

# HOOFDSTUK 5

## VRIJE WIL

### 1 Inleiding

In Vondels eerste drama, *Het Pascha ofte verlossing Israels wt Egypten* uit 1612, wordt nog eens onderstreept dat de Voorzienigheid Gods reeds op voorhand het verloop der dingen heeft vastgelegd en dat zij haar macht tot in alle eeuwigheid zal doen gelden.<sup>1</sup> God wordt bijvoorbeeld vergeleken met een akkerbouwer die weloverwogen zijn zaaigoed uitstrooit om later te kunnen oogsten (*Het Pascha*, v. 463-466):

[...] Gods voorzienicheyt die eeuwelijc zal dueren,  
Heeft heuren tijt bestemt, heur daghen en heur uren:  
Ghelijck den Ackerman tgoed zaet in d'aerde zaeyt,  
Waer van hy tsynder tijt de rijpe vruchten maeyt.

Niet minder toepasselijk is de metafoor van het schip van de wereld, dat zogezegd koers houdt op Gods roer (*Het Pascha*, v. 502-506):

God leyt de Koninghen ghelijck een waterbeec:  
Niets isser zoo gheringh van al wat hier mach blicken,\*  
Hy heerschet\*\* tzamen door syn wijselijc beschicken:  
God is alleen het Roer, daer t'heele Schip na zeylt,  
Tgherechtig Wijs-compas\*\*\*, dat nimmermeer en feylt.

[\* schitteren; \*\* beheerst het; \*\*\* richt-kompas]

De hier uitgewerkte gedachte is in de voorgaande hoofdstukken natuurlijk al meermaals aan de orde gekomen: de beschikkingen van de *Providentia Dei* behelzen in feite het ontwerp van het leven op aarde.<sup>2</sup> Vondel evenwel gaat in zijn eersteling een stap verder en snijdt een principieel probleem aan dat tot dusverre onbesproken is gebleven. Gesteld namelijk dat God alles bepaalt, wat is dan de oorsprong van het boze? Dat hij het goede bewerkt, daarover hoeft na lezing van bijvoorbeeld *Gysbreght van Aemstel* geen twijfel meer te bestaan, maar brengt hij het kwaad evenzogoed teweeg? 'Het goddeloos bestier van een Tyran, / [...] daer is God oorzaec van.' (*Het Pascha*, v. 513-514) – is een dergelijke uitspraak nu ook gerechtvaardigd? Het antwoord op deze laatste vraag moet naar de stellige overtuiging van Vondel negatief luiden (*Het Pascha*, v. 515-518):

Geensins, int minste niet, t'quaet dat hy\* mach verschaffen,  
De goede strect\*\* tot heyl, de quade t'synder straffen,  
Niemant en is tot quaet ghedwongen, gh'lijckmen ziet,  
Dat alle quaet door Gods toelatingh\*\*\* maer gheschiet.

[\* Versta: God; \*\* dient; \*\*\* duldning]

De redenering in deze passage is tweeledig. Het kwaad dat op aarde voorkomt moet in de eerste plaats gezien worden in het perspectief van het doel dat ermee gediend is: het dient dan wel het heil der deugdzamen (versta: *exercitatio*), dan wel de bestraffing der zondaren (versta: *supplicium*). In de tweede plaats dient men zich te realiseren dat geen enkele booswicht tot het

<sup>1</sup> Zie over de literair-historische plaatsbepaling van dit drama: Asselbergs 1940.

<sup>2</sup> Zie hfst. II.3, p .... en hfst. IV, *passim*. **INTERNE VERWIJZING**

kwaad gedwongen wordt. De eigenlijke verantwoording ligt uitsluitend bij hemzelf en men kan van God onmogelijk rekenschap verlangen voor de zonden die de mens om welke reden dan ook begaat. Hooguit kan men zeggen dat Hij zich er niet actief tegen verzet, dat het kwaad met andere woorden met Zijn 'toelatingh' plaatsvindt.<sup>3</sup> Hoe men zich dat precies moet voorstellen, licht Vondel in *Het Pascha* kort toe met opnieuw een fraaie vergelijking. De zondigende mens – wederom een tiran – wordt als een geketende leeuw voorgesteld, terwijl God de dompteur is die de ketenen alnaargelang Zijn diepere bedoelingen met de wereld aantrekt of laat vieren (*Het Pascha*, v. 488-494):

Ghelijc als aen een keten  
De Leeu ghesloten staet, die synen Meester viert,  
Niet langher dan hy wil, zoo wort van God bestiert  
T'voornemen des Tyrans, die niet\* en kan volbrenghe  
Dan tghene God hem zal toelaten en ghehenghen,\*\*  
Syn voornemen\*\*\* heeft God ten wtersten beperckt,  
Die door veel middelen voorsienichlijcken werckt.

[\* niets; \*\* veroorloven; \*\*\* Versta: de boze plannen van de tiran]

Om de wereld te kunnen besturen bedient God zich van alle mogelijke middelen. Ook voor het boze kan zodoende een functie in Zijn wereldplan weggelegd zijn.<sup>4</sup> Hoewel God het kwaad zal indammen daar waar dat maar mogelijk is – zoals ook de 'Meester' de 'Leeu' kort houdt –, kunnen Zijn bedoelingen soms evenwel slechts verwezenlijkt worden wanneer Hij booswichten tijdelijk de vrije hand geeft. Dat bleek bijvoorbeeld in *Hiervsaleem verwoest* en in *Maeghden*, waarin het meedogenloze optreden van de Romeinen, respectievelijk de Hunnen tot oogmerk had de Dochter Sion te straffen en het maagdenleger van Ursul te beproeven. De gruweldaden voor de poorten van Jeruzalem en Keulen komen in laatste instantie evenwel voor rekening van degenen die ze feitelijk begaan hebben. De *Providentia Dei* heeft welbeschouwd alleen de ketenen van het kwaad – dat dus onafhankelijk van Gods bemoeienissen met de wereld gestalte gekregen heeft – wat gevierd, omdat daar in deze twee concrete gevallen een hoger doel mee gediend was. Aansprakelijk zijn evenwel uitsluitend de Romeinen en de Hunnen, die namelijk – zoals dat ook geldt voor de tiran die in de citaten uit *Het Pascha* opgevoerd wordt – uit *vrije wil* gehandeld hebben.

## 2 Predestinatieleer

Over het leerstuk van de vrije wil is in de zestiende en zeventiende eeuw heftig gedebatteerd.<sup>5</sup> Beroemd is bijvoorbeeld de controverse tussen Desiderius Erasmus en Martin Luther geworden.<sup>6</sup> De eerste, die de Kerk van Rome nimmer de rug heeft toegekeerd, had in 1524 zijn verhandeling *De libero arbitrio* [Over de vrije wil] in het licht gegeven en daarin onder meer betoogd dat de mens op eigen kracht voor het goede kan kiezen. God heeft hem daartoe met het fijngevoelige instrumentarium van rede en wil immers alle middelen in handen gegeven:

Ik vraag mij af op welke verdiensten de mens kan bogen als hij alles, wat hij als mens kan bereiken met zijn natuurlijke verstand en zijn vrije wil, te danken heeft aan degene van wie hij deze krachten krijgt? En toch rekent God zelf ons juist dit aan als verdiensten, dat we onze ziel niet afwenden van Zijn genade en dat we onze natuurlijke krachten aanwenden tot eenvoudige gehoorzaamheid. En dit impliceert dat het niet verkeerd is om te zeggen dat de mens iets doet en toch alles wat hij doet toeschrijft aan God als de oorzaak ervan, die hun in de gelegenheid stelde om zijn eigen inspanning te verbinden met de genade Gods. [...]

<sup>3</sup> Vergelijk voor het hier besproken citaat ook Brom 1935, p. 22.

<sup>4</sup> Vergelijk in dit verband hfst. II.4, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

<sup>5</sup> Vergelijk bijvoorbeeld Poppi 1990; Trinkaus 1949. Zie in dit verband ook Solbach 1997.

<sup>6</sup> Vergelijk Hägglund 1984.

Tegenover hen nu die concluderen dat de mens niets kan doen zonder hulp van de genade Gods en dat er daarom geen menselijke goede werken zijn – voor hen zullen we een stelling poneren die volgens mij veel aannemelijker is, namelijk dat er niets is wat de mens, dankzij de hulp en de genade Gods, niet kan doen en dat daarom alle werken der mensen goed kunnen zijn.<sup>7</sup>

In 1525 reageerde Luther op het geschrift van Erasmus met zijn *De servo arbitrio* [Over de gebonden wil]. Daarin stelt de Wittenberger kerkhervormer dat de menselijke natuur dermate weinig vermag, dat zij, verdorven geraakt door de zondeval, onder alle omstandigheden als vanzelfsprekend naar het boze zal neigen. Rede en wil moeten het principieel tegen de machten van het kwaad afleggen en zelfs al streeft men naar het goede, dan nog blijft onzeker of het effect van dit streven in de ogen van God voldoende zal zijn. Luther wenst het menselijk heil daarom niet van de wil afhankelijk te maken, maar oordeelt dat uitsluitend de genade Gods verlossing kan brengen:

Wat mij betreft, ik erken, dat ik, als het al zou kunnen, toch niet zou willen, dat mij de keuzevrijheid geschonken werd of dat mij iets in mijn macht werd gelaten, waarmee ik naar het heil zou kunnen streven; niet alleen hierom, omdat ik in zoveel tegenspoed en gevaren, bij de aanval van zoveel duivels toch niet stand zou kunnen houden en het zou kunnen vasthouden, daar één duivel machtiger is dan alle mensen en geen mens gered zou worden; maar ook, omdat zelfs als er geen gevaren, geen tegenspoed, geen duivels waren, deze keuzevrijheid mij zou dwingen om voortdurend onzeker moeite te doen en vuistslagen in de lucht te geven; en mijn geweten zou, ook al zou ik tot in eeuwigheid leven en werken, nooit zeker en gewis zijn, hoeveel dat geweten zou moeten doen om God voldoening te geven. Want bij welk werk ook dat volbracht zou zijn, dan zou er toch altijd de gewetensnood zijn, of het God wel aangenaam zou wezen, of dat Hij nog verder iets zou eisen, zoals de ervaring van lieden, die zelf hun gerechtigheid zoeken, is en ikzelf tot grote ellende zo lange jaren heb ondervonden. Maar nu, daar God mijn heil heeft onttrokken aan mijn keuze en in Zijn keuze heeft gezet, en Hij beloofd heeft mij te bewaren, niet door mijn werken of inspanningen, maar door Zijn genade en barmhartigheid, ben ik gewis en zeker, dat Hij getrouw is en tegen mij niet liegt; Hij is immers machtig en groot, zodat geen duivels, geen tegenspoed Hem zullen kunnen breken of mij aan Hem ontroven [...] Zo komt het, dat, zo niet allen, dan toch sommigen en zelfs velen gered worden; want door de kracht van de vrije wil wordt werkelijk niemand gered, maar gaan wij allen te zamen verloren.<sup>8</sup>

Het debat over de menselijke keuzevrijheid werd nog eens op scherp gezet door de denkbeelden van Johannes Calvijn, die in zijn in 1536 verschenen *Institutio Christianae religionis* [De leer van het christelijke geloof], een beknopt catechetisch leerboek, zijn opvattingen over de zogenaamde tweevoudige predestinatie toelichtte. Voortbordurend op Luthers ideeën beklemtoont ook Calvijn het belang van de Goddelijke genade en stelt in dat kader, dat de Voorzienigheid Gods heeft voorbeschikt welke mensen enerzijds tot eeuwige zaligheid geroepen zullen worden en anderzijds, welke mensen zich voor altijd verdoemd zullen zien. De implicaties van deze visie zijn verstrekkend. Aangezien namelijk zijn eventuele uitverkiezing op voorhand reeds vaststaat, kan de individuele mens zijn uiteindelijke lot op geen enkele wijze beïnvloeden. Zelfs al spant iemand zich naar beste vermogen in het goede te bereiken, dan nog kan hij niet om het blote feit heen, dat al lang voordat hij zelfs maar geboren was, vastligt wie tot de uitverkorenen, wie tot de verdoemden zullen behoren. Hierover Calvijn:

Wij zeggen dus, wat de Schrift duidelijk aantoont, dat God door een eeuwige en onveranderlijke raad eenmaal vastgesteld heeft, welke mensen Hij eenmaal tot zaligheid wilde aannemen, en welke aan de andere kant aan het verderf prijsgeven. Wij beweren, dat deze raad, wat betreft de uitverkorenen, gegrond is in zijn onverdiende barmhartigheid, zonder enig aanzien der menselijke waardigheid; en dat voor hen, die

---

<sup>7</sup> *De libero arbitrio* III. Geciteerd via Brinkkemper & Soepnel 1989, p. 137. Vergelijk Rivers 1979, p. 127. Zie in dit verband ook Burger 1997.

<sup>8</sup> *De servo arbitrio* VI. Geciteerd via Brinkkemper & Soepnel 1989, p. 137-138. Vergelijk Rivers 1979, p. 127-128.

Hij aan de verdoemenis overgeeft, door Zijn wel rechtvaardig en onberispelijk, maar toch onbegrijpelijk oordeel de toegang tot het leven gesloten wordt.<sup>9</sup>

In de Nederlanden speelt de leer van de tweevoudige predestinatie een centrale rol in het conflict tussen de zogenaamde arminianen (ofwel remonstranten) en de gomaristen (ofwel contraremonstranten), volgelingen van respectievelijk de godgeleerden Jacobus Arminius en Franciscus Gomarus.<sup>10</sup> De laatste verdedigde in het verlengde van de inzichten van Calvijn dat God in Zijn ondoorgrondelijke raadsbesluiten sommigen tot het eeuwige leven had voorbestemd, anderen daarentegen tot verdoemenis verworpen had. Arminius evenwel verzette zich heftig tegen deze in zijn ogen fatale misvatting en poneerde dat het de mens wel degelijk gegeven is aan zijn eigen zaligheid bij te dragen. Hij huldigt namelijk de mening dat de genadige God diegenen het eeuwige leven zal schenken, die zich uit vrije wil bekeren en die oprecht in Christus geloven. Vooral na de dood van Arminius lopen de spanningen tussen beide partijen hoog op, zodat de Noordelijke Nederlanden zelfs op de rand van een burgeroorlog komen te staan.<sup>11</sup> Bovendien mengden zich met de raadpensionaris Johan van Oldenbarnevelt, die in feite de lijn van Arminius voorstond, en Prins Maurits, die in zijn denken veel dichter bij Gomarus stond, de twee machtigste mannen in het politieke krachtenveld van de Republiek in het debat. Pas in 1619 kwamen de gemoederen enigszins tot bedaren, toen Van Oldenbarnevelt – met de uitdrukkelijke instemming van Maurits – in Den Haag geëxecuteerd werd.

Vondel heeft zich in de religieus-politieke conflicten die de Noordelijke Nederlanden zo lang in hun greep hielden niet onbetuigd gelaten. Zijn sympathieën gingen duidelijk naar het gematigde standpunt van de arminianen uit en hij heeft zich keer op keer als een fervent tegenstander van de predestinatieleer doen kennen. Ook de terechtstelling van – in zijn ogen: de moord op – Johan van Oldenbarnevelt heeft hij in verschillende literaire teksten scherp veroordeeld.<sup>12</sup> Belangrijk is in deze context het uit 1631 stammende gedicht 'Decretum horribile' [Het gruwelijke besluit], waarin Vondel Calvijn in de scherpst denkbare bewoordingen aanvalt en zijn verontwaardiging over diens hardvochtige opvattingen nauwelijks lijkt te kunnen beheersen. Dat wordt meteen al duidelijk in de openingsverzen, die een toespeling behelzen op één van Calvijns eigen uitspraken. De invalshoek is daarbij dat jonge moeders zelfs hun pasgeboren kinderen, die dus nog geen enkel kwaad hebben kunnen bedrijven, niet voor de hel kunnen behoeden:

*God ruckt d'onnoselheyd van moeders borsten af,  
En smactse in't eeuwigh vier. O poel! O open graf!  
Waer bergh ick my van stanck? Dar\* dit gedroght\*\* sijn' pooten  
Noch branden aen Serveet\*\*\*? En hem ten afgrond stooten,  
Als een' Godslasteraer, nadien dit schendigh boeck\*\*\*\*  
In 's hemels aenschijn spuwt dien gruwelijcken vloeck?  
Waer ben ick? Onder 't Licht der Godgeleerde lampen?  
Of onder Lucifer, in 't swarte rijck der dampen?<sup>13</sup>*

---

<sup>9</sup> *Institutio Christianae religionis*, III.xxi.7. Geciteerd via Brinkkemper & Soepnel 1989, p. 135. Vergelijk Rivers 1979, p. 124.

<sup>10</sup> Vergelijk bijvoorbeeld Dekker 1999.

<sup>11</sup> Vergelijk Van Deursen 1998, p. 227-371.

<sup>12</sup> Vergelijk Barnouw 1926, p. 52-86; Brom 1935, p. 59-125, speciaal ook p. 99-108; Van Duinkerken 1962; De Jong 1929; Leendertz 1910, p. 90-141. Zie ook de gedichten 'Geuse Vesper of siecken-troost' (Vondel-WB, dl. III, p. 339-340), 'Iaergetyde van wylen Heer Ioan van Oldenbarneveld, Vader des Vaderlands' (Vondel-WB, dl. III, p. 341-343) en 'Het stockske van Joan van Oldenbarnevelt, Vader des Vaderlants' (Vondel-WB, dl. VIII, p. 625).

<sup>13</sup> Vondel-WB, dl. III, p. 346. De eerste twee verzen verwijzen, zo schrijft Vondel in de kantlijn, naar de volgende woorden van Calvijn: 'Braecknu uvv galvergift tegens God, om dat hy onnosele kinderkens van moeders borsten afruckt, en smactse in het eeuwige vier.'

[\* Durft; \*\* Versta: Calvijn; \*\*\* Michiel Servetus, in 1553 op beschuldiging van ketterij in Genève levend verbrand; \*\*\*\* Namelijk: Calvijns *Institutio Christianae religionis*]

Dat kinderen reeds bij hun geboorte tot de eeuwige dood veroordeeld zijn – inderdaad één van de implicaties van Calvijns denkbeelden – is voor Vondel een onverdraaglijke gedachte en hij reageert in zijn hekeldicht met weinig minder dan een scheldkanonnade gericht tegen de 'kinderduyvel' (v. 20) uit Genève. Met zijn 'moordpredestinaci' (v. 43) zou Calvijn God tot een monster maken, een ondiër dat de mens nog slechts in het verderf wil storten. Vondel probeert zijn lezerspubliek van de juistheid van deze visie te overtuigen met een reeks sterk aan de emoties appellerende vergelijkingen, waarin steeds de (offer)dood van kleine kinderen centraal staat. Zo doet de God van Calvijn in de ogen van Vondel niet onder voor de Egyptische farao, die – kort na de geboorte van Mozes – de mannelijke borelingen van de Israëlieten voor de krokodillen liet werpen:

Is God de krokodil, die 't versch geboren kind,  
Aen d'oevers van den Nijl, voor leckerny verslind?  
Daer Moses nauwelicks in 't kistje, word behouwen;  
En drijft, door 't moordgeschrey der Isralijtsche vrouwen,  
Door lijcken sonder tal.<sup>14</sup>

Niet minder effectief is de suggestie dat Calvijns God een tweede Moloch, de afgod der Kanaänieten, zou zijn. Aan deze godheid werden volgens de overlevering kleine kinderen geofferd, en wel door ze vanaf de armen van een bronzen godsbeeld in een open vuur te laten vallen:

Is God een Moloch, van barmhartigheyd vervreemt?  
Die 't offerpopken\*, in sijn' gloeyende armen, neemt?  
En laeft het, aen de speen, met oli vier en voncken?<sup>15</sup>

[\* het te offeren kind]

Het feitelijke argument dat Vondel in 'Decretum horribile' tegen de predestinatieleer inbrengt, is de oneindige barmhartigheid van God, wiens *bonitas* het niet zal toelaten dat schuldeloze kinderen bij de geboorte in feite al zouden kunnen weten dat voor hun slechts het uitzichtloze perspectief van de eeuwige duisternis is weggelegd. Tegen de God der liefde is Calvijn in de ogen van Vondel machteloos:

Des Scheppers liefde, die 't onschuldich schepsel kust,  
En koestert en omarmt, word nimmermeer geblust.  
Dat staet, gelijk een' rots, die stormen kan verduuren.  
Dit slot beschermt 't Geloof, met diamante muuren.  
Hier ziddert niemand, voor de blixems van Kalvijn,  
Die, door het misbruyck, krachteloos geworden sijn.<sup>16</sup>

In het verlengde van deze woorden komt Vondel aan het einde van zijn gedicht nog eens terug op de jonge moeders die hij in de eerste verzen van 'Decretum horribile' opgevoerd had. Plaatsvervangend spreekt hij één van hen met woorden van troost en medeleven toe: 'Mijn' kraemsiel [wanhopige kraamvrouw], sijt getroost. Ghy hebt op uwe sy' / I e h o v a, die uw saed [kind] al meer bemint, als ghy. / Hy heeft sijn hartebleed, voor uwe vrucht, vergoten: / En teeckentse in den boeck der saelge bondgenooten [deelgenoten in het heilverbond Gods], / De hemel is haer erf [bezit]. Hy locktse, met sijn' stem. / Hy saemeltse, in den schoot van 't nieu

<sup>14</sup> Vondel-WB, dl. III, p. 348.

<sup>15</sup> Vondel-WB, dl. III, p. 349.

<sup>16</sup> Vondel-WB, dl. III, p. 347.

Ierusalem [de hemel], / Veel liefelicker als een' klockhen, met haer' wiecken, / Beschaduw't en beschermt het ongepluymde kiecken.<sup>17</sup> Met een aan het Nieuwe Testament (zie *Mattheus* 23:37) ontleende vergelijking maakt Vondel God hier tot een zorgzame moederhen die over haar kuikens waakt. Deze liefdevolle God, zo lijkt de dichter te willen zeggen, kán een menselijke ziel nog voordat die eigener beweging voor de zonde gekozen heeft, eenvoudigweg niet aan de verdoemenis prijsgeven.

### 3 Leerstuk van de vrije wil

De strikte afwijzing van de leer van de predestinatie impliceert in Vondels geval de voorbehoudsloze erkenning van de vrije wilsbeschikking. Wie er acht op geeft, vindt in zijn dramatische oeuvre vele plaatsen waar de menselijke keuzevrijheid gepostuleerd wordt. Illustratief is in dit verband een passage die Vondel de titelheld van *Adam in ballingschap, of aller treurspelen treurspel* (1664) in de mond gelegd heeft. Deze poneert dat de mens, hoewel deze door zijn lichamelijke per definitie aan het aardse geketend is, desalniettemin door de hogere faculteiten van zijn ziel met God verbonden is. *In concreto* gaat het daarbij om de rede en de wil, die de mens respectievelijk in staat stellen goed en kwaad te onderscheiden en morele keuzes te maken. Zo leest men (*Adam in ballingschap*, v. 151-158):

Wy zagen die\* ons 't wezen schonck,  
En uit het roode klay bootseerde,  
Een ziel inaemde, en haer vereerde  
Met eenen glans, die uit u blonck.  
Gy dommelde\*\* uwen heldren luister  
In onze ziele, een majesteit  
Van vryen wille, onsterflijkheit,  
En reden, noit bewolckt noch duister.

[\* Hem, die; \*\* mengde]

Met zijn aanvaarding van het *liberum arbitrium* staat Vondel in de Nederlanden uiteraard niet alleen. Er zijn twee belangrijke denkers wier ideeën als een vruchtbare voedingsbodem voor de opvattingen van de Amsterdamse toneeldichter opgevoerd kunnen worden, te weten Dirk Volckertsz. Coornhert en Hugo de Groot. Hun denkbeelden zijn bij eerdere gelegenheden reeds enkele malen ter sprake gekomen en het is in deze context zinvol nog eenmaal kort aandacht te schenken aan achtereenvolgens *Zedekunst dat is wellevenskunste* en het *Bewys van den waeren godsdienst*. Het eerste van deze twee werken is hier vooral ook interessant vanwege het lange hoofdstuk (*Zedekunst*, II.1) over de wil. De taak van de wil is het in de voorstelling van Coornhert een bepaalde keuze te maken en, wanneer dat gebeurd is, de lagere zielsfaculteiten zodanig te instrueren, dat de handelingen, die noodzakelijk zijn om die keuze te verwezenlijken, ten uitvoer gelegd worden.<sup>18</sup> Zo leest men in de *Zedekunst*: 'Als de wille dan uyt het verkiezen ende toestemmen van dit of dat is gheboren, zo draaght zy haar als een ghebedende Koninginne over de krachten der zielen.'<sup>19</sup>

Coornhert stelt dat het zedelijk leven volledig afhankelijk van de wil is: 'Zo ist dan oock alleen den wille daar door de menschen dueghdelyck of zondelyck leven.'<sup>20</sup> Of een bepaalde, door de mens geformuleerde wil in moreel opzicht positief of negatief beoordeeld moet worden,

---

<sup>17</sup> Vondel-WB, dl. III, p. 350.

<sup>18</sup> Zie over de werking van de wil bij Coornhert: Veenstra 1988, p. 116-119. Zie in dit verband ook Bonger in Coornhert 1987, p. 17-21.

<sup>19</sup> Coornhert 1982, p. 99.

<sup>20</sup> Coornhert 1982, p. 101.

hangt af van de kennis waarop een bepaalde wilsvaardigheid stoelt. Kan die kennis als juist gekwalificeerd worden, dan mag ook de wil juist heten en wordt automatisch het goede nagestreefd; is de kennis evenwel vals, dan betekent dat dat ook de wil vals is en dat hij op het kwade gericht zal zijn:

Hier uyt zietmen dat van elke zake inden mensche wordt zodanighe wille, als van elke zake des menschen kennisse is. Indien deze valsch is, de wille daar uyt komende zal quaad zyn, 'tquade willen ende 'tghoede verwerpen ende dit alles uyt onverstand. Maar is die kennisse oprecht, de wille daar uyt voortkomende zal ghoed zyn, het ghoede willen ende 'tquade verwerpen, met ghewisse wetenschap in een warachtigh verstand. Want alzo alle de kennisse 't oghen heeft op waarheyd of op loghen, alzo ziet oock alle wille op 'tghene ghoed is ofte quaad.<sup>21</sup>

Op deze manier lijdt het voor Coornhert dus geen twijfel dat de mens in staat geacht moet worden het goede te willen, maar tegelijkertijd moet ook hij erkennen dat het menselijke handelen in de realiteit nogal eens door boze intenties ingegeven lijkt te worden. Op aarde tiert het kwaad met andere woorden welig. Deze vaststelling voert Coornhert tot de principiële vraag in hoeverre de *Providentia Dei*, die immers het regime over het aardse reilen en zeilen voert, verantwoording voor de boosheid van het menselijke geslacht draagt. Het standpunt van Coornhert is, zoals dat ook voor Vondel gold, eenduidig: de wortel van het kwaad ligt nooit ofte nimmer bij God. Hij heeft de mens weliswaar het vermogen te willen geschonken, maar de eigenlijke wilbeslissing komt uitsluitend voor diens rekening:

Zo moetmen [...] houden [aannemen], ende dat te recht, dat het willen zondighen of het willen niet zondighen van Gode ghestelt is inde willekuere [vrije keuze] ende int vermoghen der menschen. Alle macht is inden mensche van Gode, maar niet alle wille. Want datter menschen zyn ende gheweest zyn die quaad ghewilt hebben, magh niemand ontkennen. Is nu alle wille van Gode, men moet oock zegghen dat die quade wille van Gode komt. Zeytmen dit, men zal oock moeten zeggen dat het quade van Gode komt. Maar dit is valsch, want God is ghoed, ende van 'tghoed en magh niet quaads komen.<sup>22</sup>

Bij de behandeling van het leerstuk van de vrije wil vormt ook bij Hugo de Groot de kwestie het vertrekpunt, hoe enerzijds de principiële goedheid van God en anderzijds het bestaan van het kwaad op aarde met elkaar te verenigen zijn: 'Licht sal 'er yemand sijn die nu dus denken gaet: / Nadien God is heel goed van waer komt ons het quaed?'<sup>23</sup> De Groot formuleert op deze vraag een tweeledig antwoord dat juist in die tweeledigheid onmiskenbaar verwant is aan Vondels redenering in *Het Pascha*, zoals we die in de inleiding bij dit hoofdstuk zijn tegengekomen. In de eerste plaats betoogt hij dat hetgeen de mens als kwaad ervaart veelal dan wel 'bittre kruyden', dan wel 'rechtelyke slagen' zijn:

[...] Wilt gy met quaet beduyden  
't Gunt\* u onlieflyk\*\* is, denkt dat de bittre kruyden  
Den sieken mensch niet wel\*\*\* en smaeken in den mond,  
Nochtans rabarbers drank het lichaem maeckt gesond.  
Noch vaderlyke tucht, noch rechtelyke slagen  
En können eygentlyk den naem van quaed niet dragen.<sup>24</sup>

[\* Hetgeen; \*\* onaangenaam; \*\*\* goed]

De gedachte is duidelijk: negatieve levenservaringen kunnen eigenlijk niet als 'kwaad' gedefinieerd worden zolang ze de *exercitatio* dienen, of wanneer ze als een gerechtvaardigd *supplicium* voor de eigen zonden aangemerkt moeten worden. Maar, zo vervolgt Grotius, er is

<sup>21</sup> Coornhert 1982, p. 100-101.

<sup>22</sup> Coornhert 1982, p. 102.

<sup>23</sup> Grotius 1844, p. 13. Zie over Grotius denkbeelden met betrekking tot de vrije wil: Haentjens 1946, p. 74-79.

<sup>24</sup> Grotius 1844, p. 13.

nog een tweede argumentatie mogelijk om de veronderstelling te weerleggen, dat het boze aan de Voorzienigheid Gods te wijten zou zijn. Hij erkent in dit verband dat het kwaad inderdaad als een onloochenbare grootheid op aarde existeert, wanneer het namelijk omschreven wordt als de zondige en wetteloze handelingen waarmee de individuele mens zijn geweten belast:

Maer noemt gy quaed te sijn het gunt de reên\* verbied,  
't Gunt onbehoorelyk en tegen wet geschiet?  
De kracht komt wel van God, want hy ons heeft gegeven  
In 't scheppen vrije keur om dus of soo te leven,  
Maer die het boose kiest is self daer oorsaek van,  
Bestedende\*\* tot quaed 't gunt hy wél bruyken kan.  
Dus wilt sorgvuldelyk 't een van het andere scheidten:  
Want tussen God en 't quaed komt vryheit tusschen beyden.<sup>25</sup>

[\* rede; \*\* Gebruikend]

In het laatste vers wordt nog eens geëxpliciteerd waar het Grotius in de kern om te doen is: tussen God en het kwaad staat de vrijheid, dat wil zeggen de vrijheid – de 'vrije keur' – van de mens te handelen zoals hij – en alléén hij – dat wil.

Vondel heeft zijn denkbeelden met betrekking tot de wilsproblematiek het meest omvattend neergelegd in het lange leerdicht *Bespiegelingen van Godt en godtsdienst*, dat sterk leunt op de geschriften van Thomas van Aquino en Robertus Bellarminus, een jezuïet afkomstig uit Italië.<sup>26</sup> De uiteenzettingen van Vondel zijn in deze context vooral ook interessant, omdat hij nader ingaat op het specifieke aspect van Gods voorwetenschap. Vanuit een tijdloze eeuwigheid doorziet Hij het verloop der dingen en kent zodoende *a priori* de handelingen van elk schepsel dat de wereld ooit zal bevolken. In het licht van de vraag of het boze nu werkelijk alleen op het conto van de mens komt, is dit laatste feit uiteraard niet zonder betekenis. Enerzijds namelijk kan men dan wel stellen dat het kwaad zijn oorsprong vindt in de vrije wilsbeschikking van de mens, maar is anderzijds de *Providentia Dei* in zekere zin niet mede-verantwoordelijk voor diens morele vergrijpen? Ondanks het feit namelijk dat God weet wat er te gebeuren staat en hoewel Hij de vérstreckende gevolgen van de zonde voor de individuele mens kent, stelt Hij niets in het werk hem ervoor te behoeden kwaad te doen. Sterker nog, God benut – zoals in het voorgaande reeds enkele malen is aangestipt – de zondigende mens doelbewust om Zijn wereldplan te verwezenlijken! Het is op deze plaats verhelderend om Vondels redenering in de *Bespiegelingen* van stap tot stap te volgen. Het zal blijken dat hij óók onder het bijzondere gezichtspunt van Gods voorwetenschap de oorzaken van moreel falen uitsluitend bij de individuele mens wenst te leggen.

Vondel is van mening dat de harmonie van het natuurlijke leven er het beste bewijs voor is, dat Gods almacht de wereld regeert:

De beurt van teelen, en van baeren, en van sterven,  
Verrotten, en vergaen, en opkomen, en bederven,  
Bezielt, en onbezielt\*, het reênloos onvernuft,\*\*  
En 't redelijcke, elck houdt zijn tijden: niemand suft.  
[...] Deze orden is een teiken

<sup>25</sup> Grotius 1844, p. 13.

<sup>26</sup> Zie Maximilianus 1968-1. Van Otegem heeft enkele methodische kanttekeningen geplaatst bij het gebruik van Vondels leerdicht zoals dat in deze paragraaf voorgestaan wordt: 'Het feit dat Vondel geadviseerd is bij het schrijven en de complexe intertekstualiteit belemmeren het gebruik van de *Bespiegelingen* als hulpmiddel bij de interpretatie van Vondels toneelwerk.' (Van Otegem 2000, p. 48) Zonder afbreuk te willen doen aan de complexiteit van Vondels geschrift bestrijd ik dit standpunt. De *Bespiegelingen* presenteren zich als eenheid aan de lezer en ook al heeft Vondel uiteenlopende bronnen gebruikt, dan nog mag men ervan uitgaan dat het werk een weergave biedt van zijn eigen opvattingen.

Dat een het al bestiert, bewaert en onderhoudt.<sup>27</sup>

[\* de levende en de dode stof; \*\* schepselen zonder rede, dieren]

De hier geschetste natuurlijke harmonie berust in laatste instantie op het alomvattende wereldplan dat de *Providentia Dei* ontwierp zelfs nog voordat de eerste scheppingsdagen een aanvang genomen hadden. In dat plan heeft God een vaste plaats toegekend aan alle schepselen, wier handelen primair betekenis krijgt in het licht van Zijn bedoelingen met de wereld:

Want Godts voorzienigheid de schets is van de zaecken,  
En ry der schepselen, geneight hun wit te raecken,\*  
Waertoe die zijn geschickt, geordineert van Godt,  
Een ieder trapsgewijs\*\*, en met een zeker slot,\*\*\*  
Gelijck de Godtheit die verbeelde in haere zinnen  
Van eeuwigheit, eer zy dit werckstuck quam beginnen.<sup>28</sup>

[\* met een aangeboren neiging het voor hun beoogde doel te bereiken; \*\* volgens een bepaalde rangorde; \*\*\* met een vast doel]

Deze voorstelling van de werking van de Voorzienigheid Gods verscherpt de problematiek met betrekking tot het kwaad op aarde. Gesteld namelijk dat het menselijk handelen niet alleen door God voorzien is, maar ook als zodanig beoogd (vergelijk: 'geschickt', 'geordineert'), omdat Hij het doen en laten van zijn schepselen gericht inzet om het door Hem geformuleerd 'zeker slot' te realiseren, dan ligt de gevolgtrekking in feite voor de hand, dat God als regisseur van de wereld toch ten minste een gedeelde aansprakelijkheid voor het optreden van Zijn 'acteurs' heeft. Dat namelijk de individuele mens zo handelt als hij handelt, heeft God dat niet allemaal van meet af aan bedoeld? En, heeft Hij zo gezien dan niet ook het kwaad gewild, het kwaad dat niet voor niets een onmiskenbare functie in Zijn scenario toebedeeld krijgt?

Het antwoord op deze laatste vragen zoekt Vondel – het zal geen verbazing meer wekken – in de werking van de vrije wil. Die zou in principe het kwade moeten afwijzen, maar weet niet altijd weerstand te bieden tegen de verlokkingen van het slechts in schijn goede. Zo kan het komen dat de mens, wiens wankelbaar gemoed door de negatieve en blijvende gevolgen van de zondeval *sowieso* gevoelig is voor de bekoring van het ongeoorloofde, uit eigen beweging tot laakbare gedragingen komt:

Maer om den poel van 't quaet der zeden nu te vinden,  
Oft quaet der misdaet; [...] de reden zal ons leiden  
Naer 't schepsel, van de deught verbastert, en gescheiden,  
Dewijl 't veranderlijck en wisselbaer van aert,  
Het ingeschapen goet der Godheit\* niet bewaert,  
En in zijn' plicht bezwijckt vrywilligh, door 't bekooren  
Van 't schijngoet, daer Godts beelt en gunst in wort verloren;\*\*  
[...]  
De vrye willekeur, in't micken even schoon  
Op't een en 't ander wit\*\*\*, ons voorgesteld ten toon,  
En 't wisselbaer gemoet des menschen zijn dan d'ader  
Van 't quaet, in't overslaen ten quaede.<sup>29</sup>

[\* de natuurlijke goedheid van God afkomstig; \*\* waardoor Gods beeld in ons en Zijn genade verloren gaan; \*\*\* die evenzo goed het ene of het andere doelwit kan verkiezen]

<sup>27</sup> Vondel-WB, dl. IX, p. 450-451. Een vergelijkbare redenering verwoordt bijvoorbeeld Hoofts Zeghemond. Zie hfst. II.1, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

<sup>28</sup> Vondel-WB, dl. IX, p. 507.

<sup>29</sup> Vondel-WB, dl. IX, p. 503.

De vrije wil dus opnieuw als de bron van alle kwaads – maar hoe zit het nu met de voorkennis van God? Vondels ideeën op dit punt zijn in het verleden meer dan eens in verband gebracht met de opvattingen van Luis de Molina, die in Jezuïetenkringen een grote populariteit genoot.<sup>30</sup> Deze Spaanse godgeleerde stelt zich op het standpunt dat God *vooraf* alle komende beslissingen van 's mensen vrije wil kent. Hij weet wie er met Zijn genade zullen meewerken en wie zich ertegen zal verzetten.<sup>31</sup> God kent met andere woorden 'vóór enig decreet van Zijn wil de voorwaardelijke toekomstige vrije handelingen, nl. datgene wat ieder vrij schepsel onder bepaalde omstandigheden doen of niet doen zal, wanneer deze ooit werkelijkheid worden.<sup>32</sup> Dankzij deze voorwetenschap, die dus betrekking heeft op *vrije* keuzes die de mens in de toekomst zal maken, vermag de *Providentia Dei* enerzijds het individuele handelen in haar ontwerp van de schepping te verdisconteren. Anderzijds kan men enigszins paradoxaal stellen, dat de mens mét het behoud van de vrije wil desalniettemin het feitelijke werktuig van Gods uiteindelijke bedoelingen met de schepping is.

Deze gedachten vormen de achtergrond van een gecompliceerde passage in Vondels *Bespiegelingen*, waarin nogmaals wordt uitgelegd dat God het kwaad niet veroorzaakt, maar het in feite slechts toelaat. Met betrekking tot Zijn alwetendheid wordt het volgende opgemerkt:

En z'onderscheit in 't goede en quaede, hier beooght,\*  
 Wat Godt nootwendigh wil, en wat hy slechts gedooght,  
 En toelaet, om geensins een oirzaeck te verstrecken  
 Van snoode gruwelen [...]  
 Want die 't aenstaende ziet, kent klaer en naeckt vooruit  
 Den wortel, en den gront\*\*, daer 't lasterstuck van spruit.  
 Die goet en quaet voorzagh, voorzagh elcks eigenschappen,  
 En aert, en op wat voet een ieder aenquam stappen.\*\*\*  
 Dus wort de vrye wil door nootdwang niet bedroeft,  
 Noch uit zijn' winckelhaeck met domme kracht geschroeft.\*\*\*<sup>33</sup>

[\* op aarde (door God) aanschouwd; \*\* Namelijk: de vrije wil; \*\*\* hoe ieder zich gedragen zal; \*\*\*\* *wort ... / ... geschroeft*: Versta: wordt de vrije wil geen geweld aangedaan]

Het boze wordt hier uitdrukkelijk en exclusief teruggevoerd op de mens, die zich, aangezien hij in zijn wilskeuzen autonoom is, onder geen beding achter de beschikkingen van de *Providentia Dei* mag verschuilen. Weliswaar heeft God altijd al geweten welke mensen – Hij 'voorzagh elcks eigenschappen' – tot de zonde zouden vervallen, maar in bepaalde gevallen heeft Hij dat niet willen verhinderen. De reden daarvoor is dat het met het oog op Zijn scenario van het wereldgebeuren in bepaalde situaties onvermijdelijk is dat het kwaad de vrije loop krijgt. Hoewel Hij als regisseur Zijn draaiplan naar eigen goeddunken kan aanpassen, draagt God desondanks geen verantwoording voor dit kwaad. Het zijn namelijk – om aan de beeldspraak vast te houden – de acteurs die zich bij tijd en wijle zogezegd aan Zijn geboden onttrekken en eigener beweging voor een rol kiezen die door boze gedragingen gekenmerkt wordt. Gezien nu het feit dat God op voorhand weet dat dit te gebeuren staat, kan Hij ervoor kiezen Zijn acteurs terug te fluiten. Maar Hij kan ze ook hun gang laten gaan, wanneer Hem dat in Zijn oneindige wijsheid zinvol schijnt voor de afwikkeling van het door Hem gewilde wereldscenario. Alleen in dit laatste geval wordt het kwaad geen halt toegeroepen, maar gedooft de *Providentia Dei* het tijdelijke succes van het boze. Op die manier regisseert God het wereldgebeuren met gebruikmaking van het kwaad, dat weliswaar met Zijn medeweten, maar buiten Zijn toedoen tot stand komt.

<sup>30</sup> Vergelijk Maximilianus 1968-2, p. 219; De Valk 1939, p. 239.

<sup>31</sup> Vergelijk LThK, s.v. *Molinismus*.

<sup>32</sup> Maximilianus 1968-2, p. 219.

<sup>33</sup> Vondel-WB, dl. IX, p. 499-500.

De onbelemmerde werking van het *liberum arbitrium* maakt dat de individuele mens direct door God op de aard van zijn gedragingen aangesproken kan worden. Eenieder moet rekenschap afleggen, juist omdat hij het vermogen heeft zijn leven naar eigen inzicht in te richten. Wie naar Gods wetten leeft, zal Zijn genade – men vergelijk het interventieperspectief van de *clementia* – deelachtig worden. Met betrekking tot deugdzame en godvruchtige lieden heet het in Vondels *Bespiegelingen* in dat perspectief derhalve:

Zy offren hem\* hun hart, met offren en gebeên,  
Verheffen zijnen naem, met gaven, en gezangen;  
Eene oirzaeck datze milt uit 's hemels schoot ontfangen  
De weldaet en de schat, waer van hy overvloeit:  
Want past het Godts natuur, in weldoen noit vermoeit,  
Godtvruchtigheid en deught te kroonen; is 't een teken  
Van onherkenten\*\*, dat zy\*\*\* naer 's vroomen smeecken  
Niet luistren wil, zoo moetze om deze smet t'ontgaen  
Het vroomen en oprecht harte in noot ten dienste staen.<sup>34</sup>

[\* Namelijk: God; \*\* ondankbaarheid; \*\*\* Gods natuur]

Precies tegenovergesteld vergaat het zondaars. Door hun laakbaar gedrag roepen zij onvermijdelijk de toorn Gods – men denke in dit verband aan het interventieperspectief van het *supplicium* – over zich af:

Nu vint men schendigen, die Godt noch mensch ontzien,  
De wetten het gezagh en 't recht den rugge biên,  
En staet en lant door roof en moort en brant verdelgen.  
De Godtheit heeft met recht zich billijck dat te belgen.  
Het waer een smet in haer, indienze stil bleef staen,  
En zagh, als stom en doof, met goeden oogen aen  
De schellemstucken, daer onnozelen om treuren,  
Terwijl hun geenen troost noch noothulp magh gebeuren.  
De gramschap past dan Godt zoo eerlijck als gena,  
Op dat zijn heerschappy in haere kracht besta,  
Door begenadigen van 't goet, en 't quaet te wreecken.<sup>35</sup>

De tekstfragmenten in deze paragraaf raken de kern van Vondels mens- en wereldbeeld. In de optiek van de dichter is het de mens gegeven in vrijheid te kiezen tussen goed en kwaad. In ruil daarvoor moet hij zich verantwoorden ten overstaan van God, die het individuele handelen op zijn merites beoordeelt, om het vervolgens te ondersteunen, dan wel te bestraffen. In de optiek van Vondel is de mens op die manier eerst en vooral een moreel oordelend, zelfstandig beslissend wezen, dat zich maar al te vaak voor de alternatieve mogelijkheden van het goede, dan wel het kwade gesteld ziet. In Vondels dramatische oeuvre treedt deze mens, die – ook al valt hem dat soms zwaar – keuzes moet maken en alternatieven heeft te wege, voor het eerst voor het voetlicht in het uit 1640 daterende drama *Gebroeders*. Voordat evenwel het licht weer op de toneelpraktijk van de Amsterdamse dichter zal vallen, is het op deze plaats nog van belang het Noodlotsbegrip bij Vondel te analyseren. Het zal namelijk blijken dat het *Fatum* – anders dan dat bij Hooft het geval was – negatief gewaardeerd wordt en dat het zijn betekenis juist ook krijgt tegen de achtergrond van Vondels overtuiging dat autonoom menselijk handelen principieel mogelijk is.

---

<sup>34</sup> Vondel-WB, dl. IX, p. 569-570.

<sup>35</sup> Vondel-WB, dl. IX, p. 570.

#### 4 **Fatum**

In *Hiervsaleem verwoest* komt de term Noodlot één keer voor, en wel in een claus van de Romeinse keizer Titus, die zegt de goden offers te willen brengen voor zijn overwinning op Jeruzalem (*Hiervsaleem verwoest*, v. 481-488):

Oock wil ick 't outaer op het statighste beslaen,  
En met een danckb're ziel het offer steken aen,  
En heyl'gen\* 't ingewand geroost, en opgezoden  
Der heyligheden Reye, en Godheyd van de Goden\*\*  
Die 't Capitolium bewaecken vande Stad  
Die in triumphen graest, en al de weereld mat,\*\*\*  
En word geliefkoost van het noodloth aller dingen:  
En dreyght ten Hemel met opsteyg'ren in te dringen.

[\* toewijden, offeren; \*\* Jupiter; \*\*\* overwint]

In dit fragment schrijft Titus de militaire successen van de stad Rome, die tot aan de hemel lijkt te reiken, aan het Noodlot toe. Opmerkelijk is dat dezelfde Titus bij een eerdere gelegenheid de ondergang van Jeruzalem op rekening van het 'noodgeheym', dat wil zeggen het geheime besluit van het Noodlot, gesteld had. Vergelijk (*Hiervsaleem verwoest*, v. 151-154):

Het noodgeheym der Goon heeft uytgediend\* ten lesten:  
Vermorseld zijn in puyn de steygerende vesten,  
En van 't vervloecht geslacht, zijns levens zat en moe,  
Is uytgeruckt de boom tot aen den wortel toe.

[\* is volbracht]

Het is zeker geen toeval dat juist de Romeinse keizer begrippen als 'noodloth' en 'noodgeheym' in de mond gelegd krijgt. Vondel karakteriseert hem op die manier namelijk als een heiden, als iemand die waarde toekent aan concepties die voor de dichter uiteindelijk onverenigbaar zijn met de beginselen van het christendom. Bij de overige *dramatis personae* van *Hiervsaleem verwoest* zal men dan ook tevergeefs zoeken naar een term als Noodlot of daaraan verwante formuleringen. Zij namelijk duiden het wereldgebeuren uitsluitend in de context van de werking van de Voorzienigheid Gods.

Tegen de achtergrond van deze observatie laat zich vaststellen dat Vondel het *Fatum*-concept min of meer structureel uit zijn drama's gebannen heeft, preciezer gezegd, uit zijn oorspronkelijke drama's.<sup>36</sup> In de acht vertalingen van klassieke tragedies die hij in het licht gegeven heeft, handhaaft de dichter, wanneer zijn bron dat van hem verlangde, het Noodlot uiteraard wel. Maar in de 24 treurspelen die hij op eigen kompas gecomponeerd heeft, is het aantal keren dat aan het *Fatum* gerefereerd wordt op de vingers van één hand te tellen. Het betreft – wanneer het gelegenheidsdrama *Palamedes oft vermoorde onnooselheyd* (1625), dat om een aparte behandeling vraagt, even buiten beschouwing blijft – in feite slechts enkele op zichzelf staande plaatsen in drie drama's: het al even genoemde *Hiervsaleem verwoest*, de *Gysbreght van Aemstel* en *Lucifer*. Dat het Noodlot juist in *Gysbreght van Aemstel* figureert is misschien verklaarbaar, want het treurspel hangt nauw samen met Hoofts *Geeraerd van Velsen*, waarin een 'verchristelijkte' uitwerking van de klassieke *Fatum*-gedachte gepresenteerd wordt.<sup>37</sup> Het is denkbaar – maar niet noodzakelijk – dat de lezing van Hooft eveneens ten grondslag ligt aan de woorden van de spion Vosmeer, die op zeker moment op de absolute macht van het *Fatum* wijst (*Gysbreght van Aemstel*, v. 326-329):

<sup>36</sup> Men vergelijkte Salemans en Schaars 1990, s.v. *Noodlot*.

<sup>37</sup> Zie hfst. III.3, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

Het noodlot, ick beken 't  
Is stercker dan de mensch, of zijn geboortestarre.  
En of ons brein yet bouwt, dit stoot het al om verre,  
Met eenen dartlen voet.<sup>38</sup>

De context van deze passage biedt helaas geen aanknopingspunten voor een nadere begripsbepaling – de formulering 'met eenen dartlen voet' suggereert overigens dat men misschien nog wel eerder aan de Fortuinsconceptie dan aan het *Fatum* moet denken. Evenmin valt met zekerheid uit te maken welke precieze betekenis aan het Noodlot toegekend dient te worden, wanneer ook Lucifer zich er in het gelijknamige drama van Vondel één enkele keer op beroept. Wellicht valt ook hier te denken aan een uitleg in christelijke zin, denkbaar is daarentegen eveneens dat Vondel de gevallen engel negatief wil karakteriseren, juist ook omdat hij in tegenstelling tot de Godgetrouwe engelen aan het *Fatum* als sturende instantie refereert. Ten gunste van die laatste interpretatie zou het feit kunnen spreken, dat Lucifer zich op de betreffende plaats in onmiskenbaar hoogmoedige bewoordingen uitlaat (*Lucifer*, v. 434-439):

Laet zwichten al wat wil: ick wijck niet eenen voet.  
Hier is myn Vaderlant. Noch ramp, noch tegenspoet,  
Noch vloecken zullen ons vervaren\*, noch betoomen.  
Wy zullen sneven, of dien hoeck\*\* te boven komen.  
Is 't noodlot dat ick vall', van eere en staet berooft:  
Laet vallen [...]

[\* schrik aanjagen; \*\* klip]

Op welke wijze het *Fatum* in de voorgaande citaten precies geïnterpreteerd moet worden, blijft bij ontstentenis van een nadere invulling van dit begrip in de betreffende drama's onduidelijk. Eén ding staat evenwel vast: de aangehaalde fragmenten nemen in het oeuvre van Vondel een onmiskenbare uitzonderingspositie in. Van een meer *in concreto* uitgewerkte visie op het Noodlot, zoals die in de twee laatste drama's van Hooft getraceerd kon worden, is bij Vondel geen sprake. Wat dat aangaat laat zich met het *Fatum* iets vergelijkbaars vaststellen als met de *Fortuna*.<sup>39</sup> Ook het eerste van deze twee klassieke concepties speelt in Vondels oorspronkelijke oeuvre een te verwaarlozen rol in vergelijking tot de alomtegenwoordige *Providentia Dei*.<sup>40</sup>

Zijdelings werd reeds het voorbehoud gemaakt dat *Palamedes* in deze samenhang om speciale aandacht vraagt, en wel omdat de rol van het Noodlot in dit drama het mogelijk maakt de zojuist geformuleerde conclusie nog enigszins te nuanceren. Opvallend genoeg namelijk krijgt het *Fatum* in Vondels treurspel over de bedenkelijke terechtstelling van Palamedes, de zoon van koning Nauplius van Euboea, een meer dan incidentele plaats toebedeeld. Daarbij is een gedetailleerde begripsbepaling mogelijk, omdat Vondel de context waarin het Noodlot opgevoerd wordt, duidelijk aangegeven heeft. Dat heeft alles te maken met het bijzondere karakter van *Palamedes* als een tragedie die direct op de politieke werkelijkheid van de zeventiende eeuw reageert. Het treurspel ontstond naar aanleiding van de politieke conflicten tussen Maurits en Van Oldenbarnevelt en laat zich als een allegorie, beter gezegd als een 'sleutel'-drama lezen, waarin direct stelling genomen wordt tegen de executie van de

---

<sup>38</sup> Er is een tweede plaats in de *Gysbreght* waar bij monde van de titelheld over het Noodlot gesproken wordt (*Gysbreght van Aemstel*, v. 1367-1370): 'Ick raeckte op straet, en quam gevaerlijck in d'abdy. / Maer niemant gaf gehoor, noch luisterde na my, / Die tegens 't noodlot aen noch reuckeloos wou wrijten, / En boven op het dack my in het uiterste quijten.' Ook hier schiet de informatie die de context te bieden heeft, tekort om met zekerheid te kunnen uitmaken hoe Vondel het Noodlot hier wenst te zien.

<sup>39</sup> Zie hfst. IV.5, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

<sup>40</sup> Zie in dit verband ook Smit 1956-1962, dl I, p. 218-219; register s.v. *Noodlot*.

raadpensionaris.<sup>41</sup> (*Afbeelding 7*) In dat verband kan in de tekst een onmiskenbare belangstelling voor de religieuze tegenstellingen gesignaleerd worden die het publieke debat in de Republiek tijdens het Twaalfjarig Bestand (1609 – 1621) beheersten. Het zal geen verbazing wekken dat Vondel zich ook in *Palamedes* tegen de leer van de dubbele predestinatie keert en tegelijkertijd een vurig pleidooi voor de menselijke keuzevrijheid houdt.

Het opmerkelijke daarbij is dat de dichter de rechtlijnige, calvinistische denkbeelden over de voorbeschikking relateert aan een Noodlotsconceptie die onmiskenbaar verwantschap vertoont met de stoïcijnse voorstelling van een allesbeheersend, dwingend *Fatum*.<sup>42</sup> Veelbetekenend is in dit kader dat Vondel de tegenstanders van Palamedes – die in het drama voorgesteld wordt als het *alter ego* van Johan van Oldenbarnevelt – tot aanhangers maakt van het Noodlot. In dit verband verdient vooral de lange lofzang op het *Fatum* door de Rey van Peloponnesers en Ithakoisen aandacht, die voor respectievelijk de contraremonstranten en de aanhangers van Maurits staan. In een lange aanhef spreken zij het Noodlot als volgt aan (*Palamedes*, v. 657-664):

O kragt die niet en syt t'ontvlien:  
Geweld\* dat tusschen uwe knien,  
Beklemt de diamanten spil,  
Daer 't al op draeyt na uwen wil.  
Die hebt van eeuwigheyd gesaeyt  
'T saed, daer de tijd syn' vrucht af maeyt,  
O dwangbestuurster van al 't werck,  
Die Goon en menschen stelt een perck.

[\* Macht]

Belangrijk is hier dat niet alleen de mens, maar ook de goden ('Goon en menschen') aan het *Fatum* ondergeschikt gemaakt worden. Daarmee wordt gezinspeeld op een steeds weer terugkerend discussiepunt naar aanleiding van het stoïcijnse fatalisme.<sup>43</sup> Het betreft de precieze verhouding tussen de *Providentia Dei* en het Noodlot, nauwkeuriger gezegd, bij welk van beide instanties nu het eigenlijke primaat ligt. Vondels rei laat hier geen enkele twijfel over bestaan: de goden moeten buigen voor het Noodlot. Aan een tweede terugkerend punt van discussie naar aanleiding van het *Fatum Stoicum* wordt in het citaat uit *Palamedes* eveneens gerefereerd. Het gaat om de vraag of het Noodlot nog zoiets als een elementaire handelingsvrijheid toelaat. Ook hier is het standpunt van de Rey van Peloponnesers en Ithakoisen zonneklaar. Het ligt namelijk niet werkelijk voor de hand aan te nemen, dat het *Fatum* als 'dwangbestuurster' veel ruimte zal laten voor de eigen inbreng van de kant van het menselijke geslacht, noch voor die van de kant van het godendom. Deze gedachte wordt in het directe vervolg van de bede tot het eeuwige en alvermogene Noodlot nog een beslissende stap verder gevoerd (*Palamedes*, v. 669-676):

O die met ysren scepter heerscht,  
En blyfter laetst, en waert'er eerst:  
Die Hemel, Aerde, en Hel bestiert,  
En maeckt dat elck u Godheyd viert.  
Die op haer\* beurt de starren riept,  
En meerdre, en mindre Goden schiept,  
En blyft versteenight en verstockt,  
En hebt al 't noodlijck quaed beroect.\*\*

[\* hun; \*\* beraamd, beschikt]

<sup>41</sup> Vergelijk Smit 1956-1962, dl. I, p. 104-108; Walch 1906; Wijngaards in Vondel z.j., p. 7-12.

<sup>42</sup> Zie over het stoïcijnse fatalisme: Beuth 1990, p. 88-121. Zie in dit verband ook hfst. III.2, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

<sup>43</sup> Zie hfst. III.2, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

Het kernbegrip in deze passage is 'noodlijck quaed', het noodzakelijke, zogezegd door het *Fatum* – dat hier veelzeggend als 'versteenight en verstockt' gekarakteriseerd wordt – bewerkstelligde kwaad. Hier wordt niet de individuele mens, noch een aan het Noodlot ondergeschikte godheid voor het boze op aarde verantwoordelijk gemaakt, maar de instantie die hen bestuurt: het *Fatum*. In een ware gruwelcatalogus voert de rei in *Palamedes* het Noodlot vervolgens op als de actieve bewerker van overspelige sex en bestialiteit, van kinderroof en mensenoffers, van moord- en doodslag. De lange opsomming, die met een reeks mythologische verhalen toegelicht wordt, culmineert in een toespeling op Tantalus, die Jupiter zijn zoon Pelops als een maaltijd had voorgezet (*Palamedes*, v. 717-722):

Dat Tantalus noch vuyl bemorscht  
 Van versche moord, opschaffen dorst  
 Het vleesch sijns soons op Iovis disch:  
 Niet by geval\* gebeurt en is:  
 Maer onontworstelbaer bescheer!\*\*  
 Ghy self\*\*\* waert d'orsaeck, u\*\*\* kooft d'eer.

[\* toevallig; \*\* beschikking; \*\*\* Versta: het Noodlot]

Duidelijker dan in deze woorden kan het eigenlijk niet. Het Noodlot wordt gekarakteriseerd als een instantie die het doen en laten van mensen én goden ingeeft: 'Ghy self waert d'orsaeck'. Deze hogere instantie laat mensen noch goden enige vorm van handelingsvrijheid en bepaalt derhalve ook hun als boos aan te merken gedragingen. Zo bezien *determineert* dus het Noodlot in de optiek van de Rey van Peloponnesers en Ithakoisen het handelen van zowel goden als mensen.<sup>44</sup>

Op deze plaats komt in de optiek van Vondel de calvinistische predestinatieleer weer om de hoek kijken. Voor de Amsterdamse toneeldichter namelijk komt een wereld waarin de principiële mogelijkheden van de menselijke wil ingeperkt worden op een wijze zoals Calvin dat in zijn *Institutio Christianae religionis* voorstaat, beangstigend dicht in de buurt van een wereld waarin de gang der dingen uiteindelijk berust op een determinatieproces dat als zodanig door de Rey van Peloponnesers en Ithakoisen gepostuleerd wordt. Wanneer de mens geen werkelijke keuze meer heeft, dan, zo oordeelt Vondel, kan het alleen zo zijn, dat hij in zijn gedragingen gebonden is aan hetgeen hem klaarblijkelijk van hogerhand opgelegd wordt. Goed en kwaad liggen op die manier niet meer in de persoonlijke zeggenschap van de mens, maar worden schijnbaar bepaald door hogere autoriteiten, wat in de ogen van Vondel alleen maar kan betekenen: door de *Providentia Dei*. De consequenties van deze zienswijze zijn vérstrekkend. In de eerste plaats kan er geen individuele morele verantwoording meer kan bestaan.<sup>45</sup> De mens kan zich immers altijd op de beschikkingen van een macht beroepen aan wier invloed hij zich onmogelijk kan onttrekken. In de tweede plaats zijn hogere instanties – voor Vondel, nogmaals, betekent dit automatisch: de *Providentia Dei* – óók voor het kwaad op aarde verantwoordelijk, precies zoals de Rey van Peloponnesers en Ithakoisen zich dat met betrekking tot het functioneren van het Noodlot voorstelt.

Er valt zeker het nodige af te dingen op Vondels gelijkstelling van het leerstuk van de dubbele predestinatie met een dwingend *Fatum* naar stoïcijn's model. Voor de lijn van het betoog evenwel is het niet noodzakelijk daar verder op in te gaan. Belangrijk is op deze plaats de vaststelling, dat Vondel alleen in zijn *Palamedes* een substantiële plaats voor het Noodlot heeft ingeruimd, omdat de satirische opzet van dit drama hem daartoe de gelegenheid bood. Voor Vondel geldt dat de mens in vrijheid kan handelen en juist ook daarom morele rekenschap aan God moet afleggen. Hij bepleit in dat verband een wereld naar een scenario dat de acteurs de

<sup>44</sup> Vergelijk LThK, dl. III, s.v. *Determinismus*.

<sup>45</sup> Vergelijk in dit verband hfst. VII.3, p. ... en hfst. IX.1, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

gelegenheid biedt de inhoud van hun rollen zelf mede te bepalen. Scherp wijst hij een scenario af dat de acteurs tot marionetten maakt, tot de figuranten van een regisseur die hun iedere eigen inbreng *de facto* ontzegt. Een dergelijk draaiboek nu behelst in de ogen van Vondel uiteindelijk de dubbele predestinatieleer, die het menselijk handelen niet anders dan het *Fatum Stoicum* van meet af aan zou vastleggen. Het is deze uitleg, het Noodlot dus als een vóór alles *determinerende* instantie, die tot gevolg heeft dat het *Fatum* in Vondels oorspronkelijke drama's, in het bijzonder ook ná 1640, geen rol van betekenis speelt. Vanaf het bijbeldrama *Gebroeders*, dat uit datzelfde jaar dateert en dat in de volgende paragraaf centraal zal staan, thematiseert de dichter namelijk de keuzevrijheid van de mens en zijn daarmee direct samenhangende persoonlijke verantwoording. Vondel heeft met dat doel een literaire vorm gekozen die zijn latere treurspelen niet alleen van zijn eigen, vroegere werk onderscheidt, maar ook van de drama's van Hooft, Bredero en Coster.

## 5 Morele dilemma's

In *Gebroeders* heeft Vondel de geschiedenis van David en de Gibeonieten (2 *Samuel* 21:1-14) gedramatiseerd.<sup>46</sup> Na een driejarige periode van droogte en honger zijn de Israëlieten ten einde raad. Door tussenkomst van de 'aertspriester' Abjathar wordt koning David van Godswege geopenbaard dat de hongersnood die hen teistert te wijten is aan Sauls slachting – overigens al in een tamelijk ver verleden<sup>47</sup> – onder de Gibeonieten (Vondel: Gabaonnens). Hun bloedschuld kunnen de Israëlieten alleen afkopen, zo verneemt David, wanneer zij een door de Gabaonnens vast te stellen zoenoffer ten uitvoer brengen. Door wraakzucht meegetroond eisen nu de Gabaonnens de dood van zeven van de nakomelingen (dit zijn de 'gebroeders' uit de titel van het drama) van de inmiddels overleden Saul. Na een lange innerlijke strijd besluit David – in de stellige overtuiging daarmee in overeenstemming met Gods bedoelingen te handelen – zeven van zijn neven ter dood te laten brengen, hoewel hem dat vanzelfsprekend buitengewoon zwaar valt. Dat hij op die manier ook in Vondels optiek de juiste beslissing neemt, mag wel blijken uit het feit dat David in de opdracht die aan *Gebroeders* voorafgaat als een deugdheld wordt voorgesteld en onder meer wordt gekarakteriseerd als:

[...] den godvruchtigen nazaet en dapperen krijgsheld David, die, gelijk een zon, onder de verlichte koningen [Namelijk: door God], gebloncken heeft, wiens gedachtenis noch heden, over den ganschen aerd bodem, ja in den hemel blinckt, en altijd blincken zal, en wiens zonderlinghe deughden en daeden niemant [...] kan volprijzen.<sup>48</sup>

Dankzij de onmiskenbare concentratie op de vraag of de 'gebroeders' al dan niet aan de wraakzucht van derden prijsgegeven zullen worden, wordt het drama gekenmerkt door een sterke inhoudelijke samenhang, die alles te maken heeft met Vondels verdiepte kennis van het Griekse drama.<sup>49</sup>

De toneelhandeling van *Gebroeders* is zodanig geconstrueerd dat de aandacht ten volle valt op de tweestrijd van David, die lang worstelt met de vraag of hij aan de wrede bepalingen van de Gabaonnens moet voldoen. Dat zij de Israëlieten ter genoegdoening van het hun aangedane leed wel eens zware offers zouden kunnen opleggen, blijkt de koning in het eerste bedrijf reeds te vermoeden. Wanneer hij dan aan het begin van het tweede bedrijf met hun eis geconfronteerd wordt, komt die misschien niet helemaal als een verrassing, maar dat neemt niet

<sup>46</sup> Vergelijk Konst 1993, p. 138-143. Zie over de opvoering van dit drama: Leerintveld 1996; Porteman 1996; Smits-Veldt 1991-1.

<sup>47</sup> Zie Smit 1956-1962, dl. I, p. 279.

<sup>48</sup> Vondel-WB, dl. III, p. 799. Zie over de positieve karaktertekening van David: Smit 1956-1962, dl. I, p. 265-274. Negatief oordelen overigens Kazemier 1986 en Kluyver 1928 over Davids optreden. Kanttekeningen bij de gedragingen van David plaatst ook Parente 1987, p. 136-138.

<sup>49</sup> Zie Smit 1956-1962, dl. I, p. 291-292.

weg dat David er desalniettemin danig door beroerd wordt. Hij probeert zelfs nog de Gabaonners, die Vondel eerst en vooral in hun wreedheid getekend heeft, tot mededogen te bewegen (*Gebroeders*, v. 390-392): 'Erbarmt u over 't flaeuwe en quynende Israël, / Noch tapt, ay tapt niet af van hun, die naulix leven, / Dit luttel bloed, dat noch in d'adren is gebleven.' Daar de Gabaonners evenwel in hun hardvochtige opstelling volharden, ziet David zich tussen twee kampen gesteld. Aan de ene kant staan degenen die een op zichzelf rechtvaardige, want door God verordonneerde genoegdoening van hem verlangen en aan de andere kant ziet hij zich tegenover zijn familieden gesteld, die het directe slachtoffer van deze genoegdoening dreigen te worden. Ten overstaan van Rispe en Michol, de weduwen van Saul en de moeders van diens nakomelingen, brengt David deze moeilijke positie als volgt onder woorden (*Gebroeders*, v. 806-808): 'Ick sta ondertusschen / Vast tusschen twee, geperst van hunliên [de Gabaonners], en de zucht, / Die ick uw' kindren draegh.'

David wordt in achtereenvolgens het tweede en het derde bedrijf van het drama met gesprekspartners geconfronteerd die alles in het werk stellen richting te geven aan zijn uiteindelijke beslissing. In de eerste plaats zijn dat de al even genoemde priester Abjathar, als ook Benajas, de legerbevelhebber van de Israëlieten.<sup>50</sup> Zij erkennen dat de wraak van de Gabaonners wellicht de maat te boven gaat, maar beklemtonen dat het als zodanig de wil van God is dat de vroegere slachtoffers van Saul tevreden gesteld worden. Van speciaal belang is een korte woordenwisseling tussen David en Abjathar (*Gebroeders*, v. 429-438):

*David*

Dat vonnis luid te straf.

O edel bloed, hoe wasch ick hier mijn handen af?

*Abjathar*

d'Uitvoerder van het Recht magh 't Recht niet wederspreecken,  
Maer voer het vonnis uit, zoo vlack als 't leid gestreecken.\*

*David*

Zoo blindeling, of hy dit vatten kan of niet?

*Abjathar*

Ja blindeling, daer God zelf oordeelt, en gebied.

*David*

God heeft dit niet geboôn, noch zulck een' eisch geprezen.

*Abjathar*

God zelf heeft u de bron der landplaege aangewezen,  
Om 't eeuwich klaegend bloed te paeien met dit bloed.  
Zy eischen redelijck. 't Is Saul die 't ons doet.

[\* precies zoals het geveld is]

Zelfs al begrijpt David niets van de ondoorgrondelijke raadsbesluiten van de *Providentia Dei* dan nog moet hij, zo oordeelt althans de 'aertspriester' – Gods hoogste vertegenwoordiger op aarde – aan Zijn wil gehoorzamen. In dat licht heeft de koning van Israël eveneens te accepteren dat de Voorzienigheid de beslissing over de aard van Israëls straf in dit geval aan de Gabaonners heeft overgelaten. Hieruit volgt voor Abjathar dat de dood van de 'gebroeders' in feite onvermijdelijk is en dat David hen aan zijn tegenstanders moet uitleveren.

In het derde bedrijf proberen vervolgens Rispe en Michol, wier zonen dus het slachtoffer van de omstandigheden dreigen te worden, David ertoe te bewegen de eis van de Gabaonners juist af te wijzen. Zij beroepen zich in dat verband vooral op emotionele argumenten, zoals uit de volgende woorden van Rispe mag blijken (*Gebroeders*, v. 975-1002):

Ghy stopte uwe oren noit voor vreemde wees, of weeuw,  
Veel min voor uw geslacht. Kunt ghy nu dit geschreeuw  
Van uwe gemaeline\*, een weeuw, doch onbestorven;

<sup>50</sup> Vergelijk Rens 1965, p. 20-22.

Van Rispe, die tweemaal ellendigh zat bedorven,\*\*  
 En twemaal stack in rouw, versmaden zonder pijn?  
 En deze kinderen, die alle weezen zijn,  
 Of moer- of vaderloos? Waer word ick heen gedreeven?  
 [...]  
 Berooftghe my nu bey mijn zoonen, al mijn steun,  
 Twee krucken, daer ick, oud, en koud, en loom, op leun,  
 Zoo stort ick voort ter neêr. Ja stort, stockoude vrouwe,  
 Op uwe mans, en zoons. 't Is uit met liefde, en trouwe.

[\* Bedoeld is Michol, die door David als echtgenote verstoten is; \*\* in het ongeluk gestort]

Deze wanhopige woorden hebben maar één bedoeling: David te bewegen tot mededogen met de nakomelingen van Saul. Zo ziet de koning van Israël zich voor een gecompliceerd moreel dilemma gesteld en wordt hij heen weer geslingerd tussen zijn liefde voor de 'gebroeders' en de wraakzucht van de Gabaonners, zo ook staat hij tussen Benajas en Abjathar aan de ene kant en Rispe en Michol aan de andere kant. Allen proberen hem van hun gelijk te overtuigen en streven ernaar hun zicht op de dingen zo overtuigend mogelijk te presenteren.

De uiteindelijke beslissing ligt evenwel bij David. Hij is het die uitmaakt of de 'gebroeders' de dood zullen vinden, dan wel gespaard blijven, of de Gabaonners tevreden gesteld worden, dan wel nog langer om wraak zullen moeten roepen. Aan het einde van het derde bedrijf blijkt dan het pleit beslecht. Met de woorden 'Ga lever Gabaon terstond dit zevental' (*Gebroeders*, v. 1064) geeft de koning van Israël Benajas de opdracht de 'gebroeders' aan hun vijanden uit te leveren. Davids tweestrijd blijft in het drama evenwel nog enige tijd het object van discussie. In het vierde bedrijf becommentariëren verschillende betrokkenen het besluit van de koning. Belangrijk is bijvoorbeeld de beschrijving van Davids gewetensnood ten overstaan van Rispe en Michol door de Rey van Priesteren, een neutrale instantie in wier woorden ongetwijfeld Vondels visie op de hoofdfiguur van zijn drama doorklinkt (*Gebroeders*, v. 1201-1207):

'k Heb zijn verbaestheid\* en verlegenheid\*\* gespoort,\*\*\*  
 De traenen zelfs gezien, de droeve stem gehoord.  
 Dees storrem waeit te sterck. Hem helpt geen tegenstreven.  
 Zijns ondankx word hy dus aen laeger wal gedreven:\*\*\*\*  
 Die bidden wy, omhelst dit lijden\*\*\*\*\* met geduld,  
 En geeft dien vromen heer, 't godvruchtigh hoofd, geen schuld,  
 Wiens deugd veel zwaerder weeght dan 't goud van 's werelds kroonen.

[\* ontsteltenis; \*\* grote droefheid; \*\*\* bespeurd; \*\*\*\* aldus in grote moeilijkheden gebracht; \*\*\*\*\* Versta: het verlies van uw kinderen]

Zo moet David ten koste van veel hartenpijn een uitweg vinden. Na rijp beraad kiest hij voor de wetbepalingen van God en ziet hij geen andere mogelijkheid dan zijn zeven neven aan de dood prijs te geven.

Met David treedt een protagonist ten tonele zoals men die niet alleen in het toneel van Hooft, Bredero en Coster, maar ook in de vroege drama's van Vondel tevergeefs zoekt. De koning van Israël is nu juist niet de min of meer passieve persoonlijkheid aan wie de dramatische handeling voltrokken wordt. Neen, hij is degene die het uiteindelijke verloop der dingen bepaalt en met zijn beslissing ten faveure van de Gabaonners over het levenslot van de 'gebroeders' beschikt. In dat opzicht staat de hoofdpersoon van *Gebroeders* model voor de zelfstandig beslissende en moreel oordelende mens die Vondel op grond van zijn ideeën over de vrije wilsbeschikking postuleert. David moet tussen twee handelingsalternatieven kiezen, waarvan het eerste – de veroordeling van de 'gebroeders' zoals God dat wenst – als moreel juist gekwalificeerd moet worden, terwijl het tweede – het afwijzen van de eis van de Gabaonners – in moreel opzicht verworpen dient te

worden. Wat deze keuze zo zwaar maakt, is dat Davids liefde voor zijn neven hem eigenlijk het tweede, laakbare alternatief ingeeft. Maar op deze wijze gaat het er in de wereld van Vondel maar al te vaak aan toe: om het goede te doen dient de mens meer dan eens zwaarwegende, persoonlijke offers te brengen. Dat moet ook de koning van Israël vaststellen, want met de beslissing aan de wil van God te voldoen, verliest hij zijn geliefde neven en doet hij met Rispe en Michol twee vrouwen verdriet die hij beter zou wensen. Voor zichzelf vertrouwt David er evenwel op dat hij het juiste gedaan heeft, omdat hij enerzijds weet God gediend te hebben en anderzijds in het belang van het hongerende Israël gehandeld heeft (*Gebroeders*, v. 1660): 'Ten dienst van God, en 't Rijck.'

Het is tegen deze achtergrond verhelderend David te vergelijken met twee andere personages die in *Gebroeders* eveneens de nodige aandacht krijgen, te weten Rispe en Michol. Juist ook in hun onvermogen enige invloed op de loop der dingen uit te oefenen, herinneren zij aan de *dramatis personae* uit de vroege drama's van Vondel. Zij worden geconfronteerd met negatieve levensfeiten waaraan zij uiteindelijk weinig kunnen veranderen en in dat kader worden ze bij herhaling opgeroepen geduld te betrachten. Zo heet het op zeker moment bijvoorbeeld (*Gebroeders*, v. 1170): 'Getroost u toch in Gods rechtvaardigste besluit.'<sup>51</sup> Opmerkelijk is in dit verband dat men ook de moraal van de *exercitatio* op verschillende plaatsen in *Gebroeders* aantreft. Zo bijvoorbeeld in de volgende woorden van David (*Gebroeders*, v. 135-146):

De Vader magh zomwijl zijn kinderen beproeven,  
 En weigeren een poos, 't geen zy tot noodruft hoeven,\*  
 Hem is 't bewust waerom: doch eer het word te spa,  
 Daelt hy van boven neêr met hemelsche gena.  
 [...]  
 'T geen nadeel schijnt, in 't oogh van een benevelt oordeel,  
 Gedijt tot vruchtbaerheid, en wenschelijcker voordeel;  
 Dies laet ons, onder 't juck van luttel tegenspoed,  
 Niet morren, om de hoop op een veel grooter goed.

[\* behoeven]

Het probleem waarmee Rispe en Michol geconfronteerd worden is in essentie het probleem dat ook bij de dichters van De Eglentier en de jonge Vondel op de voorgrond staat. Hoe namelijk moet men zich gedragen in een wereld waar zich zo veel aan 's mensen invloed onttrekt, een wereld die weliswaar door een onnipotente en goede God geregeerd wordt, maar waarin de mens keer op keer met rampspoed geslagen wordt. De problematiek van David is een andere: hij moet kiezen tussen twee duidelijk verschillend gewaardeerde handelingsmogelijkheden en dient zich te realiseren dat God rekenschap van hem zal verlangen voor de keuze die hij uiteindelijk zal maken. Gaat het in geval van Rispe en Michol om het belang van geduld en deemoed, in het geval van David thematiseert Vondel op deze manier de precaire verhouding tussen God en de individuele mens.

Met het oog op de thematiek van de vrije wil zijn in het oeuvre van Vondel drie treurspelen, die samen de zogenaamde genade-trilogie uitmaken, van bijzondere betekenis. Zoals dat ook in *Gebroeders* het geval is, treden in deze drama's zwaarwegende morele dilemma's aan het licht en zien de *dramatis personae* zich voor beslissingen gesteld die hun leven ingrijpend zullen veranderen. Het bijzondere daarbij is dat de morele verantwoording die Vondel de mens toedicht

<sup>51</sup> Er zij op gewezen dat ook in *Gebroeders* het ideaal van de *apatheia* niet gepostuleerd wordt. Vergelijk hfst. IV, *passim*. **INTERNE VERWIJZING** Integendeel moet men eigenlijk zeggen, bij herhaling wordt juist op de therapeutische werking van het toegeven aan emoties gewezen. Vergelijk (*Gebroeders*, v. 1137-1140): 'Dit lijden word geterght, indien men 't plotseling stuit, / En schreien stilt de pijn; dies schrey uw' krop vry uit, / Indien ghy schreien kunt. Laet de traenen zypen, / Eer 't hart verdrenck. Maeckt los dees banden, die u nypen, / En geeft den lijckrouw nu den vryen toom.'

juist ook op grond van het feit dat diens handelen soeverein is, wordt geconcretiseerd in de genade (*clementia*), dan wel de straf (*supplicium*) die de protagonisten aan het slot ten deel valt. Dat onderscheidt de betreffende drama's tot op zekere hoogte van *Gebroeders*, waarin men weliswaar verwacht dat de gehoorzame David en diens lijdende onderdanen door God begenadigd zullen worden, maar getoond wordt dat niet. Voordat de aandacht evenwel naar de genade-trilogie uit zal gaan is het nuttig het betoog op deze plaats nog één stap verder te voeren en nogmaals terug te grijpen op Hooft, Bredero en Coster.

Voor alle duidelijkheid moet namelijk gesteld worden dat Vondel zich met het eigenlijke standpunt dat de menselijke wil ongebonden is níet van zijn drie vakbroeders onderscheidt. Ook zij namelijk verwerpen de leer van de dubbele predestinatie zoals die door calvinistische theologen verdedigd werd.<sup>52</sup> Incidenteel treft men in hun drama's zodoende fragmenten aan waarin de werking van het *liberum arbitrium* met zoveel woorden wordt erkend. Een goed voorbeeld is in dit kader de moraalstellende rei achter het derde bedrijf van Costers *Ithys*, die zich op het standpunt stelt dat de mens het goed en kwaad kan onderscheiden en 'na zijn wil' vermag te handelen (*Ithys*, v. 1094-1101):

De goede God en is gheen oorzaeck van de zonden,  
Maer de bedorven mensch van leven ongebonden  
Doet na zijn wil het quaet, hem wettelijck verboon,  
VVAer meed' hy teghen God zijn eeuwvicheyt kan doen.  
Maer dat God yv'rich wil, dat wy door wel te leven  
Het eeuwvich erven, zeydt zijn VVet in ons gheschreven:  
Dat is dat God ons al, hoe slecht en eel van bloedt,  
VVat Volck'ren dat het zijn, leert scheyen quaet en goedt.<sup>53</sup>

Van hetzelfde discours bedient zich Bredero's Rodderick wanneer hij in zichzelf de moordenaar van Alphonsus herkent. Hij wordt zozeer door emoties verblind, dat hij kortzichtig genoeg God zelf verantwoordelijk maakt voor de dood van zijn vriend – een visie die Bredero's toeschouwers waarschijnlijk zonder al te veel moeite als een foutieve ontmaskerd zullen hebben. Vergelijk (*Rodd'rick ende Alphonsus*, v. 2390-2393):

Oorloft my dat ick u wt Liefde ondertusschen  
Voor den adieuw, helaas! eens hertelijck mach kussen.  
Reeckent het deerlijck\* feyt dat onverdocht\*\* ghevil  
Des Hemels wreetheyt toe, en niet mijn eyghen wil.<sup>54</sup>

[\* treurig; \*\* onbedacht, zonder opzet]

Deze en vergelijkbare passages laten de conclusie toe dat de opvattingen over de menselijke mogelijkheden bij Hooft, Bredero en Coster enerzijds en Vondels anderzijds niet wezenlijk verschillen. Algemeen aanvaard lijkt de opvatting te zijn dat de mens goed en kwaad naar eigen

---

<sup>52</sup> Vergelijk in dit verband Veenstra 1968, p. 189: 'Hooft volgt een andere traditie dan Calvijn, een traditie waarin christelijke en klassieke elementen waren samengesmolten [...]. En juist deze beleeft in de renaissance, mee onder de invloed van een grotere kennis van de oudheid, waarbij de interpretatie van Plato en de neo-platonici door de Florentijnse kring van de Medici's en de uitstraling daarvan in Europa evenals de publicistische werkzaamheid van Erasmus een belangrijke rol spelen onder humanisten en gecultiveerden.' Zie ook Smits-Veldt 1975-1976, p. 684.

<sup>53</sup> Vergelijk Smits-Veldt 1986, p. 124-125.

<sup>54</sup> Overigens is de redenering van Rodderick niet helemaal onbegrijpelijk, want hij begaat de moord op Alphonsus inderdaad niet met de intentie zijn vriend te doden. Op grond van de vermomming van Alphonsus meent Rodderick namelijk een struikrover voor zich te hebben – in die zin handelt hij inderdaad 'onverdocht' en kan men, zoals ook Alphonsus dat doet, van een 'ongheweten stuck' (v. 2406) [een in onwetendheid begane daad] spreken. Moreel verwijtbaar is evenwel het impulsieve gedrag van Rodderick, die op basis van zijn eerste indrukken een moord begaat zonder over de mogelijke gevolgen na te denken. Zo bezien moet dan ook niet God, maar hijzelf voor het 'deerlijck feyt' verantwoordelijk gemaakt worden.

goeddenken vermag te wegen en dat hij in zijn handelen als zodanig ongebonden is. Het onderscheid dat wel degelijk tussen deze vier toneeldichters bestaat, moet evenwel tegen de achtergrond beschouwd worden van de vraag welke plaats in hun drama's voor deze algemene inzichten ingeruimd wordt. Het laat zich in dat verband eenvoudig vaststellen dat de doctrine van de vrije wil bij Hooft, Bredero en Coster een volstrekt secundaire rol speelt – slechts bij uitzondering wordt eraan gerefereerd en van enige invloed op de karaktertekening of de handelingsopbouw is in de Eglentier-drama's geen sprake. Dat laatste ligt anders bij Vondel, wiens drama's ná 1640 voor een belangrijk deel gebaseerd zijn op de vrije keuze, de afweging tussen goed en kwaad die zijn protagonisten allen moeten maken.

Zodoende voert de Amsterdamse dichter karakters ten tonele die men onder de hoofdfiguren van Hooft, Bredero en Coster niet aantreft, mensen namelijk die onderworpen worden aan een zwaar gewetensconflict dat zijn oorsprong vindt in een ingewikkeld moreel dilemma. Ook de handelingsstructuur heeft Vondel in dat verband aangepast. Het is niet meer de wirwar van gebeurtenissen, die de drama's van Hooft, Bredero en Coster te zien gaven, evenmin nog is er sprake van de stapeling van leed die men bijvoorbeeld in de vroege drama's van Vondel aantreft. Neen, de dichter construeert een sobere plot die min of meer exclusief gericht is op de innerlijke strijd van de protagonist. In dat licht krijgen ook de belangrijkste handelingsmomenten en de gesprekken die de centrale *dramatis personae* voeren hun eigenlijke betekenis: bepaalde gebeurtenissen kunnen het beslissingsproces van de held versnellen, tegenspelers dragen nog niet gehoorde argumenten aan, proberen invloed uit te oefenen, of spreken hun afschuw uit over het besluit dat zich lijkt aan te dienen. Op die manier laat Vondel zien dat de mens waarlijk een keuze heeft – weliswaar wordt het moment waarop men moet kiezen vaak door de omstandigheden bepaald, maar in zijn uiteindelijke beslissing is iedereen autonoom.

## 6 Genade-trilogie

In de opdracht bij *Noah, of ondergang der Eerste Weerelt* (1667) stelt Vondel dat dit drama in het verlengde van twee eerdere bijbelse tragedies van zijn hand gezien kan worden: *Lucifer* (1654) en *Adam in ballingschap, of aller treurspeelen treurspel* (1664). In chronologische volgorde behandelen deze drie drama's de opstand van de engelen tegen God (*Jesaja* 14:12-15; *Ezechiël* 28:12-15), de ongehoorzaamheid van het eerste mensenpaar (*Genesis* 3:1-24) en de inscheping van Noach en de zijnen vlak voor de zondvloed (*Genesis* 7:1-16). Samen vormen ze een trilogie waarin – om om met W.A.P. Smit te spreken<sup>55</sup> – de verhouding tussen Gods straf en Zijn genade centraal staat. Vondel heeft daar zelf met zoveel woorden op gewezen in de opdracht bij *Noah*. In zijn ogen treedt de genade Gods in de opeenvolgende levensgeschiedenissen van Lucifer, Adam en Noach steeds nadrukkelijker op de voorgrond.<sup>56</sup> Draait het in *Lucifer* uitsluitend om Zijn straffende gerechtigheid, in *Adam in ballingschap* en *Noah* manifesteert zich vooral ook Gods goedertierenheid:

Lucifer en zijne aenhangelingen vervielen, uit hunnen zaligen staet, in eeuwige ongenade, zonder hoop van verzoeninge; Adam en zijne nakomelingen in de verdoemenisse, met hoope van herstellinge, door de belofte des toekomenden verlossers. De rechtvaardige Noë bleef behouden, toen de gansche weerelt, hardnekkigh in haere misdaet, quam te smooeren, uitgezondert boetvaardigen, die van naberou getroffen, hunne schult bekenden, en, door de zuivering van smette in den kerker\*, op den troost en het verschijnen des verlossers met groot verlangen hoopten.<sup>57</sup>

[\* het voorgeborchte der hel]

<sup>55</sup> Smit 1956-1962, dl. III, p. 509-511.

<sup>56</sup> Zie in dit verband Rens 1965, p. 118-123.

<sup>57</sup> Vondel-WB, dl. X, p. 393.

*Clementia contra supplicium* – de vraag met welk van beide de mens geconfronteerd wordt, vindt in de optiek van Vondel een legitimatie in de vrije wilsbeschikking. Dat illustreren ook de wederwaardigheden van de protagonisten van *Lucifer*, *Adam in ballingschap* en *Noah*, die met de hoofdfiguur van *Gebroeders* gemeenschappelijk hebben, dat de keuzes die zij tussen bepaalde handelingsalternatieven maken van beslissende betekenis zijn voor het uiteindelijke verloop der gebeurtenissen. Opmerkelijk is dat de hoofdpersonen van Vondels genade-trilogie – in tegenstelling dus tot David uit *Gebroeders* – uiteindelijk allen voor een moreel laakbare handelwijze opteren.

### *Lucifer*

Uitgangspunt in Vondels *Lucifer* vormt één van Gods geheime raadsbesluiten, dat door de aartsengel Gabriël aan de titelheld geopenbaard wordt: ooit zal de poort van de hemel zich openen voor de mens, die zich dan als Gods meest geliefde schepsel in Zijn directe nabijheid zal mogen ophouden. Dat betekent dat de engelen, die zuiver geest zijn, moeten dulden dat een wezen met een deels stoffelijke natuur hen in de toekomst zal overstijgen. Lucifer, die in de hiërarchie van het 'geestendom' de hoogste positie bekleedt, staat afwijzend tegenover dit vooruitzicht. Hij voelt zich miskend en het is opmerkelijk, dat de redenering waarmee hij de verheffing van de mens als een onrechtvaardig feit veroordeelt, objectief gezien niet zonder meer van de hand gewezen kan worden.<sup>58</sup> Lucifer beroept zich bijvoorbeeld op zijn eerstgeboorterecht en op het feit dat reeds lang genoten privileges iemand niet zo maar afgenomen zouden mogen worden. Maar in het licht van Gods grootheid en het ondoorgrondelijke karakter van Zijn bestel verliezen deze tot op zekere hoogte legitieme argumenten hun geldigheid. Geen enkel schepsel mag zich – dat betoogde bijvoorbeeld ook Abjathar ten overstaan van David (zie p. ... **INTERNE VERWIJZING**) – tegen Gods wilsbeschikking keren, want chaos en wanorde zouden het resultaat zijn. In dat verband moet men, zo houdt de Rei van Gehoorzame Engelen Lucifer dan ook voor, aanvaarden dat de almacht van de *Providentia Dei* absoluut is (*Lucifer*, v. 933-950):

Wat adem haelt, met recht den Schepper dancken magh,  
Die elck zyn wezen gaf, en mindre en meerder waerde.  
Wanneer het hem belieft, zal 't element der aerde  
Veranderen in lucht, of water, of in vier;  
De hemel zelf in aerde; een Engel in een dier;  
Een mensch in Engleschyn\*, of onbegrepen wonder.  
Een maght\*\* regeert het al, en keert het bovenste onder.  
Wat d'allerminste ontfangt, is loutere gena. [...]  
Ons schicken\*\*\* is den Staet van dit Heelal verwarren,  
Misschicken al wat Godt geschickt heeft, en beleit;  
En wat het schepsel schickt, dat is wanschapeheit,  
In't allerminste lidt.\*\*\*\*

[\* engelengedaante; \*\* Eén macht; \*\*\* de wijze waarop wij zouden ordenen; \*\*\*\* tot in het kleinste detail]

Zo staat Lucifer dus voor de vraag of hij de toekomstige positie van de mens zal aanvaarden, of dat hij zich tegen God zal verzetten. Uiteindelijk kiest hij voor de tweede optie en weigert hij zich naar Gods wil te voegen, omdat hij zijn leidende status ook op termijn niet wil afstaan. Dat wordt definitief duidelijk in Lucifers beroemde wanhoopsmonoloog (vergelijk *Lucifer*, v. 1634: 'Of ergens schepsel zoo rampzaligh zwerft als ick?') aan het einde van het vierde bedrijf. De opstandige engel lijkt zich niet alleen te realiseren dat hij zijn hand overspeelt, maar is zich er

<sup>58</sup> Vergelijk Bax 1991; King 1979, p. 220-226; Osterkamp 1979, p. 87-130.

bovendien van bewust dat zijn voorgenomen rebellie voor het kwaad en niets dan het kwaad staat (*Lucifer*, v. 1640-1648):

Zich op te worpen, als een hoofd van Godts rebellen,  
En tegen 's hemels wet een wederwet te stellen?  
Te vallen in den vloeck der snootste ondanckbaerheit?  
Te quetsen de genade en liefde en majesteit  
Des rycken Vaders, bron van alle zegeningen,  
Die noch t'ontfangen staen, en wat wy reede ontvingen?  
Hoe zynwe nu zoo wyt verzeilt uit onzen plicht!  
Ick zwoer myn' Schepper af. hoe kan ick voor dat licht  
Myn lasterstucken, myn verwatenheit vermommen!

Zoals dat eveneens in *Gebroeders* het geval was, thematiseert Vondel ook in *Lucifer* het functioneren van de vrije wil, en wel door de titelheld voor een moreel dilemma te plaatsen waaruit hij op eigen kracht een uitweg moet vinden. Een onmiskenbare aanwijzing daarvoor is het feit dat Lucifer in de formulering van Vondel *schuld* op zich laadt, wanneer hij zich – in het volle besef daarmee te zondigen – tegen God keert. Dit is een sleutelbegrip in het toneeloeuvre van de dichter dat, wanneer men afgeleide termen meetelt, meer dan driehonderd maal in zijn spelen voorkomt.<sup>59</sup> Vondels precieze invulling van het schuldbegrip zal in het volgende hoofdstuk nog diepgaand object van bespreking zijn, op deze plaats volstaat de vaststelling dat Lucifers verzet op meerdere plaatsen expliciet met schuld geassocieerd wordt, onder meer in de smeekbede tot God die – vrijwel direct in aansluiting op de wanhoopsmonoloog van 's hemels hoogste engel – het vierde bedrijf afsluit. In een laatste poging de vrede te redden spreekt de Rei van Gehoorzame Engelen de hoop uit dat Lucifer ondanks zijn 'ondanckbre daet' gespaard mag blijven (*Lucifer*, v. 1702-1707):

Gedoogh niet dat de schoonste ziel,  
Waer op uw oogh genadigh viel,  
Gedoogh niet dat d'Aertsengel sneve.  
Hy boete deze ondanckbre daet,  
En blyf' gehanthaeft by zyn' staet.  
Dat uw gena zyn *schuld*\* vergeve.

[\* cursief J.K.]

Voor Vondel is schuld onlosmakelijk met de vrije wilsbeschikking verbonden. De crux is namelijk dat men slechts van schuld kan spreken, wanneer iemand bewust kwaad doet, wanneer aan diens gedragingen zagezegd een feitelijke wilsdaad ten grondslag ligt. Om die reden kan voor Vondel iemand slechts schuldig heten, wanneer hij het goede willens en wetens afwijst.<sup>60</sup> Deze gedachtengang is zonder meer toepasbaar op Lucifer. Hij draagt schuld, omdat hij in de wetenschap laakbaar te handelen er desalniettemin voor kiest Gods decreten te weerstreven. In deze beslissing is Lucifer – die als engel net als de mens de beschikking heeft over het *liberum arbitrium*<sup>61</sup> – soeverein, want hij wordt als zodanig niet gedwongen zich aan het hoofd der

<sup>59</sup> Vergelijk Salemans & Schaars 1990, s.v. *Schuld*. Zie over het schuldmotief bij Vondel: Kazemier 1943; Bomhoff 1950, *passim*; Noë 1952, p. 113-121.

<sup>60</sup> Zie hfst. VI, *passim*. **INTERNE VERWIJZING** Vergelijk in dit verband LThK, dl. IX, s.v. *Sünde* en LThK, dl. II, s.v. *Buße*.

<sup>61</sup> Volgens de traditionele opvatting zijn engelen en mensen in zoverre gelijk, dat ze beiden niet alleen met de rede, maar ook met de wil begiftigd zijn. Dat komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in de theorie van de 'chain of beings', de keten der wezens. De mens neemt een middenpositie in tussen dier en engel. Met het dier deelt hij primaire driften en hartstochten, met de engelen heeft hij rede en wil gemeen. Vergelijk Lovejoy 1960; Tillyard 1970, p. 51-67. Vondel spreekt zich in *Lucifer* niet als zodanig uit over de vrije wil bij engelen. Wél vindt men enkele tekstpassages in het drama waaruit min of meer impliciet volgt dat ook 'geesten' over de wilsfunctie

opstandige engelen te stellen. Weliswaar oefenen deze de nodige druk op hem uit, maar aan de andere kant staat Gods 'geheimenistolck' Gabriël, die op zijn beurt verantwoorde handelingsalternatieven aandraagt. De beslissing ligt met andere woorden uitsluitend bij Lucifer, die in laatste instantie alleen bij zijn eigen geweten te rade kan gaan.

In het vijfde bedrijf van *Lucifer* wordt in bodeberichten verhaald wat er is voorgevallen, nadat Vondels protagonist zich aan het einde van het vierde bedrijf *expressis verbis* tegen God uitgesproken heeft. Het blijkt dat Lucifer niet meer is teruggekeerd op zijn schreden, maar de 'Luciferisten' heeft gemobiliseerd om de strijd aan te binden tegen een legermacht van Godsgetrouwe engelen. (*Afbeelding 8*) Lucifer en de zijnen hebben daarop een smadelijke nederlaag geleden en zijn naar de hel verdreven, waar ze – zoals op beeldende wijze beschreven wordt<sup>62</sup> – een gruwelijke gedaanteverwisseling hebben ondergaan (*Lucifer*, v. 1950-1959):

In't kort, d'Aertsengel, wien noch flus alle Englen vieren,  
Verwisselt zyn gedaente, en mengelt zeven dieren  
Afgryselijck onder een, naer uiterlycken schyn;  
Een' leeu, vol hoovaerdy, een vratigh gulzigh zwyn,  
Een' trage ezel, een rinoceros, van toren  
Ontsteken, eene sim\*, van achter en van voren  
Al even schaemteloos, en geil en heet van aert,  
Een' draeck, vol nyts, een' wolf en vrecken gierigaert.  
Nu is die schoonheit maer een ondier, te verwenschen,  
Te vloecken, zelf\*\* van Godt, van Geesten, en van menschen.

[\* aap; \*\* zelfs]

Als afschrikwekkende duivels, in wier uiterlijk de zeven hoofdzonden als het ware gebrandmerkt staan, zien Lucifer en de zijnen zich aldus geconfronteerd met het interventieperspectief van het *supplicium* en zijn zij gedoemd om ten eeuwigden dage van Gods genade afgesneden in de 'afgrond', om Vondels terminologie te gebruiken, te leven. Deze gang van zaken nu vindt een vanzelfsprekende rechtvaardiging in de voor Vondel oorzakelijk samenhangende trits van vrije wilsgedaan – schuld – straf.

#### *Excurs: géén predestinatie in Lucifer*

In het onderzoek is van verschillende kanten verdedigd dat er in *Lucifer* onmiskenbare sporen van de predestinatieleer traceerbaar zouden zijn. Dat is niet alleen in tegenspraak met de zojuist beschreven wilsvrijheid van Lucifer, maar strookt evenmin met Vondels categorische afwijzing – zoals in de paragrafen V.2 en V.4 **INTERNE VERWIJZING** reeds aan de orde kwam – van een Voorzienigheid die individueel handelen als zodanig zou determineren. Aanleiding voor de veronderstelling dat er in *Lucifer* sprake van predestinatie zou zijn, vormt een passage waarin Gabriël ten overstaan van Gods 'stedehouder' de komst van Christus voorspelt.<sup>63</sup> Eerst wanneer Gods Zoon een sterfelijk lichaam aangenomen heeft, zullen alle geheimen ontsluit worden die samenhangen met de openstelling van de hemel voor de mensen. Op het moment van Gabriëls voorspelling echter ligt nog te veel in Gods 'geheimnisboeck' (*Lucifer*, v. 547) besloten, zodat Lucifer, zo houdt de aartsengel hem voor, de vraag waarom de mens boven hem gesteld zal worden voorlopig nog niet zal kunnen beantwoorden (*Lucifer*, v. 497): 'De tyt wil d'oirzaeck leeren.'

---

beschikken. Vergelijk bijvoorbeeld *Lucifer*, v. 878-879: '[*Luciferisten*] Wy klagen van verdriet, en enkel ongenoegen.' / [*Rey van gehoorzame engelen*] In ste van uwen wil gerust naer Godt te voegen.'

<sup>62</sup> Zie in dit verband over de stijl van *Lucifer*: Kramer 1940.

<sup>63</sup> Vergelijk in dit verband in het bijzonder de verzen 484-498 en 543-559.

In de bijbel vormt Christus' menswording het sluitstuk van een reeks gebeurtenissen die in een causaal verband met elkaar staan. Na de schepping van 's hemels 'geesten' en de mensen voltrok zich ten eerste de val van de afgunstige engelen. Deze namen wraak op God en verleidden, zoals Vondel in het vijfde bedrijf van *Lucifer* ook laat zien, Adam en Eva. Om de mens, ondanks de ingrijpende gevolgen van de zondeval, toch te laten deelhebben aan het eeuwige leven – en dus toegang te verschaffen tot de hemel – neemt Christus de zonde van de mensheid op zich en boet die door Zijn offerdood. Wanneer nu Gabriël Lucifer nog vóór diens feitelijke verzet tegen God voorhoudt dat Zijn Zoon in menselijke gedaante op aarde zal komen, heeft het er de schijn van dat niet alleen de zondeval, maar derhalve ook de opstand van de engelen onvermijdelijk is. Hieruit is in het verleden meer dan eens afgeleid dat Lucifer niet in vrijheid handelt, maar in feite slechts de willoze uitvoerder van Gods verborgen plannen is. Stuiveling heeft deze gecompliceerde problematiek als volgt onder woorden gebracht: 'Ergo moet in Gabriëls verkondiging van Christus' komst, mét de val der mensen ook zelfs de val der engelen voorbestemd zijn. Aldus beschouwd, wordt het drama tot een afwikkeling van verhoudingen, welke tevoren volledig bepaald waren. Maar indien God van den aanvang af de opstand der Luciferisten geweten en gewild heeft, dan doet Lucifer in dit drama niet anders dan ongeweten Gods geheime wil volvoeren, en schijnt zijn ondergang even schuldeloos als onvermijdelijk.'<sup>64</sup>

Stuiveling is niet de enige interpretator die langs deze lijn geredeneerd heeft. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor Te Winkel en Kazemier.<sup>65</sup> De laatste vraagt zich op grond van het zoëven beschreven, ogenschijnlijk gedetermineerde karakter van de gebeurtenissen in *Lucifer* derhalve af: 'Of de theoloog in Vondel, afkerig van de praedestinatieleer, dit heeft kunnen verantwoorden, blijft evenwel de vraag.'<sup>66</sup> De zienswijze van deze drie onderzoekers is in het verleden niet onweersproken gebleven.<sup>67</sup> In 1979 kwam King echter nog eens op de kwestie terug en stelde ronduit dat hij bij nadere bestudering van het primaire tekstmateriaal en de hernieuwde lezing van de analyses van voorgangers 'de bevestiging van [zijn] vermoeden [vond] dat Vondel in de *Lucifer* merkwaardigerwijze de predestinatieleer toegedaan is.'<sup>68</sup>

Er zijn twee argumenten om in weerwil van de aankondiging van de komst van de Verlosser níet van predestinatie te spreken. In de eerste plaats is het denkbaar dat Vondel zich wat de menswording van Christus aangaat op het oordeel van Duns Scotus gebaseerd heeft.<sup>69</sup> In tegenstelling tot bijvoorbeeld Thomas van Aquino stelde deze invloedrijke scholasticus zich op het standpunt dat de incarnatie zich ook voltrokken zou hebben, wanneer Adam en Eva níet in zonde gevallen waren. Zo bezien vooronderstellen de woorden van Gabriël dus geenszins Lucifers verzet tegen God, omdat Christus' komst *sowieso* te gebeuren stond. Dat is de ene optie – intrigerender is het wellicht de voorspelling van Gods 'geheimenistolck' te duiden in het perspectief van de eerder toegelichte ideeën van Luis de Molina.<sup>70</sup> Wanneer men redeneert dat God elke wilsbeslissing voorziet, evenwel zonder dat Hij enige beperking stelt aan de keuzevrijheid van zijn schepselen, dan is de aankondiging van Christus' komst niet langer problematisch. Ook wanneer men namelijk met Thomas van Aquino stelt dat de menswording direct aan de zondeval gerelateerd is, dan nog impliceert dat niet dat Lucifers keuzen gedetermineerd zouden zijn. Gabriël baseert zich slechts op het 'geheimnisboeck' van God, die anticipeert op dingen die Hij voorziet, maar op generlei wijze bepaalt. Voor welke van de twee mogelijkheden men ook kiest, één ding staat wel vast: er zijn geen dwingende redenen om in *Lucifer* van de predestinatieleer uit te gaan. De zojuist getrokken conclusie blijft dan ook

<sup>64</sup> Stuiveling 1941, p. 47.

<sup>65</sup> Vergelijk Kazemier 1936; Te Winkel 1922-1927, dl. IV, p. 209-210. Interessante aanknopingspunten bieden in dit verband ook Kazemier 1936-1; Kazemier 1974.

<sup>66</sup> Kazemier 1936, p. 187.

<sup>67</sup> Zie onder meer Noë 1952, p. 143-145; Maximilianus 1968-2, p. 215-220; Smit 1956-1962, dl. II, p. 104-105.

<sup>68</sup> King 1979, p. 234.

<sup>69</sup> Vergelijk Molkenboer 1928, p. 34-35; Salsmans 1905; Wijngaards in Vondel z.j.-1, p. 16-19.

<sup>70</sup> Zie hfst. V.3, p. ... **INTERNE VERWIJZING**

onverminderd van kracht: de titelheld van het drama begaat zijn euveldeaden in vrijheid en moet de consequenties ervan derhalve aanvaarden.

### *Adam in ballingschap*

Adam en Eva, zo is de situatie bij aanvang van *Adam in ballingschap*, leven in volmaakt geluk in de Hof van Eden, terwijl alles in voorbereiding wordt gebracht voor hun aanstaande bruiloft. Zonder dat iemand zich dat op deze schone dag realiseert, overleggen de krachten van het kwaad op welke wijze het liefdespaar te gronde gericht kan worden. Uit een gesprek van Asmodé en Belial, twee duivels of 'helsche geesten', blijkt dat twee dingen inmiddels vaststaan: men zal proberen de geliefden ertoe te bewegen de verboden vruchten van de Boom van Kennis te eten, en, in de tweede plaats, de verleidingspogingen zullen primair op Eva gericht worden. Vervolgens komt de vraag ter sprake in welke gedaante de hellemonsters haar het best tegemoet kunnen treden. Zou het geen goed idee zijn, oppert Belial, om de gedaante van een engel aan te nemen en zich onopvallend onder de bruiloftsgasten te mengen? Het is veelzeggend dat Asmodé deze suggestie resoluut verwerpt (*Adam in ballingschap*, v. 772-777):

In engleschijn? Dat's mis.  
Wat wonder waer het\* Eve in engleschijn te leiden  
En zetten naer uw hant? Zy kan niet onderscheiden  
Dat uw begeerte met de wet des hemels strijt,  
En wort ontschuldight: want geen heilige engel wrijt\*\*  
En worstelt tegens 't hof\*\*\*, van waer hy wort gezonden.

[\* Het zou veel te gemakkelijk zijn; \*\* komt in verzet; \*\*\* de hemel]

De afwijzing van Asmodé vindt een vanzelfsprekende verklaring tegen de achtergrond van Vondels opvattingen over de in het voorgaande aangestipte relatie tussen de vrije wil enerzijds en schuld anderzijds. Wanneer de mens onbedoeld zondigt, zoals Eva wanneer zij de aanwijzingen van een niet van echt te onderscheiden engel zou opvolgen, kan men niet spreken van een verwijtbare misslag. Gods toorn zal in een dergelijk geval niet gewekt worden, zodat Asmodé dus groot gelijk heeft dat hij, om te voorkomen dat Eva 'wort ontschuldight', andere kunstgrepen toegepast wil zien.

Uiteindelijk is het, zoals dat ook in de bijbel beschreven wordt, een slang die Eva ertoe brengt van de appel te eten. Het valt in het oog dat het dier in de voorstelling van Vondel niet bijzonder veel moeite hoeft te doen om Adams levensgezellin zo ver te krijgen, precies zoals Belial en Asmodé zich dat van een vrouw hadden voorgesteld.<sup>71</sup> Niet alleen loopt het water haar bij het zien van de heerlijke appels in de mond, ook toont Eva zich gevoelig voor het argument dat zij zich de kennis van het goed en het kwaad eigen zal maken, wanneer ze gehoor geeft aan de aansporingen van de slang. Net als Lucifer is Eva van tevoren van de laakbaarheid van haar handelwijze doordrongen, al doet ze enkele flauwe pogingen de ernst van haar overtreding te ontcrachten (*Adam in ballingschap*, v. 1182-1196):

Och eedle boom, hoe durf ick waegen  
Uw ooft te plucken! [...]  
Hoe klopt mijn hart, uit schrick, en schroom! [...]  
Wat schaet een beet? Onnoosle\* schult,  
Een snoeplust wort licht quijtgeschouden.\*\*  
Ick pluck. Gedoogh het met gedult,  
O schepper, zoo'k mijn hant bederve.\*\*\*  
De halve misdaet is begaen.

---

<sup>71</sup> Vergelijk Van Gemert 1996, p. 6-11; Smit 1956-1962, dl. III, p. 372-372.

[\* onbeduidende; \*\* makkelijk kwijtgescholden; \*\*\* misbruik]

Nadat Eva haar 'snoeplust' heeft bevredigd, is zij het die Adam aanspoort haar voorbeeld te volgen. Hij blijkt heel wat minder makkelijk over te halen en voelt zich lange tijd heen en weer geslingerd tussen aan de ene kant de liefde voor zijn aanstaande echtgenote en aan de andere kant het gebod van God. Hij brengt zijn tweestrijd als volgt onder woorden (*Adam in ballingschap*, v. 1288-1291):

O welck een strijt! hier staet het vrouwebeelt\*; daer Godt.  
Hier vleitme haere bê\*\*; daer dreightme een streng verbodt.  
Zal ick de liefde en gunst van mijne vrouwe ontbeeren.  
Of d'opperste genade in ongena verkeerren?\*\*\*

[\* vrouw; \*\* bede, verzoek; \*\*\* veranderen]

Eva heeft weinig begrip voor Adams gewetensnood en dreigt zelfs hem haar liefde te ontzeggen wanneer hij niet óók Gods wet overtreedt. Nadat zij hem tot tweemaal toe heeft opgeroepen gebruik te maken van het vermogen naar eigen goeddunken te kiezen, stemt Adam ten slotte in haar wens toe. Met name de verzen 1285-1286 laten in dit kader niets te raden over:

Wat sammeltge?\* Gebruick wat ons de hemel gaf,  
Uw' vryen wil, en 't goet, u heden aangeboden.

[\* Wat aarzelt u?]

Nadrukkelijk stelt Vondel hier dat de zondeval zijn oorsprong vindt in de vrije wilsbeschikking van de mens. Adam en Eva staan beiden weliswaar bloot aan misleidende en manipulatieve woorden, maar het is in uiterste consequentie hun éigen beslissing van de weg van het goede af te wijken. Zij dragen dus de volle schuld, wat Vondel – zoals dat eveneens bij Lucifer en Eva het geval was – met betrekking tot de titelheld van zijn paradijstragedie voor iedere toeschouwer duidelijk kenbaar maakt. Alvorens de appel daadwerkelijk in ontvangst te nemen, toont namelijk ook Adam zich schuld bewust. Net als Eva bezigt hij in dat verband overigens versluierende en bagatelliserende termen (*Adam in ballingschap*, v. 1343-1348):

O vader, kuntge uw' zoon een struickeling vergeven,  
Dat ick een' oogenblick mijn wederga behaegh',  
Zoo zie dit over.\* Dit's een overgaende vlaegh.\*\*  
Men moet een zwacke\*\*\* zacht en minnelijck bejegenen,  
Met alle eerbiedigheit.\*\*\*\* Gy kunt den appel zegenen,  
En scheiden het vergift, gesproten van't verbodt.\*\*\*\*\*

[\* zie dit door de vingers; \*\* een voorbijgaande bui; \*\*\* de zwakke mens; \*\*\*\* met behoud van de U toekomstige eerbied; \*\*\*\*\* Namelijk: door het verbod op te heffen]

In het 'Berecht' bij *Adam in ballingschap* wijdt Vondel enkele belangwekkende passages aan de mentale gesteldheid van de twee protagonisten. Hij beschrijft hoe er in het paradijs aanvankelijk een toestand van *erfrechtvaerdigheid* bestond. Die maakt dat lichaam en ziel, die 's mensen tweeledige natuur uitmaken, met elkaar in harmonie samenleven. De mogelijkheid echter dat lichaam en ziel elkaars tegenstrevers worden is gegeven, wanneer namelijk Adam en Eva zich tegen God zouden keren.<sup>72</sup> Dat is precies wat gebeurt, want alleen al door de mogelijkheid in

<sup>72</sup> Vergelijk (Vondel-WB, dl. X, p. 100-101): 'De goddelijcke voorzienigheit, om, in den beginne der scheppinge, een geneesmiddel te vinden voor de ziekte van 's menschen quijnende natuure, uit den aert der stoffe gesproten, beschonck den mensch met eenerhande uitmuntende gave van Erfrechtvaerdigheit, waermede, als met eenen gouden toom, het meerder het minder deel moght intoomen, en het meerder deel in gehoorzaamheit onder Godt

overweging te nemen van de Boom van Kennis te eten ondermijnen ze Gods autoriteit. Het gevolg is dat hun begeerten en hartstochten (het lichaam) niet langer op één lijn met de rede en de wil (de ziel) komen te liggen.<sup>73</sup> De heftige gemoedsstrijd die in een dergelijk geval ontstaat vormt voor iedereen een ernstige belemmering om tot zedelijk handelen te komen: 'Uit deze verscheidenheit of strijdigheid van overhellen rijst in eenen zelve mensche een zeker strijt, en uit dien strijt en onderlinge worstelinge een geweldige bezwaernis [moeilijkheid] en hachelijkheit van zich wel [moreel verantwoord] te draegen, naerdien d'eene overhellinge d'andere hindert en tegenstaet.'<sup>74</sup>

Op basis van dit laatste tekstfragment is het mogelijk de psychologische ontwikkeling van Adam en Eva te beschrijven in categorieën zoals die ook in de zeventiende eeuw gehanteerd werden. Hartstochten spelen zowel Adam als Eva parten, van wie de laatste beheerst wordt door 'snoeplust' en het hoogmoedige verlangen God in wijsheid te evenaren, en de ander in de ban is van de liefde voor zijn beoogde echtgenote.<sup>75</sup> Deze hartstochten botsen met de rede, die zich oriënteert op het goede en voorschrijft dat Gods gebod de leidraad bij iedere handeling zou moeten zijn. De wil, die tot taak heeft het geschil tussen hartstochten en rede te beslechten, weet in geval van Adam en Eva onvoldoende weerstand te bieden tegen de aandrang van de *passiones* en laat zich aldus tot het kwaad overhalen. Als gezegd gaat Eva vrijwel direct overstag, terwijl Adam meer scrupules toont en aanzienlijk langer vasthoudt aan Gods wet. Zijn tweestrijd, zo kan men derhalve stellen, vormt er het bewijs voor dat de wilsfunctie van Adam krachtiger ontwikkeld is dan bij Eva.

Omdat het paradijspaar individuele schuld draagt, wordt het met Gods wrekende hand geconfronteerd. In die zin ontleent ook de handelingsstructuur van *Adam in ballingschap* haar betekenis aan 's mensen wilsvrijheid enerzijds en de daardoor gelegitimeerde interventieperspectieven van de *clementia*, dan wel het *supplicium* anderzijds. De bestraffing waarmee 'aller treurspelen treurspel' eindigt, vormt op die manier de logische consequentie van de vrijwillige feiten van Adam en Eva. Als eerste valt op dat het met de harmonie in het paradijs gedaan is (*Adam in ballingschap*, v. 1438-1444):

Zy jammeren en krijten.  
Men hoortze elckandere de schult der misdaet wijten,  
En vloecken. Eden galmt van jammerlijck misbaer.  
Mistroostige\* Adam krabt zijn aengezicht, ruckt het haer  
Met locken uit zijn hoofd, en weckt de hofgeschallen,\*\*  
Uitschreeuwende: waertoe, waer ben ick toe vervallen!  
Ick gaf mijn bruit niet, maer mijn vyandin gehoor.

[\* De ontroostbare; \*\* echo's in het paradijs]

Dan volgt de verdrijving van Adam en Eva uit het paradijs door een engel Gods. Het is daarbij van groot belang dat Adam en Eva hun daden betreuren en door wroeging gekweld worden. Vondel laat er geen twijfel over bestaan dat zij door dit 'knaegend naberou' (*Adam in ballingschap*, v. 1705), anders dan de in het kwaad volhardende Lucifer, op de lange termijn niet volledig verstoken zullen blijven van Gods genade, omdat Zijn Zoon de mens uiteindelijk de onsterfelijkheid van zijn ziel terug zal geven.

---

lichtelijk ingetoomt worden. Aldus luisterde het vleesch naer den geest, om teegens zijnen wil niet uit te spatten, ten waere de geest tegens Godt quaem in te spannen: evenwel stont het in de maght van den geest tegens Godt in te spannen of niet.' Zie in dit verband ook King 1954, p. 218; Lovejoy 1960.

<sup>73</sup> Vergelijk Konst 1993: 6-20; Park & Kessler 1990.

<sup>74</sup> Vondel-WB, dl. X, p. 100.

<sup>75</sup> Vergelijk Smit 1956-1962, dl III, p. 420-422.

## *Noah, of ondergang der Eerste Weerelt*

Ook in het derde deel van Vondels genade-trilogie wordt menselijk handelen in het perspectief van de vrije wilsbeschikking beoordeeld. Dat wordt op verschillende plaatsen duidelijk, maar blijkt met name in een sleutelfragment in het vijfde bedrijf. Daar voert Noah een gesprek met zijn zonen Sem en Jafed over de vraag of God niet op een andere wijze dan door de allesvernietigende zondvloed een einde aan de op aarde heersende zedeloosheid kan maken. Sem suggereert in dat kader dat Zijn almacht toch wel in staat geacht mag worden in het gemoed van de mensen een neiging tot het goede te wekken. Noah riposteert echter (*Noah*, v. 1355-1358):

Hy schonke een' vryen wil, van weêrzijde even schoon,\*  
Een goude hantvest\*\*, keur\*\*\* het goet of quaet te kiezen.  
By nootdwang zou't gerecht des oppersten verliezen  
Betaeling t'eischen van een opgedronge schult.\*\*\*\*

[\* zowel naar de positieve als negatieve kant onbeschreven; \*\* privilege; \*\*\* de keuze; \*\*\*\* Versta: in geval van dwang zou de rechtvaardigheid Gods aan betekenis verliezen]

Gezien de bevindingen in het voorgaande wekt het geen verbazing dat Noah het *liberum arbitrium* hier opvoert als legitimatie voor Gods straffende gerechtigheid. Die vindt haar rechtvaardiging immers in het leerstuk dat de mens in vrijheid handelt, zodat er nimmer van een 'opgedronge schult' en derhalve evenmin van een onverdiende straf sprake kan zijn. Sems voorstel dat God zondaars een beetje 'bijstuurt' zou de één-op-één relatie tussen schuld (bij de mens) en straf (van Godswege) verstoren. Daarom, zo houdt Noah zijn zoon voor, moet Sem aanvaarden dat God onder geen beding invloed kan uitoefenen op het doen en laten van de toekomstige slachtoffers van de zondeval: zij gaan 'door godtlasteringe [afzwering van God] en *eige schult* [cursivering J.K.] verloren' (*Noah*, v. 1365).

Wat het functioneren van de wil betreft zijn de personages in *Noah* slechter af dan de protagonisten van *Lucifer* en *Adam in ballingschap*. Lucifer had de beste uitgangspositie, omdat zijn onstoffelijke aard het eenvoudigweg uitsloot dat zijn wil door de lagere lusten van het vlees meegetroond zou kunnen worden. Een dubbelnatuur kenmerkte weliswaar Adam en Eva, maar in beginsel bewerkstelligde de *erfrechtvaardigheid* dat lichaam en ziel, dat hartstochten en wil in hun geval een harmonieuze relatie onderhielden. Voor Noah en zijn tijdgenoten ligt dat alles anders, want gecorrumpeerd door de erfzonde is er bij hun sprake van een principiële tegenstelling tussen lichaam en ziel (*Noah*, v. 553-555): 'Nu strijden d'ongelijken. / Het lichaem luistert niet / Naer 't geen de geest met Godt gebiet.' Daardoor spelen allerlei verlangens en begeerten voortdurend op en is het moreel verantwoorde veel moeilijker te verwezenlijken. Maar ondanks deze onvoordelige omstandigheden is in ieder geval de bouwer van de ark er in geslaagd te leven naar Gods wetten. Hij houdt zich bijvoorbeeld verre van de polygamie, die in Vondels drama als hét symbool voor de verwording van de 'Eerste Weerelt' geldt. Noah wordt door de dichter voorgesteld als een onkreukbare boetgezant, die steeds weer pleit voor 'verstorvenheit' (*Noah* v. 353), het uitgebannen zijn van vooral wellust, en die ten strijde trekt tegen 'eigen wil' (t.a.p.), dat wil zeggen het laten prevaleren van individuele wensen boven de geboden van God.

Noachs redding illustreert in Vondels perspectief hoe de menselijke wil en de Goddelijke genade kunnen samenwerken<sup>76</sup> De treurdichter kent natuurlijk ook de andere standpunten met betrekking tot deze problematiek: zo redeneert Calvijn – zoals besproken in paragraaf V.2 **INTERNE VERWIJZING** – dat uitsluitend de genade Gods de mens zaligheid kan brengen, terwijl de beruchte vijfde-eeuwse Britse monnik Pelagius – wiens inzichten in de zeventiende eeuw trouwens algemeen verketterd werden – oordeelt dat alléén de vrije wil volstaat om het

---

<sup>76</sup> Zie Brom 1935, p. 108-116.

eeuwige heil te verwerven.<sup>77</sup> Vondel evenwel stelt dat beide noodzakelijk zijn: 'dat de vrye wil en de leer der wet [...] maer boven deze d'invloet der genade vereischt wort.'<sup>78</sup> Juist omdat Noah eigener beweging aan het goede heeft vastgehouden in een wereld waar iedereen zich tot het boze laat verleiden, treedt bij hem het interventieperspectief van de *clementia* in werking en ziet hij zich met zijn familie als enigen van de zondvloed gered.

Tegenover de smetteloze Noach staan personages die zich willens en wetens aan het kwade hebben uitgeleverd en die dat speciaal in het botvieren van hun seksuele lusten duidelijk maken. Zij beroepen zich geheel in de lijn van Epicurus op het argument dat een ongehinderd hedonisme de beste garantie voor smarteloosheid biedt (*Noah*, v. 816-818): 'zich natuur gehoorzaam onderwerpen, / De dertle toghten [begeerten] wijs involgen [toegeven aan] met een lust. / Zoo voelde 't lijf geen smart: zoo bleef de geest gerust.' De enige die op zeker moment aan deze loszinnige levenswijze twijfelt is Achiman, grootvorst van het Oosten en de feitelijke hoofdpersoon van *Noah*. Hij staat op het punt de verjaardag te vieren van zijn huwelijk met de wellustige Urania, overigens slechts één van zijn vele 'bedtgenooten' (*Noah*, v. 932). Gezien de onheilspellende berichten over het wassende water overal in het rijk, toont Achiman zich tot op zekere hoogte gevoelig voor Noachs aansporing af te zien van verdere promiscuïteit. Urania wil er echter niets van weten dat haar eega zich plotseling opwerpt als propagandist van huwelijkse trouw en dreigt hem te verstoten. Achiman ziet zich daardoor, zoals dat in het vorige drama ook bij Adam het geval was, voor een moeilijk dilemma gesteld. Hij zou aan de ene kant loyaliteit jegens zijn echtgenote willen betonen, maar is zich er tegelijkertijd maar al te zeer van bewust dat zij hem van de deugd afhoudt. De grootvorst erkent zijn schuld expliciet en geeft toe dat 'vrouwemin' (*Noah*, v. 845) hem al te zeer in zijn greep houdt (t.a.p., v. 825-827):

Wy zijn door haer\* misleit,  
Vervallen in Godts toorne. ô smart! ô onbescheit!\*\*  
O schendigh misbruik van veel schoone vrouwen t'zamen!

[\* het vrouwelijk schoon; \*\* dwaasheid]

Met liefde enerzijds en de op Gods geboden gebaseerde oproep van Noah anderzijds strijden hartstochten en rede in Achimans gemoed om voorrang (*Noah*, v. 906-909):

Och ick wert vervoert, bestreên  
Van wederzy, gelijk een bergheik, out van daegen,  
Met eenen lantorkaen ter neder wort geslagen.  
Uw liefde ruktme hier, daer Noahs dreigement.

Zoals dat ook voor Adam gold, blijkt na een lange tweestrijd dat Achiman de verleidingskunsten van zijn vrouw niet kan weerstaan. Omdat er verder geen externe factoren in de besluitvorming meespelen, valt hieruit op te maken dat de wil dus ook in geval van de grootvorst de kracht mist om voor de rede en het moreel juiste te kiezen. De gevolgen blijven uiteraard niet uit, want Achiman wacht de onvermijdelijke verdrinkingsdood. Talloos veel anderen zijn hem daarin reeds voorgegaan, zo bericht een bode die nog net aan de eerste overstromingen elders in het rijk ontsnapt is (*Noah*, v. 1510-1515):

Geen vlot op tonnen, met een koorde vast gehecht,  
Beschut de driftigen\* in 't strenge waterrecht.

---

<sup>77</sup> In het 'Berecht' bij *Adam in ballingschap* gaat Vondel uitgebreid in op de leer van Pelagius. Met een beroep op de laat-klassieke theoloog Vincentius van Lerinum wijst de dichter het gedachtengoed van Pelagius als het *summum* van menselijke hoogmoed van de hand (Vondel-WB, dl. X, p. 106): 'Niemant heeft voor dien heiloozen Pelagius zich zulk eene kracht van vryen wille durven aanmeeten, dat hy hier toe in het goet, tot elck byzonder werk, Godts genade niet nootwendig achte.'

<sup>78</sup> Vondel-WB, dl. X, p. 106.

De drijvende eilanden van opgeborste veenen,\*\*  
Gepakt met duizenden, die dootsch om noothulp\*\*\* steenen,  
En kernen, zullen hen niet spijzen. Hongersnoot,  
Een scherrep zwaert, genaekt, en dreightze met de doot.

[\* drijvenden; \*\* losgeraakte stukken veengrond; \*\*\* hulp in de nood]

Opnieuw berust het handelingsverloop zodoende op het ordeningsprincipe waarmee de Voorzienigheid Gods de wereld bestiert: genade (*clementia*) en straf (*supplicium*) als antwoord op respectievelijk moeizaam bevochten deugd (Noach) en bewuste, dus verwijtbare misslagen (Achiman). Uriël, Gods wrekende engel, is de enige die het leed van de veroordeelden nog iets weet te verzachten. Hij stelt de grootvorst en diens onderdanen namelijk genade in een andere, hogere wereld in het vooruitzicht, op voorwaarde evenwel dat zij alsnog berouw tonen over hun zonden.

## 7 Conclusie

Protagonisten die in feite weinig anders rest dan de dramatische ontwikkelingen lijdzaam te ondergaan, treft men in Vondels treurspelen ná 1640 niet meer aan. Vanaf *Gebroeders* zijn hoofdpersonen kenmerkend geworden die het verloop der gebeurtenissen door hun actieve handelen bepalen. Het gaat daarbij zonder uitzondering om *dramatis personae* die zich voor verschillende handelingsalternatieven gesteld zien en die onder de druk der omstandigheden op een gegeven moment gedwongen worden een keuze te maken. Deze keuze is moreel gezien alles behalve neutraal, want steeds weer blijkt het om een beslissing tussen goed en kwaad te gaan. Voor deze beslissing, die Vondels protagonisten onmiskenbaar zwaar valt, is vaak een belangrijk deel van de hecht gecomponeerde dramatische handeling gereserveerd. Juist ook doordat de dilemma's van David, Lucifer, Adam en Eva, als ook Achiman van alle kanten belicht worden, ervaart men de plot van de betreffende drama's in hoge mate als een eenheid. Met hun uiteindelijke keuzes definiëren Vondels *dramatis personae* allen hun individuele positie in het door de Voorzienigheid Gods bestierde wereldbestel. Daarbij staat keer op keer de vraag centraal of de bewuste personages bij machte zijn de offers te brengen die het goede van hun verlangt, of dat zij uiteindelijk bezwijken voor de verlokkingen van het kwade. Het feit dat Vondel hen eerst en vooral karakteriseert als persoonlijkheden die überhaupt een keuze hebben, als mensen wier handelen primair afhankelijk is van persoonlijke beslissingen, maakt het vruchtbaar hun optreden te bezien in het licht van 's dichters geprononceerde denkbeelden over de vrije wilsbeschikking. Vondel stelt dat de mens in zijn handelen ongebonden is en in ruil daarvoor verantwoording voor zijn doen en laten draagt. Uiteindelijk dient iedereen rekenschap ten overstaan van God af te leggen – en dat nu is precies wat de wederwaardigheden van Vondels protagonisten ná 1640 illustreren. Diegenen die het kwade weten te weerstaan mogen op Zijn genade hopen, maar degenen die het goede willens en wetens nalaten, zullen in de op rechtvaardigheid gebaseerde Goddelijke wereldorde – zoals de belevenissen van de hoofdfiguren van de genade-trilogie onmiskenbaar illustreert – hun verdiende straf niet ontgaan.