

Dominee schrijft tragedie Het treurspel *Haman* als spiegel van Revius' dichterschap en wereldbeeld¹

Enny de Bruijn

Nederlandse letterkunde 12 (2007), p. 147-171.

Drama in Deventer

Deventer, 1671. De studenten van het Athenaeum zijn boos. Met toestemming van het stadsbestuur hebben ze een paar toneelstukken opgevoerd voor het Deventer publiek, met de bedoeling om zich in de Latijnse taal, welsprekendheid en beschaafde manieren te oefenen. Ter ondersteuning van het eerbare karakter van hun activiteiten hebben ze ter plekke een pamflet uitgedeeld waarin de gevoelens van 'eenige oude, vrome, geleerde en seer vermaerde theologanten in 't stuck van de comoedien' uiteengezet worden. Positieve gevoelens, uiteraard.

De Deventer kerkenraad is echter een andere mening toegedaan: die wil voortaan geen toneelspelende studenten meer aannemen als lidmaten van de gemeente. Vanuit kerkelijke hoek verschijnt bovendien een pamflet waarin de activiteiten van de studenten worden omschreven als 'hoerachtige kluchten publyck op een tonneel den volcke te vertoonen om haer een vleeschlyck vermaeck aen te doen'.²

Dat vraagt om een vlammende reactie. De studenten publiceren meteen een *Nootwendige apologie* waarin ze uitvoerig op de bezwaren ingaan. Hun argumentatie concentreert zich op de goede en nuttige strekking van de opgevoerde toneelstukken, de verdedigbaarheid van het optreden van mannen in (eerbare) vrouwenkleren en hun terughoudendheid in de vertoning van erotische scènes. Dat alles met ruggesteun van allerlei illustere theologen uit het verleden, want volgens de studenten zijn de toneelstukken van Beza en zijn navolgers zeker niet alleen als leesdrama's bedoeld, ze zijn wel degelijk ook gespeeld.

Deze Deventer toneeldiscussie verdient ongetwijfeld uitvoeriger aandacht, al was het maar omdat de afloop van de strijd in nevelen gehuld is. Maar hier gaat het me vooral om één passage uit de *Nootwendige apologie*. Bij hun opsomming van gezaghebbende figuren die zich in het verleden met toneel hebben beziggehouden noemen de studenten namelijk niet alleen Beza en Melancton, maar ook een plaatselijke autoriteit: 'Doet hier by 't exempel van d'Eerwaerde *Iac. Revius*, die gheen lichtvaerdighen, onghelletterden vreemdelingh, maer een seer gheleert Predicant van voorname lieden alhier in syne gheboordstadt synde, geschreven heeft een *Treurspel* van *Haman*, te vinden in syne *Overysselse sangen* verciert met bequame personagien, daer onder syn *Esther* [,] *Hamans wyf* en een *Rey van Iodinnen in den Rouw*, een klaer bewys, dat hy die in vrouwenklederen te ageren gewilt heeft.'³

Dat is interessant, als het klopt. Maar de vraag is natuurlijk: doen de Athenaeumstudenten terecht een beroep op Revius? Zou hij inderdaad geen onderscheid gemaakt hebben tussen schrijven en spelen, zoals onder theologen toch gangbaar was? Het stemt argwanend dat de studenten hun argument slechts afleiden uit de gedrukte tekst van *Haman*. Blijkbaar heeft

¹ Ik dank prof. dr. E.M.P. van Gemert, dr. M.E. Meijer Drees en dr. A. Goudriaan voor hun commentaar bij een eerdere versie van dit artikel, en drs. J.M. Bok voor haar hulp bij het lezen van Revius' Latijnse teksten.

² Van der Linde 1840. Beide pamfletten noch bij Knuttel, noch via Ned. Centrale Catalogus te vinden. Alleen van het eerstgenoemde (*Gevoelens van eenige oude, vrome, geleerde en seer vermaerde theologanten (...)*) een exemplaar in de bibliotheek van Bethel College, Kansas, USA.

³ *Nootwendige apologie van de studenten, die met autoriteit van d'Ed. Achtb. Magistraet comoedien geageert hebben, tegens seecker eerroerich geschrift voor weynich daegen gedivulgeert*. Deventer ca. 1671. Athenaeumbibliotheek Deventer, signatuur Borg 1211.

niemand uit de kring van Deventer betrokkenen ooit iets over een opvoering van het stuk vernomen. Maar als het werkelijk gespeeld is, zou je toch verwachten dat de herinnering aan zo'n opvallend staaltje van toneelbevordering van kerkelijke zijde wel veertig jaar beklijft. Bezwijken de studenten dus voor de verleiding om een autoriteit uit het verleden voor hun eigen karretje te spannen?

Om daarover met zekerheid iets te kunnen zeggen, is meer duidelijkheid over *Haman* en zijn context nodig. Hoe dacht Revius over toneelspelen in het algemeen, wat bewoog hem om een tragedie te schrijven en welke visie heeft hij daarmee willen overbrengen?

Die laatste vraag klemmt te meer, omdat J.W.H. Konst recent veronderstelde dat een streng-calvinistische auteur –als hij al een treurspel zou schrijven– vermoedelijk een totaal andere visie op de menselijke lotsbestemming zou uitdragen dan de gemiddelde zeventiende-eeuwse toneeldichter. 'Naar het zich laat aanzien', schrijft Konst, 'hebben auteurs die tot de rechtervleugel van de calvinistische kerk behoren zich evenwel niet met de dramatische dichtkunst beziggehouden – wat gezien de voortdurende kritiek op het theater van calvinistische zijde overigens ook alleszins verklaarbaar lijkt.'⁴ Revius is blijkbaar over het hoofd gezien – alle reden dus om te kijken of hij er met het stuk *Haman* inderdaad zulke afwijkende meningen op nahoudt.⁵

Revius en het toneel

Op het moment dat de Deventer studenten hun *Nootwendige apologie* publiceerden, lag Jacobus Revius (1586-1658), voormalig predikant te Deventer, al dertien jaar in de Leidse Pieterskerk begraven. De laatste zeventien jaren van zijn leven had hij nauwelijks nog gedichten geschreven, laat staan een toneelstuk. Sinds zijn benoeming tot regent van het Statencollege, eind 1641, werd zijn tijd volkomen in beslag genomen door het leidinggeven aan de theologiestudenten die op kosten van de Hollandse steden in Leiden studeerden.

Zijn orthodoxe opvattingen en zijn afkeer van de cartesiaanse filosofie kwamen in die Leidse periode nadrukkelijk naar voren. Daarbij verkeerde hij in kringen die gestempeld werden door de invloed van de Nadere Reformatie: sinds zijn tweede huwelijk in 1646 was hij de stiefvader van de Leidse predikant Petrus de Witte, en bovendien onderhield hij contacten met theologen als Johannes Hoornbeeck, Jacobus Trigland en Gisbertus Voetius.⁶

De mening van deze gereformeerde piëtisten ten opzichte van het toneel is niet voor tweeërlei uitleg vatbaar. Vooral Voetius is als een groot toneelbestrijder de geschiedenis ingegaan, terwijl Triglands neus beroemd is geworden als inzet van een hoogoplopend meningsverschil in de Amsterdamse toneelstrijd.⁷ In zijn Leidse jaren zou je, gezien zijn kennissenkring, dus ook bij Revius enige terughoudendheid ten opzichte van het toneel verwachten.

Maar de toneeldiscussie waarin Voetius een belangrijke rol speelt, halverwege de zeventiende eeuw, moet natuurlijk niet teruggeprojecteerd worden op de periode waarin Revius zijn tragedie *Haman* schreef. Wanneer dat precies geweest is, is niet helemaal duidelijk. In elk geval vóór 1630, toen het stuk voor het eerst in de bundel *Over-Ysselsche sangen en dichtten* verscheen. Gezien het feit dat alle dateerbare gedichten uit de eerste druk van die bundel tussen 1616 en 1630 geschreven zijn, mogen we wel aannemen dat ook

⁴ Konst 2003, p. 14-15.

⁵ De tekst van *Haman* wordt steeds geciteerd uit de *Over-Ysselsche sangen en dichtten* ed. Smit, I, p. 153-182, de tekst van het bijbelboek *Esther* steeds in de Statenvertaling, tenzij anders aangegeven.

⁶ De Witte zat aan Revius' sterfbed, Hoornbeeck sprak de lijkrede op hem uit (Posthumus Meyjes 1895, p. 115-117), op Trigland schreef Revius behalve een lofdicht ook een lijkzang waaruit meer dan gemiddelde betrokkenheid blijkt (Revius ed. Smit II, p. 186-187, Revius 1654a, zie ook Posthumus Meyjes 1895, p. 197), met Voetius streed hij tegen het cartesianisme (Goudriaan 2002, p. 42-45). Zie ook brieven van/aan Trigland (Athenaeumbibliotheek Deventer) en Voetius (UB Leiden).

⁷ Groenendijk 1989, p. 144-146; Duits 1996, p. 178.

Haman tot stand gekomen is in Revius' tijd als Deventer predikant (1614-1641). En in die periode beweegt hij zich veel minder exclusief in theologische kringen, terwijl hij onvermoeibaar bezig is het cultuurleven in Deventer te stimuleren.

Hij is intensief betrokken bij de stichting van het Athenaeum, werft hoogleraren en beheert de Athenaeumbibliotheek. Zijn naam prijkt bovenaan de lijst van leden van het nieuw gestichte muziekcollege, en het ligt voor de hand dat de persoonlijk door hem vervaardigde liedteksten –waaronder religieuze varianten op Bredero en Hooft– daar ten gehore gebracht zijn. Zijn grote liefde voor muziek en orgelspel is bekend, en bovendien zet hij zich met zijn nieuwe psalmberijming daadwerkelijk in voor een artistiek meer verantwoorde gemeentezang. Ook zijn dichtbundel laat er geen twijfel over bestaan: hij streeft ernaar om verzen te schrijven die een hoge graad van dichtelijke kennis en vaardigheid vereisen, maar zich tegelijkertijd kenmerken door hun onmiskenbaar stichtelijke inhoud: 'Godes en des Princen lof'⁸. Het past in deze periode dus helemaal bij Revius' mentaliteit om een stichtelijke tragedie te willen schrijven – tenslotte een van de hoogste vormen van dichtkunst.⁹

Het opvoeren ervan is echter een andere zaak. Revius zelf heeft nooit een geschrift aan de toneelkwesitie gewijd, maar uit de notulen van de gereformeerde kerkenraad blijkt ondubbelzinnig hoe de Deventer predikanten –er zijn er vier in deze periode– tegenover het 'comediespelen' staan. De eerste aantekening is van 3 januari 1620, als de kerkenraad met algemene stemmen besluit de magistraat op te roepen het spelen te verbieden, 'overmits het spel van comedianten als oock dergelijcken niet wel zonder mercklijcke ontheiligung des goddelijcken woorts, oock niet sonder groote ergernissen in eene gereformierde stadt unde welgestelde gemeijnten kan ofte mag gehouden worden'. Een week later blijkt dat de oproep effect gehad heeft. Volgens de notulen, deze keer in het handschrift van Revius zelf: 'Aengaende de comedien hebben de Ed. Heren alrede den comedianten (...) het spelen verboden ende sullen voortaan goede ordre stellen, dat gelijcke lichtveerdich(eden) als oock profanatie van Gods Woort etc. niet gepleecht en worden.'¹⁰

Nu is het natuurlijk de vraag over welke vorm van toneelspel het hier gaat. Latere aantekeningen van de kerkenraad doen vermoeden dat vooral de rondtrekkende groepen toneelspelers, die tijdens de Deventer kermis optraden, het moeten ontgelden. Jarenlang wordt de magistraat namelijk opgeroepen om geen 'comedianten of guijchelaers' toe te laten om op de kermis te spelen¹¹ – kennelijk een hardnekkige traditie, die door de gereformeerde predikanten maar moeilijk uitgebannen kan worden.¹²

Maar het notulenboek bevat ook aantekeningen die betrekking hebben op een andere vorm van toneelspel. In 1630 is het Deventer Athenaeum gesticht, en meteen het jaar daarna zijn er problemen op dramagebied. De schoolraad –waarin Revius zitting heeft– komt ter ore dat de studenten van plan zijn een toneelstuk op te voeren, en dat is een zaak waaruit volgens de bestuurders ergernis kan ontstaan. Ze roepen de rector dus dringend op om de activiteiten van zijn pupillen binnen de perken te houden.

Tevergeefs echter: een paar weken later blijkt dat de kwestie wel degelijk uit de hand gelopen is. De schoolraad tekent aan dat er voortaan geen stuk meer opgevoerd mag worden zonder dat de rector en de professoren er alles van weten, terwijl de kerkenraad besluit dat de

⁸ Revius ed. Smit II, p. 95.

⁹ Smits-Veldt 1991, p. 18. Revius' vriend Heinsius aarzelde niet tussen treurspel en epos, voor hem stond de tragedie bovenaan de ranglijst, Meter 1975, p. 144.

¹⁰ GAD, Acta gereformeerde kerkenraad dd 3-1-1620 en 10-1-1620.

¹¹ GAD, Acta gereformeerde kerkenraad dd 11, 18 en 22-6-1621, 28-6-1624, 2 en 16-7-1638. Ook in de jaren veertig, ná Revius' tijd in Deventer, komt de oproep met regelmaat terug.

¹² Hollaar en Van den Elzen 1980 schrijven over het Deventer toneelvennootschap aan het eind van de zestiende eeuw (p. 423): 'Het is vrijwel zeker dat er in deze periode een eind komt aan allerlei tradities als gevolg van de afkeer van toneelspel bij de gereformeerden'. Onderzoek van zeventiende-eeuwse bronnen kan uitwijzen of de natuur in Deventer misschien sterker was dan de leer.

studenten die zich aan ‘comediespelen’ schuldig gemaakt hebben, door hun wijkpredikant bestraft moeten worden. En dat niet alleen, de dominees doen opnieuw een dringende oproep aan de magistraat om toneelspel te verbieden, ‘insonderheijt sonder kennisse vande ghene onder welcker opsicht de spelers mogen staen.’¹³

Dat laatste impliceert dat de kerkenraad –in overeenstemming met de schoolraad– de opvoering van toneelstukken onder leiding van de rector of hoogleraren wél gedooft. De Deventer predikanten staan daarmee helemaal in de lijn van Calvijn, Beza en de meeste gereformeerde leidslieden in binnen- en buitenland, maar ze zijn iets rekkelijker dan Voetius en Wittewrongel, die later zelfs het schooldrama afwijzen.¹⁴

Of daarmee ook Revius’ persoonlijke standpunt is weergegeven? Waarschijnlijk wel. De kerkenraad is unaniem over het weren van kluchten op de kermis, en de bezorgdheid over toneelspelende studenten valt vooral te verwachten van de twee predikanten die in de schoolraad zitting hebben: Revius en Sibelius. In elk geval is Revius in deze periode een zeer dominante figuur in beide vergaderingen: niet voor niets is hij degene die bij de stichting van het Athenaeum de vergadering mag toespreken en het reglement voorlezen.¹⁵

Misschien zelfs heeft hij duidelijker zijn stempel op de besluiten gedrukt dan de andere school- en kerkenraadsleden, al valt dat niet met zekerheid te zeggen. Interessant detail is namelijk dat precies een week na Revius’ afscheid van Deventer in 1641 de kerkenraad aan de magistraat verzoekt om alle vormen van toneelspel geheel te verbieden. Toeval? Of nam Revius op het gebied van het schooldrama toch een iets milder standpunt in dan zijn collega’s? Het effect is in elk geval dat er drie jaar lang niet gespeeld mag worden. Pas daarna zal opnieuw bekeken worden of de studenten weer een toneelstuk mogen opvoeren – uitsluitend onder toezicht van een der professoren, uitsluitend in het Latijn.¹⁶

Blijft de vraag: hoe zit het met *Haman*? Het stuk valt niet direct in de categorie Latijns schooldrama, de enige vorm van toneel die de Deventer kerkenraad in deze periode tolereert. Het ligt dus voor de hand te veronderstellen dat Revius *Haman* bedoeld heeft als een leesdrama, wellicht om te bewijzen dat hij als dichter zelfs het moeilijke genre van de tragedie aankon. Dat maakt het ook begrijpelijk dat hij zijn enige toneelstuk niet afzonderlijk publiceerde, maar gewoon als onderdeel van zijn verzamelbundel *Over-ysselsche sangen en dichten* (1630).¹⁷

In elk geval blijft het een interessante combinatie: enerzijds vanaf de kansel waarschuwen tegen het verderfelijke karakter van ‘comedien’ op de kermis, anderzijds een stichtelijke tragedie schrijven en die ook publiceren. Tegenstrijdig is het misschien niet, maar het is veelzeggend dat geen enkele andere gereformeerde predikant in de zeventiende-eeuwse Republiek zich aan iets dergelijks waagt.¹⁸ Al was het maar om de schijn van alles wat ‘naar ’t Schouwspel smaakt’ te vermijden¹⁹ en overmoedige Athenaeumstudenten geen kans te geven de kwestie verkeerd te begrijpen.

¹³ GAD, Acta schoolraad dd 18-5 en 8-6-1631, acta gereformeerde kerkenraad dd 23-5 en 6-6-1631.

¹⁴ Wille 1963, m.n. p. 80-91, Groenendijk 1989, p. 146.

¹⁵ GAD, Acta schoolraad dd 16-2-1630.

¹⁶ GAD, Acta gereformeerde kerkenraad dd 1-11-1641 (afscheid Revius), 8 en 15-11-1641, 8-8-1642.

¹⁷ Voor een eerdere, afzonderlijke uitgave –zoals met *Het Hoghe Liedt Salomons* en vermoedelijk ook met de *Claechlieden Ieremiae* wél het geval is geweest (Stronks 1996a, p. 158-159)– heb ik althans geen aanwijzingen gevonden.

¹⁸ Volgens Stronks 1996b, p. 207, was het voor gereformeerde predikanten onmogelijk zich als toneelschrijver te manifesteren, daarom stortten ze zich op het verwante genre van de samenspraak. Konst 2003, p. 15 ziet Revius zelfs over het hoofd als hij vermoedt dat de rechtervleugel van de calvinistische kerk zich niet met dramatische dichtkunst bezighield.

¹⁹ Die uitdrukking gebruikt Voetius bij zijn afwijzing van zelfs de onschuldigste vormen van toneelspel, Groenendijk 1989, p. 146.

Welke verklaring daarvoor te geven valt? Misschien werden de grenzen op toneelgebied in de eerste decennia van de zeventiende eeuw minder scherp getrokken dan later onder gereformeerde predikanten van orthodoxe snit gebruikelijk was. Misschien ook ligt het aan de onafhankelijke positie die Revius op cultureel gebied innam. Hij was immers altijd geneigd op het terrein van de cultuur –anders dan op theologisch gebied– ruimere opvattingen te huldigen dan de meeste van zijn collega's. Eens te meer benadrukt het feit dat hij een tragedie heeft geschreven zijn uitzonderingspositie tussen de stichtelijk schrijvende dominees van zijn tijd. Hij wil wel stichten, maar ook schitteren.²⁰ Tegen zoveel literaire ambitie is uiteindelijk geen voetiaans argument bestand.

Literaire context

Welke visie heeft Revius nu met zijn enige toneelstuk willen overbrengen, en in hoeverre wijkt hij daarbij af van zijn tijdgenoten?²¹ Tamelijk recent wijdde J.W.H. Konst twee inspirerende monografieën aan de rol van de hartstochten en de machten achter de menselijke lotswisseling in de zeventiende-eeuwse tragedie.²² Die bieden hier het kader waartegen Revius' opvattingen afgezet kunnen worden.

De eerste vraag is dan: met wie moet hij vergeleken worden? Konst trekt een belangrijke grens rond het jaar 1620. Aan de ene kant staat het vroege renaissancedrama van Hooft, Bredero en Coster dat aangeduid wordt als senecaans-scaligeriaans, aan de andere kant een latere, aristotelische stroming die Vondel als belangrijkste vertegenwoordiger heeft. Het verschil heeft te maken met de vorm van de stukken, maar ook met de moraal en het achterliggende wereldbeeld.²³

Qua generatie hoort Revius thuis bij de vroege renaissancedichters. Weliswaar verschijnen zijn *Over-ysselsche sangen en dichten* pas in 1630, maar talrijke verzen zijn van eerdere datum, terwijl de hele bundel niet erg vernieuwend aandoet.²⁴ De gedichten tonen de sporen van de invloeden die hij als dichter ondergaan heeft, en wat de Republiek betreft gaat het dan toch echt om Heinsius, Hooft en Bredero. Van Vondel op het eerste gehoor geen enkele echo. Dat zou dus doen vermoeden dat hij met *Haman* bij de senecaans-scaligeriaanse richting thuishoort, net als het eerdergenoemde drietal. Sommige kenmerken van het stuk doen daar ook wel aan denken: aandacht voor gruwelen en geweld, en –vooral in de eerste rei– de soms pathetische toon. Toch zijn er meer signalen die in de richting van de Griekse tragedie wijzen: de handelinggebonden functies van de rei –sententiae komen relatief weinig voor–, de genuanceerde karakters van de hoofdpersonen –met uitzondering van *Haman*–, de eenheid

²⁰ Stronks 1996a, passim.

²¹ De ruimte ontbreekt hier om aandacht te besteden aan de bronnen van Revius en de genreconventies waarbinnen hij werkte. Van Eemeren en Meeus 1988 (p. 210-220) zetten *Haman* in de categorie 'klassieke toneelstukken'. Slechts op twee punten wijkt Revius volgens hen af van de norm: er is geen sprake van bovennatuur, en hij begint ab ovo (dat laatste is overigens de vraag). Verder hebben Smit en Arens beiden een speurtocht ondernomen naar mogelijke Franse, Duitse of Neolatijnse toneelstukken die als bron van Revius in aanmerking zouden kunnen komen (Arens 1961b, p.301, Smit 1928, p.146-147), echter zonder resultaat. Het ziet ernaar uit dat de dichter zich (naast de klassieke citaten die Arens noemt, zie Arens 1961a, b en c) vooral van veel bijbelcitaten bediend heeft (r. 55-56: 1 Kron 21: 17; r.84-100: 2 Kon. 8:12/ Hos. 14:1; r.107-108: Ps. 55:7; r. 119-130: Neh. 9/ Ps. 106:6-11/ Dan. 9:5; r. 131-136: Ps. 6:6/ Ps. 30: 10/ Ps. 88:11-13; r.327-328: Spr. 21:1; r. 459-460: Ps. 30:12; r. 470: Jes. 64:1; r. 576-580: Ps. 118:8-9/ Ps. 146:3; r. 849-850: Hoogl. 6:10; r. 851: Ps. 92:13; r. 859-862: Ps. 107:10,14,16/ Ps. 116:3-4; r.867-870: Jer. 29:14/Jer. 31:8-12). Zijn voornaamste bron is het bijbelboek *Esther*, dat hij zowel in de Hebreeuwse grondtekst als in de Deux-Aesbijbel bestuderen kon. Proeven van het boek *Esther* in de Statenvertaling –waaraan hij als revisor meewerkte– had hij in de periode dat hij *Haman* schreef, nog niet (hij kreeg ze pas eind 1630 toegestuurd, zie Heringa 1834, p. 124).

²² Konst 1993, Konst 2003.

²³ Konst 1999, p. 206-207, Konst 2003, p. 348-49.

²⁴ Volgens Stronks 1996a, p. 166-168 deed zijn bundel bij verschijnen al archaisch aan, een van de redenen voor de geringe populariteit.

van handeling.²⁵ Maar het is de vraag of Revius bewust voor het een of het ander gekozen heeft. Natuurlijk kende hij de diverse theorieën, bijvoorbeeld via Heinsius. Maar zijn voornaamste zorg lijkt toch geweest te zijn om de bijbelse geschiedenis recht te doen en zijn stuk een duidelijke, gereformeerde moraal mee te geven.

De Nederlandse dichters die vóór 1630 de toon zetten op het gebied van de tragedie, hebben op Revius weinig zichtbare invloed uitgeoefend. Ten opzichte van Hooft, Bredero en Coster vaart hij een onafhankelijke koers: geen stoïcijnse moraal, een positievere waardering van de hartstochten.²⁶ Dat kan ook niet anders: Revius gelooft als orthodox-gereformeerd predikant niet in een Fatum waaraan de gang van de dingen onderworpen is.²⁷ Dat betekent dat hij ook de hartstochten op een andere, welwillender manier beschouwt. Stoïcijns gedrag bekijkt hij op z'n minst met enige argwaan, getuige zijn spottichtje op de stoïcus die 'met recht een stoc-vis heeten mach'.²⁸

In zijn omgang met de menselijke emoties lijkt Revius –verrassend genoeg– nog het meest op Vondel, hoewel hij wat de strekking van zijn stuk betreft een andere richting kiest. Hoezeer Vondel en Revius in hun theologische opvattingen elkaars tegenpolen mogen zijn, één ding hebben ze gemeenschappelijk: hun grote voorliefde voor het Oude Testament. Dat is waarschijnlijk precies de verklaring voor hun overeenstemming op het punt van de hartstochten. Wie zich spiegelt aan de psalmen, kan geen moeite hebben met verdriet over de zonde, vreugde over de verlossing en toorn tegen Gods vijanden. 'Met name in het Oude Testament figureren de meest heftige hartstochten zonder dat deze van een vanzelfsprekende veroordeling vergezeld gaan', schrijft Konst. Hij ziet de Bijbel dan ook als Vondels voornaamste inspiratiebron op dit punt²⁹ – en als dat voor Vondel geldt, dan geldt het voor Revius zeker. Tenslotte is Revius woord voor woord door de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament heengekropen, en heeft hij niet minder dan zijn leven gewijd aan het bestuderen en uitleggen van de Bijbel.

Hartstochten

In *Haman* sluit Revius dan ook helemaal aan bij de toon van het Bijbelboek *Esther*, waar de emoties ruim baan krijgen: de woede van de koning stijgt tot grote hoogte, net als Hamans grimmigheid. Verklaarbaar dus, dat ook Revius' hoofdpersonen –met uitzondering van Esther– niet aan een overmaat van voorzichtigheid en gematigdheid lijden. De auteur heeft er bijvoorbeeld alle begrip voor dat ex-koningin Vasthi, hoe onverstandig dat ook mag schijnen, weigert de koning te gehoorzamen. En hij noteert met zichtbaar genoeg Ahasveros' heetgebakerde reacties: 'Wat sie ick! wil hy oock de coningin vercrachten' (r. 698), 'So ghy behouden wilt u copen packt hem aen' (r. 711).

Toch is niet alles vanuit de Bijbeltekst te verklaren. Van Mardochai's driftige reacties valt in het boek *Esther* weinig terug te vinden – die mogen dus geheel op rekening van Revius zelf geschreven worden. Het feit dat hij zijn grootste held een nogal opvliegend karakter meegeeft, wijst erop dat hij die eigenschap met de nodige mildheid beziet. Niet omdat een dergelijke emotie op zichzelf zo prijzenswaardig zou zijn, maar omdat ze in dit geval in dienst staat van

²⁵ Arens 1961b: 'De naklanken uit de Griekse tragici in Haman zijn, geloof ik, incidentele benuttingen, waaruit men nog niet mag besluiten, dat Revius bewust streefde naar het scheppen van een tragedie, die meer op Griekse dan op Senecaanse leest was geschoeid.'

²⁶ Vergelijk Konst 1993, p. 31-46. Hoewel Revius bewondering koestert voor het dichterschap van bijvoorbeeld Heinsius en Hooft, doet hij op het punt van hartstocht en moraal meer denken aan Vondel, zie Konst 1993, p. 50.

²⁷ Revius 1646, 7, XIII: Fatum quod Stoïcis tribuitur, est naturalis necessitas & ordo rerum omnium actionumque, quae ab aeterno aliae ad alias consequuntur (...). nam & Deus ei subjectus esse statuitur. Rejjicitur ab omnibus Orthodoxis.

²⁸ Revius ed. Smit II, p. 58-59. Over het verband tussen hartstochten en handelingsmotivatie zie Konst 1993, p. 49.

²⁹ Konst 1993, p. 50.

een verheven doel. Zou dat wellicht iets te maken hebben met het karakter van de auteur zelf, dat volgens tijdgenoten nogal choleric trekken vertoonde?³⁰ Uit zijn verzen blijkt geregeld dat hij met gematigdheid en tolerantie weinig affiniteit heeft. ‘Geleert of ongeleert, wie recht heeft die heeft recht,/ En die heeft ongelijk dien moetet sijn gesecht.’³² En vol overtuiging huldigt hij het principe ‘Eerst de waarheid, daarna pas de vrede’³³.

Maar wat de invloed van zijn karakter ook geweest mag zijn, het zijn vooral Revius’ filosofisch-theologische opvattingen die de toon van zijn stuk verklaren. Bij hem geen klassieke deugdenleer, geen rede die de hartstochten binnen de perken houdt. Niemand hoeft immers de illusie te koesteren dat hij zichzelf wel in bedwang kan houden: ‘Het menschelijk gemoet gedurichlijck ontrusten/ Beroerten sonder eynd’ en tomelose lusten,/ T’vernunft en sietse niet; alleen den claren schijn/ Der Goddelijcker wet toocht dattet sonden zijn.’³⁴ De menselijke wil én de ‘affecten’ zijn door de zonde allebei even verdorven, schrijft Revius in zijn boekje tegen de remonstranten³⁵. Daarom is het verstand uit zichzelf niet geschikt om de hartstochten in bedwang te houden. Alleen Gods genade kan ervoor zorgen dat de hartstochten op de juiste manier gereguleerd worden, doordat de Heilige Geest ‘soo crachtelijck werckt inde herten der wtvercorene Gods/ dat hy haer verstandt verlicht/ haren wille ende affecten verandert ende vernieut.’³⁶ Wat overigens niet wil zeggen dat de gelovige op dit punt volmaakt zou zijn: met zijn studenten behandelt Revius later in vier disputaties het probleem van de zondige begeerte, die nog altijd in de vernieuwde mens is overgebleven.³⁷

De bekering tot God maakt desondanks een wezenlijk verschil. Als het erop aankomt, zijn er maar twee soorten mensen: vromen en goddelozen. In *Haman* loopt de allesbeslissende grens tussen joden en niet-joden. Niet vanwege het jood-zijn op zichzelf, maar vanwege het feit dat de joden op dat moment als enige volk de juiste godsdienst aanhangen. Esther, Mardochai en de rei van jodinnen drukken op allerlei manieren hun geloof in en vertrouwen op de enige ware God uit, terwijl Ahasveros, Haman, de vrienden en de dienaren van het hof hun ‘onsterfelijke goden’ slechts als krachtterm gebruiken. Omdat Ahasveros luistert naar de raad van Mardochai en Esther, staat hij uiteindelijk toch aan de goede kant. Maar Haman laat zien waar een mens eindigt die slechts op zijn eigen verstand vertrouwt.³⁸ De boodschap is duidelijk: alleen de ware gelovige weet door Gods genade het juiste gebruik van zijn verstand en emoties te maken.

Constantia betekent bij Revius niet het bestrijden, maar het in de goede richting buigen van emoties. Geen conflict tussen rede en hartstochten, zoals in het stoïcijnse denken. Het gaat er juist om dat én rede én hartstochten dienstbaar gemaakt worden aan Gods wil. Centraal staat de overgave aan Gods voorzienigheid, en de standvastige gerichtheid op Gods bevelen. Dat betekent niet dat een mens alle emoties moet schuwen, juist niet. Schuldgevoel over de zonde dient eerder aangewakkerd dan gematigd te worden. En als Gods eer in het geding is, past de gelovige geen apathie, maar heilige verontwaardiging. Ook de meer algemeen-menselijke gevoelens van vreugde, verdriet en pijn hoeven van Revius absoluut niet

³⁰ Buitendijk 1968, p. 9-10.

³² Revius ed. Smit, II, p. 191.

³³ Revius 1617, inleiding (ongepagineerd): ‘Ist een Christelijcken vrede de waerheyt te laten ondergaen om vredes wille? dat is een Wereltschen vrede, arger als eenigen strijt soude mogen wesen!’

³⁴ Revius ed. Smit I, p. 69 ‘Begeerlijckheit’.

³⁵ Revius 1617, p. 87.

³⁶ Revius 1617, p. 77.

³⁷ Revius 1653, disputaties 328-331.

³⁸ Zie bijv. r. 645-656: ‘o groote Goo’n’ (Ahasveros), ‘mijn getuygen zijn d’onsterffelijcke Goden’ (Haman), en ‘gedanckt sy God’ (Esther), zie ook r. 826 ‘der Goden God’. Over het vertrouwen in de rede: r. 143, 153, rationale argumenten van de vrienden: r. 515, 535.

onderdrukt te worden.³⁹ Ze mogen een mens echter niet tot zonde of wanhoop brengen, ze zijn bedoeld om voor Gods aangezicht uitgestort te worden in het gebed. Zoals Mardochai en de rei van jodinnen in het stuk *Haman* op alle mogelijke manieren laten zien.

Contraremonstrants

Maar hoezeer Revius ook op Vondel mag lijken in zijn waardering van de hartstochten, verder gaan de wegen snel uiteen. Vondels opvattingen over politiek en godsdienst moeten Revius als overtuigd contraremonstrant geweldig tegen de haren ingestreken hebben. Qua ideeën over Gods voorzienigheid en menselijke verantwoordelijkheid vormen de joodse hoofdpersonen in *Haman* niet direct een tegenstelling met Vondels karakters in het algemeen. Maar ze zijn wél de tegenpool van de contraremonstranten, zoals die door Vondel in *Palamedes* afgeschilderd worden. Heeft Revius –tegenover de karikatuur die Vondel van het orthodoxe calvinisme schetst– willen laten zien hoe de gelovige volgens de contraremonstrantse leer in werkelijkheid zijn leven moet vormgeven?

Ik durf niet te beslissen of hij dat bewust zo bedoeld heeft. Het ligt voor de hand dat hij, met zijn grote belezenheid en zijn betrokkenheid bij de theologische discussie, Vondels stuk gekend heeft. Maar er zijn te weinig duidelijke overeenkomsten om een direct verband te kunnen leggen, al doet de derde rei uit *Haman* –‘Een vast beminner van het recht/ wordt nimmermeer ter neer gelecht/ Door licht-beroerde mannen/ Of woedende tyrannen’– enigszins denken aan Vondels rei van Trojaanse maagden aan het slot van *Palamedes*.⁴⁰

Dat neemt niet weg dat de vergelijking interessant blijft, vooral in het licht van Konsts analyse van *Palamedes*: ‘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 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 zou vastleggen.’ Volgens Konst verklaart dat waarom Vondel de contraremonstranten in *Palamedes* afschildert als aanhangers van de noodlotsgedachte.⁴¹

Het is wat verwarrend dat Konst –net als Vondel zelf– hier geen duidelijk onderscheid maakt tussen *praedestinatio* en *providentia*, zoals in theologische kringen wel gebruikelijk was. In het licht van de eeuwige bestemming van de mens spraken theologen soms op een andere manier over de vrije wil dan wanneer het ging over de gang van de wereldgeschiedenis: er kon verschil zijn tussen de wilsvrijheid in natuurlijke en geestelijke

³⁹ Zie bijv. Revius 1998, p. 157: ‘Maar wie is zo hard van inborst dat hij onberoerd blijft voor de ramp waardoor het vaderland (...) in verdriet en rouw gedompeld is?’ of Revius ed. Smit II, p. 127 ‘Treur-dichten’ sonnet 7: ‘k En derr’ niet onderstaen te roeren uwe pijn,/ U sieckte is te versch, te bitter uwen rouwe’) of het verontwaardigde ‘Gebet voor de belegeringe van ‘sHertogen-bos’, II, p. 76-81: ‘Geeft de Vaticaensche pry/ Dubbelt voor haer moordery’. Tranen van berouw worden sterk aangemoedigd (zie bijv. Revius ed. Smit I, p. 50 ‘Kercken-tucht’, I p. 72-73 ‘Tranen’, I p. 220 ‘Petri tranen’). Zondige begeerten echter moeten uiteraard wél bestreden (‘d’ onsuiverheit vermijdt, en de beroerten stillet’, Revius ed. Smit I, p. 19 ‘Gods evenbeelt’).

⁴⁰ Niet alleen is de strofevorm gelijk, er zijn ook een paar vage echo’s: altaren, reien, een lijk voor de poort danwel op de straten, en de regels ‘En met vermengde reyen treen Na wit albast, en marmorsteen’ (*Palamedes*, r. 2369-70) / ‘In plaetse van het elpenbeen En vande bonte marmarsteen’ (*Haman*, r.473-74). Op dezelfde manier doet Revius’ eerste rei denken aan de rei van jodinnen in het tweede bedrijf van *Hierusalem verwoest* (r. 1237-1350), ook hier eenzelfde strofevorm, en in dit geval ook een verwante thematiek. Toch blijven de overeenkomsten m.i. iets te vaag om hard te kunnen maken dat er een verband bestaat.

⁴¹ Konst 2003, p. 181, 184. Konst erkent overigens (p. 183) dat op Vondels gelijkstelling van de dubbele predestinatie en het *Fatum Stoicum* het nodige valt af te dingen. Revius benadrukt dat zelfs Arminius zijn tegenstanders er niet van verdenkt aanhangers van een *Fatum Stoicum* te zijn (Revius 1646, 7, XIII over het *Fatum Stoicum*: Et ipse Arminius Ecclesias Reformatas ab ejus invidia libeberat).

zaken. Bovendien werd er dikwijls onderscheid gemaakt tussen de vrijheid van de wil vóór en ná de zondeval – ook contraremonstranten erkenden immers dat Adam en Eva in het paradijs wel degelijk over een vrije wil beschikten.⁴²

Ik vermoed overigens dat met het toepassen van dit soort onderscheidingen het door Konst geschetste beeld van Vondel niet wezenlijk verandert: Vondel heeft in *Palamedes* bewust een karikatuur van de contraremonstranten willen neerzetten. Maar in het geheel van de discussie over menselijke zelfbeschikking en goddelijke voorzienigheid –zoals die in de zeventiende eeuw ook in de literatuur woedde– lijkt het me van belang om zo genuanceerd mogelijk te zijn. In elk geval is het voor een goed begrip van Revius noodzakelijk om die fijnere onderscheidingen wél aan te brengen. Wie immers met Vondels ideeën in het achterhoofd Revius' *Haman* gaat lezen, valt van de ene verbazing in de andere. Óf Revius verloochent in dit stuk zijn contraremonstrantse opvattingen, óf Vondel –in de interpretatie van Konst– heeft de orthodox-gereformeerde leer niet begrepen of willen begrijpen.

Predestinatie

De vraag die eerst gesteld moet worden, is dus: Wat leert Revius precies, niet volgens welke tegenstander van de contraremonstranten dan ook, maar volgens zijn eigen geschriften? Hoe denkt hij over de voorzienigheid (die het verloop van de wereldgeschiedenis bepaalt) en de verkiezing (die betrekking heeft op het heil van individuele personen)?

Daarover laat Revius ons gelukkig niet in het ongewisse: vrijwel aan het begin van het lesprogramma dat hij zijn Leidse studenten aanbiedt, behandelt hij in zo'n twintig disputaties het goddelijke raadsbesluit, de verkiezing en verwerping, de schepping en de goddelijke voorzienigheid.⁴³ Die onderwerpen liggen aan de basis van het hele theologische gebouw dat hij van plan is in latere jaren op te trekken.

De predestinatie is overigens een onderwerp dat Revius zijn leven lang na aan het hart lag: al in 1617 wijdde hij er een populair boekje aan. Nog vóór de Dordtse synode dus, hoewel het geschrift sterke overeenkomst vertoont met de Dordtse leerregels.⁴⁴ Meer nog dan de in het Latijn gestelde disputaties werpt het licht op Revius' opvattingen: het is gericht op een wat breder publiek en daardoor ook wat minder filosofisch, wat praktischer van toon. Om de visie van de dichter op de predestinatie helder te krijgen, is dit *Schriftuerlijck teghen-bericht* dan ook de meest geschikte ingang.

Revius begint er zijn betoog –net als de Dordtse contraremonstranten– met de onbegrijpelijke, alwetende en almachtige God, die in 'zijn ongrondelijke wijsheyt/ rechtveerdicheyt/ goedicheyt ende barmherticheyt' alle dingen bestuurt.⁴⁵ Daartegenover staat een somber mensbeeld: niemand is uit zichzelf in staat tot het goede, ieder mens is zondig en

⁴² Ik vermoed niet dat het voor Vondel veel uitmaakt, maar in theorie zou de kwestie in *Lucifer* en *Adam in ballingschap* op een andere manier bekeken kunnen worden dan in zijn andere tragedies. Ook door remonstrantse theologen werd het onderscheid overigens aangebracht, zie Arminius over de vrije wil ná de zondeval: 'In desen staet is de vrije wille-keur des Menschen tot het ware goedt niet alleen ghequetst/ verwondet/ ghecrenckt/ gheboghen/ en vercleyndt: maer oock ghevangen/ verdorven/ verloren: en sijne crachten niet alleen verswackt/ en nietich/ ten zy datse van de genade geholpen werden/ maer ooc gantsch gene/ soose van de selfde ghenade niet opgeweckt en werden/ volgens t' ghene Christus seyt/ *Sonder my en kondt ghy niet doen.*' (P. Bertius, *Tvvee disputatien: de eene D. Petri Bertii, Van de Ketterije Pelagij ende Caelestij. De andere D. Iacobi Arminii, Van des menschen vrije vvillekeur ende hare crachten. VVt den Latijne overgheset*, Den Haag, 1609 [KB: Knuttel 1646], laatstgenoemde disputatie, thesis 7 (vriendelijke mededeling van dr. A. Goudriaan).

⁴³ Revius 1646, disputaties 7-27. Zie over het disputeren in het Statencollege: Goudriaan 2003, p. 13-15.

⁴⁴ Revius 1617. Revius was sinds zijn studietijd beïnvloed door Gomarus en diens geestverwanten, en daarbij zelf een van de 'trendsetters' in de theologische wereld. De overeenkomst in opbouw van beide geschriften heeft wellicht te maken met de opbouw van de *Remonstrantie* (1611), waarop zowel de Dordtse leerregels als Revius' boekje als ook andere geschriften een reactie vormden.

⁴⁵ Revius 1617, p. 196. Vergelijk artikel 1 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis over Gods eigenschappen: 'eeuwig, onbegrijpelijk, onzienlijk, onveranderlijk, oneindig, almachtig, volkomen wijs, rechtvaardig, goed'.

geneigd om God en zijn naaste te haten. Als het dus van hemzelf, zijn eigen pogingen of zijn eigen geloof af moet hangen, zal hij nooit gered worden. De enige die kan redden is God, wiens genade sterker is dan welke menselijke tegenstand ook. God kiest mensen uit en schenkt hun het geloof. Ze hoeven niet bang te zijn dat ze dat ooit kwijtraken, want wie door God vastgehouden wordt kan niet vallen; ondanks hun nog altijd aanwezige zonden zullen ze het geloof nooit verliezen.⁴⁶

Die laatste zekerheid is voor Revius heel belangrijk: hij ervaart de remonstrantse denkbeelden als een aanval daarop. Daarom schrijft hij ook in zijn opdracht aan de Deventer magistraat dat hij hoopt dat uit dit boekje blijken zal ‘de heylicheyt der ghereformeerder lere/ die inden handel der salicheyt niets den mensche maer alles der genade Gods toeschrijvende ons hoochste goet in sijne bewaringhe vast ende seker stelt: de ydelheyt daerentegen vande contrarie/ die den lange verworpenen vryen wille weder wt den hoeck halende/ onse salicheyt op een glad ijs stelt’.⁴⁷

Dat klinkt tamelijk troostvol –die vaste zekerheid beschermt volgens Revius zelfs tegen wanhoop⁴⁸ – maar het is natuurlijk nogal eenzijdig vanuit de gelovige geredeneerd. Er is ook een keerzijde. Hoe zit het met de mensen die níét door God uitverkoren zijn, die het geloof niet ontvangen en dus verloren gaan? Is die goddelijke verwerping niet erg onrechtvaardig en onbarmhartig? Dat is precies het probleem dat de remonstranten aan de orde stellen.

In reactie daarop benadrukt Revius dat het niet God is die de mensen slecht gemaakt heeft, dat heeft de mens zelf gedaan. Daarom zeggen de gereformeerden zeker niet dat God de mens zonder toedoen van de zonde –zonder reden dus– voor eeuwig ellendig maakt.⁴⁹ Als iemand verloren gaat, is dat zijn eigen schuld; als iemand gered wordt, is dat Gods genade. ‘Heeft een Crediteur gheen recht te clagen over een doorbrengher/ die niet betalen en can? ende soude hy gehouden zijn hem selve te gheven daer mede hy betaelde? neen maer doet hijt/ t’is genade: doet hijt niet/ hy en verliest sijn clachte over hem niet.’⁵⁰

Op dit punt past Van Deursens commentaar: deze leer mag indrukwekkend zijn, ze mag op de Bijbel gegrond zijn – maar logisch is ze niet. Wie haar als een logische constructie benadert, trekt onvermijdelijk de verkeerde conclusies. ‘Zodra het menselijk denken bij deze problemen uitkwam, hielden de calvinisten de pas in, en waarschuwden: niet verder, hier staan wij voor een mysterie. De Dordtse leerregels willen niet ‘de verborgenheden en diepten Gods curieuselijk doorzoeken’. Zij willen liever erkennen dat er in de verkiezingsleer dingen zijn die ‘de gelovigen in dit leven niet volkomenlijk begripen’.’⁵¹ In de woorden van Revius: ‘U raet en u besluyt my so geheel verslinden/ Dat ick daer in noch gront noch oever weet te vinden’.⁵²

Die achtergrond verklaart waarom het leerstuk van de uitverkiezing voor mensen als Revius weliswaar uitgangspunt is, maar toch niet verlamkend werkt in de ethiek van het dagelijks leven en in het pastoraat.⁵³ Voor de predikanten geldt immers dat ze, ‘Gode sijnen

⁴⁶ Revius 1617. Over de verdorvenheid van de mens: p. 87, over de kracht van de genade p. 77-80, over de verkiezing p. 1, p. 46, over de volharding der gelovigen p. 131.

⁴⁷ Revius 1617, opdracht voorafgaand aan de tekst.

⁴⁸ Revius 1617, p. 195.

⁴⁹ Revius 1617, p. 23.

⁵⁰ Revius 1617, p. 103. Zie ook p. 130: ‘Dat God oock de Godlose tot salicheyt roept/ geschiet op conditie van gheloove ende boete. Dewylese die niet toe en brenghen/ (ende Godt en isse haer niet schuldich te gheven/) so en is oock voor haer de salicheyt niet/ t’welck sy niet Godt die haer goet gheschepen heeft/ maer haer selven die haren wech verdorven hebben moghen wijten.’

⁵¹ Van Deursen 1974 (3e druk 1998), p. 227-228. Voor Revius is dan ook niet de menselijke logica maar de bijbel de norm bij het beoordelen of iets ongerijmd is of niet: ‘In dese dinghen en is gheen ongherijmtheyt/ maer een heyliche overeenstemminghe met Gods woort ende natuyre.’ (Revius 1617, p. 130)

⁵² Revius ed. Smit I, p. 13 (‘Gods besluyt’).

⁵³ Dat de vernuiftigheden van de theologie niet altijd geschikt werden geacht voor de gemeente, is ook zichtbaar bij Calvijn, zie Graafland 1987, p.21, die signaleert ‘...dat hij in zijn theologische bezinning aan de

verborghen raet bevelende, alle menschen sonder onderscheyt oock met tranen tot bekeringh nodigen.⁵⁴ En tegen de gewone, twijfelende mens zeggen de Dordtse leerregels: ‘Die het levend geloof in Christus, of het zeker vertrouwen des harten (...) in zich nog niet krachtiglijk gevoelen, en nochtans de middelen gebruiken, door welke God beloofd heeft deze dingen in ons te werken, die moeten niet mismooedig worden, wanneer zij van de verwerping horen gewagen, noch zichzelf onder de verworpenen rekenen, maar in het waarnemen der middelen vlijtig voortgaan, naar de tijd van overvloediger genade vuriglijk verlangen, en die met eerbiedigheid en ootmoedigheid verwachten.’⁵⁵

Het geloof in de goddelijke verkiezing schakelt dus in de ogen van Revius en zijn Dordtse collega’s de menselijke verantwoordelijkheid niet uit, zoals hun tegenstanders suggereren. Een mens moet vechten tegen het kwaad, hopen, bidden, uitzien, worstelen met God – om er dan achter te komen dat hij het zelf niet kan, dat God het is die hem uiteindelijk redt. De hele paradox heeft Revius onnavolgbaar geformuleerd in zijn sonnet ‘Aenvechtinge’: ‘Ick heb om u genaed’ o grote God gebeden./ Maer och! ghy hebtse my in mijnen druck ontseyt./ Ick heb geroepen om u milde goedicheyt./ Maer hebse niet gevoelt in mijn ellendicheden./ (...)/ Eylaes! wat seg’ick Heer! dewijl mijn herte tracht/ Na uwe soeticheyt, so heeft daer in gewracht/ U goetheyt, u genae, u liefd’, u medelijden.’⁵⁶

Een vast geloof in Gods voorbeschikking ligt aan de basis van Revius’ overtuiging. Maar omdat een mens van tevoren niet kan weten wát God precies beschikt⁵⁷, hoeft hij daar in de praktijk van alledag ook niet over te tobben. Het is slechts zijn taak om zijn leven in overeenstemming met Gods geboden in te richten. Vandaar die nadruk op het ‘waarnemen der middelen’ in de Dordtse leerregels: de Bijbel lezen, naar de kerk gaan en vooral: bidden. Zo leert de mens hoe hij zijn leven dient in te richten, en zo toont hij zich afhankelijk van God. Als hij dat van harte en met vurig verlangen doet, mag hij hopen en zelfs verwachten dat Gods genade uiteindelijk ook zijn deel zal zijn.

Zodra hij werkelijk een gelovige is geworden, ligt het iets anders: hij is zeker van zijn zaligheid, en hij hoeft aan zijn verkiezing niet te twijfelen. Maar zelfs dan weet hij niet wat hem in dit leven allemaal nog boven het hoofd hangt aan beproevingen. De enig juiste levenshouding is nog steeds: Gods geboden gehoorzamen en vast op Hem vertrouwen, in tegenspoed biddend, in voorspoed dankend.⁵⁸

Vrije wil en voorzienigheid

Wie Revius in zijn *Schriftuerlijck teghen-bericht* heeft horen fulmineren tegen de ‘drijvers des vryen wille’⁵⁹, moet tot zijn verwondering constateren dat diezelfde Revius een kwarteeuw later in zijn theologische uiteenzettingen wel degelijk in een vrije wil blijkt te geloven. Niet dat zijn opvattingen veranderd zijn, allerm minst, maar doel en publiek van zijn tekst vragen deze keer een grotere nauwkeurigheid. Wilde hij in 1617 slechts één punt benadrukken –de vernieuwing van de mens mag in geen enkel opzicht aan zijn eigen wil toegeschreven

predestinatieleer een steeds grotere betekenis toekent, maar in zijn prediking (gaande meer) erover zwijgt. Kennelijk worden in de theologische discussie almaar meer zaken aan de orde gesteld, die de gemeente beter niet kan weten.’

⁵⁴ Revius 1617, p. 101.

⁵⁵ Dordtse leerregels, I, 16. Vergelijk Revius 1617, p. 195: ‘...so langhe op aerden een Kercke sal vergadert worden/ als den rechten ende eenigen middel/ om van wanhope te bewaren alle die ’t in haer gevoelen; den genen diet noch niet en gevoelen/ aen haren elendighen staet te doen ghedencken/ op datse alle sorchloosheyt besyden stellende/ nae desen dierbaren troost der gheloovighen hongeren ende dorsten moghen/ tot harer beteringe/ versterckinghe ende salicheyt.’

⁵⁶ Revius ed. Smit I, p. 251.

⁵⁷ Revius 1646, 7, XXI: *Decretum Dei est arcanum & occultum hominibus, tantisper dum vel revelatione per verbum, vel executione innotescat.*

⁵⁸ Zie bijvoorbeeld Heidelbergse catechismus, zondag 10, zondag 45.

⁵⁹ Revius 1617, p. 90, zie ook p. 83-89.

worden—, in zijn latere disputaties behandelt hij de menselijke wil niet slechts in relatie tot de wedergeboorte, maar in een veel breder kader. En dat doet hij voor een geleerd publiek, ook dat maakt verschil.⁶⁰

Als Revius het over de vrije wil heeft, gaat het in de eerste plaats over de staat waarin de mens geschapen is, toen hij nog goed en volmaakt was.⁶¹ Pas na de zondeval is de menselijke wil zo corrupt geworden dat hij uit zichzelf nooit meer in staat is het goede te kiezen – tenzij hij door Gods genade en kracht een nieuwe gehoorzaamheid leert.

Ook in zijn corrupte staat is de menselijke wil echter nog altijd vrij in natuurlijke en menselijke zaken (eten, lopen, spreken, redeneren), zegt Revius, maar in geestelijke zaken is ze een slaaf van de zonde geworden, altijd geneigd tot het kwade, en in dat opzicht niet langer vrij.⁶² Revius maakt dus verschil tussen psychologische en ethische vrijheid: ook ná de zondeval heeft de mens het vermogen tot zelfstandig kiezen en handelen behouden, maar van een vrije keuze tot het doen van goede werken is geen sprake meer.⁶³ Goede werken zijn alleen mogelijk dankzij de bijzondere genade van God, niet vanuit de mens zelf. Pas als een mens –zonder dat daar iets van hemzelf of zijn eigen wil aan te pas komt– door God wedergeboren is, is zijn wil weer gedeeltelijk tot het goede geneigd. En na zijn dood, in de verheerlijkte staat, zal zijn vrije wil volledig op het goede gericht zijn, zoals de wil van de veroemde stervelingen dan voor altijd geheel op het kwade gericht is.⁶⁴

Ten slotte komt Revius dan bij het verband tussen de menselijke keuzes en Gods *providentia*. Alle dingen gebeuren uitsluitend omdat ze in Gods besluit van eeuwigheid zijn opgenomen, zegt hij, zodat de mens niet onafhankelijk daarvan kan handelen.⁶⁵ Toch kan God nooit de auteur zijn van het kwaad, hoewel Hij dat wél toelaat.⁶⁶ Hij heeft de orde van de dingen bepaald, dat is waar, maar in die orde zelf ligt besloten dat de schepselen een eigen werkzaamheid vertonen. Daardoor kunnen mensen spontaan handelen op een manier die met hun aard als redelijke wezens overeenkomt, zodat God –schrijft Revius– ‘in het handelen hun vrijheid niet wegneemt. Waarom Hij hen op deze manier bepaalt, als eerste oorzaak, en zij ook zichzelf door hun vrije wil bepalen, als tweede oorzaken’.⁶⁷ In zekere zin is hier dus wel degelijk sprake van menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid – ook al is het zo dat er uiteindelijk niets gebeurt buiten het verborgen goddelijke raadsbesluit om.

⁶⁰ Zie Calvijn, *Institutie* II, 7-8. Calvijn keurt het gebruik van de term ‘vrije wil’ niet af, als men maar duidelijk uitlegt wat daarmee bedoeld wordt (de mens zondigt volgens zijn wil en niet gedwongen), maar de grote massa zal het snel verkeerd begrijpen en denken dat de mens dus ‘heer is over zijn verstand en wil’. Daarom is het in het algemeen beter om de term niet te gebruiken.

⁶¹ Revius 1646, 33, X: ‘(...) in statu integritatis (...) libertatem habuit eligendi bonum vel malum, ita ut posset quidem non peccare, posset tamen & peccare.’

⁶² Revius 1646, 33, XI-XIII: ‘(...) in utroque (=res naturales & humanas) hoc genere homo liberum arbitrium habet, praesupposita motione Dei generali. (...) Ad actiones spiritualiter bonas appetendas arbitrium corruptum non pertingit (...) ideoque mortui in peccatis esse dicimur.’

⁶³ Zie ook Den Hartogh 1999, p. 258.

⁶⁴ Revius 1646, 33, XIV-XV: ‘In homine jam regenito, cum regeneratio in hac vita imperfecta sit, liberum arbitrium partim ad bonum spirituale, partim adhuc ad malum inclinatur (...). (...) in statu glorificationis (...) liberum arbitrium erit ad bonum tantum, ut contra in statu damnationis duntaxat ad malum.’

⁶⁵ Revius 1646, 7, VIII: Decretum Dei est actus divinae voluntatis, quo Deus ab aeterno libere apud se constituit, ut fierent quaecunque facta sunt, quaecunque fiunt, & adhuc fient.

⁶⁶ Revius 1646, 7, XVII: Quamvis autem Deus decrevit permittere peccatum, tamen id à decreto ut causa proprie non est, licet sit secundum decretum, ut adjunctum antecedens.

⁶⁷ Revius 1646, 27, XIV: ‘(...) Concurrit igitur Deus cum creaturis intelligentibus ita ut non tollat earum libertatem in agendo. unde cum eo modo eas determinat, ut causa prima, etiam ipsae se determinant per liberam suam voluntatem, ut causae secundae.’ Revius toont zich hier (Revius 1646, disputaties 7, 24, 27, 33) een tegenstander van het coöperationisme en een aanhanger van het premotionisme. Tegenover coöperationisten als Molina en Suárez die stelden dat er een samenwerking was tussen eerste en tweede oorzaken, stelden de premotionisten dat God, als prima causa, direct op de tweede oorzaken inwerkte. Zie Den Hartogh 1999, p. 269 en Van Ruler 1993, p. 44-55.

De leer in de praktijk

De grote vraag is nu: hoe vertaalt deze leer zich naar de in *Haman* getekende praktijk van het leven? De stof van het Bijbelboek *Esther* leent zich bij uitstek tot bespiegelingen over predestinatie en voorzienigheid, gezien de grote aandacht voor de wisselvalligheid van het menselijk lot.⁶⁸ Haman, hoog in 's konings gunst, komt uiteindelijk aan de galg terecht. Mardochai, de jood die samen met zijn hele volk zou moeten sterven, krijgt uiteindelijk Hamans plaats aan het hof. Het omslagpunt wordt bereikt in de prachtige, dramatische scène waarin Haman denkt dat hij op het koninklijke paard door de stad rondgeleid zal worden, en dan ineens tot de ontdekking komt dat hij ervoor moet zorgen dat die eer Mardochai te beurt valt.

Hoe die lotswisseling te verklaren valt? Voor Revius is dat geen vraag. Geen fortuin, geen noodlot, maar Gods voorzienigheid alleen stuurt de wereldgeschiedenis.⁶⁹ Het boek *Esther* geeft ook aanleiding tot die gedachte – zegt Mardochai zelf niet tegen koningin Esther: Wie weet of je niet juist koningin geworden bent om de joden te kunnen helpen?⁷⁰ Toch is de Bijbel verder nogal terughoudend op dit punt, het verhaal moet voor zichzelf spreken. Het woord 'God' komt zelfs geen enkele maal in de canonieke tekst voor. Dat verhindert Revius niet om ruim dertig keer 'God' of 'Heer' te gebruiken. Hij maakt Gods leiding expliciet.⁷¹

Wie de tekst van *Haman* legt naast de tekst van het canonieke Bijbelboek *Esther*, ontdekt hoezeer de gereformeerde exegese doorwerkt in Revius' stuk. Het conflict tussen Haman en Mardochai krijgt veel grotere, religieuze dimensies dan op het eerste gezicht uit de Bijbeltekst is op te maken. Het is niet louter een kwestie van eergevoel, dat Mardochai niet voor Haman wil bukken, betoogt Revius. Het is immers niet gepast om een mens als God te eren (r. 54, 233-34, 485), dus zou Mardochai een zonde begaan als hij voor Haman in het stof zou buigen.⁷² En waar de Bijbeltekst alles in het midden laat over eventuele religieuze beweegredenen bij Haman, is Revius er duidelijk op uit om diens ongelof, bijgeloof en haat tegen het ware geloof zichtbaar te maken. Daarmee krijgt Haman veel zwaardere motieven voor zijn gedrag dan alleen maar gekwetste eerzucht. Hij beoogt niet slechts een aanval op de joden, maar ook op de eer van God en de koning. Volgens Esther is hij erop uit om 'uwes majesteits beminnaers te verderven/ Op dat hy uwe croon en scepter mocht beerven' (r. 633-634). Zo krijgt Hamans plan het karakter van een staatsgreep – en daarmee zet Revius de zaak veel zwaarder aan dan in het Bijbelverhaal gebeurt.

Talrijk zijn daarbij de verwijzingen naar de goddelijke voorzienigheid. Meteen in zijn openingsmonoloog zegt Mardochai het al: 'de Heer wil geven/ Na dattet hem gevalt ten dode of ten leven' (r. 57-58). Die zekerheid verleent hem een bepaalde onkwetsbaarheid en maakt hem dapper: 'dat God wil sal geschien, ick en ontsie u niet', voegt hij Haman toe (r. 252). Ook voor de rei van jodinnen is het een geliefkoosde gedachte: 'Ghy Heer hebt in u handen/ De handen der vyanden./ Ghy leydet als de vloedten/ Der Coningen gemoeden' (r. 325-328).

⁶⁸ Zie bijvoorbeeld de inleiding op het boek *Esther* in de DeuxAesbijbel, waar Haman beschreven wordt als 'een exempel eener seer veranderlicker fortuyne'.

⁶⁹ Revius 1646, 7, XIV: *Fatum vero quale Christiani agnoscunt, est ipsum Dei decretum, prout id ante descripsimus, id autem nec astris, nec aliis causis secundis, sed Deo voluntatem subjicit (...)*. Zie ook Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 13: 'Wij geloven dat die goede God, nadat Hij alle dingen geschapen had, deze niet heeft laten varen, noch aan het geval of de fortuin heeft overgegeven, maar ze naar zijn heiligen wil alzo stiert en regeert, dat in deze wereld niets geschiedt zonder zijn ordinantie; hoewel nochtans God noch auteur is, noch schuld heeft van de zonde.'

⁷⁰ *Esther* 4:14.

⁷¹ Dat doen overigens ook de kanttekeningen op de Statenvertaling, bijvoorbeeld bij *Esther* 4:16 ('alsof Esther zeide: Ik ben gewillig (...) te verwachten wat God geven zal'), *Esther* 6:1 ('Dit is alzoo door de beschikking Gods geschied'), *Esther* 9:1 ('Te weeten, door de rechtvaardige regeering Gods').

⁷² Vergelijk kanttekeningen SV bij *Esther* 3:2 en 3:4

En even later: ‘Eylaes! de cloot en leyt noch niet./ Oft erger wort of beter/ God wetet den Alweter (r. 478-480). Het hoeft dan ook geen verbazing te wekken dat de ereplaats aan het slot van het stuk gewijd is aan lof op Gods voorzienig bestel: ‘Onfeylbaer is des Heeren raet/ Der bosen trots hy nederslaet/ Hy staetse by die op hem hopen’ (r. 871-873).

Tot zover geen enkel probleem, remonstranten en contraremonstranten zouden er allemaal hartelijk mee instemmen. Dit is de destijds breed erkende, algemeen-christelijke visie op de wereldgeschiedenis. Toch trekken de twee laatstgeciteerde regels nu al de aandacht: die passen niet in de gangbare karikatuur van het contraremonstrantse geloof. Evenmin als Esthers oordeel over Haman: ‘Haman, gedanckt sy God, u glas is wtgelopen./ Nu suldy eens voor al u wrevelmoet becopen./ (...)/ Maer wisty niet, dat God die swacke handen stercket/ En met een suyver ooch ons daden overmercket/ Oock sonder onderscheyt van arem of van rijk/ (Rechtveerdich zijnde) straft t’begangen ongelijck?’ (r. 658-664). Geen sprake van een willoos overgeleverd zijn aan Gods voorzienigheid, hier gaat het over Hamans eigen verantwoordelijkheid, eigen schuld en rechtvaardige straf.⁷³ Zie de contraremonstrantse theorie die hierboven weergegeven is: wie verloren gaat heeft dat aan zichzelf te wijten, wie behouden wordt dankt dat uitsluitend aan Gods genade. Terwijl Haman om zijn zonde en boosheid ten onder gaat, krijgt het joodse volk, hoewel onverdiend, genadig uitkomst (r. 125-127, 329-330).

Toch bevat *Haman* op dit punt een paar problematische passages. Volgens Mardochai is het volk van Amalek ‘vanden Heer vervloecht int duysentste geslachte’ (r. 242), en dus is het volkomen terecht dat niet alleen Haman, maar ook zijn zonen gedood worden (r. 807-810). Dat zou je kunnen uitleggen als de uiterste consequentie van de predestinatieleer, die hier deterministische trekken lijkt aan te nemen. Ik ben echter geneigd deze regels niet als de kern van Revius’ houding te beschouwen, eerder als een afwijking van het patroon. Ze passen niet binnen de algemene leer die Revius predikt, de leer die zegt dat ieder mens om zijn eigen zonden gestraft wordt. In de Bijbel staat het immers uitdrukkelijk: de vaders zullen niet gedood worden voor de kinderen, en de kinderen zullen niet gedood worden voor de vaders⁷⁴. Dat is de algemene regel. De kanttekeningen bij de Statenvertaling verduidelijken dat zelfs nog, bijvoorbeeld in een toelichting op het tweede gebod, waar God zegt dat Hij ‘de misdaad der vaders bezoek(t) aan de kinderen’. Daarbij staat dan in de kanttekeningen uitdrukkelijk vermeld dat dat niet voor alle kinderen geldt, maar voor ‘zoodanigen, die de voetstappen van hun vaders navolgende, ook de zonde der afgoderij begaan’⁷⁵. Wie daarop doorredeneert komt terecht bij de basis van de christelijke theologie: de vloek van de erfzonde betekent niet automatisch dat iedereen verloren gaat: er is genade mogelijk.

Dat is de grote lijn die ook zichtbaar wordt in Revius’ eigen geschriften⁷⁶. Maar desondanks gebruikt hij de vloek op het volk van Amalek als verklaring voor het feit dat Hamans zonen gedood worden. De enige reden die ik daarvoor bedenken kan is dat die vloek tenslotte óók een bijbels gegeven is⁷⁷, en dat Revius daaraan volledig recht wil doen. Dat betekent dat hij in het uitzonderlijke geval van Amalek met zekerheid kan zeggen hoe de kaarten liggen op het punt van verkiezing en verwerping. En dus redeneert Revius hier inderdaad nogal deterministisch.

Maar, zoals gezegd, dat blijft een uitzondering op de algemene regel. Normaal gesproken weet immers niemand van tevoren wat Gods bedoelingen en plannen zijn, en dus kan die

⁷³ De redenering kan overigens niet omgekeerd worden in ‘wie het slecht vergaat, is dus schuldig’ – zie Revius’ visie op de geschiedenis van ex-koningin Vasthi: ze wordt volgens het bijbelboek *Esther* weggestuurd van het hof, maar dat verhindert de dichter niet haar deugd en kuisheid te bezingen: ‘U, ô Vasthi, salmen romen/ Die verloort den gouden crans/ Dat ghy weygerdet te comen/ Aende tafel byde mans.’ (r. 561-564).

⁷⁴ Deuteronomium 24:16.

⁷⁵ Kanttekening bij Exodus 20:5.

⁷⁶ Zie bijv. de gedichten Val (I, 22-23), Salige doot der kinderen (I, 194), Van een ongedoopt kint (II, 41).

⁷⁷ Exodus 17:14. Zie ook kanttekening bij Esther 9:10.

wetenschap ook geen uitgangspunt zijn voor de praktijk.⁷⁸ Dat blijkt in het stuk *Haman* heel duidelijk uit het gedrag van de joden, die in grote onzekerheid verkeren over de vraag hoe het met hen zal aflopen. Zij zitten bepaald niet willoos af te wachten tot God hen zal vernietigen dan wel uitkomst zal bieden. Als Mardochai het slechte nieuws van Hamans moordplannen hoort, gaat hij meteen tot actie over: ‘Ick wende my voor al tot God met mijn gebee’n,/ Daerna de Coningin ick hertelijck vermaende/ Dat zy, op sulcken trap der heerlijkheyt nu staende,/ Sou dencken dat dees eer haer niet en was geschiet/ Op datse Godes volck sou laten in verdriet’ (r. 32-36). Esther belooft daarop dat ze de koning om genade zal vragen. Dat is een daad waarbij ze zelfs haar leven op het spel moet zetten (r. 39), maar Mardochai en Esther vragen zich niet af of ze daarmee Gods voorzienigheid voor de voeten lopen. Het is hun verantwoordelijkheid om te doen wat ze kunnen.

Terwijl Esther haar missie voorbereidt, is Mardochai met alle joden in de stad dagenlang aan het vasten en bidden (r. 42), hoewel hij tussendoor ook tijd vindt om tien keer op een dag naar het hof te lopen om nieuws van Esther (r. 194-195). De rei van jodinnen toont exact dezelfde houding: vurig gebed tot God om verlossing. Ze belijden hun zonden – ‘Ghy hebt, ghy hebt ons goet gedaen/ Maer wy sijn van de rechte baen/ Getree’n. wy hebben swaer gesondicht’ – en ze pleiten op Gods beloften – ‘Waer zijdy? Heer, waer is u cracht/ Die ghy aen Pharo hebt gewracht (...)’?/ Wildy u erfdeel nu vernielen?’ Dat gebed is een uitermate actieve daad, hoewel het tegelijkertijd de hoogste afhankelijkheid van Gods voorzienigheid laat zien.

Maar als alles zich uiteindelijk ten goede heeft gekeerd voor de joden, weten ze dat dat niet aan hun eigen inspanningen te danken is. Mardochai benadrukt dat het God is, die koning Ahasveros heeft gebruikt om de joden te redden (r. 815-817). Wie verdient de meeste roem? vraagt de rei zich af. Is het Ahasveros, is het Esther, is het Mardochai? Alledrie moeten ze geprezen worden om hun daden, maar daarop volgt dan uitermate betekenisvol: ‘Neen desen roem geen menschen toebehoret./ God isset die ons suchten heeft verhoret’ (r. 855-870).

Alle personages hebben gehandeld zoals in Gods voorzienig bestel besloten was, maar dat is pas achteraf zichtbaar. Dat is dan de perfecte illustratie van de contraremonstrantse leer in de praktijk: de mens moet –in volkomen afhankelijkheid van God– de hoop en het vertrouwen vasthouden, bidden om geloof, smeken, actie ondernemen. Maar als er redding komt heeft hij die niet zelf verdiend. Alleen Gods genade blijft over.

In dat licht bezien is het volstrekt logisch dat zelfs de meest positieve karakters hun gebreken houden: Esther is te aarzelend, Mardochai te driftig en Ahasveros te impulsief. Dat het stuk in dit opzicht realistisch overkomt ligt weliswaar voor een groot deel aan de verhaaltechnische rijkdom van het Bijbelboek *Esther*, maar toch heeft ook Revius’ theologisch bepaalde wereldbeeld er iets mee te maken. Daardoor is het onmogelijk dat de karakters verworden tot eendimensionale deugdhelden, daardoor blijven ze onvolmaakte mensen, elk met hun gebrek, die –geplaatst in een moeilijke situatie– ten volle verantwoordelijk zijn voor hun keuzes. Hoewel tegelijkertijd geldt dat ze met hun daden geen gunstige afloop kunnen verdienen – de uitkomst ligt volledig in Gods handen.

Toont Revius daarmee nu afwijkende standpunten ten opzichte van zijn tijdgenoten, zoals Konst veronderstelt? Ja en nee. Zijn visie op de menselijke wilsvrijheid is echt totaal anders dan die van bijvoorbeeld Vondel⁷⁹, hij toont zich in zijn theologie en filosofie een

⁷⁸ In het boek *Esther* wordt het geloof in een soort noodlot eerder aan Haman en zijn vrienden toegeschreven dan aan de joden. Zie *Esther* 3:7, waar Haman het lot werpt (volgens het ‘heidensche Perzische bijgeloof’, zeggen de kanttekeningen) en *Esther* 6:13, waar Hamans vrouw en vrienden hem voorspellen dat het slecht met hem zal aflopen: ‘Indien Mordechai, voor wiens aangezicht gij hebt begonnen te vallen, van het zaad der Joden is, zoo zult gij tegen hem niet vermogen, maar gij zult gewisselijk voor zijn aangezicht vallen.’ Dat laatste gegeven verwerkt Revius ook in zijn tekst, maar zonder verdere toelichting.

⁷⁹ Konst 2003, p.171-178.

contraremonstrant van het zuiverste water. Ook in zijn drama staat niet het morele dilemma van de hoofdpersonen, maar de zichtbaarheid van Gods hand in de geschiedenis centraal. Het contrast in mentaliteit tussen Haman en Mardochai spreekt daarbij boekdelen: terwijl Haman zich op zijn eigen verstand en inzichten beroemt, is Mardochai voortdurend aan het bidden ter afwending van het onheil – in afhankelijkheid van God. Wat dat betreft is in *Haman* wel degelijk iets van het orthodox-gereformeerde wereldbeeld van de auteur zichtbaar.⁸⁰

Toch verschilt het feitelijke gedrag van de hoofdpersonen eigenlijk helemaal niet zo veel van dat van de karakters uit andere toneelstukken. In hedendaagse ogen mag dat opmerkelijk schijnen, in Revius' visie op Gods voorzienigheid past het helemaal. In Gods raad liggen alle dingen besloten, maar daarin is óók bepaald dat de mens als redelijk schepsel moet beslissen en handelen, en daarbij verantwoordelijk is voor zijn daden. Verrassend hoeft het dus niet te zijn dat de personages in *Haman* allerminst passief afwachten wat er over hen komen zal. Wél is het zo dat Revius extra nadruk legt op het belang van het gebed: in de handeling van het bidden komen immers afhankelijkheid en activiteit samen.

Haman maakt zichtbaar dat een contraremonstrant de leerstukken van predestinatie en voorzienigheid weliswaar als allesbepalend beschouwt, maar dat hij in de praktijk van het leven niet anders kan dan de menselijke verantwoordelijkheid benadrukken. Mensen dienen te handelen in het volle besef van die verantwoordelijkheid – hoewel voortdurend in de nederigmakende wetenschap dat het desondanks God is die alle dingen bestuurt. Zoals Mardochai, Esther en de rei van jodinnen op alle mogelijke manieren laten zien.

Conclusie

Er is wel gezegd dat Revius in twee verschillende werelden leefde, die van de kerk en die van de cultuur.⁸¹ Ik zal niet ontkennen dat er spanning tussen die twee bestaan heeft – dat blijkt alleen al uit de discussies over toneel die in de Deventer kerkenraad gevoerd werden. Er is ook verschil in Revius' houding op beide terreinen: het lijkt waarschijnlijk dat hij zich in culturele kwesties verdraagzamer en ruimdenkender opstelde dan in kerkelijke of theologische discussies.⁸²

Maar inhoudelijk is er geen sprake van twee werelden. *Haman* bewijst eens te meer hoezeer Revius' literaire werk inhoudelijk in overeenstemming is met zijn theologische opvattingen. Zijn mensbeeld, zijn moraal, de manier waarop hij de relatie tussen verstand, wil en hartstochten beschouwt – dat alles komt voort uit zijn calvinistische levensbeschouwing.

Positieve karakters zijn bij hem per definitie gelovig: alleen door Gods genade en vanuit het geloof kunnen mensen iets goeds doen, al blijven ze in dit leven onvolmaakt. Daarom zijn de karakters stuk voor stuk ook onvolmaakte mensen: een gunstige afloop kan immers nooit de verdienste van enig mens zijn. God bestuurt de wereld, stelt Revius, onafhankelijk van welke menselijke keuzes ook. Daarom zet hij in *Haman* niet het morele dilemma van de hoofdpersonen centraal, maar het patroon dat God in de gebeurtenissen legt. Tegelijkertijd wijst hij iedere vorm van stoïcisme af, want het is een blijk van ongeloof en gebrek aan vertrouwen om te denken dat de wereld door een onontkoombaar Fatum bestuurd wordt. Dat

⁸⁰ Vergelijk de houding die Revius' geestverwant J. de Swaef in zijn *Mardachai, ofte Christelijcken Patriot* (1630) beschrijft. De ware vaderlander moet op God alleen vertrouwen, voor 's lands welvaren bidden, gehoorzaam zijn aan Gods geboden, de zuivere religie aanhangen, een verbond met God sluiten en God alleen de eer geven – dat alles eerst, daarna mag hij pas gaan denken aan de praktijk van de vaderlandsliefde. Zie *Publicola* 1632, p. 38-59; Arens 1961e identificeert Nehemia *Publicola* als J. de Swaef.

⁸¹ Buitendijk 1968, p. 9, bestreden door Strengholt 1990, p. 75.

⁸² Niet alleen de toneelkwestie, zoals aan het begin van dit artikel beschreven, lijkt in die richting te wijzen. De haarstrijd van enige decennia later vermag hem al evenmin op te winden: ieder moet –binnen de grenzen van de christelijke vrijheid– zijn haar maar dragen zoals hem het beste lijkt (zie Posthumus Meyjes 1895, p. 190). Maar zodra het over de principes van theologie of filosofie gaat, is er bij Revius geen enkele ruimte voor afwijkende meningen.

betekent dat er volop ruimte is voor oudtestamentische hartstochten: het Fatum is onvermurwbaar, maar in de relatie met een persoonlijke God is plaats voor het gebed – dat impliceert religieus geladen emoties van schuld, pijn, vreugde, verdriet, verontwaardiging. Passief zijn de personages in het stuk dan ook allerminst, want hoewel alle gebeurtenissen in Gods hand besloten liggen, is de mens zo gemaakt dat hij als redelijk schepsel moet beslissen en handelen.

Voor de dichter van *Haman* geldt: Gods voorzienigheid is allesbepalend, alleen de genade redt van de dood, de zondige mens is volkomen afhankelijk en volkomen verantwoordelijk tegelijk, de geschiedenis heeft een zin en een doel, dat alles gaat het mensenverstand te boven en dus rest voor de gelovige slechts aanbidding en overgave – actieve handeling van opperste afhankelijkheid. Zo lang het gebed duurt, is de contraremonstrantse paradox van goddelijke voorzienigheid en menselijke verantwoordelijkheid opgeheven.

Stadsarchief Deventer:

Archief Nederduits gereformeerde kerk: notulen van de kerkenraad.
Archief Schoolraad.

Bronnen:

- *Nootwendige apologie van de studenten, die met autoriteit van d'Ed. Achtb. Magistraet comoedien geageert hebben, tegens seecker eerroerich geschrift voor weynich daegen gedivulgeert*. Deventer, ca. 1671. Athenaeumbibliotheek, signatuur Borg 1211.
- Nehemia Publicola (=J. de Swaef), *Mardachai, ofte Christelijken Patriot (...)*. Middelburg, 1632 (1e druk 1630). KB, signatuur 229 M 44.
- Jacobus Revius, *Schriftuerlijck teghen-bericht van de leere der gereformeerde kercken aengaende de Godlijcke predestinatie ende andere aen-clevende poincten : Teghen de dwalinghen der ghenen die haer selven Remonstranten noemen voorgesteld int boecxken van D.H.Herberts ghenaeamt Cort ende claer bewijs &c ...* Deventer, 1617. Athenaeumbibliotheek, signatuur H 1117.
- Jacobus Revius, *Disputationes in universam theologiam, publice habitae in Collegio Theologico (...)*. Auctore ac Praeside Iacobo Revio. Leiden 1646. Bibliotheek van het Theologisch Seminar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Herborn, signatuur AB 2511.
- Jacobus Revius, *Analectorum theologorum disputationes CCCXXXI, publice habitae in Collegio Theologico (...)*. Auctore ac Praeside Iacobo Revio. Leiden 1653. KB, signatuur 229 L 1, 2.

Editities:

- J. Revius, *Over-Ysselsche sangen en dichten*, ed. W.A.P. Smit, 2dln. Amsterdam 1930/1935 (ongewijzigde herdruk Utrecht 1976). 'Haman, treurspel' in dl. I, p. 153-182.
- J. Revius, *Licht op Deventer. De geschiedenis van Overijssel en met name de stad Deventer*, vert. en toegel. door A.W.A.M. Budé, G.T. Hartong en C.L. Heesakkers; 2 dln. (boek 5 en 6 van Revius' *Daventria Illustrata*) Hilversum, 1995/1998.
- J. van den Vondel, 'Hierusalem verwoest' en 'Palamedes', geciteerd via *De werken van Vondel*, ed. J.F.M. Sterck et al., dl. 2, Amsterdam, 1929.
- DeuxAesbijbel (1561/'62), geciteerd via *Biblia, dat is de gantsche H. Schrift/ grondelick ende trouwelick verduytschet (...)*. Leiden, 1587.
- Statenvertaling met kanttekeningen (1637) geciteerd via *Bijbel, dat is de gantsche Heilige Schrift (...)* door last van de hoog-mogende heeren Staten-Generaal der Vereenigde

Nederlanden (...) in onze Nederlandsche taal getrouwelijk overgezet. 3dln., Houten, 1980 en *De boeken genaamd apocriefe (...)*, Houten, 1978.

Literatuur:

- J.C. Arens, 'Revius en Horatius'. In: *NTg* 53 (1960), p. 255-257.
- J.C. Arens, 'Revius en Euripides: de slotverzen van 'Haman''. In: *NTg* 54 (1961), p. 192.
- J.C. Arens, 'Een naklank van Sophocles in Revius' Haman'. In: *NTg* 54 (1961), p. 301.
- J. C. Arens, 'Fabels van Babrius en Abstemius bij Revius'. In: *Neophilologus* 45 (1961), p. 333-336.
- W.J.C. Buitendijk, 'Inleiding'. In: *Bloemlezing uit de Over-Ysselsche sangen en dichten van Jacobus Revius*, ed. J. van Vloten/ W.J.C. Buitendijk, Zutphen 1968.
- A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, Assen, 1974 (3e druk 1998).
- H. Duits, '11 november 1621. De Amsterdamse kerkeraad stuurt twee afgezanten naar de burgemeesters om te klagen over een opvoering van Samuel Costers Iphigenia in de Nederduytsche Academie'. In: R.L. Erenstein (hoofdred.), *Een theatergeschiedenis der Nederlanden*, Amsterdam 1996, p. 178-185.
- G. van Eemeren en H. Meeus, *Genres in het ernstige renaissancetoneel der Nederlanden 1626-1650. Verslag van een onderzoek*, deel 2, Leuven 1988.
- A. Goudriaan, *Jacobus Revius, a theological examination of cartesian philosophy. Early criticisms*, Leiden 2002.
- C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het gereformeerd protestantisme*, 's-Gravenhage 1987.
- L.F. Groenendijk, De Nadere Reformatie en het toneel. In: *De zeventiende eeuw* 5 (1989), p. 141-153.
- G. den Hartogh, *Voorzienigheid in donker licht. Herkomst en gebruik van het begrip 'Providentia Dei' in de reformatorische theologie, in het bijzonder bij Zacharias Ursinus*, Heerenveen, 1999.
- J. Heringa, 'Byzonderheden betreffende de vervaardiging van de gewone Nederlandsche Bijbelvertaling'. In: *Archief voor kerkelijke geschiedenis, inzonderheid van Nederland*, red. N. C. Kist en H. J. Royaards, Leiden, 1834, dl. V, p. 57-202.
- J.M. Hollaar en E.W.F. van den Elzen, 'Toneellevens in Deventer in de vijftiende en zestiende eeuw'. In: *NTg* 73 (1980), p. 412-425.
- J. Konst, *Woedende wraakghierigheid en vruchteloze weeklachten. De hartstochten in de Nederlandse tragedie van de zeventiende eeuw*, Utrecht, 1993.
- J. Konst, 'Nederlands toneel 1600-1730. Het onderzoek van de laatste twintig jaar'. In: *TNTL* 115 (1999), p.201-217.
- J. Konst, *Fortuna, Fatum en Providentia Dei in de Nederlandse tragedie 1600-1720*, Hilversum, 2003.
- W. van der Linde, 'Geschil over het spelen van comediën in 1671'. In: *Overijsselsche almanak voor oudheid en letteren* 5 (1840), p. 189-202.
- E.J.W. Posthumus Meyjes, *Jacobus Revius, zijn leven en werken*, Amsterdam 1895.
- J.A. van Ruler, 'Franco Petri Burgersdijk and the Case of Calvinism within Neo-Scholastic tradition'. In: E.P. Bos en H.A. Krop (red.), *Franco Burgersdijk (1590-1635). Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam 1993, p. 37-65.
- W.A.P. Smit, *De dichter Revius*, Amsterdam 1928.
- M.B. Smits-Veldt, *Het Nederlandse renaissancetoneel*, Utrecht 1991.
- L. Strengolt, *Bloemen in Gethsemané. Verzamelde studies over de dichter Revius*, Amsterdam/Alphen a/d Rijn 1976.
- L. Strengolt, *Uit volle schatkamers. Opstellen over literatuur*, Amsterdam, 1990.

E. Stronks, *Stichten of schitteren. De poëzie van de zeventiende-eeuwse gereformeerde predikanten*, Houten 1996.

E. Stronks, 'Een gereformeerd predikant als toneelschrijver. Franciscus Ridderus' Tafel des Heeren (1660-1666)'. In: W. Abrahamse et al. (red.), *Kort Tijt-verdrijf. Opstellen over Nederlands toneel (vanaf ca. 1550) aangeboden aan Mieke B. Smits-Veldt*, Amsterdam 1996, p. 207-212.

J. Wille, 'De gereformeerden en het toneel tot omstreeks 1620'. In: id, *Literair-historische opstellen*, Zwolle 1963, p. 59-142.