch Wilmans, l.c., Excurs XII). Die Sagen gruppieren sich um verschiedene Kerne, deren geschichtliche Basis selten mit Sicherheit zu bestimmen ist. Die Motive (mit vielen Varianten) sind folgende: a. Otto, der ein totes Kind in sein Bett legt; b. Otto und seine legendarische Gemahlin Maria von Aragon; c. Otto und das Kurfurstenkollegium; d. das Grab Karls des Grossen; e. Otto und die Frau des Crescentius, sein Tod durch Vergiftung Die bekannte *Kaiserchronik* steht schon auf der Grenze

von Geschichte und Dichtung (16079 bis 16156). Uber die zahlreichen modernen künstlerischen Bearbeitungen des Ottothemas l.c. S. 23 ff. Ihre ästhetische Bedeutung wird von Morgenroth im allgemeinen nicht sehr hoch geschätzt (S. 124).

Wir nennen noch die älteren Schriften:

Nicolai Cisneri, *De Othone III Imperatore eiusque instituto consiliorum imperatorum Oratio* (Francofurti ad Moenum 1570). ... „sic non statuo Othonis III sanctione sex aut septem viris tantum electionem Cesaris commissam, sed temporis progressu in maximis Germaniae dissidiis ad eos adstrictam esse penes quos iam aliquot secula fuit".

(F. D. Ring), *Kayser Otto der Dritte, genannt Mirabilia Mundi* (Erlangen 1789); ein satirisches Kuriosum, nebenbei kritischer Versuch. Motto:

„Help Godt mit Gnaden
Hie wird ook Seepe Gesaden."

Das Büchlein ist anonym erschienen und kritisiert u.a. die Sage der Maria von Aragon.

11 l.c.s. Vgl. Morgenroth l.c. S. 21. Bei Cisner und Ring findet man die Vergiftung noch als eine historische Tatsache. Wilmans, l.c., Exc. XII, hat schon auf ihren sagenhaften Charakter mit Recht hingewiesen. Thietmar z.B. weiss von einer Vergiftung nichts. (Vgl. auch *Vita Bernw.*, c. 37 und *Chron. Ven.*, S. 34).

12 Uber das Verhältnis von Otto III. zu Heinrich II. Giesebrecht l.c. II, S. 66, und Voigt l.c. S. 94. Der Wiederherstellung des *römischen* Reiches stellte Heinrich die Wiederherstellung des *fränkischen* Reiches gegenüber, aber „zu Otto hat er keineswegs in Gegensatz gestanden" (Voigt). Von einem bewussten theoretischen Gegensatz kann überhaupt schwerlich die Rede sein, weil auch Heinrichs Pläne Italien und Rom in ihre Interessensphäre zogen; nur in den praktischen Mitteln ist ein Unterschied.

13 *Deutsche Verfassungsgeschichte V* (Berlin 1893), S. 109.

14 Louis Halphen (*La Cour d' Otton III à Rome. Mélanges d' archéologie et d' histoire*, XXV, 1905, S. 350) sagt, wenn er über Ottos byzantinisches Zeremoniell spricht: „Les gens du nord l'ont relevé, non sans une pointe de mauvaise humeur, vexés au fond de se sentir dédaignés." Das gilt gewiss auch fur Giesebrecht und Waitz.

15 Vgl. unten Kap. III.

16 Vgl. G. Schwartz, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern* (Leipzig-Berlin 1913), S. 3 ff.

17 *Ep.* 186, *DO* III 241.

18 *Vita Quinque Fratrum* (SS XV, S. 709 ff.), c. 7.

19 l.c. und *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins* (Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft, VII 1897).

20 *Mittelalterliche Zeitanschauungen*, S. 9. Vgl. aber oben S. 405 f.; auch Bernheims Bestimmungen bleiben schliesslich Beziehungen auf einen bestimmten Wert; ihr Verdienst liegt in dem methodischen Verfahren.

21 Vgl. unten Kap. III.

22 J. Bühler, *Die sächsischen und salischen Kaiser* (Leipzig 1924), Vorwort (S. 5): „Sie sind nicht tot, die alten deutschen Kaiser, sie schlafen nur, und der Unglücksrabe, der von Zeit zu Zeit auffliegt und seinen Schatten über ihr Volk hinwirft, ruft sie wieder wach in deutscher Brust, in der sie wie in tiefem Bergesschacht schlummerten." Und uber Otto III. (S. 60): „So erfullte sich schon vor tausend Jahren an dem hochbegabten und hochfliegenden Idealen nachjagenden Kaiser *ein echt deutsches Schicksal:* fremde Gelehrsamkeit und Bildung liessen ihn die deutsche Heimat verachten, worauf den also Entwurzelten die Fremde hohnend und spottend verschlang. Die Zeitgenossen sahen darin mit Recht eine Strafe Gottes." Keiner der Anachronismen Giesebrechts fehlt.

23 P. Kehr, *Die Urkunden Otto III.* (Innsbruck 1890); *Zur Geschichte Ottos III.* (Hist. Zeitschr. 66, 1891, S. 385 ff).

24 H. Bloch, *Beitrage zur Geschichte des Bischofs Leo von Vercelli und seiner Zeit* (Neues Arch, f. ält. deutsche Geschichtsk. 22, 1897, S. 13 ff.).

25 Louis Halphen, l.c., S. 349.

26 P. E. Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen* (Hist. Zeitschr. 129, 1924, S. 424 ff.) hat das gleichfalls S. 425, Vorbemerkung, nachdrücklichst betont.

27 Ausser den auf Otto bezuglichen Abschnitten in den grosseren Arbeiten von Ebert, Gregorovius, Manitius u.a. sind z. B. folgende Ottobiographien durch diese romantisch-psychologische Methode bedingt:

Th. von Kern, *Kaiser Otto III.* (Geschichtl. Vorträge und Aufsätze, Freiburg i.B. 1875).

H. Oertel, *Otto III., deutscher Kaiser* (Wiesbaden 1878). „Fur die deutsche Jugend und das deutsche Volk(!) gezeichnet."

A. Mucke, *Kaiser Otto II.* und *Kaiser Otto III.* (Halle a.S. 1881).

K. Dondorff, *Kaiser Otto III.* (Samml. gemeinverst. wissensch. Vorträge XX 1885).

28 *Deutsche Geschichte II*[5] (Berlin 1922).

29 l.c. in Deutsche Rundschau, S. 91.

30 D.G., S. 245.

31 D.G., ibid.

32 D.G., ibid. Freilich entsprechen diese Zitate durchaus den allgemeinen Anschauungen Lamprechts, wie er sie z.B. in „*Die Kulturhistorische Methode*" (Berlin 1900) dargelegt hat.

33 vgl. H. Schneider, *Das kausale Denken in den deutschen Quellen zur Geschichte und Litteratur des 10., 11., und 12. Jahrhunderts* (Gotha 1905).

A. Kleinpaul, *Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des zehnten Jahrhunderts* (Leipzig 1897).

A. Kuhne, *Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I.* (Leipzig 1898).

H. Bohmer, *Willegis von Mainz* (Leipzig 1895).

F. M. Kircheisen, *Die Geschichte des litterarischen Porträts I* (Leipzig 1904).

Dazu R. Teuffel, *Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts* (Berlin 1914), und L. Zoepf, *Das Heiligenleben im. 10. Jahrhundert* (Leipzig und Berlin 1908).

34 l.c., S. 9.

35 l.c., S. 5.

36 l.c., ibid.

37 l.c., S. 3.

38 Zoepf und Teuffel haben das in den oben angefuhrten Schriften versucht. Zoepf will „die Stellung des Hagiographen zum Schema ... bestimmen" (S. 46); die typischen Ausdrucke sind nach ihm oft individuell modifiziert worden (S. 47); „das schematische Gerüst und das Vorbild der Bibel", von der Vergangenheit ubernommen, repräsentieren das Typische (S. 139). Auch Teuffel unterscheidet eine „Typik des Lebens" und eine „Typisierung des Schriftstellers" (S. 3).

39 *Vita Quinque Fratrum*, c. 7; *Gesta Episc. Cam.* (SS. IV, S. 393 ff.), c. 114. Auch die Briefe Gerberts lassen sich schwerlich dem typischen Schema einreihen.

40 Vgl. Bernheim uber Lamprecht: *Lehrbuch*, S. 710, 714 ff.; *Mittelalt. Zeitansch.*, S. 56.

41 Bohmer hat das in seiner oben angefuhrten Willigisbiographie, S. 164, folgendermassen formuliert: „Das Zeitalter war der Ausbildung ausgeprägter Individualitäten nicht gunstig. Auch ging die Wiedergabe des wirklichen personlichen Lebens in allen Nuancen seiner konkreten Eigentumlichkeit uber das Vermogen und die schriftstellerische Absicht der schreibenden Monche und Nonnen; sie wollten keine Menschen von Fleisch und Blut schildern, sondern ... Heilige und Tugendmuster, nicht Geschichte schreiben, sondern erbauen."

42 *Kirchengeschichte Deutschlands III*[2] (Leipzig 1896), S. 261. Dagegen Bohmer, l.c., S. 85, Anm. 3: „Nicht tiefere politische Ideen, sondern gerade im Gegenteil der vollige Mangel an solchen ist meines Erachtens aus dem Verhalten Ottos zu erschliessen."

43 l.c. S. 266.

44 vgl. l.c. S. 232, 341.

45 *Brun von Querfurt*, S. 67.

46 l.c., S. 256 (Anm. 324).

47 Allerdings irrt sich Hauck in seiner Interpretation der Annales Quedlinburgenses a. 1000 (Bohmer, l.c., S. 85. Anm. 3); seine Ansichten uber Ottos Bestrebungen sind davon aber nicht abhängig.

48 *Geschichte Italiens im Mittelalter IV*, 1. Hälfte (Gotha 1915), S. 103.

49 l.c., S. 133.
50 l.c., S. 136. Vgl. auch unten Kap. III, S. 474.
51 vd. Anm. II, 85.
52 J. Moltmann, *Theophano, die Gemahlin Ottos II. in ihrer Bedeutung fur die Politik Ottos I. und Ottos II.* (Diss. Schwerin 1878).
53 l.c., S. 42.
54 J. Bentzinger, *Das Leben der Kaiserin Adelheid während der Regierung Ottos III.* (Diss. Breslau 1883).
55 *Epitaphium Adalheidae Imperatricis* (SS. IV. S. 633 ff.).
56 l.c., S. 30.

ANMERKUNGEN ZUM ZWEITEN KAPITEL

1 *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*[2] (Stuttgart 1913), S. 323.
2 *Mittelalt. Zeitansch.*, S. 145.
3 Der katholische Forscher Lux (*Papst Sylvesters II. Einfluss auf die Politik Kaiser Ottos III.*, Breslau 1898; Vorwort) sieht Otto und Sylvester als Männer, „welche in Wahrheit bestrebt waren, Staat und Kirche in Eintracht zu regieren". Ein Verdienst ist das weniger als eine (theoretische) Selbstverständlichkeit.
4 *Historiarum Lib.* IV (ed. Waitz. Hannover 1877).
5 Vgl. *Acta Concilii Remensis ad Sanctum Basolum* (SS. III, S. 658 ff.; Olleris, *Oeuvres de Gerbert*, Clermont Ferrand und Paris 1867, S. 173 ff.)
6 *Leonis Abbatis et Legati Epistola ad Hugonem et Robertum reges* (SS. III, S. 686; Olleris, l.c., S. 237 ff.).
7 *Mittelalt. Zeitansch.*, S. 113.
8 Über diese Entwicklung besonders Bernheim, l.c., S. 110 ff., (Kap. III. Die Anschauungen über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium).
9 Bernheim, l.c., S. 15.
10 Bernheim, l.c., S. 21.
11 *De Civ. Dei* XV, 2: (ed. B. Dombart, Lipsiae 1905,'08) „Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram coelesti civitati significandae sua praesentia servientem." XIV, 28: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui ..." XV, 1: „Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est societates hominum quarum est una quae praedistinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum Diabolo."
12 *De Civ. Dei* XI, 1: „... Meique non immemor debiti, de duarum Civitatum, terrenae scilicet et coelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas, exortu ... disputare." Vgl. Bernheim, l.c. S. 21, Anm. 3, gegen Eucken und Reuter.
13 Vgl. unten S. 433.
14 Bernheim, l.c., S. 22 ff.
15 *De Civ. Dei* XIX, 25.
16 *De Civ. Dei* XIX, 13: „Quapropter natura est, in qua nullum malum est vel etiam in qua nullum potest esse malum; esse autem natura, in qua nullum bonum est, non potest. Proinde nec ipsius Diaboli

natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam facit."

17 Bernheim, l.c., S. 26.

18 Bernheim, l.c., S. 27.

19 Vgl. H. Lubenow, *Die Slavenkriege der Ottonen und Salier in den Anschauungen ihrer Zeit* (Diss. Greifswald 1919).

20 *De Civ. Dei* XIX, 16: „Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae pacis adversatur, corripitur seu verbo seu verbere seu quolibet alio genere poenae justo atque licito ... pro ejus qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur." Die „innere ungestorte Einheit mit Gott" (Bernheim, l.c., S. 32) bedingt den Paxbegriff, nicht der „Frieden".

21 Darüber Bernheim l.c., S. 113 ff.

22 *De Civ. Dei* XX 10: „... sed sicut omnes Christianos dicimus propter mysticum chrisma sic omnes sacerdotes quoniam membra sunt unius sacerdotis." (Vgl. I Kor. 10, 12).

23 Bernheim l.c., S. 118.

24 Bernheim l.c., S. 219.

25 l.c., Kap. III.

26 Matth. XVI, 18.

27 Joh. XXI, 17.

28 *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* (ed. A. Thiel), Braunsberg 1868, S. 350.

29 Bernheim l.c., S. 221; Joh. Fiebach, *Die augustinischen Anschauungen Papst Innocenz' III.* (Diss. Greifswald 1914).

30 Literatur passim bei Bernheim l.c. Über die Periode Ottos III. ist in dieser Hinsicht wenig Systematisches zu finden, weil die im Kap. I kritisierten Anachronismen meistens fur das Urteil entscheidend waren oder wenigstens die Einheit von Regnum und Sacerdotium nicht angenommen wurde. Vgl. G. Bagemihl, *Otto II. und seine Zeit im Lichte mittelalterlicher Geschichtsauffassung* (Diss. Greifswald 1913).

31 Im allgemeinen stimmen wir, wie man oben gesehen hat, den Anschauungen Bernheims über die augustinische Staatsidee und ihre praktische Verwirklichung im mittelalterlichen Staatsleben vollig bei. Dass dieser Autor den geschichtlichen Wert des nicht unmittelbar materiell bedingten Gedankenkomplexes in seinem ganzen Umfang hervorzuheben wagt, ist gerade in diesem Zusammenhang sehr erfreulich. Besonders ist dabei hinzuweisen auf seine prinzipiellen Feststellungen, die in glucklicher Weise bestrebt sind, den ideellen Wert der Anschauungen mit den praktischen Problemen der Politik zu versohnen. Lamprechts einseitiger Kollektivismus lässt sich dadurch vertiefen, seine „Typik" durch Bernheims Erorterungen hinsichtlich des „augustinischen" Denkens und dessen politischen und sozialen Konsequenzen einer psychologischen Erklärung zugänglich machen. Wir wollen dazu nur folgendes bemerken, das fur diese Untersuchung nicht unwichtig ist und später noch in Betracht

kommen wird. L.c., S. 129 sagt Bernheim über die „drastische Unmittelbarkeit" des Petrusglaubens, die man meistens unzureichend gewürdigt hat: „Einzelne Fälle solcher Glaubensäusserungen, auf die man gerade stiess, hat man geradezu als Phrasen oder als persönliche Verstiegenheit dieses oder jenes Papstes betrachtet, ohne die Allgemeinheit dieses Glaubens durch alle Jahrhunderte zu bemerken. Oder sollten etwa die Päpste die Einzigen gewesen sein, die sich von diesem Glauben ausgeschlossen hätten?! ..." Und S. 165: „Mit welchem Rechte spricht man diesen Männern (den Päpsten), dieser ganzen Zeitanschauung, die Wahrhaftigkeit der Überzeugung ab? namentlich wenn es sich, wie in dem Fall, von dem wir reden, nicht um die Vertretung eines persönlichen Interesses und Meinens, sondern um die Vertretung einer Mission handelt. ..." In dergleichen Äusserungen steckt die Gefahr einer Idealisierung der Zeitverhältnisse, einer psychologischen Flachheit. Die Tastbarkeit der augustinischen und verwandten Anschauungen braucht nicht bezweifelt zu werden; an und für sich sagt diese aber noch nichts aus über die aufrichtige Überzeugung der leitenden Individuen, nur über die Fruchtbarkeit der Idee, über ihre allgemeine Gültigkeit für die rezeptive, reagierende Kollektivität gibt sie Aufschluss. Ohne weitere psychologische Einzelheiten als Supplement (die häufig fehlen) muss man dahingestellt sein lassen, inwiefern die Individuen die Gedanken nur als politisches Mittel ausgenutzt haben, inwiefern sie selbst daran glaubten. Dass Bernheim ein anachronistisches Misstrauen gegen die Motive der Päpste abweist, ist durchaus richtig; es folgt daraus aber lediglich dies, dass keine *heutigen* Machtbestrebungen im Spiel waren. Allein was „wahrhaftige Überzeugung", was blosser Gebrauch von Durchschnittsüberzeugungen war, wird sich schwerlich und nur in Einzelfällen enträtseln lassen. Die Verwickeltheit eines individuellen Motives ist jedenfalls so gross, dass man nur umsichtig und unter allem Vorbehalt aus der gesellschaftlichen Brauchbarkeit und Selbstverständlichkeit eines Gedankens Folgerungen in Bezug auf seinen Wert zur Deutung der *Überzeugung* eines Individuums ziehen darf. Vgl. unten Kap. IV.

32 Man vergleiche als Beispiele den sog. Partikularismus der Stämme (dazu Kehr l.c. in *Hist. Zeitschr.*, S. 433) oder die „national-kirchlichen" Bestrebungen der französischen Bischöfe. Sie vertreten kein System, erscheinen als bloss momentane, durch praktische Reibungen hervorgerufene Explosionen. Jede systematische Kontinuität fehlt z.B. auf der Seite des Prätendenten Heinrich in den Thronstreitigkeiten nach dem Tode Ottos II. (Giesebrecht l.c., S. 609 ff.).

33 Vgl. oben Kap. I, S. 416 ff.

34 l.c., S. 15 ff. Vgl. oben S. 415.

35 l.c., S. 29.

36 l.c. ibid.

37 l.c., S. 32.

38 l.c., S. 46 ff.; Kap. I, 2 (Fortpflanzung der augustinischen Anschau-

ungen), S. 50 ff.; Kap. II, Die eschatologischen Anschauungen, S. 63 ff.

39 *De Civ. Dei* V, 19: „sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes existimentur ... apertissime alio loco de Deo dictum est: Quia regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi."

40 *De Civ. Dei* V, 24: „Sed felices eos (imperatores) dicimus si juste imperant etc., si Deum timent, diligunt, colunt, si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes etc.."

41 Pseudo-Cyprianus, *De XII abusivis saeculi*, ed. S. Hellmann (Leipzig 1909). Uber den Einfluss der Schrift die Vorrede, S. 16 ff. Dazu Bernheim l.c., S. 57 ff. Entstanden zwischen 630 und 700, aller Wahrscheinlichkeit nach in Irland.

42 Hellmann, l.c., S. 62: „Iustitia vero regis est, neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes elemosynis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non levare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum (vae enim terrae, cuius rex est puer, et cuius principes mane comedunt)... Qui vero regnum secundum hanc legem non dispensat, multas nimirum adversitates imperii tolerat. Idcirco enim saepe pax populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et servitia populorum praepediuntur, multi et varii dolores prosperitatem regni inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, hostium incursus provincias undique vastant, bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates aeris et hiemisperia turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent, et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt."

43 Ausfuhrlich Bernheim, l.c., Kap. III. Vgl. F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (Munchen 1896); E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle a.S. 1898).

44 Bernheim l.c., S. 70.

45 Uber das Verhältnis von Antichrist und Teufel besonders W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche* (Gottingen 1895), und die bei Sackur l.c., S. 104 ff. abgedruckte „*Epistola Adsonis ad Gerbertam Reginam de ortu et tempore Antichristi*".

46 Uber die Fixierung des Weltunterganges im Jahre 1000 hat schon

H. von Eicken, *Die Legende von der Erwartung des Weltunterganges und der Wiederkehr Christi im Jahre* 1000 (Forschungen zur deutschen Geschichte 23, 1883, S. 302 ff.) ausfuhrlich gehandelt.

47 Vgl. Sackur l.c., S. 129 ff., S. 181 ff.

48 Ausfuhrlich Bernheim l.c., S. 75, 101 ff.

49 Vgl. unten S. 518 f.

50 Seine sämtlichen Werke wurden herausgegeben von A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert* (Clermont-Ferrand und Paris 1867). Mit ausführlicher Biographie. Neue Ausgabe der Briefe von J. Havet, *Lettres de Gerbert* (983–997), *avec une introduction et des notes* (Paris 1889). Durch diese kritische Edition ist erst eine Benutzung der Briefe in grösserem Umfang moglich geworden. Die von Havet eingefuhrte chronologische Ordnung hat sich im allgemeinen als richtig erwiesen (vgl. Schlockwerder, *Untersuchungen zur Chronologie der Briefe Gerberts von Aurillac*, Halle 1893; Bohmer, l.c., Beilage III; Sickel und Schramm, vgl. unten). Wir zitieren die Briefe nach Havet.

Literatur uber Gerbert u.a.:

Wilmans, l.c. (vgl. S. 170 und 172); Giesebrecht, l.c., S. 613 ff.; M. Büdinger, *Über Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung* I (Kassel 1851); K. Werner, *Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit* (Wien 1878); Barthélemy, *Gerbert, étude sur sa vie et ses ouvrages* (Paris 1868); K. Schultess, *Papst Silvester II (Gerbert) als Lehrer und Staatsmann* (Hamburg 1891); Picavet, *Gerbert, un pape philosophe* (Paris 1897); C. Lux, *Papst Sylvesters Einfluss auf die Politik Kaiser Ottos III.* (Breslau 1898); F. Lot, *Etudes sur le règne de Hugues Capet* (Paris 1903); P. Kehr in Hist. Zeitschr. 71, S. 87–90 uber den Russen Bubnov; P. E. Schramm, *Die Briefe Kaiser Ottos III. und Gerberts von Reims aus dem Jahre 997* (Archiv. f. Urkundenforschung IX, 1926, S. 87 ff.) Vgl. auch Th. von Sickel, *Erläuterungen zu den Diplomen Ottos III.* (Mitt. des Instituts f. osterr. Geschichtsforschung XII, 1890), S. 209 ff., 369 ff.

51 Über diese Sagenbildung K. Schultess, *Die Sagen uber Silvester II.* (Samml. gemeinverst. wissensch. Vortr. 167, Hamburg 1893). Der Zusammenhang dieser Sagen mit den geschichtlichen Tatsachen ist nur sehr gering und geht hauptsächlich auf Irrtumer zuruck.

52 Vgl. die wissenschaftlichen Schriften bei Olleris, l.c., und Richer l.c. III, c. 43 ff.

53 Vgl. *M. G. Constit.* I, 23 (Edikt von Pavia, 20 Sept. 998) und Hartmann l.c., S. 119 ff.

54 Bagemihl l.c., S. 34 ff. hat den augustinischen Charakter der Schriften Gerberts richtig erkannt. Die meisten Analysen seiner Persönlichkeit (Wilmans, l.c., S. 170 ff., Havet l.c., S. XXXIV ff.) beachten diesen Faktor nicht.

55 Vgl. z.B. ep. 18, 22, 38, 49, 103, 162, 190, 198, 199, 200; *Acta Conc. Rem.* bei Olleris l.c., S. 178 u.s.w.

56 ep. 38.

57 ep. 18, 19.

58 ep. 69, 142, 197, 199, 201; *Acta Conc. Rem.*, S. 178, 182.
59 ep. 32, App. V; *Acta Conc. Rem.*, S. 182.
60 ep. 155, 181, 190, 193, 196, 217.
61 ep. 103, 198; *Acta Conc. Rem.*, S. 181.
62 ep. 174, 178, 194.
63 ep. 39, 125, 152.
64 ep. 152.
65 ep. 139. Statt „filii Belihal" auch „organum Diaboli" (ep. 172), das Gerbert auf sich selbst anwendet. Die Bezeichnung des Teufels variiert (ep. 189: „antiquus hostis"; ep. 195: „Satanas", u.s.w.).
66 ep. 138, 139, 144, 155, 190.
67 ep. 144; wahrscheinlich im Namen Adalberos von Reims.
68 So ep. 38 uber Heinrich von Bayern; „Quem si ut tirannum timuimus, sed nunc plenum fidei et sapientiae miramur".
69 Vgl. unten S. 519 f.
70 l.c., S. 206.
71 l.c., S. 213.
72 *Ep. Adsonis ad Gerb. reg.* bei Sackur l.c., S. 107: „Deinde (Antichristus) Hierosolimam veniens omnes christianos, quos ad se convertere non poterit per varia tormenta iugulabit, *et suam sedem in templo sancto parabit*. Templum etiam destructum, quod Salomon Deo aedificavit, in statum suum restaurabit et circumcidet se et filium Dei omnipotentis se esse mentietur." S. 111: „Ita se (Antichristus) extollet, *ut in templo Dei sedeat, ostendens se, tamquam sit Deus*."
73 Vgl. Havet, l.c., S. 22, Anm. 3.
74 Havet l.c., S. 23, Anm. 2.,
75 Sackur l.c., S. 185.
76 Sackur l.c., S. 186.
77 Sackur l.c., S.185. Die Weissagung wurde Jesaja XI, 10 entnommen.
78 ep. 172: „Nec ob amorem K(aroli) vel Ar(nulfi) passus sum diutus fieri organum diaboli, pro mendatio contra veritatem declamitando."
79 Vgl. unten S. 468 ff.
80 Vgl. z.B. ep. 41 und 46 das Wort „fortuna".
81 So in der bei Havet, App. II, gedruckten Einleitung zum *Libellus de Rationali et Ratione uti.*
82 So nennt Wilmans l.c., S. 172, Gerbert einen „unbeständigen und sittlich haltungslosen Charakter". Dagegen Havet l.c., S. XXXVIII: „Enfin, dans toutes les charges dont il fut successivement revêtu, on ne saurait, je crois, citer un seul acte de son autorité ou de son influence qui ne lui ait été dicté par le sentiment de son devoir, par le zèle pour la justice ou par le souci du bien public". Man wird unseres Erachtens vergeblich versuchen, diesen Streit zu schlichten, weil es fast immer nur die *offentliche*, sich selbst kontrollierende Persönlichkeit Gerberts ist, die sich in den Briefen zeigt; es ist nur seine Stelle in der offentlichen Welt, die man näher zu bestimmen vermag.
83 Vgl. oben S. 406 und Anm. II, 31.

84 Aufzählungen bei Giesebrecht l.c., S. 850, und Potthast, *Bibliotheca Historica Medii Aevi* (Berlin 1896), S. 1658.

85 Vgl.: G. Bagemihl, *Otto II. und seine Zeit im Lichte mittelalterlicher Geschichtsauffassung* (Diss. Greifswald 1914).
K. Grund, *Die Anschauungen des Rodulphus Glaber in seinen Historien* (Diss. Greifswald 1910).
F. J. Feind, *Die Persönlichkeit Kaiser Heinrichs II. nach der augustinisch-eschatologischen Geschichtsanschauung der zeitgenössischen Quellen* (Diss. Greifswald 1914).
L. Frederich, *Der Einfluss der augustinischen Anschauungen von pax, justitia, und den Aufgaben der christlichen Obrigkeit auf die Erlasse und Gesetze der deutschen Konige und Kaiser von den Ottonen bis in die Stauferzeit* (Diss. Greifswald 1914).
M. Muller, *Die Einleitungsformeln* (Arengen) *in den Urkunden von Konrad I. bis Otto III.* (Diss. Greifswald 1910).
H. Lubenow, *Die Slavenkriege der Ottonen und Salier in den Anschauungen ihrer Zeit* (Diss. Greifswald 1919).

86 *Chronicon* (M. G. SS. III, S. 723 ff. und Oktavausgabe von F. Kurze, Hannover 1889; wir zitieren die letztere, die eine andere Einteilung hat). Vgl. J. Strebitzki, *Thietmarus episcopus Merseburgensis quibus fontibus usus sit* (Regimonti 1870); Wattenbach, *Geschichtsquellen* I, S. 355 ff.; Teuffel l.c., S. 9 ff.; Schneider l.c., S. 26 ff.; Bagemihl l.c., S. 65 ff., S. 12 ff.; Bernheim l.c., S. 71 ff., 101.

87 Wattenbach l.c., S. 357.

88 l.c., S. 9.

89 l.c., S. 10.

90 *Chron.* I, c. 24; Bernheim l.c., S. 71.

91 l.c. III, c. 1. Vgl. auch das Urteil Bruns von Querfurt, *V. Adalb.*, c. 9 Bohmer, der l.c., S. 10, Anm. 1, die Ausserungen der Zeitgenossen uber den Charakter Ottos II. verglichen hat, nimmt keine Rucksicht auf die oben angefuhrten psychologischen Bedingungen. Bei Bagemihl l.c. zeigt sich, dass die Urteile in hohem Masse von bestimmten „augustinischen" Voraussetzungen abhängig sind.

92 l.c. IV, c. 44 ff.; V, c. 4. IV, c. 63, gibt Thietmar den Zusammenhang der sog. „Anekdoten" mit seinen Absichten deutlich an durch die Worter: „In tempore praefati cesaris multi obiere pii..."

93 *SS.* III, S. 22 ff. Wattenbach l.c., S. 343 ff.

94 Ed. Waitz (Hannover 1878). Wattenbach l.c., S. 349 ff.

95 Vgl. Feind l.c., S. 30.

96 *A.Q.* a. 997: Crescentius ist „diabolico fraude deceptus". Johannes Graecus, der Gegenpapst, ist „non pastor, sed lupus", „avaritiae diabolico inebriatus veneno", „antichristi membrum vere effectus". Beide sind „Sathanae ministri". (a. 998).

97 *A.Q.* a. 984: „regnum tyrannice invasit". a. 985: „divino instinctu ad se reversus".

98 *A.Q.* a. 995 (Jer. XXIX, 17). Vgl. Lubenow l.c., S. 28.

99 *A.Q.* a. 997. Vgl. Thietmar l.c. IV, c. 20.

100 Vgl. unten S. 533 ff.
101 *Historiarum Libri IV* (ed. Waitz. Hannover 1877) Wattenbach l.c., S. 413 ff.; Schneider l.c., S. 12 ff.; Bagemihl l.c., S. 39 ff.
102 l.c. II, c. 76.
103 l.c. III, c. 97; IV, c. 29.
104 Schneider l.c., S. 15 spricht deswegen von Richers, „doppelter Kausalität, ... wohl ein Bild des Denkens derer um Gerbert, d.h. der fortgeschrittensten Geister jener Zeit". Es ist aber unrichtig, wenn Schneider behauptet, diese doppelte Kausalität (das Monopol der gottlichen Hilfe nur fur die eigene Partei) gehe aus „unlauteren Motiven" hervor. (S. 13) Dieses Monopol ist ja gerade das eigentumliche Element in den politischen Anschauungen des Mittelalters.
105 Daruber ausfuhrlich die oben angefuhrte Schrift Zoepfs.
106 *Vita S. Adalberti episcopi* (SS. IV, S. 174 ff.). Vgl. Voight, *Adalbert von Prag* (Berlin 1898), S. 221, Anm. 1; Schneider l.c., S. 25; Zoepf l.c., S. 60, 103 ff; Teuffel l.c., S. 91 ff.
107 *Vita Secunda auct. Brunone archiep.* (SS. IV, S. 596 ff; Bielowsky, *Mon. Pol. Hist.* I, S. 184 ff.). Voigt l.c., S. 224 ff, Anm. 1, und *Brun von Querfurt*, passim; Zoepf l.c., S. 60, 103, 124 ff. *Vita Quinque Fratrum* (SS. XV, S. 709 ff.).
108 *Epitaphium Adalheidae Imperatricis* (SS. IV, S. 633 ff.). Vgl. Schneider l.c. S. 24.
109 Vgl. unten Kap. IV, S. 552. f.
110 D.h., sie uberschreiten die Grenzen der augustinischen Begriffsbestimmungen nicht.
111 Bielowsky l.c., c. 17.
112 *V. Adalb.*, c. 9, 10 („tunc peccato Ottonis multa mala surrexere ..."), 12. Die Aufhebung des Bistums Merseburg ist auch bei Brun Ursache des Missgeschicks Ottos II.
113 *Vita V Fr.*, c. 7. Die augustinische Basis der Theologie Bruns legt schon Voigt ausfuhrlich dar. (*Brun*, S. 157 ff.).
114 Frederich l.c., S. 14; Muller l.c., S. 91.
115 Vgl. unten S. 466 f.
116 Frederich l.c., S. 14.
117 Muller l.c., S. 94.
118 Pessimismus selbstverständlich in rein politischem Sinne; es handelt sich hier lediglich um praktische Konsequenzen der Lebensanschauung, nicht um eine Metaphysik.
119 Giesebrecht l.c., S. 719.
120 Havet l.c., App. II, S. 237.
121 Vgl. unten S. 485 ff.
122 U.a. bei Kehr, Lux und Hartmann in den oben angefuhrten Arbeiten.
123 In der ublichen Darstellung, die sich noch vornehmlich auf Giesebrecht stützt, geschieht das nur selten, wie oben Kap. I, S. 407 f. bemerkt wurde.

ANMERKUNGEN ZUM DRITTEN KAPITEL

1 Die Urkunden Ottos III. sind von Th. v. Sickel herausgegeben worden in den *Diplomata Reg. et Imp. Germ. II*, 2 (Hannover 1893).
Literatur dazu:
P. Kehr, *Die Urkunden Ottos III.* (Innsbruck 1890); ders., *Zur Geschichte Ottos III.* (Hist. Zeitschr. 66, 1891, S. 385 ff.); Th. v. Sickel, *Erläuterungen zu den Diplomen Ottos III.* (Mitt. d. Inst. f. oesterr. Geschichtsf. XII, 2, 1891, S. 209 ff.); W. Erben, *Excurse zu den Diplomen Ottos III.* (Mitt. d. Inst. f. österr. Geschf. XIII, 4, 1892, S. 337 ff.); K. Uhlirz, *Die Interventionen in den Urkunden des Konigs Otto III. bis zum Tode der Kaiserin Theophano* (N. Arch. f. ält. deutsche Geschichtsk. XXI, 1896, S. 115 ff.). Vgl. die oben zitierten Schriften Frederichs und Mullers.

2 Kehr, *G. O.*, S. 401, 402.

3 Uber die Kaiserinnen die oben angefuhrten Schriften von Moltmann und Bentzinger; auch F. Wimmer, *Kaiserin Adelheid* (Regensburg 1889). Man hat vergeblich versucht, ihre Charaktere genauer zu bestimmen; diese Versuche scheitern an dem bei weitem nicht hinreichenden oder „typisierenden" Quellenmaterial. Die kulturellen Beziehungen zur griechischen Kultur sind aber zweifellos nicht der Persönlichkeit der Theophano zu verdanken; ebensowenig aber lässt sich die Hypothese ihrer sittlichen Verdorbenheit aufrecht erhalten (Moltmann l.c., S. 66; vgl. dazu V. Bernw. *SS.* IV, S. 888). Uber ihre Abstammung Moltmann l.c., Kap. II; K. Uhlirz, *Über die Herkunft der Theophano* (Byz. Zeitschr. IV, 1895, S. 467 ff.); neuerdings Schramm l.c. in Hist. Zeitschr., S. 429 ff.

4 Besonders die Machtstellung Adelheids bleibt unsicher. Bentzinger, Kehr, Bohmer und Uhlirz sind sich darüber nicht einig. Jedenfalls ist ihr ideeller Einfluss gross gewesen. (Gerbert, ep. 74).

5 Kehr, *G. O.*, S. 415 ff. gegen Giesebrecht und Manitius.

6 Bohmer l.c., S. 57, Anm. 5, verlegt den Geburtstag Ottos wohl mit Recht ungefähr in die Monate Juni bis Juli 980; er kombiniert Thietmar III, c. 26 („Huius (Ottonis II) inclita proles, nata sibi in silva, quae Ketil vocatur") mit *DO* II 217–223. Weil am Ende des Jahres 994 Adelheid und Willegis aus den Urkunden verschwinden, muss man daraus schliessen, dass Otto noch vor Beendigung des funfzehnten Jahres selbständig geworden ist.

7 D. Theoph. 2; vgl. auch 1 und Gerbert, ep. 52.

8 Vgl. Kehr. *G. O.*, S. 435 ff.; Böhmer l.c., S. 51, Anm. 1: „Sie urkun-

det eben nur darum zu eigenem Rechte, weil und so lange sie die staatsrechtliche Fiktion von der Selbstregierung ihres Sohnes nicht aufrecht erhalten kann". Hartmann l.c., S. 95, meint, das italienische Königreich habe man tatsächlich als vakant betrachtet; „für das ottonische System spricht es aber immerhin, dass sich in Oberitalien keine Loslösungstendenzen geltend machten ..." (S. 96).

9 Das fränkische Recht kennt keinen unmündigen König. Schon in der Merovingerzeit kommt er aber praktisch vor. Später regiert Ludwig IV. (das Kind) in den Dokumenten der Fiktion nach selbständig. (Kehr, *G.O.*, S. 417). J. Krüger, *Grundsätze und Anschauungen bei den Erhebungen der deutschen Könige in der Zeit von* 911–1056 (Breslau 1911), zeigt, dass die Geistlichkeit gegen diese Unmundigkeitsregierungen immer gekämpft hat und findet in der Usurpation Heinrichs von Bayern diese Tendenz wieder. Heinrich hat seinen Anhang grösstenteils unter der Geistlichkeit, indem nur Willigis von Mainz und im übrigen vornehmlich weltliche Fursten für die Kaiserinnen eintreten; „wir haben als Grund dafur das Wirken kirchlicher Anschauungen zu erkennen, fur die ein Kind auf dem deutschen Koningsthrone ein Unding war". (Kruger l.c., S. 66). Von diesen Absichten spurt man aber später nichts mehr, indem die Quellen fast allgemein Heinrich als „tyrannus" schildern. Einfluss dieser Anschauungen ist dennoch nicht im voraus unwahrscheinlich; auch Pseudo-Cyprian sagt: „Vae enim terrae cuius rex est puer..." Die Quellen betrachten die Jugend Ottos allgemein als einen ungünstigen Faktor. Dennoch hatte die Idee des legitimen Imperiums die Oberhand, so dass die koningstreue Partei doch ziemlich schnell den Zustand wieder beherrschen konnte. Auch Kruger gibt das zu: „das Volksempfinden jener Zeit kannte fur seinen Konig nicht den Hinderungsgrund der Unmundigkeit". (S. 67). Das macht auch die Fiktion der Selbständigkeit in den Urkunden schon wahrscheinlich.

10 *G. O.*, S. 422 ff.

11 Böhmer l.c., S. 37, Anm. 1, behauptet, dass Theophano vom Anfang ab allein Regentin war; er grundet das z.B. auf Thietmar IV, 4 und Gerbert ep. 37. Auch Uhlirz l.c. in N. Arch., S. 118 ff. fordert eine besondere Machtstellung der Kaiserin, weil die Urkunden sie durch die Formel „ob petitionem (votum, amorem) Theophanu et interventu etc." von den ubrigen Intervenienten unterscheiden. (*DO* III 4, 14 u.s.w.). Diese Formel, unter Otto II. ausnahmsweise gebraucht, wird in dieser Zeit Regel, und zeugt nach Uhlirz fur eine privilegierte Position.

12 l.c., S. 659.

13 Bentzinger l.c., S. 19 ff.; Kehr, *G. O.*, S. 432 ff.

14 *G. O.*, S. 435.

15 *DO* III 97, 99, 100, 101, 147, 165.

16 *G. O.*, S. 439; vgl. Urk., S. 19.

17 Heriberts politische Bedeutung ist uns fast nur aus den Urkunden bekannt Die *Vita Heriberti* (*SS.* IV, S. 739 ff.; vgl. auch Brunsw.

Mon. Fund. Act. SS. XIV, S. 131) beschränkt sich durchweg auf seine geistlichen Verdienste. Vgl. unten S. 482 f.

18 Erben l.c., S. 585, ist der Meinung, dass hier „mehr das augenblickliche Bedürfnis als ein bestimmter Plan" vorherrschte. Wenn man dabei die unleugbar planmässigen Tendenzen der Titulatur in Erwägung zieht, scheint das weing glaublich.

19 Auch Kehr, *G. O.*, S. 400, gibt das nachdrücklich zu.

20 *G. O.*, S. 395.

21 *Urk.*, S. 77.

22 Thietmar IV, c. 49,: „Namque nostri duces et comites, non sine conscientia episcoporum, multa contra eum(= Ottonem) conspirare nituntur ...", die einzige Hinweisung auf eine organisierte Opposition gegen Ottos Pläne, kann durchaus nicht als ausschlaggebender Beweis dafur herangezogen werden, weil solche Verschwörungen unter allen Kaisern vorkommen. Vgl. die *Vita Adalberonis II. Mettensis Episcopi* (*SS.* IV, S. 658 ff.), c. 3 (984): „... principum illa discordia, quam putabant non sine magnis periculis nec sanguinis multa effusione umquam evadendam, sic sedata, sic ad nihil redacta est, ut res iam in armis constituta, ad unitatem electi principis et ad diuturnitatem verae pacis, *quae quamdiu vixit princeps idem duravit*, perfectissima redit..." (Man beachte auch hier die augustinische Terminologie!)

23 *G. O.*, S. 403.

24 *DO III*, 390; der Schreiber ist vermutlich mit dem Autor der *Vita Bernwardi*, Thankmar, identisch.

25 l.c., S. 724.

26 *Urk.*, S. 134 ff.; *G. O.*, S. 402 ff.

27 *Urk.*, S. 136, Anm. 2.

28 *G. O.*, S. 403, Anm. 2 Vgl. auch unten S. 509 f.

29 Zum ersten Male 17. Jan. 1000, *DO* III 344 (Otto tercius servus Jesu Christi et Romanorum imperator augustus secundum voluntatem dei salvatoris nostrique liberatoris).

30 Zum ersten Male Jan. 1001, *DO* III 389 (Otto tercius servus apostolorum et secundum voluntatem dei salvatoris Romanorum imperator augustus.

31 *G. O.*, S. 402.

32 Was auf die erstarrten formalen Uberreste in einem modernen Stück ohne weiteres anwendbar ist, gilt darum noch nicht als absolutes Gesetz.

33 Kehr., *Urk.*, S. 124.

34 Kehr, *Urk.*, S. 125 ff.

35 IV, c. 8. A. Q. a. 984: „... mirandum memorandumque posteris signum, stella videlicet perlucida in ipso partium conflictu, medio coeli axe, medio ultra morem die, quasi divinum regi capto praebitura iuvamen..."

36 Wir übersehen dabei nicht, dass wahrscheinlich häufig ältere Vorurkunden als Modell gedient haben. (Müller l.c., S. 97 ff.). Die eigen-

tümliche Ausdruckweise vieler Schreiber setzt aber eine gewisse persönliche Freiheit voraus. (Vgl. Müller l.c., S. 105).

37 *Urk.*, S. 125.

38 *Urk.*, S. 134. Vgl. dagegen Bloch l.c. im *N. Arch.*, S. 95.

39 *G. O.*, S. 404.

40 Zum letzten Male: 6. Juli 1000, *DO* III 375 (*DO* III 388, 18 Jan. 1001: Otto tercius secundum voluntatem Iesu Christi Rom. imp. aug. sanctarumque ecclesiarum devotissimus et fidelissimus dilatator).

41 Vgl. oben S. 49.

42 Vgl. oben S. 51 ff.

43 Vgl. oben S. 53.

44 Bernheim l.c., S. 227.

45 Vgl. Hartmann l.c., S. 99 ff., und F. Schneider, *Papst Johannes XV. und Ottos III. Romfahrt* (Mitt. d. Instit. f. österr. Geschichtsf. 39, 1923, S. 193 ff.).

46 Arnulf von Orléans auf dem Reimser Konzil: „Romae tyrannide praevalente ..." (*Act. Conc. Rem* l.c., S. 205).

47 Jaffé-Loewenfeld, *Regesta Pontificum Romanorum* (Lipsiae 1885), S. 489 ff.

48 Jaffé-Loewenfeld l.c., S. 496 ff.

49 Vgl. die „Versus de Gregorio papa et Ottone augusto" (Bloch l.c. im N. Arch., S. 109): „Sub caesaris potentia purgat papa secula..."

50 Vgl. unten S. 117.

51 Vgl. darüber K. Schmitz, *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln* (Kirchenrechtl. Abh. 81, 1913), S. 120 ff., und Bernheim l.c., S. 164. Auch Bloch l.c., im N. Arch. S. 95.

52 Vgl. Anm. II, 31.

53 *DO* III 344 etc. mit Var. *DO* III 349, 388.

54 So *DO* III 404, mit vielen Varianten.

55 Obgleich auch in dieser Hinsicht die Meinungen der Autoren beträchtlich auseinandergehen. So will Lux Gerbert nicht verantwortlich machen fur Ottos „lächerliche Äusserlichkeiten" (l.c., S. 66); M. Manitius in seiner *Deutschen Geschichte unter den sächsischen und salischen Kaisern* (Stuttgart 1889), S. 237, dagegen glaubt, dass Gerbert Otto absichtlich irregefuhrt hat.

56 Ep. 186. Vgl. oben Kap. I. S. 410, und Giesebrecht l.c. S. 692. Mit einer antinationalen Ausserung hat man es hier selbstverständlich nicht zu tun. (Schramm l.c., S. 460). Weshalb Hauck l.c., S. 257, in diesem Brief Ironie entdeckt, ist undeutlich.

57 Otto schreibt den Brief „Gerberto magistro suo".

58 Havet l.c., App. II.

59 Ep. 187. Vgl. uber die Datierung Schramm l.c. in Arch., S. 96 ff.

60 l.c., S. 35 ff.

61 Havet l.c., App. II.

62 l.c., S. 37.

63 Ep. 213 Vgl. die Datierung bei Havet l.c. und Sickel l.c. in Mitt., S. 431.

64 H. Bloch, *Beiträge zur Geschichte des Bischofs Leo von Vercelli und seiner Zeit* (N. Arch. f. ält. deutsche Geschichtsk. 1897, S. 13 ff.).
65 l.c., Kap. III (Die von Bischof Leo von Vercelli verfassten Urkunden und Aktenstücke).
66 M. G. Constit. I, 21–23.
67 l.c., S. 71.
68 Herausgegeben von Bloch l.c., Beilage IV. Vgl. P. v. Winterfeld, *Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters* (Munchen 1913), S. 205.
69 Bloch l.c., S. 77 ff.; G. Schwartz l.c., S. 136 f.
70 Can. *V. Adalb.* c. 34; Brun. *V. Adalb.* c. 20; Vita Quinque Fr. c. 10.
71 Urkundlich kommt er zuerst 7 Mai 999 (*DO* III 323) vor.
72 *DO* III 278.
73 *DO* III 396; Mon. Ravenn. I, 277.
74 Ep. 183: „et quoniam noster Leo iter suum ad vos intenderat volando ..." Vgl. Schramm l.c., in Arch., S. 111.
75 *DO* III 324.
76 *DO* III 389.
77 Bloch l.c. S. 92.
78 l.c., S. 92.
79 l.c., S. 95, Anm. 1; vgl. „Vers. de Greg. *p.* et Ott. aug.": „... qui secundum apostolum curam habet corporum".
80 l.c., S. 97 ff.
81 l.c., S. 102.
82 Vgl. unten Kap. IV.
83 *DO* III 324; 7. Mai 999.
84 Vgl. auch *DO* III 331 (3 Oct. 999): „... qualiter nos ... pro restituenda republica cum marchione nostro Hugone convenimus..." Dass der Ausdruck („ut) restituatur res publica" zufällig sein wurde (Kehr, G. O., S. 403), hat Lux mit Recht abgelehnt (l.c., S. 45).
85 l.c., S. 91.
86 l.c., ibid.
87 *DO* III 389. Vgl. ebenda die Einleitung Sickels, der die Echtheit gegen Wilmans l.c., Exc. XI, uberzeugend bewiesen hat. Diese Annahme wird jetzt durch die Untersuchungen Blochs gestutzt. (vgl. l.c., S. 92 ff.). Sickel schiebt die Urkunde zwischen *DO* III 388 (18 Jan. 1001) und 390 (23 Jan. 1001) ein, hauptsächlich auf Grund der Neuerung in der Titulatur „servus apostolorum".
88 *DO* III 228; ep. 216. (vgl. fur die Datierung Havet l.c. und Sickel l.c. in Mitt., S. 431). „Co. comitem Spoletinis et Camerinis praefectum, cui octo comitatus, qui sub lite sunt, vestrum ob amorem contulimus." Dass Otto diese Grafschaften später wieder Silvester geschenkt hat, setzt nach Bloch l.c. S. 92, Anm. 2, einen Konflikt zwischen Kaiser und Papst voraus.
89 l.c., S. 92.
90 Sickel, Einleitung, sagt: „... der auf acht strittige Grafschaften be-

zügliche Brief Ottos (*DO* III 228) kann umsoweniger gegen die Echtheit angeführt werden, als derselbe nicht an Gerbert, sondern an Papst Gregor V. gerichtet ist." Bubnov (vgl. Lux l.c., S. 53) konkludiert aus den offensiven Äusserungen Ottos über die päpstliche Verschwendung mit Recht eine vollständige Harmonie zwischen Otto und Silvester.

91 Vgl. unten S. 504 ff.

92 l.c., S. 94: „Allein das ist ja eben das Verhängnis für Otto III. geworden, dass er uber dem Träumen von Unerreichbarem so ganz die nüchternen Forderungen des Tages vernachlässigte; jetzt trostete ihn über das Aufgeben von Rechten des Reiches, dass dem Papste durch die Fassung der daruber ausgestellten Urkunde die uber der Kirche stehende kaiserliche Macht vor Augen geführt wurde." Wie man sieht, verwendet auch Bloch Begriffe wie „Reich" und „Kirche" ohne eine kritische Betrachtung ihrer Inhalte.

93 Uber die Tastbarkeit der Petrusglaubens im Mittelalter Bernheim l.c. S. 127 ff.

94 Vgl.: „a lare Sancti Petri alienaverunt"; „et Sanctum Petrum, Sanctum Paulum ... spoliaverunt"; „Sancto Petro donamus que nostra sunt"; „pro amore Sancti Petri"; „Sancto Petro ... dona conferimus"; „principi nosto Petro", etc.

95 „Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur." Besonders klar zeigen sich an dieser Stelle die Abstufungen des Begriffs „ecclesia". Die Ecclesia ist die Gesamtheit der Einzelkirchen, ecclesiae (*Civ. Dei* XVII, 7), unter denen die ecclesia des heiligen Petrus den Vorrang hat. Vgl. auch den Titel der Kaiser „sanctarum ecclesiarum devotissimus et fidelissimus dilatator". (*DO* III 375).

96 Bloch l.c., S. 109 ff.; vgl. oben S. 513. f.

97 Es ist unrichtig mit Bloch l.c., S. 111, von einer „Personifikation der Heiligen" zu sprechen. Der heilige Petrus ist keine Personifikation, sondern direkt eine *Person*, die sich sogar persönlich geltend machen kann. (Vgl. dazu Bernheim l.c., S. 134, wo der Apostel selbst sich als Briefschreiber an Pippin und seine Sohne wendet).

98 Ergänzung von Dummler. „Exempla patrum" (v. Winterfeld) weniger wahrscheinlich.

99 Ergänzung von Baxmann; zweifellos richtig, weil „imperare" gerade hier charakteristisch ist. v. Winterfeld: „Te curat".

100 Vgl. oben S. 433.

101 Vgl. oben S. 434 ff.

102 Unten S. 536 ff.

103 M. G. Constit. I, 23.

104 Bloch l.c., S. 89; ausfuhrlich Hartmann l.c., S. 119 ff.

105 l.c., S. 120. Hartmann spricht von einem „vollständigen Sieg der *Kirche* uber des *Laien*element"; wir haben schon öfter darauf hingewiesen, dass man diesen Ausdruck nur als moderne Abstraktion gebrauchen kann. Es empfiehlt sich auch hier, die wirtschaftliche

Politik des ottonischen Kreises als „ecclesiastisch" zu bezeichnen.

106 Vgl. Schramm l.c. in Hist. Zeitschr., S. 474. Daraus erhellt, dass auch „Abschluss" in letzter Linie wieder ein Wertbegriff ist.

107 *Vita Heriberti auct. Lantberto* (SS. IV, S. 739 ff).

108 *V. Her.*, c. 4.

109 *V. Her.*, ibid.

110 *DO* III 334.

111 Vgl. über ihn Wilmans l.c., *Exkurs* XI, und W. Franke, *Romuald von Camaldoli* (Berlin 1913), S. 200 ff.

112 Vgl. z.B. *DO* III 223: „noster dilectissimus fidelis".

113 *DO* III 331: „... qualiter nos ... pro restituenda re publica cum marchione Hugone convenimus et consilia imperii nostri cum venerabili papa Siluestro secundo et cum aliis nostris optimatibus ibidem tractavimus". Vgl. auch *DO* III 324 und 388; *A.Q.* a. 991.

114 Uber den sog. Gandersheimer Streit ausfuhrlich Böhmer l.c. S. 87 ff.

115 *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auct. Thangmaro* (*SS.* IV, S. 754 ff). Vgl. Schneider l.c., S. 41 f.; Teuffel l.c., S. 99 ff.

116 So in der Oratio Ottos an die Römer c. 25, und in dem Rat, den Bernward Otto gibt: „ne quid nimium pertinaciter intentet". (c. 27).

117 *V. Bernw.*, c. 2: „Et cum alii regi puero adulando obsequerentur, adeo ut ludicra et quae tenera aetas poscebat illi persuaderent ... hic solus tanta arte institit ut a non faciendis metu illum prohiberet et tamen plenissimo affectu eius animum sibi colligaret."

118 Leo von Vercelli hat er z.B. personlich gekannt. (*V. Bernw.* c. 27) Von einem Zusammenarbeiten ist weiter nichts überliefert worden (vgl. Böhmer l.c., S. 92). Vgl. *V. Bernw.*, c. 51, wo er „aulicus scriba" und „didascalus simul et primiscrinius" genannt wird.

119 P. E. Schramm: *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen*, (Histr. Zeitschr. 129, 1924, S. 424 ff.); *Neun Briefe des byzant. Gesandten Leo von seiner Reise zu Otto III. aus den Jahren 997/998.* (Byz. Zeitschr. 25, 1924, S. 89 ff.); *Die Briefe Kaiser Ottos III. und Gerberts von Reims aus dem Jahre 997* (Arch. f. Urk. forschung 9, 1926, S. 87 ff.).

120 Vgl. auch B. A. Mystakidis, *Byzantinisch-Deutsche Beziehungen zur Zeit der Ottonen* (Stuttgart 1891).

121 Wir haben z.B. oben schon bemerkt, dass Otto I. den Titel „pacificus" nicht wieder aufgenommen hat, dass auch die Einheit der Kanzlei nicht von ihm durchgefuhrt wurde. (S. 451 und S. 459 f.).

122 Vgl. Bernheim l.c., S. 176 ff.

123 In den sog. *Libri Carolini*. Dazu F. Knop, *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani papae de imaginibus als Quellen für das Verhältnis Karls des Grossen zum griechischen Kaiser* (Diss. Greifswald 1914).

124 l.c., S. 185.

125 *Chron. Salernitanum* (SS. III, S. 467 ff.), c. 107.

126 Vgl. Schramm, *K., B. u. P.*, S. 427 ff.

127 Wir weisen noch einmal auf Anm. II, 31 hin, damit man diese allgemeine Voraussetzung nicht für eine individuelle Hinneigung der Kaiser zu einem romantischen Universalreiche halte. In der Lamprechtschen Terminologie würde man hier von einer „geistigen Gebundenheit" sprechen; wir vermeiden dennoch diesen Ausdruck, weil er eine evolutionistische Wertung enthält.

128 Ausfuhrlich Schramm, *K., B. u. P.*, S. 428 ff.

129 *DO* I 355.

130 *Liutprandi Ep. Cremonensis opera omnia* (ed. Dümmler, Hannover 1877), S. 136 ff.

131 l.c., c. 12.

132 Schramm, *K., B. u. P.*, S. 434.

133 Vgl. K. Uhlirz, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II.* (Leipzig 1902); Schramm, *K., B. u. P.*, S. 439 ff.

134 *DO* II 272 (16 März 982).

135 Die politische Absicht dieser Neuerung in der Titulatur steht wohl fest. Schramm, *K., B. u. P.*, S. 440, Anm. 2, ist derselben Meinung, nimmt aber keine Rücksicht auf die äusserst wichtige ideelle Bedeutung Roms als Stadt des heiligen Petrus. Die auch von altersher in Byzanz bestehende Ehrfurcht für Rom als den Sitz des Papstes (Bernheim l.c., S. 144 ff.) macht die Prätension des Titels um so begreiflicher. Vielleicht in demselben Jahre die erste Bulle der sächsischen Kaiser (vgl. Foltz im N. Arch. f. ält. d. Gesch. 3, 1877, S. 24, Anm. 2, und Sickel zu *DO* II 281).

136 *K., B. u. P.*, P. 441.

137 Die älteren Darstellungen haben unter dem Einfluss Giesebrechts und Waitz' (vgl. oben S. 409 f.) die Byzantinisierung kaum beobachtet und die auf sie bezüglichen Tatsachen als minderwertige Verdorbenheitsphänomene beurteilt. Sie stützen sich dabei auf die puristische Reaktion, die sich bisweilen in den Quellen bemerkbar macht. (vgl. V. Bernw., SS IV, S. 888), vergessen aber, dass die ganze bildende Kunst der Ottonenzeit ohne die „Byzantinisierung" undenkbar ist.

138 Der Umfang dieses Buches gestattet leider keine Auseinandersetzung mit der Kunst der „ottonischen Renaissance". Die meisterhafte Schilderung Lamprechts (*Deutsche Geschichte* l.c., S. 192 ff.) bleibt hier noch immer beispielhaft.

139 Vgl. M. Kemmerich, *Die fruhmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland* (Munchen 1907).

140 S. 491 f.

141 Vgl. oben S. 469.

142 Bei Gerbert, ep. 111 (Jan.-März 988). Vgl. die Anmerkungen bei Havet und Schramm, *K., B. u. P.*, S. 444 f. Weshalb Hugo von diesem Brief nichts gewusst haben soll, wie Havet vermutet, ist unklar; die Ursache dafur, dass von einem Erfolg nichts bekannt ist, wird doch zweifellos am byzantinischen Hofe zu suchen sein, wo man später wieder mit dem „Germanus" verhandelt.

143 Über die Bezeichnungen „Gallus" und „Germanus" vgl. unten S. 497 ff.

144 Vgl. Sickel l.c. in Mitt., S. 226, und besonders Schramm, *K., B. u. P.*, S. 448 ff., dessen vorzuglicher Darstellung dieser Verwicklungen, soweit sie sich mit unserem Gegenstand beruhrt, wir im allgemeinen folgen.

145 Sein Leben und seinen Charakter hat letztlich Schramm, *K., B. u. P.*, S. 443 ff. ausführlich beschrieben. Philagathos war unter Otto II. italienischer Kanzler und wird als Pate Ottos III. genannt (*V. S. Nili*, c. 90); diesen hat er vielleicht im Griechischen unterwiesen. Auch unter Theophano ist er sehr einflussreich, was wohl zu den unbegründeten Verdächtigungen des Petrus Damiani („cum imperatrice quae tunc erat obscoeni negotii dicebatur habere mysterium") Anlass gegeben hat. (Moltmann, l.c., S. 66 ff.) Auf seine Vorliebe für fremde Titel kommen wir zurück. Es steht fest, dass er ein wissenschaftlich sehr gebildeter Mann gewesen ist (vgl. *DO* II 283; der Inhalt seiner Bibliothek bestätigt diese Angaben). Was wir über seinen Charakter erfahren, ist durchweg ungünstig. Man soll aber nicht vergessen, dass die abendländischen Quellen ihn als einen Parteigänger des Diabolus wegen seines Auftretens als Gegenpapst darstellen (vgl. A. Q. a. 997) und dass die Briefe des Gesandten Leo (bei Schramm l.c. in Byz. Zeitschr.), deren Psychologie uns näher steht, nicht ganz vorurteilslos sind. Allerdings wird seine Rolle als Gegenpapst, die schon immer sehr verdächtig war, durch den Kommentar Leos nicht in ein besseres Licht gestellt.

146 *K., B. u. P.*, S. 448. Die Untersuchungen Schramms, welche die Byzanzpolitik Ottos III. nach einem andren Gesichtspunkt analysieren, berühren sich manchmal sehr eng mit den unsrigen und bestätigen durch ihre Resultate vielfach unsere Kritik der Ideen.

147 Vgl. die Definition oben S. 455 f.

148 Schon 1892 herausgegeben von A. J. Sakellion (Soter 15, S. 217 ff., Athen 1892), erst in der Anm. III, 119 zitierten Ausgabe Schramms allgemein zugänglich gemacht.

149 Leo 5. (zitiert nach Schramm).

150 Dazu F. Schneider l.c. in Mitt.

151 Schramm, *K., B. u. P.*, S. 451.

152 Schramm l.c. in Arch., S. 88 ff; Hartmann l.c., S. 111 ff.

153 Dazu neben den abendländischen Quellen besonders Leo 4.

154 Leo 5.

155 Leo 6.

156 Hartmann l.c., S. 113 ff.; Schramm, *K., B. u. P.*, S. 456 ff.

157 Ep. 220; dazu Schramm l.c. in Arch., S. 105.

158 Leo 6: εἶπόν σοι, ἀδελφὲ ἰσόψυχε, τὰ συμβάντα τῷ ταπεινῷ Φιλαγάθῳ, μηδὲν ἢ προσθεὶς ἢ ἀποκρυψάμενος, ἀλλὰ καί πᾶσι λέγω μὴ τολμᾶν, οἷα ἐκεῖνος· ἡ δίκη γάρ οὐ καθεύδει.

159 Dafür bezeichnend Leo 8: καὶ εἰ μὴ ἡμεῖς ἐκωλύσαμεν, οὐδὲν ἄν ἐκώλυε τοῦ μὴ τὴν συμπενθερίαν διαμιᾶς εὐκόλως προβῆναι.

160 Die bei Havet, Sickel u.a. noch immer sehr problematischen Datierungen der Briefe Gerberts, und im Zusammenhang damit die Ereignisse des Jahres 997 hat Schramm l.c. in Arch. klargestellt.
161 Ep. 186, 187, Vgl. oben S.469 .
162 Ep. 183. Vgl. oben S. 472.
163 A. Q. a. 997 und Thietmar IV, c. 26 ff. Vgl. Schramm im Arch., S. 100 ff.
164 *DO* III 262, 27. Okt., Aachen; *DO* III 263, 13. Dez., Trient.
165 Für die Annales Quedlinburgenses, Thietmar u.a. bedeuten die Emporung des Crescentius und die Einfälle der Slaven Schändungen der „pax", wie sich aus ihrer Terminologie ergibt, indem die „Versus de Ottone aug. et Greg. papa" den Zustand der „pax" beschreiben und feiern.
166 Vgl. unten S. 517.
167 Sickel l.c. in Mitt., S. 431., Schramm l.c. in Arch., S. 96 ff. Lux l.c., Anhang, hat mit Bubnov zu beweisen gesucht, dass die Briefe aus dem Jahr 995 stammen; den Titel „imperator" betrachtet er als den Wunsch Gerberts; „(Gerbert) sah im ihm (Otto) nicht den gegen die Slaven kämpfenden Sachsenkönig, sondern den Imperator, der gegen die Skythen stritt". (S. 22). Weil der Titel Otto in diesem Jahre nicht zukommt, hat die Datierung nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit fur sich.
168 Oben S. 411 und S. 469.
169 Ep. 187.
170 Vgl. auch oben S. 494.
171 Dieser Satz lässt sich vergleichen mit dem oben S. 486 angefuhrten Brief Ludwigs II. Auch hier ist der Grundgedanke die Wiederherstellung der Einheit *uberhaupt*, durch den uber die *Mittel* noch nichts ausgesagt wird. Jede einseitige Prätension von Seiten der Byzantiner („solam") wird von Gerbert aber abgelehnt.
172 Schramm, *K., B. u. P.*, S. 462, ubersetzt: „Unser Kaiser der Römer bist Du o Cäsar, der Du aus dem edelsten Blut der Griechen stammst, der Du die Griechen an Macht überragst, den Römern kraft Erbrechts befiehlst und beide durch Geist und Beredsamkeit noch uberragst"; freilich wortgetreuer, ohne jedoch die Bedeutung des „imperiums" auszudrucken.
173 Vgl. oben S. 492 ff.
174 l.c., Anm. zu App. II.
175 l.c. im Arch., S. 97; *K., B. u. P.*, S. 445.
176 l.c., S. 35.
177 Vgl. oben S. 490 und S. 469. Auch in den „Versus de Ott. aug. et Greg. papa" wird „Gallia" in dieser ganz allgemeinen Bedeutung gebraucht.
178 Dazu Schramm l.c. im Arch., S. 101.
179 *Frühmitt. Porträtmal.*, S. 62 ff. Dazu P. E. Schramm, *Zur Geschichte der Buchmalerei in der Zeit der sächsischen Kaiser* (Jahr. f. Kunstwissensch. 1923); ders., *Das Herrscherbildnis in der Kunst*

des frühen Mittelalters (Vortr. Bibl. Warburg 1924). Ebenda Literaturangabe S. 183, Anm. 131; vgl. die Abbildungen Tafel VII, VIII.

180 Vgl. unten S. 500 ff.

181 Vgl. oben S. 479 f. das vollständige Zitat.

182 Man unterscheide auch an dieser Stelle eine Rhetorik der *Form* und des *Inhaltes*. Die dichterische Form Leos ist sicher als rhetorisch und als ein Produkt der Siegesstimmung zu bezeichnen; er umschreibt aber, wie auch die von ihm verfassten Diplome beweisen, mit gezierten Ausdrücken konkrete Anschauungen und Verhältnisse.

183 Auch diese Lokalisierung des Funktionellen betrachtet die Lamprechtsche Schule als eine „geistige Gebundenheit". Wieweit diese Bezeichnung eine berechtigte Wertung enthält, konnen wir hier nicht weiter erortern.

Mehrere drastische Beispiele der Funktionslokalisierung u.a. bei Thietmar; die Aufhebung des Bistums Merseburg z.B. ist eine dem Schutzheiligen angetane Schmach.

184 Vgl. fur die Entwicklung dieser Verhältnisse Bernheim S. 144 ff. Ebenda Literaturangabe.

185 Wir haben oben S. 466 f. schon hingewiesen auf die Analogie der Titel „servus apostolorum" (Otto III.) und „servus servorum Dei" (Gregor I.). Papsttum und Kaisertum bedienen sich hier derselben Mittel, weil sie ein gemeinschaftliches Ziel vor Augen haben: die Behauptung der „ecclesiastischen" Autorität.

186 Bei Bloch l.c., S. 109 ff., der allerdings richtig an dieser Stelle den Text des Constitutum Constantini zitiert (S. 115, Anm. 1), macht sich diese Deutung von „Babilonia" und „Grecia" doch nicht bemerkbar.

187 Man soll sich nicht irreführen lassen durch den von Leo gebrauchten Indikativ. Vom Standpunkte der Vertreter der Ecclesia Dei ist ja die Herrschaft des imperator felix eine reale Tatsache, die sich nur in der Welt behaupten soll; „mundo (cuncto) perimperat, quem rex regum liberat".

188 *DO* III 285. Dazu K. Foltz, *Die Siegel der deutschen Könige und Kaiser aus dem sächsischen Hause* 911–1024 (N. Arch. f. ält. d. Gesch. III, 1878, S. 11 ff.), S. 39 f.; Kehr., Urk., S. 114 ff.; G. O., S. 401.

189 Nicht das Brustbild Ottos, wie Foltz l.c., S. 39 annahm. (Kehr, Urk. S. 116).

190 Zum ersten Male *DO* III 390 (23 Jan. 1001). Foltz l.c., S. 40 f.

191 *DO* III 324; das vollständige Zitat oben S. 473.

192 Vgl. Anm. III, 84.

193 Vgl. Lux l.c., S. 45 f.; Hartmann l.c., S. 123; unten S. 511.

194 Oben S. 446. Die Ausdrucke „populus Romanus" und „res publica" konnte der Verfasser in Rom auffinden, wo sie noch lange verwendet wurden; aus dem Zusammenhang des ganzen Satzes jedoch

geht hervor, dass die antike Tradition im augustinischen Sinne gedeutet wird. (Vgl. oben S. 473). Vgl. dazu z.B.die von Arnoldus de S. Emmerammo (SS. IV. S. 543 ff), II, c. 34, vertretene Auffassung: „...Haec autem, id est Roma, eo quod et ipsa olim sequeretur diabolicum errorem et omnium malorum confusionem, ut beatus Petrus testatur, sortita Babylonis nomen, et ob potentiam imperii tunc vocata domina mundi. Sed postea per eundem apostolum et per successores illius humiliata sub potentia Christi, *ex civitate diaboli facta est civitas Dei.* ..."

195 *DO* III 389; das vollständige Zitat oben S. 475 f.

196 l.c., S. 93 f.

197 Diese Auffassung vom Begriff „ecclesia" macht sich bei dem Verfasser der Urkunde sogar in seiner Terminologie bemerkbar; wenn er über die Päpste sagt: „... pro reparatione semper confusionem induxerunt" (auch: „confusis ... papaticis legibus"). Man sieht, wie „Rome Romam reparas" aus den „Versus de Ottone aug. et Gregor. papa" sein Widerspeil in der typisch augustinischen „confusio" findet.

198 Vgl. auch den Passus über die Patriarchalstädte in den „Versus de Ottone aug. et Greg. papa".

199 l.c., S. 92; dazu Schramm, *K., B. u. P.*, S. 469.

200 l.c., S. 93.

201 Vgl. oben S. 476. Dass man allgemein an einen Konflikt als Motiv gedacht hat, zeugt nur fur eine unrichtige Interpretierung nach Verhaltnissen aus der Periode Gregors VII.

202 Der Streit um die Datierung der konstantinischen Fälschung, der seit Dollinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters* (1863; 2e Aufl. Stuttgart 1890 S. 72 ff.) entstand, gehört nicht hierher. Wir zitieren den bei Friedrich, *Die konstantinische Fälschung* (Nordlingen 1890) abgedruckten Text.

203 In *DO* III 383 und 384 verwendet Leo von Vercelli den Ausdruck „actum Rome in palacio monasterio". Bloch l.c., S. 98, sieht darin eine ironische Bezeichnung der asketischen Neigungen des Kaisers; eine schon psychologisch schwache Vermutung. Vielmehr wird hier im Gegensatz zur konstantinischen Schenkung auf den „geistlichen" Gehalt des palatiums hingewiesen.

204 Aus einem Vergleich der Donatio mit *DO* III 389 geht also hervor, dass Gerbert den Namen Silvester nicht gewählt haben kann, weil er den ersten Silvester nachahmen wollte, sondern nur, damit auch der „römische" Kaiser seinen Silvester habe.

205 Friedrich l.c., S. 188 ff. Dagegen also *DO* III 389: „Romam caput mundi profitemur".

206 Uber diesen Johannes, wahrscheinlich einen Kardinaldiakon aus der Umgebung Johannes' XII., Bloch l.c., S. 93, Anm. 1.

207 Die Urkunde lehnt gleichfalls eine fingierte Schenkung Karls des Kahlen ab („Hec sunt etiam commenta, quibus dicunt quendam Karolum sancto Petro nostra publica tribuisse etc."; vgl. oben.S.475),

mit der Wilmans l.c., Exk. XI, sich eingehend beschäftigt hat. (Vgl. Sickel, Einl. zu *DO* III 389). Wilmans beweist, dass der *Libellus de imperatoria Potestate* (SS. III, S. 695 ff.), die einzige Quelle, welche diese Schenkung mitteilt, nicht, wie Pertz in seiner Einl. glaubte, „in usum Ottonis III.", sondern schon vor 967 verfasst wurde; dass er aus dieser Datierung die Unechtheit von *DO* III 389 ableitet, ist aber ein von Sickel endgültig widerlegter Irrtum.

208 Absicht der Urkunde ist also Bekanntmachung der autonomen Autorität des Imperiums in „weltlichen" Angelegenheiten, Charakterisierung der Schenkung als etwas Personliches und als Gunst. Über vorhergehende Schenkungen, wie das Privilegium Ottos I. vom Jahre 962 und *DO* III 228 braucht man sich demnach nicht zu wundern.

209 Vgl. oben S. 488. Eine ähnliche Prätension muss man wohl M. G. Constit. I, 23, zuschreiben: „Otto Dei gratia Romanorum imperator augustus, consul, senatus populusque Romanus, archiepiscopis ... in perpetuum". (20 Sept. 998). Vgl. dazu Giesebrecht l.c., S. 876, und Kehr, Urk., S. 133, Anm. 1. Die Möglichkeit einer Veränderung ist aber in diesem Fall nicht ausgeschlossen. (Hartmann l.c., S. 156, Anm. 16).

210 *DO* III 390; vgl. oben S. 461 f. Die Urkunde wird Thankmar zugeschrieben (Sickel zu *DO* III 390), ist jedenfalls in der Peripherie des ottonischen Kreises entstanden.

211 Vgl. oben S. 461 f.

212 Vgl. oben S. 499.

213 Vgl. oben S. 466 f.

214 Die italienischen Chroniken, wie *Leonis Ostiensis Chron. Mon. Cas.* (*SS.* VII, S. 551 ff.), *Chron. S. Benedicti* (*SS.* III, S. 207), *Ann. Beneventani* (*SS.* III, S. 177), a. 999, beschränken sich auf einfache Nachrichten. Schon Giesebrecht l.c., S. 721 ff. lehnte eine einseitig religiöse Deutung des Zuges nach M. Garganо ab; „gewiss, es war Plan und Absicht in den Bussfahrten des Kaisers". (S. 722).

215 l.c., S. 46.

216 l.c., S. 123. Dagegen Voigt, *Brun* S. 53. Vgl. auch Mystakides l.c., S. 61 ff.

217 Als Quellen kommen vornehmlich in Betracht Thietmar l.c. IV, c. 44 ff., V, c. 10; A. Q. a. 1000; *Chron. Polonorum* (SS. XIX, S. 418 ff.), c. 6.

218 l.c., S. 134.

219 Politische Absichten des Zuges leugnen, ist unmöglich. Voigt, *Adalbert*, S. 197, will, „dass bei seinen (Ottos) Anordnungen in Polen der kirchliche Gesichtspunkt der ausschlaggebende war", und dass Boleslav von Polen Adalbert von Prag missbraucht hat, damit er sein Ziel erreichen konnte. Man übersetze auch hier „kirchlich" durch „ecclesiastisch".

220 So Giesebrecht l.c., S. 732.

221 l.c. IV, c. 45 Vgl. Ann. Magdeburg. (*SS.* XVI, S. 105 ff.), S. 159.

222 Vgl. unten S. 533 f.
223 Vgl. oben S. 448, und Anm. II, 16.
224 Über die Zusammenkunft Kaiser Ottos III. mit Herzog Boleslav I. von Polen zu Gnesen (Zeitschr. f.d. österr. Gymn. XVIII, 1867). Dagegen: E. Zharsky, *Die Slavenkriege zur Zeit Ottos III. und dessen Pilgerfahrt nach Gnesen* (Jahresber. Gymn. Lemberg 1882), S. 63 ff.
225 Dazu auch Zeissberg l.c., S. 326.
226 l.c., S. 327.
227 Vgl. Thietmar l.c. V, c. 15; Adalbold, *V. Heinr.* II. (*SS.* IV, S. 769 ff.), c. 10, 11. Vgl. S. Hirsch, *Jahrbucher Heinrichs II.*, I (Berlin 1862), S. 501 ff.
228 l.c., S. 336 ff.
229 Bei Ozanam, *Documents inédits de l'Italie* (Paris 1850), S. 182.
230 *Chron. Pol.*, c. 6.
231 Vgl. unten S. 524 ff.
232 l.c., S. 343.
233 *De Civ. Dei* IV, 15.
234 Vgl. Giesebrecht l.c., S. 737 ff. und S. 865. Die Überlieferung ist hier äusserst luckenhaft. Die späteren Quellen, die *Vitae Stephanis Regis Ungariae minor und maior* (*SS.* XI, S. 222 ff.), sind unzuverlässig; die Bulle Silvesters II., in der Stephan die Konigskrone verliehen wird, ist eine Fälschung, wie J. Lange, *Das Staatensystem Gregors VII. auf Grund des augustinischen Begriffs von der „libertas ecclesiae"* (Diss. Greifswald 1915), S. 76 ff., jetzt wohl uberzeugend bewiesen hat. Auch die Erzählung Hartwigs in der *Vita Maior*, c. 9, welche nicht vor dem 12. Jahrh. entstanden sein kann, nach der der Papst, durch einen Traum gefuhrt, nicht dem Polenherzog, sondern Stephan das Diadem verliehen hätte, ist in Einzelheiten unglaubwürdig. (Vgl. Hirsch l.c., S. 502). Bei Thietmar IV, c. 59, findet sich nur folgende Nachricht: „Imperatoris autem predicti (= Ottonis) gratia et hortatu gener Heinrici, ducis Bawariorum, Waic in regno suimet episcopales cathedras faciens coronam et benediccionem accepit."

Auch wenn wir den Kern der Hartwigschen Überlieferung als historisch betrachten dürfen, konnen wir doch hochstens dies feststellen, dass Otto und Silvester in diesem besonderen Fall ihre „ecclesiastische" Politik nicht verleugnet haben.

235 Uber den Begriff von der „libertas" ausführlich Lange l.c., S. 7 ff.
236 *DO* III 357 bis 361.
237 Die umständliche Erzählung des Grafen Otto von Lumello im *Chron. Novaliciense* (*SS.* VII, S. 79 ff.) III, c. 32. Die Tatsache der Offnung des Grabes betrachten Thietmar l.c., c. 47, und die *Ann. Hildesh.*, a. 1000 als eine vom Diabolus inspirierte Handlung; „sed de hoc, ut postea claruit, ulcionem aeterni vindicis incurrit". (A. H.).
238 a. 1000.
239 „ut cum decessore suo piae memoriae Karolo queat iudicialem sibi

prestolari diem". (*Chron. Ven.*, S. 34).

240 Vgl. oben S. 485 ff.

241 *Johannis Diaconi Chronicon Venetum* (SS. IV, S. 1. ff.). Vgl. Giesebrecht l.c., S. 746 ff.; O. Kohlschütter, *Venedig unter Peter II.* Orseolo (Diss, Berlin 1868), S. 45 ff.; Lux l.c., S. 56 ff.

242 *Chron. Ven.* S. 32 ff.

243 *DO* III 397.

244 Seine freundschaftliche Gesinnung berichtet Chron. Ven., S. 29 und 30; vgl. *DO* III 100, 165.

245 *Chron. Ven.*, S. 31. Seinen Sohn Johannes schickte er nach Byzanz; dieser heiratete später eine griechische Prinzessin (*Chron. Ven.*, S. 36).

246 Vgl. *Gesta Archiep. Mediol.* (SS. VIII, S. 1 ff)., c. 13, und *Landulfi Hist. Mediol.* (SS. VIII, S. 32 ff.), c. 18.

247 Schramm, *K., B. u. P.*, S. 471.

248 l.c., im Archiv. S. 118 ff.

249 Vgl. oben S. 433.

250 Vgl. Bernheim l.c., S. 177.

251 Bernheim l.c., S. 178.

252 *Acta Conc. Rem.*, l.c., S. 204.

253 *Acta Conc. Rem.*, l.c., S. 211.

254 *Acta Conc. Rem.*, l.c., S. 213.

255 *Ep.* 204.

256 Über das Mainzer Erzbistum in dieser Zeit besonders Böhmer l.c., und U. Stutz, *Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl* (Weimar 1910).

257 Stutz l.c., S. 21, Anm. 3, und Böhmer, l.c., S. 14 ff.

258 Zitiert bei Stutz l.c., S. 21. Auch Böhmer l.c., S. 163: „... zu stark war auch noch die dogmatische Befangenheit, als dass nur die Idee einer Nationalkirche in einem Willigis oder Aribo hätte auftauchen können".

259 Vgl. auch das Material bei Kopke-Dummler, *Kaiser Otto der Grosse* (Leipzig 1876), S. 557 ff.

260 Vgl. z. B. *V. Adalb.*, c. 9: „sensit hoc Theutonum tellus".

261 *V. Bernw.*, c. 25, 30, 37.

262 In Italien nämlich wird der Name „Deutschland" (regnum Teutonicum, Teutonica), wie auch Giesebrecht l.c., S. 867 zugibt, früher geläufig als in dem deutschredenden Gebiete.

263 Mit Ausname einer Stelle im funften Buch (V, c. 25, 26; Vgl. Giesebrecht l.c., S. 867).

264 Als nahezu einziges Beispiel einer nationalen Affektbetonung in der zeitgenössischen Historiographie über Otto III. ist anzufuhren *V. Bernw.* c. 25, in der Oratio Ottos gegen die Römer: „Vosne estis mei Romani? Propter vos quidem meam patriam propinquos quoque reliqui. Amore vestro meos Saxones et cunctos Theodiscos, sanguinem meum, proieci ... Causa vestra, dum vos omnibus proposui, universorum in me invidiam et odium commovi." Auch in

diesem Passus wird das Nationalgefühl Ottos nur als Kontrastwirkung der Undankbarkeit der Römer gegenübergestellt. Vgl. auch die späteren *Gesta Episcop. Cameracensium* (*SS.* VII, S. 399 ff.), I, c. 114.

265 c. 7.

266 „Terram suae nativitatis delectabilem Germaniam iam nec videre voluit; tantus sibi amor habitare Italiam fuit, ubi mille languoribus, mille mortibus seva clades armata currit."

267 „Erat autem bonus caesar in non recto itinere." Vgl. unten S. 535 f.

268 Vgl. auch c. 3: „quod iter utinam numquam cepisset, in quo contra sanctum Petrum multum peccavit!"

269 Vgl. *Constit. Const.* (Friedrich l.c., S. 188): „Justum quippe est, ut ibi lex sancta caput teneat principatus, ubi sanctarum legum institutor salvator noster beatum Petrum apostolatus obtinere praecepit cathedram..."

270 Vgl. Voigt, *Brun*, S. 255, Anm. 321.

271 Unten S. 535 f.

272 *Vita V fr.*, c. 10. Über Gerbert schweigt Brun.

273 Die Empörung der Römer betrachtet Thietmar als eine Instigation des Teufels; ihre Gesinnung bezeichnet er als Undankbarkeit. IV, c. 48: „Omnes regiones, quae Romanos et Longobardos respiciebant, suae dominacioni fideliter subditas, Roma solum, quam pre caeteris diligebat ac semper excolebat, excepta, habebat."

274 l.c., IV, c. 47.

275 l.c., IV, c. 53.

276 l.c., I, c. 114.

277 l.c., S. 723 ff.

278 l.c., S. 726.

279 l.c., S. 724.

280 *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*[5] (Dresden 1926) Band I, S. 824 ff.

281 Herausgegeben von A. F. Ozanam in *Documents inédits pour servir à l'Histoire de l'Italie* (Paris 1850), S. 155 ff.

282 Über die Hs. S. Keller, *Untersuchungen über die Iudices Sacri Palatii Lateranensis* (D. Zeitschr. f. Kirchenrecht, X. 1901, S. 161 ff.), S. 161 ff. Herausgegeben von Giesebrecht l.c., S. 893 f. und in den *M. G. LL.* IV, S. 664.

283 Vgl. Giesebrecht l.c., S. 881 f.; Keller l.c., S. 194; Halphen l.c. in Mélanges, S. 353 f.

284 Halphen l.c., S. 354, Anm. 3, 4; Texte bei Giesebrecht l.c., S. 892 ff.; *M. G. LL. IV*, S. 661 ff.; Keller l.c., S. 202 f.

285 Die Annahme Ozanams, welche den letzten Teil der Graphia im VII. Jahrh. ansetzt, ist unhaltbar. (l.c., S. 91; Keller l.c., S. 194).

286 l.c.; über das Problem der iudices palatini im allgemeinen, das wir hier nicht berühren können: Keller, *Die sieben römischen Pfalzrichter im byzantinischen Zeitalter* (Stuttgart 1904); Halphen, *Etudes sur l'administration de Rome* (Paris 1907), S. 45 ff.

287 l.c., S. 350
288 Vgl. oben S. 522 f.
289 Vgl. oben S. 521 f.
290 Vgl. oben S. 523 und l.c., c. 114: „... summam familiaritatis gratiam exhibebat Romanis; ipsosque, ut locorum accolas et morum ac consuetudinum gnaros suis Teutonicis preferens, consiliarios sibi habebat et primos".
291 Vgl. oben S. 483.
292 Über den Tisch, den Thietmar IV, c. 47 nennt, und *Mir. S. Alexii*, c. 3, vgl. unten S. 526.
293 Vgl. Halphen l.c., S. 351.
294 *Unters.*, S. 200.
295 *Graphia* l.c., S. 183: „(Tunc imperator) dicat: Secundum hunc librum iudica Romam et Leonianam orbemque universum."
296 Vgl. Halphen l.c., S. 355.
297 *Graphia* l.c., S. 180: „Ipsi (eunuchi) enim *filias* monocratoris custodiunt, de conforma et sine ulla macula." „Nullam aliam curam eunuchi debent habere, nisi illarum (illorum) tantum que ad palatium monocratoris attinent, et ad obsequium basilisse et *imperatricis* et *filiarum* eius".
298 *SS* IV, S. 619 ff.; c. 3 handelt uber den Mantel Ottos, „quo tegebatur coronatus, in quo omnis Apocalipsis erat auro insignita."
299 *Graphia* l.c., S. 182.
300 l.c., S. 881: „Ich möchte glauben, dass die Schrift von einem römischen Grammatiker jener Zeit herrührt, der die Sachen nicht in ihrer Wahrheit sondern nach seiner Phantasie ansah." Das Resultat dieser „Phantasie" hat Giesebrecht trotzdem in ausgiebiger Weise als geschichtliche Tatsachen verarbeitet!
301 Keller, *Unters.* S. 197, meint: „Es ist uns kein einziges Zeugnis erhalten, welches den Verfasser in irgend einer Hinsicht widerlegen könnte", und S. 200 „dass der Verfasser der Graphia ... ein kaiserlich gesinnter Laie war, vielleicht ein Grammatiker, dessen mangelhafte Kenntnis kirchlicher Verhältnisse man gerne in Kauf nahm bei der Fülle seines antiquarischen und legendarischen Wissens". Vgl. dazu Halphen l.c., S. 357.
302 l.c. passim. Auf den von der Graphia erwähnten Titel „praefectus navalis", „protospatarius" und „logotheta", gleichfalls auf den „dictator Tusculanensis" (vgl. Keller l.c., S. 195) darf man, wie Halphen l.c., S. 355, Anm. 2, beweist, keinen hohen Wert legen. obschon der protos patarius immerhin nur in der Zeit Ottos III. vorzukommen scheint.
303 *DO* III 97.
304 Halphen l.c., S. 358 f. Wir haben es hier wohl mit einer persönlichen Eitelkeit zu tun; vgl. Schramm, *K. B. u. P.*, S. 444., und Anm. III 145.
305 *DO* III 278, 339.
306 *DO* III 278: „Ipsa hora residebat in iudicio domnus Leo archidiaco-

nus sacri imperii palatii ex parte domni imperatoris una cum Iohanne urbis Rome prefecto et iudicibus Romanis Gregorio primo defensore, Leone arcario, Atrocio, Petro, Paulo dativis iudicibus ex parte domni pape."

307 Die *Graphia* ist nach Halphen l.c., S. 362, „une fantaisie d'érudit ou le rêve de quelque songe-creux".

308 *Unters.*, S. 200.

309 Vgl. oben S. 526.

310 Vgl. Keller, *Pfalzrichter*, S. 32, 46; bei dem Strafgerichte Ottos I. über Johannes XII. (Liutprand l.c., *Historia Ottonis*, c. 9) werden Primicerius, Secundicerius, Amminiculator, Arcarius, Primicerius Defensorum und Sacellarius genannt.

311 Selbstverständlich haben wir hier immer den romischen Kern der *Notitia* vor Augen. Vgl. oben S. 525 f.

312 Im *Corpus Script. Hist. Byz.* (Bonn 1829).

313 Vgl. Halphen l.c., S. 361 f. So vergleicht die Liste den primicerius mit dem παπίας des byzantinischen Hofes, den sacellerius mit dem μέγας σακελλάριος und dem σκκελλάριος. Auch in den Konstitutionsformeln spurt man den Einfluss der Ἔκθεσις (vgl. „qualiter patricius sit faciendus" und Const. Porph. I, 47, Ἐπὶ προαγώγῃ πατρικίου).

314 *DO* III 325, 411; Fantuzzi, *Mon. Rav.* I. S. 227; *Graphia* l.c., S. 182. Vgl. Const. Porph. II, 52.

315 *Graphia* l.c., S. 183: „Secundum hunc librum iudica Romam et Leonianam orbemque universum." Uber den Patricius Giesebrecht l.c., S. 837; Gerda Bäseler, *Die Kaiserkrönungen in Rom* (Freiburg i.B. 1919), S. 32 ff. Die Meinung Zeissbergs (vgl. oben S. 514), dass Boleslav von Polen das Patriziat erlangte, ist nicht haltbar, weil die Formel das römische Patrıziat als Grundlage hat und die feierliche Handlung nach der Graphia in Rom stattfand.

316 *Unters.*, S. 193: „Qualiter iudex et scriniarius a Romano pontifice instituatur. Cum presentatur domino pape ille qui iudex est ordinandus etc. Vgl. auch l.c., S. 199, Anm. 2.

317 Friedrich l.c., S. 192

318 Friedrich l.c., S. 192 f.

319 Friedrich l.c., S. 193.

320 Oben S. 477 f.

321 Uber den „weltlichen" Charakter der iudices palatini Giesebrecht l.c., S. 870 und Keller, *Pfalzrichter*, S. 45.

322 *DO* III 339. Man findet ebenda einen „imperialis militiae magister" genannt. Vgl. Halphen l.c., S. 355.

323 Vgl. über den logotheta Bloch l.c., S. 83 ff. Auch der italienische Kanzler Heinrichs II. heisst Logotheta. Dass der Titel bei den deutschen Kaisern mit „Kanzler" identifiziert werden darf, steht wohl fest.

324 Oben S. 439 ff.

325 Die Verschmelzung von augustinischen, pseudocyprianischen und

eschatologischen Elementen, die wir im zweiten Kapital behandelten, setzen wir hier als bekannt voraus.

326 Vgl. unten Kap. IV.

327 l.c., S. 65 ff.

328 Bagemihl l.c., S. 95

329 l.c., IV, c. 27.

330 l.c., IV, c. 15: „(Ethelheidis) regem tunc septem annos regnantem visitando consolatur ac vice matris secum tamdiu habuit, quoad ipse protervorum consilio iuvenum depravatus tristam illam dimisit."

331 l.c., IV, c. 48: „Sepenumero omnem ebdomadam, excepta V feria, ieiunus perducens, in elemosinis valde largus exstitit."

332 l.c., IV, c. 48.

333 Vgl. oben S. 512 ff.

334 Vgl. oben S. 523 ff.

335 Vgl. oben S. 448 ff. Von den Reichsgrossen, welche 984 die Partei Ottos ergriffen, sagt Thietmar, dass sie sich Heinrich von Bayern nicht angeschlossen haben „fidem violare ob timorem Dei non presumentes". (IV, c. 2).

336 l.c., IV, c. 53.

337 Otto war nach Thietmar „protervorum consilio iuvenum depravatus".

338 Thietmar rühmt es an Otto, dass er seine Jugend „moribus industriaque" uberwand (IV., c. 27). Auch Brun von Querfurt (*V. Adalb.*, c. 20; *Vita V Fratr.*, c. 7) und die *Gesta Ep. Cam.*, c. 114, sehen in der Jugend des Kaisers einen Umstand, der den Verlokkungen des Teufels entgegenkommt.

339 Vgl. oben S. 449 f.

340 l.c., S. 156.

341 l.c., a. 1000: „Quo tunc ammiratonis causa magni imperatoris Karoli ossa contra divine religionis ecclesiastica effodere praecepit... Sed de hoc, ut postea claruit, ulcionem aeterni vindicis incurrit".

342 Beim Tode Ottos (a. 1002) schreiben sie: „... in gremio Abrahae patriarchae magni, tempore futurae resurrectionis in melius coronandus ac felicius regnaturus, angelicis transvectus manibus collocatur."

343 Besonders *Vita V Fratr.*, c. 7. Man vergleiche dieses Kapitel mit der neunten Abusio Pseudocuprians.

344 *V. Adalb.*, c. 9 (über Otto II.): „... set *non dextro omine*, nec vivo maturove sapienciae signo rem publicam rexit." *Vita V Fratr.*, c. 7 (uber Otto III.): „... cum caesar... contra Romuleam urbem *non dextro omine* seculare iter ageret..."

345 Brun nennt es „errare". Vgl. *V. Adalb.*, c. 9, 20; *Vita V. Fratr.*, c. 7.

346 Vgl. *V. Adalb.*, c. 12.

347 l.c.

348 Vgl. dazu Bagemihl l.c., S. 57.

349 Dazu K. Grund, *Die Anschauungen des Rodulfus Glaber in seinen*

Historien (Diss. Greifswald 1910).

350 Vgl. oben S. 494.

351 Dazu *de Civ. Dei V*, 24 der Passus: „... si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicorum odiis exserunt..."

352 Vgl. Bloch l.c., S. 115 ff.

353 l.c., S. 120, 16–19.

354 Vgl. dazu besonders Bousset l.c., S. 159 ff.; Bernheim l.c., S. 89, 92.

355 l.c., S. 120, 11–12.

356 Nach der Rekonstruktion Winterfelds, bei Bloch l.c., S. 119.

357 Dazu Bloch l.c., S. 99 ff.

358 l.c., S. 120, 19–21.

359 l.c., S. 121, 40: „Numquam Heinricus gaudeat, numquam felix valeat. Si Leonem episcopum non faciat ditissimum..." und S. 121, Anm. 18.

360 Vgl. oben S. 535.

361 Auch aus den „Versus de Ottone et Heinrico" ist übrigens abzuleiten, dass die S. 502 f. angefuhrten geographischen Bestimmungen nicht auf „Phantasie" beruhen. Leo hat ja in diesem Lobgedicht an Heinrich II. die Bezeichnungen den neuen Verhältnissen gemäss modifiziert. (l.c., S. 121, 28 ff.).

362 l.c., S. 898.

363 Vgl. Bloch l.c., S. 112.

364 H. von Eicken, *Die Legende von der Erwartung des Weltunterganges und der Wiederkehr Christi im Jahre* 1000 (Forschungen z. deutschen Gesch., 23, 1883, S. 302 ff.), der sich mit dem Marialied beschäftigte, verkennt diese Bedeutung des Gedichtes, indem er einen Widerspruch zwischen dem dusteren Ton der letzten Verse und den Schlusszeilen feststellt.

365 Bei Müllenhof-Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa* (Berlin 1892), S. 46 ff. Dazu Bagemihl l.c., S. 28.

366 l.c., S. 47: „Unum modo defuit: nam inclitis raro proeliis triumphabat."

367 Vgl. Pseudo-Cyprian: „patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere."

368 Vgl. *de Civ Dei V*, 24: „siquod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant".

369 Vgl. die Vorschrift Pseudo-Cyprians: „pauperes elemosynis alere."

370 Uber die *Vita Adalberti* von Canaparius vgl. Anm. IV, 15. Vgl. auch das Acrostichon Abbos von Fleury bei Migne, Patrol. Lat 139, 519. Lat. 139, 519.

371 Vgl. oben S. 521 f.

372 Vgl. oben S. 500 f.

ANMERKUNGEN ZUM VIERTEN KAPITEL

1 Vgl. oben S. 472 f.
2 l.c., S. 93.
3 *Monchtum und Askese* (Frankfurt a.M., 1897), S. 4.
4 *Persönlichkeit und Weltanschauung* (Leipzig u. Berlin 1923), S. 109 ff.
5 l.c., S. 121.
6 *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin 1925), S. 95.
7 Vgl. zu der folgenden Auseinandersetzung auch Kap. II.
8 *De Civ. Dei V.* 24.
9 Vgl. Anm. II, 42.
10 *Die Cluniacenser I* (Halle a.S., 1892), 355.
11 l.c., S. 354.
12 Vgl. oben S. 442 f.
13 Vgl. die Briefe passim. Dass es sich hier nur um „literarische oder politische Beziehungen" gehandelt hat, wie Sackur l.c., S. 352 will, mussen wir nach unserer Untersuchung uber die Briefsammlung im zweiten Kapitel ablehnen.
14 Das Wort „Weltentsagung" is freilich in dieser Beziehung nicht glücklich.
15 Über das Leben dieses Heiligen handeln: Joh. Canaparii *Vita S. Adalberti episcopi* (SS. IV, S. 754 ff.), *Vita Sec. auct. Brunone archiep.* (SS. IV, S. 596 ff. *Mon. Pol. Hist.*, I, S. 184 ff.), *Passio S. Adalperti Martyris* (SS. XV, S. 706); dazu Teuffel, Schneider und Zoepf l.c., an den Anmerk. I, 33 angefuhrten Stellen. Vgl. die mehrfach zitierten Schriften Voigts über Adalbert und Brun. Canaparius schrieb seine Vita noch während der Regierung Ottos; im Gegensatz zu Brun von Querfurt stellt er den Kaiser ohne Kritik als rex justus dar und schliesst sich seiner Politik an (c. 21: „Roma autem cum caput mundi et urbium domina sit, et vocetur, sola reges imperare facit; cumque principis sanctorum corpus suo sinu refoveat, *merito principem terrarum ipsa constituere debet*". „... cum afflicto paupere exultant agmina viduarum, quia novus imperator dat iura populis, dat iura novus papa"). Dagegen schildern die beiden Viten Gregor V. als einen durch seine Jugend irregefuhrten Papst (Can., c. 21: „magnae scilicet indolis, sed, quod minus bonum, multum fervidae iuventutis"; *Brun.* c. 18: „ut erat satis bonus, quantum permisit vaga iuventus"). Vgl. dazu auch *V. S. Nili*, c. 90.
16 Can. l.c., c. 23 ff.; Brun, *V. Adalb.*, c. 19 ff.; dazu Voigt, *Adalbert*, S. 103 ff.

17 Brun, *V. Adalb.*, c. 20.
18 Can., l.c., c. 21; Brun, *V. Adalb.*, c. 18; vgl. Voigt, *Adalbert*, S. 98.
19 Nach Canaparius zog er mit Notker von Lüttich über die Alpen, nach Brun „cum puero imperatore".
20 Can, l.c., c. 23; Brun. *V. Adalb.*, c. 20.
21 l.c., c. 23. Die Vita Bruns, die in dem Martertod des Heiligen ihren Hohepunkt sucht, fasst die Episode am Hofe nur knapp zusammen.
22 Vgl. Anm. IV, 15.
23 Voigt hat dieses Verhältnis von Imperium und Askese in seiner Adalbertbiographie gleichfalls verkannt; „wenn Adalbert die weltflüchtige Stimmung in Otto allerdings genährt hat, so hat er doch auch andrerseits gewiss den Grosenwahn und die Weltmachtspläne bei ihm in den Hintergrund gedrängt. Viel schädlicher also als Adalbert hat zweifellos der Franzose Gerbert auf Otto eingewirkt, der mit seinem Einfluss den des slawischen Heiligen abloste ..." (S. 105).
24 Can. l.c., c. 27 ff.; Brun, *V. Adalb.*, c. 24 ff.; *Passio*, S. 706; vgl. Voigt, *Adalbert*, S. 149 ff.
25 Can. l.c., c. 26; Brun, *V. Adalb.*, c. 22.
26 Vgl. oben S. 495 ff.
27 Vgl. Thietmar IV, c. 28: „Imperator autem Romae certus de hac re effectus, condignas Deo supplex retulit odas, quod suis temporibus talem sibi per palmam martirii assumpsit famulum."
28 Dazu Voigt, *Adalbert*, S. 194 ff.
29 Vgl. Thietmar IV, c. 44: „Postea caesar, auditis mirabilibus, quae per dilectum sibi martyrem Deus fecit Aethelbertem, orationis gratia eo pergere festinavit."
30 Vgl. unten S. 549 ff.
31 Über seine Beziehungen zur italienischen Askese auch Can., l.c., c. 13 ff.; Bruno, *V. Adalb.*, c. 12 ff.; Voigt *Adalbert*, S. 58.
32 Vgl. dazu Sackur l.c., S. 323 ff.; W. Franke, *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.* (Berlin 1913), Voigt, *Brun*, besonders S. 34 ff.
33 Vgl. Sackur l.c., S. 314 ff.
34 Dazu Sackur l.c., S. 121 ff.
35 Bei Migne, *Patrol. Gr.* 120, 9 ff., SS. IV, S. 616 ff.
36 Vgl. *V. S. Nili*, c. 55, 61.
37 Vgl. Can., l.c., c. 15.
38 Vgl. Can., l.c., ibid.
39 Can., l.c., c. 14 ff.; Brun, *V. Adalb.*, c. 13 ff.; vgl. auch *Chron. Mon. Cas.*, c. 17.
40 Brun, *V. Adalb.*, c. 17: „Superioribus quatuor pius Basilius, interioribus magnus Benedictus dux sive rex erat."
41 Quellen hauptsächlich die *Vita S. Romualdi* des Petrus Damianus (Migne Patrol. Lat., 144; SS. IV, S. 846 ff.). und *Vita V Fratrum*; ausfuhrliche Angaben bei Franke l.c., S. 3 ff.
42 Franke l.c., S. 1.

43 *V. Rom.*, c. 5; vgl. Franke l.c., S. 69 ff.
44 *V. Rom.*, c. 5.
45 *Joh. Cassiani Collationes* XXIII (ed. Petschenig, Vindobonae 1886). Vgl. *Vita V. Fratr.*, c. 2; Franke l.c., S. 107 ff.; Voigt, *Brun*, S. 224, Anm. 195.
46 Dazu Franke l.c., S. 144 ff.
47 *Reg. Ben.* (ed. Wolfflin, Lipsiae 1895) 73: „Quisquis ergo ad patriam caelestem hanc minimam inchoationis regulam discriptam perfice adiuvante Christo; et tunc demum ad maiora quae supra commemoravimus doctrinae virtutumque culmina Deo protegente pervenies."
48 Vgl. unten S. 555.
49 Vgl. Franke l.c., S. 120 ff.
50 Vgl. Sackur l.c., S. 346 ff.
51 Vgl. *DO* III 273, 281. Jaffé-Loewenfeld l.c., 3895, 3896.
52 *DO* III 396. Auch Hugo von Tuscien und Leo von Vercelli verzeichnet die Urkunde.
53 l.c., S. 346.
54 Beachtenswert ist in dieser Hinsicht die Geschichte des Klosters St. Bénigne in Burgund (dazu Sackur l.c., S. 348) und die Reformation von Farfa (dazu ausführlich Sackur l.c., S. 349 ff.; Hartmann l.c., S. 155 ff).
55 Vgl. *V. Rom.*, c. 4, 5, 52 u.s.w.
56 Vgl. oben S. 503 ff.
57 Die *V. S. Nili*, c. 91, fasst diesen Zug als Bussfahrt für die Misshandlung des Johannes Philagathos, die *V. Rom.*, c. 25, als Tilgung der an Crescentius verubten Grausamkeit auf. Vgl. Leo Ost. II, c. 24.
58 Vgl. Anm. II, 42.
59 *V. S. Nili*, c. 92.
60 *V. S. Nili*, c. 93: Εἶτα τόν στίφανον κλίνας ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ ἁγίου καὶ εὐλογηθεὶς παρ' αὐτοῦ σὺν πᾶσι μετ' αὐτοῦ ἐπορεύετο τὴν ὁδόν.
Auch der Autor der *V. S. Nili* betrachtet Ottos Tod als eine Strafe des Himmels: Αλλ' οὐδ' οὕτως ἐξέφυγε τῶν τοῦ Θέου κριμάτων τὸ πέρας.
61 *V. Burchardi Ep.* (SS. IV, S. 829 ff.), c. 3: „... tanta familiaritate et auctoritate, quamvis iuvenis esset, apud imperatorem habebatur, ut sine ipsius consilio raro aliquid statueretur". Vgl. *Ep. Adalp. Imp.*, c. 16.
62 Vgl. auch *V. Rom.*, c. 25, uber den Zug nach M. Gargano.
63 Dazu Voigt, *Brun*, S. 237, Anm. 233.
64 *V. Burch.*, c. 3.
65 DO III 270, 271. Vgl. Franke l.c., S. 199.
66 Über Pereum *Vita V. Fr.*, c. 2 ff.; *V. Rom.*, c. 26.
67 Franke l.c., S. 197.
68 Für die schwierige Chronologie Franke l.c., S. 63 ff. Die Tatsachen *V. Rom.*, c. 22; Vita V. Fr., c. 2.

69 Als Hauptsünde betrachtet die *V. Rom.*, c. 25, Ottos Verhältnis zu der Frau des Crescentius („Cuius uxorem postea imperator in concubinam accepit"). Vgl. auch Vita V. Fr., c. 7.
70 *V. Rom.*, c. 23; *Vita V. Fr.*, c. 2; dazu Franke l.c., S. 207 ff.
71 Vgl. Franke l.c., S. 209 ff.
72 Vgl. *Vita V. Fr.*, c. 2; Rom., c. 26.
73 Wenigstens nach Damiani; *V. Bernw.*, c. 23, nennt nur Silvester II. und Bernward.
74 *V. Rom.*, c. 25.
75 Vgl. oben S. 474 f.
76 *V. Rom.*, c. 30.
77 *Vita V Fr.*, c. 2.
78 Vgl. auch das von Bernheim l.c., S. 146, herangezogene Beispiel: Gregor VII. tadelt Hugo von Cluny, weil er den Herzog von Burgund durch Bekehrung zum Monchtum der Welt entzogen hatte
79 DO III 396; vgl. oben S. 552.
80 Vgl. oben S. 503.
81 Auch einem Vertrauten Ottos, Tammus, legte Romuald das „relinquere seculum" als Strafe auf. (V. Rom., c. 25).
82 Vgl. oben S. 522.
83 Wir weisen noch einmal darauf hin, dass wir den Begriff „kollektiv" nur verwenden fur die Symbole, die sich *unserem* Denken als begriffliche Grenzen des damaligen Denkens darbieten.
84 Vgl. die *Canones* von Abbo von Fleury (Migne, Patrol. Lat. 139, 473 ff.). Auch Grund, l.c., S. 39 ff.
85 Vgl. oben S. 414 ff., 438.
86 Vgl. oben S. 416.
87 V. Burch., c. 3. Vgl. oben S. 553.
88 Thietmar IV, c. 47; vgl. oben S. 523.
89 Thietmar IV, c. 27: „ad Italiam diu desideratus perrexit". Freilich ist Ottos Vorliebe fur Italien kein Problem (vgl. z.B. *Vita V. Fr.*, c. 7; *V. Bernw.*, c. 25; *Gesta Ep. Cam.* l.c. 114). Es ist hier aber wahrscheinlich Italien mehr als Symbol der römischen Politik gemeint; es ist ja bekannt, dass der Kaiser das Klima nicht vertrug.
90 Von allen oben verwerteten Merkmalen, welche die öffentliche Personlichkeit betreffen, sehen wir hier ab.
91 Vgl. open S. 468 f.
92 Vgl. Anm. III, 338.
93 Z.B. Thietmar IV, c. 15 (dagegen *Ep. Adalh. Imp.*, c. 8; vgl. Bentzinger l.c., S. 25); *Vita V Fr.*, c. 7; *V. Bernw.*, c. 3.
94 Vgl. dazu Schramm, *K. B. u. P.*, S. 443, Anm. 5, S. 459. Als Erzieher Ottos werden, ausser Johannes Philagathos, noch genannt ein Graf Hoico (Thietmar IV, c. 8) und Bernward von Hildesheim (*V. Bernw.*, c. 2.).
95 Für dieses rein negative Urteil, das sich auch in den neuesten Darstellungen noch findet, besteht u. E. nach den vorstehenden Bemerkungen über das Verhältnis von „Cäsarismus" und „Askese" kein

Grund mehr.

96 Vgl. ep. 216; Chron. Ven., S. 30.

97 l.c., S. 65 ff.

98 l.c., S. 73. Vollständigkeitshalber zitierten wir diesen problematischen Passus Kemmerichs; wir verweisen aber auf Schramm l.c. in Vortr. Bibl. Warburg.

LITERATURVERZEICHNIS

Aur. Augustinus: *De Civitate Dei* libri XXII (ed. Dombart, Lipsiae 1905 u.s.w.).

Gerda Bäseler: *Die Kaiserkronungen in Rom* (Freiburg i.B. 1919).

G. Bagemihl: *Otto II. und seine Zeit im Lichte mittelalterlicher Geschichtsauffassung* (Diss. Greifswald 1913).

E. de Barthélemy: *Gerbert, étude sur sa vie et ses ouvrages* (Paris 1868).

Regula S. Benedicti (ed. Wolfflin, Lipsiae 1895).

J. Bentzinger: *Das Leben der Kaiserin Adelheid während der Regierung Ottos III.* (Diss. Breslau 1883).

E. Bernheim: *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins* (Deutsche Zeitschr. f. Geschichtsw. 7, 1897).

E. Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (Leipzig) 1908.

E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung I* (Tübingen 1918).

H. Bloch: *Beiträge zur Geschichte des Bischofs Leo von Vercelli und seiner Zeit* (N. Arch. f. ält. d. Gesch. 22, 1897).

H. Bohmer, *Willigis von Mainz* (Leipzig 1895).

W. Bousset: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen 1895).

M. Büdinger, *Über Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung* (Kassel 1851).

J. Buhler: *Die sächsischen und salischen Kaiser* (Leipzig 1924).

Joh. Cassiani: *Conlationes XXIII* (ed. Petschenig, Vindobonae 1886).

N. Cisneri: *De Othone III Imperatore eiusque instituto consiliorum imperatorum Oratio* (Francofurti ad Moenum 1570).

J. Döllinger: *Die Papstfabeln des Mittelalters*[2] (Stuttgart 1890).

K. Dondorff: *Kaiser Otto III.* (Samml. gemeinverst. wissensch. Vortr. 20, 1885).

H. von Eicken: *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*[2] (Stuttgart 1913).

H. von Eicken: *Die Legende von der Erwartung des Weltunterganges und der Wiederkehr Christi im Jahre 1000* (Forschungen z.d. Geschichte 23, 1883).

W. Erben: *Excurse zu den Diplomen Ottos III.* (Mitt. d. Inst. f. österr. Gesch. 13, 1892).

F. J. Feind: *Die Persönlichkeit Kaiser Heinrichs II. nach der augustinisch-eschatologischen Geschichtsanschauung der zeitgenössischen Quellen* (Diss. Greifswald 1914)

J. Fiebach: *Die augustinischen Anschauungen Papst Innocenz' III.* (Diss. Greifswald 1914).
K. Foltz: *Die Siegel der deutschen Könige und Kaiser aus dem sächsischen Hause 911–1024* (N. Arch. f. ält. d. Gesch. 3, 1878).
W. Franke: *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.* (Berlin 1913).
L. Frederich: *Der Einfluss der augustinischen Anschauungen von pax, justitia und den Aufgaben der christlichen Obrigkeit auf die Erlasse und Gesetze der deutschen Könige und Kaiser von den Ottonen bis in die Stauferzeit* (Diss. Greifswald 1914).
J. Friedrich: *Die Konstantinische Fälschung* (Nördlingen 1890).
W. von Giesebrecht: *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*[5] (Brunswig 1881 u.s.w.).
F. Gregorovius: *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*[5] (Dresden 1926).
K. Grund: *Die Anschauungen des Rodulphus Glaber in seinen Historien* (Diss. Greifswald 1910).
L. Halphen: *La Cour d'Otton III à Rome* (Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 25, 1905).
L. Halphen: *Etudes sur l'administration de Rome* (Paris 1907).
L. M. Hartmann: *Geschichte Italiens im Mittelalter IV* (Gotha 1915).
A. Hauck: *Kirchengeschichte Deutschlands III* (Leipzig 1896).
J. Havet: *Lettres de Gerbert* (Paris 1889).
S. Hirsch: *Jahrbücher Heinrichs II.* (Berlin 1862 u.s.w.).
Jaffé-Loewenfeld: *Regesta Pontificum Romanorum* (Lipsiae 1885).
K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin 1925).
F. Kampers: *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (München 1896).
P. Kehr: *Die Urkunden Ottos III.* (Innsbruck 1890).
P. Kehr: *Zur Geschichte Ottos III.* (Hist. Zeitschr. 66, 1891).
S. Keller: *Untersuchungen über die Iudices Sacri Palatii Lateranensis* (D. Zeitschr. f. Kirchenr. 10, 1901).
S. Keller: *Die sieben romischen Pfalzrichter im byzantinischen Zeitalter* (Kirchenr. Abh. 12, 1904).
M. Kemmerich: *Die fruhmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland* (München 1907).
Th. von Kern: *Kaiser Otto III.* (Gesch. Vortr. u. Aufs., Freiburg i.B. 1875).
F. M. Kircheisen: *Die Geschichte des literarischen Porträts I* (Leipzig 1904).
A. Kleinpaul: *Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des 10. Jahrhunderts* (Leipzig 1897).
F. Knop: *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani papae de imaginibus als Quellen für das Verhältnis Karls des Grossen zum griechischen Kaiser* (Diss. Greifswald 1914).
Köpke-Dümmler: *Kaiser Otto der Grosse* (Leipzig 1876).

O. Kohlschütter: *Venedig unter Peter II. Orseolo* (Diss. Berlin 1868).
J. Krüger: *Grundsätze und Anschauungen bei der Erhebung der deutschen Könige in der Zeit von* 911–1056 (Breslau 1911).
A. Kühne: *Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I.* (Leipzig 1898).
K. Lamprecht: *Die politischen und geistigen Strömungen des zehnten Jahrhunderts und das Kaisertum Ottos III.* (Deutsche Rundschau 1891).
K. Lamprecht: *Die kulturhistorische Methode* (Berlin 1900).
J. Lange: *Das Staatensystem Gregors VII. auf Grund des augustinischen Begriffs von der „libertas ecclesiae"* (Diss. Greifswald 1915).
F. Lot: *Etudes sur le règne de Hugues Capet* (Paris 1903).
H. Lubenow: *Die Slavenkriege der Ottonen und Salier in den Anschauungen ihrer Zeit* (Diss. Greifswald 1919).
C. Lux: *Papst Sylvesters II. Einfluss auf die Politik Ottos III.* (Breslau 1898).
M. Manitius: *Deutsche Geschichte unter den sächsischen und salischen Kaisern* (Stuttgart 1889).
J. Moltmann: *Theophano, die Gemahlin Ottos II. in ihrer Bedeutung für die Politik Ottos I. und Ottos* II. (Diss. Schwerin 1878).
A. Morgenroth: *Kaiser Otto III. in der deutschen Dichtung* (Diss. Breslau 1922, Machinenschrift).
A. Mücke: *Kaiser Otto II. und Kaiser Otto III.* (Halle a. S. 1881).
Müllenhof-Scherer: *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa* (Berlin 1892).
M. Muller: *Die Einleitungsformeln (Arengen) in den Urkunden von Konrad I. bis Otto III.* (Diss. Greifswald 1910).
R. Muller Freienfels: *Persönlichkeit und Weltanschauung* (Leipzig u. Berlin 1923).
B. A. Mystakides: *Byzantinisch-deutsche Beziehungen zur Zeit der Ottonen* (Stuttgart 1891).
H. Oertel: *Otto III., deutscher Kaiser* (Wiesbaden 1878).
J. Olleris: *Oeuvres de Gerbert* (Clermont Ferrand-Paris 1867).
A. F. Ozanam: *Documents inédits pour servir à l'histoire de l'Italie* (Paris 1850).
J. von Pflugk Harttung: *Ein Phantast auf dem Kaiserthrone* (Nord u. Süd 20, 1882).
F. Picavet. *Gerbert, un pape philosophe* (Paris 1897).
Potthast: *Bibliotheca Historica Medii Aevi* (Berlin 1896).
Pseudo-Cyprianus: De XII abusivis saeculi, von S. Hellmann (Leipzig 1909).
(F. D. Ring), *Kayser Otto der Dritte, genannt Mirabilia Mundi* (Erlangen 1789).
E. Sackur: *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle a. S., 1898).
E. Sackur: *Die Cluniacenser* (Halle a. S. 1892 u.s.w.).
Th. von Sickel: *Erläuterungen zu den Diplomen Ottos III.* (Mitt. d. Inst. f. öster. Gesch. 12, 1890).

J. Schlockwerder: *Untersuchungen zur Chronologie der Briefe Gerberts von Aurillac* (Halle a. S. 1893).
K. Schmitz: *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln* (Kirchenr. Abh. 81, 1913).
F. Schneider: *Zur Geschichte der Ottonen* (Vierteljahrschr. f. Sozial- und Wirtschaftsgesch. 14, 1918).
F. Schneider: *Papst Johannes XV. und Ottos III. Romfahrt* (Mitt. d. Inst. f. osterr. Gesch. 39, 1923).
H. Schneider: *Das kausale Denken in den deutschen Quellen zur Geschichte und Litteratur des 10., 11. und 12. Jahrhunderts* (Gotha 1905).
P. E. Schramm: *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen* (Hist. Zeitschr. 129, 1924).
P. E. Schramm: *Die Briefe Kaiser Ottos III. und Gerberts von Reims aus dem Jahre 997* (Arch. f. Urkundenf. 9, 1926).
P. E. Schramm: *Zur Geschichte der Buchmalerei in der Zeit der sächsischen Kaiser* (Jahrb. f. Kunstwissensch. 1923).
P. E. Schramm: *Das Herrscherbildnis in der Kunst des frühen Mittelalters* (Vort. Bibl. Warburg, 1924).
P. E. Schramm: *Neun Briefe des byzantinischen Gesandten Leo von seiner Reise zu Otto III. aus den Jahren 997–998* (Byz. Zeitschr. 25, 1924).
K. Schultess: *Papst Silvester II. (Gerbert) als Lehrer und Staatsmann* (Hamburg 1891).
K. Schultess: *Die Sagen über Silvester II.* (Samml. gemeinv. wiss. Vortr. 167, Hamburg 1893).
G. Schwartz: *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern* (Leipzig-Berlin 1913).
J. Strebitzki: *Thietmarus Episcopus Merseburgensis quibus fontibus usus sit* (Regimonti 1870).
U. Stutz: *Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl* (Weimar 1910).
R. Teuffel: *Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts* (Berlin 1914).
A. Thiel: *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae* (Braunsberg 1868).
K. Uhlirz: *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III.*, Bd. I (Leipzig 1902).
K. Uhlirz: *Über die Herkunft der Theophano* (Byz. Zeitschr. 4, 1895).
K. Uhlirz: *Die Interventionen in den Urkunden des Konigs Otto III. bis zum Tode der Kaiserin Theophanu* (N. Arch. f. ält. d. Gesch. 21, 1896).
H. G. Voigt: *Adalbert von Prag* (Berlin 1898).
H. G. Voigt: *Brun von Querfurt* (Stuttgart 1907).
G. Waitz: *Deutsche Verfassungsgeschichte* V² (Berlin 1893).
W. Wattenbach: *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* (Berlin 1893 u.s.w.).

K. Werner: *Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit* (Wien 1878).
R. Wilmans: *Jahrbücher des deutschen Reiches unter der Herrschaft König und Kaiser Ottos III.* (Berlin 1840).
F. Wimmer: *Kaiserin Adelheid* (Regensburg 1889).
P. von Winterfeld: *Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters* (München 1913).
H. Zeissberg: *Über die Zusammenkunft Kaiser Ottos III. mit Herzog Boleslav I. von Polen zu Gnesen* (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 18. 1867).
E. Zharsky: *Die Slavenkriege zur Zeit Ottos III. und dessen Pilgerfahrt nach Gnesen* (Jahresber. Gym. Lemberg 1882).
O. Zöckler: *Mönchstum und Askese* (Frankfurt a. M. 1897).
L. Zoepf: *Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert* (Leipzig u. Berlin 1908).

Nicht verzeichnet wurden an dieser Stelle die in den bekannten Quellensammlungen befindlichen zeitgenossischen Chroniken, Annalen u.s.w.

Die Abkürzungen SS. (Scriptores), LL. (Leges), DO I, II, III (Diplomata Ottonis I, II, III) betreffen die von Pertz c.s. herausgegebenen *Monumenta Germaniae historica*.

NACHTRAG

Die Richterlisten und die *Graphia Aureae Urbis Romae*

Vor der endgültigen Drucklegung diese Buches geht mir noch die Schrift Fedor Schneiders, *Rom und Romgedanke im Mittelalter* (München 1926) zu, die ich bei der Bearbeitung des Textes nicht mehr berücksichtigen konnte. Ich werde mich also auf dasjenige beschränken, was Schneider über die *Graphia Aureae Urbis Romae* mitteilt; er verwertet hauptsächlich Angaben von Percy Ernst Schramm, dessen Arbeiten über die Periode Ottos III. oben mehrfach zitiert wurden. In seiner Abhandlung *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen* (Hist. Zeitschr. 129, 1924) verspricht Schramm eine Untersuchung über die Graphia und die Richterlisten, die aber, soviel ich hier feststellen konnte, noch nicht erschienen ist. Schneider wurde aber eine Einsicht in das Manuskript gestattet, sodass ich dem zehnten Kapitel seines Buches einige Ergebnisse Schramms entnehmen kann.

Die Richterlisten. (Schneider l.c., S. 172). „Grammatikerarbeit ist endlich die sogenannte „ältere Richterliste", d.h. die Zusammenstellung der sieben römischen Pfalzrichter und einiger anderer Würdenträger und die eigenartige, von der Hypothese ihres Zusammenhanges mit einer kaiserlichen Residenz ausgehende Angabe ihres Wirkungskreises. Die entsprechenden griechischen Namen werden hinzugefügt, Byzanz als das Ideal des Kaisergedankens schwebt überall vor. Diese Liste ist etwa aus der Zeit Ottos III. überliefert und wird kaum älter sein als das zehnte Jahrhundert. Benedikt gibt sie in den Mirabilien nach einer verlorenen, teilweise besseren Vorlage, und die Graphia fügt sie wiederum in einem selbständigen Text in ihre Beamtenlisten ein. Eine stark umgearbeitete Form dieser älteren Richterliste ist die jüngere Richterliste des Bonitho von Sutri; sie ging in die Lateranbeschreibung des Johannes Diaconus und in die zweite Bearbeitung des Pan-

theon von Gottfried von Viterbo über. Diese veränderte Fassung stammt nicht aus Rom: „Scriniare sind die, die wir Tabellionen nennen". Jene Bezeichnung ist römisch, diese wird vorzugsweise in Ravenna und der Romagna gebraucht; man darf also die Richterliste des Bonitho wohl als Werk der römischen Rechtsschule auffassen, die sich gerade unter Wibert besonders mit römischen Dingen befasste."

Im Gegensatz zu meiner Untersuchung bezeichnet Schneider die Liste des Bonitho als die jüngere Fassung; eine genaue Beurteilung dieser Meinung vermag ich in diesem Zusammenhang nicht zu geben. Wesentlich für meinen Gegenstand ist, dass auch an dieser Stelle die Liste aus der Graphia in die Zeit Ottos III. gesetzt wird.

Die Graphia Aureae Urbis Romae (Schneider l.c., S. 172 ff.). „Die Graphia, wie sie uns in einer Handschrift aus dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts in der Laurentiana vorliegt, zerfällt in drei Teile: jene kurze Notiz über die Gründung Roms, die Mirabilien mit kleinen Zusätzen bis 1154 und ein langes Schlusskapitel über den Kaiserhof, das Schramm als „Libellus de caeremoniis Romani imperatoris" bezeichnet. Diese Kompilation ist also erst nach 1154 entstanden; wir haben es hier mit dem Kern zu tun, *dem Werke eines Anonymus etwa um* 1045. Die Stimmung ist die des Romgedankens in der Richtung der Kaiseridee, nicht des Papstideals.

Der Kern ist nämlich der Libellus, *dessen Tendenz und Inhalt die Sammlung der kaiserlichen Rechte und Abzeichen ist.* Nicht ein Bericht über die tatsächlichen Verhältnisse liegt vor, sondern eine diese verschiebende Konstruktion, die in die politischen Ideale und Ziele gewisser stadtrömischer Kreise – der Vertreter der Kaiseridee – einführt wie keine zweite Quelle... Die Disposition *schliesst an die Schenkung Konstantins an;* die aus dieser bekannten, dem Papst zugesprochenen Rechte und Embleme werden gewissermassen wieder für den Kaiser in Anspruch genommen... Hauptquelle der Zutaten in einem bisher noch nicht erkannten Umfang ist Isidor; dazu kommen Servius, Vegetius, die Chronik des Hieronymus und indirekt Livius, vielleicht in der Gestalt der römischen Geschichte des Paulus Diaconus. Ferner Erinne-

rungen aus Byzanz, auch wohl Aufzeichnungen von dort. So ist die Quelle des Kapitels über die Eunuchen unbekannt. Die drei Schlussformeln über die Ernennung zum Patricius, Richter und römischen Bürger gehören ebenfalls dem Anonymus an; die Sonderüberlieferung in einer Handschrift der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus aus dem elften Jahrhundert, die wohl in Rom geschrieben ist, ist nicht Quelle, sondern Ableitung. *Für die Verfassungsgeschichte sind diese Formeln nicht verwertbar;* nur Formalien sind echt, das Ganze Konstruktion.

Der Anonymus ist Parteigänger der Tusculaner und will ihre Herrschaft rechtfertigen; er ist kein Geistlicher, das Papsttum spielt bei ihm keine Rolle. Die Romidee ist hier mit der Kaiseridee identisch, die „renovatio imperii" das Ziel, wie sie den lombardischen Politikern Ottos III. vorgeschwebt hatte, doch rein ideal, ohne deren Machtpolitik, oder die der Ravennaten des Wibert. Glühendes Nationalgefühl, Verherrlichung Roms, dem das neuerstandene Kaisertum neuen Glanz bringen, Wetteifer mit Byzanz, das übertrumpft werden soll. Über das Mittelalter hinweg schweift die Sehnsucht zurück zur Antike; sie soll von störenden Zutaten befreit, in reiner Form wiederhergestellt werden. Gedanken, die damals in den lombardischen Politikern eine reale Macht gewonnen hatten. Auf Leo von Vercelli folgt Benzo von Alba. Spuren des Libellus reichen bis zu Bonifaz VIII. Doch die nationalrömische Färbung dieser italienischen Richtung der Kaiseridee, wie sie dann unter den Staufern zu der politisch treibenden Kraft wird, vertritt nur der Anonymus von 1045 in der Urgraphia".

Allem Anschein nach hat Schramm die immer noch nicht endgültig abgeschlossene Graphiaforschung ein beträchtliches Stück weitergeführt. Im obigen Zusammenhang beabsichtigte ich nur, das Verhältnis des sog. „Libellus de caeremoniis Romani imperatoris" zur Politik Ottos III. klarzustellen. Aus den von mir kursiv gedruckten Zeilen erhellt jedoch dass mein Ergebnis: „Die Graphia ist eine systemlose Kompilation, ohne Rücksicht auf die Realität als Zeremonialbuch aufgesetzt und aus den verschiedensten Quellen bearbeitet, die als solche über die Hofhaltung Ottos III. keinen Aufschluss

gibt", sich als richtig erweist. Wenn auch die Untersuchungen Schramms meine Ausführungen zweifellos ergänzen und wahrscheinlich in Einzelheiten modifizieren werden (vielleicht wird sich meine Auffassung von der Byzanzpolitik Ottos III. verallgemeinern lassen), so stehen doch die Beziehungen der Zeremonialtexte, der drei Konstitutionsformeln und des Richterverzeichnisses der Graphia zur Byzanzpolitik und zur konstantinischen Schenkung wohl fest. Dass im allgemeinen die Graphia für die Geschichte Ottos III. gänzlich unbrauchbar ist, braucht nicht länger bezweifelt zu werden.

Ich will aber der Veröffentlichung der Forschungen Schramms, die hoffentlich bald erfolgen wird, nicht vorgreifen und verzeichne nur vollständigkeitshalber die bei Schneider angeführten Resultate.

EEN KEIZER VAN DE STAAT GODS

EEN KEIZER VAN DE STAAT GODS

Nur solche Geschichte kann Geschichte sein,
die zugleich als Fabel erzählt werden könnte.
NOVALIS

Er zijn historische figuren, wier gestalte gebukt gaat onder de last der symboliek; het is, alsof hun bestaan er bijzondere aanleiding toe moest geven, dat komende generaties hun naam niet konden uitspreken, zonder in hetzelfde ogenblik vervuld te geraken van programma's, oorlogskreten, leuzen, verlangens en ontgoochelingen. Hun persoonlijk leven schijnt doodgedrukt te worden door het milieu, dat hen omvangen hield, of door de schrijver, die dit leven aangreep, om er mee te worstelen, om er zichzelf aan te kennen en zichzelf aan te verwerkelijken. Het raadselachtige, dat deze gesluierde persoonlijkheden aanhoudend tot nieuw probleem maakt, schijnt onweerstaanbaar te lokken; het verleden blijkt zo weinig toegankelijk te zijn, dat wetenschappelijke expedities romantische avonturen worden. Het onderzoek wordt tegelijk aanval, omdat de wereld, die voorbijging, zich lijdelijk verzet als een maagdelijk oerwoud. Is het de overtuiging, dat een laatste geheim zich niet meer aan het dood-en-begraven-zijn ontrukken laat, die de levende steeds weer drijft naar dit geheim, om het met zijn liefde of haat in bezit te nemen? Want liefde en haat hergeven de dode stof en het ledige feit de ziel; hoe meer de stof in de dood en het feit in de ledigheid terugzonk, des te feller de begeerte der mensen opnieuw te ontstoffelijken en opnieuw te bezielen. Eerst tracht men de stof op bijna mechanische wijze weer avontuurlijk te maken; de belangstelling voor de geschiedenis als curiositeit wordt geboren; de Man met het IJzeren Masker en het Oeralinda-boek versterken het vertrouwen, dat avonturen niet louter verbeeldingsproducten, maar ook werkelijke gebeurtenissen zijn; er is een zekere voldoening in, te weten, dat de poëzie van het verzonnene zelfs de poëzie van het leven der grootvaders kan zijn. Maar het avontuur is nog niet volmaakt; dit was slechts het vul-

gaire geheim, dat door nieuwsgierigheid werd gewekt en in nieuwsgierigheid bevredigd. Thans komt de veel verborgener poëzie van het leven, dat geweest is en zich heeft doen gelden, dat met name wordt genoemd, dat in onaantastbare feiten vastligt en zich niettemin aan zichtbaarheid, tastbaarheid, bestaanbaarheid blijft onttrekken. Dit geheim is wonderlijker en verleidelijker; want de dode ziel, waarvan slechts armzalige en misleidende tekens resten, moet opnieuw bezield worden. Er heeft een mens geleefd, die daden verrichtte, wier zin duister is; reeksen dode resultaten eisten het herscheppend gebaar, dat uit reeksen organismen maakt. Hier ligt de aanleiding tot avontuur, wanneer de feitenreeksen geen gelegenheid bieden met dagelijkse, platte analogieën te opereren. Wiens verbeelding blijft rustig, als feiten binnen het bestek van een mensenleven over werelddelen fladderen en de samenhang daarachter nog onzichtbaar blijft? Is het feit niet ondraaglijk door zijn ledigheid, zolang het geen zin (welke zin dan ook!) heeft? ... De verborgenen worden door het nageslacht niet geduld. De werkelijkheidsromantiek van het nageslacht is onuitputtelijk, omdat het nageslacht van het verleden zelfs dáár leven eist, waar de stof ontoegankelijk schijnt.

Eén dergenen, wier noodlot het geweest is, als persoonlijkheid onder te gaan in een bewogen tijd en als historische figuur onafscheidelijk aan programmapunten en strijdleuzen te worden gekoppeld, is de jonge keizer Otto III (983–1002), zoon van Otto II en de byzantijnse prinses Theophano, kleinzoon van Otto de Grote. Zoals de miniaturen hem bewaarden, star, slank, tronend tussen de representanten van wereldlijke en geestelijke macht, volkomen onpersoonlijk in onze ogen, zo heeft de geschiedschrijver hem gevonden: een naam in een tijd, verbonden aan een reeks weinig zeggende feiten, vrijwel geheel prijsgegeven aan het goede graf, het verleden, en aan de vrijmoedige sage, die verhalen van echtbreuk en vergiftiging aan de korte roman van zijn bestaan heeft toegevoegd. Over de jaren van zijn regering valt de schaduw van het jaar 1000, en onder de schaduw van het jaar 1000, „appropinquante termino mundi", heeft Wilhelm von Giesebrecht, de pae-

dagogische, nationalistische romanticus, omdat hij bij de schrale en ledige feitenreeksen geen vrede kon vinden, de figuur van een jonge, overspannen fantast doen geboren worden. Want méér dan elders geeft hier het verleden kansen voor de aanval; er is een ziel te winnen, omdat de tekenen der dode stof hier raadselachtiger zijn dan gewoonlijk. Een kind van drie jaar ontvangt in 983, terwijl de Saracenen in Italië de grenzen bedreigen en de heidense slaven in het Oosten woelig zijn, na de plotselinge dood van zijn vader de duitse koningskroon; naast hem staan, behalve de machtige bisschop van Mainz, Willigis, twee vrouwen: Theophano, de griekse moeder, die volgens een respectabele bron in de hel moet boeten voor haar luxueuze levenswijze, Adelheid, de vrome grootmoeder, wier lof door abt Odilo van Cluny gezongen is. Met nog geen vijftien jaren wordt de jonge koning zelfstandig. Er is geen ander doel dan Italië. Voor de eerste maal trekt Otto III over de Alpen, waar hij de paus van zijn keuze, de eerste reformatorisch gezinde paus na een rij van schijnfiguren, de eveneens jonge Gregorius V, creëert, die hem in Mei 996 tot keizer kroont. Tijden van koortsachtige activiteit volgen, zowel in Duitsland als in Italië. Opstanden der Slaven, een nog gevaarlijker oproer in Rome onder leiding van de potentaat Crescentius, die zich van een tegenpaus bedient, worden krachtdadig en genadeloos onderdrukt. Aan het hof ontmoeten elkaar de latere bisschop Leo van Vercelli, die spoedig de wereldpolitiek zal leiden, en de geslepen diplomaat Gerbert van Aurillac, bisschop van Reims, aartsbisschop van Ravenna, tenslotte, na de dood van Gregorius in 999, paus onder de naam van Silvester II. Reims, Ravenna, Rome: aan de drie onbegrepen R's van zijn carrière knoopt de sage vast, die van de geleerde vertrouweling van Otto III een magiër en kenner van de zwarte kunst heeft gemaakt. ...

In Rome, de antieke keizerstad, maar ook de stad van de heilige Petrus, dit eigenaardig domein, waar heerschappij over stof en geest elkaar kruisen, groeien nu de politieke plannen, die zich dwars door de instincten der stammen en rassen wenden tot de handleiding van het middeleeuws universalisme: Augustinus' „De Civitate Dei". De ideeën van Karel de Grote

en Otto I worden in de kring, die zich om de keizer vormt, weer tot levende beginselen. Leo van Vercelli schrijft zijn kunsteloos, maar pathetisch gedicht over Otto, de wereldlijke, en Gregorius, de geestelijke heerser, waarin de naam Rome de kracht van een bloeiend symbool herwint; Rome, dat is de Staat Gods, waarin keizer en paus in harmonie hebben te regeren. In de opdracht van één zijner wijsgerige geschriften aan de keizer spreekt Gerbert het veelzeggende woord uit, het programma der universalisten omstreeks 1000: „Nostrum, nostrum est Romanum imperium.... Noster es, Caesar, Romanorum imperator et auguste, qui summus Grecorum sanguine ortus, Grecos imperio superas, Romanis hereditario jure imperas, utrosque ingenio et eloquentia praevenis." [1] Concreet wordt hier het beginsel van Augustinus toegepast op de politieke verhoudingen; voor de keizer van het Westen wordt de heerschappij in het romeinse rijk opgeëist, tegenover de basileus van Byzantium worden de rechten van het ware romeinse keizerschap weer, als in die tijd van Karel de Grote, op de voorgrond gesteld.... Andere tekenen van een politiek, die het ideaal van de Staat Gods als programpunt heeft gekozen: in de titulatuur der oorkonden, nog niet verstard tot de dode, onbeweeglijke ambtelijke formule van heden, treedt Otto op als „dienaar van Jezus Christus" en als „dienaar der apostelen". In de Staat Gods, die ook de kerk Gods is, stamt niet alleen het pauselijk gezag van Christus, maar evenzeer het keizerlijke, want Christus is niet slechts Priester, Hij is evenzeer Koning der kerk.... En weer volgen, thans ook in de oorkonden – deze boeiende, nuchtere feitenreeksen – de uitspraken over een Rome, dat hersteld moet worden, „om in het doorgangshuis, dat deze wereld is, met ere te kunnen leven en uit de kerker van dit leven met meer ere te kunnen ontsnappen." Antieke reminiscenties worden op typisch middel-

[1] „Ons, ons behoort de wereldlijke macht in het Romeinse rijk! Onze keizer der Romeinen zijt gij, Caesar, gij, die van de edelste Griekse afkomst zijt, die groter keizer zijt dan de Griekse (keizers), die krachtens erfrecht keizer zijt over de Romeinen en beide nog door geest en welsprekendheid overtreft." Zo ongeveer kan men deze zin, waarin de specifiek middeleeuwse begrippen uiterst moeilijk beknopt te vertalen zijn, weergeven.

eeuwse wijze begrepen; afwisselend heet de Staat Gods „ecclesia Dei" en „res publica". Scherp wordt uitgevaren tegen Constantijn de Grote, die de paus de heerschappij over het Westen en over Rome zou hebben overgelaten door de zetel der wereldlijke macht naar Byzantium te verplaatsen. *Gemeenschappelijk* immers behoren, volgens het programma der universalisten uit de omgeving van Otto III, keizer en paus, die beiden hun gezag aan Christus ontlenen, de Kerk te regeren; gemeenschappelijk en onder één en dezelfde hemel. Zo wordt hier het programma ter verbreiding van de Staat Gods op aarde practisch tweeledig: keizer en paus behoren in harmonie samen te werken, elk binnen de grenzen van zijn machtsgebied; de splitsing van het „Romeinse Rijk" in een westelijk en een oostelijk keizerrijk, die in strijd is met de eenheid van de Staat Gods, moet ten gunste van het Westen vervallen. Zo is dus het probleem van de Staat Gods tegelijk een probleem van bestuurspolitiek en van overwicht in de Middellandse Zee.... En binnenkort volgen de eerste pogingen, die moeten verwezenlijken, wat is aangekondigd. De potentaatjes van het Westen zullen de leenhoogheid van de universele christelijke keizer moeten erkennen. In het jaar 1000 verlaat Otto Italië, om naar Gnesen in Polen te trekken, vervuld van adoratie voor zijn vriend Adalbert van Praag, die in Pruisen de marteldood was gestorven; als boeteling, blootsvoets, nadert hij de stad, zonder echter te vergeten de afhankelijkheid van hertog Boleslav van Polen vast te leggen. Betrekkingen met de vrome koning Stephanus van Hongarije worden aangeknoopt. Te Aken daalt Otto af in het graf van zijn grote voorganger Karel, die, als hij, poogde, de eenheid in de Staat Gods te herstellen. In het voorjaar van 1001 volgt het geheimzinnige bezoek van de jonge keizer aan de doge Petrus II Orseolo van Venetië, een nachtelijke incognitoreis, die de zeestad binnen zijn machtssfeer moet trekken. Terwijl het, tenslotte, bisschop Arnulf van Milaan gelukt, in Byzantium voor Otto de hand der Griekse prinses, mogelijke oplossing van het dilemma Oost-West, te verwerven. ...

Maar reeds is deze korte, bewogen periode voorbij. Otto III, nog geen twee en twintig jaar, sterft aan een vulgaire ziekte,

nadat een opstand te Rome, zijn keizersstad, hem verdreven heeft, te Paterno. Zijn lijk wordt naar Duitsland gebracht en in de tweede stad van zijn rijk, te Aken, begraven. En met hem geraakt het ideaal van de Staat Gods op de achtergrond, om slechts in zijn ganse kracht zònder de steun van de keizer, in Gregorius VII, in de Kruistochten, weer op te leven. Leo van Vercelli dient Otto's opvolger Hendrik II, al meent hij aanvankelijk bij deze ontijdige dood het einde der wereld te kunnen verwachten. Silvester II sterft vergeten in 1003. Er is iets voorbijgegaan, iets is gedoofd. Het romeinse Rijk en de Staat Gods zullen niet verenigd zijn. ...

Was ooit een generatie minder voorbeschikt, om over deze enkele jaren van anti-nationale plannen te oordelen, dan die der propagandisten van de „duitse eenheid"? Tussen het keizerrijk van de Spiegelzaal te Versailles en dit keizerrijk van de „dienaar van Jezus Christus" liggen werelden. Met onmiskenbare verbittering, „non sans une pointe de mauvaise humeur, vexés au fond de se sentir dédaignés" volgens het woord van Louis Halphen, striemen Giesebrecht en Waitz de in hun ogen zinneloze politiek voor de Staat Gods, omdat zij, als apologeten van het nationale instinct, vorm geworden in de moderne, negentiende-eeuwse mensenstaat, voor een fantastische droom, een puerile hersenschim, een overspannen hoogmoedsroes aanzien, wat noch Otto III, imperator in de puberteitsjaren, noch zijn raadslieden Leo van Vercelli en Gerbert van Aurillac als idee gecreëerd hebben. Zij hebben verzuimd, het ideaal van de Staat-Kerk op te sporen ook elders in het leven der vroege middeleeuwen, dat met de staat en de kerk van heden onverenigbaar is, omdat zowel „staat" als „kerk" slechts voorbereidingsplaats zijn, waarin men met ere leeft, om er met te groter eer aan te kunnen ontsnappen. Wat „Das Kapital" is voor de moderne arbeider, was eens Augustinus' „Civitas Dei" voor het volk in het germaans-romaans Europa: boven het leven der clan-instincten, die de wereld samenknijpen tot belangengemeenschap, zij het tot de feodale gemeenschappen der middeleeuwen, zij het tot de nationale gemeenschappen der negentiende eeuw, houden de hardnekkige termen van een ongelezen, onbegrepen boek stand. Zij bepa-

len een eigenaardige universele moraal, die niet stilstaat bij landsgrenzen, maar de mensheid onder één aspect wil vangen: dat van God en de Duivel, mutatis mutandis van de goede proletariër en de boze kapitalist. Het zijn steeds de *termen*, die kracht krijgen: „pax", „justitia", „socialisatie", „ontwapening", omdat de term het parool is bij uitnemendheid, de leuze, die op honderd verschillende wijzen geïnterpreteerd kan worden. In de sfeer der massa zijn de Staat Gods en het „Proletariërs van alle landen, verenigt U" motief voor een hartstochtelijk en niet door scepsis gebroken zedelijk oordeel; onder alle hemelen en in alle tijden hebben, volgens dit schematisch begrip, Godskinderen en duivelskinderen, kapitaallozen en kapitaalkrachtigen, elkaar bestreden. In de sfeer der politiek echter wordt de zedelijke beoordeling gedempt tot programmapunt; met de ongedifferentieerde leuzen der massa is ook voor de gedifferentieerden, de leiders, iets te doen. Het is overbodig hier onmiddellijk aan politiek macchiavellisme te denken. Wat de leider van de massa onderscheidt, is voor alles *het overwegend belang van het politieke avontuur zelve;* daarnaast kan een volkomen naïeve en eerlijke overtuiging blijven bestaan. Het politieke ideaal der massa en het politieke ideaal der leiders zijn niet tegenover elkaar te stellen als naïef, maar zedelijk deficit aan inzicht, en geraffineerd, maar onzedelijk deficit aan waarachtigheid; het massa-ideaal is bij de leider slechts in onmiddellijker contact met de practijk, waarbij de *handeling* hoofdzaak wordt, de zedelijke ondergrond bijzaak.

Door dit te miskennen, heeft de geschiedschrijving der negentiende eeuw met haar „nationale" ideologie van de Staat Gods niet veel meer dan een romantisch fantoom gezien, en smacht, als tegenstelling, de huidige sentimentaliteit wat al te nadrukkelijk naar de Staat Gods der middeleeuwen terug. ...

De Staat Gods, waarvan Karel de Grote keizer en Gregorius VII paus was, is evenmin en evenzeer poëtisch als het socialisme; alles hangt af van de sfeer, waarin men het ideaal terugvindt. De Staat Gods is voor de politicus een *bruikbaar*, voor het gevoelsleven een *geliefd* ideaal. In de sfeer der politiek is dit ideaal een practische leuze, herhaaldelijk toegepast in de

strijd om de voorrang van keizer en paus, om de hegemonie in het „Romeinse Rijk"; in de sfeer van het enthousiasme is het criterium van het oordeel, van de schifting in Godskinderen en duivelskinderen; en daar de politicus ook enthousiast en de enthousiast ook bijwijlen politiek kan zijn, is een zekere grens nergens te trekken. Waar het op aankomt, is dit: onder de leuze van de Staat Gods heeft men ketters uitgemoord, de marteldood gevonden, huwelijksaanzoeken gedaan en geintrigeerd. Als alle idealen is ook dit tot krankzinnigheid uitgeleefd, normaal beaamd en in hypocrisie verkracht. Beurtelings is het aanleiding tot askese, die in dit aardse doorgangshuis de nadruk legt op de vluchtigheid van de *doorgang*, en tot vernuftige diplomatie, die aan het *huis* alle aandacht besteedt.

Twee zijden van het ideaal: te worden gesteld en te worden ontvangen. Daartussen liggen alle schakeringen.

De dode feitenreeksen, waarin wij de korte regeringsperiode van Otto III vatten, worden pas dàn een levend organisme, wanneer wij het ideaal van de Staat Gods in zijn ganse reële verhouding tot een gestorven wereld aanvaarden. In zijn voor ons *ganse* realiteit: d.i., niet als sentimentele droom in de schaduw van het romaanse gewelf, noch als voorwendsel van perfide machtswellustelingen. Het „internationalisme" der middeleeuwen is heilig noch onheilig; wat het leven in al zijn lagen doortrekt, is met de hoogheid èn de schande van dat leven verweven. De burgers van de Staat Gods zijn de kluizenaars, die het lichaam door gebed en tuchtiging trachten te vernederen, zij zijn ook de plunderende en brandstichtende troepen, die in naam der „pax" [1] de Slaven verdelgen....

Voor de bleke fantast op de keizerstroon, het product van Giesebrecht, blijft hier weinig plaats over. Een droom op aarde te realiseren: de politici van dit milieu, Leo van Vercelli en Gerbert-Silvester II, hebben er niet aan gedacht! Zij hebben

[1] Het begrip „pax" bij Augustinus is niet identiek met „vrede", daar de „pax" zelfs door oorlog gehandhaafd moet worden (De Civ. Dei XIX, 16). Wie in „pax" leeft, verkeert in „inwendige ongestoorde eenheid met God" (Bernheim).

tot programma verheven, wat bij de Karolingen, bij Otto I en Otto II, meer of minder belangrijk, maar nooit ontbrekend nevenmotief was geweest. In het oude ongedeelde romeinse imperium hadden zij een concreet voorbeeld van de *eenheid;* in de twee-eenheid van keizer en paus vonden zij een analoge *bestuursvorm.* Het ideaal der massa hadden zij als de leiders toe te passen, bruikbaar te maken, uit te spelen tegen het groepsinstinct van stammen en hertogen. Wie zal beslissen, in hoeverre zij daarbij zelf „massa" gebleven zijn, geloofd hebben? Wie de brievencollectie van Gerbert van Aurillac leest, waagt het niet, autoritair uit te maken, waar de persoonlijkheid zich achter woorden verbergt en waar zij zich verlangt te ontsluieren; de nuance laat zich niet hervinden. Rome het hoofd der wereld, de kerk van Rome moeder van alle andere kerken [1] in de Staat Gods, onder deze politieke leuze bepalen de raadslieden van keizer Otto III hun radicaal-universalistisch standpunt. Boven de tegenstellingen der groepen, zèlfs boven de oude verwijdering tussen Rome en Byzantium stelt zich een eenheidsgedachte, die nooit zonder God is geweest en niettemin zo aards is, dat politici van eenheid hebben kunnen spreken!

Opnieuw is Otto III een leuze geworden: een Keizer van de Staat Gods. De afgedwaalde Duitse keizer, de dromerige utopist van Giesebrecht, vervluchtigt. De imperator van het jaar 1000 vertoont zich als de dienaar van Jezus Christus, niet als de mislukte voorganger van Wilhelm II. Zijn omgeving verheerlijkt hem als de vredeskeizer, die aan het komende Laatste Oordeel voorafgaat:

Gaudeat omnis homo, quia regnat tercius Otto,
Illius imperio gaudeat omnis homo. [2]

[1] „Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur." Met „ecclesiae" worden bedoeld de afzonderlijke „kerken", die tezamen de „Ecclesia Dei", de Staat Gods op aarde, vormen.

[2] „Laat ieder zich verheugen, omdat Otto III regeert,
Laat over zijn keizerschap ieder zich verheugen."
(Uit het „Marialied" van een anonyme tijdgenoot).

De oppositie in het rijk ziet hem als de in beginsel goede keizer, die door de listen van Satan van de rechte weg wordt afgelokt en heidense plannen najaagt; maar zelfs zijn tegenstander, de kroniekschrijver Thietmar van Merseburg, geeft hem de eer, dat hij getracht heeft de Staat Gods met inspanning van alle krachten te herstellen. Zo zweeft deze ziel voor het oordeel der tijdgenoten tussen God en duivel, meer als slachtoffer dan als schuldige, een door een onbekende kracht (God of duivel?) losgelaten meteoor, wiens kortstondige verschijning de kracht van een teken ten goede of ten kwade heeft. De psychologie der vroege middeleeuwen kent niet de ziel, die verantwoordelijk is voor haar aanwezigheid, zij kent niet het „karakter", dat een geheime samenhang schept in de onophoudelijke wisseling der verschijnselen. Keizer Otto III is *losgelaten* in deze wereld, hij is *blootgesteld* aan de verzoeking door Satan, die in het „ijzeren tijdperk" de mensen belaagt, want zelfs de goede mens kan misleid worden door de Antichrist en zijn handlangers. In deze zelfde dagen doet bisschop Arnulf van Orleans op het concilie te Reims zijn waarschuwingen horen tegen de huichelaar bij uitnemendheid, de verfoeilijke Antichrist, die in de tempel te Jeruzalem zal zetelen en zich voordoen als de Zoon Gods; „en daar zijn dienaren reeds tot in West-Europa zijn doorgedrongen, en ons uit alle macht belagen, schijnt de komst van de Antichrist nabij!" Zo smelt de strijd voor de Staat Gods samen met de gedragingen van vriend en vijand; de principes der tegenpartij zijn inblazingen van de Boze, die de weg der aanvankelijk goede in het slechte pad kan doen verkeren.... De oppositie, die Otto's politiek afkeurt, ziet hem verdwaald; Bruno van Querfurt, de bloemrijke askeet, die onder Hendrik II de marteldood zal vinden, karakteriseert hem als „een goede keizer op de verkeerde weg". Contradictio in terminis voor de moderne psychologie, zuivere en kernachtige samenvatting van de door Satan belaagde voor de middeleeuwer....

De keizer van de Staat Gods is een man, die aan politiek doet. Zij, die met hem zijn, verheffen hem dus met de stelselmatigheid van een lijkrede; zij, die tegen hem zijn, hebben de politieke plicht, hem als de verdoolde voor te stellen. Maar van

Otto III, die met zijn vijftien jaar over de Alpen trekt, om keizer te worden, en, nog geen één en twintig, Rome hoofd der wereld verklaart, rest nog nauwelijks meer dan de publieke persoonlijkheid uit de oorkonden, de schijngestalte, waarmee de onderdanen zich vermaken. Er blijft een mens te zoeken.

De dode wereld verzet zich. Het onderzoek is een vorm van aanval. Men wil ook het verleden vóór alles *zien;* en om te kunnen zien, heeft men persoonsverbeeldingen nodig. Een mislukte duitse keizer ... een keizer van de Staat Gods: het zijn nog slechts voorlopige schema's, die twee uiteenlopende aanvalsstrategieën voorstellen. Maar de aanval heeft een doel; een mens moet worden veroverd, gegevens moeten omgezet worden in spieren en bloed; er wordt gevraagd om een mantel, een zwaard, om de heilige lans; een gesprek moet worden afgeluisterd; achter een ezel wordt de vermetele tegenpaus door de straten gesleurd, zodat men hem hoort kermen en om genade smeken; er ontstaat tumult in de synode; de verschijning van een komeet verwekt een paniek in het land. De geschiedenis is slechts de zuivering van het verbeeldingsproces, eerste instinct en laatste eis der zintuigen; het verleden moet bewegen, opnieuw tegenwoordig zijn. Onder het rumoer der Slavenoorlogen, achter de concepten der doelbewuste diplomaten, gaat, zonder de hulp der verbeelding, de keizer schuil. De politieke fictie belast hem vanaf het begin zijner regering met de uitvaardiging der oorkonden; maar de verbeelding ziet het gecompliceerde kind van een germaanse vader en een byzantijnse moeder zich vervelen op de grote hofdagen en verzet plegen tegen zijn brave grootmoeder Adelheid. De universalistische programmapunten, harmonie van keizer en paus in de Staat Gods, herstel van de politieke eenheid in de landen om de Middellandse Zee, verheffing van Rome tot het ware centrum der wereld, gaan niet op de onvolwassen Otto terug, maar op de cercle om hem, waar Gerbert en Leo van Vercelli de leidende rol spelen, waar Heribert van Keulen, Bernward van Hildesheim, Hugo van Toscane herhaaldelijk genoemd worden; maar de verbeelding vult hier aan, wat Gerberts brievencollectie op enkele plaatsen verraadt: een

naar griekse cultuur hunkerende jongen, die een primitief latijns gedicht kan maken en een afschuw heeft van de „saksische boersheid", die zonder twijfel met hartstocht gedeeld zal hebben in het verstandelijk berekende ideaal van de leermeester, die hij naar zijn hof roept. Zo vindt men hem in de jaren der grote plannen: 999, 1000, 1001, terwijl zijn diplomaten hun beginselen uitwerken, koortsachtig op zoek naar de juiste vorm van het christelijk keizerschap, dat niet alleen de heerschappij over de wereld, maar ook de heerschappij over de eigen lusten eist; Augustinus' beeld van de vrome heerser laat hem niet los. De Staat Gods is voor hem allerminst politiek motto; hij wil een mogelijkheid tot verzoening vinden tussen de hoogheid van de imperator en de ontbering van de askeet. Terwijl het rijk en de belangen der aarde hem naar Zuid-Italië, naar Polen, naar Venetië drijven, vervolgt hem de herinnering aan Adalbert van Praag, aan wie hem, sedert een reeks van nachtelijke gesprekken aan het hof te Mainz, een fanatieke vriendschap bindt, die door de marteldood wordt verhevigd tot die halsstarrige liefde, die zich niet meer aan het object kan verifiëren. Overal begint de bouw van Adalbertkerken. Eenzelfde zintuigelijke liefde voor het afwezige brengt hem tot de daad, die aan de beginselen van zijn politici een kinderlijke realiteit moet geven: hij laat het graf van Karel de Grote openen, om de traditie met handen te kunnen tasten, om een ogenblik in een stoffelijke gemeenschap met zijn voorganger te kunnen zijn. De oppositie rekent hem het als een zonde aan, die de hemel door zijn vroege dood wreekt. ... Voortdurend lopen de twee eisen: heerschappij over de wereld, tucht over de zinnelijkheid, in dit korte leven parallel. Otto draagt het keizerlijk gewaad, embleem van de Staat Gods, waarop volgens een merkwaardig bericht de gehele Apocalyps is afgebeeld; maar later pijnigt hij zich met een boetekleed op de huid, terwijl hij voor het oog der wereld de keizer in purper blijft. De aardse macht is hem een aanhoudende verleiding, waarvoor boete gedaan moet worden. Crescentius, de oproerige romeinse patricius, en de door hem naar voren gebrachte tegenpaus Johannes Philagathos moeten hun verzet tegen het imperium met de wreedste straffen boeten; de vrouw van

Crescentius dient Otto als concubine. Maar de overmoed slaat om in een ondraaglijk zondebewustzijn. De grote asketen van Italië, de Griek Nilus van Rossano, de organisator van de kluizenarij Romuald, de meest pompeuze gestalte uit deze zondvloed van wereldverachting, brengen hem tot het besef van de vluchtigheid van de aardse schijn. Veertien dagen brengt Otto met vasten en gebed door in een onderaardse grot te Subiaco, bijgestaan door de jonge bisschop Franco van Worms; in hun exaltatie horen zij goddelijke stemmen. Blootsvoets trekt de keizer naar Monte Gargano, om de vrede te hervinden. Dit slanke, juveniele lichaam met de menselijke eerzucht en de nooit aflatende twijfel, wordt gekweld door de roeping van de christelijke heerser: meester te zijn van de wereldse goederen ... en niettemin nooit in deze goederen het doel te zien, omdat de duivel loert in de zonde der zelfverheffing. Otto III is het tragisch voorbeeld van de middeleeuwse mens, die het gewaagd heeft ernst te maken met dit leerstuk van Augustinus, dat men de gaven der aarde genieten mag, mits in de dienst van God. Te midden van zijn politici, die de Staat Gods als element voor hun tactiek gebruiken, lijdt de keizer onder de post, die hij niet kan missen en niet kan dragen. Enige jaren ziet men hem worstelen met het probleem, hoe imperator en heilige tegelijk te zijn, hoe de wereld geheel te omvangen en geheel te verloochenen.

Tot zijn leven in een onopgelost conflict uitwaait. De zware persoonlijkheid van Romuald, wiens in de bergen en moerassen geboren askese afstand van alle gemeenschap met de wereld eist, drukt op hem. Hij doet de gelofte, monnik te zullen worden.... Maar nog ééns doet de twijfel zich gelden; want Rome is in opstand, het hart van de Staat Gods! Als Romuald de inlossing der gelofte beveelt, is de charme der heerschappij nogmaals onweerstaanbaar. Deze man is ook nog een vitaal dier en een nukkig kind. „Eerst Rome neerslaan!" En hij gaat, hoewel Romuald hem de dood voorspelt. Ergens, op een willekeurige plaats in Italië, blijft hij voorgoed liggen....

Hendrik II, zijn opvolger, beperkt zich doelbewust tot het *frankische* rijk.

De keizer van de Staat Gods is hier ook het slachtoffer van de

Staat Gods. Immers niet de Staat Gods, maar het ernst maken met het ideaal was het gevaar. Niet zijn schepping was de Staat Gods; zijn raadslieden wisten het overgeleverde motief behendiger te hanteren en op te voeren dan hij. Zijn tragedie is de onverzoenbaarheid der contrasten, van middelpuntvliedende massa en middelpuntzoekende mens. De massa kàn geen ernst maken, óók niet met de Staat Gods, omdat zij vooruit moet langs de oppervlakte; voor haar is de Staat Gods tijdelijk enthousiasme, cliché later, en politieke norm. Maar overal, waar een mens losgeslagen wordt uit de velen, de vooruitgaanden, wordt de Staat Gods het symbool van een roeping, die nooit vervuld wordt, van een tweespalt, die nergens wordt beslist. Otto heeft de liefde gekoesterd, die te groot is voor onze draagkracht. De liefde voor de wereld, voor Rome, moest omslaan in vrees voor de onheiligheid van de aarde. Als een bezetene werpt de pas gekroonde zich dan op de liefde voor Adalbert; en in de nachten van Mainz zoeken de twee Dioskuren der askese in de van aardsheid vrij gewaande vriendschap een andere heiliging van het werelds bezit te ontdekken. Maar Adalbert sterft in Pruisen en Otto kan zich van het schijnbeeld, dat hij verheerlijkt, niet bevrijden; hij bouwt, waar hij komt, Adalbert-kerken, verwart Eros en God, zoals wij ze nà hem verwarren. ...

Dit is wel het grootste geheim, dat keizer Otto III nog heeft te openbaren: zijn leven is het in weinige jaren besloten exempel van het massa-ideaal, dat in de enkeling tot vertwijfeling en verwarring moet voeren, wanneer het tot levensinzet wordt. 1929

INHOUD

HET CARNAVAL DER BURGERS

I Wij Carnavalsgangers 11
II Het Carnaval der Kinderen. 32
III Het Carnaval der Minnaars. 46
IV Het Carnaval der Gelovigen 64
V Het Carnaval der Burgers. 84
VI Het Carnaval der Dichters 107
VII Carnavalsmoraal 133

AFSCHEID VAN DOMINEESLAND

Afscheid van Domineesland. 163
Waarheen gaan wij? 170
Ondergang 173
Het Schone Masker 196
Dat ben jij 219
Twee Methoden 244
Theodore Dreiser: An American Tragedy
Sherwood Anderson: Dark Laughter
Waarom ik Amerika afwijs 255
De Wegen 265
De Haat des Positieven en des Negatieven 270

MAN TEGEN MAN

Voorwoord 277
Het Verliefde Heidendom 279
Louis Couperus: Korte Arabesken

Poudowkin dicht... 282
De Laatste Dagen van St. Petersburg

Essay en Essay 288
H. Marsman: De Anatomische Les

De Bewuste Vrouw en haar Roman 292
Carry van Bruggen: Eva

De Bernard Bandt van de Jazz 299
Johan van Vorden: Alex' Vrouwen

En Drie Jaar later... 306
Johan van Vorden: Maja

Precieuze Snert 308
R. van Genderen Stort: Hinne Rode

Stand en Bevoegdheid van Is. Querido's Litteratuurcritiek 311

Just Havelaar en zijn Tegenstanders 321

Het Onvolkomen Huwelijk 325

Huizinga voor de Afgrond 332
J. Huizinga: Cultuurhistorische Verkenningen

Prisma of Dogma 348
Prisma, Bloemlezing uit de Nederlandsche Poëzie na 1918, verzameld en ingeleid door D. A. M. Binnendijk.

Waarom Ketters? 356

Het Opium der Vormen 362
Jean Cocteau: Lettre à Jacques Maritain
Jacques Maritain: Réponse à Jean Cocteau

Verdediging van de Middeleeuwen. 371
Henri Massis: Défense de l'Occident

Aanklacht en Heimwee. 379
Gerard Bruning: Nagelaten Werk

De Moderne Ketterjager 387
Anton van Duinkerken: Hedendaagsche Ketterijen

KAISER OTTO III. Proefschrift 1928

I Das Problem und seine Geschichte 405

II Die Weltanschauung der Quellen und ihr Verhältnis zum „Staat" und zur „Kirche" 425

III „Staat" und „Kirche", Kaiser und Reich, Universalgedanke und Staatenbildung in ihrem Verhältnis zur Politik Ottos III. 458
IV Die Asketischen Neigungen Ottos III. in ihrem Verhältnis zur Politik und zu seiner Persönlichkeit . . 541
Anmerkungen zum I. Kapitel 563
Anmerkungen zum II. Kapitel 568
Anmerkungen zum III. Kapitel 576
Anmerkungen zum IV. Kapitel 596
Literaturverzeichnis. 601
Nachtrag 606

EEN KEIZER VAN DE STAAT GODS

Een keizer van de staat Gods 613

HET VERZAMELD WERK VAN MENNO TER BRAAK

DEEL 1

CARNAVAL DER BURGERS
Afscheid van Domineesland
Man tegen Man
Kaiser Otto III

DEEL 2

HAMPTON COURT
Dr Dumay verliest ...
De Pantserkrant
Cinema Militans
De Absolute Film
Démasqué der Schoonheid

DEEL 3

POLITICUS ZONDER PARTIJ
Van Oude en Nieuwe Christenen
Het Tweede Gezicht
Het Nationaal-Socialisme als Rancuneleer
Het Christendom
De Augustijner Monnik en zijn Trouwe Duivel
De Nieuwe Elite

DEEL 4

IN GESPREK MET DE VORIGEN
De Duivelskunstenaar
Douwes Dekker en Multatuli
Journaal 1939
Het Plagiaat
Verspreide Artikelen

DEEL 5

KRONIEKEN

DEEL 6

KRONIEKEN

DEEL 7

KRONIEKEN

Bibliographie en Register op Namen

COLOPHON

Deze uitgave werd voorbereid door de Commissie tot Redactie van het Verzameld Werk, bestaande uit Dr M. van Crevel, H. A. Gomperts en G. H. 's-Gravesande met medewerking van A. ter Braak-Faber, Dr J. W. G. ter Braak, Jo M. Donkersloot, J. Greshoff en E. du Perron–de Roos. De typographische verzorging is van Helmut Salden. De uitgave is gezet uit de Romulus, gedrukt door N.V. Drukkerij G. J. Thieme te Nijmegen en gebonden door Stokkink's Boekbinderij te Amsterdam.

Van de oplage zijn 50 luxe exemplaren in de handel.