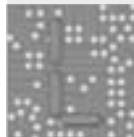


Acceptatie van het vreemde



PERS- EN GELOOFVRIJHEID IN DE REPUBLIEK VANUIT INTERNATIONAAL PERSPECTIEF

Bert Both, Els Stronks (Universiteit Utrecht)

Abstract

During the majority of the seventeenth century, religious literature produced in the Dutch Republic contained far fewer illustrations than the religious literature produced in the Southern Netherlands, England and Germany. The relative freedom with which different denominations and their attendant ideologies coexisted in the seventeenth-century Dutch Republic, would seem to provide an ideal setting for the integration of old and new religious visual practices. Visual components were, however, not easily integrated in literary-religious publications in the Republic. In fact, the process was unexpectedly complicated and discontinued, one aspect of which is discussed in this article.

*It is argued that in at least in one city in one of the Republic's neighbouring countries old and new visual traditions intermingled earlier and more thoroughly, judged by the development of religious emblematics in Frankfurt between 1617 and 1631. In this period, a group of talented Southern Netherlandish engravers and authors joined forces with the Calvinistic publisher Lukas Jennis to produce a series of hybrid religious emblem books. The last book in the series was Bartholomeus Hulsius' *Emblemata sacra*, the first Dutch Reformed emblem book ever published. Frankfurt provided exactly the sort of climate in which different confessional traditions intermingled and influenced each other with little friction. This exemplary case urges us to reconsider the nature of Dutch toleration: why could a country known for its religious toleration not develop these forms of cultural hybridity on its own initiative?*

In dit artikel wordt een bijzondere vorm van culturele uitwisseling in het vroegmoderne Noord-Europa beschreven, aan de hand van een reeks religieuze embleembundels die tussen 1617 en 1631 in Frankfurt verschenen, alle bij de calvinistische uitgever Lukas Jennis. Het gaat om de embleembundels *Emblemata nova* van de katholiek Andreas Friedrich, de *Emblemata sacra* van de Duitse lutheraan Daniel Cramer en een bundel met dezelfde titel van de Duitse Noord-Nederlandse gereformeerde predikant Bartholomeus Hulsius. Een analyse van het hybride fonds van de uitgever Jennis, waarin zowel een uitgesproken katholieke, lutherse als gereformeerde religieuze embleembundel te vinden was, vormt het vertrekpunt van dit artikel.¹

Aan de hand van een vergelijking van de bundels wordt de pers- en geloofsvrijheid in de Republiek tegen het licht gehouden: Jennis produceerde in Frankfurt bundels waarin katholieke en protestante literaire tradities vermengd waren op een manier die in de Republiek op dat moment onbekend was. Openlijke censuur bestond er voor Noord-Nederlandse auteurs en uitgevers dan misschien wel niet of nauwelijks, maar wanneer de casus Jennis als vergelijkingsmateriaal wordt gebruikt, kan de vraag worden gesteld wat de aard van de religieuze tolerantie in de Republiek precies was.² Terwijl in alle omringende landen waar het protestantisme een opmars doormaakte bestaande katholieke visuele tradities geleidelijk – zij het niet zonder slag of stoot – werden vermengd met nieuwe protestantse opvattingen over religieuze literatuur, kwam dat toenaderingsproces tussen katholieke en protestantse literaire tradities in de Republiek gedurende bijna een hele eeuw, van het eind van de zestiende tot het eind van de zeventiende eeuw, tot een halt. In dit artikel proberen we de situatie in kaart te brengen, en belichten we het verschil tussen Frankfurt en de Republiek aan de hand van de bestudering van de drie bundels die Jennis publiceerde.³

Cultural hybridity

Op het eerste gezicht vertonen de bundels die bij Jennis verschenen zo weinig overeenkomsten dat het niet erg zinvol lijkt ze in samenhang bestuderen. Verschillen zijn er volop: de makers van de bundels kwamen niet uit hetzelfde land, gebruikten niet dezelfde taal, hingen niet hetzelfde geloof aan, en bovendien baseerden zij hun emblemen op drie totaal verschillende iconografische tradities.

Friedrich werkte met een figuratieve beeldtaal die hij ontleende aan de Franse en Zuid-Nederlandse contrareformatorische, jezuïtische traditie. Cramer entte zijn beelden op de hartssymboliek die in Duitsland al sinds de dertiende eeuw populariteit genoot en Hulsius werkte met realistisch ogende afbeeldingen in de traditie die onder anderen Cats in de Republiek groot gemaakt had.⁴

Nadere bestudering van de ogenschijnlijk verschillende bundels brengt aan het licht dat er toch een belangrijke overeenkomst is: de bundels bevatten naast



Fig. 1 A. Friedrich,
Emblemata nova.
Frankfurt, Jennis, 1617, 5.



Fig. 2 D. Cramer,
Emblemata sacra
Frankfurt, Jennis, 1624, 17.



Fig. 3 B. Hulsius,
Emblemata sacra
Frankfurt, Jennis, 1631, 5.

kenmerken van de eigen confessie elementen die ontleend zijn aan ‘het vreemde’, dat wil zeggen aan confessionele tradities van anderen. De bundels vormen, zo kan worden betoogd, een voor die tijd ongebruikelijke manifestatie van een cultureel verschijnsel dat wel wordt aangeduid met de term ‘cultural hybridity’. In de definitie gehanteerd in Peter Burke’s onlangs verschenen *Cultural Hybridity*, is dat een natuurlijk proces, dat zich vanzelf voltrekt omdat botsende culturen altijd ontvankelijk zijn voor beïnvloeding, met ‘hybridization’ als gevolg: in de ene cultuur worden elementen uit de andere cultuur geaccepteerd zonder dat deze onherkenbaar veranderd zijn. Dat natuurlijke proces kan gestuurd, versneld of vertraagd worden door menselijk ingrijpen: auteurs kunnen zich tradities van anderen actief toe-eigenen, en overheden kunnen met censuurbepalingen hybridization proberen tegen te gaan.⁵ Om hierop zicht te krijgen gaat de aandacht in de analyse niet alleen uit naar de bundels zelf, maar worden daarnaast ook de culturele context en de interactie tussen context en bundels geanalyseerd.

De casus die in dit artikel ter discussie wordt gesteld, verdient om een aantal redenen aandacht. Ten eerste laat ze zien dat het idee van de als liberaal bekend staande Republiek nadere inspectie behoeft. Burke noemt het zeventiende-eeuwse Amsterdam – pars pro toto voor de Republiek – toonbeeld van een metropool waar zich al in de vroegmoderne tijd hybridization voordeed: de stad was een smeltkroes van culturen en nationaliteiten, waarin onder invloed van handelsbetrekkingen en tolerantie hybride uitwisselingen mogelijk waren.⁶ Een vergelijking met het zeventiende-eeuwse Frankfurt geeft reden de bijzondere positie van Amsterdam te heroverwegen.

De casus geeft ook reden om enkele conclusies die in het kader van het Europese onderzoeksproject naar ‘Cultural Exchange in Early Modern Europe’ zijn vastgelegd in de bundel *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, te nuanceren. Het religieuze klimaat in vroegmodern Europa werd volgens Monter, een van de

inleiders van de bundel, getypeerd door een ‘overwhelming evidence for religious and confessional hostility’, afgewisseld door veel zeldzamere incidenten waarin ‘religious toleration’ en ‘interconfessionality’ een rol speelden. Als die tolerantie zich al voordeed, zo concludeert Monter, dan was die gebaseerd op ‘verdragen’, en niet op het actief delen van elkaars werelden: ‘[we] must recall that “toleration” derives from a Latin verb implying suffering’.⁷ De in dit artikel besproken casus laat zien dat er, in weerwil van Monters conclusies, ook actieve pogingen werden gedaan om de verschillen tussen het katholicisme en protestantisme te begrijpen en accepteren in Jennis’ uitgeverij. Het katholieke gebruik van het beeld, dat sinds de Beeldenstorm onlosmakelijk met conflicten en tegenstellingen geassocieerd werd, werd door de calvinist Jennis in zowel katholieke als protestantse vorm uitgegeven en gepropageerd. Jennis’ producties zijn des te opmerkelijker omdat ze zo vroeg in de zeventiende eeuw tot stand kwamen. Waar de editoren van de bundel *Religion and Cultural Exchange in Europe* Schilling en Tóth betogen dat de tegenstellingen tussen katholieken en protestanten met name in de eerste decennia van de zeventiende eeuw zo absoluut waren dat elke vorm van ‘cooperation’ tussen de gezindten ontbrak, laat de casus-Jennis het tegendeel zien.⁸

Bijzonder is ook dat deze casus niet de bewerking of vertaling van een bepaald werk betreft, maar de hybriditeit van een literair genre.⁹ De vraag is hoe Friedrich, Cramer en Hulsius generieke eigenschappen van het emblematische religieuze genre combineerden met eigen confessionele elementen, en met kenmerken uit andere tradities. De casus vormt daarmee een aanvulling op de bijdragen die onlangs werden gepubliceerd in de bundel *Niederländisch-Deutsche Kulturbeziehungen 1600-1830* en past in het betoog van de samenstellers (Konst, Leemans en Noak) om de dynamiek tussen culturen vanuit wijder perspectief te bestuderen, verder kijkend dan vertalingen en bewerkingen van specifieke teksten.¹⁰

Om de verhouding tussen de bundels goed te kunnen duiden, volgt eerst een beknopt overzicht van de ontwikkelingen van het religieuze emblematische genre voor 1617, gevolgd door een schets van de situatie in Frankfurt, de plaats waar zich een dergelijke vorm van culturele uitwisseling voor kon doen. De analyse van *Emblemata sacra* van Cramer wordt behandeld aan hand van bestaande studies, maar onderzoek naar de bundels van Friedrich en Hulsius is tot nu toe vrijwel niet gedaan: zo was bijvoorbeeld onbekend dat Hulsius in Duitsland gedrukt was. De strategieën van Jennis vormen de rode draad van het betoog.

Het religieuze embleem in Frankrijk, de Zuidelijke Nederlanden, Duitsland en de Republiek voor 1617

Het religieuze embleemgenre ontstond in Frankrijk, met de bundel *Emblemes ou devises chrestiennes* (1567) van de protestantse Georgette de Montenay: een militante verzameling van emblemen vóór het calvinistische geloof, gericht tegen de kathol-

liken. In 1580 volgde de eveneens protestantse bundel *Icones* van Théodore Bèze, die een jaar later vanuit het Latijn in het Frans werd vertaald. Na twee bundels van Jean Jacques Boissard, verschenen in 1584 en 1588, stakte de protestantse productie echter.¹¹ Daarna waren het uitsluitend katholieke, jezuïtische bundels die het licht zagen, vooral in Frankrijk en de Zuidelijke Nederlanden.

Dat het religieuze emblematische genre decennialang in het domein van de katholieken getrokken werd, was niet onlogisch gezien de positieve houding die hun kerk ten aanzien van het gebruik van beelden in het geloof had.¹² In de Zuidelijke Nederlanden ontwikkelde het katholieke embleem zich, geïnspireerd door een serie prenten van Wierix, tot een meditatief hulpmiddel, zichtbaar in bijvoorbeeld het werk van Jan David en Herman Hugo. Naast het embleem kwamen ook allerlei andere vormen van geïllustreerde teksten ter meditatie voor katholieken beschikbaar.¹³ In Frankrijk kreeg het katholieke religieuze emblematische genre eveneens een meditatieve invulling. In een bundel als Louis Richeome's *Tableau sacrez des figures mystiques* (1601) werd het accent gelegd op de eucharistie, en werd aangeraden het oog op de bijbelse voorstellingen in de *picturae* te richten om het hart vurig te maken voor een hemelse staat van het lichaam: 'jetter les yeux de son entendement, sur un ou plusieurs de ces anciens tableaux [...] ceste contemplation luy aura rendu l'œil de l'ame plus attentif et pénétrant, et le cœur plus désireux de la viande celeste'.¹⁴

In de protestantse Republiek vond deze ontwikkeling in het eerste kwart van de zeventiende eeuw geen navolging. De emblematicus Jacob Cats hield zich ver van de katholieke traditie door de contrareformatorische iconografie te schuwen en afbeeldingen niet voor meditatieve doeleinden te gebruiken. Zijn *Sinne- en minnebeelden* uit 1618 bevat wel religieuze teksten, maar die gaan verscholen onder een overvloed aan moralistische beschouwingen. Een voorzichtige poging van Zacharias Heyns om althans iets van die specifiek katholieke religieuze iconografie in de Republiek te introduceren – zonder het doel deze afbeeldingen meditatief te gebruiken – liep in 1625 op niets uit.¹⁵

In Duitstalige gebieden moet in die periode onder protestanten sluimerende belangstelling voor het genre bestaan hebben, want een uitgave van De Montenay's bundel verscheen in 1584 in Zurich.¹⁶ Om die reden zal Jennis mogelijk gedacht hebben dat hij een markt te bedienen had toen hij zich in 1617 aan de productie van Cramers bundel waagde, na eerder dat jaar ervaringen opgedaan te hebben met Friedrichs *Emblemata nova*. Jennis' voorbeeld zou al snel grootschalig gevolgd worden. In 1618 verscheen de *Zodiacus christianus* van de jezuïet Jeremias Drexel, het begin van een lange serie van religieuze embleembundels waarmee zowel protestanten als katholieken in Duitsland hun geloof ondersteunden en uitdroegen.¹⁷

Frankfurt als smeltkroes

In de tweede helft van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw was Duitsland een toevluchtsoord voor protestantse vluchtelingen uit Frankrijk en de Nederlanden. Vooral de herovering van de Zuidelijke Nederlanden in de jaren 1580 door Filips II gaf een toestroom aan rijke kooplui en bedreven ambachtslieden van calvinistische gezindte te zien. Het Roomse keizerrijk was sinds de Augsburgse godsdienstvrede van 1555 opgedeeld in protestantse en katholieke rijksgebieden. Daar er vrijwel geen calvinistisch georiënteerde prinsdommen en graafschappen in Duitsland waren, trokken calvinisten veelal naar lutheraanse gebieden: een proces dat zich lang niet altijd zonder strubbelingen voltrok.¹⁸

Het lutherse Frankfurt had vanwege zijn centrale positie en zijn economische voorspoed, die mede te danken was aan de Buchmesse, een grote aantrekkingskracht op deze immigranten. Vluchtelingen moesten toestemming van de stad krijgen er zich te vestigen. In 1595 waren 4.000 van hen als 'Beisassen' geregistreerd, op een totale bevolking van circa 20.000.¹⁹ De groep 'Beisassen' bestond naast lutherse Noord-Nederlanders voornamelijk uit Waalse en Vlaamse calvinisten.²⁰ Niet alleen calvinisten, maar ook enkele honderden katholieken en vooral een snel groeiende joodse bevolking zorgden ervoor dat Frankfurt een smeltkroes van culturen en geloven was.²¹

Hoewel de nieuwkomers voor economische impulsen zorgden, veroorzaakten zij onvrede onder de autochtone bevolking doordat zij de prijzen voor het levensonderhoud opdreven en buiten het bestaande gildesysteem opereerden.²² Dit leidde tot verscherpte immigratiepolitiek en beperking van calvinistische geloofsuitingen, wat weer resulteerde in het wegtrekken van immigranten.²³ Zo verhuisden in 1596 na een restrictieve maatregel 120 families naar de nabijgelegen, door graaf Hanau-Münzenberg gestichte 'Exulantenstadt' Neu-Hanau.²⁴ Toen deze stad daardoor concurrerend werd voor Frankfurt, werden de restrictieve maatregelen teruggedraaid. In 1608 was de stemming weer omgeslagen, en mocht een afgebrande calvinistische kerk niet herbouwd worden.²⁵ Het was dit krachtenveld dat aanleiding gaf tot de zegswijze 'In Frankfurt haben die Lutheraner die Macht, die Reformierten das Geld und die Katholiken die Kirchen'.²⁶

Nieuwe spanningen ontstonden in 1612 toen een in eerste instantie breed gedragen burgerbeweging om uiteenlopende redenen de uit patriziërfamilies bestaande stadsraad aanklaagde.²⁷ Ondanks een verdrag escaleerde de situatie in 1614 in een openlijke rebellie onder leiding van Fettmilch en zijn uit handwerkers bestaande handlangers. Een pogrom tegen de Joden, die zij voor hun armoedige omstandigheden verantwoordelijk hielden, zorgde voor vele slachtoffers. Slechts door ingrijpen van de troepen van de katholieke keizer konden de hoofdschuldigen gevangen genomen worden. Twee jaar later, in 1616, werden zij in het openbaar onthoofd.²⁸ Opmerkelijk voor die tijd was de christelijke steun die de joden hierbij ontvingen.²⁹ Een aanzienlijk deel van de opstandelingen werd met geldboetes en verbanning bestraft.³⁰

Dat de steun van de keizer cruciaal was geweest bij de oplossing van het conflict verzwakte voor een aantal jaren de positie van de lutheraanse stadsraad. De aristocratie had keizerlijke assistentie nodig om de orde te bewaren, waarvoor veel in retour werd verwacht.³¹ Zo konden tot 1619 katholieke Buchmesse-catalogi in Frankfurt zelf gedrukt worden, iets wat vóór de opstand vanwege stadscensuur onmogelijk was.³²

Door zijn laverende politiek kwam Frankfurt vervolgens relatief ongeschonden de dertigjarige oorlog (1618-1648) door. Pas in 1631 marcheerde de Zweedse, protestantse koning Gustav II. Adolf met zijn leger demonstratief door de stad en richtte voor enige jaren aan de overzijde van de Main een garnizoen in.³³

De uitgeverij van Jennis in Frankfurt

In 1616 installeerde de in 1590 in Frankfurt geboren Lukas Jennis zich in de stad als zelfstandig uitgever. Hij had zich het vak eigen gemaakt bij de bekende uitgevers- en drukkersfamilie De Bry, die vanaf het einde van de zestiende eeuw geleid werd door de broers Johan Israel en Johan Theodoor. De broers waren geoefende kopergraveurs, en genoten vooral bekendheid vanwege hun uitgaven van reisteksten. Ondanks hun positie hadden ook zij als calvinisten problemen met de autoriteiten gehad. Zo was in 1595 een katholiek boek dat zij wilden uitgeven gecensureerd door de stad Frankfurt.³⁴ In 1610, vermoedelijk vanwege het verbod op de herbouw van de afgebrande calvinistische kerk, besloot Johan Theodoor naar Oppenheim in het nabijgelegen calvinistische vorstendom Paltz te verhuizen. Johan Israel bleef in Frankfurt achter, waardoor het bedrijf gedurende tien jaar twee drukkerijen bezat.

Jennis' moeder was na de dood van zijn vader, een uit Brussel afkomstige goudsmid, met Johan Israel hertrouwd. Jennis leerde eerst de kneepjes van het vak in Oppenheim. Hij werd een verdienstelijk graveur, en steunde daarna zijn stiefvader in Frankfurt. In 1614 kregen zij hulp van de zeer talentvolle, nog jonge Zwitserse graveur Matthaeus Merian, die in 1617 met een dochter van Johan Theodoor trouwde.

Jennis moet in goed overleg bij De Bry zijn weggegaan, want hij mocht de rechten op de drukken van een aantal auteurs meenemen.³⁵ Om deze reden werd zijn bedrijf door sommigen als een filiaal van het familiebedrijf De Bry gezien.³⁶ Dat is niet terecht: dat hij waarschijnlijker reeds de drijvende kracht achter de drukken was, blijkt uit die vernieuwende activiteiten die hij als uitgever van emblematische werken etaleerde. In het korte tijdsbestek tussen 1617 tot 1631 verzorgde hij 22 emblematische uitgaven, waarmee hij op dit gebied de productiefste Duitse uitgever was.³⁷ Enkele van deze bundels lagen op het occulte vlak, en in zijn fonds bevonden zich ook traktaten voor Rozenkruizers: Jennis was een ruimdenkende man met een brede belangstelling.³⁸

Jennis en Friedrich

Het werk aan de bundel van Friedrich moet al voor 1617 begonnen zijn, want de bundel verscheen in januari van dat jaar. Over de manier waarop het contact tussen Jennis en Friedrich tot stand kwam, zijn geen bijzonderheden bekend. Van Friedrich lijkt niet meer bekend dan dat hij schilder was, afkomstig uit Leipzig.³⁹ Hij zal vanwege de expertise op het terrein van de kopergravure in Frankfurt bij Jennis uitgekomen zijn. Jacob de Zetter, die de platen sneed, was eveneens opgeleid in de werkplaats van de De Bry's.⁴⁰ Ook over De Zetter zijn weinig biografische gegevens overgeleverd. Hij werd rond 1590 geboren, wat hem tot een leeftijdgenoot van Jennis maakt. Net als Jennis en de andere medewerkers van De Bry was hij calvinist en van Zuid-Nederlandse komaf.⁴¹ De verstandhouding tussen de twee mannen moet zeer goed geweest zijn: Jennis heeft werk van De Zetter uitgegeven en toen De Zetter zelf uitgever werd, gaf deze op zijn beurt meer dan eens werk uit dat eerder bij Jennis was verschenen.⁴²



Fig. 4 Andreas Friedrich, *Emblemata nova*. Frankfurt 1617, 35.

De dedicatie die De Zetter voor de *Emblemata nova* schreef, maakt duidelijk dat Friedrich de teksten geschreven en de schetsen gemaakt had voor hij op zoek ging naar een graveur. Op basis hiervan toog De Zetter aan het werk: ‘Mir belangend erkenn ich daß dieselbigen [de teksten en ontwerpen] ersten Anblicks mir dermassen gefallen daß ich als bald mir vorgesetzt solche mit ehigsten ins Kupffer zubringen und in offentlichen Druck aufgehen zulassen.’⁴³

Friedrich kwam bij een calvinistische uitgever terecht met een uitgesproken katholieke bundel. In een aantal emblemata wordt de katholieke leer expliciet geuit en verdedigd. Embleem XVII laat een *pictura* zien met beeldenstormers in het gezelschap van dronkaards.

Hun vernietigende werk wordt hersteld door een man die de kerk repareert en een ander die door de beeldenstormers vertrapte bloemen met water aan het verzorgen is. In de bijgaande teksten worden deze zeer geprezen en wordt het beeldenstormen veroordeeld: ‘Der kriegt sein Lohn/wer Ruhem schafft/Wer Unglück stiftt/der wirt gestrafft’.⁴⁴ En in het embleem LXVII wordt de lezer de zekere beloning van de deugd in het vooruitzicht gesteld, conform de katholieke leer. Ook de ondertekening van de dedicatie (‘auss cathedra Petri’) duidt op de katholieke insteek.

Op de titelpagina van *Emblemata nova* wordt aangekondigd dat de bundel over de oppositie goed en kwaad zal gaan: de bundel is bedoeld om vrome mensen tot nog meer deugd aan te zetten en slechte mensen tot waarschuwing te zijn.⁴⁵ De in 1601 in Antwerpen verschenen *Veridicus Christianus* van Jan David bevat eveneens veel taferelen waarop zowel het goede als slechte voorbeeld door de lezer aanschouwd kunnen worden:



Fig. 5 Jan David, *Christelicken waersegher* (Nederlandse uitgave van de *Veridicus Christianus*). Antwerpen 1603, 22.



Fig. 6 Andreas Friedrich, *Emblemata nova*. Frankfurt 1617, 49.

Het is niet onwaarschijnlijk dat voor De Zetter met zijn Zuid-Nederlandse wortels deze bundel, naast andere contemporaine katholieke voorbeelden uit Frankrijk en de Zuidelijke Nederlanden, als inspiratiebron gediend heeft.

Dat Friedrich aan heeft willen sluiten bij het eigentijdse, buitenlandse aanbod van katholieke religieuze embleembundels, blijkt vooral uit het accent dat in de bundel wordt gelegd op de meditatie. Teksten en afbeeldingen, zo legt hij zelf uit in het voorwoord, waren bedoeld als ‘occasionem meditandi’.⁴⁶ Voor Duitstalige katholieke lezers was dergelijke literatuur op dat moment nog niet voorhanden: ‘Mir ist zwar nicht unwissend/daß andere vortreffliche/gelehrte Leute/geistliches und weltliches Stands/vor dieser Zeit/sehr künstliche und sinnreiche Emblemata in Lateinischer Sprache geschrieben [haben]. Dieweil aber diese nicht jederman verstehet, weil er der Sprachen unberichtet. So hab ich auch dißfals in unser Teutschen Sprache etwas gleicher Weise versuchen wollen’.⁴⁷ Wellicht hebben volkstalige publicaties van protestanten – zoals de Duitse vertaling van de bundel van De Montenay – invloed op Friedrichs beslissing uitgeoefend om de stap richting een publicatie in de volkstaal te maken.

Jennis ging dus in zee met iemand die leefde en werkte in de katholieke traditie, en daaraan ook vast wenste te houden. Dat vergde niet alleen lenigheid van geest van de kant van de uitgever, maar ook financieel lef. In 1595 was zoals gezegd een eerdere poging van de broers De Bry om een katholieke bundel uit te geven vanwege censuur van Frankfurter autoriteiten op een debacle uitgelopen, dus verlies was niet denkbeeldig.⁴⁸ Dat het maken van de kopergravures voor de *Emblemata*

nova een grote investering was, valt af te leiden uit het feit dat een inlegtekst op de titelpagina van de eerste, Duitse, editie al op een Franse editie anticipeerde. Deze uitgave, *Emblemes nouveaux*, was reeds in september 1617 gereed en werd ook in Parijs verkocht bij de uitgever Pacard.⁴⁹

De platen door werden door Jennis en De Zetter in 1619 voor de tweede keer hergebruikt in de *Viridarium hieroglyphico-morale*.⁵⁰ De Latijnse teksten in deze bundel waren van de gereformeerde dominee Heinrich Oraeus. De emblemen kregen bij deze gelegenheid een protestantse duiding en waar nodig werden de platen van hun katholieke betekenis ontdaan. Het embleem van de beeldenstormers bijvoorbeeld, hierboven besproken, kreeg als motto mee dat zowel binnen als buiten Trojaanse muren wordt gezondigd.⁵¹ In de uitleg wordt een vergelijking met de strijd van de Giganten tegen Jupiter getrokken. Het is een rebellie waar beide partijen schuldig zijn, anders dan bij Friedrich waar de beeldenstormers de slechteriken zijn.⁵² De samenwerking tussen Jennis en Friedrich voor de *Emblemata Nova* lijkt tot stand gekomen op basis van de gedachte dat men in tijden van spanning en problemen de handen het beste ineen kan slaan. De titelpagina van de *Emblemata nova* (met het bijbelcitaat Efeziërs 5: 16. ‘Schicket euch in die Zeit/denn es ist böse Zeit’) duidt daarop, en ook de tekst van het programmatische eerste embleem:



Fig. 7 Andreas Friedrich, *Emblemata nova*. Frankfurt, 1617, 3.

Wir seind allsamt Gottes Geschöpff;
Doch Gibts in der Welt selzam Köpff:
Schick dich in d'Welt/dein Köpff ist z'klein/
Daß sich die ganze Welt schick drein.⁵³

Het zandloperkje boven de wereldbol benadrukt dat de mens slechts korte tijd heeft zijn gedachten te bepalen. De zandloper is bevestigd aan een stralende driehoek met daarin het woord 'Jahweh', symbool voor de Drie-eenheid. De driehoek is door de positionering bovenaan de pagina gerepresenteerd als het richtpunt voor de menselijke geest.

Jennis, Friedrich en De Zetter vonden elkaar kennelijk in een gemeenschappelijk streven het religieuze embleem onder de aandacht van het Duitse publiek te brengen. Friedrichs opzet was het religieuze embleem in een volkstalige variant aan de Duitse katholieken aan te bieden, Jennis zal de blik misschien al gericht hebben op protestantse toepassingen van een genre dat hij door de katholieken gedomineerd zag, en op de verkoopmogelijkheden die het genre onder een zeer breed publiek bood. Voor Jennis en De Zetter bevatte de *Emblemata nova* uitgesproken katholieke kenmerken die hen op grond van hun eigen overtuiging niet zullen hebben aangestaan. Desondanks hebben zij deze kenmerken intact gelaten, om in eendracht aan de productie van de *Emblemata nova* te werken.

Jennis en Cramer

In hetzelfde jaar dat Friedrichs *Emblemata nova* werd uitgebracht, is ook de eerste bundel van Cramer door Jennis gedrukt. Over Cramers auteurschap is veel meer bekend dan over Friedrichs. Cramer was een ervaren schrijver toen hij aan zijn eerste embleembundel begon, in 1617 had hij al Latijnse komedies en filosofische en theologische verhandelingen op zijn naam staan. Hij woonde vanaf 1600 in Stettin, in het huidige Polen, waar hij pastor van de lutherse kerk was. Noch de kleine drukker in Stettin, noch de uitgever van zijn theologische werken was erop toegerust de gewenste kopergravures te produceren, en door een onbekende bemiddelaar werd Cramer daarom met Jennis in contact gebracht.⁵⁴ Jennis werkte toen nog maar kort zelfstandig, maar had dankzij zijn eerdere samenwerking met Merian al een naam als uitgever van hoogwaardig geïllustreerde uitgaven.⁵⁵

De eerste bundel van Cramer, *Societas Jesu et roseae crucis vera*, verscheen eind 1617 en bevatte 40 Latijnstalige emblemen. In 1622 werd die selectie uitgebreid tot 50, en in 1624 tot 100. Bij het maken van de tweede serie was Merian vrijwel zeker betrokken.⁵⁶ De nieuwe titel was *Emblemata sacra* en hij was door andere auteurs verrijkt met Duitse, Franse en Italiaanse bijschriften.⁵⁷

Cramers bundel was de eerste in zijn soort in het Duits. Na de vertaling van De Montenay's bundel in 1584, in Zürich verschenen, had geen enkele protestantse

dichter zich meer aan het religieuze embleem gewaagd. Mogelijk om de acceptatie van de eersteling voor lutheranen te vergemakkelijken, legde Cramer accenten op het belang van het Woord. Een voorbeeld daarvan is te vinden in embleem XVI, deel II:

Durchs Wort.

Das Wort und heilig Predigamt

Niemandt verachten soll.

Durchs Wort und Sacrament allsamt

Der Glaub befindt sich wol.⁵⁸

Vanuit de bestaande katholieke traditie nam Cramer de meditatieve doelstelling van het religieuze emblematische genre over en ook dat was een noviteit. Dit deed hij door het hart van de gelovige in afbeeldingen en teksten centraal te stellen. In de *picturae* staat het niet minder dan 80 van de 100 emblemen afgebeeld. Op basis van een beschrijving van de gevoelens van het hart geeft Cramer inzicht in het geloof.⁵⁹ Het hart uit bijvoorbeeld gevoelens van verscheurdheid, van verlatenheid. Met deze iconografie sloot Cramer aan bij zowel bestaande Duitse tradities in de religieuze kunst als bij de centrale thematiek van het lutheranisme.⁶⁰ Luther duidde gelovigen aan met de term ‘harten’ en in zijn theologie ligt een sterk accent op de gewaarwordingen die een gelovige bij zichzelf kan onderkennen.

Al eerder was in de reeks katholieke gravures getiteld *Cor Jesu Amanti Sacrum* van de gebroeders Wierix het hart centraal gesteld, en mogelijk heeft Cramer daar met een schuin oog naar gekeken.⁶¹ Maar het accent lag bij de Wierix-reeks toch heel anders. Daar is steeds Jezus in het hart van de gelovige afgebeeld om de effecten en gevolgen van Zijn aanwezigheid in het menselijk leven aan de orde te stellen, en de gelovige aan te sporen het hart volledig op Hem te richten:



Fig. 8 Anton Wierix, prent uit de serie *Cor Jesu Amanti Sacrum*, gereproduceerd in Etienne Luzvic, *Cor Deo Devotum*. Antwerpen: Hendrik Aertssium, 1628, 104.

Zo wordt in deze afbeelding duidelijk gemaakt dat de gelovige een luisterend oor moet hebben om de weldaad van de lezing van de Schrift door Jezus te ervaren. Cramer bewerkt dit thema ook, maar laat zien dat het hart (de gelovige) verlicht. Een 'sehend Herz und wachend Aug' zorgt ervoor dat het licht van de Schrift de gelovige kan doen stralen:



Fig. 9 *pictura VI*, deel I, in Daniel Cramer, *Emblemata sacra*. Frankfurt: Jennis 1624, 37

Jennis voegde in de vier talen een uitgebreid voorwoord toe, waarin hij het religieuze embleem als genre verdedigt en de lezer uitlegt, althans in de Duitse en Franse versies, dat een balans gevonden moet worden tussen 'wahre Gottseligkeit' en 'eusserliche Tugenden'.⁶² Door de ontwikkeling van ware devotie in combinatie met de beoefening van de deugd te propageren, werd voor de Frans- en Duitstalige lezers (lutheranen en calvinisten kan worden aangenomen) een té katholieke, meditatieve inslag vermeden: het was niet de bedoeling dat de lezers de bundel gingen gebruiken om zich uitsluitend in wereldmijdende oefeningen en meditatie te

storten. In de Italiaanse en Latijnse versies van het voorwoord, misschien bedoeld voor een katholiek lezerspubliek zoals Bernhard Scholz signaleerde, wordt deze oppositie vermeden en worden meditatieve oefeningen als centraal element in het geloof aangewezen.⁶³ Sabine Mödersheim heeft laten zien dat op het niveau van de subscriptio eveneens verschillen tussen de taalvarianten bestaan. Om katholieke lezers aan te spreken is bij de Italiaanse en Franse teksten van een duidelijk lutherse accentuering afgezien.⁶⁴

De geloofsvisies van Cramer en Jennis moeten in bepaalde opzichten dichterbij elkaar gelegen hebben dan die van Friedrich en Jennis. In de laatste editie van de *Emblemata sacra* uit 1624 voegde Jennis een acrostichon op zijn naam aan de emblemen toe, waarin Cramers theologische programma nog eens kort wordt samengevat, zoals Mödersheim constateerde: ‘Es ist auffällig, daß sich diese religiöse Bekenntnis des calvinistischen Verlegers zugleich auch wie eine summarische Zusammenfassung der theologischen Aussagen der Embleme Cramers liest.’⁶⁵ Beiden vinden zich in de grondhouding die de vrome mens ten opzichte van Christus moet innemen en die hij met Gods genade krijgen kan. Dat Jennis vanuit zijn calvinistische achtergrond anders, minder positief, gedacht zal hebben over het religieuze beeld dan Cramer – op dit punt liepen de opvattingen van Luther en Calvijn nogal uiteen –, verhinderde hem niet met Cramer te werken aan de noviteit van een protestantse, lutherse bundel, zoals hij eerder ook al niet terugschrok voor een katholieke variant.⁶⁶ In die bundel was het vreemde uiterst herkenbaar: niet eerder had een protestant gesuggereerd dat meditatieve oefeningen aan de hand van afbeeldingen konden worden gedaan. Bijzonder is ook dat rekening is gehouden met het verschil in invulling dat lutheranen en katholieken aan die meditatieve oefeningen zouden kunnen geven, en dat voor beide opvattingen ruimte is gemaakt in de bundel.

Cramers emblemen werden al snel een commercieel succes voor Jennis. Na een eerste uitgave in 1617 volgden de (vermeerderde) herdrukken in 1622 en 1624. En in 1630 volgde een geheel nieuwe serie emblemen onder de titel *Emblemata moralia nova, das ist: Achtzig sinnreiche nachdenckliche Figuren auß heyliger Schrift in Kupfferstücken fürgestellt*. Voor Jennis was dit de laatste keer dat hij als uitgever vermeld staat en het was tevens zijn laatste vastgelegde levensteken.

Jennis en Hulsius

Een jaar later, in 1631, verscheen een bundel met Nederlandstalige religieuze emblemen van de gereformeerde predikant Bartholomeus Hulsius, ook *Emblemata sacra* geheten. De bundel werd uitgegeven zonder vermelding van een uitgeversnaam op het titelblad. Jennis is te identificeren als de waarschijnlijke drukker van de bundel op grond van hergebruik van een initiaal uit een reeks waarvan ook in Friedrichs *Emblemes nouveaux* gebruik was gemaakt.



Fig. 10 A. Friedrich, *Emblemes Nouveaux*
Frankfurt, Jennis, 1617, 3.



Fig. 11 B. Hulsius, *Emblemata sacra*
Frankfurt, Jennis, 1631, fol. *2r.

Beide initialen behoorden tot een reeks die, naar Paul Dijstelberge heeft geconstateerd, in 1602 gebruikt werd door Johan Theodoor de Bry.⁶⁷ Deze serie is later kennelijk overgenomen door Jennis.⁶⁸

Het ontwerp van de titelpagina van Hulsius' bundel is gebaseerd op Cramers voorbeeld. Te zien zijn twee zuilen en een front waarbinnen de titel van de bundel afgedrukt staat, met daarboven het woord Jahweh in een stralenkrans, zoals ook te zien op Cramers titelprent voor de *Emblemata sacra*. Rechts onderin staat een emblematische voorstelling van een opengeslagen boek, met daarin de woorden 'Verbum domini manet in æternum'. Meer nog dan Cramer vestigt Hulsius de aandacht op de rol die het Woord in zijn werk speelt:



Fig. 12 titelprent van Bartholomeus Hulsius, *Emblemata sacra, dat is, eenighe geestelike sinnebeelden, met nieuwe ghedichten, schrifttuerycke spreucken, ende bedenckingen* [s.l.], [s.n.], 1631.

In de 'Dedicatie' benadrukt hij daarna dat de Schrift zelf volstaat met zinnebeelden. 'Derhalven alsoo se Godt self in sijn Woort [...] soo menighmael heeft ghebruyckt, soo volght daer uyt, dat se dan haer Ghebruyck en Nuttigheyt grootelycks hebben moeten, om ons seer vele te leeren en te onderwysen.'⁶⁹

Verdediging was nodig omdat Hulsius' *Emblemata sacra* de eerste gereformeerde religieuze embleembundel was die ooit in de Republiek werd uitgegeven.⁷⁰ Door Gods Woord centraal te stellen, en door aan te sluiten bij Cats' realistische *picturae* en bij diens definitie van het embleem zoals in het voorwoord van de *Sinne- en minnebeelden* uit 1618/1627 is gegeven, zocht Hulsius steun voor deze onderneming. In de 'Dedicatie' van zijn *Emblemata sacra* verklaart hij dat hij de 'Outheyt en Weyrdigheyt [...] mitsgaeders oock t'vermaeck en nuttigheyt' van het genre genoegzaam bekend acht, en definieert hij het embleem à la Cats als 'een levende Tafereel, en spreekende Beeld alst' ware, daer onder een slechte [eenvoudige] Figuree, veelderhanden schoone Leerlinghen, aerdichlyck en met sonderlyck profyt connen worden voorghestelt.'⁷¹

Hulsius zocht aansluiting bij het bekende, maar introduceerde ook een novum. Hij wenste dat zijn lezers zijn 'Figuree' voor meditatieve doeleinden gebruikten, en dat had nog geen gereformeerde emblematicus voor hem in de Republiek gedaan. In de 'Dedicatie' schrijft hij dat de natuur gemaakt is 'opdat de Mensche uyt de Scheppinghe der sienlycker Creaturen (als uyt een groot Boeck, met soo veele Letteren beschreven) soude leeren kennen Godt synen, ende aller Creaturen Schepper [...]'. En toen dat niet genoeg bleek – de heidenen bleven immers 'blindt in die dinghen, die des Geestes Godes zijn' –, gaf God aan de mens de Bijbel, 'ende licht der Schriftuere, het rechte licht, waerdoor ons de Ooghen worden gheopent, soo dat wy sien de Wonderen heyd van de Werelt, en wet Godes.'⁷² De realistische afbeeldingen van de natuur en het alledaagse in Hulsius' *Emblemata sacra* dienen dus beschouwd te worden als afspiegelingen van Gods bedoelingen.

Kennis over God verwerven mag dan naar Hulsius' eigen zeggen het doel van de bundel zijn, maar het komt er in feite op neer dat de lezer middels de emblematische kennis over zichzelf verwerft. In embleem XXXIV staat in de *pictura* een hand afgebeeld die, zich uit de hemel strekkend, een hart aan een touwtje naar de aarde laat zakken. Dit beeld wordt door Hulsius gebruikt om de lezer ervan te overtuigen dat het eigen hart onderzocht moet worden op listigheden en valsheid, om dan tot de conclusie te komen: 'T'bedrogh van s'Menschen hert is groot, en menighfout'⁷³

Voor deze beelden had Hulsius een selectie gemaakt van 40 van de 100 *picturae* uit de *Emblematum ethico-politicorum centuria* van Julius W. Zingref.⁷⁴ De bundel heeft zijn beroemdheid te danken aan de fraaie koperplaten van Merian. De eerste versie verscheen in 1619, met een deels politieke, deels religieuze boodschap. Het leiderschap van Friedrich V, kleinzoon van Willem van Oranje en keurvorst van Palts, werd in de bundel verheerlijkt, met als doel hem leider van de protestanten te maken.⁷⁵



Fig. 13 *pictura* XXXIV in Bartholomeus Hulsius, *Emblemata sacra, dat is, eenighe geestelike sinnebeelden, met nieuwe ghedichten, schriftuerlycke spreucken, ende bedenckinghen* [s.l.], [s.n.], 1631, 122.

Het waren vooral de landschappelijke afbeeldingen uit de reeks van Zingref die de selectie doorstonden. Hulsius' bundel begint en eindigt met *picturae* waarop de zon centraal staat, in een zonsopgang en –ondergang. Deze beelden symboliseren, aldus Hulsius, dat het Gods wens is dat gelovigen zich voortdurend met 'H. Meditatie' bezighouden als zij de loop van de dag volgen.⁷⁶

Met een dergelijk meditatief gebruik van afbeeldingen plaatste Hulsius zich in de katholieke traditie. Als om misverstanden tegen te gaan, wordt in embleem XIV (foutief doorgenummerd als XVI) duidelijk gemaakt dat men dit gebruik toch niet als een knieval voor de katholieken moet zien. Op de *pictura* is de zon te zien die in het water schijnt. De tekst betoogt dat we God nooit (net als de zon) recht in het gezicht kunnen kijken, het zou ons teveel worden.⁷⁷ We kunnen Hem dus alleen maar indirect waarnemen in de dingen die van Hem zijn. Dit nu hebben de katholieken in het geheel niet begrepen toen zij Zijn beeld op hout vast dachten te leggen en in hun kerken ophingen:

Doe Godt aen Israel syn Heerlickheyt liet blycken
 En t'volck sprack selver aen, het was te seer verveert,
 Dats d'oorsaeck dat ons Godt door syne Leeraers leert,
 Want dat hyt selver waer, wy souden haest beswycken.

God can niet syn gesien, dan door syn woordt, en wercken,
 Dat syn als schaeduwen, syn wesen niemant weet
 Wat schildert ghy hem dan, oft op een houdt afmeet,
 Hem, die oneyndigh is, ghy Paepen in u Kerken!⁷⁸

In de bijbehorende prozatekst worden deze bewering met bijbelpassages ondersteund en geschraagd. De lezer wordt actief opgeroepen zich niet bij de katholieken aan te sluiten, bijvoorbeeld in embleem XX, en in embleem XXXVI met in de *pictura* een stel van een brug in het water springende schapen dat het verkeerde voorbeeld geeft: volg toch niet als de schapen de meute, maar gebruik het eigen verstand.⁷⁹

Met deze religieuze emblemen zette Hulsius, bewust of onbewust, de bestaande tradities onder gereformeerden in de Republiek onder druk: met steun van Jennis maakte hij een bundel waarin het katholieke zichtbaar aanwezig was, omdat hij zijn publiek stimuleerde de aangeboden afbeeldingen meditatief te gebruiken. Hulsius kende Jennis omdat zijn vader, Levinus Hulsius, als vertaler, uitgever en graveur, uit Gent naar de Republiek en vervolgens naar Frankfurt trok om daar met de De Bry's te gaan samenwerken.⁸⁰

Vanwege de nauwe banden tussen de firma's van De Bry en Hulsius zal Bartholomeus als jongeman inzage in de bundel van Cramer (1617) en Zincgref (1619) gehad hebben. Na de dood van Levinus in 1606 nam de weduwe Hulsius, geholpen door de oudste zonen, de firma van haar man over. Bartholomeus volgde een andere roeping. Hij studeerde theologie in Leiden tussen 1621 en 1626, en vertrok daarna naar Londen, naar de Nederlandse gereformeerde gemeente Austin Friars.⁸¹ Toen een vervolgaanstelling uitbleef, ging hij terug naar de Republiek, waar hij tussen 1628 en 1635 als predikant werkte in Cillaarshoek, een kleine gemeente tussen Rotterdam en Dordrecht.

Ook in Londen zal Hulsius ideeën voor zijn *Emblemata sacra* hebben opgedaan. In Engeland waren al aan het eind van de zestiende eeuw protestantse vertalingen verschenen van katholieke meditatieve werken, zoals bijvoorbeeld de vertaling van Richard Hopkins van Luis de Granada, *Of Prayer and Meditation contayning foureteene Meditations, for the Seauen Dayes of the Week* (1582 eerste druk).⁸² Op basis daarvan had met name Joseph Hall het gebruik van meditatieve technieken onder protestanten gepropageerd, bijvoorbeeld middels zijn *The Art of Fine Meditation*, waarin 'meditation' wordt gedefinieerd als: 'a bending of the mind upon some spiritual object'.⁸³ Dat is nu precies het soort beeldgebruik dat Hulsius voor ogen stond met zijn *picturae*. Geholpen door Jennis en de grafische kwaliteiten van Merian hoopte

hij Gods aanwezigheid in representaties van de natuur vast te leggen en ter studie aan te bieden.⁸⁴

Anders dan Cramers *Emblemata sacra* werd de bundel van Hulsius geen succes. Het is onbekend of Hulsius pogingen heeft gedaan een Nederlandse uitgever voor zijn *Emblemata sacra* te vinden. Een Amsterdamse uitgever als Dirk Pietersz. Pers, die in de jaren 1630 wel Nederlandstalige uitgaven van teksten van de Duitse lutheraan Johann Arndt verzorgde, had mogelijk aan een succesvolle introductie van Hulsius' werk in de Republiek bij kunnen dragen.⁸⁵ Maar Hulsius' Noord-Nederlandse netwerk zal er niet toereikend voor geweest zijn. In de *Emblemata sacra* is maar één lofdicht te vinden, van de jonge Johannes Ruyting, student theologie in Leiden vanaf 1630. Hulsius kende hem mogelijk uit de tijd dat beiden in Engeland verbleven. Ook Ruyting stimuleert de lezer de getoonde beelden uit de natuur goed te bestuderen om vervolgens de blik naar binnen te kunnen richten: 'Siet leser? tis u nut u Sinnen niet te hanghen/Aen d'uyterste gedaent: van binnen is bevanghen/Van binnen is het gen' [hetgeen] u daeghlicks voren staet//Daer is den eelsten schaat [schat], daet is de meeste baet.'

Hoewel de bundel in Frankfurt gedrukt was, was deze overduidelijk bedoeld voor de Noord-Nederlandse markt. Hulsius schrijft expliciet over de gevaren die de gereformeerde kerk daar van de Arminianen te duchten heeft, en Jennis of Hulsius' broer Friedrich hebben zelfs voor Nederlandse vertalingen van de Latijnse citaten in de bundel gezorgd.⁸⁶ Dat de Cillaarshoek-Frankfurtconstructie ten koste ging van de kwaliteit van het drukwerk blijkt uit de omvangrijke lijst met *errata* voorin de bundel en de verklaring van de drukker dat correctie van de drukproeven niet plaats kon vinden 'overmidts de verte en ongelegentheydt' van de auteur.⁸⁷

Ideaal was het dus niet, maar strikte opinies van de gereformeerden in de Republiek droegen eraan bij dat een uitgave in Frankfurt ook voordelen bood. In 1625 had samenwerking tussen de Rotterdamse uitgever Pieter van Waesberge en Zacharias Heyns in de productie van de *Emblemes chrestiennes et morales* niet tot verkoopsucces geleid. In de bundel waren in de sectie 'Emblemes chrestiennes' enkele *picturae* te vinden die Heyns op de katholieke iconografie baseerde. Omdat succes voor die bundel was uitgebleven, zullen andere Noord-Nederlandse uitgevers niet snel over te halen zijn geweest zich aan nog gewaagdere experimenten te wagen.

Probleem was steeds de attitude van de gereformeerde kerk, die zich heftig tegen het gebruik van het religieuze emblematische beeld keerde. De Utrechtse hoogleraar Gisbertus Voetius bijvoorbeeld verzette er zich kort na 1630 tegen dat de Utrechtse universiteit de zinspreuk 'Sol Justitiae Illustra Nos' hanteerde in combinatie met de afbeelding van een zon.⁸⁸ In 1642 schreef hij in de verhandeling 'De idolatria indirecta et participata' nog maar eens duidelijk op dat Jezus op geen enkele wijze emblematisch mocht worden gerepresenteerd:

Betrek dit [het verbod Jezus af te beelden] op de tekens, tekeningen of symbolen die Christus of de Heilige geest of de Drievuldigheid voorstellen, en dit ofwel direct doen, ofwel op de wijze

van een embleem, ofwel op de wijze van een hiëroglief door middel van een lam, kruis, zon, duif, of driehoek met stralen en de naam van God, ofwel [door middel van] heilige fabeldieren zoals bv. Georgius.⁸⁹

Verbeeldingen van Christus, mits strikt met behulp van woorden tot stand gebracht, waren niet ontoelaatbaar, maar in beeld gebracht werden die verbeeldingen tot 'hiërogliefen': heidense, heilige verborgenheden, en dan diende men ze als afgoden te vermijden. In lijn met Voetius' opvattingen werd de afbeelding die de titelpagina van de allereerste uitgave van de Statenvertaling sierde – de Drie-eenheid voorgesteld als een met stralen omgeven driehoek met daarin het woord 'Jahweh' – op verzoek van gereformeerde synoden verwijderd.⁹⁰



Fig. 14 ongecensureerde eerste titelgravure voor *Biblia, dat is, De gantsche H. Schrifture*. Leiden: Paulus Aertsz. van Ravensteyn, voor de weduwe Hillebrant Jacobsz. van Wouw, 1637.

Onder invloed van die opvattingen lijkt ook Cats er in zijn latere, veel religieuzere emblembundels voor gekozen te hebben de afbeeldingen vrijwel weg te laten, en *emblemata nuda* te maken.⁹¹ En toen van Hulsius zelf in 1642 een tweede meditatieve bundel werd uitgebracht, in Amsterdam, was ook deze uitgave niet voorzien van afbeeldingen.⁹²

Conclusie

De hier besproken casus laat zien dat Jennis drie buitengewoon verschillende bundels produceerde. Als uitgever bracht hij bundels uit waarin – in het geval van Cramer en Hulsius – het katholieke niet was afgezwakt, maar als herkenbaar ‘vreemd’ element in de protestantse geloofsliteratuur werd ingebracht. Met dergelijke hybride bundels beoogde hij te bereiken dat binnen alle confessies het beeld gebruikt kon worden voor meditatieve doeleinden, met de verinnerlijking van het geloof van de lezers als doel. De katholieke aspecten van Friedrichs bundel, de lutheraanse kenmerken van Cramers bundel, en de anti-katholieke en anti-arminiaanse aspecten bij Hulsius werden door Jennis intact gelaten, omdat het afwijzen van confessionele aspecten van de vertegenwoordigers van verschillende gezindten het bereiken van een dergelijk einddoel in de weg had gestaan. Dat het einddoel ook bepaald werd door commerciële motieven, kan niet worden uitgesloten: mogelijk hoopte iedereen die werkzaam was in en rond de uitgeverij van Jennis dat met de uitgave van Hulsius’ bundel ook de Noord-Nederlandse markt veroverd kon worden met een concept dat eerder in Frankfurt al beproefd was.

In Jennis’ uitgaven werd het vreemde niet genegeerd of bestreden, maar in eigen vorm geaccepteerd. Dit proces van hybridization lijkt een vergaande vorm van tolerantie te weerspiegelen die in de Republiek nog lang op zich zou laten wachten. Pas aan het eind van de zeventiende eeuw gingen katholieke religieuze emblemen daar invloed op de protestantse productie uitoefenen, en ook dan nog onder het voorbehoud dat het katholieke zodanig aangepast diende te worden dat het niet als storend, vreemd element opviel.⁹³ Jennis was deze ontwikkeling ver vooruit. Zijn optreden geeft reden de Noord-Nederlandse omgangsvormen, die de vrijheden van uitgevers en dichters in de Republiek bepaalden, vanuit internationaal perspectief te (her)ijken. Hulsius’ casus is daartoe slechts aan eerste aanzet, maar deze geeft alle reden om te onderzoeken of buitenlandse voorbeelden waarin mengvormen van protestantse en katholieke literaire tradities al eerder ontstaan waren dan in de Republiek het geval was, op het proces van cultural hybridity in de Republiek een beslissende invloed uitgeoefend hebben.

Ook de kwestie van de Noord-Nederlandse censuur zou mogelijk herijkt moet worden: de overheid verbood publicaties als Hulsius’ *Emblemata sacra* weliswaar niet, maar vergelijkbare bundels werden desondanks in de Republiek niet geproduceerd voor het laatste kwart van de zeventiende eeuw. In de jaren dat in Frankfurt de

stadscensuur door het machtsvacuüm na de Fettmilch-opstand merkbaar afgenomen was, van 1616-1619, verschenen vrijwel onmiddellijk producten op de markt die het resultaat moeten zijn geweest van het sluimerende, natuurlijke proces van cultural hybridization. Eenzelfde situatie deed zich tussen 1631 en 1635 voor toen de aanwezigheid van Zweedse troepen drukkers in Frankfurt vrijheden bood.

Waarom bleven in de Republiek onder minstens zo weinig restrictieve omstandigheden dergelijke producten uit? De kille ontvangst van de bundels van Heyns en Hulsius in 1625 en 1631 lijkt er erop te duiden dat producten die het resultaat waren van een proces van cultural hybridization in de Republiek simpelweg niet gewaardeerd werden. Bood de in de Republiek aanwezige tolerantie ruimte voor de ontwikkeling van geheel eigen identiteiten, die niet gebaseerd waren op tradities die deden herinneren aan tijden van vóór de Reformatie? Of waren alle associaties met het katholicisme vanwege de vrijheidsoorlog die gaande was reden om de grenzen voor vormen van culturele beïnvloeding gesloten te houden?

Bibliografie

- Adams, A.**, *Webs of Allusion. French Protestant Emblem Books of the Sixteenth Century*, Droz, Genève, 2003.
- Besançon, A.**, *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*. University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- Van den Broek, R.**, *Hy leeret ende beschuttet: over het wapen en de zinspreuk van de Universiteit Utrecht*, Utrecht University, Utrecht, 1995.
- De Bruin, C.C. en F.G.M. Broeyer.**, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637*, Nederlands Bijbelgenootschap, Haarlem, 1993.
- Burke, P.**, *Cultural hybridity*, Polity Press, Cambridge, 2009.
- Van der Coelen, P.**, 'De Statenbijbel en de prentkunst: over een 'liefhebber' en een 'yvrigh kerkeijk man'', in: *Transparant: orgaan van de Vereniging van Christen-Historici* 8, 1997, 30-36.
- Van der Coelen, P.**, *De schrift verbeeld. Oudtestamentische prenten uit renaissance en barok*, Nijmegen University Press, Nijmegen, 1998.
- Cramer, D.**, *Emblemata Sacra hoc est, decades quinque emblematum ex Sacra Scriptura, de dulcissimo nomine & cruce Jesu Christi, figures æneis incisorum*, Jennis, Frankfurt, 1617.
- Daly, P. M.**, review Aegidius Albertinus' *Hirschleifer*, in: *The German Quarterly* 51, 1978, 206-208.
- Davis, D.**, 'Images on the Move: The Virgin, the Kalendar of Shepherds, and the Transmission of Woodcuts in Tudor England', *Journal of the Early Book Society* (2009), 99-129.
- Deppermann, A.**, *Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.
- Dietz, A.**, *Frankfurter Handelsgeschichte*. Minjon, Frankfurt am Main, 1910-1925. Deel II en III.
- Dillenberger, J.**, *Images and Relics : Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford University Press, Oxford/New York, 1999.
- Dijstelberge, P.**, *De beer is los! : Ursicula: een database van typografisch materiaal uit het eerste kwart van de zeventiende eeuw als instrument voor het identificeren van drukken*, Stichting A D & L, Amsterdam, 2007.

- Dyrness, W.A.**, *Reformed Theology and Visual Culture : The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; New York, 2004.
- Friedrich, A.**, *Emblemata nova, das ist, New Bilderbuch : darinnen durch sonderliche Figuren der jetzigen Welt Lauff und Wesen verdeckter Weise abgemahlet, und mit zugehörigen Reymen erklärt wirt : den Ehrliebenden und Frommen zu mehrer Anreizung der Gottseligkeit vnd Tugend : den Bösen aber und Ruchlosen zu trewer Lehr vnd Warnung*, Jennis, Frankfurt, 1617.
- Friedrich, A.**, *Emblemes Nouveaux esquels le cours de ce monde est depeint et représenté par certaines Figures, desquelles le sens est expliqué par rimes : drefés pour plus grande incitation au gens de bien & honorables, d'ensuivre la pieté & vertu*, Jennis, Frankfurt, 1617.
- Galiffe, J. B.G.**, *Notices généalogiquessur les familles genevoises*, Genève, 1892, deel VI.
- Gall, L.**, *Frankfurt am Main 1200. Traditionen und Perspektiven einer Stadt*, Sigmaringen, 1994.
- Geyser, G.W.**, *Geschichte der Malerei in Leipzig von frühesten bis zu dem Jahre 1813*, Leipzig, 1858.
- Grell, O.P.**, *Dutch Calvinist in early Stuart London. The Dutch Church in Austin Friars, 1603-1642*, Brill, Leiden, New York, 1989.
- Van Groesen, M.**, *The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590-1634)*, Brill, Leiden, Boston, 2008.
- Harper, A.J.**, 'Zincgref's Emblem-book of 1619: Local and European Significance', in: *Glasgow Emblem Studies* 5, Glasgow, 2000, 79-96.
- Holtfrerich, C.L.**, *Frankfurt as a financial centre*, Beck, München, 1999.
- Hsia, R.Po-chia**, *Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*, Routledge, London, 1989.
- Hulsius, B.**, *Emblemata sacra, dat is, eenighe geestelicke sinnebeelden, met nieuwe ghedichten, schriftuerlycke spreucken, ende bedenckinghen* [s.l.], [s.n.].
- Huntley, F.L.**, (ed), *Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation in Seventeenth-Century England: A Study of The Art of Divine Meditation (1606) and Occasional Meditation (1663)*. Center for Medieval & Early Renaissance Studies, Binghampton, 1981.
- Van Ingen, F.**, 'De receptie van Johann Arndt in Nederland.', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 29 (2005), 3-15.
- Kaufman, P.I.**, 'Much in Prayer': The Inward Researches of Elizabethan Protestants, in: *The Journal of Religion* 73, 1993, 163-182.
- McKeown, S.**, 'A Reformed and Godly Leader: Bartholomaeus Hulsius's Typological Emblems in Praise of Gustavus Adolphus, in: *Reformation. The Journal of the Tyndale Society* 5, 2000, 55-101.
- Koerner, J. L.**, *The Reformation of the Image*, Reaktion, London, 2004.
- Konst, J, Leemans, I, Noak, B.**, 'Einleitung', in *Niederländisch-Deutsche Kulturbeziehungen 1600-1830*, Jan Konst, Inger Leemans en Bettina Noak eds, V&R unipress, Göttingen, 2009.
- Kraidy, M.M.**, *Hybridity: or the cultural logic of globalization*, Temple, Philadelphia, 2005.
- Landwehr, J.**, *German emblem books, 1531-1888 : a bibliography*, Haentjens Dekker en Gumbert, Utrecht, 1972.
- Melion, W.S.**, *The Meditative Art: Studies in the Northern Devotional Print, 1550-1625*, Saint Joseph's University Press, Philadelphia, 2009.
- Mertens, D. en Verweyen, T.**, *Zincgref, Julius Wilhelm: Gesammelte Schriften, Band 2*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

- Mödersheim, S.**, 'Domini Doctrina Coronat': Die geistliche Emblematic Daniel Cramers, Peter Lang, Frankfurt, 1994.
- Mödersheim, S.**, 'Theologia Cordis: Daniel Cramer's *Emblemata Sacra* in Northern European Architecture.', in *The Emblem in Scandinavia and the Baltic*. McKeown, Simon, and Mara R. Wade, eds. Glasgow Emblem Studies 11, Glasgow Emblem Studies, Glasgow, 2006, 295-329.
- Molhuysen, P. C.** (red.), *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, Sijthoff, Leiden, 1911-1937, deel 4.
- Mochizuki, M.M.**, 'Supplanting the Devotional Image after Netherlandish Iconoclasm.', in: *Negating the Image: Case Studies in Iconoclasm*. Anne MacClanan and Jeffrey Johnson eds. Ashgate, Aldershot, 2005, 137-162.
- Monter, W.**, 'Religion and cultural exchange, 1400-1700: twenty-first-century implications', in: *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*. Eds. Heinz Schilling a.o., Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 3-24.
- Peil, D.**, 'The Emblem in German Speaking Countries', in: *Companion to Emblem Studies*. Ed. Peter M. Daly. AMS, New York, 2008, 187-221.
- Perowanowitsch, Z.**, "Tabula smaragdina hermetis" Die Weisheit und Aufgabe der Rosenkreuzer', in: *The Rosecroix Journal* 6, 2009, 80-93.
- Porteman, K. en Smits-Veldt, M.B.**, *Een nieuw vaderland voor de muzen. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur, 1560-1700*, Prometheus, Amsterdam, 2008.
- Richeome, L.** *Tableau sacrez des figures mystiques*. Paris, 1601.
- Saunders, A.**, 'French Emblem Books or European Emblem Books: Transnational Publishing in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 61, 1999, 415-427.
- Saunders, A.**, *The Seventeenth-Century French Emblem: A Study in Diversity*, Droz, Genève, 2000.
- Schilling, H en Tóth, I.G.**, 'Religious and Cultural Borderlines', in: *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*. Heinz Schilling a.o. eds, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 25-46.
- Schindling, A.**, 'Wachstum und Wandel, Frankfurt 1555-1685', in: *Frankfurt am Main, Die Geschichte der Stadt*. Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1994, 205-260.
- Scholz, B.F.**, 'Religious Meditations on the Heart: Three Seventeenth Century Variants', in: *The Arts and the Cultural Heritage of Martin Luther*. Eyolf Østrem, Jens Fleischer and Nils Holger Petersen eds., Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, Copenhagen, 2003, 99-136.
- Scribner, R. W.**, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Selig, K. L.**, 'An Anti-Machiavellian Emblem', in *Italica*, 38, 1961, 134-135.
- Spica, A. E.**, 'L'émblematic catholique de dévotion en France au XVIIe siècle: Quelques propositions de lecture', in: *An Interregnum of the Sign. The Emblematic Age in France*. Glasgow Emblem Studies 6, David Graham ed., Glasgow Emblem Studies, Glasgow, 2001, 205-226.
- Stieglitz, D.**, *Zensur in der Reichsstadt Frankfurt im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 2009. [ongepubliceerde PhD-thesen]
- Stronks, E.**, 'Dutch Religious Love Emblems: Reflections of Faith and Toleration in the later Seventeenth Century', in: *Literature and Theology*, Oxford Journals, 23, 2009, 142-164.

- Stronks, E.** 'Literature and the Shaping of Religious Identities: the Case of the Protestant Religious Emblem in the Dutch Republic', in: *History of Religions*, Chicago Journals, 49, 2010, 219–253.
- Tiele, P. A.** *Mémoire bibliographique sur les journaux des navigateurs néerlandais réimprimés dans les collections de De Bry et de Hulsius, et dans les collections hollandaises du XVIIe siècle et sur les anciennes éditions hollandaises des journaux de navigateurs étrangers*, Israel, Amsterdam, 1960.
- Voetius, G.** *De pietate cum scientia coniungenda*. Inaugurele rede gehouden aan de Illustre School te Utrecht op de 21ste augustus 1634. Latijnse tekst opnieuw uitgegeven met Nederlandse vertaling, inleiding en toelichtingen door A. de Groot, Kok, Kampen, 1978.
- Voetius, G.** *Selectarum disputationum theologiarum partes I-V*, Johannes van Waesberge, Utrecht, 1659.
- Walsham, A.** 'Unclasping the Book? Post-Reformation English Catholicism and the Vernacular Bible', *Journal of British Studies* 42 (2003), 141-66.
- Watt, T.** *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Werbner, P.** 'The limits of cultural hybridity: on ritual monsters, poetic licence and contested postcolonial purifications', in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, 2001, 133-152.
- Werbner P. en Modood, T.** *Debating Cultural Hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, Zed Books, London, New Jersey, 1997.
- Weekhout, I. M.** *Boekencensuur in de Noordelijke Nederlanden. De vrijheid van drukpers in de zeventiende eeuw. Nederlandse cultuur in Europese context: monografieën en studies 5 (Ijkkpunt 1650)*, SDU, Den Haag, 1998.
- Weidhaas, P.** *A history of the Frankfurt Book Fair*, Dundurn Press, Ontario, 2007.
- Westerweel, B.** 'The European dimension of Dutch Emblem Production', in: *Emblems of the Low Countries. A Book Historical Perspective*. Glasgow Emblem Studies. Alison Adams en Marleen van der Weij eds., Glasgow Emblem Studies, Glasgow, 2003, 1-15.
- Zika, C.** 'Writing the Visual into History. Changing Perceptions of Late Medieval and Reformation Germany', in: *Exorcising our demons: magic witchcraft and visual culture in early modern Europe*, Brill, Leiden, 2000, 523-551.
- Zincgref, J.W.** *Ethico-Politicorum Emblematum*, De Bry, Frankfurt, 1619.

Noten

- 1 De mate waarin Jennis zelf bij de productie van deze bundels betrokken was, verschilt per geval, zoals in de rest van dit artikel duidelijk zal worden. Omwille van de eenvoud wordt Jennis hier als uitgever vermeld en wordt van de casus Jennis gesproken.
- 2 Algemeen wordt aangenomen dat censuur vrijwel volledig ontbrak in de Republiek, zie bijvoorbeeld Weekhout (1998).
- 3 Zie voor onderzoek naar de vermenging van protestantse en katholieke tradities in Duitsland en Engeland: Davis (2009), Walsham (2003); Watt (1981); Koerner (2004) Zika (2000) en Scribner (1981).
- 4 Friedrichs iconografie is in contrareformatische traditie geplaatst door Peter M. Daly, in een recensie van een kritische uitgave van Aegidius Albertinus' *Hirnschleifer*, een bundel die in 1618 in München verscheen en overlap vertoont met Friedrichs *picturae*. Zie Daly (1978).

- 5 De geschiedenis van het ontstaan en het gebruik van deze term wordt beschreven in Burke (2009), 8-10; voor een definitie zie Burke (2009), 54 en ook Werbner (2001).
- 6 Burke (2009), 73-74.
- 7 Monter (2006), 8-9.
- 8 Schilling en Tóth (2006), 31.
- 9 Veel ander onderzoek naar culturele uitwisseling is gebaseerd op de reconstructie van patronen van bewerking en vertaling. Ook in de emblematiek is dit een gebruikelijke aanpak, resulterend in deze conclusie: 'More often than not single emblem books and even whole emblem books travelled more widely through Europe than just between one country and another. The bimodal nature of the genre made it particularly suitable for imitations in different European contexts. Illustrations were copied, copperplates and woodblocks exported or re-used, accompanied by either translations or adaptations of the original texts or even new texts', Westerweel (2003), 3. De stimulans niet naar bewerkingen of vertalingen van een bepaalde tekst te kijken, maar op abstracter niveau naar de ontwikkeling van een genre te kijken, kwam van Burke: 'Literary genres too may be hybrids. [they] should be regarded [...] not as simple imitations [...] but as [...] a combination of foreign techniques with local culture', Burke (2009), 18.
- 10 Zie Konst, Leemans en Noak (2009), speciaal 28.
- 11 Zie voor een bespreking en typering van deze protestantse bundels Adams (2003). En voor bibliografische bijzonderheden ook Saunders (1999), 418.
- 12 Zie bijvoorbeeld Dillenberger (1999), Besançon (2000).
- 13 Deze ontwikkeling wordt gedetailleerd besproken in Melion (2009).
- 14 Richeome (1601), fol. E2v-E3r. Op het specifieke karakter van de Franse religieuze emblematiek is gewezen in Spica (2001), met name 224-225.
- 15 Zie Stronks (2010).
- 16 Saunders (1999), 419 en 421.
- 17 Peil (2008), 194-205.
- 18 Hsia (1989), 85.
- 19 Holtfrerich (1999), 50. 'Beisassen' bezaten een officiële woon- en werkvergunning.
- 20 Dietz, (1921), II, 13-14.
- 21 De joodse bevolking groeide van 1554 tot 1612 van 550 tot 2700, Holtfrerich (1999), 51.
- 22 Schindling (1994), 229.
- 23 Holtfrerich (1999), 51.
- 24 Hsia (1989), 85 en 86 Uit economische redenen sprongen handige prinses hierop in door geloofsvrije 'Exulantenstädte' in te richten.
- 25 Van Groesen (2008), 71.
- 26 Holtfrerich (1999), 50.
- 27 Schindling (1994), 232.
- 28 Schindling, (1994), 236.
- 29 Holtfrerich (1999), 53.
- 30 Schindling (1994), 237.
- 31 Weidhaas (2007), 90.
- 32 Stieglitz (2009), 80.

- 33 Schindling (1994), 241-243.
- 34 Van Groesen (2008), 58.
- 35 Van Groesen (2008), 74.
- 36 Van Groesen (2008), 74.
- 37 Deze inschatting is gebaseerd op het overzicht van drukken per uitgever dat Landwehr (1972) geeft.
- 38 Deppermann (2002), 10-11. Over de Rozenkruizers en hun opvattingen over het gebruik van emblemen in religieuze contexten zie Perowanowitsch (2009).
- 39 Geysler (1813). Zie over Friedrich verder alleen Selig (1961), met een bespreking van een enkel embleem uit de *Emblemata nova*.
- 40 In 1612 was De Zetter co-graveur bij een door De Bry gedrukte afbeelding.
- 41 Jacobs moeder, Jeanne de Bary, kwam uit Tournai (Doornik). In een genealogie staat vermeld 'Jeanne déjà femme en 1598 de Jacques de Zetter, résidant à Francfort'. De familie was ingeschreven bij de Waalse kerk. De oudere broer van Jeanne was van 1568, zodat Jeanne rond 1570 geboren zal zijn, zie Galiffe (1892), deel VI, 249-250. Vanwege de inname van Tournai door Filips II is de familie De Bary naar Frankfurt gevlucht, wellicht gelijktijdig met Jacob de Zetter: De Zetter was een in Tournai meer voorkomende naam. In sommige catalogi wordt bij Jacob de Zetter jr. het geboortejaar 1590 gegeven, wat gezien de leeftijd van zijn moeder aannemelijk is. De Zetter jr. was calvinist (Van Groesen (2008), 77). Na 1626 komt zijn naam nog slechts voor als uitgever bij herdrukken, waar publicatiejaar (slordig) gewijzigd is.
- 42 Zo heeft De Zetter zelf een latere uitgave van de *Emblemata Nova* verzorgd, eveneens gedateerd 1617, en heeft Jennis de *Mikrokosmos*-editie van De Zetter van 1618 uitgegeven.
- 43 Friedrich (1617), 3-4.
- 44 Friedrich (1617), 35.
- 45 Op de titelprent zijn Democritus en Heraclitus afgebeeld, die ook al figureerden in het eerste embleem van de in 1596 bij De Bry uitgegeven bundel *Emblemata Saecularia*. Democritus bespot de wereld, terwijl Heraclitus juist om haar moet wenen.
- 46 Friedrich (1617), 7.
- 47 Friedrich (1617), 8.
- 48 Van Groesen (2008), 58.
- 49 Saunders (2000), 4.
- 50 Zie <http://www.archive.org/details/viridariumhierog00orae>.
- 51 ibidem, 34: 'Iliacos intra muros peccatur & extra'.
- 52 ibidem, 35.
- 53 Friedrich (1617), 3.
- 54 In Mödersheim (1994), 135-138 wordt Hainhofer als bemiddelaar gesuggereerd. De overige biografische gegevens zijn eveneens op Mödersheim (1994) gebaseerd.
- 55 Mödersheim (1994), 135.
- 56 Mödersheim (1994), 131.
- 57 Mödersheim (1994), 115-116.
- 58 Cramer (1624), 76.
- 59 Scholz (2003), 118 and 134.
- 60 Mödersheim (2006) en Mödersheim (1994), 183.

- 61 Mochizuki (2005), 147.
- 62 Scholz (2003), 117.
- 63 Dit verschil is opgemerkt in Scholz (2003), 118.
- 64 Mödersheim (1994), 126.
- 65 Mödersheim (1994), 227.
- 66 Zie Dyrness (2004), *passim*.
- 67 Zie *Neuwe Schifffart [...]*, Olivier van Noort. Frankfurt, 1602, een uitgave van Matthias II Becker en De Bry. Paul Dijstelberge heeft met dit soort bewijstechnieken werken aan drukkerijen kunnen koppelen, zie Dijstelberge (2007).
- 68 Kennis van de Nederlandse taal was bij Jennis en zijn omgeving voldoende voorradig. Naast Jennis kan ook Friedrich Hulsius (1580-1656), broer van Bartholomeus en geboren in Middelburg, aan de productie gewerkt hebben. Friedrich Hulsius was naast vertaler en uitgever, importeur van theologische Engelse werken. Zie Dietz (1921), III, 74 en 92-93.
- 69 Hulsius (1631), fol. *3v.
- 70 Porteman en Smits-Veldt (2008), 484, en Stronks (2010). Dat Jennis niet genoemd wordt op de titelpagina hangt mogelijk samen met zijn overlijden in 1631.
- 71 Hulsius (1631), fol. *3r-v.
- 72 Hulsius (1631), fol. *2v.
- 73 'T'bedrogh van s'Menschen hert is groot, en menighfout ', Hulsius (1631), 124.
- 74 Tussen de families De Bry en Hulsius bestonden al langer samenwerkingsverbanden die het hergebruik van de koperplaten in de *Emblemata sacra* verklaren. Bartholomeus' oudere broer Friedrich had zijn opleiding tot kopergraveur bij Johan Theodoor de Bry genoten. Dat Friedrich ook drukker was, maakt diens betrokkenheid waarschijnlijk. In 1633 werden de platen door Johann Ammon, evenals Merian een schoonzoon van Johan Theodoor, herbruikt voor *Fahnenbilder*. Zie voetnoot 174 van Mertens en Verwey (1993), band 2.
- 75 Reeds in 1622 bleek dat een ijdele hoop: Friedrich verkreeg Bohemen, maar verloor haar na een jaar weer en raakte daarna bovendien Palts kwijt. Zijn verdere leven sleet hij als 'Winterkoning' aan het hof in Den Haag. Harper (2000) gaat op het politieke aspect van de bundel in, maar erkent dat dit slechts voor een deel van de afbeeldingen betreft.
- 76 Hulsius (1631), 152. Weggelaten zijn de *picturae* met gewelddadige voorstellingen, die wel in Zingrefs politieke bedoelingen pasten, maar kennelijk niet aansloten bij die van Hulsius. Weggelaten zijn bijvoorbeeld (nummering uit Zingrefs reeks) *pictura* met de afbeelding van een roofvogel (III), met een aangevallen leeuw (V), een getrokken zwaard (IX) en een stier die een beer aanvalt (XIV).
- 77 In het Franse kwatrijn van Zingrefs origineel, kreeg dit embleem reeds een religieuze lading. Zingref (1619), fol. Z4v.
- 78 Hulsius (1631), 45-46.
- 79 Met dit embleem had Zingref juist de tegengestelde moraal verdedigd. Voor de schapen uit zwemt een ram, die de sterke leider (Friedrich V) voorstelt, die blindelings gevolgd moet worden. De kleine galg verderop de brug voor de schapen die niet volgen, heeft hier een functie.
- 80 Van Groesen (2008), 242-244.
- 81 McKeown (2000), en Molhuysen (1911-1937), 1182.

- 82 Kaufman (1993).
- 83 Joseph Hall, *The Art of Divine Meditation* (1606), en ook Huntley (1981).
- 84 Van der Coelen (1998), 163.
- 85 Zie over Pers' vertalingen van Arndt Van Ingen (2005).
- 86 Die vertalingen zijn 'des Druckers oversettinghe', verklaart de drukker in zijn 'Noodige waarschouwing', Hulsius (1631), fol. *1v.
- 87 Hulsius (1631), fol. *1r.
- 88 Voetius' inaugurele rede *De pietate cum scientia coniungenda* werd voor het eerst uitgegeven in 1634, en bevatte toen een passage waarin Jezus aangeduid werd als the 'Justitiae Solem'; in de heruitgave van 1664 waren deze woorden verwijderd. Zie Voetius (1978), 72 en 97-98. Over het gebruik van het Latijnse motto 'Sol Justitiae Illustrat Nos' door de Utrechtse Universiteit in die periode schreef Van den Broek (1995), 18.
- 89 'Haec applica ad insignia quae praeferunt Christum aut Spiritum S., aut trinitatem, idque vel proprie, vel emblematicae seu hieroglyphice per agnum, crucem, solem, columbam, triangulum cum radiis et nomine Dei vel sanctos chimaericos, ut Georgium'. Gisbertus Voetius, *Selectarum disputationum theologiarum partes I-V*. Voetius (1659), III, 289. Met dank aan Jan Waszink voor de vertaling van beide citaten.
- 90 Over de drukgeschiedenis van de Statenvertaling De Bruin en Broeyer (1993), 236 en 292, over de illustraties in de eerste editie van de Statenvertaling Van der Coelen (1997).
- 91 Zoals in meer detail zal worden betoogd in het nog te verschijnen *Negotiating Identities: Word, Image and Religion in the Dutch Republic* (Leiden: Brill, 2011) van Els Stronks.
- 92 McKeown (2000).
- 93 Stronks (2009).