

HOOFDSTUK 2

PROVIDENTIA DEI

1 Inleiding

In een lange monoloog aan het begin van het tweede bedrijf van Hoofds *Baeto*, oft *óórsprong der Hóóllanderen* wijst de Germaanse priesteres Zeghemond haar volgelingen op de perfectie van het menselijke lichaam. Wanneer iemand – vooropgesteld dat hij daartoe bij machte is – een willekeurig lichaamsdeel een andere plaats zou geven, dan zal het resultaat met zekerheid negatief uitpakken (*Baeto*, v. 383-388):

Oóóght op u: ghy zult licht bevroeden hoe uw' leden
Zó t'zamen zyn gevoeght, en op alzulcke steden;*
Dat, die de maght had, en veranderde van plaats
Een lidt alleen, hem zoud' berouwen zynes raads:**
En blycken hoe al 't best'***, dat zyn verwaandt bedillen
Wist uyt te reghen, was gemack oft maacksel spillen.****

[* plaatsen; ** opzet; *** het enige; **** afbreuk doen aan functionaliteit of schoonheid]

Het lijdt in de ogen van Zeghemond geen enkele twijfel dat alleen een rationele godheid het lichaam van de mens geschapen kan hebben. De onnadenkende Fortuin heeft er in ieder geval geen aandeel in gehad (*Baeto*, v. 389-399):

Dus niemands reên* voor dees' geschicktheit** dancken zal
Het ongebonden lóó van eenigh wildt geval.
[...]
Daar moet dan wezen kracht van wysheid, die met naeder***
Goedtgunstigheid, uw nut bevordere', als uw vader:
En de gedaant'**** ontwerp', en zó de stóóffe vly,*****
Dat het in 't laatst tóó dus een meesterstuck gedy.
Dit's Góóðtheit.

[* verstand; ** harmonie (van het lichaam); *** innigere; **** vorm; ***** schikt]

Op deze manier ligt in de harmonie van het menselijke lichaam, of algemener geformuleerd in de voortreffelijkheid van de zichtbare natuur een onloochenbaar godsbewijs besloten.¹ Schoonheid en functionaliteit van het geschapene tonen namelijk onomstotelijk aan dat het toevallige bewind van het 'wildt geval' er eenvoudigweg niet toe gevoerd kán hebben. Alleen de wijsheid van een welwillende godheid biedt een afdoende verklaring voor de volmaakte natuur. Deze redenering, die een directe oppositie formuleert tussen de Fortuin enerzijds en een goddelijke macht anderzijds, kan op een lange traditie bogen.² Ook in de vroege zeventiende eeuw treft men haar op allerlei plaatsen aan. Zo betoogt bijvoorbeeld Hugo de Groot in zijn *Bewys van den waeren godsdienst* (1622) dat de wereld dermate gecompliceerd is en blijk geeft van een zodanige regelmaat en ordening, dat niet de dwaze Fortuin, maar slechts de Goddelijke *ratio* eraan ten grondslag kan liggen. Derhalve

[...] moet hy sijn wel sot

¹ Vergelijk in dit verband Veenstra 1968, p. 124-126; Veenstra 1973.

² Veenstra heeft in relatie tot Hooft onder andere gewezen op Lactantius' *De opificio Dei* [Over de werken Gods] (303-304). Zie Hooft 1954, p. 91-101.

Die meent dat sulx* ontstaet by een gevalligh** lot.³
 Laet hout en steen en kalk vry op malkander hopen,
 Tot grondvest*** muyr en dak en sal 't noyt t'samen lopen.
 Werpt van een hooge klift veel lettren naer beneên,
 Noyt sal daer uit ontstaen een boek met goede reên.
 Indien gy ergens quaemt door buyigh weêr te stranden,
 Seylloos en masteloos, aen onbekende landen,
 En dat gy daer van saegt veel cijffren wel gestelt,
 Verdeelt, vermeenighvuld en naer de konst getelt,
 Dat gy drie hoeken saeght met hare kromme bogen,
 Geteykent op de maet, soud gy te denken pogen
 Dat sulx quam by misschien?**** End' als gy siet den kloot
 Die alles soo bequaem begrijpt in sijnen schoot,
 Segt my, ondankbaer mensch, hoe kunt gy u gewinnen
 Om daer in een geluk***** en geen verstand te kennen?⁴

[* Namelijk: de perfectie van het geschapene; ** toevallig; *** fundament; **** door het toeval, de Fortuin; ***** toeval, Fortuin]

Het probleem dat Grotius hier aansnijdt over de precieze verhouding tussen de blinde Fortuin en de almacht Gods is van directe betekenis voor het werk van Hooft, Bredero en Coster. In hun drama's worden toeval en Goddelijke beschikking, *Fortuna* en *Providentia Dei* naast elkaar opgevoerd, zonder dat direct duidelijk is welke van de twee uiteindelijk doorslaggevend is.⁵ Zo bleek in paragraaf I.2 dat het onverwachte huwelijk waardoor Ariadne aan het einde van Hoofts *Theseus en Ariadne* uit haar heikele situatie verlost wordt, eerst en vooral uitgelegd moet worden als een bewijs voor de onberekenbaarheid van de Fortuin. In de slotverzen van het drama evenwel wordt Ariadne's voorspoed óók toegelicht tegen de achtergrond van Gods wereldheerschappij. Soms namelijk brengt Hij de mens in moeilijke omstandigheden, maar uitsluitend met de intentie dat het hem later beter zal vergaan (*Theseus en Ariadne*, v. 1435-1442):

Nu! Ariadne wert
 Gevoert ter hoogster stede,
 Alse de meeste smert,
 Die'r was te lijden, lede;
 Dus Princen leeft in vrede,
 Vertrouwend' anders niet,
 Dan, dat wat Godt oyt dede,
 Om beter is geschiet.

Onder deze invalshoek is het niet meer de blinde Fortuin, het domme toeval dat Ariadne's geluk ingeeft, maar staat de genade Gods ervoor garant.⁶ Een vergelijkbaar tweeledig perspectief treft men ook aan in *Stommen ridder* en *Polyxena*. Zo voert Bredero in de 'chooren' achter het openingsbedrijf de grillige Fortuin op als veroorzaakster van de wederwaardigheden der personages – om vervolgens in één adem te wijzen op de *Providentia Dei*, die 'om best' (de overeenkomst met Hooft is treffend!) de deugdzame mens om diens eigen bestwil bijwijlen ellende aandoet (*Stommen ridder*, v. 506-509): 'Het schranckel [onvast] wanckel avontuur, / Dat went zijn raden alle uur, / God laat, om best, de vromen / Veel ramps en drucks opkomen.' Geluk volgt op ongeluk zogezegd, en net als Ariadne dus ziet Palmerijn zich ten slotte na al zijn leed –

³ Inleidend over Hugo de Groot: Trapman 1997.

⁴ Grotius 1844, p. 12-13.

⁵ Zie in dit verband ook Konst 1994.

⁶ Zie over de plaats van Gods Providentie in het werk van Hooft in meer algemeen zin: Veenstra 1968, register s.v. *Voorzienigheid*.

als door de hoogstpersoonlijke interventie van God – dankzij een huwelijk uit zijn benarde positie bevrijd. Ook Costers *dramatis personae* beroepen zich niet alleen op *Fortuna*, maar vooronderstellen keer op keer het bestaan van een goddelijke macht die de goeden bijstaat, maar de kwaden voor hun misdaden zal straffen. Vergelijk (*Polyxena*, v. 678-684):

Den hemel segent staach 't vreedsamighe gheslacht.
Den hemel dempt* altoos de wreevelighe** menschen.
Den hemel weygert noyt het goede dat hem schort.
Den hemel wacht een wijl, dan*** sal 't niet eeuwich draghen
Dat moeylijck overlast den seghe**** deucht verkort:
Maar zeyndt***** op 't onghesienst' bederffelijcke plaghen,
Als hongherighe twist, en tweespalck in dat landt.

[* ten onder brengen; ** kwaadaardige; *** maar; **** fatsoenlijke; ***** zendt]

God of de Fortuin: welke van de twee is er nu verantwoordelijk voor de loop der dingen bij Hooft, Bredero en Coster? In hun drama's figureren ze naast elkaar en dat wekt welbeschouwd verbazing. Want op het eerste gezicht – de gedachtengang van Hoofts Penta en Grotius' redenering in het *Bewys van den waeren godsdienst* wezen er al op – zijn de wisselvalligheid van het lot en het doelgerichte beleid van een goddelijke autoriteit onverenigbaar. Voordat de tegenstelling tussen *Fortuna* en *Providentia Dei*, die een in hoge mate schijnbare zal blijken te zijn, nader toegelicht wordt, is het echter zaak eerst stil te staan bij de wijze waarop Hooft, Bredero en Coster de categorie van het goddelijke typeren. Hun spelen bieden namelijk geen eenduidig beeld, omdat het lang niet altijd de christelijke God is die ten tonele gevoerd wordt.

2 God en goden

Wanneer Polydorus, de zoon van de Trojaanse koningin Hecuba, in één van de eerste tonelen van Costers *Polyxena* voor het eerst op de planken komt, toont hij zich een weinig besluitvaardige, wankelmoedige persoonlijkheid. De zoon van Hecuba is bang voor hetgeen de toekomst hem brengen zal, vooral nu alles erop lijkt te wijzen dat Troje op het punt staat ten onder te gaan. Hij roept Jupiter op de hardvochtige Juno tot mildheid te bewegen nu reeds zo veel grote mannen in de strijd gevallen zijn (*Polyxena*, v. 306-311):

Jupijn, bescherm-Heer groot! Beschermt het volck en landt,
Dat alle daghen u godsdienstich offer brant.
Beweecht het straf ghemoet van Juno, die wij derven,*
Vermitse Troyelus en Hector heeft doen sterven.
Mijn Vader Priamus en Paris diese nijt,**
Zijn nu toch al vergaan in Troyæ langhe strijt.

[* wier gunst wij missen; ** haat]

Het leed dat Troje ten deel is gevallen, wijt Polydorus hier aan Juno, die klaarblijkelijk de kant van de Grieken gekozen heeft en zich tegen Priamus' stad gekeerd heeft. Dat is overigens niet verwonderlijk, want als huwelijksgodin zal het haar maar matig hebben kunnen bekoren dat Paris de getrouwde Helena, echtgenote van Menelaos, geschaakt heeft. Polydorus wendt zich vervolgens tot Venus, van wie hij duidelijk meer steun verwacht. Het valt immers aan te nemen dat zij als godin van de liefde de hartstochtelijke relatie van Paris en Helena favoriseert en derhalve op de hand van Troje zal zijn (*Polyxena*, v. 326-329):

Heylighe Venus! Vrou, voetsterse vande jeucht,
Betoont toch eenmaal wat ghy godelijcks vermeucht.

Omhelst den blixem* met u blancke poesel armen,
En maackt toch dat de Goon haar oncers toch erbarmen.

[* Versta: Jupiter]

Het antropomorfe beeld dat hier van de klassieke goden wordt opgeroepen is uiteraard bekend uit de Griekse en Romeinse literatuur.⁷ Zij vermogen zeker meer dan de mens, maar betonen zich net als hij ontvankelijk voor gevoelens van anti- en sympathie. Bijgevolg beoordelen de goden de ontwikkelingen op aarde zelden objectief, maar kiezen zij zonder scrupules partij. In deze zin ook duidt de Trojaanse prins het optreden van Venus en Juno, want in de eerste ziet hij een beschermvrouwe die aan de misère van Troje een einde zou kunnen maken, terwijl hij de tweede voor zijn belangrijkste tegenstandster houdt. Op deze manier krijgt Polydorus' leven enerzijds zijn betekenis tegen de achtergrond van een wereldbestel waarvoor een bovenmenselijk gezag verantwoordelijk is. Anderzijds echter kan hij aan de wetenschap deel uit te maken van een goddelijke orde maar weinig zekerheid ontlenu. Polydorus weet zich namelijk de speelbal van bevooroordeelde goden die hem de ene keer zullen bijstaan, maar hem bij een andere gelegenheid net zo gemakkelijk zullen laten vallen. Beperkt men zich tot de problematiek van de Troje-oorlog, dan wil dit zeggen dat de ongelukkige koningszoon in feite slechts kan hopen dat de macht van Venus die van Juno – om welke reden dan ook – te boven zal gaan.

In de meeste drama's van Hooft, Bredero en Coster treft men het hier beschreven klassieke veelgodendom aan. Daarnaast manifesteren zich ook andere, niet-christelijke religies en godsconcepties. Zo speelt in Hooft's *Theseus en Ariadne* de 'veldgodin' Aegle, die over bovennatuurlijke vermogens blijkt te beschikken, een beslissende rol.⁸ In *Stommen ridder* wordt de islam aangehangen en heten de keizer en zijn onderdanen in de woorden van de 'Christen Ridder' (*Stommen ridder*, v. 941) Palmerijn, die zichzelf in het volgende citaat aanspreekt, zelfs goddeloos (t.a.p., v. 626-629): 'Ach ongheluckich mensch! Wat zuldy nu beginnen / By dit ongodlijck volck, vol van verkeerde zinnen? / Haar Godsdienst aenneslaan [aanvaarden]? Verlooch'nen uwen Godt? / En volghen het gheloof van Machomet den sot?' In *Baeto* ten slotte, een drama dat aan het hof der Catten, een Germaans volk, speelt, is de geloofsbeleving gebaseerd op Tacitus' *Germania* (98 n. Chr.) en figureert onder andere de godin van het vuur. Zij brengt warmte en leven, is verantwoordelijk voor de lente en wordt als de 'gróóste vijandin der dóódt' (*Baeto*, v. 511) geïntroduceerd.⁹

Gezien deze variëteit kan men ogenschijnlijk slechts concluderen dat Hooft, Bredero en Coster het goddelijk domein in hun drama's op sterk uiteenlopende wijzen vormgeven. Toch moet men zich door de signaleerde verscheidenheid niet laten misleiden, want wie nauwkeuriger toeziet zal al snel op een aantal gemeenschappelijke kenmerken stuiten. Neemt men bijvoorbeeld het antieke veelgodendom of de Germaanse natuurgodsdienst, dan valt bij nadere beschouwing op dat beide in het toneelwerk van de Eglentier-dichters tot op zeker hoogte 'christelijk' zijn ingekleurd.¹⁰ Niet alleen wordt het naast elkaar voorkomen van afzonderlijke goden waar mogelijk verhuld – hoe dat precies gebeurt zal uit het vervolg van het betoog duidelijk worden –, maar ook blijkt dat centrale leerstellingen van het christendom, die in de context van de Germaanse en de Grieks-Romeinse geloofsbeleving allesbehalve vanzelfsprekend zijn, op beide religies geprojecteerd zijn. Om dat te kunnen toelichten, is het dienstig hier kort stil te staan bij enkele kerngedachten over het christelijke wereldbestel als zodanig, en meer in het bijzonder over de rol van God daarin.

⁷ Zie bijvoorbeeld Aalders 1975; Büchner 1963; Camps 1969, p. 41-50; Otis 1966, p. 128-165.

⁸ Vergelijk De Witte in Hooft 1972-1, p. 32-33.

⁹ Vergelijk Muller 1931, dl. II, p. 137-144.

¹⁰ Vergelijk bijvoorbeeld Smits-Veldt 1986, p. 72-73; Veenstra in Hooft 1954, p. 91-92.

Het zojuist al even opgevoerde *Bewys van den waeren godsdienst* van Hugo de Groot is in dit kader een uitermate geschikte bron, omdat de auteur goeddeels abstraheert van theologische geschilpunten zoals die met betrekking tot beginselstukken als Gods wereldbestuur en de uitgangspunten van Zijn beleid natuurlijk volop bestaan. Grotius' werk is dan ook bedoeld voor een breed, niet specifiek in de godgeleerdheid geveerd publiek. Het richt zich in eerste instantie op zeelieden, die in de eerste helft van de zeventiende eeuw meer dan eens met kersteningsvraagstukken te maken kregen. Grotius heeft zich tot doel gesteld de geloofswaarheid van het christendom te verdedigen tegenover heidendom, jodendom en islam, en zijn geschrift laat zich lezen als een samenvattende legitimatie van de belangrijkste uitgangspunten van de christelijke dogmatiek.¹¹

Het *Bewys van den waeren godsdienst* opent met een aantal pagina's over de natuur van God en de wijze waarop Hij het universum regeert. Een bekend godsbewijs vormt de opmaat.¹² Alles wat er op aarde bestaat, alles wat er plaatsvindt heeft een oorzaak. Ooit evenwel moet er een Eerste Veroorzaker (de zogenaamde *prima causa* of *causa causorum*) geweest zijn, op wie in uiterste consequentie alles teruggevoerd kan worden. Dat moet – aldus Grotius – de Zelf ongeschapen en enige God zijn, die 'altijt eeuwich was, en die niet by geval, / Maer gantsch noodwendlyk is, waer van het afkomt al.'¹³ Dan volgt een tekstgedeelte dat gewijd is aan de 'bijzondere eigenschappen' van God. Belangrijk is een fragment waarin Grotius vaststelt dat macht, kennis, wilskracht en het fysieke vermogen te leven in verschillende gradaties bij Gods schepselen aangetroffen worden. Sommigen vermogen bijna alles, anderen daarentegen zijn nauwelijks bij machte zich staande te houden; de een weet veel, maar een ander zal altijd blijven gissen; sommigen maken doorgaans de moreel juiste keuzes, anderen leggen integendeel een onmiskenbare neiging tot opportunisme aan de dag; en – als laatste – de een leeft lang, terwijl een ander reeds op jonge leeftijd het tijdelijke met het eeuwige verwisselt. Uit deze verschillen tussen de afzonderlijke schepselen volgt voor Grotius dat macht, kennis, wilskracht en levensdrift in ieder geval bij God, die van alle wezens immers de meest perfecte is, in ultieme mate aanwezig moeten zijn:

Voorts 't gunt* dat weten heeft, en kragt, en wil, en leven
 Sulx wert de toenaem van volkomener gegeven
 Dan iet dat des ontbeert. Dus moet God sijn bedacht
 Te hebben wetenschap, wil, leven, ende kracht,
 En nae 't gunt* rechtevoort** wy hebben gaen verhalen,
 Moet al dit sijn in hem volkomen sonder palen:***
 Waer uit dan volght dat Godt almaghtigh wesen moet,
 Alwetend', eeuwich ook, en gantsch van wille goed.¹⁴

[* hetgeen; ** zoëven; *** in onbepaalde mate]

Almachtig, alwetend, eeuwig en principieel goed – op deze manier uitgerust bestuurt God de wereld. Hij houdt letterlijk alles in het oog, waardoor het reilen en zeilen op aarde in harmonie verloopt. Het is Zijn goedertierenheid (Grotius: 'sijn goede wil') die maakt dat Hij niet anders kan:

En soud die goede God, die wijs is boven maten,
 De werelt, die hy schiep, tot vondelingh verlaten?
 Neen, neen: dat al de leên soo strekken t'eener end
 Toont dat hy nimmermeer sijn oog daer af en wend.
 Het onbepaelt* verstand moet alles noodlyk** merken:

¹¹ Vergelijk Haentjens 1946, p. 14-26.

¹² Vergelijk in dit verband ook het gedicht 'Noodlot'. Zie hfst. III.3, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

¹³ Grotius 1844, p. 4.

¹⁴ Grotius 1844, p. 9.

Die 't al vermogh alleen kan sonder moeyte werken:
Hoe waer het moglyk dan dat sijn goede wil
Haer van des alsbestier*** sou konnen houden stil.¹⁵

[* onbeperkt; ** noodzakelijk; *** wereldbestuur]

De fundamentele goedheid (*bonitas*) van God manifesteert zich met name ook in Zijn rechtvaardigheid (*justitia*), een laatste aspect dat hier om aandacht vraagt.¹⁶ Grotius legt uit dat God de mens persoonlijk verantwoordelijk gemaakt heeft voor zijn doen en laten. Wie zich schuldig maakt aan laakbare gedragingen, zal ten overstaan van God rekenschap moeten afleggen. De zondige mens heeft in dat verband hoe dan ook met vergelding en straf (*supplicium*) te rekenen. Wie zich daarentegen aan Gods geboden houdt, mag zich verlaten op Zijn barmhartigheid en zal uiteindelijk Zijn genade (*clementia*) deelachtig worden. Wel gebeurt het soms dat de deugdzame mens een poos te lijden heeft onder het gedrag van booswichten, maar hij kan ervan op aan dat dezen uiteindelijk ter verantwoording geroepen zullen worden. In ieder geval is er geen reden te twifelen aan Gods heerschappij, noch aan Zijn rechtvaardigheid:

Maer wilt hieromme niet, wie dat dit ook sult lesen,
Ontkennen Gods beschik, 't welk klaerlyk is bewesen:
Maer houdende veeleer voor seeker en gewis
Dat God het al bestiert en ook reghtvaerdig is,
En siende niet te min den goeden hier verdrukken,
En aen 't goddloose volk de saken wel gelukken,
Besluyt vry vastelyk en buyten allen strijd
Daer moet een oordeel zyn gespaert* na desen tijdt.¹⁷

[* voorzien]

Zo mag, of liever gezegd moet de mens vertrouwen stellen in de rechtvaardigheid van God, die gericht de instrumenten van straf en begenadiging hanteert om de wereld te bestieren.

Neemt men nu in het licht van het voorgaande de wijze in ogenschouw waarop bij Hooft, Bredero en Coster het optreden van heidense godheden gekarakteriseerd wordt, dan treden opvallende overeenkomsten aan het licht. Niet alleen interveniëren ze bij voortdoring in de loop der dingen en heten ze alwetend en almachtig, ook gelden zij doorgaans als goed en rechtvaardig. Kenmerkend is in dit kader een passage uit *Stommen ridder* waarin Brandemant zich over zijn ellendige toestand beklagt. Het overspel dat hij in het verleden ooit beging, heeft hij moeten bekopen met een kroon die hij niet kan afzetten en die hem helse pijnen bezorgt. Brandemant verzucht (*Stommen ridder*, v. 1196-1207):

Ach! Goedertierenthey des Hemels, kundy dooghen
Noch langher myne smart met onbeweeghde* ooghen?
Is al de werelt nu dus onghetrouw en vals?
Ach! Schuyfdy mijn de straf alleen dan op de hals?
Is dat rechtvaardicheyt? 'K En heb gheen mensch ghevonden,
Of hy is schuldich oock aan mijn ghemeene** zonden:
Doch ist dat u de wraack aan mijn te doen behaaght,
Zoo ist u best (mijn ziel) dat ghy't verduldich draaght,
En toont u inde noot, ist moog'lijck, noch blyelijck.
Vertrout de goe Jupijn, hy zal u eer lang lyelijck***

¹⁵ Grotius 1844, p. 14.

¹⁶ Vergelijk LThK, dl. IV, s.v. *Gerechtigheit Gottes*, kol. 715-718. Zie ook: LThK, dl. IV, s.v. *Gnade*, kol. 977-1000,

¹⁷ Grotius 1844, p. 26-27.

Aanschouwen, en beroert van**** zijn ghenadicheen
Afnemen 't swaare jock, by u verdient gheleen.

[* onaangedane; ** algemene; *** vol medelijden; **** aangespoord door]

De brandende kroon ziet Brandemant als een rechtvaardige (vergelijk: 'verdient') straf, al stoort het hem wel dat hij onder zovele echtbrekers klaarblijkelijk als enige boete moet doen. De hemel – een term die het klassieke meergodendom fraai maskeert! – noemt hij goedertieren en ook Jupiter wordt met het *epitheton* 'goed' getooid. Brandemant is ervan overtuigd dat deze god niet van medelijden verstoken is en hoopt op zijn genade zodra hij zijn straf voldaan zal hebben. Dit nu is een voorstelling die niet meer zo ver afstaat van christelijke denkbeelden over Gods onaantastbare gerechtigheid (*justitia*) aan de ene en Zijn onbegrensde liefde (*clementia*) tot de mens aan de andere kant.

Een tweede voorbeeld. Laat men de in het voorgaande besproken visie van Polydorus een moment lang buiten beschouwing, dan kan eveneens met betrekking tot Costers *Polyxena* gesteld worden dat de principiële goedheid van de goden er over het algemeen buiten kijf staat. Als vanzelfsprekend beroepen de *dramatis personae* zich bijvoorbeeld op hun 'goedertieren macht' (*Polyxena*, v. 1410), terwijl ook een uitspraak als de volgende van Agamemnon in deze context veelzeggend is (*Polyxena*, v. 668-677):

De Goden die de sond' noyt lieten onghestraft,
De Goden die de deucht noyt onbeloont en lieten,
Betoonen aan weer syd' haar goddelijcke kraft;*
Sy straffen Troyen, en de Griecken die ghenieten
Het hemel-heylich loon voor onbesmette deucht,
Voor al 't onschuldich bloedt onnosel** wtghegoten,
Voor al de moeyten die de win-hoop*** haar met vreucht
Deed' neghen jaren doen voor Troyen onverdroten:
Dies wert haar arbeyt nu met Goden min versacht,
Die 'r mild'lijck gheven de verwinning diese wenschen.

[* kracht; ** onschuldig; *** hoop op de overwinning]

De goden bestraffen het kwaad en belonen de deugd – dát is voor Agamemnon het fundament van hun regime. Daarom kan men, zo althans de Griekse legerbevelhebber, de ondergang van Troje zien als een meer dan terechte straf voor de vergripen van haar bewoners. Tegelijkertijd mag men de overwinning van de Grieken uitleggen als een beloning niet alleen voor hun morele uitmuntendheid, maar ook voor de inspanningen die zij zich getroost hebben om het recht te doen zegevieren.

Het spreekt voor zichzelf dat deze zienswijze botst met de inzichten van Polydorus, die in hetzelfde drama immers het standpunt huldigt dat de mens afhankelijk is van de preferenties van individuele goden. Heeft nu Polydorus gelijk of toch Agamemnon, zijn de goden met andere woorden hogere persoonlijkheden die eerst en vooral hun eigen belangen dienen, of moet men het godendom verstaan als een objectief oordelende instantie wier interventies in het licht van een onwrikbare rechtvaardigheid gezien moeten worden? Alles wijst erop dat de toeschouwers van Coster geacht worden de lezing van Agamemnon als de juiste te aanvaarden. De toneeldichter heeft Polydorus namelijk als een weinig geloofwaardig personage gekarakteriseerd, wiens blik door angst bijvoorbeeld danig vertroebeld wordt.¹⁸ De jongeman onderkent derhalve onvoldoende dat Juno en Venus moeten bukken voor Jupiter, de hoogste godheid, bij wie in uiterste consequentie de soevereiniteit ligt. In de optiek van Coster is hij het die uiteindelijk als enige verantwoording draagt voor de gang van zaken op aarde – een voorstelling overigens die

¹⁸ Vergelijk Konst 1993, p. 6-18.

het polytheïstische karakter van de Grieks-Romeinse godenwereld in zekere zin neutraliseert! Jupiters regering is daarbij ontegenzeggelijk heilbrengend, zodat men op verschillende plaatsen in *Polyxena* en uit de mond van uiteenlopende personages lovende uitspraken als de volgende optekent (*Polyxena*, v. 658): 'Sorghdraghende Jupijn! Hoe dat hy 't schickt 'tis goet.'

Het klassieke godendom, zoals dat bij Hooft, Bredero en Coster gestalte krijgt, is dus per definitie rechtvaardig. Een overeenkomstige gevolgtrekking laat *Baeto* toe, Hoofts Germaanse treurspel waarin bijvoorbeeld natuurkrachten vergoddelijkt zijn. Ook hier ligt een nauwgezette weging van goed en kwaad ten grondslag aan het beleid der goden. Opvallend genoeg veronderstelt Hooft in dit treurspel bovendien het bestaan van een scheppende macht, een godheid die de andere goden in autoriteit te boven gaat.¹⁹ Van hem, van dit 'eeuwigh Wezen' wordt gezegd dat hij onder alle omstandigheden de voorkeur geeft aan de deugd (*Baeto*, v. 412-418):

Wien wysheid het verstandt genezen heeft van blindtheit,
Die stemmen over een, dat geen ding bet gevalt
Aan 't eeuwigh Wezen, als de deftighe gestalt
Van een oprecht gemoedt: en Gódt niet aangenamers
Heeft als het hailigh hól en zuivre binnekamers
Van vromer borst, daar zich een hart hóudt* met der woon
In d'edel' eerlyckheidt der deughden opgezoôn.**

[* ophoudt; ** doortrokken van]

Begunstigt deze opperste god het goede, zondaars zal hij hoe dan ook op hun doen en laten aanspreken. Wel kan het zo zijn – Hooft wijst hier op dezelfde mogelijkheid als Grotius in één van de eerder geciteerde fragmenten uit het *Bewys van den waeren godsdienst* – dat hun straf soms lange tijd op zich laat wachten. Dat heeft evenwel zijn grond, want met enige vertraging zal zij des te meer effect sorteren (*Baeto*, v. 879-884):

Dan* 't is zó 's hemels wil; die lange wordt begeekt,
Die lange wordt versmaadt eer hy 't zich annetreckt.
En, latende' haren lóóp vol uyt de bóósheidt rennen,
Zó dat de bóze tót de voorspoedt heel gewinnen,
Om de verweende** bet te treffen met de smaack
Der droefheidt, spaart ten langen laatsten toe de wraack.

[* Maar; ** overmoedige]

Overziet men na deze reeks citaten de verschillende concepties zoals die zich in de drama's van Hooft, Bredero en Coster van een hogere, goddelijke dimensie aandienen, dan moet de gevolgtrekking zijn dat de aanvankelijk gesignaleerde verscheidenheid een hoogst betrekkelijke is. Het gaat in feite slechts om uiterlijke verschillen, omdat er altijd sprake is van een alvermogene, alwetende instantie, die zich – en dat is de crux – tegen het kwade keert en het goede daarentegen bevordert. Niet zelden wordt deze instantie bovendien in termen geduid waarmee afstand genomen wordt van een eventueel meergodendom. Zo wordt er over de 'hemel' gesproken of wordt het uiteindelijke primaat bij één specifieke godheid (Jupiter in *Polyxena*, of het 'eeuwigh Wezen' in *Baeto*) gelegd. Op deze manier plaatsen Hooft, Bredero en Coster hun personages – of de gebeurtenissen zich nu voor de muren van Troje afspelen of in het Germania van Tacitus – in een universum waar een intrinsieke, een door een goddelijke macht bepaalde rechtvaardigheid heerst.

¹⁹ Vergelijk bijvoorbeeld de volgende typering van de godin van het vuur (*Baeto*, v. 503-504): 'O edelste Gódin, geboren alzó ras / Als van dit gróót heelal de schets ontworpen was.' Zie Veenstra in Hooft 1954, p. 91-92.

Juist op dit punt ligt de significante analogie met het christelijke wereldbeeld, dat – Grotius beklemtoonde het nog eens – eveneens een kosmos postuleert die doordrongen is van een God-gegeven *justitia*. Voor de drama's uit het Eglentier-milieu betekent dit *in concreto* dat over de toneelhandeling een specifiek christelijk interpretatiekader gelegd wordt. Zo ook kan het komen – en dat mag alleszins opmerkelijk genoemd worden! – dat het huwelijksaanzoek van de heidense god Bacchus, die in *Theseus en Ariadne* een actief-handelende rol krijgt toebedeeld, in het slotkoor als een genadegeschenk van God wordt beschreven. Zijn goedertierenheid komt op deze manier namelijk de weerloze Ariadne te hulp, zoals Hij de verdrukte mens overigens overal en altijd bij zal staan (*Theseus en Ariadne*, v. 1395-1402):

Bij Godt ist geen manier,*
Staech** hoger te verheven,***
De gene, die alhier,
In hooge voorspoet leven;
Maer wel, die druckich sneven,****
Op dat sijn hullep blij,
In hoge noot gegeven,
Te wellecoomer zij.

[* gewoonte; ** Steeds; *** verheffen; **** er ellendig aan toe zijn]

3 Fortuin of Voorzienigheid Gods?

In het voorgaande werd reeds gesignaleerd dat in de spelen van Hooft, Bredero en Coster zowel de *Providentia Dei* als de *Fortuna* optreden. Hoe nu beide mogendheden zich ten opzichte van elkaar verhouden, staat in deze paragraaf ter discussie. Deze kwestie is niet zonder belang, want *de facto* lijken de Voorzienigheid Gods en de Fortuin elkaar over en weer uit te sluiten. Aanvaardt men bijvoorbeeld de visie dat het natuurlijke bestel perfect is en van een volmaakte harmonie blijk geeft, dan ligt het niet voor de hand de onnadenkende Fortuin daarvoor verantwoordelijk te maken. Een niet minder fundamenteel punt is dat de *Providentia Dei* – het is zojuist aan de orde gekomen – een absoluut rechtvaardige wereldorde vestigt, terwijl de Fortuin haar gaven juist zonder aanzien des persoons verdeelt. Dat laatste impliceert dat zij óók niet in overweging wenst te nemen of iemand voortdurend zondigt of dat hij er juist altijd naar gestreefd heeft het goede te dienen. Volgens de invloedrijke *Iconologia* (1593) van Cesare Ripa billijkt derhalve speciaal het feit dat *Fortuna* een morele beoordeling achterwege laat, dat zij vaak geblinddoekt wordt afgebeeld. In de Nederlandse vertaling van Dirck Pietersz. Pers uit 1644 luidt de betreffende passage als volgt: 'Blind wortse, in't gemeen, afgebeelt, om uyt te drucken, datse d'eene niet meer als d'ander gunstigh is, maer liefst en haet dieselve sonder onderscheyt [...] Waer door het gebeurt, datse eenen boeve op den hoogsten trap van eere verheft, diemen behoorde aen een galge te hangen; en een ander die groote eere waerdigh is, doetse in groote ellende en armoede vervallen.'²⁰

Gezien de in beginsel onoverkomelijke tegenstellingen tussen de *Providentia Dei* en *Fortuna* wekt het op de keper beschouwd verbazing dat de laatste – in oorsprong immers een uit de Klassieke Oudheid stammende godin – zich zo lang heeft gehandhaafd en dat nog in de zeventiende eeuw toneeldichters haar als vanzelfsprekend opvoeren. Als autonome macht van het toeval immers heeft zij met de komst van het christendom, dat in alles de hand van God wenst te zien, feitelijk haar bestaansrecht verloren. Veel vroeg-christelijke auteurs staan dan ook buitengewoon sceptisch tegenover de Fortuin, terwijl bijvoorbeeld in *De civitate Dei* [De stad van God] (412/13 – 426) van Aurelius Augustinus haar rol volledig uitgespeeld lijkt: 'Die God dus, die de schepper en geveer van het geluk is, omdat Hij alleen de ware God is, Hij en Hij alleen

²⁰ Ripa 1971, p. 130.

geeft de koninkrijken van deze aarde zowel aan goede als aan slechte mensen. Hij doet dat echter niet blindelings en om zo te zeggen lukraak – Hij is God en niet Fortuna! –, maar volgens een rangschikking van gebeurtenissen en tijden, die voor ons verborgen, maar aan Hem volmaakt bekend is.²¹

Dat *Fortuna* desondanks een blijvende – zij het niet onomstreden – plaats heeft verworven in het Westerse denken, is voor een groot deel te danken aan één bron, namelijk *De consolatione philosophiae* [De vertroosting van de filosofie] (ca. 523) van de Romeinse staatsman en filosoof Anicius Manlius Severinus Boethius.²² Dit min of meer autobiografische geschrift is ontstaan toen de auteur, nadat hij de gunst van de Oost-Gotische koning Theodorik de Grote (456 – 526) verloren had, in afwachting van zijn executie gevangen zat te Pavia. In de tekst wordt het zo voorgesteld, dat Boethius in zijn donkere kerker een lang en indringend gesprek voert met Vrouwe Philosophia, een hoogbejaarde, maar geestelijk sprankelende dame. Zij overtuigt de neerslachtige gevangene van de betrekkelijkheid van het aardse geluk en slaagt er ten slotte in diens leed over de in zijn ogen onrechtvaardige vrijheidsberoving te verzachten. Door de aansprekende literaire vorm – de combinatie van een ik-vertelling en het van het begin tot het einde volgehouden spel van vraag en antwoord – mag Boethius' troostgeschrift een buitengewoon toegankelijk werk genoemd worden en dat zal de populariteit ervan voor een niet gering deel bepaald hebben.

De consolatione philosophiae behoort tot de meest gelezen boeken in de Middeleeuwen.²³ Hoewel onweerlegbaar christelijke gedachten er als zodanig niet in voorkomen, wordt de alvermogende godheid die Boethius ten tonele voert, algemeen met de christelijke God gelijkgesteld.²⁴ In de vijftiende en zestiende eeuw heeft ook in de Nederlanden Boethius' roem nog niets aan betekenis ingeboet.²⁵ Zo gaf Coornhert (na een eerdere versie in 1557) in 1585 zelfs een tweede vertaling van het werk in het licht, onder de titel *Van de vertróosting der wysheyd*. Zeker ook met het oog op het toneel uit *De Eglentier* is dit een interessante uitgave, omdat zonder meer aangenomen mag worden dat Hooft, Bredero en Coster haar gekend kunnen hebben.²⁶ Daar komt bij dat de probleemstelling die in het traktaat van Boethius centraal staat, in hoge mate aansluit bij de cruciale vragen die in de drama's van het Amsterdamse driemanschap op de voorgrond treden.

De gedachtengang dat er geen werkelijke verklaring is waarom sommige mensen treurnis op hun weg vinden en anderen daarentegen geluk, vormt het uitgangspunt in Boethius' geschrift. De auteur en ik-verteller beklagt zich omstandig over het feit dat zijn gevangenneming iedere juridische grond mist. In zijn ogen is hij het slachtoffer van de wrede Fortuin geworden en kan men – geciteerd wordt de Coornhert-vertaling uit 1585 – alleen maar concluderen dat:

[...] Fortuyn onstadigh teghen reden
D'onnózel mensch [gaat] belasten tót ghedult,
Met straffe zwaar, by bózen recht verschuld.*²⁷

[* verdiend]

²¹ Augustinus 1983, p. 223.

²² Vergelijk Doren 1924, p. 77-84; Haug 1995, p. 3-8.

²³ Vergelijk Patch 1970. Zie voor de situatie in de Nederlanden: Hoek 1943.

²⁴ Vergelijk Brouwer in Boethius 1990, p. 47-49.

²⁵ Zie Gerritsen 1980; Gerritsen 1991.

²⁶ Iemand van wie vaststaat dat hij deze uitgave gekend – en gebruikt – heeft, is de eveneens uit *De Eglentier* afkomstige Theodore Rodenburgh. Zie Abrahamse 1997, p. 128. Vergelijk ook d'Angremond in Hooft 1943, p. 15.

²⁷ Boethius 1945, p. 32. Brouwers vertaling van de betreffende passage luidt als volgt (Boethius 1990, p. 79): 'Anders ging de Fortuin met haar gunsten toch niet / Zo grillig haar gang? Want ze tuchtigt toch vaak / De deugd en laat hem die 't verdiend had met rust.'

Door het eigenzinnige optreden van *Fortuna* wordt de deugd met 'bóósheyts lóón' vergolden en zegeviert het kwaad:

De zeden quaad zyn nu verheven zeer:
Quaaddoenders fel vertreden ghants ter neer,*
Met onrecht gróót, d'oprechten heel onschuldigh.
De klare dueght int doncker schuylt gheduldhich:
Rechtvaardicheid wert jammerlyck ghequelt
Met bóósheyts lóón, door onrecht en ghewelt.²⁸

[* onder de voet lopen]

Dit standpunt, te weten dat alleen nog onrecht in de wereld zou bestaan, wordt door Vrouwe *Philosophia* resoluut van de hand gewezen. De centrale lijn in haar betoog is dat het aardse leven bij een eerste aanblik weliswaar een ongeregelde indruk mag maken, maar dat het wel degelijk de Goddelijke Voorzienigheid is die de loop der dingen bepaalt. Aan de onveranderlijke natuur van Gods geest (*ex divinae mentis stabilitate*) ontspruit de veranderlijke werkelijkheid:

Alle voortteling der dingen, óóck de vóórtghang alder wandelbarer naturen, ende al wat zich op enigher wyze beweeght, dat neemt zyn óórzaken, schicking ende ghedaante uyt den bestendicheid des Góddelycken ghemoedes. Dit in de hóócheid zyns eenvuldicheids ghestelt blyvende, heeft den dingen die te geschieden staan een menighvuldighe wyze ghestelt: welcke wyze gheaanmerckt zynde inde zuiverheid der Gódycker verstandenissen, werdt gheenaamt Voorzienicheid.²⁹

Omdat de wil van God overal in doorklinkt, moeten zowel positief als negatief ervaren levensfeiten 'goed' heten, eenvoudigweg omdat Zijn door een onwankelbare liefde en *bonitas* geschraagde wereldbestuur nu eenmaal geen andere mogelijkheid openlaat. Vallen nu de mens rampspoed en ellende ten deel, dan zijn er volgens Vrouwe *Philosophia* twee opties: er is namelijk sprake van ofwel een straf (*supplicium*), ofwel van een beproeving (*exercitatio*). De eerste mogelijkheid, die in het voorgaande al aan de orde kwam, impliceert dat de mens ter verantwoording geroepen wordt voor eerder begane zonden; in het tweede geval wordt de misère waarmee iemand geconfronteerd wordt uitgelegd als een nuttige oefening in deemoed en Godsvertrouwen. Zo bezien zijn dus ook negatieve levensfeiten nimmer onbillijk, omdat ze dan wel als een rechtvaardige strafvoltage beschouwd moeten worden, dan wel als een geloofstest, een offer dat van iemand gevraagd wordt om zijn vertrouwen in de Goddelijke orde te bekrachtigen.

Deze redenering houdt nu *Philosophia* de aangeslagen Boethius expliciet voor: 'Dat alle avontuur (sprack zy) ghantselyck ghoed is. Maar hoe (zeyde ick) magh dat wezen? Merckt (sprack zy) nadien alle avontuur, het zy dan vrólyck óf streng, streckende is, óf om de ghoeden te belónen óf te oeffenen, óf óm de quaden te straffen of te beteren: zó blycktse immers ghoed te zyn, ghemerckt zy blyckt te wezen óf rechtvaardigh óf nut.'³⁰ Zo ontkracht Vrouwe *Philosophia*

²⁸ Boethius 1945, p. 32. Brouwers vertaling van de betreffende passage luidt als volgt (Boethius 1990, p. 79): 'En zo troont, hoog verheven, wie God en gebod / Uit verdorvenheid tart, met zijn voet op de nek / Van de onschuld zelf, die steeds maar weer boet. / Maar de stralende deugd licht in duister slechts op, / Houdt zich schuil, en voor andermans misdaad boet / De rechtschapene.'

²⁹ Boethius 1945, p. 154. Vergelijk de vertaling van Brouwer (Boethius 1990, p. 162): 'De voortbrenging van alle dingen, elke soort voortgang in wat van nature veranderlijk is en al wat op een of andere manier beweegt, ontleent zijn oorzaken, zijn regelmaat en zijn onderscheidende wezenskenmerken aan de bestendigheid van de goddelijke geest. Deze geest, zelf kalm en onbeweeglijk tronend in de burcht van zijn enkelvoudigheid, heeft een meervoudig beginsel ten grondslag gelegd aan zijn bestiering van de dingen. Wanneer dit beginsel wordt gezien in het licht van de goddelijke intelligentie zelf, wordt het "voorzienigheid" genoemd.'

³⁰ Boethius 1945, p. 166. Vergelijk de vertaling van Brouwer (Boethius 1990, p. 169): '[*Philosophia*:] "Dat eenvoudigweg alles wat een mens overkomt goed is." [Boethius:] "Hoe dat zo ineens?" [*Philosophia*:] "Let maar eens op! Of het nu aangenaam is of erg wat iemand overkomt, het dient, als hij een goed mens is, om hem te

dus de gedachtengang van Boethius' *alter ego*. Zelfs al zou zijn gevangenschap wettelijk gezien onterecht zijn, dan nog is er geen enkele reden een God-gegeven wereldbestel van de hand te wijzen en de gang van zaken uitsluitend aan het toeval, aan de grillen van de Fortuin toe te schrijven. Een oplossing ligt immers voor de hand: met de klaarblijkelijke instemming van God wordt Boethius op de proef gesteld, wordt getoetst of hij óók onder moeilijke omstandigheden zijn geloof bewaart.

Op deze manier lijkt de rol van *Fortuna* definitief uitgespeeld – maar daarin ligt nu de bijzondere betekenis van *De consolatione philosophiae*. Want Vrouwe Philosophia kent de Fortuin wel degelijk een – zij het bescheiden – plaats in het universum toe.³¹ In haar optiek namelijk is het optreden van *Fortuna* ondergeschikt aan het soevereine bestuur van God en kan zij het best omschreven worden als een werktuig van Zijn Voorzienigheid.³² In dat verband wordt zij niet meer primair met willekeur en toeval geassocieerd, maar zijn het vooral negatieve lotswendingen die op haar teruggevoerd worden.³³ De Fortuin is als het ware plaatsvervangend verantwoordelijk voor de ondergang van koninkrijken, de plotselinge dood van geliefden of de teloorgang van vrijheid, rijkdom en reputatie. Dientengevolge heeft *Fortuna* zich ontwikkeld tot de uitvoerende macht van de *Providentia Dei* en in dat verband is zij in het verleden wel omschreven als 'die Personifikation der gottgewollten Vergänglichkeit des Irdischen.'³⁴ Dankzij déze gedaantewisseling is het ook, dat de in oorsprong heidense godin zich tot in de zeventiende eeuw staande heeft weten te houden.

Het lijkt geen twijfel dat ook in de drama's van Hooft, Bredero en Coster het primaat bij de *Providentia Dei* ligt en dat er voor *Fortuna* in beginsel slechts een secundaire rol gereserveerd is. Meestal blijft dat overigens impliciet, want men treft slechts een hoogst enkele keer een passage aan waarin de Fortuin met zoveel woorden als een instrument van de Voorzienigheid Gods wordt voorgesteld. Een voorbeeld verschaft in dit verband *Stommen Ridder*, waarin Hereman zich tot de hemel – als metonymie voor de Voorzienigheid Gods – richt in de kennelijke veronderstelling dat die juist de autoriteit heeft om de onverbiddelijke Fortuin zachtmoediger te stemmen (*Stommen ridder*, v. 1817-1818):

Waarom maackt ghy* niet zoo melylijck het gheluck,
Dat het met deerenis aanschout mijn droeve druck?

[Versta: de hemel]

Veelzeggend is ook een zinsnede uit Hoofts *Granida*, waarin Tisiphernes op zeker moment suggereert dat de goden in staat zouden zijn de Fortuin met de vele aangezichten ertoe te bewegen hem, de verliefde koning, haar vriendelijkste gelaat te tonen. Gesteld namelijk dat Granida openlijk blij zou geven van haar genegenheid, zo redeneert althans Tisiphernes (*Granida*, v. 534-536):

[...] 't waer een wenck voor 's hemels Goden blij,
Waerop sij passende souden 't geluck tot mijn
Van duisent aengesichten 't lachenste doen draeyen.

Evalueert men vervolgens de ontwikkelingen die in de Eglentier-drama's aan de Fortuin toegeschreven worden, dan valt relatief eenvoudig vast te stellen dat zij over het algemeen

belonen of te oefenen, en als hij een verdorven mens is, om hem te straffen of te beteren. Welnu, wat óf rechtvaardig óf nuttig is, is in elk geval en in zijn geheel goed.'"

³¹ Vergelijk Frakes 1984, p. 48-94.

³² Vergelijk Heitmann 1958, p. 33-34; Pasternack 1971, p. 188-192; Spellerberg 1970, p. 44-50.

³³ Vergelijk Kirchner 1970, p. 17-24.

³⁴ Haug 1995, p. 7-8.

inderdaad met ongunstige gebeurtenissen in verband gebracht wordt. Hoewel zij bij voortdurend als de *Fortuna Bifrons* wordt opgevoerd, zijn het toch vooral negatieve ontwikkelingen die op haar conto geschreven worden. Daarentegen kan men een duidelijke tendens waarnemen om positieve wendingen op de genade Gods terug te voeren. Zo beroept Aartse Diana zich aanvankelijk op de nukken van de Fortuin, wanneer ze in het eerste bedrijf van Bredero's drama *Palmerijn* even snel weer dreigt te verliezen als dat ze hem voor zich gewonnen had (*Stommen ridder*, v. 446-449):

Het schielijck vlug gheval aanziet noch staat noch waarden,
En 't werpt de kansen voor de kinderen der aarden.
AARTSCHE DYANA, flus* heeft u 't geluck vereert
De schoonste Edelman, laas! die ghy nu ontbeert!

[* zoëven]

Als even later echter blijkt dat de titelheld van Bredero's drama ongedeerd uit de leeuwenkuil stapt, is het in de ogen van de overgelukkigige Aartse Diana God zélf die daar de hand in gehad heeft (*Stommen ridder*, v. 574-576):

Veroveraar, gheluck, danck zy des Hemels schicking
Van u behoudenis, en deze mijn verquicking.*
Ach onverwachte troost!

[* verlichting van gemoed]

Interessant is in deze context ook de tegengestelde visie op de val van Troje bij respectievelijk Hecuba en Agamemnon in *Polyxena*. Agamemnon, die de gelukkige afloop van tien jaar oorlog uiteraard verwelkomt, refereert aan het beleid der goden. Hij twijfelt er niet aan, of de Griekse triomf is aan hen te danken (*Polyxena*, v. 709-716):

Zo veer de Griecken maar in d'oorloch duuren* wouden,
Ghelijckse willich de'en, en niet een van haar al
Wierder meynedich, maar eer deed' beloften houden,
En zijn ten lesten** na veel moeytens met de spiets,***
Verwinners, door de macht der goede Goon, geworden,
Van 't volck daar van haar**** is gheschiet zo veel verdriets,
Van 't volck dat haar**** tot een gherechtich oorloch porden;
Dies looft de milde Goon der Griecken danckbaar hart.

[* volharderen; ** uiteindelijk; *** spies; **** Versta: de Grieken]

Hecuba, de Trojaanse koningin, wijt haar ondergang daarentegen aan de weerbarstige Fortuin (*Polyxena*, v. 37-47):

Wat zijn wy?
Niet grooten, niet met al: want spieghelt u aan my,
En aan mijn Troyen daar 't zo korts* med' is verloopen:
Op gist'ren stonet hooch, nu leyt het daar aan hoopen
Van asch en puyn ter neer: en dat ick gist'ren was,
Dat ben ick nu niet meer. Nauw'lijck een handt vol as
Soud' ick van dese plaats, die my komt**, moghen draghen,
Oft ick soudt eerst den Grieck, mijn vyant, moeten vrighen.
Hoe kent verloopen? Laas! Vertrout dan 't dart'le luck,
Dat dien dan helpt om hooch, dien helpt het weer ten druck
Op morghen onversiens.***

[* snel; ** toebehoort; *** onverwacht]

De perspectiefwisseling in de twee voorgaande citaten illustreert fraai hoe positief en negatief geduide ontwikkelingen kennelijk aan twee verschillende autoriteiten worden toegeschreven. De *Providentia Dei* wordt in verband gebracht met voorspoed, met een behoud dat op voorhand onmogelijk leek, met een overwinning na vele jaren van geweld en ontberingen. De *Fortuna* staat daartegenover voor de vergankelijkheid (Hecuba: 'Hoe kent verlopen?') en het verlies van alles wat men op zeker moment als zijn onvervreembare bezit, zijn persoonlijke verworvenheden was gaan beschouwen. Het is nu aan de personages van Hooft, Bredero en Coster om in te zien dat de tegenstelling tussen een hun welgezinde Voorzienigheid en een wrede, vijandige Fortuin geen werkelijk bestaande is.

In dat opzicht is de positie van deze vroeg zeventiende-eeuwse toneelkarakters dezelfde als die van Boethius' literaire *alter ego*. Vraagt deze zich namelijk af waarom uitgerekend hij schuldeloos in de kerker moest belanden – evenzo zoekt Palmerijn een antwoord hoe het kon komen dat hij, en niemand anders, ineens zonder enige hulp op een onbekend eiland staat; zo ook wil Ariadne weten waarom zij juist door haar geliefde in de steek gelaten is; en net zo goed piekert Hecuba hoezo háár zo'n diepe val beschoren is, terwijl het andere mensen zoveel beter gaat. Net als Boethius zullen Palmerijn, Ariadne en Hecuba uiteindelijk moeten aanvaarden dat hun ongeluk niet domweg op een samenloop van omstandigheden of op een hardvochtige, hogere instantie teruggevoerd kan worden. In die zin ook kan men stellen dat in de drama's van Hooft, Bredero en Coster het probleem van de theodicee op de voorgrond treedt. In een wereld namelijk waarin zoveel onbegrepen, zoveel ogenschijnlijk onredelijke dingen voorvallen, dient men desondanks de almacht en de heerschappij van een principieel goede God te erkennen. Hij staat aan de basis van het al en niets gebeurt er zonder dat dat Zijn uitdrukkelijke wil is.³⁵ Het is echter allesbehalve eenvoudig – in de volgende paragraaf zal dan ook blijken dat lang niet alle personages van Hooft, Bredero en Coster daarin slagen – om tot dit inzicht te geraken.

Dat laatste onderkent trouwens ook Vrouwe Philosophia in de donkere kerker ten overstaan van haar ongelukkige gesprekspartner. Zij legt hem uit dat het aan het menselijke verstand, dat weliswaar veel vermag maar niettemin zijn beperkingen heeft, nu eenmaal niet gegeven is direct het waarom van bepaalde lotswisselingen te doorgronden. Zij beklemtoont echter dat de individuele mens erop moet vertrouwen dat iedere wending, iedere omslag in zijn leven zó, en niet anders is gewild door God, die een rechtvaardig heerser (*bonus rector*) is en over 's mensen heil waakt:

Ten is gheen wonder, sprack zy, dat enigh ding ghewaant werdt onvoorzien ende verwert te wezen, als men de reden van desselfs schicking niet en verstaat: Maar du, hoe wel du d'óorzake van zódanighen gróten schickinge niet en verstaaste, en twyfelstu nóchtans niet, óf alle dingen en gheschieden rechtelyck; overmids een ghoeid bestierder de wereld beheert.³⁶

Ook Hooft, Bredero en Coster verwoorden keer op keer de ondoorgrondelijkheid van de werkelijkheid en het principiële onvermogen van de mens die te doorzien.³⁷ Hij mag zelfs niet in staat geacht worden een scherp onderscheid te maken tussen voor- en tegenspoed, dat althans wordt in één van de koorpassages van Hooft gesteld (*Theseus en Ariadne*, v. 719-724):

Den mensche leeft in duisterheit,

³⁵ Vergelijk in dit verband Bauer 1964, p. 264-249.

³⁶ Boethius 1945, p. 152. Vergelijk de vertaling van Brouwer (Boethius 1990, p. 161): 'Het is inderdaad geen wonder, antwoordde ze, dat men, als men de rationele orde in dit alles niet onderkent, al gauw gelooft dat er slechts willekeur en chaos in het spel is; en ook voor jou mag dan gelden dat je de oorzaak van zo'n ordening niet kent, maar omdat het een goede heerser is door wie de wereld wordt bestuurd, mag je er niet aan twijfelen dat alles in elk geval ten goede gebeurt.'

³⁷ Vergelijk in dit verband Van Stipriaan 1996, *passim*.

En sonder oprecht* onderscheijt,
Van ware schad' en ware bate,
En dat hem scheen het hoochste luck,
Is dickwils oorsaeck van sijn druck,
En onderganck van al sijn state.

[* juist]

De juistheid van deze gedachte, dat namelijk de mens niet bij machte is voor- en tegenspoed op de juiste manier te waarden, wordt in de dramatische praktijk maar al te vaak aangetoond. De verraderlijke realiteit maakt namelijk dat de personages hun situatie nogal eens foutief inschatten. Dat kan men op schrijnende wijze bij Costers Tereus vaststellen. Wanneer hij in het vijfde bedrijf van *Ithys* het vlees van zijn bloedeigen zoontje als 'feestmaal' krijgt voorgezet, heeft hij daarvan niet het flauwste vermoeden. Integendeel, hij prijst zich op deze mooie dag ironisch genoeg gelukkiger dan ooit (*Ithys*, v. 1619-1624):

De goede milde Goon die gaven my gheluck
En macht, dat ick haer* al ghebrocht heb onder 't juck,
Dat zy my met ghewelt meenden op 't lijf te dringhen,
Dat ben ick boven, nu ken niemand Tereus dwinghen.
Dus heb ick het gheluck dat al de Werelt wil,
Dat is de min** na wensch, en vredich leven stil.

[* Versta: mijn vijanden; ** (huwelijks)liefde]

Tereus komt echter bedrogen uit en met zijn 'vredich leven stil' is het dan snel gedaan! Ook in Bredero's *Rodd'rick ende Alphonsus* blijken de *dramatis personae* nauwelijks in staat de omstandigheden op hun werkelijke merites te beoordelen. Zo verliezen zowel Rodderick als Elisabeth de moed, wanneer ze op verschillende tijdstippen elk in grote nood geraken.³⁸ Hun radeloosheid blijkt echter voorbarig, want dankzij het doortastende optreden van hun beider vriend Alphonsus worden ze ieder tóch gered.³⁹ Men laat zich, zo is de toepasselijke uitleg in een van de koren, gemakkelijk door ongeluk en ellende misleiden. Daarbij verliest men uit het oog dat zij zich maar al te vaak ontwikkelen tot de opmaat van waarlijk positieve wederwaardigheden (*Rodd'rick ende Alphonsus*, v. 1403-1414):

Vvanneer 'tongheluck yemant dreyght,
Terstont is hy bevreest, gheneyght
Den moedt te gheven gantsch verloren.
Ay blinde mensch! Siedy noch niet,
Dat uyt u schynende* verdriet,
V blijdschap dickvvils vverdt gheboren?

Meest elck het aardsche oogh betrouet,
Dat alle dingh verkeert aanschout;
Dies moet zijn oordeel schendigh** lieghen:
Maar die 'tgesicht ten Hemel heft,
En hoopt op God diet 't alles gheft,

³⁸ Zie respectievelijk het voorlaatste toneel van het derde bedrijf (Rodderick aan de verliezende hand in het duel met Haalna en Almijn) en het tweede toneel van het laatste bedrijf (Elisabeth in de macht van de struikrovers geraakt).

³⁹ Wat de bevrijding van Elisabeth uit de handen van de struikrovers betreft zijn de overeenkomsten met het vijfde bedrijf van *Granida* opmerkelijk. Daar wordt de titelheldin, die door enkele booswichten wordt belaagd, eveneens ontzet door uitgerekend een vroegere minnaar (Tisiphernes) wiens toenaderingspogingen op niets waren uitgelopen. Vergelijk ook de conclusie van Daifilo (*Granida*, v. 1651-1652): 'Maer, ach verblende mensch, hoe luttel kundij sien / Of uwe wijste raedt tot schaed' of voordeel dien!'

Die acht voor ydel al het vvanckel drie ghen.***

[* schijnbare; ** jammerlijk; *** Versta: de dreiging van tegenspoed]

Bredero postuleert hier dezelfde remedie als Boethius tegen de onbegrepen wendingen van het aardse bestaan: Godsvertrouwen. Natuurlijk valt het zwaar in de wirwar van gebeurtenissen, in de snelle afwisseling van voor- en tegenspoed enige zin te ontdekken. Toch moet men accepteren dat achter de schijnbare willekeur, niet zozeer de Fortuin, maar de wijsheid én rechtvaardigheid van Gods Voorzienigheid schuilgaat. Samengevat heet het in Bredero's *Griane* (v. 1486) daarom: 'De Schepper aller dingh werckt wonderlijck zyn werck.'

4 **Handelingsverloop: beproeving, genade en straf**

Een opvallend verschil tussen de drama's van Hooft en Bredero enerzijds en die van Coster anderzijds komt naar voren wanneer men het handelingsverloop belicht tegen de achtergrond van de drie interventieperspectieven zoals die in de afgelopen paragrafen met betrekking tot het functioneren van de *Providentia Dei* beschreven zijn, te weten beproeving (*exercitatio*), genade (*clementia*) en straf (*supplicium*). In de spelen van Hooft en Bredero valt een structuur te herkennen die berust op de opeenvolging van beproeving en genade. Bij Coster daarentegen wordt de handelingsopbouw primair bepaald door de stapsgewijze voltrekking van een door God gewilde straf, die gericht is tegen personen die zwaarwegende zonden op hun geweten hebben. Voordat echter de aanpak van de Amsterdamse medicus nauwgezet bestudeerd zal worden, vragen hier eerst de genadedrama's van Hooft en Bredero aandacht.

Laat men *Achilles en Polyxena*, dat een minder eenduidig beeld te zien geeft, buiten beschouwing, dan kan men stellen dat de spelen van Hooft een min of meer gelukkig slot hebben.⁴⁰ Twee van zijn drama's, namelijk *Granida* en *Theseus en Ariadne*, eindigen met een huwelijk dat niemand aanvankelijk voor mogelijk had gehouden.⁴¹ De beide andere, *Geeraerd van Velsen* en *Baeto*, lopen weliswaar – dat moet gezegd – op respectievelijk de morele ondergang en de verbanning van de belangrijkste protagonisten uit. Hooft heeft deze ongelukkige feiten echter nadrukkelijk verzacht, want hij laat er in de bewuste drama's geen twijfel over bestaan, dat de betroffenen deze tegenslagen te boven zullen komen en dat de toekomst niets dan moois voor hun en hun nakomelingen in petto heeft.⁴²

De ernstige spelen van Bredero hebben in principe eveneens een *exitus felix*, want ze eindigen alle drie met een huwelijk tussen geliefden die op het eerste gezicht onbereikbaar voor elkaar geleken hadden.⁴³ In dat verband kan op een zekere verwantschap met *Granida* en *Theseus en Ariadne* van Hooft gewezen worden. Zoals niemand een huwelijk tussen de herder Daifilo en de prinses Granida, of tussen de aardse Ariadne en de god Bacchus kon voorzien, zo ook ligt een echtverbintenis tussen bijvoorbeeld de schipbreukeling Palmerijn en de sultansdochter Aartse Diana, of tussen Griane en Florendus, twintig jaar nadat ze elkaar hun liefde bekend hebben, niet echt voor de hand. (*Afbeelding 2*) Wel kan men stellen dat deze huwelijken ook bij Bredero eerst tot stand komen nadat de geliefden zich grote offers getroost

⁴⁰ Het einde van Hoofts jeugdspel *Achilles en Polyxena* is niet eenvoudig te interpreteren. Wanneer namelijk de dramatische ontwikkelingen aan het slot van het vierde bedrijf ogenschijnlijk een einde hebben genomen, wordt als een soort 'nagerecht' in het vijfde bedrijf nog de goeddeels op zichzelf staande redestrijd tussen Aiax en Ulysses uitgeserveerd. Vergelijk Van der Heijden in Hooft 1972, p. 18-19; Witstein 1975-1, p. 276.

⁴¹ Zie met betrekking tot *Granida* in dit verband Rens 1972-2.

⁴² Zie in dit verband ook hfst. III.3, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

⁴³ De afloop van *Rodd'rick ende Alphonsus* stelt ons in dit verband overigens voor enkele bijzondere problemen. Vooral namelijk de dood van Alphonsus, die onbedoeld ten slachtoffer valt aan een driftaanval van zijn vriend Rodderick, zet een domper op de gelukkige omstandigheid, dat Rodderick en Elisabeth elkaar hebben kunnen huwen. Vergelijk Kruyskamp in Bredero 1973-1, p. 22; Rens 1977, p. 44; Witstein 1975, p. 25-48.

hebben. Het blijkt vaak maar al te moeilijk de omgeving van de oprechtheid van hun gevoelens te overtuigen en meer dan eens ook proberen jalouse rivalen de trouwplannen na hun bekendworden met woord en daad te dwarsbomen.

Haast ondraaglijk is bijvoorbeeld de situatie waarin Granida zich op zeker moment gemanoeuvreed ziet. Haar geliefde Daifilo zal in naam van zijn heer Tisiphernes, aan wie zij door haar vader uitgehuwelijkt is, een duel aangaan met één van de vijanden van zijn meester. Wat ook de uitkomst van de strijd zal zijn, Granida weet dat zij in ieder geval zal verliezen. Wint namelijk Daifilo, dan zal zij haar hand aan Tisiphernes moeten schenken; delft de herder het onderspit, dan is er geen hoop meer dat zij het leven ooit nog met hem zal mogen delen. Zelfs al is zij hoog gestegen, van koninklijken huize zelfs, toch moet Granida onder ogen zien hoe weinig ze feitelijk vermag onder de condities van 't blindt geluck' (*Granida*, v. 869-874):

Twee eischen mij tot lief, de strijdt sal rechter sijn,
En wie dat wint, hela! 't verlies is altoos mijn.*
Want wien mij 't blindt geluck van beyden toe sal leggen
Het cost mijns levens rust. Soo luttel heeft te seggen
Een Coningin, in saeck, die haer soo seer betreft.
De spits is hooch, maer eng, daer 't Luck ons op verheft.

[* aan mijn kant]

Ook de hoofdfiguur van Bredero's *Stommen ridder* heeft heel wat hindernissen te overwinnen voordat hij in het slottoneel op het huwelijksaanbod van Aartse Diana in kan gaan. Het is betekenisvol dat Palmerijn zijn rampspoed direct als een beproeving verstaat die hem door God is opgelegd. Zeker ook de amoureuze voorstellen die hem tot twee keer toe gedaan worden, duidt hij in dat licht. De verleidingspogingen van Aardighe, die beangstigend veel op zijn vroegere geliefde lijkt, behelzen voor hem niets minder dan een directe aanval op zijn kuisheid (*Stommen ridder*, v. 1887-1899):

O hooghe Hemel-Heer! die 't alles zijt in allen,
Na dien 't u heeft behaaght dat ick heb moeten vallen
In die ellendicheyt van dit rampsalich stuck,
Behoet my voortaan doch voor swaarder ongheluck:
Dewijl't u heeft ghelieft het beeldt* van my te scheyden,
Waar in mijn zinlijckheyt zoo speelwijs haar** vermayden,
Als ick het aanschijn zach dat wel mijn lief gheleek,
Dat my zoo vierich en zoo neerstich weer an keeck,
Met ooghen die onkuys en al te vonckent waren.
Ick ziet nu, o mijn Godt! dat ghy om mijn welvaren
Dit quaat hebt toe gestuurt. Bedwinckt doch mijn genegentheyt,
Op dat ick my, o Heer! in zulck een gheleghentheydt
My wyder niet verloop.

[* schone vrouw, geliefde; ** zich]

Palmerijn zet deze gedachtengang een bedrijf later nog wat verder voort, want hij dankt God dat Hij hem zelfs bij herhaling op de proef stelt. Juist ook door de van Godswege opgelegde *exercitatio* gelooft hij uiteindelijk namelijk in staat te zijn zich met succes te wapenen tegen de lusten van het vlees (*Stommen ridder*, v. 2032-2037):

U zy veel grooter danck als ick kan maken kondich,*
Ghy doetet groote God dat ick my niet bezondich
Aan de wellusten van het weelich dertel vleys,
Dat mijn menschelijckheyt bespringt van reys op reys.**
Ghewoone tockeling*** maackt mijn ghemoet stantvastich,

Dies dult ick oock mijn strijt ghewillich en onlastich.****

[* verwoorden; ** steeds weer; *** Aanhoudende zinnenprikkeling; **** zonder dat als een last te ervaren]

De belevenissen van Granida en Palmerijn, personages die in dit opzicht representatief zijn voor Hooft en Bredero, tonen aan dat de protagonisten in hun spelen het nodige moeten verduren voordat zij zich uit hun benarde positie verlost zien. In die zin worden zij beproefd, wordt bekeken of zij opgewassen zijn tegen het geluk dat hun later ten deel zal vallen. Bewaren zij de deugd, houden zij moed en – wat dat precies impliceert zal in de volgende paragraaf nog uitgebreid aan de orde komen – volharden zij in hun geloof? Dan, wanneer de nood ten top gestegen is, grijpt God in. In zowel *Granida* als *Stommen ridder* worden daarom ook de huwelijksverbintenissen, die het verrassende sluitstuk van de dramatische ontwikkelingen uitmaken, aan Zijn goedheid toegeschreven. Zo betuigt in het laatste drama de sultan expliciet zijn dank aan de goden voor de voorspoedige ontwikkelingen (*Stommen ridder*, v. 2389-2390): 'De Goden hebben danck, en u [namelijk: Palmerijns] heldich bestaan, / Die van mijn droevich hart de zorgen hebt ghedaan [afgenomen].' In *Granida* legt Tisiphernes zich evenzo neer bij het huwelijk van Daifilo en Granida, die eigenlijk aan hem beloofd was, vooral omdat het in zijn ogen de Voorzienigheid Gods is die het bewerkstelligd heeft (*Granida*, v. 1655-1666):

O wonderlijk beloop! O raedt* der Goden rijck!**
O liefde gansch volmaect, en sonder sijns gelijk!
[...]
Den hemel u vereent, den Hemel deed bereyden
Den wech tot u geluck.

[* besluit; ** machtig]

Het slotkoor borduurt op precies deze gedachte voort (*Granida*, v. 1691-1694): 'Grote Goden, niet om raken [peilen] / Is de grondt van uw besluit, / 'T was uw lust dit huwlijck maken, / Comt en voert de bruiloft wt.'

Men treft bij Hooft en Bredero in beginsel twee verschillende redeneringen aan waarom God de mens Zijn genade schenkt. In de eerste plaats is daar Zijn barmhartigheid, die maakt dat Hij principieel aan de zijde van de verdrukte mens staat. Zo wordt in het afsluitende koor van *Griane* uiteengezet dat men te allen tijde vertrouwen in Hem mag stellen (*Griane*, v. 2701-2712):

Wat magh u dwase sot // so sorghelyck beswaren?
Wat twyffelt ghy aan Godt? // Hy sal u wel bewaren,*
O mensch! Wilt u bedaren // hoe sydy dus beroert?***
Leert eens door het ervaren // hoe 't God alles uytvoert.
Al satmen in het layt*** // ja tot de kin versóópen,
Men moet van Gods goetheyt // altijd het best verhóópen,
Want Godt die siet een open**** // voor den benauden mensch,
Komt zyn heyl aangeslóópen // die keert al na wensch.
Alst ongheluck ons dreycht // op 't alderswaarst te schenden,*****
Dan is God meest geneycht // om trouwe troost te zenden.
In noot so wilt u wenden // o Mensche! tot den Heer,
Die laat hier in ellende // de zyne nemmermeer.

[* behoeden; ** verontrust; *** ellende; **** uitweg; ***** aan te tasten]

Dat nu God de Zijnen nooit in de steek laat, zeker niet wanneer zij het zwaar te verduren hebben, ondervinden niet alleen Palmerijn, of Granida en Daifilo, maar ook vele andere *dramatis personae* in de drama's van Hooft en Bredero. Een tweede verklaring die deze dichters in hun

toneelwerk opvoeren voor Gods *clementia*, is het belonen van de deugd. In Hoofts *Theseus en Ariadne* legt bijvoorbeeld het Gerucht, een allegorisch personage dat in het laatste bedrijf ten tonele treedt, nog eens uit dat Ariadne uit haar leed verlost is omdat haar morele kwaliteiten niet onopgemerkt zijn gebleven (*Theseus en Ariadne*, v. 1363-1367):

Een Godt haer edel deucht niet onvergouden liet,
Troost wt den hemel quam, waen* sijse minst verwachten.
Want Bacchus diese sach soo schoon, en soo bedroeft,
Door medelijden Mins beginsel** heeft geproeft,***
Die door haer clare deucht gevoedt wert in sijn sinnen.⁴⁴

[* vanwaar; ** oorsprong, begin; *** ondervonden]

Het belonen van de deugd en bijstand aan hulpbehoevenden – onder deze dubbele invalshoek kan men stellen dat de grondtoon van de drama's van Hooft en Bredero zuiver optimistisch is. Zeker, de mens wordt beproefd, hij geraakt in moeilijkheden zonder dat er nog een uitweg mogelijk lijkt. Maar dan, als men zich verloren waant, is de redding nabij en keert de Voorzienigheid Gods alles alsnog ten goede. Een programmatisch karakter heeft in dit verband de volgende *passus* uit het slotkoor van Hoofts tweede drama (*Theseus en Ariadne*, v. 1371-1378):

Om beter alle quaet
De grote Godt laet schieden,
Des ist een sotte daet
Van onbescheyden* lieden,
Tot achterdeel te dieden**
Het schijnbaer letsel ras,
Al eer sij recht bespieden,***
Oft schaed' of voordeel was.

[* onwetende; ** Als nadeel uit te leggen; *** zagen]

'Om beter alle quaet': in een notedop ziet men hier kortom een christelijk gefundeerd optimisme dat zo bepalend is voor de spelen van Hooft en Bredero.

In de drama's van Coster blijkt de toon een duidelijk andere. Het handelingsverloop krijgt zijn betekenis eerst en vooral in het licht van de bestraffing van lieden die zich aan bepaalde vergrijpen schuldig gemaakt hebben. Daaruit vloeit direct voort dat de drie drama's van Coster alle in mineur eindigen. In *Ithys* lopen de verwickelingen uit op een waar familiedrama. Vervuld van een furieuze wraakzucht zet Progne haar zoontje Ithys als maaltijd aan de vader Tereus voor, die daarop zijn echtgenote om het leven brengt en de hand aan zichzelf slaat. Costers Troje-tragedie neemt een einde met de moord op Hecuba, overigens niet nadat reeds een groot aantal personen – onder wie de titelheldin Polyxena – aan kuiperijen en wreedheden ten slachtoffer

⁴⁴ Overigens kan men wel enkele kanttekeningen plaatsen bij de 'edel deucht' van Ariadne. Net als bijvoorbeeld Granida en Bredero's Griane, die zich beiden zonder al teveel gewetensnood aan het gezag van hun vader onttrekken, is ook haar gedrag moreel gezien niet altijd voorbeeldig. Niet alleen haar vrijmoedige toenaderingspogingen ten opzichte van Theseus en de heimelijke vlucht moeten haar aangerekend worden, maar bijvoorbeeld ook haar expliciete zelfmoordplannen in het vijfde bedrijf. In dit verband kan men stellen dat zij duidelijk inconsistent gekarakteriseerd is. Vergelijk Schenkeveld-van der Dussen 1985; Smits-Veldt 1986, register s.v. *Inconsistentie in Karaktertekening*; Smits-Veldt 1991, p. 45. Van Strien heeft zich recentelijk gekeerd tegen de vermeende inconsistentie in de karaktertekening van Ariadne. Zijn tegenwerping 'dat goden en toverij over de zielen [van de personages] heersen', overtuigt evenwel niet. (Van Strien 1996, p. 76) Zeker, meer dan eens mengen goden zich in het handelingsverloop, maar dit geeft geen afdoende verklaring voor alle moreel bedenkelijke gedragingen van de titelheldin.

gevallen is. *Iphigenia* ten slotte eindigt met de verdrietige scheiding van Agamemnon en zijn dochter Iphigenia, die door allerlei intriges gedwongen wordt het veld te ruimen.

Het ongelukkige slot van deze drie drama's dient men als een illustratie te verstaan van het onomstotelijke feit, dat de Voorzienigheid Gods korte metten maakt met de ondeugd. Dat geldt in beginsel ook voor *Iphigenia*, waarin de tekortkomingen van Agamemnon ten opzichte van de jachtgodin Diana de gebeurtenissen aan het rollen brengen. Toch blijft dit treurspel op deze plaats verder buiten beschouwing, omdat het als hekelstuk, dat vooral de politieke actualiteit tijdens het Twaalfjarig Bestand op het oog heeft, de algemene lijn van het betoog door velerlei bijkomende problemen al te zeer zou belasten.⁴⁵ Houdt men daarom eerst *Polyxena* tegen het licht, dan is het van belang het oordeel van Agamemnon in herinnering te roepen. In paragraaf 2 (zie p. ... **INTERNE VERWIJZING**) van dit hoofdstuk namelijk bleek reeds dat in zijn ogen de Trojanen het ongeluk door hun misdaden aan zichzelf te wijten hebben en dat het de straf der goden is die aan hun voltrokken wordt.

Dat dit een juiste visie is, en niet slechts een pro-Grieks standpunt, mag wel blijken uit het feit dat zij op verschillende plaatsen, en van meerdere kanten bevestigd wordt.⁴⁶ Zo luidt het stellige commentaar van de schim van Polydorus, de zoon van Hecuba (*Polyxena*, v. 1547-1548): 't Onsalich Troya leyt, daar [omdat] dartele wellusten / d'Inwoonders pleechden.' Een sleutelrol speelt ook de moraalstellende rei in het vierde bedrijf, die zich bezint op de vraag waarom de goden zich van Troje hebben afgekeerd en in die samenhang betoogt (*Polyxena*, v. 1639-1641): 't is, om dat ghy [namelijk: de Trojanen] schent haar goe geboden, / Waarom ghy derven moet de goddelijcke macht, / Daar mee sy staach de goen van overlast beschermen.' Daarbij heet het dat het boze zo zeer bezit genomen heeft van de voltallige Trojaanse bevolking, dat niemand ook maar de geringste illusie hoeft te koesteren dat hij persoonlijk zich nog aan de toorn der goden kan onttrekken (*Polyxena*, v. 1680-1684):

Wanneer gemeen* bederf geheel den volcke raackt,
Ken niemant sulcke straf ontvluchten noch ontschuylen,
Niemant en ken die plaach dan sluyten buytens huys,
Versteect** u schoon in 't naerst', in 't diepste vande kuylen,
Het volcht u, en belast u met zijn sware kruys.

[* algemeen; ** Verstoep]

Een door de Voorzienigheid verordonneerde straf biedt eveneens de achterliggende verklaring voor de ontwikkelingen in *Ithys*. In de ban van een verderfelijke begeerte heeft koning Tereus zijn schoonzuster verkracht en haar de tong uitgesneden, zodat zij niemand van de schanddaad kan vertellen. Op deze manier, zo het koor in het voorlaatste bedrijf, heeft hij wraak der goden over zichzelf afgeroepen (*Ithys*, v. 1457-1462):

De Vorst, die zijn gevlochte staet
Dus doot door dees ghesochte* haet,
Zyn staet die vast ghebonden was
Sal worden nu verslonden ras,
En lijck ghemaect de slechte boon**
Door rechte*** wraeck der rechte*** Goon.

[* over zichzelf afgeroepen⁴⁷; ** bodem; *** rechtvaardige]

⁴⁵ Zo verdwijnt juist de problematiek van de verhouding tussen Agamemnon en Diana naar de achtergrond, en wel om plaats te maken voor allerlei politiek-theoretische discussies over de verhouding tussen kerk en staat. Vergelijk Smits-Veldt 1986, p. 379-380.

⁴⁶ Zie ook Smits-Veldt 1986, p. 267; aldaar wordt *Polyxena* eveneens gezien onder het aspect van 'straf-nazonde'.

⁴⁷ Deze annotatie is ontleend aan Smits-Veldt 1986, p. 130.

Inderdaad laat het *supplicium* niet lang op zich wachten, want door toedoen van niemand minder dan zijn eigen vrouw verliest Tereus even later met zijn zoontje hetgeen hem het allerlieftst op aarde is. Het mag wreed klinken, maar juist doordat hij het kind in zijn onwetendheid verorbert, wordt de geldigheid aangetoond van de gedachte dat "t quaet is zo van aert 't en gaet niet ongheloont' (*Ithys*, v. 1113).

Aldus staan de drama's van Coster op enige afstand van die van Hooft en Bredero, die Gods goedertierenheid en Zijn genaderijk vooropstellen. De boodschap van Coster is minder geruststellend, want hij legt sterk de nadruk op de onverzettelijkheid waarmee de *Providentia Dei* het kwaad bestrijdt – te vuur en te zwaard zo moet men na lezing van *Polyxena* en *Ithys* wel concluderen. Wat Costers voorstelling van Gods straffende gerechtigheid betreft, moeten hier nog twee opmerkingen gemaakt worden. In de eerste plaats valt op dat de tol van de zonde vaak – zoals Grotius en Boethius dat in het voorgaande eveneens beklemtoonden – op onverwachte momenten geïnd wordt. Wanneer bijvoorbeeld Hecuba na alle ellende óók nog ervaart dat Polydorus lafhartig om het leven is gebracht, dan is dat absoluut het laatste wat zij voor mogelijk had gehouden. Evenzo wordt Tereus met de gevolgen van zijn daden geconfronteerd, juist op het moment dat hij zich opmaakt voor een feestelijke maaltijd en hij zeker niet op onheil en calamiteiten bedacht is.

Een tweede opmerking heeft betrekking op de instrumenten waarvan de Voorzienigheid Gods zich bedient om de straf die booswichten toebedacht is, ten uitvoer te leggen. Het valt op dat de voltrekkers van Gods wraak allesbehalve toonbeelden van oprechtheid en deugd zijn. Zo treden in *Polyxena* met Ulysses en Polymnestor, de eigenlijke bewerkers van het leed der Trojanen, twee karakters ten tonele die niet terugschrikken voor moord en doodslag en die hun handelen door louter verwerpelijke drijfveren laten bepalen. Hun respectievelijke wraakzucht en opportunisme echter lijken nog in het niet te vallen bij de razernij van de ontaarde Progne, die in *Ithys* haar eigen zoontje aan haar bloedige wraak opoffert. Tereus wordt weliswaar gestraft, maar dat dan wél door een persoonlijkheid die op haar beurt de rechtvaardige orde van het Goddelijke wereldbestel evenzogoed verstoort. Blijvend is die verstoring overigens niet, want Progne moet – net als Polymnestor in *Polyxena* trouwens – haar euveldeed met de dood bekopen. Ulysses evenwel gaat in Costers Troje-tragedie ondanks zijn vergrijpen vrijuit.

5 Karaktertekening: nederigheid en hoogmoed

In het vorige hoofdstuk bleek reeds dat men zich het best tegen de wisselvalligheid van het bestaan kan wapenen met behulp van *temperantia* in tijden van voorspoed en *fortitudo* in geval van tegenspoed. Nu vast is komen te staan dat het niet de Fortuin, maar in laatste instantie de *Providentia Dei* is die de loop der dingen bepaalt, dient zich een extra argument aan om zich de twee genoemde karakterdeugden eigen te maken. Standvastigheid – om het overkoepelende begrip te gebruiken – mag namelijk van de mens verwacht worden, omdat hij zich erop kan verlaten dat alles wat gebeurt met de uitdrukkelijke instemming van de Voorzienigheid Gods voorvalt. Deze redenering staat aan de basis van de volgende gedachtengang, die uit één van de koorpassages van Bredero genomen is (*Griane*, v. 2027-2030):

De vroede mensch getempert vroom van gemoet,
Verheft*, noch suft**, in geluck noch in tegenspoet.
Maar is gelyck van zede*** // vol vrede // hij óocht op Godt
Op zyn gebodt // en op de wyse Reden.

[* Is uitgelaten; ** zit bij de pakken neer; *** gelijkmoedig, evenwichtig]

Constantia is hier tot een bij uitstek christelijke deugd geëvalueerd, omdat zij in laatste instantie impliceert dat de mens het hoofd buigt voor God en dat hij het leven zoals Zijn Voorzienigheid dat voor hem gedacht heeft, principieel aanvaardt. In zijn *Zedekunst* gebruikt Coornhert in dit verband het begrip ootmoed (*modestia*), dat hij als volgt definieert 'een rechtmatighe vernederinghe zyns zelfs onder Gode [...] vermids [vanwege] ware kennisse van eyghen onwaardicheyd'.⁴⁸ Omdat de menselijk natuur in vergelijking tot de oneindigheid Gods nu eenmaal volstrekt onbeduidend is, is de enig juiste gedragslijn zich onvoorwaardelijk aan Hem te onderwerpen en Zijn wil te gehoorzamen. Zodoende ook poneert Coornhert dat 'de ware ootmoedicheyd is streckende [dient tot], te weten tot ware, willighe ende stadighe ghehoorzaamheyd Godes, wiens wille ende ghebieden zy [versta: de ootmoedicheyd] den mensche willigh, begheerlyck ende onderdanighlyck onderworpt met alle zynre zielen krachten'.⁴⁹ Wat nu ook de wil van God behelst, de mens moet hem ootmoedig en standvastig – het zijn bijna synonieme begrippen geworden – aanvaarden, of hij nu ongeluk en treurnis op zijn weg vindt, dan wel geluk en welbevinden. Dit is ook de strekking van de volgende redenering die Bredero in de mond van één van zijn secundaire *dramatis personae* gelegd heeft. Het bewuste personage richt zich in de volgende *passus* rechtstreeks tot de goden (*Stommen ridder*, v. 1683-1689):

Den een die leeft in vreught, vernoeght en wel te vreden,
 Daar d'ander stadich sucht om zijn rampsalicheden;
 Ghelijckerwijs als ick doe in mijn druck en pijn,
 Maar alst u* zoo ghelieft ist best lijdszaam te zijn,
 En met gheduldicheyt u wille te verdraghen,
 Tot dat u goetheydt zal mijn droefheyd eens wanhaghen,**
 En sachten*** eens mijn smart met een onsegg'lijck goedt.

[* Namelijk: de goden; ** mishagen; *** verzachten]

Het is in dit kader zinvol nog eenmaal de personages de revue te laten passeren die in het vorige hoofdstuk meermaals als exempla van standvastigheid zijn opgevoerd, dat wil zeggen Bredero's Palmerijn, Hoofts Baeto en Costers Polyxena. Het blijkt namelijk dat hun *constantia* steevast religieus gefundeerd is en berust op een onwrikbaar vertrouwen in het heilzame regiment van de *Providentia Dei*. Alle drie leggen zij op die manier de vereiste ootmoed aan de dag. Met het oog op zijn heikele situatie redeneert Palmerijn bijvoorbeeld (*Stommen ridder*, v. 640-641): 'Nu, 't kan niet anders zijn, 't is best dat my ghenoecht / Aan [dat ik aanvaard] s'Hemels willekeur [beschikking] die 't al ten besten voecht.' Baeto en Polyxena verwerken hun leed eveneens met een beroep op het onfeilbare beleid van de Voorzienigheid Gods. In het bijzonder Polyxena's resignatie is groot, want ook in het aangezicht van de dood is het alleen de wil der goden die voor haar telt. Zodoende weigert zij om haar leven te smeken wanneer de Grieken haar – overigens op valse gronden – van het leven willen beroven (*Polyxena*, v. 1511-1514):

Neen Moeder ick en bid mijn vyandt om geen leven,
 Die my een uur vertreck*, al kond' hy, niet sou gheven.
 Noch kan niet gheven, want 't alleen is inde macht
 Der groote Goden, die 'k voor leven-gevers acht.

[* uitstel]

De berusting van Polyxena voert zelfs zo ver, dat ze ook nadat ze haar hoofd op het hakblok gelegd heeft geen krimp geeft. Gedwee schikt zij zich in het klaarblijkelijk onvermijdelijke en zij roept zelfs haar beul op zijn taak te volbrengen.

⁴⁸ Coornhert 1982, p. 429.

⁴⁹ Coornhert 1982, p. 436.

Een vergelijkbare nederigheid ten aanzien van de beschikkingen van de *Providentia Dei* zoekt men tevergeefs bij de personages die in hun gedrag géén standvastigheid te zien geven. Het tegendeel is eerder het geval, want hun gedrag geeft meer dan eens blijk van hoogmoed of *superbia*, precies het tegenovergestelde van ootmoed. In de ogen van Coornhert gaat het om 'een onmatighe verhevinghe [verheffing] zyns zelfs' en moet de *superbia* zelfs gezien worden als 'een voorloopster van verachtinghe Godes'.⁵⁰ De hoogmoedige mens acht zich meer en beter dan zijn medemens en gelooft in laatste instantie zelfs dat hij de almacht Gods evenaart, zo niet overtreft. Typische uitingen van hovaardij tekent men bijvoorbeeld op uit de mond van Hoofds Ostrobas en Bredero's Rodderick. De eerste snoeft dat niets of niemand zijn machtsbegeerte kan weerstaan (*Granida*, v. 602-610):

Puinbergen opgehoopt van wtgeroyde* rijcken
 Die sullen mij den wech banen tot hoocheits top
 Daer mijn gemoedt nae staet, en om te climmen op
 Den thron van mijn opset, sullen dat sijn de trappen.
 En of** den Hemel viel? Ick salder overstappen,
 Eer sijn getuimels drang mijn strenge moedt verdruck:
 Hij*** spuw sijn crachten wt, en 't buldrende Geluck
 Clatre vrij met sijn sweep, 't sal mij geen vrees in prenten;
 Ick trotse sijn geweld, en puf sijn dreygementen.

[* verwoeste; ** gesteld dat; *** Versta: de hemel]

Ostrobas verliest de verhoudingen hier volledig uit het oog en meent dat hij niet gestopt kan worden door *Fortuna* of zelfs de hemel, een begrip waarmee ook in dit geval op een soevereine, goddelijke instantie gedoeld wordt. Bredero's Rodderick keert zich eveneens tegen de Fortuin en bedreigt daarnaast de goden, zonder evenwel – zoals dat bij Ostrobas nog het geval is – versluisende formuleringen te bezigen (*Rodd'rick ende Alphonsus*, v. 2346-2353):

O ghy nydighe* Goon! Ay wrede Heem'len ghy!
 Fy eeuwich droef besluyt, by gord kom ick u by!
 Soo sal't mijn rasery daar boven so opschicken,**
 Dat ghy verkleumt van vrees meught lillen, beven, schricken.
 O onmensch'lijck gheluck met u lichtvaardigh rat,
 Wat houwt my dat ick u niet byde beenen vat,
 En toets eens aan de Rots u kranckhey*** en mijn crachten,
 Na**** woesten op-loop van mijn dolle wree ghedachten?

[* afgunstige; ** ontwrichten; *** kwetsbaarheid; **** Volgens de]

Deze verwensingen geeft Rodderick ten beste, direct nadat hij ontdekt heeft dat hij onbedoeld zijn vriend Alphonsus doodgestoken heeft. Na alle tegenslagen die hij in de loop van Bredero's drama reeds te verwerken kreeg, komt zijn leed hier tot een duidelijke climax.⁵¹ Rodderick kan geen weerstand meer bieden aan zijn *passiones* – in het bijzonder ook aan zijn verdriet –, en dat leidt er min of meer onvermijdelijk toe dat hij zich bezondigt aan de ultieme hoogmoed. Hij vervalt namelijk – in de woorden van Coornhert – tot de 'verachtinghe Godes': de jongeman erkent niet langer de heerschappij der goden en weigert ten enenmale zich neer te leggen bij hun raadsbesluiten.

In verschillende opzichten is de ontwikkeling die Rodderick hier doormaakt kenmerkend voor de vele personages in de spelen van Hooft, Bredero en Coster die het slachtoffer worden van hun onbeheerste emoties. Vaak ziet men dat zij in drie etappes hun eigen ondergang

⁵⁰ Coornhert 1982, respectievelijk p. 437 en p. 438.

⁵¹ Vergelijk Witstein 1975, p. 36-41.

bewerkstelligen. Het begint er allemaal mee dat zij zich zowel in voor- als tegenspoed onstandvastig betonen. Dat voert vrijwel onafwendbaar tot een geloofscrisis waaruit in het ergste geval de hoogmoedige afwijzing van God voortvloeit. Komt iemand daadwerkelijk zover, dan is er meestal geen redding meer mogelijk. Wanhoop leidt er namelijk toe dat het zicht op de realiteit volledig verloren gaat, waardoor het betreffende toneelkarakter beslissingen neemt die zijn val onherroepelijk ten gevolge hebben. Dit patroon van onstandvastigheid, Godshaat en desperate vertwijfeling herkent men bijvoorbeeld duidelijk in de gedragingen van Costers Hecuba.⁵²

Meteen al in de openingstonelen van *Polyxena* wordt duidelijk dat de Trojaanse koningin geen verweer heeft tegen de ramspoed die haar na de overwinning van de Grieken deelachtig geworden is. Zij reageert met louter tranen en jammerklachten, zonder ook maar enige acht te slaan op de aansporingen van bijvoorbeeld Polyxena, die haar moeder tot zelfbeheersing maant. (*Eerste stadium*) Wanneer er maar geen einde komt aan de reeks van tegenslagen sluipt bij Hecuba de twijfel binnen of de goden *überhaupt* in staat zijn een einde te maken aan haar malaise. Zouden de groten der aarde hen in macht niet te boven gaan? Vergelijk (*Polyxena*, v. 1603-1611):

Maar zijn de goden alzo machtich als wy loven?*

Ey neense! dunckt my, want de stercke zijnder boven,

Die stellen** al de macht der goden in haar deer,**

En achten God te zijn haar eyghen selfs begeer,***

Diese volbrenghen met groot nadeel van de menschen:

En krygen door ghewelt de dinghen die sy wenschen.

Haat God den quaden, en is hy den goeden goet,

Waarom en haat hy niet dit Duyvelsche ghebroet,

Dat wt dien Atreus**** is godlooselijck ghesproten?

[* geloven; ** stellen [...] in haar deer: geringschatten; *** hun eigen wensen; **** vader van Agamemnon en Menalaos]

Vooraf ook de laatste drie verzen van deze passus hebben vérgaande implicaties. Hecuba stelt immers Gods rechtvaardigheid openlijk ter discussie en suggereert dat Hij haar de rug heeft toegekeerd. De situatie is kritiek, want met het geloof van de Trojaanse koningin is het zo goed als gedaan. Nu dreigt te gebeuren waarvoor zij in een eerder stadium, toen twijfel haar nog niet dermate beheerste, reeds gevreesd had, dat namelijk, zo Hecuba tot zichzelf (*Polyxena*, v. 1340), 'ick des Hemels, en den Hemel mijn vergeet.'

Precies dit voltrekt zich wanneer in het laatste bedrijf het treurige lot van Polydorus bekend wordt. (*Tweede stadium*) Zijn dood brengt Hecuba ertoe zich definitief van de goden af te wenden en uitsluitend op haar eigen kracht te vertrouwen (*Polyxena*, v. 1999-2007):

Neen, neen, ick sie dat al de Goden my toch haten,

En datse mijn in noot onrechtelijck* verlaten,

Zo dat ick te vergeefs haar hulp soeck in mijn saack.

Wat eysch ick dan van haar een aangename wraack,

Daarse mijn overlast** zo smadelijck belachen?

Neen Goden, neen, 'k en sal u langer oock niet prachen***

Om hulp die'k niet en krijch, alzo 'k mijn selver stracx,

Door eygen machten wel ken wreken aan de Tracx,****

Aande vervloecte guyt die't leven is onwaardich.

[* onrechtvaardigerwijze; ** ramspoed; *** smeken; **** Thraciër; versta: Polymnestor]

⁵² Ook in haar beschrijving van het handelingsverloop van *Polyxena* legt Smits-Veldt de nadruk op Hecuba's gebrek aan Godsvertrouwen en haar groeiende wanhoop. Zie Smits-Veldt, p. 216-249, *passim*. Vergelijk ook Konst 1993, p. 127-132.

In haar wanhoop denkt Hecuba alleen nog maar aan wraak en komt zij tot het onzalige plan een aanslag op Polymnestor te plegen. (*Derde stadium*) Hierdoor bewerkstelligt ze uiteindelijk echter haar eigen dood, want nadat ze de moordenaar van haar zoon van het leven heeft beroofd, wordt zij op haar beurt door de onmiddellijk toegesnelde dienaren van de Thracische vorst om hals gebracht.

Zo illustreren de wederwaardigheden van Hecuba fraai hoe *inconstantia*, de afwijzing van Gods wereldbestel en vertwijfeling in elkaars verlengde liggen. Zijn nu de personages van Hooft, Bredero en Coster eenmaal aan de wanhoop ten prooi gevallen, dan zijn er globaal gezien twee mogelijkheden die hen tot hun ondergang voeren. Ofwel ze vervallen tot wraakzucht en nemen, zoals Hecuba, het recht in eigen hand, ofwel ze plegen zelfmoord. In beide gevallen is er sprake van hoogmoed, enerzijds omdat Gods straffende gerechtigheid miskend wordt en anderzijds omdat iedere beslissing over leven en dood alleen aan Hem toekomt – niet voor niets omschreef Polyxena de goden aan het begin van deze paragraaf (zie p. ... **INTERNE VERWIJZING**) als exclusieve 'leven-gevers'.⁵³ Iemand die voor de tweede optie kiest en in haar vertwijfeling verklaart de hand aan zichzelf te willen slaan, is Hoofts Ariadne.

Nadat het tot de dochter van koning Minos is doorgedrongen dat ze op een onbewoond eiland alleen gelaten is, verliest ze de moed, niet anders dan Hecuba, die in haar misère evenmin verwacht nog ergens troost en bijstand te kunnen vinden. Zo ook neemt Ariadne scherpe verwijten in de mond die zich rechtstreeks tegen de Voorzienigheid Gods richten (*Theseus en Ariadne*, v. 1248-1253):

Ayme, vervloecte stont dat vrouwe mijn ontging!
Ayme, vervloecte tijt dat jck oyt wert gebooren!
Ach wreden hemel! Waerom heb jck niet verloren
Het leven alsoo haest, soo haest als jck aensach
Het ongeluckich licht van de bedroefde dach?
Soo* mij stont bovent hoeft d'ellendichst aller staten.**

[* Aangezien; ** het treurigst denkbare lot]

Onder de gegeven omstandigheden ziet Ariadne geen andere uitweg dan zelfmoord. Zodra ze kenbaar gemaakt heeft dat ze een einde aan haar leven wil maken, verzet haar voedster zich echter met alle kracht tegen dit voornemen. Haar argumentatie wekt in het licht van het voorgaande geen verbazing. Niet alleen beklemtoont ze dat zelfdoding als zodanig taboe is (*Theseus en Ariadne*, v. 1187: 'T'is billijck dat van Godt ghij uwe tijt verwacht.'), ook roept ze haar voedsterkind op de vertwijfeling het hoofd te bieden en standvastigheid tentoon te spreiden (*Theseus en Ariadne*, v. 1180-1184):

Ach, hopelose vrouw! Niet soo mistroostich baert,*
Verschoont u leven jonck, en wilt overwegen,
Dat de grootmoedicheit geenssins en is gelegen,
Int wenschen om de doot, wanneer u leet ontmoet;
Maer, int verdragen vande sware tegenspoet.

[* gaat te keer]

Uiteindelijk komt Ariadne er niet toe zelfmoord te plegen. Het valt echter niet uit te maken of ze door de woorden van haar voedster op andere gedachten gebracht is, of dat er met de plotselinge verschijning van Bacchus eenvoudigweg op het juiste moment redding gekomen is. In ieder

⁵³ Vergelijk in dit verband Bowers 1966; Campbell 1931; Hoenselaars 1991.

geval opent het huwelijksaanzoek van de wijngod dermate gelukkige perspectieven, dat Hoofts titelheldin met geen woord meer van haar eerdere plannen rept.

Ter afsluiting van deze paragraaf is het ten slotte van belang kort terug te grijpen op een probleem dat in paragraaf 3 van het eerste hoofdstuk is aangesneden.⁵⁴ Daar werd de dood – de *Ultima Fortuna* – naast de deugd als een werkzame remedie tegen de Fortuin gekarakteriseerd. De vraag was echter onder welke condities men de dood boven het leven mag verkiezen. Is het namelijk geen blijk van onstandvastigheid, wanneer men bij ramp en tegenspoed zijn heil zoekt in een andere wereld dan die van het hier en nu? Op grond van de beschouwingen in het voorgaande is het relatief eenvoudig de criteria vast te stellen waaronder de *Ultima Fortuna* inderdaad als een verdedigingsmechanisme tegen de aardse wisselvalligheid ingezet mag worden. Terwijl de Stoa geen principiële bezwaren heeft tegen een zelfgezochte dood, wordt suicide binnen de christelijke traditie als gezegd veroordeeld.⁵⁵ Ariadne's zelfmoordgedachten zijn daarom laakbaar en in haar geval is de dood een volstrekt onaanvaardbaar wapen in de strijd met de grillige *Fortuna*.

Anders is het met Costers Polyxena gesteld. Op haar stervensbereidheid valt niets af te dingen, omdat zij niet in eigen persoon verantwoordelijk is voor haar dood, maar zich slechts neerlegt bij de door derden bepaalde gang van zaken. Toont Ariadne zich onder moeilijke omstandigheden wankelmoedig en vol twijfel, Polyxena is juist standvastig en overtuigd van Gods goedertierenheid. Tegen de achtergrond van Zijn *bonitas* is zelfs het leven voor haar *indifferent* en vrijwillig aanvaardt zij derhalve de dood. Die ziet ze vooral ook als een middel om haar deemoed ten opzichte van God te tonen, zoals duidelijk blijkt wanneer ze haar hals voor de beul heeft ontbloot (*Polyxena*, v. 1834): 'Ghewillich ben ick nu den Goden neer gheboghen.' Op deze manier boekt de Trojaanse koningsdochter een overwinning op de Fortuin, die haar nu niet langer meer vermag te belagen. In dat licht is de dood voor Polyxena dan ook louter positief geladen (*Polyxena*, v. 1525-1526): 'Ik hake na de doot: / Na sulcken doot die my bevrijt van alle noot.' Veelzeggend zijn eveneens de woorden waarmee ze afscheid neemt van haar moeder (*Polyxena*, v. 1537-1538):

Adieu mijn Moeder, nu verlaat ick u in druck.
Och moeder! Waart ghy mee deelachtich aan dit luck.

Recapitulerend kan men dus stellen dat de dood een legitiem wapen is tegen de veranderlijkheid van het bestaan, wanneer men die althans niet actief zoekt (zoals Ariadne), maar accepteert (zoals Polyxena) op het moment dat het leven, door welke oorzaak dan ook, ten einde loopt.

6 Conclusie

De protagonisten van het Eglentier-driemanschap leven in een wereld die – niemand zal dat ontkennen – een chaotische indruk maakt. Desalniettemin zullen zij moeten aanvaarden dat achter de ogenschijnlijke wanorde geenszins de onberekenbaarheid van *Fortuna* schuilgaat, maar het doelgerichte beleid van God, die de mens hoe dan ook toegenegen is en wiens raadsbesluiten slechts van rechtvaardigheid getuigen. Op dit punt ligt één van de kernproblemen van de ernstige drama's van Hooft, Bredero en Coster. Geheel in beslag genomen door de rampspoed die ze op hun levensweg ondervinden, verliest namelijk een groot aantal *dramatis personae* het vertrouwen opgenomen te zijn in een bestaansorde die haar betekenis primair ontleent aan het bevorderlijke regime van de *Providentia Dei*. Zij komen tot de heilloze overtuiging dat slechts het toeval de hand in hun wederwaardigheden kan hebben en dat leidt er min of meer

⁵⁴ Zie hfst. I.3, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

⁵⁵ Zie over zelfmoord bij de Stoa: Saunders 1955, p. 111-116.

automatisch toe dat zij zich in achtereenvolgens Godshaat en vertwijfeling verliezen. Op die manier is hun morele, en vaak ook feitelijke ondergang als het ware voorgeprogrammeerd. Tegenover deze categorie van weifelmoedige, wanhopende karakters kan men een cluster onderkennen van *dramatis personae* die nimmer twijfelen aan de zinvolle heerschappij van de Voorzienigheid. Het blijkt dat zij dankzij hun volhardende Godsgeloof uiteindelijk alle problemen te boven komen. Deze personages realiseren zich bovendien dat het door de Voorzienigheid bestierde wereldgebeuren onder een drievoudig perspectief zijn betekenis krijgt: beproeving (*exercitatio*), straf (*supplicium*) en begenadiging (*clementia*). Tegen deze achtergrond maakt zich een opvallend verschil merkbaar tussen enerzijds de treurspelen van Hooft en Bredero en anderzijds die van Coster. Het handelingsverloop in de drama's van de laatste moet men namelijk onder de invalshoek van de bestraffing van zondaars zien, terwijl in de toneelstukken van Hooft en Bredero juist de opeenvolgende concepties van beproeving en genade op de voorgrond treden.