

## **Religieuze liefdesemblem**

### **Als demonstraties van geloofsbeleving in de republiek rond 1700<sup>1</sup>**

**Els Stronks (Universiteit Utrecht)**

#### *Abstract*

This article focuses on a number of religious love emblem books, published in the Dutch Republic around 1700. These emblem books, predominantly made by Baptist poets, are adaptations of Roman Catholic emblem books made by Jesuits of priest around 1630 in the Southern parts of the Netherlands. Should we see the existence and flourishing of these emblem books as a sign of increasing religious tolerance? The assumption is that the position of the dominant Reformed Church in the Republic had changed in 1700, enabling Protestants poets to introduce Roman Catholic elements into the Dutch culture. By studying the gap between the originals and their adaptations, it is established whether these Dutch emblem books are forms of cultural transmissions that can be characterized as an assimilative, or appropriative practice. Judging from the number of reprints made of the emblem books, a large Protestants audience did appreciate the emblems, indicating a change not only in religious tolerance, but also in religious faith.

In de geschiedenis van de Nederlandse literatuur is de periode rond 1700 niet een van de meest roemrijke, en om die reden wordt weinig onderzoek gedaan naar literaire teksten uit dit tijdvak.<sup>2</sup> Ten onrechte, als het gaat om de religieuze emblematiek. Dat literaire genre kende in de Republiek tussen ongeveer 1675 en 1725 een grote bloei. Er kan daarbij een onderscheid gemaakt worden tussen bundels die gerekend worden tot de ‘emblematische theologie’<sup>3</sup>, en bundels die pasten in de traditie van de religieuze liefdesemblematiek.

Op die religieuze liefdesemblem ga ik in dit artikel nader in, waarbij ik ze beschouw als demonstraties van geloofsbeleving in de Republiek rond 1700.<sup>4</sup> Het corpus biedt daartoe interessante aanknopingspunten: de religieuze emblem die tussen 1675 en 1725 in de Republiek verschenen, gaan terug op katholieke liefdesemblem die in Zuid-Nederland tussen 1615 en 1635 gemaakt waren door jezuiten of priesters, ten dienste van het contrareformatorisch offensief aldaar.<sup>5</sup> Deze van oorsprong katholieke religieuze emblem uit de vroege zeventiende eeuw werden rond 1700 door voornamelijk doopsgezinde emblematici uit Noord-

Nederland bewerkt, en geschikt gemaakt voor gebruik in een geheel andere context. Die emblematici wisten, getuige het aantal bundels en herdrukken, een groot publiek te bereiken. Het is juist de grootschaligheid van het succes die vragen oproept. Waarom drong na 1675 katholiek erfgoed uit het Zuiden zo in het Noorden door, en waarom juist via het emblematische genre?

Mijn hypothetisch, voorlopig antwoord op deze vragen is dat de religieuze liefdesemblem bleiden in een maatschappij waarin de dominante gereformeerde kerk anders gepositioneerd was dan eerder in de zeventiende eeuw in de Republiek het geval was. Die verandering leidde tot andere cultuuruitingen: er ontstond ruimte voor openlijke toe-eigening van zuidelijk cultuurgoed in het Noorden, en dus voor vermenging van katholieke en protestantse tradities. Om te beoordelen hoe groot de ruimte tot toe-eigening was, analyseer ik hoe Noord-Nederlandse dichters hun katholieke bronnen bewerkten, met als doel vast te stellen wat zij hun lezerspubliek uiteindelijk na bewerking aanboden. Vanuit die analyse beoog ik uitspraken te doen over de opvattingen die er in Noord-Nederland rond 1700 over geloofsbeleving bestonden.<sup>6</sup>

Ik wil hier kort kijken naar een embleem uit één van de prominente bundels uit het corpus, Willem den Elgers' *Zinne- en minnebeelden* uit 1703, om aan de hand van die eerste blik te laten zien hoe zichtbaar de katholieke wortels in de Noord-Nederlandse bundels geweest zijn. Den Elger bewerkte emblemen van de kapucijn Ludovicus van Leuven, uit diens *Amoris divini et humani antipathia* uit 1629/1670. De *pictura* behorend bij het achtste embleem uit *Zinne-beelden der liefde* (1703), hier afgebeeld, toont de personificatie van de liefde en de menselijke ziel, gezeten op een rennend hert. De ziel, voorop zittend, lijkt toegesproken te worden door de liefde. In het motto van dit embleem, 'De liefde is niet te ontvlugten', wordt een moralistische duiding van deze afbeelding geboden<sup>7</sup>:



Den Elgers *pictura* is een vrijwel exacte kopie van de *pictura* van het 27<sup>e</sup> embleem, 'Assiduitas Amoris' [Liefde gaat altijd verder] uit Ludovicus' *Amoris divini et humani antipathia*<sup>8</sup>:



Ludovicus' onderschrift bij deze *pictura*, 'Fugiendo, non effugit' [Hij ontsnapt niet door te vluchten], heeft ook een directe echo in Den Elgers motto 'De liefde is niet te ontvlugten'. In de *subscriptio*'s in beide bundels zijn naast overeenkomsten ook verschillen te zien - daar kom ik op terug -.

Hoe konden de katholieke religieuze liefdesemblemata herbruikt worden in de Republiek, en wat zegt hun populariteit over de geloofsbeleving van het publiek dat ze wist te waarderen? Deze vraagstelling en onderzoeksaanpak passen in een theoretisch kader dat ontwikkeld is door de Franse literatuurwetenschapper Chartier. Deze neemt - zoals velen met hem - aan dat er geen 'immediate, transparent, unmediated access' tot het verleden is, maar dat (literaire) bronnen gekleurd worden door 'a particular relation to the reality they designate: depiction, representation, prohibition, prescription, quantification, and so on.'<sup>9</sup> Om via het analyseren van historische literaire teksten toch zicht te krijgen op de 'historical reading' van een tekst - die in Chartiers ogen een afspiegeling vormt van toenmalige maatschappelijke opvattingen -, kan het 'process of appropriation', het toe-eigeningsproces van reeds bestaande teksten door een nieuw publiek worden bestudeerd.<sup>10</sup> De 'oude' en 'nieuwe' tekst worden dan gezien als vormvarianten van één tekst. Het bestuderen van de afstand tussen de varianten - Chartier noemt dit 'the consideration of gaps' - geeft ons zicht op de betekenis die het nieuwe lezerspubliek van de nieuwe tekst construeerde: de overeenkomsten en verschillen tussen de oude en nieuwe tekst geven aan waar accenten werden gelegd die het nieuwe publiek hielpen tot een bepaalde interpretatie te komen.<sup>11</sup> Aandachtspunten bij die analyse zijn tekstkenmerken zoals de taal waarin deze geschreven is, de structuur en expliciete aanwijzingen van auteurs en uitgevers over het doel waarmee de tekst geschreven is. Een dergelijke vergelijkende analyse ten behoeve van de reconstructie van de 'his-

torical reading' van de tekst kan aangevuld worden met gegevens over de fysieke vorm waarin de nieuwe varianten aan het publiek werden aangeboden (uitvoering van de bundels, aantal herdrukken etc.), en met gegevens over de receptie van de bundels onder het toenmalig publiek. Ik beperk me in dit artikel tot het vergelijken van een aantal 'nieuwe' bundels met hun 'oude' bronnen.<sup>12</sup>

De dichters van de Noord-Nederlandse embleembundels beschouw ik daarbij als lezers van de eerdere Zuid-Nederlandse bundels, en hun toe-eigeningsproces bestudeer ik in de verwachting dat ik daarmee ook uitspraken kan doen over de context, het lezerspubliek waarvoor deze dichters werkten. De gezindten waartoe de Noord-Nederlandse dichters behoorden - vrijwel alle bewerkers waren doopsgezind, met uitzondering van Den Elger die mogelijk katholiek was -, neem ik daarbij ook in overweging, hoewel op voorhand gesteld kan worden dat er geen relatie geweest hoeft te zijn met de kerkelijke ligging van hun publiek. Van met name Luyken weten we dat zijn werk populair was onder een brede groep protestantse lezers van uiteenlopende gezindten<sup>13</sup>, en ook in brede zin is vaker geconstateerd dat religieuze literatuur de grenzen van de geloofsovertuiging eenvoudig kon overstijgen.<sup>14</sup> Voor de Republiek ging het in de eerste helft van de zeventiende eeuw daarbij vooral om de uitwisseling van liederen tussen verschillende protestantse gezindten.<sup>15</sup> Van (grootschalige) katholieke beïnvloeding was voor 1675 geen sprake. Wat zegt het feit dat dit alles na 1675 veranderde over de samenleving waarin het toe-eigeningsproces plaatsvond?

Voor het typeren van de maatschappelijke inbedding van het corpus religieuze embleembundels, en de relatie tussen het toe-eigeningsproces en de toenmalige samenleving, maak ik gebruik van de invulling die in de sociale wetenschappen aan het begrip 'appropriation' wordt gegeven: 'The term *cultural appropriation* has been defined as 'the taking - from a culture that is not one's own - of intellectual property, cultural expressions or artifact, history and ways of knowledge'.<sup>16</sup> Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen twee soorten van culturele transmissie, samenhangend met de verdeling van macht in een samenleving: '(...) cultural transmission can connote an *assimilative* practice - a process whereby cultural minorities often are encouraged, if not obliged, to adapt or assimilate the cultural forms and practices of the dominating group. Or cultural transmission can be seen as an *appropriative* practice - a process whereby dominant groups maybe criticized and challenged when they borrow the cultural forms associated with subordinated groups'.<sup>17</sup> Nu al kan gesteld worden dat de doopsgezinde bewerkers van de religieuze liefdesemblemen niet tot de dominante gereformeerde kerk behoorden, maar hun werk werd door leden van die kerk wel gelezen. In hoeverre werden langs die weg daadwerkelijk katholieke elementen in de samenleving geïncorporeerd, of getolereerd?

Met het bestuderen van de casus van religieuze liefdesemblemen beoog ik een bijdrage te leveren aan bij onderzoek dat sinds enige tijd door zowel letterkundigen als historici naar het tolerantiedebat in de Republiek verricht wordt. Onder dat begrip 'tolerantie' versta ik de 'vrijheid om zich deels of volledig met anderen te iden-

tificeren', gebaseerd op 'the *mutual* recognition of everybody's religious freedom'.<sup>18</sup> Als tekenen van tolerantie wilde Spies, co-auteur van de overzichtsstudie *Bevochten eendracht*, de brede populariteit van religieuze liederen in de Republiek voor 1675 niet zien. Zij typeerde die eerder als 'ver doorgevoerd pragmatisme'.<sup>19</sup> Volgens Spies nam in de loop van de zeventiende eeuw dat pragmatisme niet toe. Ze constateerde daarentegen 'een zich in de loop van de eeuw steeds scherper aftekenende discrepantie tussen de verschillende geloofsrichtingen, die niet zelden uitliep op gescheld, verdachtmaking en vervolging'.<sup>20</sup> Die conclusie weerklinkt in Marshalls overzichtsstudie *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*. Marshall spreekt daarin over 'the growth of anti-Catholicism in the Netherlands' in de jaren na 1680, als reactie op de wreedheden die toen elders in Europa door katholieken met name jegens Hugenoten werden begaan.<sup>21</sup> Ook volgens Israel verloor de Republiek tussen 1670 en 1720 de relatief open debatcultuur die zo kenmerkend was voor de Noordelijke Nederlanden in de periode 1600-1650.<sup>22</sup> Eerder in de Gouden Eeuw kon ook over religie relatief openlijk afwijkende standpunten worden ingenomen; maar dat veranderde doordat tussen 1670-1720 het gedachtegoed van Spinoza, en in het verlengde daarvan het cartesianisme, volop ter discussie kwamen te staan, waarbij gereformeerden en 'many dissenting and Catholic clergy'<sup>23</sup> elkaar vonden in hun verzet tegen de radicale Verlichting. Dit leidde volgens Israel rond 1700 in de Republiek tot de ontwikkeling van de 'gematigde verlichting', een in zijn ogen zwak aftreksel van de verlichte ideeën die Spinoza en Descartes voorstonden.<sup>24</sup>

Zeer recent werd in de bundel *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850* de blik heel specifiek gericht op de verhouding tussen het streven naar Verlichting en bestaande religieuze denkbeelden en praktijken in de Republiek. In deze bundel krijgen de conflicten uit de periode tussen 1650 en 1680 (rond de voetianen, coccejansen, spinozisten en cartesianen) en de ontwikkelingen na 1750 (rond de patriotten en orangisten) de meeste aandacht. In de jaren tussen 1690 en 1700 domineerden de affaire rond Balthasar Bekkers *De betooverde weereld* (in vier delen verschenen tussen 1691 en 1693) en de vragen rond geloof en bijgeloof het debat. De verhouding tussen de verschillende confessies in de periode rond 1700 komt in diverse bijdragen in *Een veelzijdige verstandhouding* ter sprake. Wessels merkt op dat de katholieken in de Republiek aan het eind van de zeventiende en begin van de achttiende eeuw een aanzienlijk deel uitmaakten van de bevolking, zeker ook in het gewest Holland en de grote steden aldaar. Antipapistische uitlatingen worden in pamfletten en toneelstukken uit die periode in ruime mate aangetroffen.<sup>25</sup> Na 1750 volgden pogingen tot verzoening<sup>26</sup>, maar niet nadat rond 1730 de gemoederen nog eens flink verhit waren geraakt.<sup>27</sup>

Van belang is het inzicht dat Van Eijnatten in zijn artikel 'Modestia, moderatio, mediocritas. De protestantse geestelijkheid in Nederland en de regulering van het publieke debat (1670-1840)' aandroeg. Van Eijnatten relateert de aandacht die

in modern onderzoek naar openlijke conflicten in de lange achttiende eeuw uitgaat. Met het volgen van de waardering voor de deugden van de gematigdheid en verdraagzaamheid onder protestantse theologen, legt hij een andere onderstroom uit het debat in die periode bloot. In de publieke kerk bestond vanaf 1670 groeiende aandacht voor het belang van het vinden van een vorm waarin confessies naast elkaar konden bestaan. In lijn daarmee kan gesteld worden dat door letterkundigen voor het reconstrueren van Nederlandse opvattingen over de (vroeg) Verlichting tot nu toe vrijwel altijd gebruik werd gemaakt van spectators, pamfletten en satirische tijdschriften, waardoor volgens Hanou een ‘bijzonder scheefgetrokken beeld’ is ontstaan en ‘vele in hun tijd welbekende schrijvers en denkers [zijn] weggepoetst uit het *tableau de la troupe*’.<sup>28</sup>

Ook om die reden verdient het relatief onopgemerkt gebleven corpus van religieuze liefdesemblem aandacht. De bundels bieden de gelegenheid een andere blik te werpen op de toenmalige literatuur en samenleving. In het verlengde van de overvloedige aandacht voor conflicten is ook al enige tijd veel onderzoek verricht naar het mechanisme van de censuur in de Republiek, om te bepalen hoe groot de mate van vrijheid en tolerantie er nu werkelijk was.<sup>29</sup> Ik bekijk met behulp van dit onderzoekscorpus deze problematiek van de andere kant: niet de repressie van vrijheid is van belang, maar de vraag wat er wél getolereerd en gewaardeerd werd, in de verwachting dat beide lijnen van onderzoek elkaar goed kunnen aanvullen. Ik bekijk drie casussen van aanpassingen (Luyken, Bruin en Den Elger) in enig detail, om vervolgens voorlopige conclusies te formuleren. Binnen het VNC-project waarin dit artikel tot stand kwam, zal de houdbaarheid van die conclusies beproefd worden. Alvorens tot de bespreking van die drie casussen over te gaan, geef ik eerst een beknopt overzicht van het religieuze liefdesemblem in Noord- en Zuid-Nederland, gebaseerd op inzichten uit bestaande literatuur.

### **Het religieuze liefdesemblem in Noord- en Zuid-Nederland - beknopt overzicht**

De eerste bloei van het religieuze liefdesemblem dateerde van de periode 1615-1635, en was in belangrijke mate geënt op het al eerder ontstane genre van het profane liefdesemblem, met als representanten onder meer Daniel Heinsius' *Emblemata amatoria* (1601/1608) en Vaenius' *Amorum emblemata* (1608).<sup>30</sup> Het genre ontleende zijn inhoud met name aan klassieke en eigentijdse liefdespoëzie van Ovidius en Petrarca, en zijn vorm aan de emblematische traditie zoals die door Alciato's *Emblematum liber* (1531) was gegrondvest.

Het religieuze subgenre van de liefdesemblematiek kreeg voor het eerst gestalte in Otto Vaenius' *Amoris divini emblemata* (1615), een bundel waarin naast religieus ook humanistisch gedachtegoed een belangrijke rol speelde.<sup>31</sup> Daarna verschenen

contrareformatorische bundels - al dan niet door jezuïeten gemaakt - als Herman Hugo's *Pia desideria* (1624), verscheidene uitgaven van de *Amoris divini et humani antipathia* (vanaf 1626) en het anoniem gepubliceerde *Typus mundi* (1627).

In de *picturae* van Heinsius' *Emblemata amatoria* wordt een trend zichtbaar die in de religieuze liefdesemblematiek, met name door toedoen van Hugo's graveur Boëtius a Bolswert, sterk geaccentueerd zou worden: 'de *pictura*, instead of being a carrier of meaning, becomes an expression of emotion'.<sup>32</sup> De affectieve boodschap die de religieuze liefdesemblemata van Vaenius, Hugo en anderen in zich bergen, wordt vooral via het beeld overgedragen. De afbeeldingen met name werden in de context van de Contra-Reformatie gezien als waardevol pedagogisch instrument: 'pictures are the books of the illiterate and ignorant, they can be easily memorised, they touch the emotions, they have a ritual power, they sugar the pedagogical pill, they enhance concentration and (...) meditation'.<sup>33</sup> De teksten van de contrareformatorische liefdesemblemata hebben vaak een geleerd karakter, gericht op het overdragen van grote hoeveelheden kennis - en dan niet alleen op het gebied van de theologie, maar ook van bijvoorbeeld de klassieken en de klassieke mythologie.

De eerste bloei van het religieuze liefdesembleem was in Zuid-Nederland van veel grotere omvang en betekenis dan in Noord-Nederland, getuige het aantal bundels met religieuze liefdesemblemata dat in het Zuiden werd vervaardigd, en getuige ook de diversiteit van het aanbod. Over de receptie van al deze bundels weten we minder dan over de productie, maar het heeft er alle schijn van dat ook in dit opzicht in het Zuiden van een grotere bloei sprake was dan in het Noorden.

In de Republiek kan alleen Jacob Cats' *Sinne- en minnebeelden* (1618/1627) tot de religieuze emblematiek gerekend worden, zij het dat hier eerder sprake was van een algemeen moralistische dan specifiek religieuze invulling van het genre. Veelzeggend is dat in die bundel nauwelijks sporen van Vaenius' *Amoris divini emblemata* terug te vinden zijn<sup>34</sup>: Cats ontwikkelde zijn eigen emblematische programma onafhankelijk van het Zuid-Nederlandse religieuze voorbeeld.

In Noord-Nederland begon de bloei van het religieuze liefdesembleem rond 1650. In 1645 verscheen van de katholieke uitgever, Pieter Jabobsz. Paets een uitgave van Hugo's *Pia desideria* onder de titel *Goddelycke wenschen verlicht met sinnebeelden en vierige uytspresaken der out-vaders*. Onder katholieke klopjes was met name het plaatmateriaal uit Hugo's bundel toen al erg populair.<sup>35</sup> In 1653 volgde een Hugo-bewerking van Petrus Serrarius onder de titel *Goddelycke aandachten*. Serrarius, een mystieke chiliast<sup>36</sup>, opereerde mogelijk te excentrisch om, althans in de Republiek, zelf veel aandacht voor zijn bewerking te trekken.<sup>37</sup> Wel werd zijn bundel in 1657 herdrukt door Christoffel Luyken, de broer van Jan Luyken<sup>38</sup>; en die gebeurtenis leidde er mogelijk toe dat de Zuid-Nederlandse religieuze emblematiek onder de aandacht kwam van Jan Luyken zelf, die in 1678 *Jesus en de ziel* liet verschijnen, de bundel die de doorbraak van het religieuze liefdesembleem in het Noorden aankondigde. Van *Jesus en de ziel* verschenen in korte tijd een aantal (vermeerderde)

herdrukken, en in 1691 kwam ook de verwante bundel *Goddelyke liefde-vlammen* van Johannes Boekholt op de markt<sup>39</sup>, in 1703 gevolgd door een Noord-Nederlandse uitgave van Vaenius' *Amoris divini emblemata* onder de titel *Zinnebeelden der goddelyke liefde* bij de drukker Theodorus Danckerts. In datzelfde jaar werd ook Willem den Elgers *Zinne-beelden der liefde* uitgebracht. Daarna verscheen in 1709 van Jan van Hoogstraten de bundel *Zegepraal der goddelijke liefde*<sup>40</sup>, en in 1711 een nieuwe Noord-Nederlandse bewerking van Vaenius' *Amoris divini emblemata* bij de drukker Johan van Oosterwyck, getiteld *Othonis Vaenii Emblemata amoris divini, of Heilige zinnebeelden der goddelyke liefde*, in 1724 gevolgd door Jan Sudermans *De godlievende ziel* en in 1726 door Claas Bruins *Aanmerkingen op Otto van Veens zinnebeelden der goddelijke liefde* uit, gebaseerd op een eerdere uitgave van die emblemen door de uitgever Danckerts.<sup>41</sup> Van vrijwel al deze bundels verschenen in de periode tot 1750 meerdere herdrukken; ook Serrarius' bundel werd uiteindelijk in 1713 nogmaals gedrukt.<sup>42</sup>

Kijken we naar de Zuid-Nederlandse bronnen van die Noord-Nederlandse religieuze emblemen, dan is vast te stellen dat Serrarius' belangrijkste bron Hugo's *Pia desideria* was<sup>43</sup>; de bundel waarop ook Luykens' *Jesus en de ziel* in belangrijke mate teruggaat. Bij Luyken zijn daarnaast sporen van Vaenius' *Amoris divini emblemata* te vinden. Den Elgers *Zinne-beelden der liefde* vertoont ook overeenkomsten met Hugo's *Pia desideria*, maar is het meest verwant aan de *Amoris divini et humani antipathia* (hierna kortweg: *Antipathia*) van Ludovicus. Hoogstraten richtte zich zowel op de *Antipathia* als de *Pia desideria*, Suderman op zowel Vaenius als Hugo, en Bruin tenslotte had Vaenius als richtpunt.<sup>44</sup>

### **Toe-eigeningsstrategieën van Luyken, Bruin en Den Elger**

Welke houding nam Luyken in ten aanzien van de katholieke bronnen waarop hij zich (ook) baseerde? Zijn religieuze emblemen kenmerken zich door een centraal thema: de verbeelding van de zichtbare wereld wordt er steeds in gebruikt als stimulus voor de spirituele zoektocht die de gelovige dient te maken.<sup>45</sup> In *Jesus en de ziel* wordt deze zoektocht naar God via de studie van Zijn wereld steeds vergeleken met de queeste van de bruid (de ziel) naar haar Bruidegom (de goddelijke liefde) in het Hooglied. Die vergelijking ontleende Luyken mogelijk aan de religieuze liefdesemblematiek, maar kan ook gebaseerd zijn op de bredere en oudere traditie van Hooglied-bewerkingen. Veel *picturae* van Luykens zijn vrij letterlijke ontleningen aan het voorbeeld van Vaenius en Hugo: zo'n tweederde van de afbeeldingen uit *Jesus en de ziel* - de eerste bundel waarvoor Luyken als beginnend etser zelf *picturae* maakte - zijn terug te voeren op voorbeelden uit Vaenius' *Amorum emblemata*, diens *Amorum divini emblemata* en Hugo's *Pia desideria*.<sup>46</sup> Luyken attendeert zijn lezers zelf op dit verschijnsel - zonder naam en toenaam te noemen van zijn voorbeelden - in het voorwoord van zijn bundel: 'Niemant, die in het Hof dezer Sinnebeelden komt, dencke, dat al dese Bloempjes uyt onze eygen Grondt gewassen zijn'.



Luyken nam van Vaenius en Hugo dus het een en ander over, maar hij week op belangrijke punten ook van hen af. Ik verwijs hier naar een eerder artikel voor een precieze weergave van de verschillen en overeenkomsten<sup>47</sup>, en beperk me hier tot een typerend voorbeeld. In de *picturae* van Luyken wordt de goddelijke liefde niet voorgesteld als een klein kind, zoals tot dan toe in de religieuze liefdesemblematiek algemeen gebruik was<sup>48</sup>, maar als een volwassen man - als Jezus. Toen Vaenius in 1615 de liefdesemblematiek een religieuze wending gaf, werd in zijn *Amoris divini emblemata* de plaats van Cupido uit *Amorum emblemata* ingenomen door een engelachtige, kinderlijke figuur met vleugels en stralenkrans. In het tweede embleem van *Amoris divini emblemata* staat de identiteit van die figuur met woorden in de *pictura* aangeduid: ‘Amor Divinus’ (‘goddelijke liefde’):



Hoewel de woorden ‘Amor Divinus’ aan duidelijkheid weinig te wensen over lijkt te laten, geeft de complete *Amoris divini emblemata* toch ruimte voor een andere interpretatie dan ‘goddelijke liefde’. Er zijn in de bundel tekstuele elementen te vinden die suggereren dat in deze ‘Amor Divinus’ ook Christus gezien kan worden.<sup>49</sup> In het voorwerk (‘Carmen de Amore’) schrijft Vaenius over de levendmakende liefde van Christus (‘Viuficans Amor est Christus’), en in een enkel embleem wordt in de subscriptio de engelachtige figuur ook wel als zodanig geduid. In de *pictura* van het 38<sup>e</sup> embleem zien we de ziel in omhelzing met ‘Amor Divinus’, en in de Nederlandse subscriptio staat: ‘Wat isser dat kan hebben macht /Om ons van Christus liefd' te scheidyn?’. De scheidlijn tussen Christus en de goddelijke liefde is in dergelijke passages zo dun, dat verschillende interpretatiemogelijkheden ontstonden. Guiderdoni Bruslé heeft in een artikel over de uiterlijke verschijningsvorm van deze amor divinus-figuur een soortgelijke constatering gedaan: bij Vaenius (en later ook bij Hugo) vertoont het engelachtige figuurtje veel overeenkomsten met bestaande, zestiende-eeuwse conventies voor het afbeelden van (het kind) Jezus.

Vereenzelviging van *amor divinus* met Jezus ligt dus ook om die reden in *Amoris divini emblemata* en *Pia desideria* voor de hand.<sup>50</sup>

De twee interpretatiemogelijkheden zijn van belang gebleken bij de receptie van Vaenius' *Amoris divini emblemata*. Wie aanneemt dat in *amor divinus* niet alleen de goddelijke liefde maar ook Jezus verbeeld wordt, ziet ook snel een huwelijksband tussen de goddelijke liefde en de ziel in de liefdesemblemata weergegeven in de *picturae*. Het is precies dit spoor dat Luyken volgde in *Jezus en de ziel*. In lijn met die gedachte beeldt hij namelijk de figuur die de goddelijke liefde/Jezus voorstelt af als een volwassen man, zoals op de titelprent van de bundel meteen duidelijk wordt:



In de protestantse, Noord-Nederlandse context waarin Luyken publiceerde, kon kennelijk niet onbesproken blijven dat Jezus hier in menselijke gestalte te zien was.<sup>51</sup> In het voorwoord van *Jezus en de ziel* schreef Luyken:

*In dezen Rozen-Hof siet gy meest doorgaans JESUS en de ZIEL; in prent uytgebeeld, maar den beschouwer, moet sich onder 't leesen (wanneerder van de Ewige Godtheyt gesproken wordt) nooyt verbeelden dat wy met dese prentverbeelding iets anders meenen als alleen der corporlyke beeldelijke Menscheyt Christi, in zijne aangenomen Knechtelijke gestalte, soo als hy hier op Aarden, by ons Menschen, heeft gewandelt,*

*sichtelijk en tastelijk, voor de uyerlijke Oogen en  
Handen. Want naa zyn Ewige Godtheyt en magh  
noch kan hy niet uytgebeelt worden.*<sup>52</sup>

en gaf zo expliciete instructies aan de lezer om het interpretatieproces te sturen: het is niet God zélf die op de *picturae* te zien is, maar de gestalte die Hij op aarde onder de mensen aannam. Luykens presenteerde al doende een meer realistische afbeelding van het huwelijk tussen Jezus en de ziel aan de lezer. Door het uiterlijk van beide hoofdrolspelers zo aan te passen werd een (fysiek genoten) huwelijk tussen beiden denkbaar, en kwam een mystieke lezing van zijn emblemen voor de hand te liggen.

Heel anders ging Bruin te werk in zijn *Aanmerkingen op Otto van Veens zinnebeelden der goddelijke liefde*. Hij beschrijft in zijn voorwoord hoe hij op verzoek van uitgever Danckerts, die in 1703 al een Noord-Nederlandse uitgave van Vaenius' *Amoris divini emblemata* had verzorgd, nieuwe teksten schreef bij de 'koopere Plaatén' die Danckerts nog in zijn bezit had. Bruin wilde aan Danckerts verzoek wel gehoor geven, omdat de stof hem 'ongemeen smaakelyk voorkwam'. Hij maakte de bewerkingen 'om myn aangeboorene zucht tot het zedelyke eenigsins te voldoen'.<sup>53</sup> Hoe ging Bruin te werk bij het vorm geven van dat 'zedelyke'? Kijken we naar embleem 26 bij Vaenius, 'Nil amanti grave' [Niets is zwaar voor hem die liefheeft], bij Bruin bewerkt tot 'De Liefde ontziet geen arbeid'. De *picturae* zijn vrijwel gelijk - inclusief de nimbus rond het hoofd van de goddelijke liefde -, maar de teksten verschillen. In 1615 dichtte Vaenius in de Nederlandse *subscriptio*:



Al watter is en wert bedacht  
 Door liefd' en arbeyt wert verkregghen,  
 De ziele door liefde gansch veracht  
 Ghewicht, of last hoe swaer om weghen:  
 Het is al licht al wat sy draecht,  
 Door pijn, noch quelling wert sy clachtich,  
 Na heet of kou sy niet en vraecht,  
 De liefde Godts die maeckt haer machtich.<sup>54</sup>

Bij Vaenius wordt de lezer ervan overtuigd dat geen menselijke arbeid of inspanning zwaar is omdat de goddelijke liefde de ziel in alles steunt - en zelfs het werk over kan nemen, getuige het gebaar waarmee de goddelijke liefde op de *pictura* de ziel de schop uit handen wenst te nemen. De *subscriptio* bevat de boodschap op God te vertrouwen, en het een affectieve lading - die door het gebaar van de *amor divinus* in de *pictura* nog eens wordt geaccentueerd. In 1726 maakt Bruin hiervan:



Myn ziel, zyt kloek, en houd u sterk;  
 Bezwyk niet in uw akkerwerk;  
 Uw Jesus zal uw' last verligten;  
 Hy neemt u spaê reeds in de hand.  
 Wat moet voor zulk een' onderstand [steun van God],  
 Hoe moeilyk 't werk ook zy, niet zwichten?  
 Stryd dan stantvastig om de kroon  
 Van 't eeuwige genadeloon.<sup>55</sup>

Ook hier wordt de ziel de goddelijke liefde en hulp in het vooruitzicht gesteld, maar nu wordt de lezer niet aangespoord tot godsvertrouwen, maar tot een arbeidzaam leven op aarde - met het hemels 'genadeloon' in het vooruitzicht. Hoe dat arbeidzame leven op aarde eruit dient te zien, wordt verder ingevuld in de prozatekst die de *pictura* en het gedicht aanvult. Met bijbelplaatsen onderbouwend (onder andere Matth. 11:30 en 1 Joh. 5:3) beargumenteert Bruin dat alle arbeid de gelovige 'Bouwman' tot heil zal dienen. Hij besluit met:

Welaan dan, geloovige zielen, houd u mannelyk [moedig]; zyt sterk; waakt in 't geloove; bid zonder ophouden; stryd om in te gaan door de enge poort, en zyt dus getrouw tot de dood, om uit genade de kroon des levens te genieten.<sup>56</sup>

In de emblemen van Bruin ligt, zo wordt aan de hand van dit voorbeeld gedemonstreerd, krijgen Vaenius' originelen een protestantse inkleuring. In de voetsporen van Luyken presenteert Bruin *amor divinus* als Jezus. De emoties die Vaenius' *picturae* bieden, worden gebruikt om rationele instructies voor de lezer te formuleren. Gezien de mate waarin Bruin in de tekst afwijkt van Vaenius' voorbeeld, kan gesteld worden dat van de katholieke wortels bij Bruin weinig overblijft. Bruin gebruikt typisch protestantse literaire middelen om de boodschap over te brengen. Daartoe horen het aanspreken van de ziel, de uitgebreide explicaties die tot doel hebben elke misverstand over de bedoeling van de dichter weg te werken en de bijbelverzen die het betoog autoriteit en gezag verlenen.<sup>57</sup> De katholieke beïnvloeding blijkt vooral, en misschien zelfs wel uitsluitend, uit het gebruik van de *picturae*. Niet alleen omdat die ongewijzigd van Vaenius zijn overgenomen, maar vooral omdat ze er *zijn*: religieuze instructie aan de hand van afbeeldingen was eerder in protestantse poëzie weinig gebruikelijk. Het illustreren bleef vooral beperkt tot de titelpagina, het emblematische en bimediale genre was nog niet eerder zo duidelijk als middel voor religieuze instructie ingezet.

De derde casus vormt de in de inleiding al genoemde *Zinne-beelden der liefde* van Den Elger uit 1703 (herdrukt in 1725 and 1732). Binnen de Noord-Nederlandse religieuze liefdesemblematiek neemt die bundel een bijzondere plaats in. Anders dan Luyken, Bruin en alle andere in de inleiding genoemde dichters, bewerkte Den Elger van oorsprong religieuze liefdesemblemen tot profane varianten.<sup>58</sup> Een ongebruikelijke proces: vanaf het ontstaan van het profane liefdesembleem rond 1600 was de overdracht van profaan naar religieus zeer vaak voorgekomen, terwijl bewerking in omgekeerde richting zeldzaam was.<sup>59</sup> Zoals al getoond in de inleiding, baseert Den Elger de bundel op de *Antipathia*. Een eerste druk daarvan verscheen in 1626; die werd in 1629 vermeerderd door Ludovicus, en op een herdruk van die 1629-editie uit 1670 bouwde Den Elger zijn *Zinne-beelden der liefde*. De *Antipathia* is op zijn beurt weer beïnvloed door enerzijds Cats' *Sinne- en minnebeelden*, Heinsius' *Emblemata amatoria* en *Ambacht van Cupido*, en anderzijds door de jezuïtische bundels *Pia desideria* en *Typus mundi*.<sup>60</sup>

Den Elger zelf plaatst de emblemen in *Zinne-beelden der liefde* expliciet buiten het religieuze kader. De belangrijkste aanwijzing daarvoor is te vinden in zijn voorwoord ‘Aan den Lezer’, waar hij zijn emblemen positioneert binnen de traditie die Heinsius - en zovele andere ‘deftige bejaarde mannen’ - met hun profane liefdeslyriek gevestigd hadden. Den Elger stelt zijn *Zinne-beelden der liefde* tegenover een bundel over de ‘Goddelyke liefde’ die hij ook nog eens hoopt te publiceren<sup>61</sup>:

[...] met D. Heinsius wel durf zeggen, dat indien het zoo veele deftige bejaarde mannen, die de wysheid moesten verbeelden nooit tot schanden gerekent is geweest, dat zy zig zomtyds na den tyd en gelegenheid voegden, en niet altyd even stemmig waren, het my zeer ligt te vergeven zal zijn, dat ik in myne jeugd Venus by de zang-godinnen gevoegt heb, en van haar wat vry en breed heb gesproken, [...]: behalven dat ik my zeer weinig aan zulke neuswyzen laat gelegen leggen, het veel meer agtende dat ik, boven het vermaak dat ik'er in heb gehad, de eer mag hebben van te behaagen aan een, die de voetstappen van D: Heinsius volgt als honderd anderen; evenwel zullen deeze mogelyk hun genoeg en nog in het tweede deel kunnen vinden, het geene binnen korten uit sal komen en waar in ik op dezelve wyze de Goddelyke liefde zal verhandelen.

In het eerste embleem benadrukt Den Elger dat hij het religieuze en profane niet wil verbinden en vermengen, en verwijst hij opnieuw naar de bundel met religieuze emblemen die hij nog hoopt te publiceren, als hij verklaart: ‘zal ik hier de Goddelyke [liefde] voorby gaan om het heilige niet met het onheilige te vermengen en geenzints de eerbiedigheid die wy daar aan schuldig zyn te verminderen, te meer alzo ik'er wytloopiger in 't byzonder van zal spreken’.<sup>62</sup>

Die bundel met emblemen waarin Den Elger ‘op dezelve wyze de Goddelyke liefde zal verhandelen’ is tijdens zijn leven nooit verschenen, maar werd door uitgever George Wetstein wel opgenomen in de postuum verschenen *Gedichten en Rotterdamsche Arcadia van mr. Willem den Elger* (1726). In een voorwoord van ‘Den Uitgever Aan den Lezer’ schrijft Wetstein daarover:

De *Zinnebeelden der Goddelyke Liefde*, [...], zyn eigentlyk Byschriften op honderd printjes, door Johan Jacob Sandrart, op het Lyden en Sterven van onzen Heilandt Jezus Christus, uitgevonden en gesneden, en tot Augsburg in den Jare 1693 by Christ: Meigel gedrukt<sup>63</sup>; dezelve waren in een çierlyken Bandt, met wit papier doorschoten, gebonden, en met de handt van onzen Dichter beschreven. Deze zoude mogelyk gediend hebben tot de Verhandeling der *Goddelyke Liefde*, welke hy in zyne voorrede voor de *Zinne-beelden der Liefde* als een tweede deel beloofde.<sup>64</sup>

De prenten van de Sandrart, een fameuze Duitse graveur van protestantse huize, zijn in *Gedichten en Rotterdamsche Arcadia* niet opgenomen, maar vergelijking tussen die afbeelding en Den Elgers bijschriften leert dat de dichter in zijn verzen het door Sandrart afgebeelde nauwgezet beschrijft om er vervolgens een religieuze les aan te verbinden. Kijken we bijvoorbeeld naar bijschrift nr. 7:

## Jezus wast de voeten der discipulen Johann. 13. v: 4, 15

Zie hier de ootmoedigheid ten laagsten trap gezegen.  
Hier licht Godt zelve voor zyn' jongeren verneêrd;  
*Volgt my*, zegt hy, *in 't geen ik u hier heb geleerd*:  
En gy, myn Ziel, hoe hoog zyt gy vaak opgestegen;  
Verban dien yd'len waan, omhels de need'righeit,  
Zy is het padt, 't geen u naar ware grootheit leidt.<sup>65</sup>

Den Elgers emblem en over de ‘Goddelyke Liefde’, zo ze ooit met afbeeldingen verschenen waren, hadden waarschijnlijk tot de emblematische theologie gerekend kunnen worden, omdat Den Elger in zijn *subscriptio's* zo getrouw de bijbelteksten volgt.

Met zijn *Zinne- en minnebeelden* wil Den Elger weliswaar bij de traditie van de profane liefdesemblem en aansluiten, maar de bundel bevat toch ook duidelijk zichtbare sporen van zijn religieuze wortels. Voor de goede verstaander blijkt dat al uit de titelprent. Daarop zijn Venus, de dichter en Cupido afgebeeld, in gestalten en enscenering die naar de traditie van de profane emblem- en liedbundels over de liefde verwijzen. Maar links zijn op een zuil ook *picturae* uit de *Antipathia* te zien, klein maar met duidelijk leesbare *motti*:



En ook verderop in de bundel zijn de religieuze sporen te vinden, hoewel zowel Den Elger als zijn uitgever benadrukken dat het in de bundel niet om religie, maar om deugdzaamheid draait. Den Elgers uitgever, Boudewyn vander Aa<sup>66</sup>, schrijft daarover in de opdracht van de bundel aan AEGIDIUS vander Marck, ‘Hoofdman der Leydsche Schutterye’:

Derhalven bidde ootmoediglyk dit Werk te willen vergunnen een plaats in zyn Ed. Boek-Kabinet, en het zelve te houden als een Leermeesteresse van waare onderrigtende zeede-lessen, waar door de kuysche minne werd ontvonkt, en de schigten der onkuysche minne, werden ingeteugelt, en gedempt. Om de menschen hier door als een rigtsnoer, en seekere lessen, te baanen 't spoor tot de waare deugd.<sup>67</sup>

En Den Elger maakt daarna zelf in de emblemen duidelijk dat hij een samenhangende uitwerking van het begrip ‘deugdzaamheid in de liefde’ wil bieden. Die deugdzaamheid bestaat uit gematigheid (de rede heerst over de liefde), uit specifiek gedrag voor mannen en vrouwen - waarbij Den Elger meer aandacht heeft voor het mannelijk dan vrouwelijk perspectief -, en uit erkenning van de grote rol die de liefde in het menselijke leven speelt. Den Elger bouwt betogen door grote hoeveelheden citaten uit klassieke, vroeg zeventiende-eeuwse Nederlandse en Frans-classicistische bronnen te verbinden met eigen teksten in proza. Hij maakt de lezer daarbij voortdurend opmerkzaam op de samenhang die hij beoogt aan te brengen, met opmerkingen als deze, geschreven bij het 39<sup>e</sup> embleem:

Het zou in den eersten opslag kunnen schynen als of ik myn zelve tegensprak, vermits ik in myne aantekeningen op het negentiende Zinnebeeld, gezegt heb, dat een Minnaar een voorwerp moet kiezen en dat stantvastig beminnen; en hede ben ik nog van het zelve gevoelen, dat een redelyke Liefde niets anders kan doen, maar de Liefde is altyd met de rede niet gepaart en alle harten zyn niet even eens gezint; behalven dat, is de standvastigheid jegenwoordig zoo veel niet geagt ja zelf by veelen bespottelyk.<sup>68</sup>

Over de herkomst van die citaten is Den Elger expliciet. Hij citeert ze vaak in hun oorspronkelijke taal (Italiaans, Latijn, Frans, Grieks) en noemt de namen van de auteurs, en soms ook van hun werken.<sup>69</sup> Enkele namen springen eruit: die van Matthijs van der Merwede, naar wiens *Uyt-heemschen oorlog, ofte Roomsche mintriomfen* (1651) Den Elger verwijst zonder de ronduit scrabreuze en libertijnse lading ervan te doorgronden.<sup>70</sup>

Expliciete tekstuele verwijzingen naar religieuze tractaten of bijbelverzen ontbreken, met uitzondering van een verwijzing naar Theodore de Beza's ‘Bedenkingen’ over het Hooglied<sup>71</sup>, en, helemaal achteraan *Zinne-beelden der liefde*, verwijzingen naar kardinaal Giovanni Bona's *Manuductio ad coelum* (1658), een werk waarin adviezen en richtlijnen voor een ascetisch leven in katholieke traditie worden gegeven.<sup>72</sup> Toch heeft de *Antipathia* een duidelijk stempel op de *Zinne-beelden der liefde*



gedrukt, want katholieke elementen uit Ludovicus' *Antipathia* zijn niet door Den Elger verwijderd. Zo ziet/leest de lezer in Den Elgers derde embleem, 'Alles buigt zich voor de liefde':



O Liefde, moet dan elk u onderdanig weezen?  
 Zyt Gy die sterke spil waar op de waereld draait?  
 Word u van yder dan de wierook toegezwaait? (...) <sup>73</sup>

Deze katholieke elementen zijn als het ware meegeslipt met de grote delen die Den Elger uit Ludovicus' *Antipathia* overnam. De centrale gedachte uit de *subscriptio*'s uit de *Antipathia* wordt door Den Elger steeds in zijn betoog verwerkt, zoals bijvoorbeeld te zien is aan de *subscriptio* die hoort bij de in de inleiding van dit artikel getoonde *pictura* met het wegvluchtende hert. Den Elger begint met:

Het is vergeefs dat gy de Liefde wilt ontgaan,  
 Hoe rad het hart ook is, hoe snel gy het doet loopen,  
 Nog eens, het is vergeefs, gy kunt' er niet op hoopen;  
 De Liefde zit'er op en hangt u agter aan.  
 Al vlugte men de min veel sneller dan de winden  
 Men zalze altyd nogtans aan onze zyde vinden.

waar Ludovicus in zijn Latijnse *subscriptio* schreef<sup>74</sup>:

Where are you fleeing to, you madman!  
 You cannot get away anywhere: although you  
 Run off as far as Tanais, Love will follow you just as far as that.  
 Not if you ride on Pegasus' back in the air,  
 Nor if the wing of Perseus moves your feet,  
 Or if the severed winds rush you off on winged sandals,  
 Mercurius' high road will be no good to you.  
 Always Love looms above your head, it looms over the lover,  
 And with all its weight it sits on top of the neck that was free.  
 He holds watch sharply and will never let you  
 Raise your eyes from the ground, once they have been caught.

Ludovicus' gedachtelijn (men kan de liefde niet ontvluchten, zelfs als men zo snel is als de wind) vindt in Den Elgers betoog over de deugdzaamheid een plek temidden van alle klassieke, humanistische en Frans-classicistische citaten. Het gaat daarbij vaak om mythologische verwijzingen die in Den Elgers ogen kennelijk naadloos aansloten bij zijn andere bronnen; maar soms ook slipten bij die transmissie uitgesproken religieuze, en zelfs katholieke elementen mee.

Den Elger noemt de *Antipathia* niet als bron. Over de herkomst van de *picturae* wordt in *Zinne-beelden der liefde* gezwegen. Duidelijk is wel dat Den Elger met die *picturae* enige bemoeienis heeft gehad, want in een bericht 'Aan den Leezer' verontschuldigt hij zich voor de verkeerde plaatsing van een van die *picturae*.<sup>75</sup> Verder wordt met geen woord over de kwestie gerept. Het is zelfs zo dat in gevallen waarin de *Antipathia*-emblemen terug gaan op voorbeelden van Cats en Heinsius, Den Elger die bronnen expliciet noemt<sup>76</sup>, terwijl Ludovicus als 'tussenschakel' wordt genegeerd. De enige die er, jaren later, nog een toespeling op de katholieke wortels van Den Elgers werk maakt, is Wetstein, die als uitgever van *Gedichten en Rotterdamsche Arcadia* in het voorwoord schrijft:

In het stuk van Godsdienst was hy [=Den Elger] van het gevoelen der Roomsche Kerke, doch in alle zyne Schriften is niets te vinden, dat eenige aanstotinge [ergernis] daar omtrent kan geven.<sup>77</sup>

Al met al is in Den Elgers geval dus sprake van een bewust gecreëerde - kijken we naar Wetsteins uitspraak over het ontbreken van zaken die 'aanstotinge' kunnen geven - afstand tussen bron en bewerking. Die afstand wordt niet benoemd door de auteur, en valt alleen voor de ingewijde lezer te constateren. Het was voor Den Elger mogelijk extra moeilijk om zich over zijn bronnen uit te laten omdat hij zijn persoonlijke sympathie voor de katholieke kerk een bekend gegeven was.

## De casussen in context

Concluderend kan op basis van deze drie casussen gesteld worden dat er in Noord-Nederland aan het einde van de zeventiende en begin van de achttiende eeuw onder protestantse dichters en hun publiek belangstelling leefde voor katholiek erfgoed. Die belangstelling leidde tot literatuur waarin kenmerken van de eigen confessie werden gecombineerd met die van een andere confessie. Het ging daarbij met name om de acceptatie van beeldmateriaal als middel om de geloofsbeleving te ondersteunen en van een emotionelere dimensie te voorzien. Toen het religieuze embleem in 1620 in het Zuiden zijn eerste bloei beleefde, was deze vorm van toe-eigening door protestantse emblematici in de Republiek nog niet aan de orde. Rond 1700 waren er dus meer mogelijkheden tot transmissie van katholieke elementen in de protestantse geloofsliteratuur.<sup>78</sup>

De afstand tussen bronnen en bewerking is bij Luyken, Bruin en Den Elger niet steeds even groot, maar in alle gevallen sprake is van een door de auteur gecreëerde distantie. Voor Noord-Nederlandse lezers die de Zuid-Nederlandse voorbeelden niet kenden, werd de herkomst van de religieuze emblemen niet geëxpliciteerd. Verwijzingen naar de katholieke bronnen ontbreken vrijwel volledig. Serrarius noemt Hugo wel in zijn voorwoord, maar Luyken, Bruin en Den Elger zwijgen over de herkomst van het materiaal dat zij bewerken. Pas Suderman zet in 1724 de naam Hugo op het titelblad van zijn bundel. Expliciete verdedigingen van de toe-eigening van het katholieke erfgoed, die de lezers ook tot herkenning hadden kunnen leiden, ontbreken eveneens in de drie besproken casussen. Toch moet, in vergelijking met vroeg zeventiende-eeuwse Noord-Nederlandse literatuur, het gebruik van katholieke bronnen in de religieuze liefdesemblemen - met name door de *picturae* - veel beter traceerbaar zijn geweest voor lezers. De katholieke sporen in Revius' sonnet 'Hij droeg onze smerten' werden pas in 1962 door Strengholt belicht; mogelijk omdat onderzoekers niet eerder geïnteresseerd waren in de vraag of confessie nu werkelijk de literaire produktie van dichter bepaalde, maar ook wel omdat Revius nog subtieler en fragmentarischer verwijst dan bijvoorbeeld Serrarius en Den Elger dat doen.<sup>79</sup>

Welk belang moet daarbij gehecht worden aan het feit dat die transmissie plaatsvond op initiatief van doopsgezinde dichters? Het gaat hier om vertegenwoordigers van een kerkgenootschap dat aan het eind van de zeventiende eeuw niet dominant was in de Republiek. Kon het 'process of appropriation' zo ongestoord plaatsvinden omdat het geen dichters van gereformeerde huize waren die katholiek cultuurgoed in het Noorden trachten te implementeren? En kan het probleemloos verlopen toe-eigeningsproces daarmee getypeerd worden als teken van toegenomen religieuze tolerantie? In de drie hier besproken casussen lijkt geen sprake van tolerantie in de zin van 'the *mutual* recognition of everybody's religious freedom'. Daarvoor wordt het katholieke gedachtegoed te weinig als zodanig gemarkeerd, en ook teveel veranderd - in de zin dat specifiek contrareformatorische dan wel rooms-katholieke

elementen bij Luiken en Bruin verwijderd lijken, en de overblijvende, algemeen christelijke elementen van een protestantse kleuring zijn voorzien.

Toch lijkt er ruimte voor toenadering gekomen, en dat is mogelijk te danken aan politieke verschuivingen. Door historici is geconstateerd dat na de vrede van Munster in 1648 grensverkeer tussen Noord-Nederland en de omringende landen een veel vanzelfsprekende en ook minder risicovolle aangelegenheid werd. Van invloed op de speelruimte die dichters hadden, was mogelijk ook de omstandigheid dat de overheden in de Republiek in de tweede helft van de zeventiende eeuw een nieuwe politiek voerden ten aanzien van de omgang met religieuze verschillen in de samenleving. In de eerste helft van de eeuw was er nog sprake van overwegend handhaving en protectie van de gereformeerde kerk en het weren van manifestaties van andere godsdiensten uit de publieke sfeer. Na 1650, en vooral in het laatste kwart van de eeuw kregen de overige, getolereerde religies meer vrijheden<sup>80</sup>, en was er aandacht voor de ‘instandhouding van het evenwicht tussen de publieke kerk, de verschillende kleinere protestantse stromingen [...] en de grote katholieke minderheid’.<sup>81</sup> Van die ontwikkeling lijken de embleembundels zeker te getuigen; hun bestaan en populariteit lijken reden om aan de felheid van de anti-paapse stemming rond 1700 te twijfelen, en de toename van tegenstellingen aan het eind van de zeventiende eeuw ter discussie te stellen.

Niet alleen in politieke ontwikkelingen kan een verklaring voor het ontstaan van de ruimte tot toe-eigening gevonden worden. In de Republiek lijkt zich aan het einde van de zeventiende eeuw, net als elders in West-Europa, in de religieuze cultuur een ontwikkeling voorgedaan te hebben die gekenschetst kan worden als een verschuiving van aandacht voor de kerk, naar aandacht voor het individu, met deconfessionalisering als gevolg. In *The Secularization of Early Modern England. From Religious Culture to Religious Faith* concludeert de Engelse historicus Sommerville op basis van zijn analyses van tal van aspecten van de Engelse vroegmoderne cultuur (van literatuur tot feesten, en van wetenschap tot taal) dat er binnen alle confessies sprake was van een nieuwe focus op de innerlijke leefwereld van de gelovige:

At the heart of the new faith was a recognition of the individual. In its revulsion from a corrupt society and wayward culture, Protestantism brought an intensified sense of the value of the individual soul. In time, even the state recognized this in its official toleration of the sacred rights of conscience. Whereas before the Reformation it has been usual to think of the salvation of the Church, now one was concerned with the salvation of the individual.<sup>82</sup>

Eerder al stelde Reynolds in *Faith in Fiction* vast dat toenemende religieuze tolerantie en diversiteit weerspiegeld kunnen worden in literaire ontwikkelingen. Het reduceren van het politieke en maatschappelijke belang dat gehecht wordt aan de specificiteit van de religieuze overtuiging, biedt ruimte voor het uitwisselen van gedachten - zoals die bijvoorbeeld in literatuur vastgelegd kunnen worden, en biedt bijvoorbeeld ook de mogelijkheid om literaire genres te annexeren die

eerder door anderen in gebruik waren genomen of waren ontwikkeld.<sup>83</sup> Daarom kan rond 1700 mogelijk naast het religieuze lied het religieuze embleem als genre onder een protestants publiek geïntroduceerd worden. Voor die conclusie spreekt dat protestantse religieuze emblematiek zoals die rond 1700 gemaakt werd, het gelijk van de eigen confessie en kerk niet benadrukt, en niet-polariserend van aard is. De blik is gericht op de ontwikkeling van de ziel van de gelovige, en verworvenheden uit een andere confessie - het overdragen van op de emotie gerichte geloofsbeleving via afbeeldingen met name - worden gebruikt om de lezer in zijn/haar geloofsbeleving te raken en te vormen. De aanpassingen die Luyken en Bruin maakten, vormen een aanvulling op het idee dat geloofsliteratuur in de vroegmoderne tijd in zeer uiteenlopende kringen onveranderd gerecipieerd werd. Ze laten zien dat gedachtegoed uit andere confessies ook aan de smaakvoorkeuren van het eigen publiek werd aangepast, echter zonder dat dit tot een polemiek met ‘de ander’ leidde. Nader onderzoek zal duidelijk moeten maken of er ook sprake was van toenadering in omgekeerde richting, in de zin dat ook het katholieke zuiden rond 1700 open stond voor het protestantse cultuurgoed, blijkend uit bijvoorbeeld Zuid-Nederland interesse voor het werk van een auteur als Luyken.

Den Elgers bundel staat bij dit alles enigszins apart, maar is ook weer te plaatsen tegen de achtergrond van het proces waarin literatuur zich op het ‘binnenste leven’ van de gelovige gaat richten. Bij Den Elger neemt deugdzaamheid de rol van religie over als het gaat om het overdragen van de moraal. Is zijn bundel daarmee te zien als een exponent van het proces van secularisatie<sup>84</sup> zoals dat zich sinds de Reformatie in Europa voordeed?<sup>85</sup> In de zestiende en zeventiende eeuw had de scheiding van kerk en staat zich in de Republiek in hoog tempo voltrokken, ondanks pogingen van orthodox gereformeerden de twee onlosmakelijk met elkaar te verbinden. Tijdens de Verlichting kreeg het ideaal van de scheiding nieuw gewicht omdat het verbonden werd met het democratiseringsproces dat in gang werd gezet. Moet Den Elgers bundel, waarin religie tot een zaak van algemene maatschappelijke moraal wordt getransformeerd, tegen die achtergrond bekeken worden, of trapt de moderne lezer daarmee in de val (te vroeg) tekenen van de Verlichting in de Nederlandse literatuur te willen waarnemen?<sup>86</sup>

Misschien reageerde Den Elger met het creëren van *Zinne-beelden der liefde* wel eerst en vooral op veranderingen die in de Noord-Nederlandse literatuur onder invloed van het Frans-classicisme aan de orde waren. Binnen die literaire stroming verbood men min of meer gebruik van religie als onderwerp, en daardoor kwam er behoefte aan ‘het algemeen deugdzame’ als alternatief.<sup>87</sup> Dan valt de hoeveelheid religieuze sporen in zijn *Zinne-beelden der liefde* wel weer moeilijk te verklaren. Den Elger heeft ze weliswaar minder prominent aanwezig gemaakt dan in de *Antipathia* het geval was, maar onzichtbaar zijn ze zeker niet.

De behoefte aan het soort alternatief dat *Zinne-beelden der liefde* bood, kwam misschien ook wel voort uit de wens tegenwicht te bieden aan andere literatuur - de pornografische roman met name - die rond 1700 in betekenis toenam. In *Het woord is aan de onderkant* stelt Inger Leemans dat de romans tot een 'recalibratie van morele waarden' aanzetten.<sup>88</sup> Uit onvrede over de ware aard van de mens zoals die door pornografen getoond werd, zetten nieuwe moralisten - los van een specifiek religieuze context - een offensief in om de zeden van hun tijd, met name ook op het gebied van de liefde, te beïnvloeden. In dat offensief wilde Den Elger mogelijk een eigen geluid laten horen?

Dit artikel eindigt met (voorlopige) antwoorden én nieuwe vragen over de maatschappelijke en kerkelijke inbedding van het fenomeen dat de religieuze liefdesemblematiek in de Republiek vormde. De hier besproken casussen zijn klein in omvang, en bieden nog geen mogelijkheid definitievere uitspraken te doen. De komende tijd hopen we vanuit zowel Zuid- als Noord-Nederlands perspectief een meer gedetailleerd beeld te reconstrueren, en zodoende verdergaande conclusies te formuleren.

## Bibliografie

**Alblas, J.B.H.:** *Johannes Boekholt (1656-1693): the first Dutch publisher of John Bunyan and other English authors; with a descriptive bibliography of his publications*. Nieuwkoop 1987.

**Berg R. van den:** 'De voorrechten van de gereformeerde kerk verdedigd', in: *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*. Nijmegen 2007, 197-208.

**Brouwer, H.:** 'Rondom het boek. Historisch onderzoek naar leescultuur, in het bijzonder in de achttiende eeuw. Een overzicht van bronnen en benaderingen, resultaten en problemen'. DBNL. Leiden 2004. Zie: [http://www.dbnl.org/tekst/brou046rond01\\_01/colofon.htm](http://www.dbnl.org/tekst/brou046rond01_01/colofon.htm)

**Bruin, C.:** *Aanmerkingen op Otto van Veens Zinne-beelden der Goddelyke liefde*. Amsterdam 1726.

**Buschhoff, A.:** *Die Liebesemblemata des Otto van Veen. Die Amorum emblemata (1608) und die Amoris divini emblemata (1615)*. Bremen 2004.

**Chartier, R.:** *Forms and meanings: texts, performances, and audiences from codex to computer*. Londen 1995.

**Chartier, R.:** 'Reading Matter and "Popular Reading": From the Renaissance to the Seventeenth Century', in: *A History of Reading in the West*. Ed. G. Cavallo en R. Chartier. Cambridge 1999, 269-283.

**Chartier, R.:** 'Genre between Literature and History', in: *Modern Language Quarterly*, 67 (2006), 129-139.

**Clemens, T.:** 'De ingehouden Verlichting onder de Nederlandse katholieken', in: *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*. Nijmegen 2007, 239-276.

**Eijnatten, J. van:** 'Modestia, moderatio, mediocritas. De protestantse geestelijkheid in Nederland en de regulering van het publieke debat (1670-1840)', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 117 (2004), 26-44.

**Fessenden, T.:** *Culture and Redemption. Religion, the Secular, and American Literature*. Princeton en Oxford 2007.

*German engravings, etchings and woodcuts, ca. 1400-1700* / F.W.H. Hollstein. Deel: Vol. XL: Joachim von Sandrart, Joachim von Sandrart the Younger, Johann von Sandrart, Johann Jacob von Sandrart, Lorenz von Sandrart / comp. and ed. by John Roger Paas. Rotterdam 1995.

**Gelderblom, A.:** ‘Binnen en buiten. Symboliek in de emblemen van Jan Luyken’. *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden 1998-1999*. Leiden 2000, 18-35

**Gelderblom, A.:** ‘Who were Jan Luyken's readers?’, in: *Emblemata sacra: rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images = the rhetoric and hermeneutics of illustrated sacred discourse*. Eds. Ralph Dekoninck en Agnès Guiderdoni-Bruslé. Turnhout 2007, 499-508.

**Gijswijt-Hofstra, M.:** ‘Een schijn van verdraagzaamheid. Proeven uit vijf eeuwen Nederlands verleden’, in: *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden*. Red. M. Gijswijt-Hofstra. Hilversum 1989, 9-40.

**Gijswijt-Hofstra, M.:** *Vragen bij een onttoverde wereld. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Sociale en Culturele Geschiedenis*. Amsterdam 1997.

**Groenenboom-Draai, E.:** ‘De min onder de kerkelingen. Jan van Hoogstratens wraakoefening op Salomon van Til: een “vrijgeest” in botsing met een coccejaan’, in: *De andere achttiende eeuw. Opstellen voor André Hanou*. Red. C. van Heertum e.a.. Nijmegen 2006, 31-48.

**Guiderdoni Bruslé, A.:** ‘La Polysémie des figures dans l'émblématique sacrée’, in: *Emblems and Art History. Nine essays edited by A. Adams*. Glasgow 1996, 97-114.

**Habermas, J.:** ‘Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights’, in: *Philosophy* 79 (2004), 5-18.

**Hanou, A.J.:** *Nederlandse literatuur van de Verlichting (1670-1830)*. Nijmegen 2002.

**Hanou, A.J.:** “‘De Verlichting brandt’”. Een kwart eeuw verlichte letteren in Noord en Zuid (1670-1815)’, in: *Spiegel der Letteren* 46 (2004), 215-225.

**Hanou, A.J.:** ‘Alweer een radicaal? Hendrik Doendijns en zijn *Haegse Mercurius* (1697-1699)’, in: *Leven na Descartes. Zeven opstellen over ideeëngeschiedenis in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*. Red. P. Hoftijzer en T. Verbeek. Hilversum 2005, 69-96.

**Hanou, A.J.:** ‘Het meisje, God en vaderland. Een ideale religieuze opvoeding volgens Wolff en Deken’, in: *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*. Nijmegen 2007, 309-323.

**Heimann, M.:** ‘Christianity in Western Europe from the Enlightenment’, in: Adrian Hastings, (red.), *A World History of Christianity*, Grand Rapids & Cambridge, William Eerdmans Publishing Company, 1999, 458-507.

**Israel, J.:** *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*. Oxford 2001.



- Israel, J.:** *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1753.* Oxford 2006.
- Israel, J.:** *'Failed Enlightenment': Spinoza's Legacy and the Netherlands (1670-1800).* Wassenaar 2007.
- Jongenelen, T.:** 'Bevochten vrijheid. Nederlandse letterkunde in historische context', in: *Spiegel der Letteren* 46 (2004), 382-391.
- Kallscheuer, O. (ed):** *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus.* Frankfurt am Main 1996.

- Landwehr, J.:** *Emblem and fable books printed in the Low Countries 1542-1813. A bibliography.* Utrecht 1988.
- Leemans, I.B.:** *Het woord is aan de onderkant. Radicale ideeën in Nederlandse pornografische romans, 1670-1700.* Nijmegen 2002.
- Marshall, J.:** *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe.* Cambridge 2006.
- Meeuwesse, K.:** 'Goddelycke Aandachten: een teruggevonden werkje van Petrus Serarius. Een voorbeeld van Luykens' Jezus en de Ziel', in: *De Nieuwe Taalgids*, 43 (1950), afl. 6, 317-323.
- Pels, A.:** *Gebruik én misbruik des tooneels.* ed. M.A. Schenkeveld-van der Dussen. Culemborg 1978, geciteerd via: [http://www.dbnl.org/tekst/pels001gebr01\\_01/colofon.htm](http://www.dbnl.org/tekst/pels001gebr01_01/colofon.htm). (Schenkeveld 2003)
- Porteman, K.:** 'Nieuwe gegevens over de drukgeschiedenis, de bronnen en de auteur van de embleembundel *Amoris divini et humani antipathia*'. In: *Ons Geestelijk Erf* 49 (1975), afl. 2, 193-213.
- Porteman, K.:** *Inleiding in de Nederlandse emblemataliteratuur.* Groningen 1977.
- Porteman, K.:** 'From first sight to insight. The emblem in the Low Countries'. In: *The Low Countries. Arts and Society in Flanders and the Netherlands. A Yearbook.* Rekkem 1993.
- Porteman, K.:** 'Boete Adamsz. van Bolswert's Duyfkens ende Willemynkens Pelgrimie (1627). From the religious love emblem towards a devotional strip for girls'. In: *Toplore: Stories and Songs.* Ed. Paul Catteeuw, M. Jabobs. S. Rieuwerts. e.a. Trier 2006, 158-168.
- Reynolds, D.S.:** *Faith in fiction: the emergence of religious literature in America.* Cambridge, Massachusetts 1981.
- Rooden, P. van:** 'Kerk en religie in het confessionele tijdperk', in: *Veelvormige dynamiek, Europa in het ancien régime 1450-1800.* red. W. Frijhoff en L. Wessels. Amsterdam 2006, 373-402.
- Sande, A. van de:** 'Roomse buitenbeentjes in een protestantse natie? Tolerantie en antipapisme in Nederland in de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw', in: *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden.* Red. M. Gijswijt-Hofstra. Hilversum 1989, 85-106.
- Schenkeveld-van der Dussen, M.A.:** *Nederlandse literatuur in de tijd van Rembrandt.* Utrecht 1994.
- Schenkeveld-van der Dussen, M.A.:** 'Theologie en emblematiek. Het *Lexicon Hieroglyphicum Sacro-Profanum* (1722) van Martinus Koning in zijn Nederlandse context', in: *De steen van Alciato. Literatuur en visuele cultuur in de Nederlanden. The Stone of Alciato: Literature and Visual Culture in the Low Countries. Essays in Honor of Karel Porteman.* Leuven 2003, 979-998.
- Sommerville, C.J.:** *The Secularization of Early Modern England. From Religious Culture to Religious Faith.* Oxford 1992.
- Spaans, J.:** 'Violent Dreams, Peaceful Coexistence. On the Absence of Religious Violence in the Dutch Republic', in: *De zeventiende eeuw* 18 (2003), 149-166.
- Spies, M. en W. Frijhoff:** *1650. Bevochten eendracht.* Den Haag 1999.

**Spies, M.:** 'Hoe calvinistisch waren wij? Over de Nederlandse culturele identiteit in de zeventiende eeuw', in: *Neerlandica extra muros* 41 (2003), 1-11.

**Strengolt, L.:** 'Een hardnekkig misverstand: (over Revius en zijn sonnet Hy droech onse smerten)', in: *Levende talen: berichten en mededelingen van de Vereniging van Leraren in Levende Talen*, (1962), afl. 216, 486-489.

**Strien, T. van en E. Stronks:** *Het hart naar boven. Religieuze poëzie uit de zeventiende eeuw*. Amsterdam 1999.

- Stronks, E.:** 'The Revival of the Dutch Love Emblem'. In: *Emblematica* (15) 2007, 319-342. (Stronks 2007a).
- Stronks, E.:** 'Churches as Indicators of a Larger Phenomenon. The Religious Side of the Dutch Love Emblem', in: *Learned Love. Proceedings of the Emblem Project Utrecht Conference on Dutch Love Emblems and the Internet (November 2006)*. Amsterdam 2007, 73-92. Zie: [http://emblems.let.uu.nl/static/images/project/learned\\_love\\_073-092.pdf](http://emblems.let.uu.nl/static/images/project/learned_love_073-092.pdf) (Stronks 2007b).
- Stronks, E.:** "'Al kijkend reist de ziel naar God": "Nieuwe platen" voor Luykens eerste religieuze embleembundel'. In: *Nederlandse Letterkunde* 10 (2005), 161-173.
- Stronks, E.:** *Stichten of schitteren. De poëzie van zeventiende-eeuwse gereformeerde predikanten*. Houten 1996.
- Veld, H. van 't:** *Beminde broeder die ik vand op 's werelts pelgrims wegen. Jan Luyken (1649-1712) als illustrator en medereiziger van John Bunyan (1628-1688)*. Utrecht 2000.
- Verheggen, E.M.F.:** *Beelden voor passie en hartstocht: bid- en devotieprenten in de Noordelijke Nederlanden, 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw*. Zutphen 2006.
- Visser, A.:** 'Commonplaces of Catholic Love', in: *Learned Love. Proceedings of the Emblem Project Utrecht Conference on Dutch Love Emblems and the Internet (November 2006)* Amsterdam 2007, 33-48. Zie: [http://emblems.let.uu.nl/static/images/project/learned\\_love\\_033-048.pdf](http://emblems.let.uu.nl/static/images/project/learned_love_033-048.pdf)
- Vuyk, S.:** 'Over religie en literatuur', in: *Spiegel der Letteren* 46 (2004), 315-325.
- Vet, J. de:** 'Rigoreuze kerkkritiek. Stoutmoedige journalistiek in de Republiek', in: *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*. Nijmegen 2007, 151-163.
- Wall, E. van der:** *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*. [Leiden 1987].
- Wessels, L.:** 'De beste aller werelden? Politiek, religie en een weerbarstige samenleving, Nederland 1650-1850', in: *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*. Nijmegen 2007, 36-72.
- Westerweel, B.:** 'Philip Ayres and the Love Emblem Tradition', in: *Anglo-Dutch Relations in the Field of the Emblem*. Leiden/New York/Keulen 1997, 189-212.
- Ziff, B. en P.V. Rao:** 'Introduction to Cultural Appropriation: A Framework for Analysis', in: *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*. Ed. B. Ziff en P.V. Rao. New Brunswick 1997, 1-27.

## Eindnoten:

- 1 Dit artikel kwam tot stand in het kader van VNC-project (gesubsidieerd door FWO/NWO) dat wordt uitgevoerd aan de universiteiten van Leuven en Utrecht, getiteld 'The Religious Emblem

- Tradition in the Low Countries in the Light of Herman Hugo's *Pia desideria*'. Aan dit project werken verder mee: M. Van Vaeck, T. van Houdt, L. Roggen, F. Dietz en G. Huijng. Ik wil hen allen danken voor opmerkingen bij een eerdere versie van dit artikel.
- 2 Zoals de (Noord-)Nederlandse letterkunde uit de hele periode 1670-1750 weinig aandacht heeft getrokken, zie Hanou 2004, 215. Met *Nederlandse literatuur van de Verlichting (1670-1830)* beoogde Hanou hier verandering in te brengen; de Nederlandse literatuur geschreven na 1725 krijgt hierin echter de meeste aandacht.
  - 3 Deze terminologie werd in 2003 geïntroduceerd door Schenkeveld-van der Dussen, ter aanduiding van stevig op de bijbel gebaseerde emblemen met een theologische inslag (Schenkeveld-van der Dussen 2003, 980).
  - 4 Vuyk en Schenkeveld betoogden dat de religieuze literatuur uit die periode een van de meest vergeten reservoirs van informatie is over geloofsopvattingen en mentaliteit. Vuyk 2004, passim; Schenkeveld 2003, 996 spitst dit toe op de bestudering van de bijbelse emblematiek, en constateert ook daar leemten.
  - 5 De constatering dat contrareformatorische embleembundels op een deel van de Noord-Nederlandse religieuze liefdesemblematiek invloed uitoefenden is niet nieuw (vergelijk al Porteman 1977 en ook recenter Alblas 1987, 105), maar gedetailleerde bestudering van het hele corpus is tot nu toe uitgebleven.
  - 6 Het verband tussen religieuze verandering en culturele verandering werd eerder gesignaleerd en besproken, bijvoorbeeld in Reynolds 1981. Reynolds maakt daarbij, net als ik, expliciet ook de omgekeerde analyse: culturele veranderingen zijn ook te lezen als afspiegelingen van het religieuze klimaat in samenlevingen. Ik kom op Reynolds nog terug.
  - 7 Zie <http://emblems.let.uu.nl/el1703008.html>
  - 8 Zie [http://emblems.let.uu.nl/ad1629\\_1\\_027.html](http://emblems.let.uu.nl/ad1629_1_027.html)
  - 9 Chartier 2006, 136.
  - 10 Dit proces beschreef Chartier als: 'first, appropriation designates the "effectuation" and "actualization" of the semantic possibilities of the text; second, it sees interpretations of the text as a mediation that enables the reader to reach self-comprehension and construct "reality"' (Chartier 1999, 275).
  - 11 Chartier 1995, 2-3 en 49-50.
  - 12 In de context van het VNC-project zullen ook de andere invalshoeken aan bod komen, maar voor nu is gekozen voor de minst problematische invalshoek. Zie voor de mogelijkheden en de onmogelijkheden van de andere invalshoeken Brouwer 2004 (een heruitgave van een nog steeds bruikbaar overzichtsartikel over onderzoek naar historische leescultuur uit 1988).
  - 13 Zie Schenkeveld 1994, 66 en Gelderblom 2007, passim.
  - 14 Alblas schrijft dit bijvoorbeeld naar aanleiding van de invloed van de contrareformatorische emblematiek die hij op het protestants piëtisme constateert (Alblas 1987, 105); zie ook Van 't Veld 2000, passim, over uiteenlopende invloeden op het werk van Luyken. En zie ook Van Rooden 2006, 390-391, die schrijft: 'vroomheidsliteratuur was naar haar aard slechts in geringe mate confessioneel of dogmatisch gebonden', Van Rooden signaleert dat bepaalde stichtelijke tractaten onveranderd bij verschillende confessies in gebruik waren.
  - 15 Spies 2003, 8 en 11; ook Stronks 1996, en Van Strien en Stronks 1999.
  - 16 Ziff en Rao 1997, 1.
  - 17 Ziff en Rao 1997, 6-7.
  - 18 Deze invulling van het begrip tolerantie werd in 1948 door de psycholoog Allport geïntroduceerd in zijn *ABC's of scapegoating*. Hij typeerde ermee het soort relaties dat mensen onderling kunnen hebben. Aan de ene kant staat identificatie met ander, aan de andere kant vooringenomenheid en discriminatie. Zie ook Gijswijt-Hofstra 1989, 26. Het gaat me dus niet om - ik verwijs hier naar Engelse termen, omdat in die taal anders dan in het Nederlands onderscheid wordt gemaakt tussen twee invullingen van het begrip 'tolerant' - om het juridische begrip 'toleration' (wetten, jurisprudentie), maar om 'tolerance' ('the mutual recognition of everybody's religious freedom'): een lastiger te bepalen en omlijnen maatschappelijk verschijnsel dan de juridische variant, omdat de bronnen die voor dergelijk onderzoek ter beschikking staan schaarser zijn en moeilijk te interpreteren (Habermas 2004, 6).
  - 19 Spies 2003, 11.
  - 20 Spies 2003, 3.
  - 21 Marshall 2006, 3 en ook 164, 172-174. Een inzicht dat door Nederlandse onderzoekers wordt gedeeld. Hanou schrijft bijvoorbeeld (Hanou 2002, 33): '[...] het is bij uitstek de Verlichting

- die de al of niet vermeende tirannieke, intolerante en monopolistische Societas Jesu als haar ware tegenstander beschouwde'. Zie ook Van de Sande 1989.
- 22 Israel 2006, 380-381. Dit beeld van de Republiek rond 1650 was in 1999 geschetst in *Bevochten eendracht* door Spies en Frijhoff. Zij concludeerden dat in de Gouden Eeuw sprake was een 'nooit en nergens aflatende, en door alle segmenten en groepen van de samenleving gedeelde discussiecultuur' in de Republiek (Spies en Frijhoff 1999, 218 en 224).
  - 23 Israel 2006, 31.
  - 24 In zijn in respectievelijk 2001 en 2006 verschenen *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity* en *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1753* betoogde Israel dat Spinoza leefde in een land waar vertegenwoordigers van de radicale én gematigde Verlichting te vinden waren, door wie in de late zeventiende eeuw strijd werd geleverd met de (onderling in coccejansen en voetianen verdeelde) aanhangers van de dominante gereformeerde kerk. Inzet van het debat was onder meer de mogelijke scheiding van moraal en religie, en de mate van tolerantie die jegens andersdenkenden zou moeten worden betoond. Die strijd zou uiteindelijk in de achttiende eeuw in Republiek niet worden gewonnen worden door de radicalen, licht Israel toe in zijn in 2007 verschenen *'Failed Enlightenment': Spinoza's Legacy and the Netherlands (1670-1800)*, hoewel de Patriotten rond 1776 wel verwoede pogingen deden de Republiek in radicale richting te hervormen (Israel 2007, 53).
  - 25 Wessels 2007, 44 en 58.
  - 26 De Vet 2007, 156.
  - 27 Clemens 2007, 241.
  - 28 Hanou 2005, 70.
  - 29 Jongenelen 2004, 384.
  - 30 Voor de ontwikkeling van de religieuze liefdesemblematiek is ook de hartsemblematiek van groot belang geweest (zie Alblas 1987, 105); ik laat dat aspect hier buiten beschouwing om mij op de verhouding tussen de profane en religieuze traditie in de liefdesemblematiek te concentreren. In het kader van het VNC-project zal de relatie tussen de protestants-piëtistische religieuze liefdesemblematiek en de hartsemblematiek wel aan de orde komen.
  - 31 Zie Visser 2007, passim.
  - 32 Porteman 2006, 162.
  - 33 Porteman 1993, 220
  - 34 Alleen in embleem 38 en 39 doen respectievelijk een deel van de pictura (een vrouw, zittend met naaiwerk op schoot) en een deel van de subscriptio aan Vaenius' *Amoris divini emblemata* (een bijbelverwijzing) denken - zonder dat directe invloed aanwijsbaar is.
  - 35 Hoe wijd verspreid de afbeeldingen uit de bundel in Noord-Nederland waren, is te lezen in Verheggen 2006. Paets productie was in feite een katholiek/protestantse onderneming; hij werkte samen met de graveur Van Sichem, die voor de uitgave van 1645 nieuwe koperplaten maakte naar het voorbeeld van de originele platen van Boëtius a Bolswert.
  - 36 Zie voor een deze typering Van der Wall 1987, 612. Serrarius' bundel zal in vervolgonderzoek in veel meer detail door een van de onderzoekers van het VNC-project worden belicht.
  - 37 Van der Wall 1987, 148 en 619-620 Ook voor het oog van moderne onderzoekers was de bundel lang verborgen. Hij werd in 1950 bij toeval herontdekt door K. Meeuwesse. Inmiddels zijn twee exemplaren van de 1653-druk bekend (Univ. Bibliotheek UvA, signatuur OTM: OK 62-5695 en Univ. Bibliotheek Tilburg, signatuur KTFK HS 17).
  - 38 Van 't Veld 2000, 29 en 37.
  - 39 Zie Alblas 1987, 104-105.
  - 40 Zie over Hoogstratens godsdienstige ligging Groenenboom-Draai 2006, 36.
  - 41 Van de uitgave van Danckerts worden exemplaren bewaard in de universiteitsbibliotheken van Delft (signatuur: TR 504217) en Nijmegen (signatuur: MFC 567) en KB (microfiche). De uitgave van Oosterwyck staat in Landwehr 1988 niet vermeld, en bleef tot dusverre verder onopgemerkt. Er is een exemplaar van de bundel aanwezig bij de Univ. Bibliotheek VU, signatuur: XN.05765. Gegevens ontleend aan Picarta.
  - 42 Van der Wall 1987, 145-146, maakt melding van nog een uitgave van Serrarius' bundel uit 1684, verschenen bij Herman Rampen, maar die uitgave heb ik niet kunnen traceren. Alleen van Bruins bundel verscheen nooit een herdruk. Luykens bundel werd, soms in uitgebreide vorm, herdrukt in 1680, 1685, 1692, 1696, 1714, 1722, 1729 en 1744. Herdrukken van *Goddelyke liefde-vlammen* verschenen in 1711, 1715 en 1736. Den Elger werd herdrukt in 1725 en 1732, Hoogstraten in 1737, en Suderman in 1736. Een exemplaar van de herdruk van Serrarius' bundel

- uit 1713 is aanwezig bij de Univ. Bibliotheek VU, signatuur XP.06970.-. Gegevens gebaseerd op Landwehr 1988, Picarta en Porteman 1977.
- 43 Zie Meeuwesse 1950.
  - 44 De helft van Sudermans emblemen gaat terug op Hugo, zoals het titelblad van *De godlievende ziel* al aankondigt. In Hoogstratens *Zegepraal der goddelijke liefde* herinneren embleem 15 en 19 aan Hugo's vorobeeld, zie bijvoorbeeld embleem 15 (<http://emblems.let.uu.nl/ho1709015.html>) en 19 (<http://emblems.let.uu.nl/ho1709019.html>).
  - 45 Zie Stronks 2005, en ook al Gelderblom 2000.
  - 46 Van de 40 picturae bij Luyken kunnen er 23 direct teruggevoerd worden op voorbeelden uit de bundels van Vaenius en Hugo. Zie de digitale editie van *Jesus en de ziel* (te navigeren vanaf <http://emblems.let.uu.nl/emblems/html/lu1685front.html>) voor de precieze verwijzingen.
  - 47 Een precieze analyse en argumentatie is te vinden in Stronks 2007a.
  - 48 In de 1626-editie van *Amoris divini et humani antipathia* (Brussel) komt ook al eens een enkele *pictura* voor waarop Jezus en een volwassen ziel te zien zijn. Dat is maar in een enkel embleem het geval, van een uitgewerkt programma is in die bundel geen sprake.
  - 49 Zie ook. Buschhoff 2004, 252-253. Buschhoff signaleert dat Vaenius 'Amor Divinus' in twee rollen ('als die Liebe zu Gott.. als die Liebe Gottes zur menschlichen Seele') laat opereren, maar stelt dat 'eine unmittelbare Gleichsetzung von Liebesgott und Gottessohn' in de bundel niet aan de orde is hoewel ze in een aantal *picturae* (embleem 3 en 18) gezamenlijk optreden.
  - 50 Guiderdoni Bruslé 1996.
  - 51 Uit een - zeldzame - lezersreactie op Luykens emblemen uit de vroege negentiende eeuw, te vinden in Wolff en Dekens *Geschrift eener bejaarde vrouw* (1802) is op te maken dat niet alleen het afbeelden, maar ook het centraal stellen van Jezus bij protestantse lezers verkeerd kon vallen. Wolff en Deken laten in *Geschrift eener bejaarde vrouw* de moeder van de hoofdpersoon (Mietje) uitleggen dat Luykens *Voncken der Liefde Jesu* (voor het eerst verschenen in 1687, en daarna tot in de achttiende eeuw vaak herdrukt) beter niet gelezen kan worden omdat het boekje 'opgevuld [is] met kinderagtige, onbetaamelijke, ja ergerlijke toespeelingen [...] op den schoonen Godsdienst van JEZUS'. Geciteerd via Hanou 2007, 313.
  - 52 Geciteerd via: <http://emblems.let.uu.nl/lu1685front002.html>.
  - 53 Bruin 1726, \*4v/r.
  - 54 Geciteerd via: <http://emblems.let.uu.nl/v161526.html>.
  - 55 Bruin 1726, 53.
  - 56 Bruin 1726, 52.
  - 57 Zie Stronks 1996.
  - 58 Zie Porteman 1975, 193.
  - 59 Hoewel er wel aanwijzingen zijn dat het profane liefdesembleem, zelfs al voor het verschijnen van de eerste religieuze liefdesembleem van Vaenius in 1615, een steeds religieuzer aanzien kreeg (zie Stronks 2007b).
  - 60 Porteman 1975 en 1977, 98.
  - 61 Geciteerd via: <http://emblems.let.uu.nl/el1703front004.html>.
  - 62 Geciteerd via: <http://emblems.let.uu.nl/el1703001.html>.
  - 63 Het gaat hier om: *Passio domini nostri Iesu Christi neo-coelatis iconibus expressa. Oder Abbildung des bitteren Leidens und Sterbens stegreicher Aufferstelnung. Jesu Christi; gezeichnet von Johann Jacob von Sandrart; in Kupffer gebracht von Christoph Meigel.* Augsburg 1693.
  - 64 Den Elger 1726, 22-23.
  - 65 Den Elger 1726, 'Bijschriften op de zinnebeelden der Goddelyke Liefde', 7.
  - 66 In Leiden actief tussen 1695-1705, en ook de uitgever van enkele auteurs die Den Elger in *Zinnebeelden der liefde* noemt, en die eveneens een bundel met liefdesemblemen uitbrachten (respectievelijk Franciscus Hesselius en Willem Mylius). Gegevens ontleend aan Picarta.
  - 67 <http://emblems.let.uu.nl/el1703front004.html>
  - 68 Geciteerd via: <http://emblems.let.uu.nl/el1703039.html>
  - 69 Het gaat om (opgesomd in de volgorde waarin ze voor het eerst bij Den Elger voorkomen): De Boulanger, Racine, Quinault, Propertius, Jan de Bruin, Hooft, Dullaert, Pluimer, Marot, Heinsius, Horatius, Plato, Tasso, Guarini, Confucius, Anacreon, De La Chambre, Longepierre, Corneille, Petrarca, Longinus, Despreaux, Saphho, Racine, Tasso, Secundus, Lingelbach, Douza, Boon, Ovidius, K. Lescaijle, Mademoiselle Des Jardins, Polemas, Homerus, Beroaldus, Plautus, Mad. Le Fevre, Vaenius, Mad. De Liencour, Pels, Anacreon, Mad. Dacier, H. d'Ursé, Vos, Hoogstraten, Faber, Tibullus, Francius, Boursault, Cats, Du Four, Chevraeu, Bertaut, Menage, Lucretius, Grotius, Westerbaan, Starter, Scriverius, Matthijs van der Merwede, Boetius, Junius, Vondel,

- Antonides, Broekhusius, Montaigne, Huygens, Rodenburg, Bredero, Coster, Van Hessel, Theocritus, Moonen, De Potter, Petronius, De Graaf, Marini, Van Beverwyck, Smits, Heemskerck, Barbarino, De la Fontaine, La Calprenede, Menandro, Koenderding, Fontenelle, Jonktyds, J. Michael, Tacitus, d'Ablancourt, Seneca, Beza, Martialus, Pontanus, Ficinus, kardinaal Bona, Pradon, d'Henault, Savedra, Tegnagel, Vergilius, Arends, Erasmus, Van Brandwijk, Ariosto, Bembo.
- 70 Den Elger 1703, 177.
- 71 Den Elger 1703, 278-279.
- 72 Den Elger 1703, 295/299/304. Dat werk kan Den Elger in het Latijn gelezen hebben, maar het werd in de zeventiende eeuw ook een aantal keer in het Nederlands vertaald (in Noord- én Zuid-Nederland), getuige uitgaven als Philippus van Eyck onder de titel *De wyse leids-man ten hemel, : door de grondigste lessen der h. oud-vaderen en beroemde filosofen* (Antwerpen 1664) en *Handt-leydinghe tot den hemel, behelsende het merch van de heylighe vaeders ende oude filosofen*, vertaald door Louys van Schore (Mechelen 1674). In 1671 verscheen het onder de titel *Reghels en beginselen van het christelyck leven* volgens de opgave op het titelblad in Leuven, terwijl het feite in Haarlem bij Claes Braau gedrukt was.
- 73 Geciteerd via <http://emblems.let.uu.nl/el1703003.html>.
- 74 Vertaling G. Huijting.
- 75 Zie <http://emblems.let.uu.nl/el1703front004.html>.
- 76 Zie bijvoorbeeld Den Elger 1703, 268 en 357.
- 77 Den Elger 1726, 9.
- 78 Clemens signaleerde onlangs dat in de Republiek pas rond 1780 voor het eerst sprake was van grootschaligere katholieke invloed op de protestantse cultuur (Clemens 2007, 242); zijn constatering moet mogelijk bijgesteld worden?
- 79 Zie Strenght 1962 en ook het nawoord van Van Strien en Stronks 1999, 315-345.
- 80 Zie Spaans 2003, waar een overzicht wordt gegeven van acties van de Nederlandse overheden die in de Republiek de 'formation of a general Christian public sphere' bevorderden; en ook Van den Berg 2007, 201. Dit proces voltrok zich niet alleen in de Republiek, maar ook elders in Europa, zie Heimann 1999, 459-460.
- 81 Eijnatten 2004, 33.
- 82 Sommerville 1992, 165-166.
- 83 Reynolds 1981, 2. Hij signaleert dit proces in het negentiende-eeuwse Amerika, waar de roman door schrijvers als de predikanten W. Ware, E.P. Roe and C. Seldon geannexeerd werd. Het analyseren van dat proces, betoogt Reynolds, 'helps in understanding a transitional period of central importance in American history' (Reynolds 1981, 2).
- 84 In Nederlandse studies ook wel gepresenteerd als 'onttovering van de wereld', in navolging van Weber (Gijswijt-Hofstra 1997, 7-8). In een themanummer van *Etnofoor* 8, nr. 1 (1995) over secularisatie stelt de redactie van dat nummer dat over het onttoveringsconcept kan worden gesproken als 'empirische kennis 'de maat van alle dingen' is geworden en 'religie [...] het sociale leven niet langer [kan] sturen'.
- 85 Aanvankelijk werd die scheiding door reformatoren voorgestaan omdat alleen zo vastgesteld kan worden of een individu zonder voor (een bepaald) geloof kiest. Daarom moest volgens reformatoren: 'jeder aussere, politische Druck zugunsten einer bestimmten Konfession oder Kirche zugleich als Gefahr fuer den authentischen, inneren Entschluss zum glauben gesehen werden' (Kallscheuer 1996, 119). In Den Elgers tijd werd dit argument door verlichte filosofen als John Locke's (zie zijn *A Letter Concerning Toleration* (1689)) niet alleen om absolute keuzevrijheid voor de gelovige af te dwingen, maar ook om kerkelijke bemoeienis met staatszaken tot nul te reduceren.
- 86 Dit is een lastige, want ideologisch geladen discussie. In Westers gedachtegoed wordt secularisatie vaak gezien als voorwaarde voor het ontstaan van democratie, waardoor voortschrijdende secularisatie dus snel positief beoordeeld wordt, en mogelijk ook te snel gesignaleerd wordt. Zoals Fessenden in *Culture and Redemption. Religion, the secular, and American Literature* schrijft: 'The assumption that some religions or aspects of religion have simply played themselves out, or ought to, or eventually will, is crucial to the developmental schema of good and bad religion - the first associated with freedom and enlightenment, the second with coercion and constraint - implicit in the progress narrative of democracy.' (Fessenden 2007, 3).
- 87 Over de opvattingen van een van de belangrijkste vertegenwoordigers van deze stroming, Andries Pels, schrijft Schenkeveld: 'Dezelfde zorg voor orde en angst voor controversen maakt



dat Pels religie en toneel volstrekt onvermengd wil houden en bijbelse onderwerpen uit de schouwburg wil weren. Predikant en toneelschrijver behoren tot verschillende werelden, hebben elk hun eigen verantwoordelijkheid en moeten zich geen rechten op elkaars terrein aanmatigen' (Schenkeveld 2003, [http://www.dbnl.org/tekst/pels001gebr01\\_01/pels001gebr01\\_01\\_0007.htm](http://www.dbnl.org/tekst/pels001gebr01_01/pels001gebr01_01_0007.htm)).

88 Leemans 2002, 89.