

Inleiding

Willem Jan Otten: dichter, schrijver, dramaturg en essayist. Ik leerde zijn werk kennen toen ik zijn dichtbundel *Eindaugustuswind* besproken zag worden in het televisieprogramma 'Zeeman met Boeken' in, ik meen, 1998. Fraaie poëzie die mijn hart sneller deed kloppen! Ottens gedichten leunden volgens enkele aanwezigen erg tegen de christelijke religie aan, wat een negatief oordeel inhield, maar de gedichten intrigeerden mij, als poëziefhebber en als gelovige. Ik raakte ook gefascineerd door de omslag die deze (voorheen) atheïstische auteur aan het maken was. In 1999, een jaar na het verschijnen van deze bundel, trad Willem Jan Otten zelfs toe tot de katholieke kerk. Sinds *Eindaugustuswind* heeft de relatie tussen religie en literatuur, Ottens werk in het bijzonder en de verschuivingen daarin mij niet meer losgelaten.

Wie is Willem Jan Otten?

Voor ik mij richt op de probleemstelling van mijn scriptie, geef ik eerst een kort overzicht van het meest in het oog springende werk van deze auteur. Willem Jan Otten (1951) is als dichter meermalen gelauwerd. Zo won hij de Reina Prinsen Geerligts-prijs voor zijn poëziedebuut *Een zwaluw vol zaagsel* (1973), de Herman Gorter-prijs voor zijn dichtbundel *Ik zoek het hier* (1980) en leverde in 1992 *Paviljoenen* (1991) hem de Jan Campert-prijs op. De bundel *Eindaugustuswind* werd genomineerd voor de VSB-Poëzieprijs 1999 en in datzelfde jaar werd tijdens 'Poetry International' in Rotterdam een vertaalproject aan hem gewijd. *Welkom* (2008) is de meest recente dichtbundel van Willem Jan Otten.

Als proza-auteur is Otten eveneens succesvol; zo kreeg hij in 2005 voor zijn jongste roman *Specht en zoon* (2004) de Libris Literatuurprijs. Met de roman *Ons mankeert niets* (1994) raakte hij actief betrokken bij discussies over het euthanasievraagstuk. Als dramaturg is Otten vooral bekend geworden met het populaire *Een sneeuw* (1983) dat in 1997 opnieuw werd gespeeld. Daarna volgden er nog vele toneelstukken waarvan *Braambos* (2004) de meeste beroering bracht. Dit stuk handelt over het 'christelijke' thema vergeving. *Alexander* (2006), over de Macedonische koning Alexander de Grote en zijn strijd tegen de Perzen (en zichzelf), is Ottens meest recente toneelstuk.

Als essayist viel hij meteen op met zijn essay *Denken is een lust* (1985) waarin hij zijn eigen pornografische zucht onderzoekt. Er volgden sindsdien veel essaybundels van zijn hand. Ook schreef en schrijft Otten artikelen, kritieken en beschouwingen voor diverse kranten en literaire tijdschriften. Het artikel 'Over de erfzonde' (1996) in *NRC Handelsblad*, dat voortvloeyde uit de

euthanasiediscussie en een min of meer christelijk geluid liet horen, lokte veel reacties uit (onder andere van Rudy Kousbroek). De rede die hij schreef waarin hij zijn bekering tot het christelijk geloof motiveert en verdedigt, *Het wonder van de losse olifanten. Een rede tot de ontwikkelden onder de verachters van de christelijke religie* (1999), bracht eveneens veel pennen in beweging. Ottens laatste essaybundel is *Waarom komt u ons hinderen* (2006), waarin hij aan de hand van twaalf bewonderde schrijvers tot de kern van zijn wereldbeeld probeert te komen.

Het literaire oeuvre van Willem Jan Otten in één kernwoord samenvatten, is lastig. Zijn werk gaat over universele onderwerpen, zoals leven, liefde en dood, geloof, oorsprong en doel van het bestaan. Daarnaast onderzoekt Otten emoties als schuldgevoel, verlangen, lust en jaloezie. In veel van zijn werk staat het zoeken centraal, vooral in zijn poëzie.¹ In 1999 werd de auteur onderscheiden met de Constantijn Huygens-prijs als bekroning van zijn hele oeuvre.

(De weg tot) de probleemstelling

Zoals ik hierboven al heb vermeld, is Otten overgegaan tot het katholieke geloof. Hij zelf heeft daarvan verslag gedaan in zijn essays en anderen hebben eveneens over zijn bekering geschreven (zie paragraaf 2.2.). De semioticus Massimo Leone stipt in zijn studie *Religious Conversion and Identity, The Semiotic Analysis of Texts* (2004) aan dat iemand die een conversie meemaakt ook een nieuwe taal gaat spreken (Leone 2004:xiii/170). Op basis van deze aanname – die niet verder wordt onderbouwd² – wil ik kijken of er daadwerkelijk een taaltransformatie of -verschuiving heeft plaatsgevonden in Ottens werk, in dit geval zijn poëzie, in de dichtbundels die hij schreef voor, 'tijdens' en na zijn omslag (tot 2003).³ Leones opmerking dat taalverandering een kenmerk van een bekering is, kan zo worden bekrachtigd of juist verworpen. Bovendien kan men op deze manier ook nagaan of er volgens deze stelling van Leone bij Otten wel 'daadwerkelijk' sprake is (geweest) van een bekering.

¹Vrij naar Mirjam van Hengel op <http://www.poetry.nl/read/58/dichter/id/27167> en de tekst die op de site staat van Ottens uitgever: www.vanoorschot.nl [zoekterm 'Willem Jan Otten']. Een mooi overzichtsartikel over Ottens schrijverschap (zij het het van negen jaar geleden) schreef Jaap Goedegebuure in het literaire tijdschrift *De Revisor* (Goedegebuure 2000, p. 42-52).

²De literatuurwetenschapper Hans van Stralen, tevens mijn scriptiebegeleider, gaat daar veel uitgebreider mee aan de slag (zie paragraaf 1.2.2.).

³Omdat mijn afstudeerdatum eind 2008 stond gepland, heb ik Ottens laatst verschenen dichtbundel *Welkom* (najaar 2008) niet in mijn onderzoek betrokken. Daarnaast heb ik bundels die in eigen beheer zijn uitgegeven of door een bedrijf dat niet als uitgeverij te boek staat, buiten beschouwing gelaten, zoals de dichtbundel *Neuriënde mensen* (2000) die is uitgegeven bij zet- en productiebedrijf Perfect Service ter gelegenheid van de jaarwisseling.

Bovenstaande bracht mij tot de volgende probleemstelling:

Is er – op basis van Leones stelling in Religious Conversion and Identity, The Semiotic Analysis of Texts (2004) dat een bekeerling een nieuwe taal gaat spreken – in het poëzieoeuvre (tot 2003) van de bekeerling Willem Jan Otten sprake van een taalverandering in de bundels Op de hoge (2003) en Eindaugustuswind (1998) (die respectievelijk tijdens en na Ottens bekering zijn geschreven), als men deze vergelijkt met de bundels die geschreven zijn in de periode van voor Ottens bekering, te weten: Een zwaluw vol zaagsel (1973), Het keurslijf (1974), De eend (1975/1980), Het ruim (1976), Ik zoek het hier (1980), Na de nachttrein (1988) en Paviljoenen (1991)?

Omdat ik niet alle aspecten van een eventuele taalverandering in dertig jaar poëzie kan onderzoeken, heb ik een keuze moeten maken welke formele of semantische aspecten ik nader wil bekijken. Om tot die keuze te komen, ben ik opnieuw bij Leone te rade gegaan. Hij stelt dat de bekeerling – na de fases van destabilisatie en crisis – opnieuw evenwicht vindt in de fase van restabilisatie. De bekeerling brengt door middel van een verhaal weer samenhang aan. In deze fase kunnen ook tekstuele uitingen (zoals bijvoorbeeld een bekeringsverslag) bijdragen aan het herstellen van de stabiliteit van de persoon in kwestie (zie paragraaf 1.2.1). Hoewel de gedichten van Willem Jan Otten ongetwijfeld niet bedoeld zijn als bekeringsverslagen of onder dit genre geschaard moeten worden, zou het goed mogelijk kunnen zijn dat in zijn poëzie die tijdens en na zijn bekering is geschreven, het bekeringsproces zelf naar voren komt, of veranderingen die door een conversie plaatsvinden als thema's in zijn gedichten zijn te signaleren. Om deze reden heb ik gekozen om de semantische velden te halen uit of in elk geval geïnspireerd te laten zijn op wat in wetenschappelijke studies uit verschillende disciplines over conversie wordt gezegd.

Ik heb voor het eerste hoofdstuk een viertal studies gelezen uit vier verschillende disciplines, namelijk de theologie, de psychologie, de sociologie en de semiotiek, die conversie proberen te duiden. Daarbij heb ik als vijfde tekst ook nog een essay bekeken, afkomstig uit de literatuurwetenschap. Bekering is een complex fenomeen en dat kan mijns inziens het beste interdisciplinair worden bekeken. Ik geef in dit hoofdstuk in grote lijnen⁴ weer hoe een bekering in de studies wordt omschreven en begrepen. Bij de semiotische en literatuurwetenschappelijke tekst zal ik ook ingaan op de relatie tussen conversie en taal/verhaal. Uit dit literatuuronderzoek, de beschrijvingen die de onderzoekers geven van de bekeerlingen, de bekering zelf, en de relatie met taal en verhaal, heb ik gekozen om, naar aanleiding van wat de theoloog Sandnes “inclusive

⁴ Ik heb niet de pretentie een volledig overzicht te geven van de verschillende inzichten, maar geef slechts een aantal kernbeschrijvingen/-verklaringen weer.

language” noemt, het semantisch veld 'isolatie' en twee andere velden die hieraan min of meer tegengesteld zijn, te weten 'grensoverschrijding' en 'interactie', te onderzoeken (zie voor verantwoording paragraaf 1.3.2.).

In hoofdstuk 2 zal ik, na Ottens poëzie te hebben ingedeeld, kijken in hoeverre de genoemde semantische velden in de bundels naar voren komen en of er, in met name de latere bundels, veranderingen en verschuivingen zijn aan te wijzen. Ik wil in dit hoofdstuk dus niet onderzoeken *waardoor* en *waarom* er een eventuele taalverandering plaatsvindt (oorzaken en redenen), maar *of* er op semantisch niveau een taalverandering plaatsvindt en *hoe* die verandering er in de genoemde velden uitziet.

In hoofdstuk 3 zal ik de kenmerken van een bekering die in hoofdstuk 1 zijn genoemd, gebruiken om te zoeken naar gedichten die de bekering/transformatie zelf tot onderwerp zouden kunnen hebben op basis van de eerder genoemde signalering van Leone dat bekeerlingen soms ook orde in hun bekeringservaring aanbrengen door middel van de representatie van hun bekering in tekstuele uitingen.

Bovenstaande brengt mij tot de volgende twee probleemstellingen:

Is er – op basis van Leones stelling in Religious Conversion and Identity, The Semiotic Analysis of Texts (2004) dat een bekeerling een nieuwe taal gaat spreken – in het poëzieoeuvre (tot 2003) van de bekeerling Willem Jan Otten wat betreft de semantische velden 'isolatie', 'grensoverschrijding' en 'interactie' sprake van een taalverandering in de bundels Op de hoge (2003) en Eindaugustuswind (1998) (die respectievelijk tijdens en na Ottens bekering zijn geschreven), als men deze vergelijkt met de bundels die geschreven zijn in de periode van voor Ottens bekering, te weten: Een zwaluw vol zaagsel (1973), Het keurslijf (1974), De eend (1975/1980), Het ruim (1976), Ik zoek het hier (1980), Na de nachttrein (1988) en Paviljoenen (1991)?

Zijn er – op basis van Leones opmerking in Religious Conversion and Identity, The Semiotic Analysis of Texts (2004) dat een bekeerling in de fase van restabilisatie samenhang probeert aan te brengen door middel van het formuleren van een verhaal, ook in concrete, tekstuele zin – gedichten in Ottens poëzieoeuvre (tot 2003) te vinden die de bekering zelf tot onderwerp hebben?

Waarom dit onderzoek?

Voor zover mijn kennis reikt, is er nog geen onderzoek gedaan naar taalverandering in poëzie als kenmerk van een conversie. Wel is mij het intensieve onderzoek van mijn scriptiebegeleider Hans

van Stralen bekend die mij meenam in de interessante veronderstelling van een relatie tussen bekering en taalverandering. Dit betekent dan ook dat de literatuur die ik voor hoofdstuk 2 heb gebruikt door hem is aanbevolen. Van Stralens eigen bevindingen heb ik niet volledig mee kunnen nemen in deze scriptie, omdat zijn boek *Gehoor geven*, waarin hij bekeringsverslagen van Gabriel Marcel en Gerard Reve analyseert en interpreteert, nog moet verschijnen. Wel heb ik gebruik kunnen maken van zijn essay over bekering en taal/verhaal dat hij in het tijdschrift *In de Marge* publiceerde (Van Stralen 2007) en van zijn suggesties en adviezen in de begeleidende gesprekken. Zelf heb ik, eveneens bij bovengenoemde, een aantal jaren geleden op basis van twee studies (een deel van) Ottens autobiografisch proza onderzocht op kenmerken van een bekering in mijn bachelorwerkstuk: *'Plokdewiepie boeren kulk'. Klein onderzoek naar kenmerken van een bekering in het autobiografische proza van Willem Jan Otten* (Bergh 2005) en resulteerde enthousiasme voor Ottens werk in het schrijven van een artikel over christelijke thema's en taalgebruik in de roman *Specht en zoon* (Bergh 2004).

Willem Jan Otten is, hoewel bij het grote publiek niet zo bekend, een auteur die (zie *Wie is Willem Jan Otten?*) ertoe doet. Door zijn bekering en zijn literaire werk zijn er een aantal jaren geleden felle discussies gevoerd over de relatie tussen religie en literatuur en werd nagedacht over de vraag of deze twee wel samen kunnen gaan. Voor een literatuurwetenschapper interessante vragen, maar ik ben vooral ook benieuwd of een stap richting een religie, in dit geval het christelijk geloof, je literaire werk daadwerkelijk verandert, transformeert tot een andere, nieuwe taal, en hoe zich dat dan manifesteert.

1. 'Een nieuwe mens en een nieuw geluid'. Over bekering, en haar relatie tot taal en verhaal

Zoals in de inleiding vermeld, volgen in dit hoofdstuk enkele inzichten over het fenomeen conversie uit de theologie, de psychologie, de sociologie (paragraaf 1.1.1. t/m 1.1.3.), de semiotiek en de literatuurwetenschap (paragraaf 1.2.1. en 1.2.2.). In paragraaf 1.2.2. wordt vooral ingegaan op de relatie tussen bekering, taal en verhaal. In paragraaf 1.3.1. vat ik een aantal in het oog springende kenmerken van een bekering samen zoals die in de verschillende disciplines naar voren kwamen. In paragraaf 1.3.2. formuleer en verantwoord ik de semantische velden waarmee in hoofdstuk 2 de eventuele taalverandering in Ottens poëzie in kaart kan worden gebracht.

1.1. Bekering volgens de theologie, de psychologie en de sociologie

1.1.1. God en mens (ontmoeting, omslag, discontinuïteit/crisis en oplossing)

Vanuit de bijbelse theologie wordt bekering vaak als een ontmoeting begrepen tussen God en een individu of een groep mensen. Een ontmoeting die 'rechtstreeks' of bijvoorbeeld via Bijbelwoorden, gebed, visioenen of andere gelovigen plaatsvindt. Een woord als 'openbaring' wordt in dit verband ook wel gebruikt. Bekering wordt in Gaventa's theologische onderzoek *From Darkness to Light, Aspects of conversion in the New Testament* (1986) en in Johnson en Malony's theologische/psychologische studie *Christian Conversion: Biblical and Psychological Perspectives* (JM 1982) beschreven als de 'actie' van God/Christus die de mens tot zich roept en de mens die hierop antwoordt met geloof. Er is dus sprake van tweerichtingsverkeer, de mens is ook actief: “[...] the divine and human aspects of conversion run parallel to each other” (Johnson en Malony 1982:76).

Bekering wordt naast een ontmoeting ook als een (radicale) omslag beschreven. Het Nieuwe Testament karakteriseert een bekering als de overstap van de dode 'afgoden' naar de levende God en zijn Zoon Christus, zo stelt de theoloog Sandnes in *A New Family, Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons* (Sandnes 1994:14) en wordt bekering beschreven als een 'keer' of terugkeer naar God (Johnson en Malony 1982:77). In de woorden van Paulus is dan het oude (zondige) voorbij en word je in Christus een nieuwe mens, een nieuwe schepping (2 Korinthe 5:17, Romeinen 7:6). Er wordt dan vaak gesproken van een 'voortijds', de tijd zonder God, en een 'nu', de tijd met God (Sandnes 1994:74/161), tijdsecties die meestal worden voorzien van waardeoordelen, zoals respectievelijk 'donker' en 'licht'. De tijd voor de bekering wordt dan moreel afgewezen en de tijd na de bekering goedgekeurd. Het 'voortijds' wordt

traditioneel afgeschilderd als de tijd van het zoeken, van vreemdelingschap, van een leven in disharmonie en strijd. Het 'nu' is dan het leven met Christus (Sandnes 1994:74/161).

Deze omslag kan zich plotseling voltrekken, in een moment, een eenmalige gebeurtenis, aangeduid met de term 'turning point', of kan plaatsvinden tijdens een langdurig proces. Theologen zijn er meestal niet helemaal over uit of bekeringen plotseling of juist geleidelijk plaatsvinden. De theologen/psychologen Malony en Johnson omschrijven een bekering vooral als een proces⁵, zelfs het prototype van een 'plotselinge bekering', die van de apostel Paulus. Er is volgens hen bij hem eerder sprake van veranderd inzicht dan van een totale metamorfose die ineens plaatsvond: "The key factor is the new direction of the life toward Christ following a series of disorientation experiences" (JM 1982:155).

De theologe Gaventa onderscheidt drie typen van bekering die veel verschillende beschrijvingen/definities van een bekering samenbrengt: 'alternation', 'transformation' en 'pendulum-like conversion' (Gaventa 1986:10 e.v. en 148/149). 'Alternation' is een relatief beperkte vorm van verandering die zich ontwikkelt uit bestaande patronen of uit iemands voorgaande gedrag (Gaventa 1986:12). Deze vorm van bekering is een logisch gevolg van eerdere keuzes en houdt niet in dat het verleden resoluut verworpen wordt. Gaventa ziet dit type bekering bijvoorbeeld terug in Lukas' representatie van de bekering van de Ethiopische eunuch in Handelingen 8 (Gaventa 1986:98-107) en die van de centurion Cornelius in Handelingen 10 (Gaventa 1986:107-122/148).

Bij een 'transformation' is er sprake van een radicale verandering van perspectief: "A transformation [...] involves a changed way of understanding and interpreting God and world" (Gaventa 1986:11). Hierbij worden het verleden of eerder gehouden waarden niet verworpen of ontkend. Een nieuwe manier van waarneming veroorzaakt echter een radicale herinterpretatie van het verleden.⁶ Een voorbeeld hiervan is de eerdergenoemde Paulus die in zijn brieven schrijft dat zijn overtuigingen zijn 'getransformeerd'.⁷ Paulus' verandering komt niet voort uit eerder keuzes, hij verwerpt ook niet het verleden "[...] rather, it has been *subjected* by the advent of the Messiah" (Gaventa 1986:40). Gaventa: "Here the past [...] takes on a different meaning because of a new set of circumstances (..)" (Gaventa 1986:148).

Een 'pendulum-like conversion' houdt wel in dat er een breuk is met de waarden uit het

⁵Dit heeft raakvlakken met wat de theologe Gaventa zegt over het feit dat bekering in het Nieuwe Testament bij Lukas en Paulus altijd als een beginpunt wordt gekenschetst (Gaventa 1986:147) in plaats van een einddoel, zoals dat volgens haar in de huidige theologie vaak gesteld wordt. In het evangelie van Johannes en de eerste brief van Petrus waar het motief van nieuwe geboorte als symbool voor bekering wordt gebruikt, wordt bekering eveneens gekenschetst als een nieuw begin (Gaventa 1986:131-144).

⁶Hierbij betreft Gaventa Thomas Kuhn's concept van de paradigmawisseling (Gaventa 1986:11).

⁷Paulus schrijft dit in Galaten 1 en Filippenzen 3 (Gaventa 1986:149).

verleden. Het is een radicale verandering waarin het verleden wordt verworpen voor een nieuwe identiteit in het nu en de toekomst (Gaventa 1986:8-15/148/149). Een voorbeeld daarvan is Lukas' tweede verslag van de bekering van Paulus in Handelingen 9 (Gaventa 1986:54-677) waar Paulus volgens het verslag opeens verandert van een vijand van de kerk tot een discipel. Ook in 1 Petrus en het Johannesevangelie wordt in de denkbeelden van 'birth from above' en 'new life' een scherpe lijn getrokken tussen het leven van de gelovige in Christus en zijn voorgaande leven (Gaventa 1986:130-144).

Vanuit de bijbelse theologie wordt bekering soms ook als een crisis en oplossing daarvan beschreven, of wat minder negatief en meer religieus geformuleerd: als discontinuïteit (een breuk) en herstel van de continuïteit (heelmaking) beschreven.⁸ De personen in het Nieuwe Testament die geconfronteerd worden met eigen zonden/tekortkomingen of ziekte, gaan daaronder gebukt tot zij zich wenden tot Christus of totdat Christus hen opzoekt. In dit verband wordt in de bijbelse theologie wel gesproken van bekering als de akte van 'zonde, berouw en vergeving'. Gaventa merkt in haar onderzoek over de apostel Paulus echter op dat hij het 'tot geloof komen' nooit als een daad van berouw karakteriseert. Bekering wordt eerder geschetst als een proces van bevrijding (uit de 'slavernij van de zonde') en gehoorzaamheid aan God (Gaventa 1986:42). De passages in de brieven die wel over berouw gaan, hebben altijd betrekking op personen die het geloof in Jezus als Messias reeds belijden, dus op mensen die al een bekering *hebben* ondergaan (Gaventa 1986:42-44).⁹

Een ander belangrijk element in een bekering is volgens de theologie de rol die anderen spelen. Deze zogenoemde 'significant others' (zie ook paragraaf 1.1.2. en 1.1.3.) – in de psychologie ook wel 'attachment figures' genoemd – zijn personen die in het leven van de 'bekeerling' een belangrijke plaats innemen en met wie ze een langdurige emotionele band hebben. Ze zijn van grote invloed op de bekering (geweest) en zijn vaak de persoon die de bekeerling in aanraking bracht met het evangelie (JM 1982:71). Zij geven de bekeerling richting op de weg van het geloof, gaan als medegelovige(n) mee en kunnen zo ook als rolmodel fungeren (JM 1982:127-140). Bovendien helpen ze, na de verwarrende ervaring van de bekering, de persoonlijke en sociale identiteit van de bekeerling weer op te bouwen én te continueren (Sandnes 1994:15), want de nieuwe omgeving van de bekeerling is nodig om diens identiteit te bevestigen, zodat de 'reconstructie van identiteit' zich

⁸In de psychologische studies wordt hier meestal gesproken van 'crisis', maar in navolging van mijn begeleider Hans van Stralen heb ik bij de theologie gekozen voor de term 'discontinuïteit', om zo het religieuze element in de bekering inbegrepen te laten zijn.

⁹Hierbij moet worden opgemerkt dat het lastig is te destilleren wat Paulus precies onder bekering verstaat, omdat zijn brieven zijn bedoeld voor mensen die al christen zijn. De brieven zijn geen 'missionary tracts' of instructies voor nieuwe gelovigen (Gaventa 1986:44). Daarbij tonen volgens Gaventa Paulus' brieven “a complete lack of interest in either the process or act of conversion” (Gaventa 1986:43).

kan handhaven (Sandnes 1994:15). Bekering is volgens de theoloog Sandnes (en anderen) dus geen individuele zaak. De gemeenschap, die in eerste instantie bestaat uit anderen en later gaat behoren tot 'wij', is van groot belang. Verder wordt vanuit de bijbelse theologie beschreven hoe de respons van de bekeerling er meestal uitziet: die van geloof, doop, heiliging, 'fellowship' en gehoorzaamheid (JM 1982:85).

1.1.2. Mens en zijn geest/lichaam (conflict/oplossing, manipulatie)

Vanuit de psychologie zijn legio beschrijvingen van of 'verklaringen' voor het fenomeen bekering te vinden (waarvan ik er slechts enkele noem), van ziekelijke aandoening tot hersenspoeling. Vooral een conflict of een crisis zou bij een bekering een grote rol spelen, zo blijkt uit de studie *Christian Conversion: Biblical and Psychological Perspectives* (1982) van de psychologen/theologen Johnson en Malony. Zo ligt volgens een psychodynamische beschrijving aan de bekeringservaring een innerlijk conflict ten grondslag, in de lijn van Freud die stelt dat de bekering zijn oorsprong heeft in conflicten uit de vroege jeugd (JM 1982:41-53).¹⁰ Bekering is dan een 'oplossing' van spanning in zowel het bewuste als het onderbewuste van een persoon. Volgens weer andere onderzoekers (w.o. Erikson) is bekering verbonden aan 'the conflict of adolescence' en lijkt bekering vooral een onderdeel te zijn van een ontwikkelingsfase (zie ook paragraaf 1.1.3.). Deze psychodynamische beschrijvingen veronderstellen dat bekering een poging weergeeft van iemand die innerlijke conflicten, die al lange tijd aanwezig waren, op wil lossen (JM 1982:41).

Naast deze beschrijving/verklaring van bekering is er ook die van de psycho-fysiologie, die als onderdeel van de biologische psychologie de biologische basis van menselijk gedrag onderzoekt en dan vooral de relatie tussen fysische prikkels en het functioneren van de geest. Ook volgens deze beschrijvingen ligt aan een bekering een crisis ten grondslag. Een van de vertegenwoordigers, William Sargant, stelt dat bekering erg lijkt op het "reconditioning process" zoals de Russische psycholoog Ivan Pavlov dit beschrijft.¹¹ Voor hem is een bekering verwant aan het proces van hersenspoeling. Hij gebruikt het model van Pavlov van conditionering – crisis – zenuwinstorting – 'reoriëntatie'/reorganisatie om het fenomeen bekering te verklaren. Bekering wordt in Sargants model – dat door andere wetenschappers met zorgvuldige kritiek is gepareerd¹² – beschreven als

¹⁰Sigmund Freud zet bijvoorbeeld in *Totem und Tabu* (1913) uiteen dat religie zijn ontstaansgrond heeft in het Oedipuscomplex van de primitieve mens.

¹¹Sargant formuleert dit in zijn studie *Battle for the mind: a physiology of conversion and brainwashing*. New York: Doubleday, 1957.

¹²Zoals de onderzoekers Ramage (1967) en Wilson (1976) hebben gedaan (JM 1982:56-57), maar ook Johnson en Malony zelf hebben kritiek (JM 1982:60).

enorme stress en angst die (bijvoorbeeld door een preek) wordt opgebouwd en die vervolgens door aanname van de Heer wegvallen. “[...] the salvation in Christ [...] offered as a provision of escape from the induced mental stress” (JM 1982:55). Kortom, naast de theologie wordt ook in de psychologie bekering gerelateerd aan crisis, conflict of breuk en de oplossing daarvan.

Onderzoeker William James (1903), een andere vertegenwoordiger van de psycho-fysiologie, gebruikt de metafoer “the shift of energy” om de psycho-fysiologische processen te verklaren die gedurende de bekering plaatsvinden (bijvoorbeeld emotionele uitingen).¹³ Religieuze ideeën die zich eerder aan de periferie van iemands bewustzijn bevonden, worden volgens James bij een bekering 'getransporteerd' naar de centrale plaats van iemands bewustzijn. Godsdienstige doelen vormen dan vervolgens het centrum van de energie van de betreffende persoon (JM 1982:57-60). Naast deze en andere beschrijvingen heeft de psychologie onder andere ook aandacht voor het aandeel van 'significant others/attachment figures' in het tot stand komen van een bekering, kortom de rol van 'evangelisatie' (zie JM 1982: 127-140 en paragraaf 1.1.1. voor wat de psychologen/theologen Johnson en Malony hierover opmerken) en voor de relatie tussen bekering en gedragsverandering (JM 1982:113-125).¹⁴

1.1.3. Mens en omgeving (ontwikkelingsfase, logisch gevolg)

Vanuit de sociologie wordt gekeken naar de externe invloeden op de bekeerling (in spe); politieke, economische en sociale factoren. Bekering wordt beschreven als een gevolg van sociale ontwikkelingen, zoals bijvoorbeeld de (veranderende) samenstelling van de heersende klasse. Volgens de historicus/socioloog Arthur Darby Nock (Nock 1933/1972) heeft het succes van een religie immers alles te maken met wat de machthebbers aanhangen of dicteren. Ook noemt hij als een verklaring voor een bekering de 'tekorten' in een gangbare, heersende levensvisie die het individu doet hunkeren naar een ander systeem dat zijn verlangens/wensen wel bevredigt. De

¹³James beschrijft dit in *The varieties of religious experience*. New York: Doubleday, 1903/1957.

¹⁴Daarnaast is er binnen de psychologie een jonge tak, de zogenaamde 'narratieve psychologie', die zich bezighoudt met levensverhalen, waartoe ook een bekeringsverhaal kan behoren. Hier is aandacht voor het feit dat elke patiënt zijn of haar belemmeringen formuleert in de vorm van een verhaal. Verhalen worden in de narratieve psychologie gezien als een middel om zin en richting te geven aan het leven en een identiteit te construeren. In therapeutische sessies kan aan deze verhalen (door andere accenten te leggen) een andere kleur worden gegeven, zodat bijvoorbeeld klachten bij een patiënt kunnen afnemen. Er is dan bijvoorbeeld aandacht voor de hiaten en de verborgen boodschappen in het verhaal van de patiënt. Door het 'herschrijven' of opnieuw interpreteren van je (levens)verhaal kan zo de identiteit opnieuw worden vormgegeven, uitgaande van het idee dat wij in zekere zin het verhaal *zijn* dat wij over ons leven vertellen. (zie Bohlmeijer 2007)

vervulling van die verlangens vindt deze persoon dan in een bepaalde religie. Zo stelt Nock dat er in de eerste eeuw na Christus een sterk verlangen aanwezig was om te ontsnappen aan een onprettig hiernamaals. Het christendom heeft zijn succes in het begin van onze jaartelling volgens hem te danken aan het feit dat het een leer had die deze angsten kon wegnemen (Nock 1972:99-122). (Ook vanuit een sociologische studie is er dus aandacht voor bekering als crisis/conflict en als oplossing daarvan). De groei van het christendom vond plaats omdat het goed inspeelde op de behoeften en de stromingen van zijn tijd, de gangbare filosofie verenigde met het sacramentalisme: “It satisfied the inquiring turn of mind, the desire for escape from Fate, the desire for security in the hereafter; like Stoicism, it gave a way of life and made man a home in the universe, but unlike Stoicism it did this for the ignorant as well as for the lettered. It satisfied also social needs and it secured men against loneliness” (Nock 1972:211).

Naast deze 'grote', sociale factoren zijn er ook de invloeden van 'kleinschaliger' aard, die van de directe omgeving. Bekering wordt, zoals we bij de psychologie al zagen, onder andere beschreven als een ontwikkelingsfase (Erikson). Vanuit de sociologie wordt in de theorie van Berger (die de theoloog Sandnes als duiding van bekering inzet (Sandnes 1994:13)) bekering begrepen als een proces van radicale socialisatie. Allereerst vindt er volgens Berger in de kindertijd primaire socialisatie plaats. Het 'zelf', je eigen identiteit, ontwikkelt zich tegenover de samenleving. Vervolgens gaat dit over in de secundaire socialisatie; vrienden, school en werk. Het individu verandert van identiteit en zijn manier van leven wordt anders. De meest radicale vorm is volgens Berger de religieuze bekering. Dit is een radicale scheiding met de oude groep om je vervolgens aan te sluiten bij een nieuwe groep. Je eigen identiteit ondergaat, of de persoon onderwerpt zichzelf aan, een grondige reconstructie. Bekering is volgens Berger dus niets anders dan een extreme vorm van verandering die elke persoon in zijn ontwikkeling kan meemaken.

Een andere verklaring die Nock noemt in zijn studie (Nock 1933/1972) is dat bekering - in het geval van het christendom – een logische gevolg is van christelijke ideeën die al eerder op de achtergrond hebben meegespeeld. Dit noemt, zoals we al zagen, Gaventa 'alternation', een van de typen van bekering (zie paragraaf 1.1.1.) en het maakt ook een onderdeel uit van William James' psychofysiologische verklaring voor het fenomeen bekering (zie paragraaf 1.1.1.). De concepten van zonde en redding bestaan volgens Nock al in het onderbewuste van de persoon die uiteindelijk tot bekering komt: “Even when the convert may in all good faith profess that the beliefs which have won his sudden assent are new to him, there is a background of concepts to which a stimulus can give life” (Nock 1972:8). Als voorbeeld hiervan noemt Nock Augustinus. Zijn bekering is volgens hem voor een groot deel het resultaat van zijn arbeid om de christelijke concepten die hij onbewust al had meegekregen, voor zichzelf, zijn oude gemeenschap (de niet-gelovigen) en zijn nieuwe

gemeenschap (de gelovigen) intellectueel respectabel te maken (1972:259-271).¹⁵

Nock geeft niet alleen 'verklaringen' voor het fenomeen bekering, maar geeft op basis van geschiedkundig/sociologisch onderzoek ook aan hoe een bekering kan worden getypeerd. Volgens hem moet bekering niet worden verward met adhesie, gezien het verschil dat hij waarneemt tussen het judaïsme/christendom en de vele religies die de Hellenistische wereld domineerden, zoals onder andere het Orphisme en het Mithraïsme. Bij de laatstgenoemde religies gaat het vooral om steunbetuiging. Nock schaaft hen onder de term “primitive religions”. Een dergelijke godsdienst maakt deel uit van het leefschema van een persoon dat hij automatisch 'erft' (Nock 1972:2). Er is geen sprake van een keuze, maar van het volgen van een traditie. Religie vraagt van de betreffende persoon “action and not belief” (Nock 1972:2). De gepraktiseerde religie hoeft dan ook geen conflict op te leveren met andere godsdiensten. Deze kunnen eenvoudig worden toegevoegd aan de lokale traditie.

In tegenstelling tot de 'primitieve godsdiensten' is voor de 'profetische godsdiensten' het specifieke geloof en de keuze daarvoor erg belangrijk: “Whereas in religions of tradition the essential element is the practice and there is no underlying idea other than the sanctity of custom hallowed by preceding generations, in prophetic religions the reason why is all-important and the practice flows from it and is in a sense secondary even if indispensable” (Nock 1972:3). Een profetische religie is dus exclusief, duldt geen andere godsdiensten naast zich en vraagt om een keuze: “They demanded not merely acceptance of a rite, but the adhesion of the will to a theology; in a word faith, a new life in a new people” (Nock 1972:12). Die radicale keuze wordt in de profetische godsdiensten, zoals het judaïsme en het christendom, bekering genoemd, een totale metamorfose. Het verleden moet worden losgelaten en een nieuwe toekomst ingeslagen.¹⁶ De onderzoeker Nock definieert een bekering (die Gavena zou scharen onder het type van een 'pendulum-like conversion') dan ook als volgt: “By conversion we mean the reorientation of the

¹⁵Naast Augustinus noemt hij twee anderen typen van bekering tot het christendom: Justinus die tot geloof komt na een teleurstellende intellectuele zoektocht (Nock 1972:255-257) en Arnobius die zich bekeert tot het christendom uit afschuw van het heidendom (Nock 1972:257-259).

¹⁶Ook bij de filosofie kan men volgens Nock spreken van een bekering. Vanaf de vijfde eeuw voor Christus als Socrates in beeld komt, is er sprake van een bewuste keuzemogelijkheid. Er kan gekozen worden voor een andere hogere vorm van leven, een zoektocht naar wijsheid, met als 'vrucht' goed gedrag. Filosofen als Socrates, zijn aanhangers/discipelen en de verschillende filosofische scholen na hem, boden de mensen een nieuwe manier van leven aan (Nock 1972:173). Filosofie gaf de mensen dus niet alleen een verklaring van de fenomenen, maar ook een uitgewerkt 'leefschema' waar men zich helemaal aan over kon geven. Zelfs van bekering tot het heidendom kan volgens Nock sprake zijn, mits het christendom erg sterk aanwezig is. Dan kan er contrast gemaakt worden door een soort omkering van christelijke waarden (Nock 1972:156-164).

soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right” (Nock 1972:7).

De oorzaak van een bekering ziet Nock (en de sociologie in het algemeen) dus in de wat eenzijdige beweging van buiten naar binnen. Anderen die een 'aantrekkelijke' keuze aanbieden of door macht opdringen, maatschappelijke veranderingen die zorgen voor een gunstig klimaat, of het al aanwezig zijn van christelijke concepten bij de bekeerling in spe of de personen die zich in zijn omgeving bevinden, bepalen de richting die iemand uitgaat.

1.2. Bekering volgens de semiotiek – opnieuw de theologie – en de literatuurwetenschap

1.2.1. Mens en taalsystemen (botsing, 'turning point' en proces)

In de semiotische studie *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts* [2004] probeert Massimo Leone het fenomeen bekering te duiden¹⁷ door representaties van bekeringen (zoals bekeringsverslagen) nader te onderzoeken. Om duidelijk te maken wat semiotiek volgens hem inhoudt, haalt de semioticus Umberto Eco's "witty definition" aan: "semiotics can be defined as the discipline which studies everything that can be used to lie" (Leone 2004:xii). Vanuit deze definitie wil Leone het 'zelf' van bekeerlingen voor, na en tijdens de bekering analyseren als een soort leugen. Dit wil echter niet zeggen dat hij het fenomeen 'bekering' gelijk wil stellen met simulatie. Het enige doel dat hij heeft, is om op deze manier bekering, losgemaakt van de fysieke werkelijkheid en de vraag van het waarheidsgehalte, te kunnen bestuderen als een *verhaal* "in which converted people constantly recount to themselves in order to consolidate their identity and eliminate the feeling of vertigo which seizes everyone who has lost one's own spiritual equilibrium" (Leone 2004:xii). Leone wil dan ook geen onderscheid aanbrengen tussen fictie en non-fictie en analyseert voor dit doel naast klassieke ook moderne bekeringsverhalen. In deze representaties ontdekt Leone een steeds terugkerende structuur. Zo zijn er volgens hem drie fases te vinden die een bekering kenmerken: destabilisatie, crisis en restabilisatie.

De eerste fase is de 'destabilisatie van het zelf' die wordt veroorzaakt door een ontmoeting - eigenlijk een soort 'clash' - met een ander systeem, een spirituele boodschap die zich van een andere taal bedient (Leone 2004:1). Geen treffen dus met een (goddelijke) persoon - die zich al dan niet tekstueel kenbaar maakt - zoals de theologie een bekering voornamelijk beschrijft, maar het ontmoeten van een 'systeem'/boodschap. Deze ontmoeting - die ook via beelden kan plaatsvinden¹⁸ (Leone 2004:12/19/20/28) - veroorzaakt een plotseling verlies van evenwicht, een 'attack of vertigo'¹⁹ (Leone 2004:xi), een toestand die Leone helaas niet nader definieert of uitwerkt (heeft

¹⁷Verder dan duiden gaat Leone niet. Leone bestudeert de 'signs' van bekering om zo de structuur van de 'minds' te begrijpen, maar dit abstracte model is volgens hem *niet* de bekering zelf. "Conversion is what may be inferred, or guessed, from these signs" (Leone 2004:64).

¹⁸Deze woorden en beelden kunnen overigens beiden weer representaties zijn van de destabilisatie van het 'zelf' van een ander persoon (Leone 2004:79).

¹⁹Aan de hand van het verhaal van de heilige Isabetta zet Leone deze term 'vertigo' (hoogtevrees) in. Isabetta, die volgens dit verhaal erg zondig was, wilde zichzelf van een kerktoren werpen, maar kreeg toen plotseling hoogtevrees. Zo werd ze behoed voor deze verkeerde daad. Vanaf deze wonderlijke gebeurtenis was haar leven smetteloos en na haar dood werd ze als heilige vereerd (Leone 2004:x).

deze gesteldheid wellicht een psychofysiologische component?). Het systeem van de bestaande religieuze of niet-religieuze ideeën van een persoon wordt door elkaar geschud en de betreffende persoon wordt zich eensklaps bewust van zijn of haar kwetsbare stabiliteit (Leone 2004:2). Leone ziet een conversie, met als aanzet de botsing tussen twee systemen, dan ook niet als iets specifiek voor het christendom of het jodendom, maar spreekt, in navolging van Nock (zie noot 15), eveneens van bekering tot de filosofie en van bekering tot het 'heidendom'. In het geval van bekering tot het christendom is volgens Leone “the Christian word” het centrale element in het proces van een bekering en de oorzaak van de 'destabilisatie' (Leone 2004:51/12).²⁰ Hoe het komt dat “the Christian word” (of andere systemen) destabilisatie en crisis veroorzaakt en in de restabilisatie (de fase van herstel die ik verderop nog noem) een belangrijke rol vervult, daar gaat Leone spijtig genoeg niet op in.

De eerste fase van de bekering, de 'destabilisatie van het zelf', mondt vervolgens uit in een crisissituatie. Evenals in de psychologische (en in mindere mate in de theologische) studies blijkt ook bij Leones onderzoek van de representaties van bekeringen 'crisis' een kernwoord. De 'destabilisatie van het zelf' door de ontmoeting met een ander systeem zorgt immers voor een 'aantasting' van de persoonlijke identiteit. Wie ben ik en wat geloof of weet ik? Er is een interne psychologische strijd gaande die veroorzaakt dat je je identiteit voor even verliest. Nieuwe en oude overtuigingen strijden met elkaar. Dit aspect van bekering en de wijze waarop de bekeerling dit representeert, is volgens Leone voor een groot deel vergelijkbaar met het concept en de representaties van een 'controverse' (Leone 2004:62-78).

Ook op extern niveau, op het gebied van de sociale identiteit is er sprake van crisis en verlies. Om het verlies van sociale identiteit en de manier waarop de maatschappij de bekeerling representeert, te verduidelijken, vergelijkt Leone dit verlies met het concept 'verraad' en de representaties hiervan (Leone 2004:53-62). Je kunt als bekeerde als verrader worden gezien door de groep waartoe je behoorde, als verrader van het systeem, de overtuigingen van je familie, vrienden, collega's. Er is dan ook het gevaar om, op letterlijk en/of mentaal niveau, uit je eigen gemeenschap te worden gestoten (Leone 2004:52).²¹ Een bekeerde gaat door de ontmoeting met het andere systeem een andere taal spreken, “a new language of the soul” (Leone 2004:xiii/170), een taal die, zo stelt de literatuurwetenschapper Hans van Stralen (zie verderop), de vorige gemeenschap niet meer begrijpt. In dit conflict op persoonlijk en sociaal gebied, dat volgens Leone in elke tijd terug te zien

²⁰Kerkvader Augustinus bijvoorbeeld beweert in zijn *Confessiones* dat het lezen van Paulus' brief aan de Romeinen, hoofdstuk 13 vers 13-14, zijn bekering inluidde (Leone 2004:48).

²¹In de eerste eeuw na Christus was dit vaak letterlijk het geval, waardoor de christelijke gemeenschap ook in praktische zin als 'huisgezin' functioneerde (Sandnes 1994:36).

is (Leone 2004:6), zit een bepaalde volgorde. De bekeerde wordt allereerst een 'vijand' van zichzelf (Leone 2004:62), voordat hij door de oude gemeenschap, zijn vrienden bijvoorbeeld, als 'vijand' wordt gezien (Leone 2004:6/62).

De crises worden bezworen/opgelost in de derde fase, als het 'zelf' weer tot restabilisatie komt. Dit komt volgens Leone tot stand als het 'zelf' door middel van een verhaal weer samenhang aanbrengt. Dit kan ook letterlijk gebeuren door het schrijven van een bekeringsverslag, een representatie van een bekering. Ook kunnen in deze fase boeken/biografieën van anderen die een bekering hebben ondergaan, helpen om te restructureren, het 'zelf' te restabiliseren (Leone 2004:39). In deze fase ontdekt hij of zij opnieuw zijn of haar persoonlijke en sociale identiteit, en bouwt, vaak met hulp van anderen²², weer een (taal)systeem van religieuze ideeën en overtuigingen op (Leone 2004:80), zodat de al eerder genoemde “new language of the soul” wordt vormgegeven (Leone 2004:xiii/170). De bekeerling gaat op deze manier weer deel uitmaken van een gemeenschap die dezelfde taal spreekt als hij- of zijzelf. Deze restabilisatie uit zich vaak in praktische vorm door toetreding tot de kerk door middel van de doop (Leone 2004:51).

De genoemde drie fases behoren voor een deel tot wat Leone een 'turning point' noemt. Dit bij de theologie al eerder genoemde 'punt' van omkeer of inkeer, de wissel tussen de tijd van ongeloof en de tijd van geloof (Leone 2004:62), is een belangrijk onderdeel van een bekering. Het is echter niet altijd duidelijk aanwijsbaar als specifiek moment. Leone stelt dat (in tegenstelling tot Malony en Johnson) dit bij Paulus wel het geval was (Leone 2004:151-170), maar dat er vaak meer sprake is van een langzaam toegroeien naar het andere systeem, kortom een proces, dat eigenlijk niet anders is dan een reeks kleine 'turning points'. De bekering van Augustinus is van dit laatste een voorbeeld (Leone 2004:81-104).

In de ene representatie van een bekering wordt dus het ogenblik, het 'turning point' benadrukt, in de andere krijgt het proces de nadruk. Maar bekering blijft volgens Leone hoe dan ook, zowel niet het 'voortijds' als het 'nu', maar de overgang daartussen (Leone 2004:62). Die omslag kan volgens de semioticus Leone wel plaatsvinden op verschillende gebieden. Hij onderscheidt drie hoofdtypen van een bekering die resulteren in de aanname van een nieuw religieus systeem (Leone 2004:80-170). In het eerste geval ligt bij de representatie van de bekering de nadruk op het intellect, de zogenaamde bekering van de ideeën. Augustinus is hier een voorbeeld van. Bij het tweede type wordt het 'turning point' gerepresenteerd op het gebied van de emoties, de bekering van de 'passions', zoals in de beschrijvingen over Maria Magdalena het geval is. Ten slotte

²²Ook voor het 'ontstaan' van een bekering zijn volgens Leone vaak 'significant others' nodig (Leone 2004:77).

Vrienden, burens, collega's of familieleden die iemand met het geloof in aanraking brengen en ook verder met hem of haar optrekken als hij of zij tot geloof is gekomen.

kan de pragmatiek benadrukt worden, de bekering van acties. Een goed voorbeeld van deze categorie is Paulus. Een bekering heeft volgens Leone invloed op al deze gebieden, maar toch is er vaak één gebied aan te wijzen waarin het 'turning point' zich voornamelijk heeft afgespeeld.

1.2.2. Mens, nieuwe taal (taalfamilies), en verhaal (constructie)

Zoals we zagen, noemt Leone in de laatste fase van een bekering het vormgeven van een andere, nieuwe taal. Hoe die nieuwe taal, in het geval van een bekering tot het christendom, er precies uitziet, daarover wordt bij de semioticus Leone slechts zijdelings gesproken. Leone merkt bij de representaties van bekeringen op dat in die specifieke taaluiting vaak 'paradoxal elements' worden ingezet. Dit zijn objecten die zowel het goede als het kwade kunnen symboliseren en op die manier 'in staat zijn' om de ambigue spirituele aard van een bekering te representeren (Leone 2004:80). Zo'n 'paradoxal element' ziet Leone onder andere bij Augustinus²³ die in zijn *Confessiones* schrijft dat hij onder een vijgenboom zat toen hij tot ommekeer kwam (Leone 2004:81-104). Op een nauwkeurige manier (d.m.v. filologie en semiotiek) maakt Leone aannemelijk dat Augustinus in zijn representatie bewust de vijgenboom zou hebben gekozen²⁴, gezien de sterk symbolische waarde, de vele joods-christelijke connotaties die deze plant in zich draagt. Door gebruik te maken van dergelijke symbolen wordt zo niet alleen het bekeringsverhaal nog meer coherent gemaakt en voorzien van religieuze betekenislagen, maar kan het verhaal, als een soort archetype, ook een model worden voor andere bekeerlingen om hun eigen restabilisatie te representeren en beschrijven. Daaraan zou mijns inziens kunnen worden toegevoegd dat het bekeringsverhaal zich door de religieuze verwijzingen ook in een traditie plaatst waardoor het aan geloofwaardigheid wint tegenover geloofsgenoten.

Kortom, Leone laat zien dat een bekeringsverhaal (als alle verhalen) een constructie is en gevoelig voor verhaaltechnische (literaire of retorische) elementen en dat het niet klakkeloos als een zuiver biografisch verslag behandeld dient te worden. Een verhaal overigens dat volgens Leone ook intertekstueel zijn invloeden kent door de aangereikte verhalen (bekeringsverslagen in de Bijbel of van heiligen, kerkvaders, enzovoorts).

Vanuit de bijbelse theologie, die met betrekking tot het fenomeen bekering in het Nieuwe Testament onder meer zoekt naar algemene kenmerken en typering van een bekering, is er bij een aantal theologen ook enige aandacht voor de relatie bekering, taal en verhaal. Zij signaleren

²³De andere twee representaties van een bekering met 'paradoxal objects' die Leone nader onderzoekt, zijn die van Paulus (het paard) en die van Maria Magdalena (de spiegel en de zelf).

²⁴In de retorica destijds was het niet ongewoon om bewust elementen erbij te halen en in te zetten.

bijvoorbeeld met welke metaforen (een overgang van 'duisternis naar licht', van 'een oude naar nieuwe mens', en een 'nieuwe geboorte') een bekering door de Bijbelauteurs uit de eerste eeuw (en daarna) wordt omschreven (zie ook paragraaf 1.1.1.). De theoloog Sandnes (1994) gaat enigszins in op taalverandering in relatie tot bekering. In de eerste eeuw na Christus ging de bekeerling niet alleen over naar 'a new family', een nieuwe gemeenschap die zich kenmerkte door familiestructuren (goederen werden bijvoorbeeld gedeeld (Sandnes 1994:36)), maar ook in taalkundige en spirituele zin werd volgens Sandnes van 'familie' veranderd. Er wordt in het Nieuwe Testament bij bekering tot het christendom togetreden tot een gemeenschap met specifiek taalgebruik. Deze nieuwe taal kenmerkte zich volgens Sandnes door veel familievoculaire. De Bijbel, voornamelijk het Nieuwe Testament, is doortrokken van deze familiemetaforen, zoals die van God als Vader, het koninkrijk van God als 'household management', en het samenleven van gelovigen als broers en zussen. Deze familietaal had overigens altijd relatie met de praktijk: “The family vocabulary was not only a matter of language; it was put into practice” (1994:181).

Een ander kenmerk van deze nieuwe taal (in het Nieuwe Testament) is volgens Sandnes het gebruik van 'inclusive language' (1994:34-35), taal die geen onderscheid maakt, maar die zoekt naar eenheid en gelijkwaardigheid. Hiermee week de taal, en vooral ook de praktijk, af van de familiestructuur zoals die in de patriarchale maatschappij van de Oudheid bestond. Anders dan in deze familievorm werd volgens Sandnes bij de christelijke gemeenschap geen onderscheid gemaakt in geslacht (man-vrouw), rang (heer-slaaf) of etniciteit (jood-Romein); in Christus was immers iedereen gelijk (Sandnes 1994:181-188). Er vond dan ook een herdefiniëring van 'kinship' plaats: “In Jesus' teaching as well as in Paul's concept of the Christians as forming a family, traditional gender roles – so basic to all family-life – are neglected or even abolished. [...] The Christian fellowship consisted of unequals living together as equals” (Sandnes 1994:182). Hierdoor was – in elk geval vanuit de theologie geredeneerd – iedereen welkom en gelijk.²⁵

Bij Sandnes, maar ook bij Gaventa en Johnson en Malony, is er, net als bij Leone, eveneens het besef dat bij bekeringsverslagen (in dit geval de verslagen die tot de Bijbel behoren) doelbewust gebruik wordt gemaakt van verhaaltechnische middelen en dat zij daarom niet zozeer als zo getrouw mogelijke (auto)biografische verslagen gelezen kunnen worden. In dit geval staan de verslagen ten dienste van een hoger doel, namelijk de verspreiding van het evangelie, inhoud en vorm lijken hieraan ondergeschikt. Zonder de 'waarheidsgetrouwheid' van de verslagen zelf in de twijfel te trekken of deze gelovig aan te nemen, zoeken de genoemde auteurs door tekstanalyse naar de intentie van de auteur of tekst zelf.

²⁵Dit is een van de elementen in leer en praktijk waarmee sommigen de enorme groei van het vroege christendom verklaren (Sandnes 1994:34).

Zo stellen de theologen en psychologen Johnson en Malony in hun onderzoek naar bekering in het Bijbelboek Handelingen dat de daarin opgenomen bekeringsverslagen “must be considered against the backdrop of the theme of the book (Acts 1:8), the spread of the gospel in the world. Individual conversions are seen to occur, therefore, because they fit into God's plan and are expressions of His power” (JM 1982:76). De verslagen hebben dus volgens de auteurs ook het 'promoten' van de beweging van het christendom tot doel.²⁶ “None of the individual experiences of conversion in Acts can be seen as prescriptive for the others. Luke recorded them to point out the divine plan and power in the spread of the church, and he regarded them all as part of the redemptive drama of history” (JM 1982:87). Dit levert problemen op voor het bestuderen van de psychologische factoren aan de hand van de bekeringsverslagen: “Since Luke was not primarily concerned with a psychological understanding of the conversion experience, it is not possible to study the conversion accounts as one would study a biography. The emphasis is on a theological interpretation of these conversion experiences” (1982:88).

Ook de theologe Gaventa probeert tevergeefs uit de Nieuwtestamentische teksten onbetwistbare, algemene kenmerken en typering van een bekering te halen en komt uit op een vergelijkbare conclusie. Gaventa stelt dat Lukas' in Handelingen in geen van zijn verhalen een idealistisch of karakteristiek verslag geeft van een bekering, en dat dit heeft te maken met het verhaaltechnische aspect: “Each individual whose conversion appears in Acts represents some larger group or some thread in Luke's narrative. No conversion, not even that of the crowd at Pentecost, establishes a pattern that is followed by later believers or is appealed to in preaching” (1986:124). Lukas “tells *about* the conversions of groups and of individuals, but he is not interested in conversion stories per se. The conversions Luke includes all appear in connection with some larger issue in the community's development” (1986:124).

Zo onderzoekt Gaventa de drie verslagen over de bekering van Paulus die in het boek Handelingen te vinden zijn (Handelingen 9/22/26). De keuze van Lukas om Paulus' bekering op drie verschillende manieren te beschrijven, heeft volgens Gaventa te maken met de narratieve context (1986:90). Dat zie je bijvoorbeeld terug in het eerste verslag waar Paulus wordt gepresenteerd als een vijand van de kerk die door Christus wordt overwonnen (Handelingen 9). Deze gebeurtenis is gesitueerd in een verhaal over de beweging die de kerk maakt van Jeruzalem naar de wereld van de 'heidene' en waar overwonnen tegenslagen een belangrijke rol spelen.

²⁶Opvallend zijn in dit geval de beschrijvingen van Paulus' bekering in het Nieuwe Testament, zoals de theologe Gaventa in haar boek heeft onderzocht. Uit haar studie bleek dat Paulus zelf in zijn brieven nergens expliciet refereert aan het (spectaculaire) verhaal van zijn bekering, zoals Lukas dat in Handelingen heeft verwoord. Los van de 'waarheidsvraag' zegt dit iets over het achterliggende doel van Handelingen én dat van Paulus' brieven.

Gaventa bestrijdt dan ook dat er voor de beschrijvingen gebruik is gemaakt van verschillende bronnen. Het is volgens haar “one story, or one tradition” (1986:90) en de verschillen tussen de gedeelten worden veroorzaakt door de plaats van het verhaal in de narratieve structuur (1986:91).

Ook de volgorde van drie andere bekeringsverhalen, te weten: de bekering van de eunuch (Handelingen 8), het (eerste) verslag van de bekering van Saulus (Handelingen 9) en de bekering van Cornelius (Handelingen 10/11), is volgens Gaventa niet toevallig: “Luke placed the three together so that he can dramatically present the fulfillment of Acts 1:8.²⁷ With the completion of Acts 10 (or 11:1-18), the gospel has reached the 'end of the earth'” (1086:123). Dit zou een bewuste 'verhaaltechnische' keuze van Lukas kunnen zijn. Zo symboliseert de eunuch bijvoorbeeld een soort voorafschaduw van al degenen van het einde der aarde die het evangelie zullen ontvangen.

Bovendien ziet Gaventa overeenkomsten en verschillen tussen bijvoorbeeld het verhaal van de eunuch en dat van Saulus. God regisseert in beide episodes, bij beiden vindt bekering plaats tijdens een reis, en bij elk speelt een mediator (Filippus, Ananias) een belangrijke rol. De eunuch is een gewillige toehoorder, Saulus is dit niet. Ananias zit helemaal niet te wachten op contact met Saulus, Filippus daarentegen helpt de eunuch graag verder (1086:123). Ook het bekeringsverhaal van Cornelius staat volgens Gaventa niet toevallig aan het einde van de cyclus van bekeringsverhalen. “If the inclusion of the eunuch symbolized the beginning of the gospel's movement to the end of the earth, the inclusion of Cornelius makes of that symbol an explicit fact [...] (1986:124).

Gaventa maakt door bovenstaande analyses aannemelijk dat verhaaltechnische en literaire middelen een grote invloed hebben op de inhoud en de vorm van de bekeringsverslagen. Zij laat hiermee zien dat de bekeringsverhalen die in Handelingen genoemd worden, doelbewust zijn 'ingezet' en op een bepaalde manier zijn ge(re)presenteerd of gecomponeerd (in een bepaalde stijl, op een specifieke plaats in de grote structuur, enzovoorts) om zo de teksten ook een theologische en literaire betekenis te geven.

Daarnaast stelt Gaventa dat bekeerlingen het verleden noodzakelijkerwijs herscheppen als zij hun nieuwe overtuigingen gaan interpreteren en uitleggen. “Beliefs and events and motivations may be reinterpreted or forgotten in the attempt to put both past and present into a framework that is comprehensible from the point of view of the present” (Gaventa 1986:7). De theologe stelt – in de lijn van Brian Taylor – dat je in bekeringsverhalen retrospectie niet moet verwarren met introspectie. Je moet onderscheid maken tussen wat verslagen van het verleden uitdrukken en waarvan deze verslagen zelf een expressie zijn (Gaventa 1986:7): “What a convert says is not itself

²⁷“Maar wanneer de heilige Geest over jullie komt, zullen jullie kracht ontvangen en van mij getuigen in Jeruzalem, in heel Judea en Samaria, tot aan de uiteinden van de aarde” (NBV).

an explanation of conversion, but what a convert says is what analysis should attempt to explain” (Gaventa 1986:7). Iets wat Nock in 1933 al opmerkte: “[...] we need not take their accounts [de bekeringsverslagen – TvdB] as representing the literal truth - at least not the whole truth, for a process of conversion as looked at afterwards by the man himself commonly assumes a new colour.” (Nock 1972:255) Er is dus vanuit de semiotiek, en de theologie zijdelings, enige aandacht voor het bekeringsverslag als constructie (en de hiermee verbonden auteursintentie). Maar het onderzoeken van een bekering *als* een verhaal, dat wordt in concrete zin niet gedaan.

De relatie bekering, taalverandering en verhaal wordt vooral gesignaleerd en doordacht door de literatuurwetenschapper Hans van Stralen. Waar bij Leone en Sandnes in de marge wordt gesproken over taalverandering, stelt Van Stralen in zijn essay 'De religieuze bekering als verhaal' (Van Stralen 2007), aan de hand van onder andere gelezen bekeringsverslagen, expliciet vast dat er bij een religieuze bekering in Wittgensteinse zin sprake is van een verschuiving van de ene taalfamilie naar een andere. In bekeringsverslagen wordt “altijd een ander taalregister gehanteerd [...] namelijk dat van de nieuwe geloofsgemeenschap”, al blijven volgens hem uiteraard “de sporen van de oude taalfamilie daarin zichtbaar.” (Van Stralen 2007:19) Voor de literatuurwetenschap ligt volgens Van Stralen hier nog onontgonnen terrein. In tegenstelling tot de andere disciplines heeft zij zich niet met conversie beziggehouden. Een gemiste kans want, zo stelt hij, een bekering wordt allereerst zichtbaar in de taal die de bekeerling gaat spreken: “Een bekering kan weliswaar een zeer intieme ervaring impliceren, maar ze presenteert zich allereerst als een *verhaal* aan anderen, dat zich intersubjectief laat interpreteren.” (Van Stralen 2007:20) Dat intersubjectief interpreteren gebeurt volgens hem niet of te weinig. Bij Leone wordt het bekeringsverhaal met zijn literaire procédés vooral als een middel gezien om de gedestabiliseerde bekeerling weer stabiliteit te geven, maar volgens Van Stralen gaat hij “nauwelijks in op de talige aspecten van dit verhaal en concentreert [hij] zich grotendeels op gedragsveranderingen, die [...] niet altijd plaats behoeven te vinden.” (Van Stralen 2007:22)

Wat betreft het taalgebruik in bekeringsverslagen valt volgens Van Stralen vooral “het denken in termen van opposities” op, dat zich vooral lijkt te manifesteren rond het 'turning point'. (Van Stralen 2007:23) Ook hij signaleert dat in termen van de oppositie 'vroeger-nu' over het leven wordt gesproken (zie ook de theologische studies), waar het verleden verbonden wordt aan negatieve (duisternis, zonde, enzovoorts) en het heden aan positieve zaken (licht, heelheid, enzovoorts). Aan het bekeringsverhaal valt tevens op dat het “de tendens [vertoont] tot 'negatie', in de filosofische zin van het woord, die zich op diverse niveau's manifesteert.” (Van Stralen 2007:24) Zo komen volgens hem in eerste instantie thema's naar voren als 'afwezigheid', 'het manco' en 'discontinuïteit': “De bekeerling is bijvoorbeeld nièt gelukkig [...] ervaart gèèn vrede.” (Van Stralen

2007:24)

Als de bekeerling “na de fase van onthechting van de oude situatie” in een volgende fase in contact komt met de nieuwe geloofsgemeenschap en haar taalregister, gaat hij van die geleverde taalmodellen gebruikmaken. Hij gaat dus een 'andere taal' spreken, al kom je volgens Van Stralen in veel bekerings teksten beide taalregisters tegen: die van de oude en de nieuwe familie. (Van Stralen 2007:24/25) Het overgaan naar die andere taalfamilie kan op een passieve manier gebeuren, maar het kan ook zijn dat de bekeerling probeert “vanuit zijn achtergrond de aangeleverde taal 'op te rekken'.” (Van Stralen 2007:25) Als voorbeeld wordt hier Gerard Reve genoemd die toen hij katholiek werd ook het communisme en homoseksualiteit in het 'Roomse discours' ging verwerken.

Hans van Stralen noemt nog een aantal kenmerken van het bekeringsverhaal. Zo komt het beeld van de pelgrimstocht, “het kind en dat van de (tweede) geboorte” vaak naar voren, en daarnaast worden er paradoxen gebruikt die zo uiting kunnen geven aan het onuitsprekelijke van een (soms euforische) ervaring. In een latere fase worden ook dikwijls 'neologismen', geheel nieuw gevormde woorden, geformuleerd om zo de nieuwe visie op het geloof zichtbaar te maken. (Van Stralen 2007:25). Als voorbeeld hiervan noemt hij Reves term 'symboolblindheid'.

Dat bekering zich als een vertelling presenteert, biedt de mogelijkheid om dit fenomeen met al het gereedschap dat de literatuurwetenschap tot haar beschikking heeft, grondig te onderzoeken. Dit inzicht van de literatuurwetenschapper Hans van Stralen krijgt spoedig uitgebreider zijn beslag in het nog te verschijnen boek *Gehoor geven*. Daarin heeft hij, onder andere aan de hand van de modellen van Rambo en Greimas, een model samengesteld waarmee hij tekstmateriaal rond de bekering van Gabriel Marcel en Gerard Reve analyseert en interpreteert.

1.3. Tot slot

1.3.1. Terugblik

In de bovenstaande karakteriseringen van het fenomeen bekering komen vanuit de verschillende disciplines soms dezelfde elementen terug. Zonder alle genoemde beschrijvingen van een bekering uitgebreid te herhalen, wil ik toch kort een aantal punten weergeven, zeker gezien het derde hoofdstuk waarin ik, aan de hand van de in de studies genoemde kenmerken van een bekering, wil zoeken naar gedichten die een conversieweg beschrijven of lijken te beschrijven.

Allereerst valt op dat zowel in de theologische studies als in de semiotische studie van Leone een bekering wordt omschreven als een ontmoeting. In het eerste geval tussen God en mens (en in mindere mate tussen mens en mens/'significant other'), in het tweede geval tussen twee taal-/ideeënsystemen. Ook wordt vanuit verschillende invalshoeken in alle studies bekering als een omslag beschreven (al dan niet plotseling of procesmatig) die vaak gepaard gaat met een breuk, crisis of conflict die vervolgens wordt opgelost. Er wordt vaak gesproken over 'vroeger' en 'nu' waarbij het eerste negatief wordt beschouwd, het laatste positief. Bekering is een omslag die, zoals Nock betoogt, verder gaat dan adhesie, dan het volgen van een traditie, maar een doelbewuste keuze is voor geloof. De bekeerling voelt zich in de eerste fase van het bekeeringsproces soms ook een verrader, allereerst van zichzelf en zijn familie (geloof/tradities) en wordt door anderen (familie/vrienden) soms ook zo gezien. Daarnaast kunnen anderen, als het bijvoorbeeld om machthebbers gaat, mensen bijvoorbeeld ook dwingen om zich tot een bepaald geloof te wenden of juist daarmee te breken.

De rol die anderen ('significant others') in een bekering in 'positieve' zin spelen, wordt eveneens in veel studies onderkend. Deze mensen brengen de bekeerling in spe met het geloof en de geloofsgemeenschap in aanraking, fungeren vaak als rolmodel en helpen de bekeerling hun door elkaar geschudde identiteit vorm te geven. In deze laatste fase van het opnieuw in evenwicht komen, bouwt de bekeerling weer een systeem van ideeën en overtuigingen op en brengt hij door middel van een verhaal weer structuur aan. Zoals we zagen in de semiotische, theologische, en vooral literatuurwetenschappelijke studies heeft bekering alles met verhaalstructuur en taal te maken. Een bekering presenteert zich als een verhaal en dient, zo stelt Van Stralen, ook als zodanig onderzocht te worden. Bekeringsverhalen kunnen dan ook niet gelezen worden als letterlijke weergaven van de werkelijkheid, het zijn (als alle verhalen) constructies in een vooraf gegeven talig raster. Vorm en inhoud zijn ze daarnaast vaak ondergeschikt aan andere (bijvoorbeeld theologische,

literaire, narratieve) doelen.

Zoals we zagen, noemen de studies ook een aantal talige indicatoren die opvallend zijn in het spreken van de bekeerling in met name het genre van het bekeringsverhaal. Zo noemt Leone 'paradoxal elements', objecten die zowel het goede als het kwade symboliseren. Theologen noemen het metafoorgebruik, vooral metaforen die in oppositie staan (donker-licht, enzovoorts).

Hans van Stralen, die over bekering spreekt als een overgang van de ene taalfamilie naar de andere, signaleert in de taal van het bekeringsverhaal in de eerste fase van de bekering het – in de filosofische betekenis – spreken in 'negatie', waarbij thema's zoals bijvoorbeeld 'afwezigheid' voorkomen. Daarnaast wordt in het conversieverslag onder andere gebruik gemaakt van literaire kunstgrepen als de paradox en het neologisme. De theoloog Sandnes gaat in op het specifieke taalgebruik waar een bekeerling in de eerste eeuw na Christus zich van bedient als hij tot zijn 'nieuwe familie' toetreedt. Zo ziet hij in de taal van de Bijbel (vooral het Nieuwe Testament) veel familievocabulaire. Daarnaast signaleert hij in de brieven van Paulus 'inclusive language', taal die niet buitensluit, maar insluit, die zoekt naar gelijkwaardigheid.

1.3.2. Semantische velden voor hoofdstuk 2

Voor mijn onderzoek wil ik mij in het volgende hoofdstuk voornamelijk richten op dit 'inclusief taalgebruik' dat Sandnes signaleert. Allereerst omdat dit taalgebruik niet specifiek verbonden is aan het bekeringsverhaal (de Bijbel bevat niet alleen bekeringsverslagen), wat belangrijk is, want Ottens poëzie lijkt in eerste instantie geen bekeringsverslag te zijn. Ten tweede, omdat de signalering van dit taalkenmerk een breed karakter heeft. Het levert mijns inziens meer op om in eerste instantie op voornamelijk semantisch niveau de grote tendens te onderzoeken dan meteen op detailistisch formeel niveau naar taalverandering te zoeken. Bovendien is een aantal van de taalkenmerken die door Leone en Van Stralen worden genoemd (met uitzondering van de thema's die laatstgenoemde noemt) vaak al wezenlijk onderdeel van het genre van de poëzie zelf. Hiermee doel ik op de genoemde "paradoxal elements"/paradoxen en neologismen, al ben ik me ervan bewust dat de kernvraag natuurlijk altijd blijft *welke* paradoxen bijvoorbeeld worden ingezet.

Ik heb ervoor gekozen mijn semantische veld(en) te 'baseren' op of in elk geval te laten inspireren door dit kenmerk van het taalmodel van de eerste christengemeente, hoewel dit taalmodel er inmiddels wellicht anders uit zal kunnen zien. Gaventa betoogt dit overigens ook in haar studie (Gaventa 1986). Zo zijn er door de loop van de tijd in de "conversionlanguage" verschuivingen en afwijkingen opgetreden. Als voorbeeld hiervan noemt ze de hedendaagse (Amerikaanse) 'born again' taal. Die blijkt nauwelijks aanwezig te zijn in de brontekst van het christendom, het Nieuwe

Testament. 'Born again' is volgens haar ook heel iets anders dan de 'born anew' of 'born from above' taal die in rijke mate in het Johannesevangelie en de eerste brief van Petrus wordt gebruikt (Gaventa 1986:130-144). In het Nieuwe Testament spreekt men eerder van een andere geboorte, een hergeboorte dan van een tweede geboorte. De hedendaags 'born again' taal sluit volgens Gaventa niet aan op de symbolen die in het Nieuwe Testament voor bekering gebruikt worden. Kortom, deze taalfamilie is (als alle anderen) ook constant in beweging. Daar staat tegenover dat christenen hun taalmodel, al dan niet correct, altijd zullen baseren op de Bijbel, omdat zij dit boek immers als het geopenbaarde Woord van God zelf beschouwen. Zeer ingrijpende veranderingen in het 'christelijke' taalmodel zullen mijns inziens daarom niet snel optreden.

'Inclusive language' sluit, zo zagen we, niet uit, maakt geen onderscheid, spreekt niet in hiërarchische termen, maar gaat juist uit van samenhang en eenheid (in religieuze zin; de eenheid in Christus). Het is dus taal waaruit verbondenheid met de omgeving blijkt. Niet voor niets noemt Sandnes ook het 'familievocabulaire'. De omgeving is als een familie. Er is vertrouwelijkheid, gemeenzaamheid, verbondenheid. Je bent een zinvol deel van een groter geheel. In het volgende hoofdstuk wil ik in Ottens oeuvre min of meer de tegenpool hiervan onderzoeken, namelijk die van uitsluiting, buitensluiting, van zo je wilt 'exclusive language', om zo een eventuele verandering richting 'inclusive language' te kunnen signaleren. Bij het zoeken naar een werkzame term, een term die niet meteen de negatieve ondertoon in zich draagt zoals de term 'exclusie' (buitensluiting) dat heeft en die ook wat breder ingezet kan worden, kwam ik op het woord 'isoleren' in de tweede en derde betekenis van *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal* (Boon 2005). Daar wordt 'isoleren' beschreven als iets of iemand afzonderen, zichzelf aan zijn omgeving (of de samenleving) onttrekken, of iets op zichzelf plaatsen (om het te bestuderen) en iets afzonderen uit het geheel. In deze betekenis zal ik het woord 'isolatie' gebruiken en aan de slag gaan met dit semantische veld.

Daarbij wil ik ook een aantal velden onderzoeken die als een soort tegenpolen van 'isolement' of 'isolatie' fungeren. Ik wil nagaan of er in de bundels sprake is van 'grensoverschrijding', in de zin van het overgaan naar een andere 'gebied', van doorbreking van het isolement. Daarbij wil ik ook kijken naar de mate van 'interactie' die plaatsvindt tussen de gebieden 'God', 'mens', 'natuur of materie' (zie hoofdstuk 2) en in hoeverre er binnen elk gebied afzonderlijk (bijvoorbeeld tussen mensen) er contact plaatsvindt. Voor dit onderzoek gebruik in de term 'interactie' in zo breed mogelijke zin. *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal* (Boon 2005) geeft als eerste betekenis van het woord 'interactie': 'wederzijdse werking op elkaar' en noemt als synoniem het woord 'wisselwerking'. In mijn scriptie zet ik het woord 'interactie' al in als er van één kant een beweging is waar te nemen. Dit is in strikte zin oneigenlijk gebruik van het woord,

maar hiermee wordt wel ondervangen dat, zoals in een aantal gedichten uit *Eindaugustuswind* (1998) en *Op de hoge* (2003), het vaak de protagonist (de dichter) is die deze beweging (bijvoorbeeld van de natuur) opmerkt, waardoor je toch kunt spreken van een situatie waarin er van beide kanten iets gebeurt.

Op bovenstaande manier hoop ik eventuele taalverschuivingen op het spoor te komen. Te ontdekken of de veronderstelde nieuwe identiteit die een bekeerling 'ontvangt' ook zorgt voor het spreken van een andere, nieuwe taal. Kortom, of (Herman Gorters eerste versregels uit *Mei* voor eigen doel bewerkend) er sprake is van 'een nieuwe mens en een *nieuw geluid*'.

2. Isolement, grensoverschrijding en interactie in de preconversie-, transitie- en postconversiebundels. Een vergelijking

In dit hoofdstuk wil ik de mate van 'isolatie', 'grensoverschrijding' en 'interactie' onderzoeken in de gebieden die ik in het vorige hoofdstuk al even heb genoemd. Deze gebieden 'God – mens – natuur en materie' (later afgekort 'G', 'M', en 'N/M') heb ik ontleend aan de alom bekende middeleeuwse (hiërarchische) indeling van Thomas van Aquino, die deze weer baseerde op een model van Aristoteles.²⁸ Tot de categorie 'natuur en materie' reken ik niet alleen dieren, planten, en levenloze natuur, maar ook de door de mens bewerkte materie. Het begrip 'materie' gebruik ik hier dus niet in Aristotelische zin.

Ik wil binnen elk gebied (bijvoorbeeld tussen de natuur onderling) en tussen de verschillende gebieden (bijvoorbeeld tussen natuur en mens) de genoemde velden in kaart brengen, in zowel de bundels die voor Ottens bekering zijn uitgekomen (de preconversiebundels), als de bundels die 'tijdens' en na zijn bekering zijn geschreven (de transitie- en postconversiebundel), zodat eventuele verschuivingen zijn te signaleren.

Om de grote beweging van taalverandering in Ottens werk goed te kunnen vastleggen, wil ik de negen bundels allereerst op basis van verschijningsdatum én op inhoudelijke gronden onderverdelen in drie clusters (paragraaf 2.1.). In paragraaf 2.2. deel ik de bundels opnieuw in, maar dan aan hand van tekst-externe informatie over Ottens bekering, om zo te kunnen spreken van bundels die voor, tijdens of na Ottens bekering geschreven zijn.

In paragraaf 2.3. wil ik de taalverandering in de preconversiebundels onderzoeken op grond van de genoemde indeling, die ik om praktische redenen²⁹ heb omgedraaid: natuur en materie – mens – God . De bevindingen zal ik vervolgens samenvatten in een conclusie. De reden dat ik ook naar eventuele verschuivingen binnen het cluster van de preconversiebundels zoek, is omdat er wellicht ook taalverandering plaatsvindt zonder dat er in dit geval sprake is geweest van een bekering. Zo krijg ik enigszins een beeld van hoe de 'natuurlijke' groei van Willem Jan Ottens dichterschap (door het ouder worden, het veranderen van poëtische opvattingen, zie eindconclusie) eruitziet en kan ik de mate van een eventuele taalverandering in de preconversieperiode vergelijken met de taalverschuivingen die wellicht in de transitie- en postconversiebundel plaatsvinden. Dit kan

²⁸Thomas van Aquino 'complete' schema ziet er als volgt uit: God -> engelen -> heiligen -> mens -> dieren -> planten -> levenloze natuur, waarbij de eerste vier zijn bezielde, de overigen niet. (<http://prevos.net/cultuur/c13112/thomas.htm> en http://nl.wikipedia.org/wiki/Thomas_van_Aquino)

²⁹Een van die redenen is dat cluster 1 voornamelijk natuur/materiegedichten bevat en veel minder gedichten over de mens of God of een hogere macht. Het is prettig om met een gebied te beginnen waar veel over te zeggen valt.

mijn conclusie over de veronderstelde relatie tussen bekering en taalverandering meer basis geven.

In paragraaf 2.4. onderzoek ik dezelfde velden in de transitie- en postconversiebundel: natuur en materie – mens – God. In de conclusie vat ik de bevindingen uit paragraaf 2.4. samen en maak ik een vergelijking met mijn onderzoeksresultaten uit paragraaf 3.4. Ik ga dan in op de eventuele taalverandering die je kunt signaleren als je de preconversiebundels met de transitie- en postconversiebundel vergelijkt.

2.1. Indeling in clusters

Het eerste cluster bestaat uit de vier bundels *Een zwaluw vol zaagsel* (1973), *Het keurslijf* (1974), *De eend* (1975,1980)³⁰, *Het ruim* (1976)). Niet alleen op basis van de periode van verschijning (1973–1976), maar ook op inhoudelijke gronden kun je van een cluster spreken. Vooral de drie bundels *Een zwaluw vol zaagsel*, *Het keurslijf* en *Het ruim* horen bij elkaar. Ze bevatten veel korte en precies verwoorde gedichten over de natuur (over katten, meeuwen, wind, zee, winter), maar ook over materie of 'cultuur' (stad, asfalt, huis, boot).³¹ De gedichten in dit cluster worden chronologisch gezien steeds meer beschouwend, zo neemt bijvoorbeeld poëzie over het proces van het dichten zelf toe. De bundel *De eend* (1975,1980) in dit cluster is in vergelijking met de genoemde bundels wat afwijkend. De bundel bestaat uit één lang gedicht, een 'epyllion', een 'klein epos'. Maar ook hier speelt natuur – vooral water – een grote rol, en kruipt de dichter in de huid van een dier, zoals hij dit in de genoemde bundels deed met de kat, de kwal, de hond, enzovoorts. Van dit cluster van vier bundels is mijns inziens 'natuur' het kernwoord. Dit cluster wordt in de verzamelbundel *Eerdere gedichten* van Willem Jan Otten 'Eerste gedichten' genoemd, een benaming die ik hier overneem.

De bundels *Ik zoek het hier* (1980), *Na de nachttrein* (1988) en *Paviljoenen* (1991) vormen samen het tweede cluster van Ottens poëzie. In deze bundels komen niet zozeer natuurtafereeltjes meer voor, maar is de aandacht verlegd naar de mens en zijn relatie tot anderen en komen thema's naar voren als liefde, erotiek, schaamte, vrijheid, vaderschap, pijn en gemis. Er verschijnt in vergelijking met het eerste cluster meer beschouwing in Ottens poëzie. De gedichten zijn langer, filosofischer en neigen soms, wat hun gerichtheid op het denken betreft, naar 'essayistiek'.³² In dit tweede cluster doet ook de Griekse mythologie als onderwerp zijn intrede in het oeuvre van Otten,

³⁰Op sommige punten is de bundel in 1980 aangepast. Deze laatste 'versie', te vinden in onder andere de verzamelbundel *Eerdere gedichten* (2000), heb ik voor dit onderzoek gebruikt.

³¹Hier is zowel wat betreft thema (natuur) als vorm (bondig) de invloed van de dichter Chris van Geel zichtbaar. Dit is zowel door Otten als door toenmalige recensenten (h)erkend.

³²In deze periode wordt vaak de invloed van de dichter en classicus Jan Hendrik Leopold op Ottens poëzie genoemd.

met name de mythe van Odysseus (en Penelope). Kernwoord voor dit cluster is mijns inziens 'de mens'. Dit cluster van drie bundels noem ik in navolging van de verzamelbundel *Eerdere gedichten*, het cluster 'Eerdere gedichten'.

Als derde cluster beschouw ik de bundels *Eindaugustuswind* (1998) en *Op de hoge* (2003). In dit cluster is opnieuw sprake van natuur (veel water), en deze is net als in het eerste cluster soms beziel, maar lijkt nu verbonden te zijn aan een hogere macht. In dit cluster komen veel Bijbelverhalen voor en woorden die gerelateerd kunnen worden aan het christelijke geloof. Er is in dit cluster sprake van een gerichtheid op iets of iemand buiten de dichter, een gerichtheid die overgaat in het al dan niet maken van een keuze om zich aan dit 'andere' over te geven. Vooral in *Op de hoge* lijkt die ander, God te zijn. Kernwoord voor dit cluster is mijn inziens dan ook 'God' of 'een hogere macht'. Ik noem dit cluster, in de lijn van de indeling van de verzamelbundel *Eerdere gedichten*, 'Latere gedichten'.

2.2. Indeling in preconversie-, transitie- en postconversiebundels

Naast een indeling in clusters als hierboven, is het nodig de poëziebundels in te delen in bundels die verschenen zijn voor, tijdens, of na Ottens bekering. Hiervoor is tekst-externe informatie noodzakelijk. Ik heb daarom zowel gezocht naar Ottens eigen beweringen over zijn bekering als die van zijn vakgenoten of recensenten, zodat ik de bekering in een tijdlijn kan plaatsen.

Om bij de laatsten te beginnen: De bekering van Willem Jan Otten is meermalen onderwerp van gesprek geweest. Rudi Kousbroek schrijft in 1997 (Kousbroek 1997:20) naar aanleiding van Ottens essay 'Over de erfzonde' (1996) dat hij hem altijd als een geestverwant heeft beschouwd, maar hem nu de kant van de 'duistere hocus-pocus' (waarmee Kousbroek het geloof van de katholieke kerk bedoelt) op ziet gaan en hij roept Otten op om terug te keren tot de oude (taal)familie (Bergh 2005:28-29). Elsbeth Etty noemt (in navolging van Marjolein de Vos (Vos 1997:7)) Willem Jan Otten in het *NRC Handelsblad* 'een bekeerling' en gaat daar uitgebreid op in (Etty 1997:8). En naar aanleiding van Ottens lezing *Het wonder van de losse olifanten. Een rede tot de ontwikkelden onder de verachters van de christelijke religie* in 1999 (alleen de redevoering zelf al laat zien aan welke kant Otten staat) worden felle artikelen geschreven waarin blijkt dat hij als een gelovige katholiek wordt gezien (Kuitert 2000, Kloos 2000, Kousbroek 2000). Kortom, door de 'buitenwereld' wordt Otten vanaf 1996 beschreven als iemand die zich duidelijk richting het christelijk geloof beweegt.

Willem Jan Otten zelf schreef in zijn autobiografisch proza meerdere malen over het katholieke geloof en zijn weg daar naar toe en noemt een aantal zaken die (achteraf) als 'aanzetten'

en 'turning points' aangemerkt kunnen worden. Zo hebben beelden van de Perzische Golfoorlog (1990-1991) met de Amerikaanse 'precisiebombardementen' (waar Otten van geniet en waardoor hij zichzelf als dader en schuldige ervaart, zie Otten 1996:21), en in mindere mate de film *Bad Lieutenant* (1993) voor een verandering gezorgd (zie Otten 2006:7-10). Vooral het zien van een kruiswegstatie in 1999 (Otten 2001:4-5, 2003:20, 2004:17, 2006:8-10) zorgde bij hem voor een stap richting het geloof. De schrijver zelf noemt zijn bekering overigens vooral een proces. Zo schrijft hij in *De onwaarschijnlijke Christus* dat hij weliswaar op een dag ging geloven dat Jezus God was, maar dat hij er in werkelijkheid zes jaar over heeft gedaan: "(...) bovendien zit ik er nog midden in, zelfs al is het inmiddels twee en half jaar geleden dat ik de stap van de hoge zette, het doopvont in." (Otten 2001:1) Al met al is het etiket 'bekeerling' van Willem Jan Otten niet zomaar uit de lucht komen vallen. Zowel door anderen als door hemzelf is dit gesignaleerd en zo benoemd, met als definitieve stap zijn toetreding tot de katholieke kerk op Goede Vrijdag in 1999.³³

Op grond van bovengenoemde informatie kan men tot de volgende tijdlijn komen. Tot 1991 is er sprake van de periode waarin bij Otten nog geen bekering of aanzetten daartoe plaatsvonden (de preconversieperiode). De clusters 'Eerste gedichten' (1973-1976)³⁴ en 'Eerdere gedichten' (1980-1991)³⁵ behoren tot deze periode. Ook dus de poëziebundel *Paviljoenen* (1991), al lijkt deze bundel 'biografisch' gezien op het randje te zitten. In de verzamelbundel *Eerdere gedichten* (2000) wordt deze bundel echter samen met andere bundels geplaatst onder de de gedichten die tussen 1978 en 1990 geschreven zijn (Otten 2000:228) en de operatie "Desert Storm", waarvan Willem Jan Otten de beelden op de televisie zag, vond pas plaats in januari 1991. Rond de Eerste Golfoorlog zou er dus sprake kunnen zijn geweest van het begin van een veranderingsproces (de transitieperiode) en vanaf 1999, als Otten toetreedt tot de katholieke kerk en de bekering dan in elk geval 'formeel' is afgerond³⁶, kun je spreken van een postconversieperiode. Schematisch ziet de indeling er, samen

³³Opmerkelijk is overigens dat Otten in een recent interview (Nederlands Dagblad, 18-10-08, 'ZoZ' p. 5) het veel minder over bekering als daadwerkelijke breuk heeft: 'Als je net bekeerd bent, ervaar je sterk een breuk. [...] Maar nu zie ik steeds minder verschil tussen 'voor' en 'na'. Er was geen grote breuk. De richting blijft dezelfde. [...] En: 'De West-Europese kunst laat zich zonder christendom niet begrijpen. Daarom ervaar ik mijn bekering ook niet als breuk, eerder als thuiskomen in mijn eigen cultuur.'

³⁴Ik heb hier niet, zoals in de verzamelbundel *Eerdere gedichten* (Otten 2000) gebeurt, de jaren meegeteld waarin Willem Jan Otten aan de bundels werkte.

³⁵*Ibidem*.

³⁶In diverse (theologische) studies (en bij gelovigen zelf) wordt bekering vaak ook omschreven als een levenslang proces, er wordt dan gesproken van een zich steeds herhalende terugkeer tot God, 'een dagelijkse bekering'. Maar het sacrament van de doop wordt wel als een belangrijk punt in het proces van bekering genoemd, een moment waarop het credo wordt beaamd en men deel wordt van het lichaam van Christus, de kerk.

met de indeling in paragraaf 2.1. als volgt uit:

Preconversiebundels (1973-1976 en 1980-1991)	Transitiebundel (1998)	Postconversiebundel (2003)

Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3
[Eerste gedichten]	[Eerdere gedichten]	[Latere gedichten]
<i>Een zwaluw vol zaagsel</i> (EZV)	<i>Ik zoek het hier</i> (IZH)	<i>Eindaugstuswind</i> (EAW) en <i>Op de hoge</i> (ODH)
<i>Het keurslijf</i> (HK)	<i>Na de nachttrein</i> (NDN)	
<i>De eend</i> (DE)	<i>Paviljoenen</i> (Pav)	
<i>Het ruim</i> (HR)		

Ik zal mij in dit onderzoek voornamelijk richten op de indeling in preconversiebundels, transitiebundel, en postconversiebundel. Ik wil mij op bovenstaande tekst-externe informatie niet blindstaren, maar het als kader gebruiken. Er moet immers ook rekening worden gehouden met de mogelijkheid dat een eventuele taalverandering niet synchroon loopt met een indeling als hierboven op grond van essays en artikelen over Ottens ontwikkeling tot gelovige. Het kan goed zijn dat bij Otten een taalverandering wellicht later zichtbaar werd. Leone plaatst dit immers in de laatste fase van 'restabilisatie' – hoewel hij dan spreekt over *niet-literaire* verhalen, wat een verschil kan uitmaken. Daarnaast kan het ook zijn dat een (lichte) verschuiving juist al ruim voor zijn bekering plaatsvond. Een bekering is zoals gezegd een proces, een proces waarvan volgens sommige theorieën de basis zelfs al in de jeugd wordt gelegd (zie paragraaf 1.1.2. en 1.1.3.).

2.3. Isolement, grensoverschrijding en interactie in de preconversiebundels (cluster 1 en 2)

Om het geheel overzichtelijk te houden in mijn onderzoek naar 'isolement, grensoverschrijding en interactie' in de poëzie (tot 2003) van Willem Jan Otten, wil ik de al even genoemde structuur van deze en de volgende paragraaf (2.4.) nu in detail weergeven.

In paragraaf 2.3.1. wordt ingegaan op 'de natuur en materie' in de *preconversiebundels*. In paragraaf 2.3.2. wordt gekeken naar 'de mens', in paragraaf 2.3.3. naar 'God of een hogere macht'. Bij de letter 'a' behandel ik isolement en grensoverschrijding in *cluster 1*, bij 'b' de interactie in *cluster 1*, bij 'c' isolement en grensoverschrijding in *cluster 2* en bij 'd' de interactie in *cluster 2*. Dit resulteert in een conclusie in paragraaf 2.3.4.

Bij de *transitie- en postconversiebundel (cluster 3)* ga ik op vergelijkbare manier te werk. In paragraaf 2.4.1. bespreek ik de 'natuur en materie', in paragraaf 2.4.2. 'de mens', in paragraaf 2.4.3. 'God of een hogere macht'. Onder de letter 'a' ga ik in op isolement en grensoverschrijding in de *transitiebundel*, bij 'b' de interactie in de *transitiebundel*, bij 'c' isolement en grensoverschrijding in de *postconversiebundel*, bij 'b' de interactie in de *postconversiebundel*. paragraaf 2.4. is de conclusie waarin ik een vergelijking maak met de preconversiebundels om zo een eventuele taalverandering in kaart te kunnen brengen.

2.3.1. De natuur en de materie

a) Isolement en grensoverschrijding in cluster 1 (N/M)

In de gedichten in het eerste cluster 'Eerste gedichten' die als onderwerp de natuur of de materie hebben (en dat zijn de meeste), beperkt de dichter zich, al dan niet in de vorm van gestalte-gedicht, tot één observatie van de natuur of de materie (een gewonde kat, een scheur in het asfalt, een stervende goudvis) wat vaak, met uitzondering van de bundel *De eend* (1975/1980), resulteert in een bondig gedicht.

Belangrijk element in deze gedichten is het benoemen van een fysieke of figuurlijke grens – bijvoorbeeld een glazen stolp (EZV 9)³⁷, luiken (EZV 15), een 'dichtgroeiend' wak (HK 26), mist (HR 76) – waardoor een object, situatie of gebeurtenis wordt geïsoleerd van zijn omgeving, soms in zijn beweging wordt stilgezet, en vervolgens gedetailleerd en scherp beschreven. Het object is dan

³⁷Ik heb gekozen om de namen van de dichtbundels bij paginaverwijzingen af te korten. *Een zwaluw vol zaagsel* wordt dan EZV, *Het keurslijf* (HK), *De eend* (DE), *Het ruim* (HR), *Ik zoek het hier* (IKH), *Na de nachttrein* (NDN), *Paviljoenen* (Pav), *Eindaugustuswind* (EAW) en *Op de hoge* (ODH). (zie ook paragraaf 2.2.)

gevangen – of wordt gevangen door de ik-persoon: 'ik vang de wind/ met een boterhamzakje (EZV 9) –, afgescheiden van de buitenwereld en vaak totaal op zichzelf, zoals bijvoorbeeld 'de goudvis in zijn eigen oogbal' (EZV 13) of de boei, die, hoewel 'verlost van vasteland', vastgelegd is in de branding en slechts om zichzelf kan draaien (HK 27, zie ook DE 44).

In de eerste twee bundels van het eerste cluster ligt vooral de nadruk op het isolement en de instandhouding daarvan, zoals in het gedicht over een sloot of een vijver: 'Geen bel ontsnapt/ zijn keurslijf; het wak/ geslagen door een steen/ groeit dicht; [...]', al is verlangen naar doorbreking van het isolement wel enigszins aanwezig in de zin die hier meteen op volgt: 'hij ligt/ te hopen op een bui/ die hem zijn huid/ afstroopt.' (HK 26) Een enkele keer wordt het lyrisch ik verrast als het object zich niet laat isoleren: 'Mijn om elkaar/ geklemde handen/ breng ik naar/ mijn ogen, om je/ te bekijken; maar/ vóór mijn handen/ wijken spring je/ op een halm:/ krekkel, ingepalmd/ ongrijpbaar.' (HK 29)

In *Het ruim*, de vierde bundel van dit cluster, waar wat minder natuur/materiegedichten te vinden zijn, lijkt de natuur eveneens geïsoleerd te worden of te zijn: 'Wat is het vreemd om weer alleen te zijn' ('Hondemoeder', HR 71) en een goudvis in het gedicht 'Het hiernamaals' 'hapt naar lucht/ en kust, voordat hij gaat,/ terloops zijn spiegelbeeld' (HR 77). Hoewel er in deze bundels vooral sprake is van duidelijke afbakeningen (al kunnen grenzen, zoals bij 'het tij' of 'de dooi' veranderen), komen er ook woorden voor die als grensovergang, doorgang of doorkijkje (kunnen) dienen; een '(katten)luik' (EZV 15, 16), een 'mistboei' (als 'ademgat' van de zee, EZV 16), een 'bres in het asfalt' (HK 25) of een 'wak' (HK 26).

In de derde bundel van het cluster, *De eend*, lijkt echter (het verlangen naar) het doorbreken van dit isolement, het overschrijden van grenzen, een van de kernthema's. De eend verruilt in het gedicht letterlijk de als benauwend ervaren haven in het IJ voor het avontuur in de grachten van Amsterdam. De eend wil in dit gedicht ontsnappen uit de fysieke, beklemmende werkelijkheid om hem heen, en verlangt tevens naar een vlucht in de verbeelding: 'Mijn binnenste/ Was zee geworden, de haven een smalle gang. [...] Mijn hoofd/ Scheen onbegrensd, golven zonder horizon. [...] Kon ik maar het water van mijn hersens in!' (DE 45)³⁸. De grondtoon van dit gedicht is echter dat van isolement. Het opgaan in het 'wijde' wordt immers niet doorgezet. De eend belandt na een negatieve ervaring weer in het isolement, de begrensde haven, hoewel veranderd door de opgedane ervaring. Daarnaast blijkt uit de epiloog dat de eend het isolement prefereert boven het 'wijde'. In een soort slotsom stelt hij dat hij nu tevreden is en dat hij begrijpt dat de haven de plek is waar hij hoort (zie

³⁸Men zou zelfs kunnen stellen dat het vooral de verbeelding is waar de eend 'in' wil, getuige het feit dat ook de grachten van Amsterdam als smal worden ervaren: 'De golven in mijn hoofd werden hoger, hoger,/ Terwijl de Prinsengracht gedurig smaller werd.' (DE 46)

voor meer paragraaf 3.1.)

b) Interactie in cluster 1 (N/M)

Ook tussen de natuur/materie onderling lijkt in dit eerste cluster sprake van isolement, doordat er nauwelijks gesproken kan worden van interactie: 'de duinen kijken op noch om' als het bliksemt aan de horizon (EZV 18), geknakte schermbloemen bieden 'zwijgend [...] het hoofd/ aan een potige spin' (EZV 10) en het hondje is 'zich niet bewust' dat de drooggelegde haven elk moment zal kunnen overstromen (EZV 20). De natuur of de materie wordt niet in verband gebracht met de omgeving, ook niet met de andere gebieden zoals de mens en God of een hogere macht. De natuur is vooral op zichzelf gericht, de kat en zijn wond (EZV 9,15), en over het drooggelegde wad wordt gezegd dat het 'voldaan en zwetend/ voor zich uit' ligt (EZV 21). Er is nadruk op de eigenheid van ieder wezen of elk ding en niet op de onderlinge samenhang. Als er een ontmoeting plaatsvindt, dan is er vaak sprake van afstand en bevreemding: een hond geconfronteerd met sneeuw wordt omschreven als 'een hond, bevreemd,/ betreedt de tuin [...]' (HK 34).

In de bundel *De eend* is er wel sprake van natuur (een dier) met oog voor wat er om hem heen is en plaatsvindt, en is in die zin minder op zichzelf gericht. Al kijkt hij er wel met angst naar, in dit geval naar een omgeving die voor de protagonist (een eend) onbekend is, de grachten van Amsterdam. 'Een stad is vreemd, ook voor een eend.' (DE 46) waarna een opsomming volgt van observaties waaruit blijkt dat de eend zich allesbehalve op zijn gemak voelt. Zo merkt hij over de mannen die ladders tegen de gevels plaatsen op: 'Denken ze te kunnen vluchten uit dit labrynt?' (DE 46) Ook ziet de eend de anderen in zijn omgeving – in dit geval 'mannen met ladders' (glazenwassers?) – als geïsoleerd, gevangen in hun eigen leefruimte. Tot interactie met hen (de mens) komt het niet. In dit verband moet 'de gouden eend', het kerkhaantje, worden genoemd, waar de eend in elk geval *wel* naar toe vliegt. De protagonist wil hier wel interactie (in dit geval met de natuur of een hogere macht), maar de levenloze, blinde, volstrekt geïsoleerde 'gouden eend' blijkt niet tot contact in staat.

c) Isolement en grensoverschrijding in cluster 2 (N/M)

In het tweede cluster 'Eerdere gedichten' zijn, als gezegd, minder natuur-/materiegedichten, maar isolement speelt in die gedichten nog steeds een rol. Bij 'Het paard d'amour' (HR 112-115) is sprake van een paard dat (doordat zijn berijder verliefd wordt op een man) wordt buitengesloten en geïsoleerd raakt, wat hem zelfs tot moord aanzet. Er lijkt een kloof te bestaan tussen natuur en mens

– het paard koesterde warme gevoelens voor zijn berijdstster – die niet overbrugd kan worden. Eén keer wordt in dit cluster gesproken van een harmonische eenheid van de natuur en in groter verband de wereld (in het najaar): '[...] de wereld/ wordt weer één, zelfs de spreuwen/ boven het station zijn onverdeeld [...]' Maar hier wordt tegen geageerd. Dat is melancholie, en weemoed is de 'vijand van de poëzie' ('Tegen de weemoed' (IZH 109)).

In de natuur- of materiegerelateerde gedichten in dit cluster is een enkele keer ook sprake van grensoverschrijding, van een isolement dat wordt opgeheven, of van een ruimte die groter wordt. Als je 'tekst' tot materie rekent wordt in het 'materiegedicht' 'Begin is nooit begin (1)' onder andere gesproken over tekst die (als het leven zelf) uitdijt: 'Ik zoek het hier, in af-/ gemeten regels, pegels tekst/ ter grootte van een oogopslag.// Aan leven is geen houden./ Het dijt terwijl ik schrijf/ naar alle kanten uit [...]' (IZH 85). Grensoverschrijdingen worden daarbij opnieuw (zie *De eend*) met het hoofd (plaats van verbeelding, denken) verbonden. In het gedicht 'De eerste tuin' (NDN 131) is dit eveneens het geval. Een ouder is samen met zijn/haar tweejarig kindje in de tuin van zijn/haar moeder en ook de grootmoeder is daarbij. Er lijkt vervolgens een grensoverschrijding plaats te vinden waardoor het kind in de gemeenschap van de generaties wordt getrokken. De ouder merkt op: 'Ik meende te zien hoe de tuin in een mum/ zijn hoofd ingroeide met moeders en al.' Ook het gedicht 'Nog (1)³⁹ dat verbeelding en denken tot onderwerp heeft, eindigt met: 'Het veertje [...] mondt tenslotte/ samen met zijn denker/ uit in water wijder/ dan de wijdeste zee.' (NDN 141) In dit gedicht (waar water aan 'wijd' wordt verbonden) belandt het veertje met zijn denker in iets dat buiten de oevers van de mogelijkheden treedt, water dat wijder is dan de zee, sterker nog, de wijdeste zee. In het gedicht 'Nog (2)⁴⁰ (NDN 142), eveneens over denken/verbeelding, wordt een grens uitgewist: '[...] straks valt hem in het laatste,/ laconiek, als viel een eerste regendruppel/ in een leeggedronken glas, maar nergens/ bodem daar [...]'.

d) Interactie in cluster 2 (N/M)

In het tweede cluster kun je niet spreken van interactie tussen de natuur/materie. Er is in een enkel gedicht wel sprake van 'contact' tussen de natuur/materie en een mens. Een voorbeeld hiervan is het al genoemde gedicht 'Het paard d'amour' (HR 112-115). Daarnaast zijn er twee gedichten waarin de mens wordt bekeken, of anders gezegd waarin een mens de natuur of de materie als 'kijkend' ervaart. Zoals in het gedicht 'Zon, vrouw, kamer' (IZH 91). De zon wordt hier beschreven als iets dat of iemand die het lyrisch ik (of een geschilderde afbeelding van de ik-persoon) bekijkt: 'Vestigt

³⁹Het cijfer 1 geeft aan dat dit het eerste gedicht is van de cyclus 'Nog'.

⁴⁰Ibidem.

koel een blik/ op mij [...]'. De zon zelf laat zich op zijn beurt lastig bekijken: 'Ik kijk omhoog – / te laat. Zij sluiert zich/ in ongelapte ruiten.' De 'zich voortbewegende zon' wordt als soeverein voorgesteld en als iets of iemand met een blik, in tegenstelling tot de lampen, die als de zon is verdwenen worden aangeknipt: 'Lampen kijken niet,/ zij zijn van mij en staan.' Ook in het gedicht 'Ondergang' (IZH 106), over iets dat in de boekenkast staat (een foto?), wordt gezegd: 'Bekijk mij niet,/ ik kijk [...]']'.

Interactie tussen natuur/materie en God of een hogere macht vindt in dit cluster niet plaats.

2.3.2. De mens

a) Isolement en grensoverschrijding in cluster 1 (M)

De mens als lyrisch subject of personage komt in het eerste cluster slechts een aantal keren voor. Als hij expliciet wordt genoemd, treedt hij handelend of in beweging op (EZV 9, EZV 17, EZV 19, HK 26, HK 29, HK 30, HK 31, etc.) of is hij juist observerend (HK 25, HK 27, HK 29, etc.). Het is lastig te zeggen of de mens zich in het eerste cluster in een isolement bevindt. Een enkele keer is er wel sprake van verwijdering tussen mensen onderling, zoals het gedicht dat handelt over 'een koude oorlog' die in het bed van twee geliefden woedt (EZV 16). Bij veel gedichten is er echter sprake van een 'impliciete auteur' die achter de beschrijvende teksten kan worden vermoed en kun je wel spreken van een isolement. De schrijvende mens, de dichter, blijft zo een toeschouwer, wordt geen deelnemer. Ook tref je in de gedichten geen lyrisch subject of personage aan dat grenzen overschrijdt of uit een isolement breekt.

b) Interactie in cluster 1 (M)

Tussen de mensen onderling is weinig interactie. Er is meestal sprake van een lyrisch ik of een derde persoon die in verhouding tot andere mensen op zichzelf staat. Als je kunt spreken van een 'wij', dan ondergaan zij hetzelfde en zou je dit zelfs een 'lyrisch wij' kunnen noemen (zie bijvoorbeeld HK 33). Daarnaast vindt er ook niet echt interactie tussen een mens en de natuur/materie plaats. De gedichten zijn vaak afstandelijke observaties van een dier of natuurverschijnsel, gedaan door een mens. Ook is er geen interactie tussen een mens en God of een hogere macht.

De mens beziet zijn omgeving, vooral de natuur, soms echter wel met bevreemding. In het gedicht 'Over de nacht' (EZV 16) staat: 'Je bent me vreemd als je/ met zachte tong en droge lippen/

mompelt in je slaap: je bent een kat/ die morrelt aan het kattedag', en over een smeltende sneeuwpop wordt gezegd dat hij staat 'op het vreemde groene gras' (HK 37). De natuur/materie wordt eveneens verbonden met angst. Over het vallen van de avond, vanuit een huis waargenomen, wordt gezegd: 'Een tafereel van vredigheid, maar/ dat is schijn: bij de minste oogwenk/ van een auto verschieten wij van kleur.' (HK 33), en: 'Wie alleen is en bang/ voor de nacht, kruipe weg/ in het gras om zichzelf/ te verbergen in stem' (HK 35). Daarnaast is er een titelloos gedicht waar de 'ik' wordt gevangen in een web: 'kom ik los bijtijds/ of zal ik worden uitgezogen?' (HK 36). En in 'De dooi, gedraaide wind' is het lyrisch ik bang voor kruierend ijs: 'De golfslag/ van een schip gaf plotseling/ het sein om op te rukken,/ duizend scherven krasten/ langs de huid – het vulde me/ met vrees, waar is de dooi/ op uit, dat hij mijn schip/ belaagt met kruierend ijs?' (HR 59)

c) Isolement en grensoverschrijding in cluster 2 (M)

In het tweede cluster komen veel gedichten voor waarin een mens optreedt, in de eerste, tweede of derde persoon. Opvallend is dat veel personages die opduiken zich in eerste instantie of blijvend in een isolement bevinden. Zo zijn er gedichten te vinden over:

- Achaemenides die Homerus als personage niet noemt en daarmee uit de geschiedenis is verdwenen, en zich daardoor in een isolement bevindt: 'Alles meegemaakt [...] Daar viel ik/ als een speld de hooiberg van het epos uit.' (NDN 149) Gelukkig noemt Aeneas hem later wel.
- Odysseus die bij zijn terugkeer (in goddelijke vermomming) een buitenstaander is, omringd door rivalen die azen op Penelope ('Odysseus (I) (2) (3)', NDN 153-155)
- Troilus die eveneens buitenstaander is als het gaat om Cressida die niet alleen hem bemint, maar ook met anderen slaapt (NDN 156-157). Hij is 'om het even'.
- 'Mozes' die niet het beloofde land in kan en in isolement achterblijft (NDN 158)
- Een ouder die een buitenstaander is/wordt, hij kan zijn schepping (zijn kinderen, die in hun spel genoeg hebben aan elkaar) 'nooit meer in' ('Twee vierjarigen en God', Pav 212).

Daarnaast is er een grote gedichtencyclus over een pornokijker (NDN 163-176) te vinden, een personage dat zich, of hij wil of niet, in een isolement bevindt. Hij staat immers buiten het aanschouwde liefdesspel. Ook de vrouwelijke pornoster naar wie de ik-persoon kijkt, blijkt in een isolement te zitten, met dit verschil dat zij spéélt dat zij alleen is: 'Jij [de pornoactrice – T.v.d.B.] speelt dat niemand filmt/ dat dit je overmant, en jij alleen bent/ met je zelf [...] je bent alleen, ex nihilo [...] (NDN 172).

Uit veel gedichten over de pornokijker spreekt de wens dit isolement juist te behouden en onafhankelijk te zijn van de ander, zoals de pornoactrice dat is volgens de pornokijker. Hij spreekt

haar aan als 'liefste soevereine' (NDN 170) of 'obscene soevereine' (NDN 174/175), en bedenkt hoe ook hij van geen hoger gezag afhankelijk zou kunnen zijn: 'Hoe word ik, gluurder, soeverein?/ Door te duiken en jij kijkt? [...] jou verslaven aan mijn plons?' (NDN 164) In het gedicht 'Echtpaar aan laken' (Pav 209) in *Paviljoenen*, de laatste bundel van het tweede cluster, vindt een kleine verschuiving plaats. Hier worden ook de beperkingen genoemd die het soeverein willen blijven met zich meebrengt: van nadering, liefde (wederzijdse afhankelijkheid) kan dan geen sprake zijn: 'Zij zijn er soeverein,/ zij zijn datgene wat hun universum spant,/ en kunnen het nooit op. [...] en hij het extra rukje maar niet gaf,/ en zij de zomen niet aanvaardde, en de buik/ niet werd waarop gepalmd de laatste vouw –/ zij zullen het nooit op, alleen verkleinen tot/ een pak ter grote van een plattegrond.' Soevereiniteit wordt hier gekoppeld aan een buitenstaander blijven, het gevolg volgens de dichter van onafhankelijk (willen) zijn. Ze zullen het 'windstil meer' nooit opgaan, maar zelfs verkleinen tot een pak dat de grote heeft van een plattegrond. Een plattegrond, niet meer dan een weergave van de zintuiglijke werkelijkheid (een soort beschouwing), maar niet het leven en de beweging zelf (deelname).

De (niet pornokijkende) protagonist in dit cluster is daarbij ook vaak erg op zichzelf gericht. Zo observeert de protagonist zichzelf (IZH 92, 93) en probeert bijvoorbeeld met de ogen van anderen naar zichzelf te kijken, splitst zichzelf in deelnemer en beschouwer (zie bijvoorbeeld NDN 121). Er is verlangen te weten wie of wat hij als mens is, maar hij gaat daarbij niet wezenlijk contact met de anderen aan. Door zich zo naar binnen te richten, kun je op dit niveau eveneens spreken van een zeker isolement.

De protagonist blijft vooral op filosofisch niveau nadenken over contact met de ander (als beschouwer) en is bijvoorbeeld nieuwsgierig naar wat zich in het hoofd van die ander afspeelt in relatie tot hemzelf, vooral als het om zijn (al dan niet imaginaire) geliefde gaat. Zo duikt een aantal keer de figuur van 'de derde' op, die meestal⁴¹ een 'rivaal' in de liefde is, de man (een oude liefde?) die in de gedachten van de geliefde van de protagonist aanwezig is, de verwisselbare man die de protagonist in de ogen van de ander zou kunnen zijn (NDN 177, 178). Hij wil deze man kennen ('wie is de derde in wiens licht jij baadt?' (NDN 176)) en er zelfs mee samenvallen (NDN 180). Er is dus, naast het willen behouden van het isolement, ook een verlangen aanwezig naar eenwording met een ander. Dit willen samenvallen zou enerzijds kunnen worden verbonden aan jaloezie, aan de andere kant ook aan het bezweren van de angst buitenstaander te zullen blijven.

Een ander personage dat in veel gedichten naar voren komt, is Penelope, vooral in *Paviljoenen* (Pav 183-196), de laatste bundel van het tweede cluster. Ook zij bevindt zich in een isolement. Als vrouw die wacht op de terugkeer van haar man Odysseus, hem mist, en die geen

⁴¹Eén keer is 'de derde' de pornokijker zelf naar wie de pornoactrice opkijkt (NDN 167).

contact kan en wil leggen met de andere mannen om haar heen. Opmerkelijk is dat dit 'missen' door Penelope in Ottens gedichten wordt geprefereerd. Het missen wordt als volmaakt omschreven, want iemand kan dan naar eigen behoefte worden vormgegeven en als 'bezit' dienen: 'als hij nu gewezen was, of wijlen,/ kon hij niet volmakter van mij zijn.' (Pav 183) Het isolement heeft de voorkeur: 'Jou willen is jou missen.' (Pav 184). Het geïsoleerd blijven lijkt hier juist ruimte te geven, ruimte aan de verbeelding⁴² die – in tegenstelling tot (liefdes)geluk dat ook weer stuk kan gaan – zelf is te sturen: 'Van geluk komt kou, leven van idee.' (Pav 183)

Afstand is daarbij eveneens te verkiezen boven nadering, zoals blijkt uit 'Penelope en het hogedrukgebied' waar Penelope een potje badminton speelt met Odysseus of een onbekende: 'Penelope/ speelt door om stil te mogen blijven,// want het wreedst van alles is de vrees/ voor nadering, en wisseling van blik,/ voor wat dan raadbaar is aan wreeds,// en daarom houden zij hun shuttle hoog/ en zijn volmaakt. [...]' (Pav 192/193) Zij houden hun shuttle hoog '[...]' uit angst voor het volmaakte paar dat zij nu zijn [...]' (Pav 192/193). Opnieuw komt hier naar voren dat beschouwing (afstand) de voorkeur verdient boven deelname (nadering). Voor nadering is Penelope bang.

Niet alleen Penelope mist, maar ook het personage Odysseus, weliswaar voordat hij op reis ging: 'en voorbij de duinen waar geheugen haar [Penelope – T.v.d.B.]/ niet verder brengen kon was nog een man,/ haar eerste wederhelft, de onbereisde,/ en die zei dat iets ontbrak.' (Pav 194) Het zorgt zelfs voor enige toenadering: 'En dát er iets ontbrak/ dat kleefde hen ineens aaneen.' (Pav 194) Ook de vrijers, degenen die naar de hand van Penelope dingen, zitten in een isolement, Penelope is onbereikbaar ('Namens de pappenheimers', Pav 185). Veel personages in dit cluster lijken dus in zichzelf gevangen te zitten, vergelijkbaar met de boei in het eerste cluster die slechts om zichzelf kan draaien (HK 27).

Ook de vader over wie gesproken wordt in het gedicht 'Twee vierjarigen en God' (Pav 212) is geïsoleerd. Hij is dan weliswaar degene die zijn kinderen heeft 'voortgebracht', maar hij moet net als God buiten zijn schepping blijven (zie voor God als buitenstaander – en ook de dichter – het gedicht 'Ik ben die ik ben (2)' (NDN 160)). Hij staat buiten het spel en de werkelijkheid van zijn kinderen en moet hen (als zeepbellen) loslaten, zoals de dichter zijn poëzie moet laten gaan: 'en zij lieten mij geen keus, ik werd/ hun God, degeen die buiten staat/ met adem in, die óf een pink verroert/ en pats, óf als een schrijver overleest/ wat hem geviel en staart want weet/ mijn maaksel kom ik nooit meer in.' De mens (vader/dichter) wordt hier op één lijn gezet met God. De mens is, net als God, onmachtig en geïsoleerd.

⁴²In het gedicht 'De beloofde zee' (Pav 1995/196) stelt Penelope zelfs dat zij in haar verbeelding minimaal evenveel heeft meegemaakt als de bereisde Odysseus.

Uit de gedichten in dit tweede cluster spreekt vaak ook de onmogelijkheid om de ander of zichzelf te kennen. De mens bevindt zich hierdoor in een isolement. Zoals naar voren komt in het personage Penelope dat over Odysseus zegt : 'Odysseus ver, ik heb je/ nooit gekend [...]' (Pav 184) en 'Zij [Penelope – T.v.d.B.] kent hem [Odysseus – T.v.d.B.] niet.' (Pav 192) De protagonist ervaart zichzelf bovendien meestal niet als zinvol deel van zijn omgeving. In het gedicht 'Troilus 2' – dat natuurlijk in specifieke zin gaat om een man die zijn geliefde Cressida (afkomstig uit onder andere een toneelstuk van Shakespeare) ervan verdenkt met andere mannen te slapen en hèn telkens ziet in plaats van haar – staat dat Troilus zichzelf niet los kon scheuren 'van moeten willen/ dat ik om het even was.' (NDN 157)

Daarnaast ervaart de protagonist zichzelf in de 'Odysseusgedichten' soms als vreemd, zoals het personage Odysseus bij zijn terugkomst, door Athene van gedaante veranderd: 'Volop vreemde ben ik,/ meer dan wie ook in den vreemde.' (NDN 154) Ook Penelope voelt zichzelf vreemd in haar overpeinzingen: 'daarover peinzen, wist Penelope,/ maakt mij vreemder dan de minst/ behuisde man [...]' (Pav 186). In zekere zin wordt die bevreemding ook geprefereerd: 'Ik was Sirene/ en Odysseus en Penelope in ene en ik wist/ van alledrie: er is aan hun bevreemding/ geen limiet, aan vreemde willen zijn/ voor vreemde ogen [...]' (Pav 196) Mensen worden of zijn als vreemden voor zichzelf en voor elkaar, blijkt ook in een gedicht over echtscheiding (NDN 136): 'zij/ vermeed zijn blik, zo lang al vreemd'.

Er vindt vanuit de mens geen grensoverschrijding plaats.

d) Interactie in cluster 2 (M)

Niet alle (menselijke) personages in dit cluster bevinden zich in een isolement. Er is (in vergelijking met het eerste cluster) sprake van meer interactie. Een enkele keer gaat dit in goede harmonie zoals het contact tussen geliefden in 'Carpe Diem' (IZH 93), al gaat het hier om een herinnering, in 'Penelopes slotsom' (IZH 97), en in het gedicht 'Nog (3)', al zou het bij laatstgenoemde ook om het contact tussen een mens en materie (een schilderij?) kunnen gaan. Soms is er niet direct sprake van 'communicatie', maar kijkt het lyrisch subject slechts naar andere mensen, zoals bijvoorbeeld in 'Achter het glas' (NDN 132) en 'Op het balkon' (NDN 133). In veel meer gevallen is er echter sprake van contact dat misloopt of mis is gelopen. Zo zijn er gedichten over contact dat afloopt ('Voorvaarwel', NDN 140), en daarmee ook pijn geeft ('Het tweede afscheid' (NDN 136)), of waarin nog littekens voelbaar zijn, zoals tussen twee vaders: 'Wij moeten geheeld.' (NDN 134). Ook is er, zoals we zagen, het contact dat wordt gezocht door de pornokijker. Hij richt zich tot de pornoactrice met de apostrofe 'liefste/obscene soevereine' (NDN 170, 174,175). Eenmaal interpreteert de

pornokijker dat de pornoster hem ook ziet: 'Afkijken wil ik van jou/ de gelukzaligheid/ der gelukzaligheden,/ van opzien naar de ogen/ van de derde man –/ de flits voordat ik jou ten volle daag.' (NDN 167)

Daarnaast zijn er gedichten over leven/contact dat werd afgebroken en wordt gemist ('Geesteskind (I) (2)' (IZH 98, 101)), van contact tussen mensen dat er niet (meer) is of kan zijn, eveneens verbonden met de term gemis, zoals de genoemde gedichtencyclus over Penelope en de gedichten over bijvoorbeeld Troilus en Odysseus. Pijn kan overigens wel een samenbindend element zijn tussen mensen (zie ook Pav 194 over 'missen'), zoals in het gedicht 'Op zaal'. Als iemand uit de operatiekamer komt, 'dan is hij een van ons'. Toch blijft hij de enige die zijn pijn draagt: '[...] ieder/ was de enige die zo diep boog.' (NDN 138)

Interactie, of in elk geval het zoeken van contact, gaat vanuit de mens ook één keer richting God in het gedicht 'Columbus': 'O God, had mij geleerd ontheemd te zijn,/ dan heette Amerika nu naar mij.' (NDN 151). Met de natuur of materie wordt niet duidelijk contact gezocht.

2.3.3. God of een hogere macht

a) Isolement en grensoverschrijding in cluster 1 (G)

God, een hogere macht (of een woord dat of een context die naar Hem verwijst) komt in het eerste cluster een aantal keren naar voren. Het woord 'God' wordt een enkele keer verbonden aan de mens/de dichter, zoals in het gedicht 'Het hiernamaals' (HR 77, zie ook HR 73) waarin een dode vis wacht op 'Gods hand, / de opvaart tot de gootsteenbak'. Het is moeilijk uit te maken of je dan kunt spreken van God als een op zichzelf staande entiteit en al helemaal niet of hij zich daarbij in een isolement zou bevinden. Een enkele keer wordt het waargenomene (zij het oppervlakkig) verbonden aan een hogere macht: 'Onbegaan nog lijkt het wegdek/ aangelegd van hogerhand.' (HK 25), maar hiervoor geldt hetzelfde.

In de bundel *De eend* waarin een eend op zoek gaat naar een ander leven, wordt het woord 'God' nog het meest genoemd (DE 48, DE 50) en hier kan wellicht wel gesproken worden over God die zich al dan niet in een isolement bevindt. Het haantje ('een gouden eend') op de Westertoren wordt door de eend immers voor God aangezien. Eenmaal beland op de klok ontdekt hij dat de gouden eend levenloos is, van materie, niet meer dan een product van mensen. Op een allegorisch of metaforisch niveau zou voor deze 'gouden eend' dus God gelezen kunnen worden. Dan is er sprake van isolement, de 'gouden eend'/God is immers blind, en kan geen kant op (zie ook paragraaf 3.1.). Van grensoverschrijding (vanuit de positie van God) is geen sprake.

b) Interactie in cluster 1 (G)

Er is in dit cluster geen contact dat vanuit God of een hogere macht wordt aangegaan met de natuur/materie of een mens.

c) Isolement en grensoverschrijding in cluster 2 (G)

In het tweede cluster komt het woord 'God' of woorden die op hem kunnen slaan⁴³, meer voor (onder andere NDN 151). In het gedicht 'Mozes' (NDN 158) zien we Mozes die aan het eind van zijn leven terug kijkt, wetend dat hij het beloofde land niet binnen mag trekken. In dit gedicht schildert Mozes God af als bedenksel van hemzelf ('Om ze mee te krijgen heb ik U genoemd./ Om te kunnen slapen heb ik U gedacht./ U, vergleden schaduw zonder passant.') en ziet hij zichzelf als een misleider ('Ik heb hen misleid/ Voor niets heb ik gehoopt op niets.'). Los van het feit dat dit iets zegt over de wijze waarop over God in deze *preconversie*bundels wordt gesproken, is het lastig of je hier kunt spreken van een God die geïsoleerd is. Hij is in elk geval voor zijn 'bestaan' afhankelijk van de mens en is tot niets van zichzelf in staat, in die zin zou je kunnen stellen van wel. Helemaal een bedenksel en onmachtig lijkt Hij overigens toch ook weer niet, gezien de laatste versregels: 'Had me toch gelaten in het eerste riet.'

In het gedicht 'Ik ben die ik ben (I)' (NDN 159), waarin het lyrisch ik God is, is Gods al dan niet bestaan eveneens afhankelijk van wat mensen doen. In dit gedicht, waarvan de titel de naam is die God zichzelf heeft gegeven (Exodus 3:14), is hij volmaakt ('want ongezegd') bij gratie van het zwijgen van een mens als Abel. Bij het woord 'leeg' van Kaïn verdwijnt God in het niets, hij blijft slechts bestaan 'als geen'. God is dus de ene keer wel buitengesloten/geïsoleerd (door Kain), de andere keer niet (door Abel). God lijkt hiermee meer schepsel te zijn en de mens zijn schepper.

In gedicht 'Ik ben die ik ben (2)' (NDN 160) komt duidelijk naar voren dat God vooral een buitenstaander is en zich in een isolement bevindt. God wordt vergeleken met een pornokijker, geschetst als een onmachtige die jaloers is, omdat hij voor altijd buiten zijn eigen schepping staat (God wordt hier dus wel als een schepper neergezet) en dus bijvoorbeeld nooit van erotiek/lust (dat gekoppeld wordt aan de zondeval) zal kunnen genieten zoals het paar Adam en Eva. Hij moet het

⁴³De natuur/materie of de mens wordt in dit cluster nergens ingezet als symbool of metafoor voor God. Ook bij het gedicht 'Zon, vrouw, kamer' (IZH 91) is dit niet het geval. De zon wordt wellicht als soeverein voorgesteld en beschreven als iets dat of iemand die kijkt, maar nergens blijkt in het gedicht dat dit verwijst naar een hogere macht of God. Er zijn bijvoorbeeld geen verwijzingen naar bijbelteksten te vinden en er worden geen woorden gebruikt die nauw verbonden zijn met religie.

doen met fictie, met *alsof*, met 'de fictie van rijm'. God wordt hiermee ook vergeleken met een dichter. De verhouding dichter-poëzie is te vergelijken met God-schepping. Ook de dichter blijft eenzaam na het schrijven van een gedicht: 'je [God – T.v.d.B.] bent van je schepping even ver heen/ als een dichter van zijn gaafste poëzie [...] Gesloten buiten/ de glimlach gekruld om je maaxsel/ verval je in een overtreffend zwijgen.' Daarmee is God gedegradeerd tot een derde, een gluurder, een waarnemer. Hij is 'Gerijmd. Nooit de rijmer. God is jaloezie.' God en de dichter (een mens dus, zie voor andere voorbeelden van de mens als buitenstaander de vorige paragraaf) zijn beiden buitenstaander en staan op één lijn (zie ook 'Twee vierjarigen en God', Pav 212). Dat God en de mens erg met elkaar worden verbonden, is overigens ook te zien in het gedicht 'Spijt in de XVIIIe eeuw' (Pav 214) waarin Casanova zichzelf meermalen 'God' noemt. De gebieden God en mens zijn rondom het thema schepping dus vaak 'inwisselbaar'.

Van grenzen die God of een hogere macht overschrijdt, is geen sprake.

d) Interactie in cluster 2 (G)

Er vindt in dit cluster geen interactie plaats tussen God en de natuur/materie of de mens.

2.3.4. Conclusie paragraaf 2.3.

In deze conclusie wil ik samenvatten wat ik in dit hoofdstuk tot nu toe over 'isolatie', 'grensoverschrijding' en 'interactie' in cluster 1 en 2 van de preconversiebundels heb opgemerkt. Ik zal dit doen aan de hand van de al gebruikte indeling 'natuur/materie', 'mens' en 'God of een hogere macht'. Ik zal – om de reden die genoemd is in de inleiding van hoofdstuk 2 – ook aandacht hebben voor de verschuivingen die tussen cluster 1 en 2 plaatsvinden.

De natuur/materie

Het is vast te stellen dat in beide clusters de natuur/materie zich in de meeste gedichten in een isolement bevindt, in het eerste cluster vaak letterlijk in een afgesloten ruimte. Daarbij worden de grenzen ook duidelijk benoemd. Er is een enkele keer sprake grensoverschrijding, doorbreking van isolement, zie het gedicht 'De eend' en in een aantal gedichten waarin de grensoverschrijding samenhangt met de verbeelding. Er is geen interactie tussen de natuur/materie, of vanuit de natuur/materie met God. Met de mens in het tweede cluster is dit in enige mate wel het geval. De omgeving wordt met afstand en bevreemding aangezien. De natuur/materie is erg op zichzelf

gericht en er is geen nadruk op de onderlinge samenhang. Als er toch sprake lijkt van samenhang wordt dit (in cluster 2) door de dichter verworpen en afgedaan als melancholie.

De mens

Waar het de mens betreft, is het in het eerste cluster lastiger te concluderen of hij geïsoleerd is, omdat hij binnen de context van het gedicht vaak nauwelijks een rol speelt. Hij is meer op de achtergrond als impliciete auteur aanwezig, in die zin is hij wel geïsoleerd, want hij neemt niet expliciet deel aan het beschrevene in gedicht zelf. Er is tussen mensen onderling of met de andere gebieden dan ook weinig interactie. Bij de natuur/materie gaat het voornamelijk om afstandelijke observaties. Wanneer de mens wel in een gedicht wordt opgevoerd ziet hij, net als de natuur/materie, zijn omgeving met bevreemding en angst. Er vindt vanuit de mens ook geen grensoverschrijding plaats.

In het tweede cluster bevinden veel personages zich duidelijk in een isolement, zoals onder andere Penelope en de pornokijker, al komt er wel meer interactie tussen mensen voor dan in cluster 1. Vaak gaat dit dan wel om contact dat misloopt of is misgelopen. Een enkele keer is er sprake van iets dat mensen samenbindt. In één gedicht wordt 'pijn' genoemd, in een ander gedicht 'gemis'. Veel personages gaan geen werkelijk contact aan met de omgeving. Het lijkt ook onmogelijk om de ander te kennen, en de ander en zichzelf worden als vreemd ervaren. Als het om contact gaat, dan gaat het vaak om contact in de wereld van de verbeelding. Er is sprake van beschouwing in plaats van deelname aan het leven zelf.

Bij de pornokijker in *Na de nachttrein* is een dubbele houding te signaleren. Aan de ene kant is er het verlangen naar soevereiniteit en isolement, aan de andere kant het verlangen om samen te vallen, naar eenwording. Bij het 'Echtpaar aan het laken' in *Paviljoenen* wordt het (negatieve) gevolg van soevereiniteit ook getoond, dat veroorzaakt isolement, verkleining, uitsluiting. De genoemde Penelope uit *Paviljoenen* stelt het missen (isolement) juist boven het werkelijk aanwezig zijn van iemand. De verbeelding (een verbeelde ander) acht zij hoger dan de werkelijkheid, verlangen verkiest zij boven vervulling, afstand boven nadering. Met de natuur/materie wordt vanuit de mens geen contact gezocht, en God wordt in dit cluster één keer aangeroepen en hem wordt eenmaal een verwijt gemaakt. Daarnaast vindt er in dit cluster, net als in cluster 1, vanuit de mens geen grensoverschrijding plaats.

God of een hogere macht

In het eerste cluster is het eveneens moeilijk te zien of God zich in isolement bevindt. Wellicht in de 'gedaante' van de 'gouden eend'. Er vindt geen interactie met de andere gebieden plaats en vanuit de positie van God is geen grensoverschrijding te signaleren.

Wat betreft God in het tweede cluster, daar wordt hij duidelijk neergezet als een figuur die zich in een isolement bevindt. Hij is voor zijn bestaan of niet-bestaan volledig afhankelijk van de mens die hem al dan niet denkt. Als schepper blijft hij ook een buitenstaander (hij kan zijn schepping niet in) en kan slechts beschouwen in plaats van deelnemen. Voor God is dus werkelijk contact (interactie) onmogelijk, het blijft bij kijken, net als voor de mens (dichter/vader/pornokijker) met wie hij wordt vergeleken. God en de mens lijken daarin op gelijke hoogte te staan en zelfs inwisselbaar te zijn. Mocht je binnen dit isolement willen spreken van hiërarchie, dan staat God in deze clusters in eerste instantie dus onder de mens (als product van de menselijke geest), en in de tweede instantie naast de mens (als lotgenoot).

Er zijn wat de onderzochte gebieden betreft enkele verschuivingen te signaleren tussen cluster 1 en 2. Deze verschuivingen hebben echter bijna allemaal te maken met het feit dat in cluster 1 nauwelijks iets met de gebieden 'de mens' en 'God of een hogere macht' wordt gedaan, maar voornamelijk met de 'natuur/materie', terwijl in cluster 2 die twee gebieden wel voorkomen. Maar wat betreft de mate van 'isolement', 'grensoverschrijding' en 'interactie' in al deze gebieden zijn er geen grote verschillen aan te wijzen. Er is in cluster 2 wel meer bewustwording van de (geïsoleerde) positie die de protagonist inneemt. Zo wordt nagedacht over soevereiniteit, verbeelding en gemis, en dit juist vrijheid en geluk of juist isolement en buitensluiting oplevert. Je ziet hierin vaak een dubbele houding. Het blijft echter bij beschouwing, een keuze voor participatie wordt niet gemaakt. Over het algemeen kun je dus over de preconversiebundels (cluster 1 en 2) stellen dat er sprake is van afstandelijke observatie en dat de natuur/materie, mens en God zich meestal in een isolement bevinden. Daarnaast vindt er af en toe grensoverschrijding plaats, is er soms ook interactie, maar blijft de grondtoon afstand en beschouwing. Van een grote taalverandering wat betreft de semantische velden is mijns inziens geen sprake, maar door de genoemde bewustwording in cluster 2 zou daar wel verandering in kunnen komen.

2.4. Isolement, grensoverschrijding en interactie in de transitiebundel en de postconversiebundel (cluster 3)

2.4.1. De natuur en de materie

a) Isolement en grensoverschrijding in de transitiebundel (N/M)

In de transitiebundel *Eindaugustuswind* zijn in vergelijking met het tweede cluster weer veel natuur-/materiegedichten te vinden. Er is in deze bundel echter veel minder sprake van afstand tegenover de natuur/materie, wat een verschuiving betekent. Het lyrisch ik of het personage – in deze bundel (net als in cluster 2) vaak een mens – wordt samen met de natuur of de materie in een gedicht opgevoerd. Je kunt niet, zoals in cluster 1, meer spreken van een dichter die de natuur isoleert en waar geen interactie mee wordt aangegaan. De natuur, de materie bevindt zich niet meer in een isolement, is niet meer volledig op zichzelf gericht, maar wordt gezien als iets dat in een groter, organisch verband staat waartoe ook de mens (en wellicht zelfs God of het goddelijke) behoort.

De natuur (en in mindere mate de materie) is niet te isoleren, het dringt diep bij de mens naar binnen, en is ook niet te bevatten, zoals blijkt uit het gedicht 'Bwa-pl' (EAW 9):

*Wij bereikten
na een tocht door een druipend bos
het Randmeer.
Het was alsof een slapende haar ogen opende
en ons kende.
Jij zat voorop.
Ik legde mijn hand
op de warme kokosnoot van je schedel.
Het licht keek ver je ogen in.
Ik zei: dit is nu water.
Wa-ter.
Wa-ter.
Wa-ter zei ik nog een keer.
En jij zei: bwa-pl.
Je zei het nog een keer.
Het was zeker, zoontje van mij,*

dat wij hetzelfde niet begrepen.

Daarnaast wordt er in de transitiebundel vaak gesproken over het wijde (een soort tegenpool van isolement!), meestal verbonden met water/meren/rivieren, zie bijvoorbeeld 'Eerste tocht de winter uit' (EAW 75) en het gedicht over de rivier de Ee (EAW 28).⁴⁴ In vergelijking met de preconversiebundels, waar soms ook grenzen worden overschreden (zie paragraaf 2.3.1.(a)/(b)), lijken in de gedichten van *Eindaugustuswind* grenzen vaker te verdwijnen en kan het ene element in het andere overlopen of zelfs volledig 'opslokken'. Dit is te zien in de titel van een gedichtenafdeling in de bundel *Eindaugustuswind*: 'Tien meren met geen oever eromheen' (EAW 19) of in het slot van een gedicht uit deze cyclus: 'Een meer heeft hier des nachts/ geen oever om zich heen.' (EAW 25) In het gedicht 'Schaatser' treedt een wak buiten de oevers: 'Het wak werd wijder dan het water en hij wist ervan' (EAW 51). Het wak – een 'grensovergang' die in cluster 1 éénmaal voorkomt (HK 26), dat werd verbonden aan inkrimpen, 'dichtgroeien', en in cluster 2 geen enkele keer is genoemd (zie paragraaf 2.3.1. (a)) – wordt nu juist uitdijend neergezet en, zo lijkt het, als metafoor of symbool gebruikt voor de dood ('hij [de schaatser] werd stervenslicht') of wellicht zelfs ook voor een ander soort leven, zie bijvoorbeeld 'Het wak van Eden' (EAW 37).

De natuur of materie die buiten zijn grenzen treedt, kan ook bij de ik-persoon zelf naar binnen treden. Zo ziet in het gedicht 'Ik ken een kanaal bij Akkrum' (EAW 24) de ik-persoon een diepgeladen schip met aan het roer een vrouw – ongetwijfeld verwijzend naar Nijhoffs 'De moeder de vrouw' (Nijhoff 2008) – en observeert en ondergaat hij tegelijkertijd: 'Het schip is breder dan het water/ en de radio staat aan. Het vaart / heel traag en vult me kolossaal.' Niet alleen treedt het schip buiten de fysieke grens van de oever, hij vult ook het lyrisch ik.⁴⁵ Kortom, de grenzen tussen natuur en materie en de dichter zijn weggefallen, ze lijken samen een organisch geheel te vormen.

b) Interactie in de transitiebundel (N/M)

Net als in cluster 1 en 2 is er in de transitiebundel geen sprake van 'interactie' tussen natuur of

⁴⁴Die verbinding tussen water en wijde zagen we ook al in de preconversiebundel *Na de nachttrein* van het tweede cluster (Zie paragraaf 2.3.1.(c) en NDN 141).

⁴⁵Opvallend is het noemen van de radio. Het schip dat de grenzen van een letterlijk (horizontaal) kanaal overschrijdt, heeft ook contact met een onzichtbaar kanaal in de lucht, een radiokanaal (geluidsgolven), iets wat een religieuze dimensie doet vermoeden, zeker als je de verwijzing naar Nijhoffs gedicht in ogenschouw neemt waar de moeder/de vrouw psalmen zong.

materie onderling⁴⁶ en tussen de natuur/materie en God of een hogere macht.⁴⁷ Des te meer tussen de natuur/materie en de mens. De natuur of de materie wordt vaak beschreven als iets dat of iemand die de mens/de dichter lijkt te zien, kennen of zelfs peilt. Dat de natuur/materie kijkt (naar een mens), zagen we al twee keer in het tweede cluster (zie paragraaf 2.3.1.(d)). Dat de natuur de mens/dichter *kent*, of correcter gezegd, dat door het lyrisch 'wij' de natuur ervaren wordt alsof zij hen kent, kwamen we nog niet eerder tegen. De natuur en de materie worden hierdoor veel meer beziel. Ook in de preconversiebundels (vooral cluster 1) zagen we dat de natuur werd gepersonifieerd (zie bijvoorbeeld 'De eend', paragraaf 2.3.1.(a)). Nu echter is er sprake van 'contact' richting een mens en dan voornamelijk niet door 'dieren', maar door 'levenloze' natuur of de materie.

Dat zien we in het al geciteerde gedicht 'Bwa-pl' (EAW 9): 'We bereikten/ na een tocht door een druipend bos/ het Randmeer./ Het was alsof een slapende haar ogen opende/ en ons kende [...]'. Opvallend is de omkering die hier plaatsvindt. Het Randmeer (het water) lijkt het lyrisch ik en zijn zoontje te kennen in plaats van andersom (zie de laatste versregel: 'het was zeker, zoontje van mij,/ dat wij hetzelfde niet begrepen.'). Gezien de 'religieuze' sfeer in het gedicht – vader en zoon staan allebei in het aangezicht van een mysterie: water – zou ook nog de Bijbelse betekenis van 'kennen' kunnen meeklinken. Zij wordt bovendien beschreven als 'een slapende [die – T.v.d.B.] haar ogen opende' wat het beeld op kan roepen van een geliefde die 's morgens wakker wordt. Ook is er iets verderop in het gedicht opnieuw een omgekeerde beweging te signaleren in de versregel: 'Het licht keek ver je ogen in.' In plaats van het zoontje dat naar het licht kijkt, is het de natuur die 'contact zoekt'.⁴⁸ Net als in de preconversiebundels wordt hier de (in dit geval levenloze) natuur gepersonifieerd, maar hier is de natuur 'actiever' en meer op zijn omgeving gericht.

Ook het woud kent de ik-persoon en zoekt toenadering in het gedicht 'Tijdens de les' (EAW 49) waar de 'ik' in een bos – waar aan de overzijde (ook metafysisch te lezen) van een weide nog een bos is – op zijn zoon wacht die naar saxofoonles is: 'Met het lage licht kwam aangezet/ een ondoorgrondelijke wind en bracht/ het blaffen van een hond. Het is ginds/ even vreemd als hier maar onbewoond,/ een niet te troosten woud is het/ dat nadert en ons kent, ja dan de hond.' In het gedicht 'Een expeditie naar het vademloze' (EAW 70-71) gaat het eveneens over iets dat of iemand die een mens (in dit geval een kapitein) kent, zelfs peilt: 'Deze droom, noteerde hij [de kapitein – T.v.d.B.] daarna,/ heeft mij doen weten dat ik wordt gepeild./ Het ondoorgrondelijke mij nu peilt.' (zie ook paragraaf 3.2.). Zoals gezegd is er ook een gedicht te vinden over materie die naar de mens

⁴⁶Of het moeten de dichtregels over de aalscholvers zijn: 'Ze bezielen elkaar, de schepselen, en mij'. (EAW 76)

⁴⁷Bij een niet-allegorische lezing zou dit bij het preconversiegedicht 'De eend' wel zo kunnen zijn, maar hier blijkt de 'gouden eend' uiteindelijk geen hogere macht te zijn (zie paragraaf 2.3.1. (b))

⁴⁸Deze omkering signaleert Ton Bogaard ook in zijn recensie in het *Eindhovens Dagblad* (Bogaard 08-04-1999)

kijkt. De vlieger in 'Over het vergeten van een vlieger' (EAW 84) 'zag toe' op de mensen beneden hem, en als zij het strand hebben verlaten en zijn gaan slapen in hun tenten, staat hij er nog steeds, 'en zag'. Hier lijkt de materie (de vlieger), in vergelijking met het tweede cluster, meer te doen dan kijken. De vlieger is in dit gedicht een soort wachter, een beschermer.

De natuur of de materie wacht ook op de ik- of je-persoon (of op de mensheid in zijn geheel). In het gedicht 'Om de brug te zien' (EAW 45) gaat het om een brug die de 'je' opwacht, voor hem klaarhangt. Over de reden dat de brug de 'je' opwacht (omdat hij wil dat de 'je' oversteekt?) geeft het gedicht geen uitsluitsel.

In de 'interactie' fungeert de natuur soms ook als een leermeester voor de ik-persoon. Zoals de natuur (in dit geval de zee) in het gedicht 'Eindaugustuswind (I)' waar het mijns inziens onder andere lijkt te gaan over de vraag of er wel of geen leven is na de dood. De tweede strofe van dit gedicht luidt: 'Steeds onmiskenaarder is zij dan voorzien,/ steeds meer de meesteres die onderwijst/ dat niets mij wacht, niets, heus, heus,/ Probeer het maar, zegt zij, en denk je/ vrij, de duinen op en daarna nergens mij.'

In het gedicht 'Eerste tocht de winter uit (I)' (EAW 75) is zelfs sprake van directe invloed. De natuur (het Randmeer) brengt iets teweeg bij het lyrisch ik: 'Het Randmeer mij openvouwde sluis tot sluis.' Opvallend is opnieuw de omkering. Het is het meer dat het lyrisch ik openvouwt, in plaats dat het Randmeer zich ontvouwt in een blik voor de dichter.⁴⁹ De dichter beleeft het Randmeer als iets of iemand die hem open (ontvankelijk) maakt voor het 'water', een woord dat ook religieuze connotaties in zich draagt.

De natuur/materie is niet alleen een leermeester voor de mens, of een macht die invloed uitoefent op de mens, hij stelt ook eisen aan het lyrisch ik of het personage. In het gedicht 'Litanie van een vader na het eindexamen van een zoon' (waar de materie 'bellenblaas' ook verbonden kan worden aan een schepper/God, zie paragraaf 2.3.4.(a)) staat dat we ons bewust moeten zijn van 'de grote belenblaas': '[...] hebben wij te weten// van de grote belenblaas,// aan wie wij zijn ontsnapt,/ van wie wij ons ontdoen,/ aan wie wij haar ontlennen// de onbevattelijke vrijheid [...]' (EAW 86). En in 'Eerste tocht de winter uit (2)' schrijft de dichter naar aanleiding van de schaduwen van aalscholvers die over de bladzijden glijden: 'Ze bezielen elkaar, de schepselen, en mij,/ zo lang wij meebewegen met een V.' (EAW 76). Kortom, om te kunnen creëren heeft de dichter de natuur/medeschepselen nodig en dat kan alleen als hij aan een bepaalde eis voldoet, namelijk 'meebewegen met een V.' In het gedicht 'Eerste tocht de winter uit (I)' spreekt de dichter daarnaast van het in de schuld staan bij – in dit geval – het wijde (naast het Randmeer, de belenblaas, ook een geliefd metafoor voor een macht boven de dichter): 'Van de winter was ik weer niet jong gestorven/

⁴⁹Peter de Boer noemt dit ook in *Trouw* (Boer 20-02-1999).

en ik stond dus toen ik 's morgens uitvoer/ bij het eindelijk weer wijde in het krijt.' (EAW 75)

Uit bovenstaande blijkt ook een zekere mate van hiërarchie. In deze transitiebundel staat de natuur/materie (al dan niet verwijzend naar een hogere macht) vaak 'boven' de mens, als instantie die hem kent/opwacht/peilt, als leermeester, als iets dat of iemand die aan de mens eisen stelt. Dit is een verschuiving met de clusters 1 en 2, waar de mens boven de natuur/materie stond.

c) Isolement en grensoverschrijding in de postconversiebundel (N/M)

De postconversiebundel *Op de hoge* bevat in vergelijking met de transitiebundel veel minder natuur-/materiegedichten. Voor de postconversiebundel geldt hetzelfde als voor de transitiebundel. Er is minder sprake van afstand tegenover de natuur/materie, zij bevinden zich niet meer in een isolement, maar zijn deel van een groter geheel. In de transitiebundel kwam personificatie van de natuur en de materie veel voor, waardoor zij beziel raakten, en uit hun isolement kropen. In de postconversiebundel is dit nog steeds zo, en ook hier heeft de natuur/materie soms 'religieuze' kenmerken, waardoor de gebieden natuur/materie en God of een hogere macht zich vermengen (zie paragraaf 2.4.3.(c)/(d)).

Er is, net als in de transitiebundel en in de eerdere clusters, ook sprake van grensoverschrijding. Zoals in 'Palingcredo', dat zowel gelezen kan worden als de weg naar de nog onkenbare dood, dan als de weg van een bekeerling naar God/de Visser toe (zie paragraaf 3.3.3.). De paling, die dus als metafoor voor de mens of bekeerling gelezen kan worden, overschrijdt de grens van het wijde water naar het isolement (namelijk het zwemmen in de fuik). En dat is opmerkelijk, omdat dit omgekeerd is aan de beweging die we tot nu toe zagen: van isolement naar het wijde.⁵⁰ De natuur/materie die zich, zoals in het eerste cluster, in een blijvend isolement bevond⁵¹, leek in cluster 3 verleden tijd. Verschil is echter dat hier de kleine ruimte uiteindelijk niet benauwt. De laatste kamer van de fuik zal juist heel groot blijken te zijn: 'De laatste kamer zal de wijdeste zijn/ wijder dan het hele meer waarin hij hangt.' (ODH 17). Hier treedt de kamer van de fuik volledig buiten zijn grenzen (vergelijk EAW 24, paragraaf 2.4.1.) en 'slokt' zijn omgeving op.

⁵⁰Ook in het gedicht 'De waterkamer' gaat het lyrisch ik – in dit geval per schip – vanuit het wijde een kleinere ruimte (een botenhuis) in, maar daar blijkt de afgesloten ruimte telkens weer open te gaan: '[...] daar is alweer/ een deur, de volgende, dat blijft zo zijn, echt heus [...]' (ODH 51)

⁵¹Dit geldt ook voor het al eerder besproken gedicht 'De eend' (zie paragraaf 2.3.1. (a)/(b)), want de eend keert weer terug naar het isolement en prefereert dit ook boven het 'wijde', blijkens de conclusie die hij trekt in de epiloog.

d) Interactie in de postconversiebundel (N/M)

In de weinige gedichten waarin natuur/materie voorkomt, gaat de natuur of materie met de eigen 'groep' geen interactie aan. Daarnaast wordt niet gesproken over natuur die kijkt, kent, peilt of openvouwt. Het lijkt dat in deze bundel het initiatief minder van de natuur/materie uitkomt, en de mens in het gedicht zelf de stap naar contact moet zetten, zoals in 'Op de hoge' (ODH 14/15) en in mindere mate 'Palingcredo' (ODH 17) (zie paragraaf 3.3.2. en 3.3.3.). Er is wel natuur die op het lyrisch ik wacht, zoals dat in de transitiebundel het geval was met materie, een brug (zie paragraaf 2.4.1.(b)). In het titelgedicht 'Op de hoge', dat als een doopgedicht is te lezen (zie paragraaf 3.3.3.), staat de regel: 'het [water] heeft mij altijd opgewacht' (ODH 14/15).

In de postconversiebundel *Op de hoge* wordt het contact van de natuur met de mens overigens niet altijd in positieve zin beschreven. Dat is het geval in de gedichtenafdeling 'Tot een jonge veroveraar in Babylon' die handelt over Alexander de Grote. Net als in het eerste cluster soms gebeurt (zie hoofdstuk 2.3.1.(b) en 2.3.2.(b)) wordt de natuur of een 'natuurmetafoor' verbonden aan angst of de dood. Zo wordt gesproken over 'bezield moeras', verwijzend naar de gevallenen op de grond ('Alexander na de slag', ODH 74/75). En de overweldigende sterrennacht bezorgt Alexander – de man die geen vrees gekend zou hebben, en die in het gedicht 'Alexander en het uitgerekende nu (1)' ook zijn menselijke vijanden niet vreest – toch een angstige ervaring: 'Wurgt hem [Alexander – T.v.d.B.] onverhoeds de tintelende/ sterrennacht.' (ODH 64) Het is wellicht niet toevallig dat de natuur alleen in deze afdeling over Alexander de Grote zo expliciet verbonden wordt aan angst en dood. Het gaat hier immers om een 'ongelovige', een mens die geen contact heeft met de 'natuur' (al dan niet verwijzend naar een goddelijke macht). Net als in het preconversiecluster 1 staat de natuur op afstand van het menselijk personage of het lyrisch ik.

Er is in de postconversiebundel in de 'interactie' ook sprake van iets dat of iemand die eisen stelt aan de dichter/het personage: 'Er wordt per aal iets zeer onaals gevraagd' ('Palingcredo', ODH 17), namelijk tegen de stroom in te zwemmen en te zoeken naar de laatste ring (van de fuik). Alleen is hier niet duidelijk of de natuur hem deze 'eis' stelt.

2.4.2. De mens

a) Isolement en grensoverschrijding in de transitiebundel (M)

In de transitiebundel komen nog steeds gedichten voor waar 'een mens' zich min of meer in een isolement bevindt. Zo is er isolement als gevolg van afscheid of loslaten, gedichten over gemis,

over afstand/pijn tussen twee mensen (EAW 10, EAW 13, EAW 68/69, EAW 86). Daarnaast zijn er nu ook gedichten, en dat lijkt een verschuiving, waarin de mens ruimte ervaart. Hij trekt eropuit naar het wijde (het Randmeer), verlaat het isolement en stelt zich open voor 'het wijde', zijn omgeving, vooral de natuur. Het lyrisch ik verlangt in een ander gedicht ook naar eenwording met het wijde: 'In het uitgestrekte wil ik opgeborgen zijn/ als in het binnenst van een envelop.' (EAW 75)

Het eerste gedicht van de bundel (EAW 5) is kenmerkend. Hierin kijkt een dichter terug op een winterse periode zonder poëzie. Hij vergelijkt dit met de gevoelens van een weduwnaar. Maar deze periode ligt inmiddels achter 'de dichter'. Nu is de poëzieloze 'winter', de tijd van isolement voorbij: 'Welkom eerste zinnen!'. Met dit gedicht lijkt de toon gezet. Geen isolement, zoals vaak in de preconversiebundels, maar ontvankelijkheid voor de ander of het andere. Het lyrisch subject of het menselijk personage blijft niet zozeer meer als een camera *tegenover* het object (de natuur/de materie/de medemens/zichzelf) staan, maar de 'filmer' wil of gaat zelf ook meedoen, gaat participeren.

Deze omslag lijkt bovendien religieuze trekjes te hebben. Zo refereert de titel 'Aankomst van wijzen uit het zuiden' aan de Bijbelse 'wijzen uit het oosten', al kan in 'wijzen' natuurlijk ook 'melodieën' worden gelezen. Deze zoekers naar het Christuskind lijken voor poëzie en opheffing van het isolement te zorgen. De verwijzing naar God in de versregel 'Godweet over welke Sahara/ jullie ditmaal kwamen [...]' laat ook ruimte aan het idee dat de omslag religieus van aard is.

Wat betreft het overschrijden van grenzen door een mens, zou het eropuit trekken naar het wijde kunnen worden genoemd en de grensoverschrijdende ervaring in 'Ik ken een kanaal bij Akkrum' (zie paragraaf 2.4.1.(a) en EAW 24). Daarnaast is er eenmaal ook sprake van een grensoverschrijding die wel als mogelijkheid wordt geopperd, maar niet wordt uitgevoerd in 'Expeditie naar het vademloze' (zie paragraaf 3.2. en EAW 70/71).

b) Interactie in de transitiebundel (M)

Mens -> mens

In tegenstelling tot de eerdere clusters is er vaak sprake van intensieve interactie tussen twee mensen. Zo is er contact tussen bijvoorbeeld een vader en een zoon ('Bwa-pl', EAW 9) dat plaatsvindt in het aangezicht van een mysterie, het onbevattelijke water. Hier wordt de vader niet meer als buitenstaander beschreven, maar hij staat op gelijke hoogte met zijn kind. In dit gedicht doet de natuur (het Randmeer) ook mee (zie paragraaf 2.3.1.(b)): 'Het was alsof een slapende haar

ogen opende/ en ons kende.'

In veel andere gedichten vindt er eveneens intermenselijk contact plaats (onder andere: EAW 15, EAW 33, EAW 66, EAW 67). Zelfs als het contact in letterlijke zin op afstand blijft, is het toch bevredigend, zoals in 'Wees gegroet' dat zich op een jonge moeder in de verte (een soort Maria) richt: 'het gaat erom dat je je vraag weer richt [...] haar stem bladstil het antwoord was.' (EAW 72) In 'Ik ken een kanaal bij Akkrum' (EAW 24) richt het lyrisch ik zich door middel van een apostrofe ook rechtstreeks tot een ander mens, nu niet een vrouw op een pornovideo, zoals in cluster 2 (zie paragraaf 2.3.2.(c)), maar tot een vrouw op een schip die, volgens de recensent Hans Werkman (Werkman 1999) eveneens trekken heeft van Maria. De versregel 'Vrouwe van de ochtend, ergens/ bent u volgeladen' zou dan bijvoorbeeld verwijzen naar de ontvangenis. De mensen met wie de protagonist contact heeft, hebben of krijgen dus soms ook trekjes van heiligen uit de Bijbel, zoals hier de heilige maagd Maria.

Voor het eerst in Ottens oeuvre wordt, naast dat de protagonist zichzelf ook toe kan spreken, de lezer van het gedicht aangesproken. In 'Windsel' (EAW 57) staan de versregels: 'Sluit het niet uit dat jij [...] de oudste dame van Veld Een/ aantreft gewikkeld in/ haar hangmat stil.'

Mens -> natuur/materie

In paragraaf 2.4.1.(b) zagen we vooral het contact van de kant van de natuur/materie, al moet het lyrisch ik, de dichter, het personage, dat natuurlijk wel opmerken. Een enkel keer is er ook sprake van samenspel, waar zowel de natuur naar de dichter, als de dichter naar de natuur beweegt, zoals in de al eerder geciteerde versregels: 'Ze bezielen elkaar, de schepselen [de vogels – T.v.d.B.], en mij,/ zo lang wij meebewegen met een V.' (EAW 76) Daarnaast heeft in 'Pampus om' het de natuur in trekken, een boottocht onder de sterrenhemel, tot gevolg dat het lyrisch subject de natuur als iets groots ervaart en keert hij vol ontzag, en met religieuze gevoelens (zie het gebruik van de naam van de gelovige wiskundige en filosoof Pascal), 'Pascalstom weerom' (ODH 50).

Op twee manieren is de mens (het lyrisch ik of het personage) in elk geval bezig met het contact met de natuur/materie. Aan de ene kant heeft hij het over de mogelijkheid om in de natuur/materie tekenen te zien, aan de natuur/materie betekenis toe te kennen (in tegenstelling tot de eerste clusters waar dit nauwelijks gebeurt⁵²), aan de andere kant roept hij de natuur/materie aan.

⁵²De enige uitzondering hierop is het gedicht 'De droom van een lage mist' (Pav 186/187). In dit gedicht (de laatste bundel van cluster 2) kent het personage Penelope wél betekenis toe aan materie. Zij gaat in haar omgeving steeds meer haar (gemiste) man Odysseus zien: 'Ook in een aangespoelde jerrycan/ herkende zij haar man./ geoeffend als zij raakte in/ bereid zijn tot hereniging.' (Pav 186)

Zo spreekt de ik-persoon in het gedicht 'Het schandaal' (EAW 82) over de keuze al dan niet vingerwijzingen te zien: 'Zelfs in de baars die buik naar boven/ aangedreven kwam toen ik vandaag/ uit schrijven ging kan ik desnoods/ geen vingerwijzing zien, dat kan.' Die vingerwijzing lijkt zelfs religieus van aard te zijn. De vis is immers een symbool voor Christus en de titel 'Het schandaal' is in Ottens essays bovendien zijn typering van 'de kruisdood van Christus', God die als een misdadiger wordt gedood. Dat het in dit gedicht gaat om een macht waarvan de dichter (en zijn vrijheid) afhankelijk is, komt duidelijk naar voren in de versregels: 'De vrijheid waar ik in gelaten ben,/ door wat, door wie, is ongekend.' De natuur lijkt hier te verwijzen naar God.

Aan de andere kant richt de mens zich expliciet tot de natuur/materie, zoals in het eerste gedicht van de bundel (als je 'zinnen' tot materie mag rekenen) die met een apostrofe begint: 'Welkom eerste zinnen!' (EAW 5) Daarnaast wordt ook de natuur aangeropen, soms zelfs toegesproken in gebiedende wijs, zoals in een gedicht over de rivier de Ee: 'Verbreedt u, Ee,/ verbreedt.' (EAW 28). Ook tot het wijde richt de ik-persoon zich in het gedicht 'Eerste tocht de winter uit (I)' (EAW 75): 'Er is een onverschilligheid/ die maakt dat ik mij opgewacht voel zijn.// Helder, wijde, helder dit niet op./ In het uitgestrekte wil ik opgeborgen zijn/ als in het binnenst van een envelop.' Hier laat de dichter ook merken waar zijn grenzen aan het contact liggen. Hij wil niet te veel helderheid en duidelijkheid.⁵³

In het gedicht 'Eindaugustuswind (3)' (EAW 48) komt zowel het betekenis toekennen aan de natuur als het aanroepen van de natuur (zie *Mens -> God of hogere macht*) samen. In dit titelgedicht geeft het lyrisch ik in vrijheid gehoor aan de stilte én hij geeft daar betekenis aan.

*Ik heb mij nu zo luid tot u gericht
dat uw zwijgen is gaan klinken
naar de stilte in een bladstil bos
nadat er 's nachts uit een tent
een kind geroepen heeft en het was
het mijne niet. Ik twijfel niet
aan uw bestaan zo lang u tot mij
zwijgt. Het is aan mij, u laat mij vrij
om uit uw echoënde stilte op te staan.*

⁵³Je zou ook de versregels 'Ik twijfel niet/ aan uw bestaan zolang u tot mij/ zwijgt' uit 'Eindaugustuswind (3)' (EAW 48) (zie volgende alinea) kunnen lezen als het intact willen laten van het mysterie. Haast een soort gebod naar de 'u' toe. Zolang de 'u' niet te concreet wordt, en gaat spreken (bijvoorbeeld via een kerk), zal de dichter niet twijfelen aan zijn bestaan.

Dit betekenis en zin geven aan de dingen om de dichter heen, dit luisteren 'naar zwijgen dat gaat klinken' gaat niet altijd zonder slag of stoot. Zo moet de dichter bijvoorbeeld zijn gehoor opnieuw leren te gebruiken in 'Eerste tocht de winter uit (6)' waar hij aan de wind 'vragen wijd[t]' en moet leren luisteren naar de 'Zuidenwind, geluidenwind': 'Oefen me opnieuw in hoeven/ en in trommelvliesgeduld.' (EAW 80) Hij moet ook voor de dingen om hem heen (de natuur), zo lijkt het, weer nieuwe woorden vinden (zie 'Geef in eigen woorden weer (I/2/3)' (EAW 42-44)).

Hoewel er contact is tussen het lyrisch ik/personage en de natuur/materie blijft de natuur/materie voor de dichter overigens net zo vreemd als in cluster 1 (zie paragraaf 2.3.2. (b)). Zo wordt, zoals gezien, over het Randmeer dat het lyrisch ik en zijn zoontje zien, gezegd: 'het was zeker [...] / dat wij hetzelfde niet begrepen.' (EAW 9) De angst voor de natuur zelf is echter wel verdwenen. En in het gedicht 'Tijdens de les' (EAW 49) wordt gesproken over een 'ondoorgroendelijke wind' en over 'ginds' (een ander bos) waar het 'even vreemd [is – T.v.d.B.] als hier'.

Mens -> God of hogere macht

De mens zoekt niet alleen contact met de ander of met de natuur of materie, maar gaat zich ook richten op God of een hogere macht, een ongedefinieerde 'u' of 'je'. In 'Litanie van Hermione veinzend dat zij een standbeeld is' (EAW 68/69), een gedicht met veel verwijzingen naar Christus' verzoening, richt Hermione zich in een soort gebed tot God: 'Ik durf dit niet, o God, ik wil/ niet machtig en ontstellend zijn,/ ik wil niet weten hoe het is/ om uit de windselen ontsnapt/ het te laat begrepen offermens te zijn –// ik schaam me, echtgenoot, nu ik/ aangezicht voor aangezicht met jou./ jij wezelman, mijzelf overtreffen kan.' (EAW 69) In het gedicht 'Kami' (EAW 89), het Japanse woord voor God èn papier, richt de ik zich eveneens tot God: 'Als het juist is wat vannacht een zenboeddhist [...] beweerde// dat u dezelfde naam heeft als Papier [...] dan zakte ik u af'.

In 'Man van Gerasa', over de man die volgens Marcus 5:1-20 en Lukas 8: 26-39 door geesten was bezeten, wordt Christus aangesproken: 'Wat moet er van mij worden/ als ik van legio tot één versterf?/ Laat mij nog even [...]' (EAW 59). Opvallend is overigens de positieve toon als het gaat om Christus. Vanuit het perspectief van de bezetene: '[...] Ik ben voor stront/ niet zo bevreesd als voor/ uw onherroepelijke troost.' Daarnaast is er het gedicht 'Litanie van een wachter bij het graf' (EAW 66), dat refereert aan het opstandingsverhaal in Mattheus 28:1-15. Er is contact – al dan niet in een droom – tussen de wachters bij het graf en Jezus zelf. De wachters roepen, met woorden die verwijzen naar Daniël 8:18⁵⁴, God aan: 'Ach, roer mij aan en stel mij op mijn plaats'.

⁵⁴Als hij nu met mij sprak, viel ik in een diepen slaap op mijn aangezicht ter aarde; toen roerde hij mij aan, en hij stelde

In vergelijking met deze gedichten en die uit cluster 2, komen er ook verzen voor waar uit de context minder goed valt te achterhalen met wie of wat contact wordt of is gezocht. Zo wordt een aanroeping tot een 'u' beschreven in het gedicht 'Eindaugustuswind (3)', al eerder geciteerd onder *mens -> natuur/materie*: 'Ik heb mij nu zo luid tot u gericht/ dat uw zwijgen is gaan klinken [...]'. Er wordt in dit gedicht gesproken van zwijgen, er is dus wél de mogelijkheid van spreken. Er lijkt dus sprake te zijn van een persoon tot wie geroepen wordt. Zelfs (of juist) het zwijgen van deze 'u' geeft de ik-persoon de zekerheid van zijn bestaan: '[...] Ik twijfel niet/ aan uw bestaan zo lang u tot mij/zwijgt. [...]'. Het lyrisch ik erkent het bestaan van deze 'u' en heeft de kans hiermee iets te doen: 'op te staan'.

Het lijkt erop dat het hier om God of een hogere macht gaat tot wie de 'ik-persoon' zich richt. De blik van de protagonist die zich in een sparrenbos bevindt, is in elk geval naar boven gericht, gelet op de versregels uit 'Eindaugustuswind (2)', het gedicht hiervoor met dezelfde titel: 'Ik ben gaan liggen op mijn rug met boven mij/ een sterrenwak precies als toen ik dertien was.' (EAW 47) De erkenning dat er een macht boven de dichter is komt in dit gedicht ook duidelijk naar voren: 'Er is een omdat en het ruist als het dak van een sparrebos bij nacht bij eindaugustuswind.' 'Eindaugustuswind (2)' eindigt met de de raadselachtige vermenging van voorbestemming (leiding door iets of iemand) en vrije wil:

*Omdat ik niet min eigen macht zal zijn,
omdat mijn strekking steeds een klacht zal zijn,
omdat ik niet begrepen heb wat mij
naar deze onbegrepen plek heeft toegewild,
omdat ik niet mijzelf bevatten kan
als pogend te bevatten – daarom ben ik vrij.*

c) Isolement en grensoverschrijding in de postconversiebundel (M)

In de bundel *Op de hoge* zijn, net als in de transitiebundel en de preconversiebundels, gedichten te vinden over mensen die zich in een isolement bevinden. Zoals de mens voor wie het onmogelijk is om in het eigen schepsel te treden: 'De bel die wij in alle stilte bliezen/ kwamen wij niet in' (ODH 22). Deze onmogelijkheid van een schepper kwamen we ook al tegen in het tweede cluster in 'Twee vierjarigen en God' (zie paragraaf 2.3.2.(c) en Pav 212) en 'Ik ben die ik ben (2)' (paragraaf 2.3.3.(c) en NDN 160). Daarbij is er wel de erkenning (dit verschilt van cluster 2) dat wij zelf door iets of

mij op mijn standplaats.' (Statenvertaling)

iemand anders zijn geschapen: 'Het had iets van een roeping, en we zeiden// zo wij zijn geblazen, blazen wij.' Uiteindelijk echter zal het wel lukken in de bel te komen, tot eenheid te komen, wat lijkt te verwijzen naar de dood (en wellicht ook weer nieuw leven): '[...] Eens sluit zich// om ons heen het sop, het wordt een vlies/ en maakt zich zwevend los met ons// er eindelijk volledig in [...].' Ook bij het personage Alexander de Grote (ODH 55-77) kun je spreken van iemand die in zijn macht alleen en geïsoleerd is: 'Niemand niemand maakt het mijne mee.' (ODH 74) In de postconversiebundel lijkt de mens in veel andere gedichten echter niet meer los te staan van zijn omgeving. Hij doet mee en hij geeft ook betekenis aan de mensen (en natuur/materie) om hem heen (zie volgende paragraaf).

Er is in de postconversiebundel geen sprake van grensoverschrijdingen die door de mens worden gedaan. Wel worden er mogelijkheden genoemd om dit te doen, zoals in 'De eerste stap is de stap eruit' (zie paragraaf 3.3.1. en ODH 12) en 'Op de hoge' (zie paragraaf 3.3.3. en ODH 14/15), maar angst weerhoudt de protagonisten.

d) Interactie in de postconversiebundel (M)

Mens -> mens

In de postconversiebundel *Op de hoge* komt intermenselijk contact een aantal keren voor. Zo zijn er gedichten waarin zowel het samenzijn als het los staan van elkaar (afscheid) wordt benadrukt (ODH 41, ODH 42, ODH 47) en kom je gedichten met een lyrisch 'wij' tegen (ODH 5, ODH 20, ODH 22). Daarnaast is er ook interactie die minder soepel verloopt. Zo wordt de 'tuinmanfilosoof' door Alexander de Grote meestal niet begrepen (bijvoorbeeld ODH 68), en is een enkel gedicht te vinden waar een personage zich in een isolement bevindt. Zo durft de man in 'De eerste stap is de stap eruit' (ODH 12) het contact met anderen niet aan te gaan en blijft hij hierdoor een buitenstaander (zie ook paragraaf 3.3.1.).

Het moment dat de afstand tussen mensen werkelijk verdwijnt en er communicatie is, dan lijkt deze verbonden te zijn aan een religieus geformuleerde activiteit, zoals in een titelloos gedicht . dat opent met: 'Er bestonden neuriënde mensen. [...] Ze weefden zwaaiende een kyrie dwars door de nieuwbouw/ heen. Alleen wanneer ik neurie, wist ik, weef ik mee.' (ODH 21) De mensen zijn door het gezamenlijk zingen van het kyrie ('Heer, ontferm u over ons', een gebed uit de rooms-katholieke mis), en zich zo te richten op God, met elkaar verbonden. Door deel te nemen (te neuriën), in plaats van alleen te luisteren, kan iets ontstaan, iets gemaakt worden, ontstaat een 'fuga'. Alleen door dit samen neuriën (bidden/zingen) zijn mensen te kennen en hebben zij betekenis: 'Wij waren niet te

kennen anders dan als fuga eens./ Viel er een af, hij droeg het weefsel naar zijn ene graf.'

Dat neuriën bij Otten is verbonden aan het geloof blijkt ook uit een ander gedicht over 'rouw' waarin Christus' opmerking over de dood (zie Mattheus 9:24, Marcus 5:39 en Lukas 8:52) in is verwerkt: 'Geneuried heb ik het vandaag,/ ween niet, ze is niet dood, ze slaapt. [...] Hoor harder, pasontwaakte, hoor/ wat in het boek geneuried staat,/ het onvergefelijk weerlegbaar woord:/ je bent niet dood, je slaapt, je slaapt.' (ODH 44) Waar in het tweede cluster 'pijn' (NDN 138) of 'gedeeld gemis' (Pav 194) mensen min of meer kon verbinden, lijkt hier juist het tot God roepen om ontferming voor gemeenschap te zorgen.

Ook wordt er (net als in *Eindaugustuswind*) contact gezocht met de lezer en wordt deze aangesproken. In 'Alexander en de jongen die niets ving' kan Alexander niet omgaan met een jongen zonder angst (voor hem), waardoor Alexander niet 'in zijn leven springen kon.' Dit maakt Alexander, de man die volgens de overlevering geen vrees kende, bang. Hij blijft hiermee buitenstaander en vraagt: 'U die mij indenkt, trek mij binnen [...] leer mij zijn/ degeen die zweeg, en liet, niet overwon.' (ODH 76-77)

Mens -> natuur/materie

In de relatie tussen mens en natuur/materie zie je ook een voorbeeld van contact dat vooralsnog niet tot stand komt. In 'Op de hoge' (ODH 14/15) wil een ik-persoon in contact komen met God of de natuur of wat dan ook precies, maar angst houdt hem, voor het moment van het gedicht, nog tegen (zie paragraaf 3.3.2.). Daarnaast zie je dat de mens (net als in de transitiebundel, zie paragraaf 2.4.2.(b)) zijn contact met de natuur/materie vormgeeft door er betekenis aan toe te kennen, door in de natuur/materie tekenen te zien. Zoals in het gedicht over 'een zinloos web' in de postconversiebundel *Op de hoge* (ODH 27) '[...] Dat het gehangen kwam// aan uitgerekend hier mijn raam, wat zegde mij dit/ aan?' Het lyrisch ik is overtuigd dat dit web toch zin heeft: 'Iets ergens in het aardedonker van mijn droom/ maakt het de moeite van dit weefsel ooit eens waard.'

Dat zin en betekenis geven aan iets dat zonder zin lijkt, komt ook naar voren in een titelloos gedicht waarin een demente vrouw het geschilderd bloed op een houten Jezus met een tissue probeert af te veegen. (ODH 28) Daarbij gloeit, hoe weinig ook, haar naam op in de palm van de hand, verwijzend naar Jesaja 49:16 over het 'in Gods handpalm geschreven zijn' van de namen van de gelovigen (zie ook paragraaf 3.2.). Een mens is geborgen, een zinvol schepsel, ook al is hij of zij diepdement en weet hij of zij niets meer. Aan het gebaar van een demente vrouw en aan de materie – een houten Jezus – wordt zo betekenis toegekend.

Mens -> God of hogere macht

In de postconversiebundel zijn geen gedichten te vinden waarin een mens expliciet God aanroept. Wel zijn er gedichten waarin mensen en God samen worden opgevoerd (en er ook contact is), de bundel maakt namelijk veel gebruik van Bijbelverhalen. Zo zijn er gedichten die refereren aan Christus' kruisdood en opstanding (ODH 23, 24, 36, ODH 33), de menswording (en kruisdood) in 'Et incarnatus' (ODH 35) en in het gedicht 'Maria' (ODH 31) aan de geboorte van Jezus, en aan de kruisdood waar Christus, volgens de dichter, van God beviel.

Er wordt ook over interactie geschreven tussen de demente vrouw (zie vorige paragraaf) die geschilderd bloed op een Christusbeeld probeert af te vegen. (ODH 28) De houten Jezus blijkt daarbij niet alleen materie, gezien de versregels waarin staat dat haar naam opgloeit in de palm van de hand als zij dit doet. Hoe minimaal ook, hier lijkt contact tussen een mens en God plaats te vinden. Ook spreekt 'de dichter' een jij aan in het gedicht 'Et incarnatus' (35) die ontegenzeggelijk Christus is: 'en dat jij stierf, dat kon alleen in poëzie [...] jij/ sterf voor mijn angst voor eeuwig wit altijd.'

Net als in de transitiebundel zijn er gedichten die zich richten tot iets of iemand die niet nader wordt gedefinieerd. Zo richt het lyrisch ik zich tot een ongedefinieerde 'je' in een titelloos gedicht dat eindigt als een gebed: '[...] Ontferm je over ons.' (ODH 19) Alleen al door deze aan het kyrie ontleende regel, kan vermoed worden dat het hier om het aanroepen van God gaat. Ook in het gedicht 'Tot de waarnemer' (ODH 32) richt de dichter zich tot iemand (de vuurtoren, de lezer, de Lezer (God?)) en vraagt hem/haar in te denken: 'En wat als jij dit nu niet waarnam [...]' en wat dit dan betekent. De mogelijkheid om voor de waarnemer 'God' te lezen is aanwezig.

In het gedicht 'Alexander en de jongen die niets ving' (ODH 76/77) spreekt Alexander zoals we zagen eveneens een 'u' aan, de lezer, maar wellicht ook God. De versregels klinken in elk geval als een gebed: 'U die mij indenkt, trek mij binnen,/ trek mij uit de glinsterende tovercirkel/ van mijn verste onderdaan. Laat hem// tot en met zijn middel in zijn Indus/ staan en dood mij, dood mijn angst/ voor wie niet met mij streed, leer mij// hier te blijven, op de oever, leer mij zijn/ degeen die zweeg, en liet, niet overwon.' De lezer of God zou hier als een soort leermeester kunnen fungeren, zoals de natuur (de zee, of waar dat voor staat) dat in de transitiebundel soms is.

2.4.3. God of een hogere macht

a) Isolement en grensoverschrijding in de transitiebundel (G)

Het is lastig te zeggen of God zich in *Eindaugustuswind* in een isolement bevindt. Dit heeft onder andere te maken met het feit dat God in deze bundel niet expliciet wordt genoemd. Wel lijkt de natuur, die in deze bundel vaak wordt gepersonifieerd, zoals we zagen in paragraaf 2.4.1.(b), soms trekken van een goddelijke macht te hebben.

Dit heeft met een aantal dingen te maken. Allereerst door de natuur die is gekozen, zoals water en wind, woorden die al gauw religieuze connotaties in zich dragen als ze worden gepersonifieerd. Dan klinken al gauw zaken mee als Christus als het levende water, het water van de doop, het begin van leven (zie Genesis 1) en wat betreft de wind: God (de Heilige Geest) die zich openbaart met tekenen van wind (en vuur).

Daarnaast wordt die natuur zo beschreven dat daar een aantal 'eigenschappen' van God in terug lijkt te vinden, zoals die in de Bijbel genoemd worden: God (in het gedicht 'het Randmeer') als iemand die ons 'kent'⁵⁵, God die ondoorgrondelijk⁵⁶ is (het ondoorgrondelijke dat de kapitein peilt), niet te begrijpen is (zie gedicht 'Bwa-pl'), etc. Ook duidelijke allusies naar Bijbelteksten en -verhalen, of teksten uit de geloofstraditie, zorgen ervoor dat de natuur/materie eveneens op een goddelijke macht gaat lijken.

Een voorbeeld hiervan is het zesde titelloze gedicht van de cyclus 'Tien meren met geen oever eromheen' dat opent met: 'Sinds de beginne de wind zich voortbeweegt/ naar waar hij kan gaan waaien als voorheen' (EAW 26). De wind krijgt hier een religieus karakter, omdat in deze versregels passages uit het Johannesevangelie meeklinken. De openingszin: 'In den beginne was het Woord', en de zin: 'De wind blaast waarheen hij wil, en gij hoort zijn geluid; maar gij weet niet, vanwaar hij komt, en waar hij heengaat; alzo is een iegelijk, die uit den Geest geboren is.' (Johannes 1:1a en 3:8, Statenvertaling) Daarnaast klinkt ook Genesis 1:2 mee over de Geest die in het begin 'zweefde op de wateren'. Dit geldt eveneens voor de wind in 'Pinkstertoernooi' (EAW 85) waar de wind ruist (verbonden aan Pinksteren, zie titel) en alomtegenwoordig is: 'In het verre veld daar staat/ omringd door bijna niets dan wind/ [...] zijn benjamin.' De dichter richt zich zelfs tot deze wind in het gedicht 'Eerste tocht de winter uit (6)' (EAW 80): 'aan wind ik vragen wijd'.

Kortom, natuur is niet 'zuiver' meer natuur, maar appelleert ook aan een goddelijke macht, er

⁵⁵Zie I Kronieken 28:9, Job 23:10, Psalm 26:2, 31:8, 44:22, 69:6/20, 94:11, 139:1/4/6, Jeremia 12:3, 15:15, Nahum 1:7, Sirach 17:21, voor meer: www.biblija.net.

⁵⁶Zie www.biblija.net.

is sprake van vermenging tussen de natuur en God. Deze vergoddelijkte natuur zou zich dan niet in een isolement bevinden. De dichter richt zich immers tot hem (zie vorige alinea).

Een allegorische lezing van een aantal gedichten zou wel kunnen duiden op God als iemand die zich in een isolement bevindt. In het gedicht 'Litanie van een vader na het eindexamen van een zoon' (EAW 86) wordt gesproken over iets dat of iemand die onze reden en oorzaak is, 'de grote bellenblaas' (een schepper) van wie wij hebben te weten en 'aan wie wij zijn ontsnapt'. In specifieke zin gaat dit gedicht volgens de titel over een vader die zijn zoon heeft verwekt en hem tenslotte moet laten gaan, maar het is ook goed in filosofische of religieuze zin te interpreteren als de mens als schepsel die zich van God losmaakt ('Dit noemen wij de wil,/ en daarom zijn wij goden'). God zou zich dan (net als in de vorige clusters) in een isolement kunnen bevinden, een buitenstaander zijn, iemand die zijn schepsel moet laten gaan. Dat voor 'bellenblaas' ook God gelezen zou kunnen worden, ondersteunt ook het gedicht 'Tot de bellenblazer' (EAW 87) waarin de ik-persoon zich niet alleen tot zijn vader maar ook tot God lijkt te richten.

Van een God die in een gedicht grenzen overschrijdt, is geen sprake.

b) Interactie in de transitiebundel (G)

Eveneens is moeilijk vast te stellen of op initiatief van God of een hogere macht contact wordt gezocht. In elk geval niet met andere 'Godspersonen'. Als de natuur/materie niet alleen voor zichzelf staat, maar wellicht ook voor God (zie vorige paragraaf) dan kun je stellen dat God wel contact zoekt met een mens. Een enkele keer is er wel sprake dat iets of iemand de 'je' opwacht, zonder dat dit – in eerste instantie – expliciet wordt gekoppeld aan de natuur. Deze iets of iemand is niet nader gedefinieerd. In het gedicht 'Eerste tocht de winter uit (I)' (EAW 75) spreekt de dichter, zoals we zagen, over '[...] een onverschilligheid/ die maakt dat ik mij opgewacht voel zijn.' Wie of wat de dichter opwacht of waar dit gevoel vandaan komt, wordt in het gedicht niet duidelijk. Het zou echter wel om God of een goddelijke macht kunnen gaan. Voor deze versregels staat een strofe die hiervoor enige aanknopingspunten geeft. Over het Randmeer (die de ik 'openvouwde sluis tot sluis') staat: 'Er zijn daar staken met ertussen fuiken/ wachtend op een man uit Spakenburg,/ die ze eens licht en uitschudt in zijn bun.'

Wachten deze fuiken niet alleen op de visser die ze leegt, maar ook op de ik-persoon, totdat de ik-persoon daarin (in figuurlijk opzicht) wellicht wordt gevangen? Het zou kunnen. De woorden 'opgewacht voel zijn' hebben immers een dreigende lading. En het is niet zomaar een man, het is een man uit Spakenburg, een plaats die ook bekend staat om zijn grote gemeenschap van (strenggelovige) christenen. Het lijkt hier of God (een visser wordt immers vaak verbonden aan

God of gelovigen die niet-gelovigen 'redden'⁵⁷) zijn net vol gevangen vissen komt legen en keuren, en dat jaagt de 'ik-persoon', zo lijkt het, angst aan. Hij voelt zich sowieso al schuldig dat hij nog leeft, gezien de eerste strofe van het gedicht: 'Van de winter was ik weer niet jong gestorven/ en ik stond dus toen ik 's morgens uitvoer/ bij het eindelijk weer wijde in het krijt.' Het is dus mogelijk dat de 'persoon' die het lyrisch subject lijkt opwacht, God zelf is. In het gedicht wil de 'ik' dit overigens niet weten: 'Helder, wijde, helder, dit niet op./ In het uitgestrekte wil ik opgeborgen zijn/ als in het binnenst van een envelop.' Niet gevangen worden in een beklemmende fuik, niet een oordelende, keurende macht, maar veilige, vrije ruimte.⁵⁸

c) Isolement en grensoverschrijding in de postconversiebundel (G)

In de postconversiebundel lijkt God zich – blijkens één gedicht – in een isolement te bevinden. In een titelloos gedicht (ODH 28) over een houten Christusbeeld dat door een demente vrouw wordt aangeraakt (zij probeert het bloed weg te vegen van zijn voet), staat de opmerking vanuit de focalisatie van het beeld: 'en weet: dat ik besta is dat zij streelt.' Geheel in de lijn met het gedicht 'Ik ben die ik ben (1)' (NDN 159) (zie paragraaf 2.3.3.(c)) uit het tweede cluster is God voor zijn bestaan hier afhankelijk van de mens, en is in die zin geïsoleerd. God die alleen bestaat bij gratie van de mens komt dus ook naar voren in de postconversiebundel (in dit opzicht geen verschuiving).⁵⁹ Verschil is dat er in dit gedicht sprake is van iets goddelijks dat wel los van de mens 'bestaat', de handpalm waarin de namen van de gelovigen geschreven staan, gloeit, hoe minimaal ook, op.

In andere gedichten uit de bundel is onduidelijk of God zich in een isolement bevindt, omdat net als in de transitiebundel, natuur verbonden lijkt te worden aan het goddelijke en de scheidslijn God-natuur lastig te trekken is. Zo refereert opnieuw de wind in het gedicht 'Wind waaiend waar hij wil' (ODH 34) aan Bijbelteksten waarin de wind staat voor Gods Geest. De wind krijgt zo een

⁵⁷Zie voor Bijbelplaatsen paragraaf 3.3.3.

⁵⁸Zoals al eerder is genoemd, gaat de paling in 'Palingcredo' (ODH 17) uit de postconversiebundel *Op de hoge* (de bundel na *Eindaugustuswind*) wel de fuik in, maar dan zal de (laatste kamer van) de fuik heel ruim blijken, nog groter dan het meer zelf (zie ook paragraaf 3.3.3.). De angst die vermoed kan worden in 'Eerste tocht de winter uit (I)' (EAW 75) blijkt dan onterecht te zijn. De dichter lijkt dan wat betreft (geloofs)vertrouwen gegroeid te zijn.

⁵⁹Frappant is overigens dat de dichter Otten en de essayist Otten hier uit elkaar lopen. Een gedicht dat stelt dat Christus dankzij de mens zou bestaan, is in strijd met alle stellige essays over het geloof die hij sinds zijn doop heeft geschreven. Misschien heeft dit verschil wel met de aard van het genre poëzie zelf te maken. Bij te stellige geloofspoëzie blijft er weinig meer te raden meer over, is er geen ruimte meer voor meerduidigheid, verdwijnt het gevoel deelgenoot te worden van een mysterie. Poëzie lijkt zich niet voor 'dogma's' te lenen.

religieus karakter. Bovendien vindt het beschrevene in het gedicht plaats op 'stille zaterdag', de dag na Christus' kruisdood, wat het hele gedicht in een religieus licht zet.

Daarnaast wordt ook *materie* aan God of het goddelijke verbonden, zoals in het rolgedicht 'De vlieger' (ODH 33) waarin de vlieger allerlei 'trekjes' van Christus krijgt. Bijvoorbeeld het feit dat ook een vlieger een kruis in zijn rug heeft ('wijdarms staande aan zijn eind ontstaande tot begin'), het (goede) vrijdag is, de vlieger spreekt over de persoon onder hem die hem los zal kunnen laten (het kind, maar ook God), enzovoorts. Kortom de gebieden natuur/materie en God hebben zich vermengd.

God of een hogere macht lijkt in één gedicht grenzen naar andere gebieden te overschrijden. In het gedicht 'Maria' (ODH 31) wordt God via Maria een mens (Jezus) en bevalt deze mens bij het kruis vervolgens weer van God.

d) Interactie in de postconversiebundel (G)

Of God of een hogere macht in de gedichten van de postconversiebundel contact zoekt met een mens is onduidelijk. Zoals in een vorige paragraaf al is gezegd, zijn er wel gedichten te vinden waarin mensen en God samen worden opgevoerd (onder andere ODH 23, 24, 31, 36). Daarnaast is er sprake van ongedefinieerde personen die op God zouden kunnen slaan en die iets richting een mens doen. Zo wordt in het gedicht 'Tot een jonge veroveraar in Babylon' (ODH 62) gesproken over 'iemand die jou [Alexander de Grote] wacht', gevolgd door de uitnodiging: 'Kom. Kom.' Een oproep aan Alexander, maar wellicht ook aan de lezer. Wie die iemand – de dood, God? – is, blijft onduidelijk, beter gezegd, blijft meerduidelig. In het gedicht 'Christoffel' (ODH 18) is er sprake van iemand die Christoffel lijkt waar te nemen: 'ik zing alsof ik word gezien'. Hoewel 'alsof', zou degene die Christoffel ziet God (Jezus' Vader) kunnen zijn, Christoffel die volgens het verhaal immers het kindje Jezus draagt. Vervolgens lijkt er zelfs een bekendmaking plaats te vinden via een soort doop: 'Tot de rietkraag kopje onder/ om te weten wie mij koos.'

In het gedicht 'Een arm die nooit niet op hem lag' (ODH 40) is er sprake van een stem die in doezeltoestand spreekt. Er wordt verteld van een zij die op reis is en een hij die alleen in bed doezelt en haar arm op hem gevlijd voelt. Terwijl hij slaapt spreekt 'iets' door hem heen de woorden: 'je leven is van mij.' Dit hoort hij, terwijl zij niet aanwezig is: '[..] nu lag zij/ niet eens in bed, toch sprak het met een stem'. De dichter besluit met: '[...] Geen juk zo licht/ als van degeen die, met haar arm op hem, dit zei.' In dit gedicht is dus sprake van een iets (een stem) die spreekt en die niet van haar kan zijn. Door de zin 'geen juk zo licht' ga je denken aan een goddelijke stem, omdat dit verwijst naar de woorden van Jezus in Mattheus 11 vers 28-30 waarin hij allen die vermoeid en

belast zijn, uitnodigt om naar hem te komen en hen rust belooft, 'want mijn juk is zacht en mijn last is licht.' (NBV) De genoemde dichtregel is hier een samentrekking van. De stem die niet van haar is, lijkt de stem van God, de Altijd Nabije te zijn, de (zoals de titel zegt) 'arm die nooit niet op hem lag'.

2.4.4. Conclusie paragraaf 2.4. en vergelijking met paragraaf 2.3.

Ik wil hier samenvatten wat in paragraaf 2.4. over 'isolatie', 'grensoverschrijding' en 'interactie' in cluster 3 (de transitie- en postconversiebundel) is opgemerkt. Ik doe dit opnieuw aan de hand van de indeling 'natuur/materie', 'mens' en 'God of een hogere macht'. Ik heb daarbij ook aandacht voor de verschuivingen tussen de transitiebundel *Eindaugustuswind* en de postconversiebundel *Op de hoge*, maar ik zal voornamelijk ingaan op wat hetzelfde blijft en wat verschuift als je de transitie-/postconversiebundel met de preconversiebundels vergelijkt.

De natuur/materie

Wat betreft de natuur/materie: deze wordt (door de dichter) in de transitiebundel niet meer geïsoleerd, bevindt zich (in beginstadium) niet meer in een isolement, wat een verandering is ten opzichte van de preconversiebundels. In plaats van natuur in een isolement (zoals in de preconversiebundels) wordt gesproken over het wijde, dat vaak verbonden wordt aan water (uitgestrekte meren). Waar in de preconversiebundels grenzen een enkele keer wegvallen, zie je in *Eindaugustuswind* hiervan een verheving. Bovendien lopen grenzen in deze bundel in elkaar over en 'slokken' gebieden elkaar soms volledig op. Er is sprake van een 'uitdijende' beweging, de (soms omsloten) ruimte wordt opgerekt en breekt zo uit het isolement. Zo lezen we over tien meren met geen oever eromheen, een schip dat breder is dan het water en een wak dat wijder wordt dan het water.

De natuur/materie is dus niet meer geïsoleerd, zij zoekt en vindt de ruimte, en is daarbij onderdeel van een groter geheel. In de transitiebundel wordt zij – vaker dan in de postconversiebundels – samen met de mens in een gedicht opgevoerd en kun je vanuit de natuur/materie naar de mens toe 'contact' signaleren. De natuur/materie wordt net als in de preconversiebundels gepersonifieerd, maar stelt zich in de transitiebundel 'actiever' op. Daarbij is de afstandelijke observatie van de natuur en materie, zoals in de preconversiebundels, verdwenen en lijkt de natuur/materie de dichter zelf te 'observeren', een omkering dus. Zo is er sprake van natuur die de mens/dichter lijkt te zien, kennen, nadert, peilt, op hem 'toeziet' en op hem wacht, in

tegenstelling tot de preconversiebundels waar de natuur/materie alleen in twee gedichten uit het tweede cluster 'kijkt' naar een mens. De natuur/materie ervaart bovendien andere natuur/materie of mensen ook niet meer als vreemd en beangstigend, zoals in cluster 1 soms het geval was.

Daarnaast is de natuur/materie ook een leermeester voor de mens, brengt zij een innerlijke verandering bij de ik-persoon teweeg (ontvankelijkheid), en stelt zij eisen aan het lyrisch ik of personage. De mens kan zelfs in de schuld staan bij de natuur. Dit is een tweede verschuiving. Er is vanuit de natuur/materie (zie vorige alinea) niet alleen sprake van contact – al moet de mens dit natuurlijk wel opmerken –, de natuur wordt hiërarchisch gezien ook boven de mens geplaatst en lijkt wat van hem te willen, wat een verandering is in vergelijking met de preconversiebundels, waar de natuur/materie onder de mens stond en in zijn macht was.

Een verschuiving die met bovenstaande samenhangt, is dat de beelden die in de transitiebundel worden gebruikt voor het beschrijven van de natuur/materie, ruimte geven om de natuur/materie ook als metafoor of symbool voor een goddelijke macht te lezen (zie ook verderop over God of een hogere macht). In de preconversiebundels is dit alleen in het gedicht 'De eend' het geval, waarin de 'gouden eend' (het kerkhaantje) met God wordt vergeleken, maar die blijkt uiteindelijk geen 'hogere macht' te zijn, maar slechts te beklagen materie.

Wat hetzelfde blijft, is dat er in de transitiebundel ook tussen de natuur/materie onderling geen sprake is van interactie, evenmin tussen de natuur/materie en God of een hogere macht. Daarnaast wordt net als in cluster 2 (maar daar slechts een enkele keer, zie tweede alinea) de 'levenloze' natuur of materie door personificatie 'beziel'd, waar in cluster 1 voornamelijk dieren menselijke eigenschappen kregen toegedicht. Hier is het verschil vooral de grote toename van de 'levenloze' natuur of materie die wordt gepersonifieerd, het veel intensievere contact vanuit de natuur/materie naar de mens toe, en de 'goddelijke' kenmerken die de natuur/materie krijgt toebedeeld (zie paragraaf 'God of een hogere macht').

De mate van 'isolement', 'grensoverschrijding' en 'interactie' in de postconversiebundel *Op de hoge* is wel enigszins te vergelijken met de transitiebundel. Hierin zijn geen grote verschuivingen aan te wijzen zoals dat wel het geval is tussen de transitiebundel en de preconversiebundels. Hoewel *Op de hoge* nauwelijks natuur/materiegedichten bevat, is ook hier in vergelijking met de preconversiebundels sprake van minder afstand tegenover de natuur/materie en bevindt zij zich niet meer in een isolement. In deze bundel wordt de natuur/materie eveneens gekoppeld aan 'religieuze' beelden (zie verderop over God of een hogere macht). Grensoverschrijdingen, zoals genoemd bij *Eindaugustuswind* komen nu een enkele keer voor, zoals in een gedicht over een paling in een fuik, waarover gezegd wordt dat de laatste kamer van de fuik wijder zal zijn dan het meer. Dit in eerste instantie terugkeren naar het isolement (de paling zwemt

een fuik binnen), is gezien de grote beweging in de transitie- en postconversiebundel van isolement naar het wijde, vreemd, maar uit de geciteerde versregel blijkt dat dit isolement zich in een nog grotere uitgestrektheid kan veranderen dan het meer, en fungeert hier dus als een soort poort naar een nog grotere ruimte, wat aan een bekering kan worden gekoppeld (zie ook paragraaf 3.3.3.).

De natuur/materie gaat in de postconversiebundel, net als in de preconversiebundels en de transitiebundel, geen interactie met de eigen 'groep' aan. In vergelijking met de transitiebundel is daarbij minder sprake van initiatief van de natuur/materie naar de mens toe (het water wacht op de ik-persoon), en lijkt het of de mens nu zelf de stap naar contact moet zetten. Er is wel sprake van iets dat of iemand die eisen stelt aan de protagonist, maar of dit de natuur is, is niet duidelijk.

In tegenstelling tot de transitiebundel wordt de natuur in de postconversiebundel in de afdeling 'Tot een jonge veroveraar in Babylon' in negatieve zin beschreven, verbonden aan angst en dood, zoals in het eerste cluster soms het geval was in relatie tot de mens. Een verklaring hiervoor zou kunnen zijn dat Alexander hier voor de dichter een niet-gelovige vertegenwoordigt, zoals het lyrisch subject en de personages in de preconversiebundels, en zich daardoor (nog) in een isolement bevindt, geen (goed) contact heeft met de natuur (die al dan niet naar een goddelijke macht verwijst).

De mens

In de transitiebundel *Eindaugustuswind* komt, in vergelijking met de preconversiebundels, nog steeds een aantal gedichten voor waar een mens zich in een isolement bevindt, door bijvoorbeeld afscheid, gemis en pijn. Daarnaast zijn er nu ook gedichten waarin de mens juist veel ruimte ervaart, wat een verschuiving is in vergelijking met de preconversiebundels. Hij trekt eropuit naar het wijde, verlaat het isolement (en overschrijdt hiermee een grens), en stelt zich open voor de natuur. Hij gaat participeren en dat wordt soms ook in 'religieuze' beelden beschreven. Daarnaast is er in de bundel in een gedicht sprake van een *mogelijkheid* tot grensoverschrijding, die uit angst niet wordt uitgevoerd, de overgave is dus nog niet volledig.

In transitiebundel zie je ook intermenselijk contact dat goed verloopt. Daarbij krijgen mensen waarmee de protagonist contact heeft of zoekt, in tegenstelling tot de preconversiebundels, soms trekken van de Bijbelse heiligen, zoals Maria. Er vindt dus, naast de vermenging natuur-God, in zekere zin ook een vermenging plaats tussen de gebieden mens en God of een hogere macht (als je daar ook de heilige maagd even toe rekent). Een andere verschuiving is dat in deze bundel de lezer wordt aangesproken, iets wat in de preconversiebundels geen enkele keer is gebeurd. Het contact richt zich dus ook op het 'buitentekstuele', de lezer.

Een enkele keer is er samenspel van de mens met de natuur. Daarnaast geeft de mens (het lyrisch ik of het personage) zijn interactie met de natuur/materie vorm door tekenen in de natuur/materie te zien, betekenis – vaak religieus – te geven aan de natuur/materie. Dit in tegenstelling tot de preconversiebundels waar dit, op één uitzondering na in de laatste preconversiebundel (zie noot 52), niet gebeurt. Zo zijn er in de transitiebundel 'vingerwijzingen' die worden gekoppeld aan de kruisdood van Christus.

Daarnaast richt de mens zich een aantal keer tot de natuur/materie (of waar het voor zou kunnen staan: een goddelijke macht) door middel van een apostrofe. Ook dit komt in de preconversiebundels niet voor. Al stelt de protagonist in de transitiebundel ook grenzen aan het contact met de natuur en wil hij over sommige zaken niet te veel helderheid. Door het hernieuwde contact, moet de dichter opnieuw leren luisteren en moet hij voor zijn omgeving nieuwe woorden vinden. Daarbij is de natuur, net als in de preconversiebundels, voor de dichter nog steeds vreemd, maar zij jaagt hem geen angst (meer) aan, wat een verschuiving betekent.

De protagonist richt zich in een aantal gedichten ook expliciet tot God of Christus. Hierbij wordt in een paar van deze verzen wel gesproken over angst, niet zozeer voor God, maar voor wat dit contact tot gevolgen heeft of kan hebben. In de preconversiebundels werd God en 'iets niet durven' of angst niet aan elkaar verbonden, wat eveneens een verschuiving is. Daarnaast richt de mens zich in de gedichten tot een ongedefinieerde 'u' of 'je' waarbij aannemelijk kan worden gemaakt dat het hier God of een hogere macht betreft.

In de postconversiebundel *Op de hoge zijn*, net als in de transitiebundel en de preconversiebundels, ook gedichten te vinden over mensen die geïsoleerd zijn. Zo kan de mens niet in zijn schepsel (kind, gedicht) treden, want een zelfde constatering is als in het tweede cluster. Verschil is echter de erkenning dat wij (de mensen) zelf door iets of iemand zijn geschapen en dat we uiteindelijk wel hetzelfde als ons schepsel zullen ondergaan en hem volgen.

Intermenselijk contact komt een aantal keer voor in de gedichten, maar er zijn er ook waar contact niet plaatsvindt, uit angst, of omdat men gescheiden is of elkaar niet begrijpt. Het moment dat de afstand tussen mensen verdwijnt en er wel interactie is, wordt verbonden aan een religieuze activiteit, het neuriën van het kyrie. Hierdoor ontstaat iets, hebben en krijgen mensen betekenis. De mens staat dan niet meer los van zijn omgeving, maar wordt deel van een zinvol geheel. Ook het neuriën van uitspraken van Jezus – wat enigszins doet denken aan het 'zingen in tongentaal' wat door sommige charismatische christenen wordt gedaan – zorgt voor toenadering. Gemis en pijn worden door het geloof opgeheven of verzacht. Dit in tegenstelling tot de preconversiebundels (cluster 2) waar het juist 'pijn' of 'gedeeld gemis' is die mensen aan elkaar verbindt. Ook wordt het contact van de protagonist met een geliefde genoemd, waarin de gebieden mens en God zich

vermengen, want zij is er niet, maar er wordt wel een stem gehoord.

Het contact tussen mens en natuur/materie geeft de protagonist vorm door, net als in de transitiebundel, aan de natuur/materie betekenis toe te kennen, er tekenen in te zien. Zelfs of juist het zinloze van de natuur heeft waarde, ook een demente mens die niet meer weet wat hij/zij doet, die mens lijkt in God geborgen. De natuur/materie wordt overigens nergens meer aangeroepen, en dat is een verschuiving met de transitiebundel. Daarnaast is soms ook sprake van contact dat niet tot stand komt met de natuur/materie, omdat de mens in het gedicht dat niet aandurft, maar meestal lijkt de natuur/materie dan voor een goddelijk macht symbool te staan.

Er is vanuit de mens in de postconversiebundel ook sprake van contact vanuit de mens met God of een hogere macht. Vaak gebeurt dit in de setting van een Bijbelverhaal. Er zijn geen gedichten waarin een mens God expliciet aanroept, wel waarin 'de dichter' Christus aanspreekt of waar de mens via materie contact maakt of zoekt met God. Daarnaast richt de protagonist zich soms op een ongedefinieerde 'je' of 'u' die God zou kunnen zijn, bijvoorbeeld doordat opnieuw het kyrie in het gedicht een rol speelt. Bij sommige gedichten kan de persoon tot wie de protagonist zich richt ook de lezer zijn, zoals in de transitiebundel.

God of een hogere macht

Of God zich in de transitiebundel in een isolement bevindt, is lastig te zeggen, omdat hij niet expliciet wordt genoemd. De natuur/materie lijkt, zoals we zagen, wel naar een goddelijke macht te verwijzen. Allereerst doordat de gekozen natuur vaak al religieuze connotaties in zich dragen, zoals water en wind, en doordat veel toespelingen worden gemaakt op Bijbelteksten en -verhalen. Daarnaast zijn de beschreven eigenschappen van de natuur/materie soms vergelijkbaar met die God worden toegedicht; iemand die ons kent, enzovoorts. De gebieden natuur/materie en God of een hogere macht vermengen zich op deze manier. Als de natuur ook voor God zou staan, bevindt God zich niet in een isolement. Hij zoekt zelf 'contact' en het lyrisch ik richt zich tot hem. Een allegorisch lezing van sommige gedichten zou wel kunnen duiden op een God die zich in een isolement bevindt, doordat hij bijvoorbeeld zijn schepsel los moet laten, wat weer overeenkomt met God in de preconversiebundels die als een buitenstaander wordt omschreven. Er is geen sprake van een God die in een gedicht grenzen overschrijdt. Het is eveneens moeilijk vast te stellen of God of een hogere macht in de transitiebundel contact met de andere gebieden zoekt.

Uit één gedicht in de postconversiebundel zou je kunnen opmaken dat God zich in een isolement bevindt. Hij (Christus) is voor zijn bestaan afhankelijk van de mens en is in die zin geïsoleerd. Dit komt overeen met het tweede cluster waar God ook slechts bestaat bij gratie van de

mens. Verschil is alleen dat er in de postconversiebundel God los van de mens toch nog enige mate van zelfstandig leven heeft. In andere gedichten is het moeilijk te zeggen of God geïsoleerd is, omdat, net als in de transitiebundel, de natuur en God zich vermengen. Ook de materie krijgt 'trekjes' van in dit geval Christus.

Of God of een hogere macht in de postconversiebundel contact zoekt, is onduidelijk. Er zijn wel gedichten waarin God en mens samen voorkomen en daarbij zijn er ook ongedefinieerde personen (of stemmen) die op God zouden kunnen slaan. In dat geval zorgen allusies naar Bijbelteksten of verhalen uit de geloofstraditie ervoor dat aan God kan worden gedacht.

3. 'Vlieg, daal, spring, stap, zwem en duik onder'. Het gedicht als beschrijving van een conversieweg

Leone stelt dat het 'formuleren' van een bekeringsverslag een kenmerk is van een bekering en dat dit als functie heeft om het nieuwe 'zelf' te vormen, te bevestigen een daarmee de 'vertigo' tot bedaren te brengen (zie paragraaf 1.2.1.). Nu heeft Otten in verschillende essays verslag gedaan over zijn bekering, maar ik meen ook een aantal gedichten aan te treffen waarin de transformatie/conversieweg of een aspect daarvan worden beschreven. Deze gedichten wil ik nader onderzoeken en de beschreven kenmerken van een bekering uit hoofdstuk 1 hierbij betrekken. Hierbij zal ik onder andere letten op het evenwicht die de bekeerling in spe voor even verliest als hij in aanraking komt met een ander systeem (Leone), de rol die 'significant others' eventueel spelen en de keus die de persoon uiteindelijk maakt of wil maken voor het andere (geloofs)systeem (Nock).

De gedichten om welke het gaan zijn: 'De eend' uit de gelijknamige preconversiebundel *De eend* (1975), 'Een expeditie naar het vademloze' uit de transitiebundel *Eindaugustuswind* (1998), 'De eerste stap is de stap eruit', 'Op de hoge' en 'Palingcredo' uit de postconversiebundel *Op de hoge* (2003). De gedichten hebben, zoals we in hoofdstuk 2 zagen, ook allemaal betrekking op het het al dan niet willen overschrijden van een fysieke of figuurlijke grens. In 'De eend' draait het om het maken van een vlucht (in de zin van vliegen) naar boven, in 'Een expeditie naar het vademloze' en 'Op de hoge' om het springen of duiken in het diepe. In 'De eerste stap is de stap eruit' gaat het om het zetten van een stap, en in 'Palingcredo' om het zwemmen in een fuik.

3.1. De vlucht van de eend (preconversiebundel)

Het gedicht 'De eend' in de preconversiebundel *De eend* (zie bijlage I voor gedichtfragmenten) is het eerste gedicht in Ottens oeuvre dat een conversieweg lijkt te beschrijven, en dat is opmerkelijk omdat hier sprake is van een bundel die, gezien de biografische gegevens over Otten, vóór zijn bekering geschreven is. Ik wil het verhaal van het gedicht beschrijven met aandacht voor de kenmerken van een bekering die in hoofdstuk 1 zijn genoemd.

'De eend', de protagonist van dit gedicht, woont in de haven van het IJ en is tevreden met zijn woonplaats, tot hij door spreeuwen (als een soort Maarten in *Nils Holgersson*) het verlangen krijgt om ook weg te gaan. 'Al kwaakten ze niet', spraken zij niet zijn taal, voor de eend is toch duidelijk wat ze wilden: 'Vertrekken, waarheen, ik wist het niet.' (DE 45) Dit kan verbonden worden aan wat Hans van Stralen stelt over een bekering, namelijk dat het een overgang is van de ene naar de andere taalfamilie (zie paragraaf 1.2.2.). De eend 'verstaat' de spreeuwen niet, hij behoort niet tot

hun taalfamilie, maar 'ik [de eend – TvdB] begreep wat ze wilden' (DE 45). Er is nieuwsgierigheid en verlangen naar 'navolging', een eerste stap die een conversie kan inluiden.

Door deze confrontatie met een andere groep/familie die een afwijkend leven leidt (de spreuwen), is de eend uit het evenwicht gebracht (zie Leones 'vertigo', paragraaf 1.2.1.): 'Ik was niet meer de oude.' (DE 45) Net als een bekeerling in spe raakt de eend gedestabiliseerd door de ontmoeting met een ander systeem (paragraaf 1.2.1.). Al eerder had hij reigers en meeuwen benijd, maar deze spreuwen maken dat hij de haven nu als benauwend en vies ervaart: 'Overal olie, gebrek aan diepgang/ Was al wat ik zag.' (DE 45) De eend voelt zich ellendig in de nu als zinloos (zonder diepgang) ervaren haven. Kortom, een situatie die, zoals Hans van Stralen stelt in zijn essay, in de filosofische betekenis als 'negatief' wordt beschreven (zie paragraaf 1.2.2.); de eend is niet tevreden, ervaart geen geluk meer. De eend verlangt vervolgens naar verlossing, wil loskomen van zijn oude situatie en gaat op zoek naar het wijde, naar een ontsnapping, een fase die Van Stralen eveneens signaleert en deze als 'onthechting' omschrijft (zie paragraaf 1.2.2.).

De eend komt uiteindelijk terecht in de Prinsengracht en na de duisternis van een angstige nacht aldaar, lijkt hij tot het licht te komen als hij, omhoog kijkend langs de toren met de klok – uitroepend: 'Was dit Gods eigen/Polshorloge?'(DE 48) – een 'gouden eend' (het haantje van de toren van de Westerkerk) ontwaart. Hij beschrijft een heftige ervaring die wel wat weg heeft van beschreven ontmoetingen die mensen (in de Bijbel, bijvoorbeeld Paulus, zie Handelingen 9:3-9) met Christus of met engelen hebben: 'Het was een oogverblindend ogenblik –/ Ik kneep mijn ogen samen om te kunnen zien./ En toen gebeurde het. Had ik tranen,/ Duizend had ik er gestort, want wat ik zag/ Was niet van deze wereld, en zeker niet/ Van dit gedicht. *Ik zag een eend,/ Een gouden eend, door zonsopgang belicht.*' (DE 49) Het lijkt voor de eend om iets bovennatuurlijks te gaan ('wat ik zag was niet van deze wereld') en hij moet een besluit maken: 'Alles hing nu van mijn wilskracht af:/ Ik moest me voegen bij de hoge eend [...]' (DE 49), want: 'Ik moest de gracht uit om de zwarte nacht/ betekenis te geven, om het water van mijn kop [verbeelding, verlangen, TvdB]⁶⁰ een bedding te verschaffen.' (DE 49) De eend wil na het zien van de 'gouden eend' betekenis geven aan het donkere leven van zijn 'eertijds'. Kortom, hier lijkt een 'turning point' plaats te vinden en de eend gaat vervolgens in 'opposities' denken (zie onder andere paragraaf 1.2.2.).

Dat de gouden eend vanuit de verte voor de eend een soort God is (wat de kwalificatie dat het hier ook om een beschrijving van een conversieweg gaat, ondersteunt), blijkt onder andere uit de eigenschappen die hij de gouden eend toedicht, die van een persoon die alles ziet: '[...] zag hij

⁶⁰In het begin van het gedicht staat immers: '[...] Mijn binnenste/ Was zee geworden [...] Kon ik maar het water van mijn hersens in!'

mij?/ Waar hij stond zag hij toch zeker iedereen...' (DE 49) De eend vliegt omhoog⁶¹ en ook boven op de kroon van de toren blijkt dat de eend de gouden eend gelijkstelt aan God als hij voor de tweede keer het woord 'God' uitspreekt en zich afvraagt: 'Was ik nu God? Ik stond toch boven op de klok./ Zag heel de wereld, zelfs het Ijsselmeer./ En was tóch buiten schot? [...] (DE 50)

De werkelijke ontmoeting met de 'allerhoogste' – 'de allerhoogste' niet alleen in fysieke zin, maar ook als de veelgebruikte naam voor God – loopt echter op een teleurstelling uit: 'Ik hoorde heel dicht bij een vreemd geluid –/ Het was de eend die ik zoëven, in de gracht./ De allerhoogste had geacht [...]' (DE 50). De gouden eend blijkt vastgemaakt – hij piept bij het keren, voegt zich naar de wind. Door het goud zijn zijn vleugels gebonden en zijn ogen gevuld. De 'gouden eend' is gevangen, levenloos en statisch, afhankelijk van de elementen, en, ondanks het prachtige uitzicht; blind. Er lijkt hier sprake van een soort tweede 'turning point'. De eerst zo verblindende 'gouden eend', blijkt slechts materie te zijn; die hij dacht dat God was, bestond niet. Er lijkt hier sprake van een omslag naar weer de oude situatie. Het voert wellicht wat ver om het meerduidige genre van de poëzie te lezen alsof het om een theoretische verhandeling gaat, maar hier zou je in dit geval kunnen spreken van opnieuw een bekering en dan terug naar het 'heidendom', zoals Nock en Leone dat formuleren (zie noot 15 en paragraaf 1.2.1.).

Na het van dichtbij aanschouwen van de Eend en de teleurstelling die de protagonist ervaart, wordt alsnog het zintuig van het zien bij de eend tijdelijk uitgeschakeld (zoals bij Paulus, zie Handelingen 9:3-9) wanneer een wolk de toren bedekt. Hier geen wolk van Gods aanwezigheid, maar één die verwarring brengt: 'Voor ik wist wat me gebeurde stond ik/ In de mist, en was de stad verdwenen./ Ik zag alleen nog maar mijn snavelpunt./ En raakte elke besef van richting kwijt.' (DE 51) Op de toren verliest de eend zijn evenwicht (vergelijk Leones notie van 'attack of vertigo' als aanvangsmoment van een bekering, paragraaf 1.2.1.⁶²) als de klokken beginnen te slaan: 'Alles wat ik me tot dan had ingebeeld/ Werd door elkaar geschud. En bovendien./ De wolken waren nat, het werd er spiegelglad./ Zo peilloos was ik van mijn stuk, dat ik vergat/ Dat ik nog vleugels had. Onstuitbaar gleed ik/ Van de goudverf af.' (DE 52) Geholpen door het bekende geluid van een misthoorn ('een bovenaards signaal' (DE 52)) keert hij terug naar het IJ. De eend vlucht weg van het onechte (waarin hij even geloofde) en keert terug naar de smerige haven waar hij het water verrassend goed vindt smaken: 'Ik stak mijn snavel in het IJ. Zo goed/ Heeft me het water van de haven nooit gesmaakt.' (DE 52)

Dit gedicht zou je als een beschrijving van een conversie kunnen zien die uiteindelijk tot

⁶¹Het gedicht heeft in zijn beschrijving van de tocht van de eend ook metafysische trekjes, een eend die probeert op te klimmen naar het goddelijke, en doet in die zin denken aan 'Het lied der dwazen bijen' van Nijhoff.

⁶²Opmerkelijk is dat het verhaal waaruit Leone zijn notie 'attack of vertigo' haalt zich ook op een kerktoren afspeelt.

staan wordt gebracht. De eend wordt allereerst door 'significant others' (zie onder andere paragraaf 1.1.1.), de spreeuwen, met hun andere taal aangestoken om hen te volgen, zeker als blijkt dat de 'ontmoeting' met hen ervoor heeft gezorgd dat de eend zich niet meer thuis voelt in de haven. Hij gaat zich in 'termen van negatie' (zie paragraaf 1.2.2.) uiten. Eenmaal op reis om zich te onthechten, ziet hij de gouden eend. Deze ontmoeting beschrijft hij in termen van licht (wat doet denken aan andere beschreven bekeringservaringen) die hij afzet tegen de donkere nacht die hieraan vooraf ging (het spreken in opposities). In eerste instantie is er het geloof in de 'gouden eend' die als God wordt aangesproken. Deze bekering tot de Eend is van korte duur, want eenmaal op de toren blijkt de 'gouden eend' doods, blind, van materie. God blijkt voor de eend niet als een soevereine entiteit te bestaan. Er vindt vervolgens een omgekeerde beweging plaats die je 'geloofsafval' of een bekering tot het 'heidendom' zou kunnen noemen. De eend raakt uit zijn evenwicht en maakt (na het opklimmen) weer een beweging naar beneden, hij 'stort' zich opnieuw in het oude leven, het oude systeem in, zijn verblijfplaats, de haven van het II.

Aan de ene kant kan worden gezegd dat er niet veel is veranderd. De eend keert immers weer terug naar de oude situatie. Aan de andere kant lijkt de eend wel een verandering te hebben ondergaan. De eend komt door de ontmoeting met de 'gouden eend' tot andere inzichten, zo staat in de 'Epiloog': 'Rest ons te vragen: was dit nu vervulling/ Of was het echec? Mijn verblijf op de Eend/ Was mirakels, dat zeker – de eend die ik was/ zal ik nooit meer zijn. De haven is anders/ Geworden, meer *haven*. Ik ben, denk ik soms,/ Van kijken veranderd [...]' (DE 53) Hier zou, in de woorden van Gaventa, van een bekering sprake kunnen zijn, het type dat zij 'transformation' noemt, een nieuwe manier van waarneming die ontstaat, een verandering van perspectief (zie hoofdstuk 1.1.1.). Een totale 'wezensverandering', een 'pendulumlike conversion', is het in elk geval niet: 'Voilà het echec. Wij zijn niet als zwanen.' (DE 53) De zwanen (die de eend eerst, net als de reigers en de meeuwen, leek te benijden (DE 43)) zijn te teer om in de haven te vertoeven, dat is 'de plek' voor eenden. Dit zelfinzicht wordt bekrachtigd door het woord 'God' dat in de laatste versregels van de epiloog als acrostichon te vinden is. God bleek niet meer dan materie, de benijdenswaardig anderen kunnen niet wat de eend kan, de eend lijkt zelf 'God' te zijn. De natuur lijkt hier boven materie te staan, en als we dit gedicht allegorisch lezen, de mens boven God.

Hoe dan ook, tot aanname van God of Christus komt het uiteindelijk niet, zoals de theologen een bekering beschrijven (zie paragraaf 1.1.1.) en ook de *Unbestimmtheitsstellen* in dit gedicht bieden geen aanleiding voor de interpretatie dat het die kant nog op kan gaan. Van een geïmpliceerde bekering tot het christendom is in dit gedicht dan ook geen sprake.

3.2. De kapitein die niet sprong (transitiebundel)

Het gedicht 'Een expeditie naar het vademloze' (EAW 70/71, zie bijlage II) in de bundel *Eindaugustuswind* zou je eveneens als een beschrijving van een conversieweg kunnen lezen. In dit geval is dat het moment van de keuze voor het geloof, een keuze die, zoals Nock dat stelt, niet verward moet worden met adhesie maar een overgave is aan en geloof is in een ander 'systeem' (zie paragraaf 1.1.3.) Dit gedicht gaat over een kapitein die een peillood met daaraan een draad laat zakken in de zee. Na weken is de draad op (het diepe water is 'vademloos'). 's Nachts ziet de kapitein in zijn droom eveneens een lange draad, maar deze glipt van de spoel. De kapitein begrijpt dat hij zich uit angst niet aan de draad niet heeft vastgeklamd. Hij durfde met de draad niet mee, al blijkt achteraf dat het peillood op een wonderlijke manier niet belandde op de zeebodem: het 'peillood hing één handpalm/ boven de diepste grond'.

Dat het peillood één handpalm (en bijvoorbeeld niet een vadem of een voet) boven de bodem blijft hangen, is een aanwijzing dat het hier om een religieuze gebeurtenis gaat. In de handpalm klinkt immers de Bijbeltekst Jesaja 49:16 mee waarin wordt gezegd dat Sion (wat later door het christendom wordt verbreed tot alle gelovigen) in Gods handpalm staat gegrift/geschreven, kortom dat je als gelovige niet wordt vergeten, je veilig bent, nimmer uit te wissen. Uit angst wordt de sprong in het diepe toch niet gewaagd. Wel komt de kapitein aan het einde van het gedicht tot een soort belijdenis: 'Deze droom, noteerde hij daarna,/ heeft mij doen weten dat ik wordt gepeild./ Het ondoorgrondelijke mij nu peilt.' (EAW 71) Het ondoorgrondelijke blijkt niet te peilen, en de sprong het geloof in wordt nog niet gedaan (de doop?), maar dat iets of iemand de kapitein peilt wordt al wel door hem geloofd en ervaren. Dit is een gedicht dat goed als een transitie kan worden gezien naar een keuze voor het geloof.

Dat er hier sprake is van een *religieuze* keuze, ondersteunt ook het Bijbelse beeld van de visser (Christus/God) en de vis (de niet-gelovige) waarvan de dichter gebruik gemaakt. De kapitein – die zelf vist, de touwtjes in handen heeft – moet eigenlijk van een visser (van vissen) zelf vis worden, gevangen (willen) worden, zich aan een zijden draadje durven vastklampen, en zonder angst voor een bodem of juist bodemloosheid de sprong de diepte (het geloof) in wagen. Waar in 'De eend' het afdalen juist een teken was van terugkeer naar het oude leven, lijkt in dit gedicht de verticale beweging naar beneden juist een afdaling – hoe angstaanjagend ook – naar een nieuw soort leven, naar het ondoorgrondelijke dat mensen peilt (God?).

3.3. Gemiste stap, gewilde sprong, gevangen aal (postconversiebundel)

3.3.1. De stap eruit

In de postconversiebundel *Op de hoge* kan het gedicht 'De eerste stap is de stap eruit' (ODH 12, zie bijlage III) worden gezien als de beschrijving van het keuzemoment in het bekeringsproces. Het heeft als motto: 'You were never/ More than a step from Paradise', een aanwijzing dat het hier om een keuze voor het geloof gaat. Hier wordt een man beschreven die 'tegen zijn heelal geleund' staat en niet deelneemt aan de wals achter de doorzichtige deur. De wals is een vrolijk dans (doet denken aan een bruiloftsfeest), zodat 'in vreze wordt gewalst' een beetje vreemd lijkt geformuleerd, al kan angst voor de rechtvaardigheid van God volgens sommige psychologen ook onderdeel zijn van het bekeringsproces (zie Sargants model in paragraaf 1.1.2.).

Toch is het woord 'vreze' juist de meest duidelijke aanwijzing dat het hier om een conversiegedicht kan gaan. 'Vreze' is namelijk een woord (zij het uit protestantse traditie, in dit geval gebruikt door de katholieke Otten) dat in de woordcombinatie 'de vreze des Heeren' voorkomt, wat een oude uitdrukking is voor 'het geloof in God'. Er wordt hier dus 'in geloof(!)' gedanst. De man in dit gedicht wil die stap niet nemen, leunt liever tegen de deur (waarin volgens de dichter echt geen glas zit, het feest is dus zo te betreden en aanraakbaar echt), converseert liever diep over Kant. Of te wel; de man wil beschouwen (een beetje mooi en sexy filosoferen, vandaar de verbastering 'Manuela' Kant) en een buitenstaander blijven, niet deelnemen aan het werkelijke (geloofs)leven. De man blijft op een veilige afstand, heeft genoeg aan zichzelf: 'Met de ogen van zijn eigen spiegelbeeld/ werpt hij zijn blikken glijdend langs de armen/ van de dichtstbijzijnde vrouw. Weerkaatst/ komt hij terdege, snel en zonder blozen klaar.' (2003:12). Over deze man schrijft de dichter: 'Ridicuur zal hij nooit zijn [...] hij wil exact wat kan.' Deze man die zich alleen door de ratio laat leiden, blijft daarmee een buitenstaander.

In dit gedicht is er sprake van een conversie die niet plaatsvindt, een stap die niet genomen wordt door een man die het niet aan durft, omdat hij niet belachelijk gevonden wil worden. Het is ergens uitstappen (je eigen wereld/heelal), maar ook tegelijkertijd ergens in, namelijk (zie motto) het Paradijs (waar gedanst wordt). Deze horizontale beweging lijkt een stap richting God en het geloof te zijn.

3.3.2. De sprong erin

Een tweede gedicht in de postconversiebundel *Op de hoge* dat over een conversie lijkt te gaan, is het titelgedicht 'Op de hoge' (ODH 14/15, zie bijlage IV). Net als in 'Een expeditie naar het vademloze' uit de bundel *Eindaugustuswind* is dit een gedicht waarin het gaat over een moment waarin wel of niet wordt gekozen voor de sprong het geloof/het ongewisse in, de sprong naar beneden. Het gedicht 'Op de hoge' beschrijft een ik-persoon die – als de badmeester verdwenen is – de duikplank opklimt met de op de treden hoorbare stappen 'bangbangbang'. De protagonist verlangt ernaar de sprong te wagen, maar is tegelijkertijd ook angstig, al weet hij dat hij niet aan deze keuze zal kunnen ontkomen en heeft 'het' (het water, God?) hem 'altijd opgewacht'. (ODH 15)

Dat dit gedicht vooral gaat over de keuze voor het geloof (door middel van de doop) wordt duidelijk door het woord 'doopselzacht' dat verbonden wordt met 'het lussenwevend water' beneden de ik-persoon. (ODH 14) In het woord 'lussen(wevend)' klinkt nog een aantal dingen mee. Allereerst doen 'lussen' denken aan het touw van een galg. Al eerder in het gedicht wordt immers opgemerkt dat de ik-persoon geblinddoekt was als een een deserteur. De persoon op de duikplank lijkt dus een verrader. Dit kan verbonden worden aan wat Leone over een bekering opmerkt, namelijk dat bekering noodzakelijk verraad is aan het eigen 'oude ik' en vervolgens ook aan de oude omgeving (zie paragraaf 1.2.1.), verraad die zich uit in onder andere veranderd taalgebruik. Daarnaast doen 'lussen' aan een lasso denken. De ik-persoon wordt gevangen en kan, zo is de angst, vervolgens geen kant meer op. Ten derde klinkt in 'lussen' de goedkeurende krul mee, de waardering voor het maken van de goede keuze.

Het vers beschrijft de sprong zelf niet, maar het moment daarvoor. De keuze die de 'ik' moet maken, gebeurt in alle eenzaamheid en voor de sprong zelf is er geen hulp of toezicht, de badmeester (zijn leermeester? een 'significant other?') is al weg. Wel lijkt hij door iemand naar boven te zijn gebracht: 'Wie mij naar boven had gebracht?// Ach mijn lief.' Mijn lief zou ook kunnen slaan op een 'significant other', een gelovige die de 'ik-persoon' in aanraking met het geloof heeft gebracht (zie onder andere paragraaf 1.1.1.), maar wellicht ook op God of Christus zelf. De persoon maakt in elk geval 'de aanstalten' (2003:14) en verwoordt zijn angst. Hij vraagt zich af waarom hij zo bang is dat het bad ineens heel snel is leeggelopen en, zo luiden de slotregels, 'Dat zo ik sprong – ik wil, ik wil – / ik vallen zou en niets mij ving?' (2003:15)

In dit gedicht is – in tegenstelling tot 'Een expeditie naar het vademloze' uit de transitiebundel – er sprake van een sprong die onvermijdelijk gemaakt moet of gaat worden: '[...] ik wist: morgen/ word ik wakker maar ontkomen/ kan ik niet. Uit de schoonspringdroom// ontwaakt men met de schoonspringdroom.' (2003:14) Net als in 'Een expeditie naar het vademloze' wordt er

gesproken van een droom, maar waar de kapitein in zijn droom de kans laat lopen, wordt hier serieus besloten om 'de sprong' (eens) te maken, omdat de ik-persoon niet anders kan. In dit gedicht is de 'ik' dus een stap dichterbij een definitieve keuze voor het geloof.

3.3.3. In de fuik

Het derde gedicht in de postconversiebundel *Op de hoge* dat een conversieweg lijkt te beschrijven, is 'Palingcredo' (ODH 17, zie bijlage V). Waar in 'Op de hoge' de ik-persoon 'de aanstalten maakt', lijkt hij hier zijn geloof te belijden. In deze belijdenis (zie titel 'credo') verwoordt een gelovige, die zichzelf vergelijkt met een aal, zijn zwemmen het geloof in, zijn weg naar het geloof/God toe. Deze beweging (horizontaal) is weliswaar een keuze, maar wordt – evenals in het gedicht 'Op de hoge' – ook beschreven als iets wat voor die persoon onvermijdelijk was, zeker als hij eenmaal in de fuik zit: 'Van waar hij uitkwam was geen weg terug' (ODH 17), al heeft dat misschien ook betrekking op het prille begin en ontstaan van de aal. Ook in dit gedicht wordt niet met zekerheid vastgesteld in hoeverre er sprake is van zelf een keuze maken of gekozen worden, van vrije wil versus voorbeschikking, een thema overigens dat in veel gedichten in vooral *Eindaugustuswind* naar voren komt (zie EAW 34/35, 37, 58, 76, 82). Dit komt overeen met wat Johnson en Malony stellen, namelijk dat bij een bekering zowel God als de mens actief zijn, dat bij een bekering altijd sprake is van 'tweerichtingsverkeer' (zie paragraaf 1.1.1.).

De paling wordt in elk geval door iets gedreven, hij zwemt zoals palingen doen tegen de stroom in richting de zee (wellicht ook een metafoor voor 'geloven'). Net als in 'Een expeditie naar het vademloze' en het gedicht 'Op de hoge' heeft dit alles te maken met een droom. De aal wordt aangetrokken 'door de palingdroom van zoeken naar/ de laatste ring'. De aal zwemt steeds een volgende 'kamer' in, die ook verbonden wordt met 'het werk', de gedichten die de dichter schrijft: 'Ieder volgend werk de kamer van een fuik'. Hoe dan ook de aal weet niet zeker of er telkens een volgende kamer zal zijn, het lijkt hier dus ook over eindigheid en de dood te gaan. Hij zal immers eens worden ophoog gehaald.

Dat hier sprake kan zijn van een bekeringsweg blijkt onder andere uit de beelden van het oog en de naald die worden gebruikt. Otten schrijft: '[...] de laatste ring. Geen millimeter wijder/ zal die zijn dan om de draad het oog,/ en die dan door, spekglad van angst.' Dit verwijst naar Jezus' woorden uit de Evangelien (Mattheus 19:24, Marcus 10:25, Lukas 18:25) waarin wordt gezegd dat het voor een rijke net zo moeilijk is om in het koninkrijk der hemelen te komen als voor een kameel om door het oog van een naald te kruipen. Het lijkt hier in dit gedicht dus om de 'moeilijke' stap richting het geloof te gaan. Ook andere zinnen uit de Bijbel als "Nauw is de poort naar het leven, en

smal de weg ernaartoe [...]” (Mattheus 7:14a, NBV 2004) klinken hier mee. Dat het hier om gedicht gaat dat een conversieweg beschrijft, is ook te onderbouwen met de intertekstualiteit die dit gedicht heeft met de essaybundel *De fuik van Pascal* (1997) waar Otten de metafoor van de paling die in een fuik wordt gevangen en uitkomt bij de onontwarbare knoop expliciet koppelt aan zijn tot het geloof komen in God.

Het meest in het oog springende element dat dit gedicht (naast andere mogelijke interpretaties) als beschrijving van een conversieweg gelezen kan worden, is het Bijbelse beeld van visser en vis. Er wordt opnieuw (zie vorige alinea) gebruikt gemaakt van een element uit de nieuwe taalfamilie, uit het model dat door het christendom wordt aangereikt. Dit komt overeen met wat Van Stralen stelt, namelijk dat in bekeringsverslagen altijd gebruik wordt gemaakt van het taalregister van de nieuwe geloofsgemeenschap (zie paragraaf 1.2.2. en Van Stralen 2007:19). De fuik lijkt in dit gedicht als een soort “paradoxal element” te fungeren, zoals Leone dat als kenmerk van een bekeringsverhaal formuleert (zie paragraaf 1.2.2.). Aan de ene kant symboliseert de fuik het kwade; je wordt gevangen en sterft tenslotte, aan de andere kant staat het voor het goede door wat er intertekstueel vanuit de Bijbel meeklinkt. In het Nieuwe Testament wordt het beeld van een vis die wordt gevangen namelijk gekoppeld aan een mens die wordt gered door een gelovige of Christus – dus een bekering ondergaat – en heeft dus een positieve betekenis. Jezus roept zijn leerlingen (die veelal vissers waren) op om 'vissers van mensen' te worden, kortom dat zij andere mensen tot God/Christus zouden brengen (Mattheus 4:19, Markus 1:17). 'Palingcredo' is hiermee, zoals eerder gezegd, ook een gedicht over vrije wil en voorbeschikking. De fuik is immers door iemand, een visser (God?), opgehangen. Dat de fuik een belangrijk “paradoxal element” is in het bekeringsproces van Otten blijkt ook uit het genoemde essay *De fuik van Pascal* waar Otten toont hoe Pascal hem als een soort 'significant other' heeft meegenomen in het spoor van het geloof.

De aal houdt zich, hoe moeilijk de weg ook is, vast aan een slotsom (een zeker weten, een diep overtuigd geloof, aan 'convictional knowlegde' zoals Loder dat typeert (Van Stralen 2007:23)). Een slotsom die de aal kent, maar nog niet trekken kan; 'Waar haalt hij ooit de moed vandaan/ om door de nauwste ring te gaan,/ als er geen slotsom was die hij al kende/ maar zo lang hij ademde niet trekken kon?' Hier lijkt het gedicht, zoals gezegd, ook over de dood te gaan. Maar er is meer. De laatste regels luiden: 'De laatste [smalste - T.v.d.B.] kamer zal de wijdeste zijn,/ wijder dan het hele meer waar hij in hangt.' Je kunt dit lezen als het ultieme thuiskomen. Deze laatste zinnen beschrijven wellicht de dood waar alles in samenkomt, maar er kan eveneens een paradijselijke toestand in worden gelezen. Een sterven dat overgaat in herleven, isolement dat overgaat in een enorme ruimte. Het tot geloof komen dat in eerste instantie benauwend lijkt, maar bevrijdend blijkt.

Het is opmerkelijk dat in dit gedicht uit de transitiebundel er, zoals in de eerste twee clusters,

in eerste instantie weer sprake is van 'isolement' (zie ook paragraaf 2.4.1.(c)). Verschil is echter dat het daar niet bij blijft. Het enge (de laatste ring) en het wijde (het meer) lijken samen te vallen (er is geen onderscheid meer tussen deze tegenstellingen), maar dat niet alleen, de 'laatste kamer' zal zelfs nog wijder zijn dan het meer. Er wordt buiten de natuurlijk grenzen getreden. De smalle kamer van de fuik fungeert hier als een soort poort (zie eerder geciteerde Bijbeltekst) waardoor een andere, grotere dimensie kan worden binnengegaan. Gezien de Bijbelverwijzingen zou dit wel eens 'het koninkrijk van God' kunnen zijn waar de bekeerling tijdens en na zijn leven deelgenoot van wordt.

3.4. Tot slot

In paragraaf 3.1. is, zo hoop ik, aannemelijk gemaakt dat in het gedicht 'De eend' de beschrijving van een conversieweg gelezen kan worden. In deze preconversiebundel is er, en dat is opmerkelijk, dus ook sprake van een gedicht dat over een bekering gaat. Duidelijk is wel dat in de bundel *De eend* de bekering tot staan wordt gebracht. In eerste instantie is er geloof in de Eend, maar al gauw vindt er een omslag plaats (de Eend blijkt levenloos) en keert de protagonist terug naar zijn oude situatie. In 'Expeditie naar het vademloze' uit de transitiebundel *Eindaugustuswind* kun je spreken van een conversie die niet zozeer tot staan wordt gebracht door de confrontatie met een nieuwe waarheid, zoals in 'De eend' (de Eend/God als soevereine entiteit bestaat niet, maar is menselijk bedenkfel), maar die niet wordt doorgezet omdat de protagonist (de kapitein) de sprong het geloof in niet durft te wagen.⁶³ Hij mist de kans, maar hij erkent wel dat 'het ondoorgrondelijke' (God?) hem peilt. Een beginnend geloof dat past bij de keuze om *Eindaugustuswind* op basis van tekst-externe informatie over de bekering van Otten als een overgangsbundel te betitelen.

In de postconversiebundel zijn er zelfs drie gedichten die geïnterpreteerd kunnen worden als de beschrijving van het keuzemoment in een conversie. In 'De eerste stap is de stap eruit' is er, net als in de transitiebundel, sprake van een conversie die niet doorzet door onder andere angst van de protagonist. Deze man wil de stap niet zetten, geen deel hebben aan de wals, omdat hij liever alleen aan de zijlijn blijft dan het risico van gezichtsverlies loopt.⁶⁴

In 'Op de hoge' zijn 'de aanstalten' voor de sprong al gemaakt, het wachten is alleen nog op het wanneer. Hier is de protagonist een stap dichterbij de keuze voor het geloof dan in de vorige gedichten. Het is een beschrijving van de keus die gemaakt gaat worden, niet van wat er zich daarna

⁶³Dit idee van opschorting, van het uitstellen van de keuze voor het geloof, lijkt typisch voor bekeringen. De daadwerkelijke stap lijkt moeilijk te worden gezet. In dit verband kan bijvoorbeeld worden gedacht aan het alom bekende gebed van de kerkvader Augustinus: 'Heer maak mij kuis, maar nu nog niet.'

⁶⁴Ibidem.

afspeelt (het deelgenoot worden aan het water, het geloof, de kerk.) Als lezer kun je al vooruitlopen op het moment van overgave, al zien we de sprong nog niet.

'Palingcredo', waarin veel Bijbelse beelden worden gebruikt, is de beschrijving van een bekeringsweg van iemand die er nog steeds midden inzit. Er is geen weg meer terug (hij wil dat ook niet, hij verlangt naar de palingdroom van de laatste ring), maar of en wanneer de laatste kamer zich aandient, weet hij niet (er zijn dus ook nog twijfels). Wel weet hij dat die laatste kamer de smalste en tegelijkertijd de breedste zal zijn, kortom hij gelooft dat het leven niet op zal houden, maar zich juist zal uitbreiden. Dit is, zoals de titel duidelijk maakt, ook een soort belijdenis. Hij gelooft dat uiteindelijk het moeilijkste (door de smalste ring te gaan) hem uiteindelijk het beste (de ruimte) zal brengen. Hij verlangt naar dat moment.

'De vlucht', 'de sprong' en 'de stap', 'het zwemmen in' zijn allemaal te lezen als pogingen om buiten de eigen grenzen te treden en een andere werkelijkheid dan de tot nu toe bekende, te leren kennen. Vaak geven de gedichten door het gebruik van Bijbelse beelden aanwijzingen dat het dan om God en de wereld van het geloof gaat, kortom dat het om een conversie gaat. De persoon in het gedicht zoekt het geloof of God actief, of probeert daar juist verre van te blijven, maar daarnaast wordt hij er ook naartoe getrokken. Je ziet bij de gedichten duidelijk de twee bewegingen die kenmerkend worden geacht voor een bekering: de keuze die je als mens zelf maakt naar God toe (in voornamelijk de vlucht, de stap, de sprong) en het gekozen worden door God zelf (gevangen worden in de fuik in 'Palingcredo' en in 'Op de hoge' de bewustwording: 'Wie mij naar boven had gebracht?').

Opvallend is de verschuiving in de bewegingen als je naar de preconversie-, transitie- en postconversiebundels kijkt. In *De eend* is er de beweging naar boven, het opklimmen naar God of het goddelijke. Dat haalt niets uit, het leidt naar bladgoud, een door 'de man met de verfpot' gemaakte, levenloze eend. De sprong naar beneden in 'Expeditie naar het vademloze' in de transitiebundel *Eindaugustuswind* en in 'Op de hoge' in de postconversiebundel *Op de hoge* lijkt het meest 'succesvol' of in elk geval de beste metafoer om een bekering, het avontuur van het geloof, te omschrijven. Het is de tegenovergestelde beweging van 'de eend' die op eigen kracht en middelen God probeert te bereiken. Het is een sprong het ongewisse in, die van totale overgave, wat het lyrisch ik in 'Op de hoge' bij het 'doopselzachte', reinigende water zal brengen, bij God zelf. Het is ook niet een beweging die, zoals bij de vlucht naar boven en de stap, zich gemakkelijk in omgekeerde beweging laat denken. De sprong krijgt daarmee iets definitiefs en onomkeerbaars, terugkeer, in dezelfde beweging (droog) opstijgen is onmogelijk.⁶⁵

⁶⁵Opmerkelijk is overigens de verschuiving die waar te nemen is in de zogenaamde 'duikgedichten' van Willem Jan Otten. In de preconversiebundels wordt 'duiken' vaak verbonden aan het gezien worden van de duiker (of dichter) zelf,

Ook 'het in de fuik zwemmen' is een 'geslaagde' metafoor voor een bekering die niet tot staan wordt gebracht. Het laat vooral het procesmatige karakter zien (zie over bekering als proces paragraaf 1.1.1.), de 'stappen' die de gelovige zet, het zwemmen, steeds dieper het geloof in. Ook bij het (als aal) zwemmen in de fuik is de omgekeerde beweging lastig. Het aspect van de 'onvermijdelijkheid' als het gaat om het komen tot het geloof, komt hier tot in uitdrukking. De dichter lijkt als het ware te zeggen: ik kan er niets aan doen, ik werd er door iemand naar toegebracht ('Op de hoge'), of door iets ernaartoe gedreven ('Palingcredo'), wat weer samenhangt met het begrip 'voorbeschikking'.

Bekering lijkt, als we naar de drie genoemde gedichten kijken, ook alles met water (de doop) te maken te hebben. De hoge vlucht, of de 'droge' stap halen lijken niets uit te halen. De (metafoor van de) stap in 'De eerste stap is de stap eruit' in de postconversiebundel *Op de hoge* is misschien nog te berekenend, heeft nog te veel grond onder de voeten, en verleidt nog te veel tot beschouwen in plaats van deelnemen. Er zijn wellicht nog te veel verzonden deuren met glas die ertussen staan en die verhinderen om daadwerkelijk het feest binnen te treden (en dan moeten die voeten ook nog gaan dansen). Nee, met de sprong (en met het zwemmen in de fuik) lijkt de dichter zijn God en geloof gevonden te hebben. De sprong waarmee je je controle en je gedachte soevereiniteit loslaat en overgeeft, je laat onderdompelen in (of in het geval van de fuik laat vangen door) het mysterie van Gods liefde.

door bijvoorbeeld een meisje (HR 57), waardoor hij soeverein poogt te zijn (NDN 164). Daarnaast wordt 'duiken' gekoppeld aan het samenvallen met 'een derde', een persoon die de protagonist zou willen zijn (NDN 180). In de postconversiebundel *Op de hoge* is de 'duik' een 'sprong' geworden en wordt het gekoppeld aan een keuze voor het geloof. Van een duik, gestileerd en op zichzelf gericht, is het verschoven naar een sprong, zonder controle, en maar gericht op één doel, het water (bij Otten vaak verbonden aan de doop of God) beneden hem.

Conclusie

Zoals in hoofdstuk 1 is getoond, is het fenomeen conversie vanuit verschillende disciplines onderzocht, wat ook uiteenlopende verklaringen en beschrijvingen heeft opgeleverd. Een paar elementen kwamen daarin telkens terug, zoals onder andere bekering als ontmoeting en omslag, en de rol van 'significant others' (zie paragraaf 1.3.1.). Daarbij werd ook genoemd dat een bekering gekarakteriseerd kan worden als een overgang van een ene naar een andere taalfamilie en dat conversie zich presenteert als een verhaal (Van Stralen).

Mijn scriptie richtte zich op het veronderstelde verband tussen bekering en taalverandering, op basis van een uitspraak van de semioticus Leone. In hoofdstuk 2 is al gebleken dat wat betreft de semantische velden 'isolatie', 'grensoverschrijding' en 'interactie' er in de transitiebundel *Eindaugustuswind* en postconversiebundel *Op de hoge* duidelijke verschuivingen zijn waar te nemen, als je deze vergelijkt met de preconversiebundels. Om tot een correct 'einde' te komen van dit onderzoek wil ik mijn onderzoeksvraag herhalen om vervolgens aan een aantal bevindingen uit hoofdstuk 2 mijn conclusies te verbinden. De eerste probleemstelling luidde:

Is er – op basis van Leones stelling in Religious Conversion and Identity, The Semiotic Analysis of Texts (2004) dat een bekeerling een nieuwe taal gaat spreken – in het poëzieoeuvre (tot 2003) van de bekeerling Willem Jan Otten wat betreft de semantische velden 'isolatie', 'grensoverschrijding' en 'interactie' sprake van een taalverandering in de bundels Op de hoge (2003) en Eindaugustuswind (1998) (die respectievelijk tijdens en na Ottens bekering zijn geschreven), als men deze vergelijkt met de bundels die geschreven zijn in de periode van voor Ottens bekering, te weten: Een zwaluw vol zaagsel (1973), Het keurslijf (1974), De eend (1975/1980), Het ruim (1976), Ik zoek het hier (1980), Na de nachttrein (1988) en Paviljoenen (1991)?

Wat betreft taalverandering – nog even los van het feit of deze verband houdt met een bekering – dan heeft deze mijns inziens in de genoemde velden in de transitiebundel *Eindaugustuswind* en de postconversiebundel *Op de hoge* duidelijk plaatsgevonden. Als je het veld 'isolatie' in de preconversiebundels vergelijkt met de transitie- en postconversiebundel dan zijn er grote verschillen te signaleren. Vooral het contrast met de transitiebundel is erg duidelijk. Er komt in een aantal gedichten nog wel isolement voor, maar in de meeste gedichten wordt die doorbroken en trekt de 'dichter' eropuit naar het wijde, is er een toename van grenzen die worden opengeboken en overschreden ('grensoverschrijding'). Nu is er geen dichter meer, zoals in de preconversiebundels, die isoleert, grenzen trekt, maar is voornamelijk sprake van eenheid. Gebieden lopen in elkaar over,

het lyrisch subject voelt zich er deel van en er is sprake van 'interactie' die toeneemt, bijvoorbeeld van de mens met de natuur/materie en met God of een hogere macht (wat in de preconversiebundels nauwelijks plaatsvond). In die zin sluit deze praktijk min of meer aan bij het in paragraaf 1.3.2. genoemde "inclusive language" die Sandnes in de eerste christengemeente signaleert. Taal die omvat, geen onderscheid maakt. Daarbij heeft de afstandelijke observatie van de natuur en materie in de preconversiebundels plaatsgemaakt voor een natuur/materie die de dichter/observator zelf lijkt te 'observeren' (maar dan niet afstandelijk, er wordt zelfs gesproken van 'kennen'), een omkering dus, waardoor het lyrisch subject/de dichter uit zijn isolement van observator wordt gehaald. Hij wordt ook gezien, en zelfs gekend, genaderd en gepeild.

Waar in de twee laatste preconversiebundels nog werd nagedacht over de voor- en nadelen van 'isolement' en soevereiniteit wordt hier in de transitie- en postconversiebundel de keuze voor participatie gemaakt. De stap richting het geloof of God blijkt in deze bundels nog wel lastig om te nemen (zie paragraaf 3.2. en 3.3.). Een andere macht (God?) lijkt de protagonist echter wel naar die keus te bewegen en hem te sturen (zie paragraaf 3.3.2. en 3.3.3.). De protagonist die in de preconversiebundels de natuur isoleerde, een pornoster naar zijn hand zette, enzovoorts, wordt nu door iets sterkers geleid (de natuur/materie, God?) en er kan door dit contact met de natuur of God zelfs een innerlijke verandering optreden.

Wat betreft de 'grensoverschrijding' vindt, in vergelijking met de preconversiebundels, er in de transitiebundel (en in minder mate de postconversiebundel) een verheviging plaats. Isolement of een (kleine) ruimte dijt uit en maakt de omgeving inclusief, omvat het. De (omsloten) ruimte wordt telkens opgerekt en breekt uit het isolement. Meren zonder oevers, een schip breder dan het water, een wak dat wijder wordt dan het water, hier – zou je bijna veronderstellen – wordt Sandnes' "inclusive language" in beelden zichtbaar gemaakt. Deze verheviging van grensoverschrijdingen kan juist in de transitiebundel spelen, omdat deze tijdens de bekering is geschreven, en een bekering alles met het overgaan van een grens (naar een ander geloof en een andere gemeenschap) te maken heeft. In die zin hoeft dit geen blijvende taalverandering te zijn, maar een verandering is het, en dit taalgebruik is mijns inziens nauw verbonden met conversie.

Een andere duidelijke verschuiving is dat er een vorm van contact vanuit de mens is te signaleren, waarin hij aan de natuur en materie betekenis gaat toekennen en tekenen in de natuur en materie gaat zien. De gebieden God en natuur/materie vermengen zich hierdoor. De natuur/materie krijgt door personificatie en door intertekstualiteit met Bijbelteksten ook trekjes van een goddelijk macht (bijvoorbeeld Christus). De natuur ziet, kent, peilt en is daarbij ook een leermeester. Ook de mens met wie de protagonist contact heeft, krijgt soms trekjes van Bijbelse figuren (Maria) of God, waardoor er eveneens een vermenging tussen de gebieden mens en God plaatsvindt. Kortom, de

dichter ziet zijn omgeving in *Eindaugustuswind* anders gekleurd. Door de natuur/materie of de mens, al dan niet metaforisch, te verbinden aan God/Christus of Bijbelse heiligen, gaat het in het derde cluster (de transitiebundel *Eindaugustuswind* en de postconversiebundel *Op de hoge*) voor een groot deel dus niet meer alleen over de natuur/materie en de mens, maar vooral over God. Dit komt overeen met wat in paragraaf 2.1. al is genoemd, dat cluster 1 vooral gaat over de natuur/materie, cluster 2 (in vergelijking met cluster 1) over de mens, en in cluster 3 (uiteindelijk) over God.

Er zijn nog vele andere verschuivingen te noemen tussen de preconversiebundels en cluster (zie paragraaf 2.4.4.) maar alleen bovengenoemde geeft al aan dat hier sprake is van een omslag: van soevereiniteit naar afhankelijkheid, van isolement naar de ruimte, van beschouwing naar participatie.

Wat verder in de grote structuur nog opvalt, is de overeenkomst tussen de transitiebundel en de postconversiebundel enerzijds en cluster 1 en cluster 2 van de preconversiebundels anderzijds. De transitiebundel en cluster 1 bevatten veel natuur/materiegedichten. In de postconversiebundel en cluster 2 is dit veel minder het geval en staan meer gedichten over de mens. In die zin lijkt cluster 3 met de transitiebundel en de postconversiebundel een spiegeling in het klein te zijn van cluster 1 en cluster 2. Een interessante gedachte is dat Otten tijdens en na zijn bekering allereerst terugging naar waar hij mee begon: de natuurgedichten, wat resulteerde in *Eindaugustuswind*, om vervolgens in *Op de hoge* weer filosofischer te werk te gaan. Met dit verschil dat zowel in *Eindaugustuswind* als in *Op de hoge* er wordt gekeken vanuit religieus perspectief, wat voor religieuze beelden zorgt. Alsof de dichter Otten nog eens de weg in zijn oeuvre aflegt, maar nu met zijn 'nieuwe' blik als gelovige en de werkelijkheid van daaruit opnieuw 'definieert'.

Tussen de transitiebundel *Eindaugustuswind* en de postconversiebundel *Op de hoge* zijn ook nog kleine verschuivingen waar te nemen (in orde van grootte als de verschillen tussen cluster 1 en 2). Zo zie je in de transitiebundel een duidelijke breuk met het isolement door de tegenpool van het wijde. In *Op de hoge* zie je die drang naar wijsheid minder. Daarnaast zie je dat het lyrisch ik of het personage in de postconversiebundel *Op de hoge* in tegenstelling tot de transitiebundel nergens meer de materie of de natuur aanroept, maar dan God of een ongedefinieerde 'je'. De 'tussenstap' van de natuur lijkt dan niet meer zo nodig te zijn, de protagonist weet nu tot wie hij zich moet richten.

Dat er een taalverandering heeft plaatsgevonden en dat het wat betreft de genoemde velden 'groot' is te noemen, hoop ik duidelijk te hebben gemaakt. Als je dit vergelijkt met de taalverandering die plaatsvindt tussen bijvoorbeeld cluster 1 en 2 (zie paragraaf 2.3.4.) of tussen de de transitie- en de postconversiebundel dan is die op de onderzochte semantische velden minimaal. Maar is deze taalverandering vanaf cluster 3 ook een gevolg of kenmerk van een bekering? Dat is

veel lastiger om vast te stellen, ook al heeft Ottens taalgebruik in zijn transitie- en postconversiebundel raakvlakken met wat Sandnes “inclusive language” noemt, volgens deze theoloog het taalmodel van de eerste christengemeente. Maar de taalverandering zou natuurlijk ook goed om andere redenen plaats hebben kunnen vinden. Zo kan taal bijvoorbeeld veranderen als je ouder wordt. Of misschien heeft er een gebeurtenis plaatsgevonden in het leven van de dichter – ziekte, een ongeval, geboorte (etc.) – die zo'n impact had op de dichter, dat deze een andere blik op het leven kreeg en dat dit zijn weerslag vond in zijn poëzie. Daarnaast zou zijn taalmodel ook kunnen veranderen als gevolg van een verandering in de poëtische opvattingen. Zo zou je bijvoorbeeld wat betreft de afstand tegenover het object in met name het eerste cluster, van een modernistische houding kunnen spreken, terwijl in Ottens laatste bundel daar totaal geen sprake meer van is.

Kortom, er zijn heel wat 'voorbehouden' die moeten worden gemaakt. Toch wil ik een aantal argumenten noemen waarom het verband tussen bekering en taalverandering toch aannemelijk is. Allereerst valt op dat de taalverandering synchroon loopt aan de tijdslijn die ik van Ottens bekering heb gemaakt. De transitiebundel *Eindaugustuswind* is ook echt een overgangsbundel. Zo wordt de stap naar God in het gedicht uit angst nog niet gezet (zijn ook de 'aanstalten' nog niet gemaakt), wil de dichter nog niet te veel helderheid, en bevinden zich in de bundel, naast gedichten die over Bijbelverhalen gaan, er nog een aantal gedichten die handelen over de Griekse mythologie, een onderwerp dat in de laatste preconversiebundels ruim aandacht kreeg. Er wordt dus enerzijds nog gebruik gemaakt van de teksten van de oude familie, anderzijds van de teksten van de nieuwe familie (de Bijbel).

Daarnaast is er een taalinhoudelijk argument. In zowel de transitiebundel als de postconversiebundel zagen we dat de taal doortrokken is van verwijzingen naar Bijbelteksten, heiligen, God, enzovoorts. Deze woorden en thema's werden op een niet-ironische manier ingezet. De natuur en materie kreeg daarnaast ook goddelijke trekken, een enkele keer ook de mens (zie boven). In één gedicht wordt interactie, het samenleven van mensen en het betekenis hebben van mensen, zelfs duidelijk verbonden aan een religieuze activiteit; het (in dit geval) neuriën van het kyrie.

Ook wat thema's betreft, zie je dat geput wordt uit een christelijke bron, zeker in *Op de hoge* waar het in veel gedichten gaat over Christus' geboorte, kruisdood en opstanding. Daarnaast zijn er gedichten te vinden over thema's die nauw samenhangen met het christelijk geloof, zoals vergeving (EAW 69, ODH 26), het hiernamaals en opstanding (versus 'het niets') (EAW 41, 46, 58, 62, 69, ODH 44, 45, 46) en voorbeschikking (versus vrije wil) (EAW 34/35, ODH 17, 64, 66). Bovendien zijn er verschuivingen in intertekstualiteit te signaleren. Zo komen in Ottens transitie- en

postconversiebundel, in tegenstelling tot zijn preconversiebundels, verwijzingen voor naar de christelijke denkers als Kierkegaard en Pascal, en de door het christendom geïnspireerde dichters Nijhoff, Achterberg en Gerhardt. Kortom, ook zaken die buiten dit onderzoek zijn terechtgekomen, lijken in een vervolgonderzoek te kunnen ondersteunen dat het hier om een taalverandering gaat als gevolg of juist als kenmerk van een bekering tot het christelijk geloof.

Een ander argument dat de taalverandering in de genoemde velden samenhangt met bekering, is het feit dat de bekering zelf ook onderwerp van de gedichten is, zo bleek uit de beantwoording van deze (tweede) probleemstelling (hoofdstuk 3):

Zijn er – op basis van Leones opmerking in Religious Conversion and Identity, The Semiotic Analysis of Texts (2004) dat een bekeerling in de fase van restabilisatie samenhang probeert aan te brengen door middel van het formuleren van een verhaal, ook in concrete, tekstuele zin – gedichten in Ottens poëzieoeuvre (tot 2003) te vinden die de bekering zelf tot onderwerp hebben?

Zoals we zagen in hoofdstuk 3, kan hier volmondig ja op worden gezegd. In de gedichten konden veel kenmerken van een bekering(sweg) worden gevonden, voornamelijk de gedichten uit de transitiebundel en de postconversiebundel gingen om het maken van een keuze voor het geloof. Volgens Leone is het (al dan niet schriftelijk) 'formuleren' van een bekeringsverslag een kenmerk van een bekering en komt dit voor in de laatste fase van de bekering, de 'restabilisatie'. Door middel van een verhaal komt de bekeerling dan weer tot stabiliteit. Ook in dit geval lijkt de tijdslijn die ik in paragraaf 2.2. heb gemaakt goed overeen te komen. In de transitiebundel, de bundel die tijdens de bekering geschreven is, komt slechts één gedicht voor die om een stap richting het geloof zou kunnen gaan. Hier zou Otten bijvoorbeeld nog niet helemaal de fase van 'restabilisatie' achter zich kunnen hebben. In de postconversiebundel zijn het drie 'conversieweggedichten', al is opvallend dat in al de drie gedichten de stap (in het gedicht zelf) niet wordt gezet. Opmerkelijk is daarbij het gedicht 'De eend' uit de preconversiebundel *De eend*, een gedicht dat over bekering lijkt te gaan, terwijl we nog in de preconversieperiode zitten. Maar deze bekering wordt, zoals we zagen, 'tot staan gebracht'.

Op basis van dit onderzoek meen ik voorzichtig te kunnen stellen dat Willem Jan Otten vanaf *Eindaugustuswind* is overgegaan naar een ander discours, een discours dat religieus genoemd kan worden en dat nauw samenhangt met zijn bekering. Hoewel de dichter Otten en het lyrisch subject niet inwisselbaar zijn, zou de taalverandering in Ottens poëzie die uit deze scriptie blijkt, volgens Leone (maar met name Van Stralen) kunnen wijzen op een bekering. Verder onderzoek is echter

noodzakelijk. Zo is het goed om de onlangs uitgekomen bundel 'Welkom' erbij te betrekken om te zien of de taalverandering (van isolatie naar participatie) hierin doorzet. Alleen al de titel van de bundel 'Welkom' doet vermoeden van wel. Maar ook teksten van andere auteurs die een bekering 'claimen', zouden kunnen worden onderzocht op taalverandering, zodat dit onderzoek (en Leones opmerking dat taalverandering een kenmerk van een bekering is) nog meer kan worden onderbouwd (of juist worden ontkracht). Daarbij is het zinvol als zou worden gepoogd het christelijke taalmodel in kaart te brengen, waardoor een overgang naar dit discours eenvoudiger is vast te stellen. De literatuurwetenschap zou zich met bovengenoemde bezig kunnen houden, maar ook de bekering *als verhaal* verder kunnen onderzoeken. Zij is in elk geval de discipline bij uitstek die de taalkundige en retorische aspecten van een conversie kan bestuderen.

Nawoord

Als ik naar mijn onderzoek(sproces) terugkijk, is er sprake van een dubbel gevoel. Enerzijds de voldoening. Ik heb het naar eigen tevredenheid kunnen afronden en vermoed dat mijn scriptie wetenschappelijk gezien in orde is. Maar als genietter van gedichten moest en moet ik wel af en toe slikken. Hoe gretig de wetenschapper in stukjes hakte, ontleedde, gelijkvormige deeltjes in groepen onderbracht, zo hoofdschuddend stond de poëziefhebber bij de operatietafel. Voor hem voelde dit onderzoek als een anatomische les op een levend organisme, waarbij de geamputeerde versregels op de hoek van de tafel ontredderd grepen naar hun context en soms nog nauwelijks bewogen. En een enkele keer kreeg een orgaan wellicht slechts één functie toebedeeld, terwijl de versregel haast uit elkaar barstte van meerduidigheid. Als ik de 'kiemcelaard' van de poëzie in dit onderzoek onvoldoende heb benoemd, dan is dat bij deze rechtgezet.

Hoe dan ook, ik heb in het werken aan mijn scriptie gemerkt hoe poëzie ook gelezen kan worden; als een (indirecte) verwoording van een visie op de wereld, die door analyse en interpretatie zichtbaar kan worden gemaakt.

Ik hoop dat de dichter Willem Jan Otten en alle andere poëzieminnaars mij de 'chirurgische' aanpak zullen vergeven.

Bijlagen: Enkele gedichten en gedichtfragmenten

BIJLAGE I

Bundel: *De eend* (1975)

De eend (fragmenten uit p. 45, 48-53)

Proloog [...]

De tocht

Toch is het, jaren geleden, gebeurd
Dat ik plotseling heen wilde gaan.
Het was najaar, de bomen bij het Station
Konden op eigen kracht niet meer ruisen,
Maar maakten toch geluid, spreeuwen,
Méér dan het IJ ooit golven had.
Al kwaakten ze niet, ik begreep wat ze wilden:
Vertrekken, waarheen, ik wist het niet,
Misschien was hun oogmerk alleen maar het *gaan*.
Ze waren ineens verdwenen, sein tot vertrek
Heb ik niet gehoord. Nooit heb ik geweten
Dat bomen zo kaal en zo stil konden zijn.

Ik was niet meer de oude. Ik zwom
Van kade naar kade. Zelfs het wier
Aan de dukdalf smaakte me niet.
Overal olie, gebrek aan diepgang
Was al wat ik zag. Van het veer
Hoorde ik alleen maar de dreun
Waarmee hij op de wal belandt;
Van de reigers hun schorre gekrijs.
En waar ik maar kwam, ik stuitte
Op dode katten, en het brood
Van de schaftende lassers was klam.

Wat was er aan de hand? Mijn binnenste
Was zee geworden, de haven een smalle gang.
Het zien van de schepen beklemde, maar het sluiten
Van mijn ogen stemde verward: mijn hoofd
Scheen onbegrensd, golven zonder horizon.
Wie had me omgekeerd? Waar moest ik heen?
Kon ik maar het water van mijn hersens in!

Ik liet me gaan, langs roerloze aken,
Ontweek gedachtenloos een pont, en belandde
In de Prinsengracht. [...]
Ik keek omhoog en zag de Westertoren.
Had die daar de hele nacht gestaan?
Of had men hem in alle haast gebouwd?
Het duurde lang voordat ik met mijn blik
Zijn lengte had beklommen. Mijn ogen
Kropen over honderdduizend stenen,
Langs de klok (was dit Gods eigen
Polshorloge?), langs de duifbepoepte ramen
Van het carillon, en landden bij de kroon.
Het was een oogverblindend ogenblik –
Ik kneep mijn ogen samen om te kunnen zien.
En toen gebeurde het. Had ik tranen,
Duizend had ik er gestort, want wat ik zag
Was niet van deze wereld, en zeker niet
Van dit gedicht. *Ik zag een eend,*
Een gouden eend, door zonsopgang belicht.

Alles hing nu van mijn wilskracht af:
Ik moest me voegen bij de hoge eend
En van de stad een landkaart maken,
Ik moest de gracht uit om de zwarte nacht
Betekenis te geven, om het water van mijn kop
Een bedding te verschaffen.
[...]
[...] Zag hij mij?
Waar hij stond zag hij toch zeker iedereen...

Een vuilnisboot die nu de gracht op voer
Verdreef mijn laatste twijfel. Ik rekte me,
Probeerde zittend op mijn staart mijn vleugels uit,
Snaterde, en vloog toen op, eerst naar voren,
Daarna allengs verticaler, tot ik halverwege was.
Even dacht ik dat de toren zich had opgelost
(Ik was hem in mijn haast voorbij geschoten),
Dus zwenkte ik, en koerste naar de keizerskroon,
Waarop ik landde. Hij was van goud,
Dat wel, maar blinken deed hij niet.
[...]
Was ik nu God? Ik stond toch boven op de klok,
Zag heel de wereld zelfs het IJselmeer,
En was tóch buiten schot? Wat wil een eend
Nog méér? Een windstoot hielp me uit de droom.
Ik hoorde heel dicht bij een vreemd geluid –
Het was de eend die ik zoëven, in de gracht,
De allerhoogste had geacht: de poot waarmee hij
Op de toren stond was niet gesmeerd en piepte
Bij het keren. Maar erger was de eend an sich.

Hij leek in niets op wat de ornithologie
Een *Anas* noemt. Het almaar in de hoogte staan
Had hem doen zwellen, en hem zo het aanzien
Van een *megalobatrachus maximus* gegeven;
En profil althans, want zijn diameter
Was geringer dan een plank. Wél was hij verguld,
Maar wat betekent goud als het je vleugels
Aan je lichaam bindt, en zelfs je ogen vult?

Ik kan niet zeggen dat ik schrok;
Maar wél besepte ik dat dit mijn voorland
Wezen zou, als ik op deze hoogte wilde blijven:
Op zekere dag zou hoe dan ook een man
Verschijnen met een pot vol gouden verf;
Hij zou mijn veren verven, overal, en ook
Mijn hoofd. En iedereen die zou mij bekijken,
En nooit ik hén. En hoe de wind ook blies,
Ik zou me moeten voegen naar het minste zuchtje,
tot de roest mijn ene poot had vastgeklemd.
Om mijn warrige gedachten te bekrachtigen
Nam het waaien toe. De wind nam van de zee
Een lading lage wolken mee. Hun onderkant
Was plat, vlakker dan de onderzijde
Van een klipperraak, en minstens even
Onheilspellend. Ze dreven al ter hoogte
Van het IJ, en kwamen dicht, dichterbij...
Voor ik het wist wat me gebeurde stond ik
In de mist, en was de stad verdwenen.
Ik zag alleen nog maar mijn snavelpunt,
En raakte elk besef van richting kwijt.

Toen voelde ik iets trillen in mijn liezen.
Het waren, voor de vierde keer, de klokken,
Hun klepels werden door het wolkendek gedempt,
Toch rilde heel de Westertoren mee.
Alles wat ik me tot dan had ingebeeld
Werd door elkaar geschud. En bovendien,
De wolken waren nat, het werd er spiegelglad.
Zo peilloos was ik van mijn stuk, dat ik vergat
Dat ik nog vleugels had. Onstuitbaar gleed ik
Van de goudverf af.

Op dat moment

Bereikte me, heel zacht, een welbekend geluid.
Het had zich door de mist een weg gebaad
En nét mijn oor gehaald. Het klonk heel diep,
Het was een bovenaards signaal: de misthoorn
Van een schip dat juist de haven binnenliep.

Zonder omslag vloog ik op en koerste
Naar de toon, die steeds weer klonk,

Totdat ik na een tocht, waarvan ik weinig
Naveertellen kan, omdat het zich
In mist verdronk, het IJ ontwaarde.
Of beter nog, ik róók het IJ,
Het brakke water en de walmen
Van de vuilbranderij,
De lucht van teer die opstijgt
uit het dok, de oliestank
Die boven alle aken hangt...

Ik dook de wolken door en gleeed de golven in,
En zag nog net het schip wiens toon me had gered.
Op zijn dekken stonden duizend mensen
Met een zakdoek in hun hand. De aanlegsteiger
Was gehuld in mist. Toch wuifden ze.
Heeft iemand ooit iets ongeziens begroet?
Of wuifden ze naar mij? Wat maakt het uit,
Ik stak mijn snavel in het IJ. Zo goed
Heeft me het water van de haven nooit gesmaakt

Epiloog

Rest ons te vragen: was dit nu vervulling
Of was het echech? Mijn verblijf op de Eend
Was mirakels, dat zeker – de eend die ik was
Zal ik nooit meer zijn. De haven is anders
Geworden, meer *haven*. Ik ben, denk ik soms,
Van kijken veranderd, zoals ook een kind,
Na het zien, voor het eerst, van de sneeuw,
Van een wereld verdwenen, de wereld leert zien.
Ik bedoel: uit de haven verdwijnen, hoezeer ook
uit angst, of per vlucht, is een daad van verbeelding:
Wat was wordt een feit, of beter: werkelijkheid.
Je zou kunnen zeggen: de haven alléén
Die bestaat niet. Maar verbeelding alleen evenmin –
Zonder haven geen eend die ontsnapt naar de Eend.

Voilà het echech. Wij zijn niet als zwanen.
Voor hen is er hier, in de haven, geen plaats.
Hun vliezen zijn te zacht om op basalt te lopen,
En hun veren te wit, hun ogen zijn verblind:
Nooit zien ze de schepen, de dokken, de pont.
Geef ze een vijver, waar ze niet hoeven duiken
Om toch tot de bodem te gaan. Laat ons dan
De haven, en blijvend bewegen.

BIJLAGE II

Bundel: *Eindaugustuswind* (1998)

Een expeditie naar het vademloze (p. 70)

Eens voeren we uit met aan boord
een peillood gehangen aan een draad.
Het was beslist de allerlangste draad.

We zetten koers naar een diepe trog,
en lieten het daar zakken, het lood.
Dit zakken nam dagen, weken in beslag.

De draad die wond zich zoemend af.
Op de zesentwintigste van die maand,
des avonds, was hij op, de lange draad.

Die nacht zag in een droom de kapitein
al eveneens een lange draad, maar deze
glijpte met een zuchtje van de spoel,

verdwenen was hij in de schommelende
ocean. De kapitein begreep meteen:
ik hield me aan de draad niet vast.

Het gedroomde peillood hing één handpalm
boven de diepste grond
en vastgeklamd heb ik mij niet.

Het was een tuimelende droom, zo één
waaruit men sribbelend ontwaakt.

Ik durfde, schreef de kapitein,
met deze draad niet mee.

Deze droom, noteerde hij daarna,
heeft mij doen weten dat ik word gepeild.
Het ondoorgrondelijke mij nu peilt.

BIJLAGE III

Bundel *Op de hoge* (2003)

De eerste stap is de stap er uit (p. 12)

'You were never
More than a step from Paradise'

Sinds heugenis stond hij tegen zijn heelal geleund,
de witgebroekte man in wapperende zij.
Hij heeft zich opgesteld bij de doorzichtige deur
waarachter in vreze wordt gewalst. Hij leunt,
maar in de deur daar is geen glas. Hij leunt
en converseert diep over Manuela Kant.
Met de ogen van zijn eigen spiegelbeeld
werpt hij zijn blikken glijdend langs de armen
van de dichtstbijzijnde vrouw. Weerkaatst
komt hij terdege, snel en zonder blozen klaar.
Ridicueel zal hij nooit zijn, de man in zij,
hij wil exact wat kan. Er is geen glas.
Er was in zo een deur nog nimmer glas.

BIJLAGE IV

Bundel *Op de hoge* (2003)

Op de hoge (p. 14/15)

Liep augustus op zijn einde,
sloot de badmeester de hokjes af,
fietste neuriënd september in.

Niemand was er dan ook bij
dat ik de plank betrad. Ik was
geblinddoekt als een deserteur.

Dit zijn de stappen bang bang bang.
in het Bosbad op de hoge
zweet men het peentje bangverlang.

De zon stond even laag als ik en stond
op punt van zakken in de grond.
Wie mij naar boven had gebracht?

Ach mijn lief. En ik wist: morgen

word ik wakker maar ontkomen
kan ik niet. Uit de schoonspringdroom

ontwaakt men met de schoonspringdroom.
Ik wist: ik maak ze nu dan dus.
De aanstalten. Ik sta precies

zo hoog als nodig om bevreesd te zijn.
Dit is de togedachte afstand tot
het lussenwevend water doopselzacht.

Het heeft me altijd opgewacht –
maar waarom vrees ik dan ineens het bad
alsof het heel snel leeggelopen is?

Dat zo ik sprong – ik wil, ik wil –
ik vallen zou en niets mij ving?

BIJLAGE V

Bundel *Op de hoge* (2003)

Palingcredo (p. 17)

Van waar hij uitkwam was geen terug.
Dat was ten slotte wat te weten viel.
Ieder volgend werk de kamer van een fuik,
gehangen in de stroming langs de dijk.
Dit moest beseft zo hij het hebben wilde
over vrije wil. Of er een kamer volgt
op waar hij is? Wat dat betreft was hem
geen zekerheid vergund. Hoeveel kamers
moet je door voor je vermoeden gaat
dat dit de vrijheid is waarin je staat?
Er wordt per aal iets zeer on-aals gevraagd.
Stroomopwaarts zal hij gaan, gedreven
door de palingdroom van zoeken naar
de laatste ring. Geen millimeter wijder
zal die zijn dan om de draad het oog,
en die dan door, spekglad van angst.
Waar haalt hij ooit de moed vandaan
om door de nauwste ring te gaan,
als er geen slotsom was die hij al kende
maar zo lang hij ademde niet trekken kon?
De laatste kamer zal de wijdeste zijn,
wijder dan het hele meer waarin hij hangt.

Bibliografie:

Bergh, Tewin van den, 'Ik wil te vertrouwen zijn. Over *Specht en zoon* van Willem Jan Otten'. In: *Liter* (nr. 35), december 2004, p. 55-66

Bergh, Tewin van den, '*Plokdewiepie boeren kulk*'. *Klein onderzoek naar kenmerken van een bekering in het autobiografische proza van Willem Jan Otten* [bachelorwerkstuk]. Universiteit Utrecht, Utrecht 2005

Boer, Peter de, 'De metafysische noten van Willem Jan Otten'. In: *Trouw*, 20-02-1999

Bogaard, Ton, 'Expeditie naar het vademloze. *Eindaugustuswind*, dichtbundel van W.J. Otten'. In: *Eindhovens Dagblad*, 08-04-1999

Bohlmeijer, E., *De verhalen die wij leven. Narratieve psychologie als methode*, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2007

Boon, C.A. en D. Geeraerts [hoofdredactie], *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal*. Van Dale Lexicografie, Utrecht/Antwerpen 2005

Etty, Elsbeth, 'Bekeerling'. In: *NRC Handelsblad*, 21-10-1997, p. 8

Gaventa, Beverly Roberts, *From Darkness to Light, Aspects of conversion in the New Testament*. Fortress Press, Philadelphia 1986

Goedegebuure, Jaap, 'Niet zijn waar je bent. Over Willem Jan Otten'. In: *De Revisor* (nr. 1), 2000, p. 42-52

Gorter, Herman, *Mei, een gedicht*. Ooievaar, Amsterdam 1996 [1889]

Johnson, C.B. and H. Newton Malony, *Christian Conversion: Biblical and Psychological Perspectives*. Zondervan Publishing House, Michigan 1982 [1981]

- Kloos, Carola, 'Wat bezielt Willem Jan Otten?'. In: *Tirade* (nr. 383), maart 2000, p. 10-23
- Kousbroek, Rudy, 'Een modekwestie. Rationeel scepticisme en het geloof'. In: *NRC Handelsblad*, 10-01-1997, p. 20
- Kousbroek, Rudy, 'Het vertrouwen op waarheid'. In: *NRC Handelsblad*, 17-3-2000, p. 28
- Kuitert, H. M., 'De warmte van een uitgebrande krater'. In: *NRC Handelsblad*, 18-2-2000, p. 39
- Leone, Massimo, *Religious Conversion and Identity, The Semiotic Analysis of Texts*. Routledge, London [etc.] 2004
- Nijhoff, M., *Verzamelde gedichten*. Prometheus, Amsterdam 2008
- Nieuwe Bijbel Vertaling, *Bijbel met deuterocanonieke boeken*. Uitgeverij NBG/ Katholieke Bijbelstichting, Heerenveen/'s-Hertogenbosch 2004 en <http://www.biblija.net>
- Nock, A.D., *Conversion, the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford University Press, Oxford [etc.] 1972 [1933]
- Otten, Willem Jan, 'Over de erfzonde en over de voordelen van een gemengd huwelijk'. In: *NRC-Handelsblad*, 24-12-1996, p. 21
- Otten, Willem Jan, *De fuik van Pascal*. Het Noordbrabants Genootschap, 's-Hertogenbosch 1997
- Otten, Willem Jan, *Eindaugustuswind*. Uitgeverij Van Oorschot, Amsterdam 1998
- Otten, Willem Jan, *Het wonder van de losse olifanten. Een rede tot de ontwikkelden onder de verachters van de christelijke religie*. Uitgeverij Van Oorschot, Amsterdam, 1999
- Otten, Willem Jan, *Eerdere gedichten*. Uitgeverij Van Oorschot, Amsterdam 2000⁶⁶

⁶⁶Van deze verzamelbundel maken de volgende dichtbundels deel uit: *Een zwaluw vol zaagsel* (1973), *Het keurslijf* (1974), *De eend* (1975), *Het ruim* (1976), *Ik zoek het hier* (1980), *Na de nachttrein* (1988) en *Paviljoenen* (1991).

Otten, Willem Jan, *De onwaarschijnlijke Christus*, lezing uitgesproken op 2-10-2001 tijdens een symposium van het rooms-katholieke studentenpastoraat in Amsterdam:

<http://www.rojeda.dds.nl/otten.htm>

Otten, Willem Jan, *Op de hoge*. Uitgeverij Van Oorschot, Amsterdam 2003

Otten, Willem Jan, 'De Grijsaard met de Scheve Mijter vertolkt de macht van de zwakheid'. In: *NRC Handelsblad*, 10-04-2004, p. 17

Otten, Willem Jan, *Waarom komt U ons hinderen*. Uitgeverij Van Oorschot, Amsterdam 2006

Otten, Willem Jan, *Welkom*. Uitgeverij Van Oorschot, Amsterdam 2008

Sandnes, Karl Olav, *A New Family, Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*. Peter Lang, Bern [etc.] 1994

Statenvertaling, *Bijbel, dat is de ganse Heilige Schrift bevattende al de kanonieke boeken van het Oude en het Nieuwe Testament*. Jongbloed, Leeuwarden [1618/1619]

en <http://www.biblija.net>

Stralen, Hans van, 'De religieuze bekering als verhaal'. In: *In de Marge* (nr. 16), 2007, p. 19-27 en http://www.bezinningscentrum.nl/indemarge/pdf_indemarge/Marge2007-4.pdf

Stralen, Hans van, *Gehoor geven* [nog niet verschenen]

Vos, Marjolein de, 'Een besef van leegte'. In: *NRC Handelsblad*, 20-10-1997, p. 7

Werkman, Hans en Willem Jan Otten, 'Klinker & Medeklinker'. In: *Liter* (nr. 8), 1999, p. 15-19

Auteursinformatie Otten en bibliografisch dossier

<http://www.poetry.nl/read/58/dichter/id/27167>

www.vanoorschot.nl [zoekterm 'Willem Jan Otten']

<http://www.kb.nl/dichters/otten/otten-lit.html>

Over het model van Thomas van Aquino

<http://prevos.net/cultuur/c13112/thomas.htm>

en http://nl.wikipedia.org/wiki/Thomas_van_Aquino

Alle sites zijn voor het laatst geraadpleegd op 21-05-2009.