

DE IRENISCHE ECCLESIOLOGIE

**VAN
FRANCISCUS JUNIUS**
(1545 - 1602)

With an English summary

door
CHRISTIAAN DE JONGE

BIBLIOTHECA HUMANISTICA & REFORMATORICA
VOLUME XXX

Uitgave B. de Graaf
NIEUWKOOP

Toegevoegd door Stichting De Gihonbron:

Enkele voorvallen uit het leven van Fr. Junius, beschreven door G. Brand

STICHTING DE GIHONBRON
MIDDELBURG
2008

INHOUDSOPGAVE

Inhoudsopgave	vii
Afkortingen	viii
Inleiding	1
I. Levensloop van Franciscus Junius	4
1. Jeugd en studie,	4;
2. Zuid-Nederlandse periode,	8;
3. Werkzaamheden in de Palts,	16;
4. Hoogleraar in Leiden,	24.
II. Franciscus Junius als theoloog	35
1. Theologische opleiding en theologisch bedrijf,	35;
2. Karakter en plaats van Junius' theologie,	42.
III. Ecclesiologie van Franciscus Junius	69
1. Junius' kerkleer,	69;
2. Junius' opvatting over de verhouding kerk-staat en over de wet,	79.
IV. Irenisme van Franciscus Junius	89
1. Het irenisme in de, zestiende eeuw,	89;
2. Le Paisible Chrestien. Inhoud en achtergronden,	94;
3. Junius' irenisch ontreden,	112;
4. Grenzen van Junius' irenisme,	124;
5. Karakter en plaats van Junius' irenisme,	134.
V. Polemieken van Franciscus Junius	145
1. Junius' polemieken,	115;
2. Karakter en plaats van Junius' polemieken,	154.
VI. Invloed van het irenisme van Franciscus Junius	160
1. Orthodoxe Calvinisten,	160;
2. De Arminiaanse twisten,	163;
3. Conclusies,	176.
Slotbeschouwing	181
Summary	186
Appendix I. Brief Discours	192
Appendix II. Correspondentie van Junius	196
Appendix III, Theses onder Junius verdedigd	212
Bibliografie	220
Aantekeningen	241

p.s. De uitgebreide appendix en notenapparaat zijn niet opgenomen in deze digitale versie. Men raadplege de originele versie in de Bibliotheken

AFKORTINGEN

- BWPGN Biographisch Woordenboek van protestantse godgeleerden in Nederland, onder red. van J.P. de Bie en J. Loosjes, 's-Gravenhage [1907]-1949.
- CR Corpus Reformatorum, Brunsvigae-Berolini 1834.
- DThC A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, e.a., Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1926-1972.
- G.S. Grote Serie.
- Haag Euq. et Em. Haag, La France Protestante, Paris 1846-1859.
- Haag Id., 2e édit. sous la direction de H. Bordier, Paris 1877-1888 (pas continué).
- NEC Nouvelle Biographie Générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources consulter, publiée sous la direction de M. le dr. Hoeffler, Paris 1852-1868.
- NedAK Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie, 's-Gravenhage-Leiden 1902.
- NNBW Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek onder red. van P.C. Molhuysen en P.J. Blok, Leiden 1911-1937 (reprint Leiden 1964).
- OT Opera Theologica Francisci Junii Biturigis Sacrarum literarum professoris eximii. Quorum nonnulla nunc primum publicantur. Praefixa est vita Auctoris. Omnia cum Indicibus VII accuratissimis, s.l. Heidelbergae. In Officina Sanctandreae 1808, 2 din., in fol.
- PSVE Praestantium ac Eruditorum Virorum Epistolae Ecelesiasticae et Theologicag, Quorum longe major pars scripba est a Jac. Arminio, Joan. Untenbogardo, Conr. Vorstio, Ger. Joa. Vossio, Hug. Crotio, Sim. Episcopio, Gasp. Barlaeo, Editio tertia, novo augmento locupleta, Amstelaedami 1704, in-fol.
- P.L. K.P. Migne; Patrologiae cursus completus. Serie latitina, Parisiis 1844
- PRE Realencyclopadie für protestantische Theologie und Kirche, begrüdet von J. Herzog, 3. Auflage, heraus gegeben von A. Hauck, Leipzig 1896-1913.
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1957-1965.
- TRE Theologische Realenzyklopédie, herausgegeben von G. Krause und G. Müller, Berlin-New York 1976.

INLEIDING

Als wij in deze studie de irenische kerkopvatting van Franciscus Junius (1545-1602) onderzoeken, zoals hij die met name in zijn geschrift *Le Paisible Chrestien* heeft geuit, en die trachten te plaatsen zowel tegen de achtergrond van zijn eigen theologie, als tegen die van de godgeleerden in zijn tijd, begeven wij ons op een terrein waarop reeds door anderen is gewerkt.

De eerste die een monografie aan Junius wijdde, was J. Reitsma, die in 1864 op grond van zijn Franciscus Junius, een levensbeeld uit den eersten tijd der kerkhervorming de doctorsgraad verwierf. Hoewel het biografisch aspect in deze nog steeds bruikbare dissertatie de overhand heeft, wordt ook aan zijn theologische opvattingen aandacht geschonken. De schrijver heeft het irenisch karakter van Junius' ecclesiologie onderkend en de toepassing ervan bij zijn optreden in kerkelijke geschillen opgemerkt.

Terloops vermelden wij dat het boek van Reitsma in 1882 werd gevolgd door een heruitgave van enkele werken van Junius onder de titel *D. Francisci Junii opuseula theologica selecta*. Zij werd bezorgd door Abraham Kuyper als eerste deel van zijn serie *Bibliotheca Reformata*, en bevat onder meer het *Eirenium*.

Nog in hetzelfde jaar verscheen van Franse zijde een studie, getiteld François du Jon (Junius). Pasteur et professeur en théologde 1545-1602. Etude historique⁶. De auteur, Alfred Davaine, behandelt vrijwel uitsluitend de periode van Junius' predikantschap in de Zuidelijke Nederlanden en laat zijn academische werkzaamheden goeddeels onbesproken.

In 1887 bundelde W. Geesink een aantal van zijn artikelen, veelal eerder afgedrukt in De Heraut, tot een boek, Calvinisten in Holland. Het eerste is aan Junius gewijd. Het bevat geen nieuw materiaal en valt slechts daardoor op, dat het irenisme van de godgeleerde, dat elders steeds instemming ontmoet, negatief wordt gewaardeerd. Dat houdt stellig verband met de eigen opvatting van de schrijver dienaangaande.

Het is de Duitser F.W. Cuno, die met zijn *Franciscus Junius der altere, Professor der Theologie und Pastor. (1545-1602.) Sein Leben und Wirken, seine Schriften und Briefe uit 1891*

de tot op heden beste levensbeschrijving van Junius gaf. Zij bevat veel, deels niet eerder gepubliceerd, biografisch materiaal. Zeer waardevol is vooral de collectie brieven van en aan Junius die hij afdruckte. Daarnaast wordt, de chronologie volgend, een bespreking gewijd aan zijn voornaamste geschriften, die, hoewel af en toe gekleurd door de confessionele inzichten van de auteur, zorgvuldig is doch weinig aandacht schenkt aan de theologische achtergronden.

Het proefschrift van B.A. Venemans, *Franciscus Junius en Zijn Eirenicum de pace ecclesiae catholicae*, in 1977 te Brussel verdedigd, is de meest recente monografie over Junius en meer bepaald diens irenisme. Het beschrijft de opvattingen die Junius in zijn *Eirenicum* onder woorden bracht, en geeft het verband ervan aan met zijn overige ecclesiologische inzichten. De schrijver gaat daarbij onzes inziens onvoldoende in op de theologische achtergronden, terwijl hij bovendien nalaat het geschrift in de context van Junius' oeuvre en van het contemporaine irenisme een plaats te geven.

Ons onderzoek wil vooral in deze richting een bijdrage leveren. Het zal overwegend

dogmenhistorisch van aard zijn. Wanneer wij evenwel de kerkhistorische gegevens van Cuno kunnen aanvullen, zullen wij hetgeen wij aan nog onbekend materiaal vonden in de Appendices opnemen. Een tweede beperking die wij aanbrengen, is dat wij Junius' talrijke exegetische geschriften alleen terloops in onze beschouwingen betrekken. Wij kunnen er echter niet geheel aan voorbij gaan, omdat bij theologen uit die tijd exegeese en dogmatiek vaak nauw met elkaar verweven waren en de bespreking van een Bijbelgedeelte aanleiding kon geven tot meer algemene theologische bespiegelingen. Een derde restrictie betreft Junius' dogmatische arbeid. Wij zullen ons vooral richten op zijn ecclesiologie, en zijn werk op andere gebieden van de systematische theologie alleen dan releveren als het ons beter zicht geeft op zijn kerkopvatting.

Wij vangen aan met een korte beschrijving van Junius' levensloop. Vervolgens gaan wij na welke plaats hij innam in de geschiedenis van de theologie van zijn tijd. Een derde hoofdstuk is gewijd aan zijn ecclesiologische inzichten. Dit brengt ons tot de bespreking van zijn irenisme, waarbij wij ons niet beperken tot de weergave van zijn geschrift *Le Paisible Chrestien*, maar ook zullen nagaan in welke verhouding het stond tot het contemporaine streven naar kerkelijke vrede en tolerantie, en hoe Junius het door hem ontwikkelde standpunt in praktijk bracht.

Hoofdstuk V handelt over zijn polemische arbeid en poogt de vraag te beantwoorden hoe hij als irenicus kwam tot het bestrijden van de theologische opvattingen van anderen. Daarna onderzoeken wij welke weerklank en invloed zijn irenisme had. Tenslotte vatten wij samen wat ons onderzoek aan gegevens heeft opgeleverd, en trachten wij enkele conclusies te trekken.

HOOFDSTUK I. LEVENSLLOOP VAN FRANCISCUS JUNIUS

In 1595 zag door toedoen van de Leidse hoogleraar in de geschiedenis Paulus Merula de autobiografie van Junius het licht. Deze *Vita Nobilis et eruditi viri Francisci Junii I*, waarin Junius zijn leven beschrijft en een lijst van zijn werken geeft die loopt tot 1593, werd in manuscript aan Merula ter inzage gegeven, toen deze hem vroeg naar zijn wedervaren als predikant in de Zuidelijke Nederlanden ten tijde van de opstand. Merula schreef haar over en bezorgde er een uitgave van buiten medeweten van Junius, omdat hij diens weigering vreesde². Zij vormt de grondslag van alle latere levensbeschrijvingen, zowel in de biografische lexica³, als in de zojuist besproken monografieën. Behalve uit de Vita kan men voor de kennis van Junius' leven putten uit de brieven die hij schreef en ontving. Ook getuigenissen over hem bij tijdgenoten verschaffen inzicht in zijn leven en persoonlijkheid. Tenslotte zijn er nog stukken uit de archieven van de universiteiten die hij diende, en andere archivalia. Veel van dit materiaal is reeds verwerkt, vooral door Reitsma en Cuno. Aan hun studies hebben wij weinig toe te voegen zodat wij zijn levensloop slechts dan iets breder beschrijven wanneer wij het al bekende met nieuwe gegevens kunnen aanvullen.

1. Jeugd en studie.

François du Jon, die zich later in het Latijn Franciscus Junius zou noemen⁴, werd op 1 mei 1545 te Bourges geboren als tweede zoon van **Jacqueline Huga(u)ld en Dénys du Jon**. Zijn vader behoorde tot een sedert 1512 adellijk geslacht, stammend uit de omgeving van Issoudun in het hertogdom Berry. Hij was jurist en bekleedde een functie bij de gerechtelijke macht. Men verdacht hem van reformatorische gezindheid, hetgeen hem, vóór François' geboorte, dwong enige tijd de wijk te nemen uit Issoudun, waar hij woonde, naar het hof van de zuster van Frans I, Margaretha, die behalve koningin van Navarre tevens hertogin van Berry was. Na zijn rehabilitatie verhuisde hij naar de stad waar Junius geboren werd en zijn jeugd doorbracht.

Ondertussen was het klimaat voor de evangelischen niet gunstig. Frans I (1515-1547), aanvankelijk niet onwelwillend tegenover de andersdenkenden, vervolgde hen sedert de Affaire des Placards (1534). Terecht vreesde Dénys du Jon daarom voor zijn leven, toen men de beschuldiging van "Lutheranismus" tegen hem inbracht. Hoewel deze volgens de Vita van zijn zoon⁶ berustte op een vals getuigenis en later werd ingetrokken, wijzen de gegevens die Junius in zijn autobiografie vermeld, toch erop dat zijn vader op zijn minst sympathie voor de reformatie toonde. Zal hij zijn geloof niet openlijk beleden hebben, wat gezien zijn positie onmogelijk was, wel verkeerde hij in een milieu waartoe evangelischgezinden behoorden⁷.

Onder Hendrik II (1547-1559) ging de verdrukking van de evangelischen voort, hetgeen hun evenwel niet belette gemeenten te stichten en zich te organiseren. Zij groeiden uit tot een politieke macht van betekenis en ook aanzienlijken in den lande rekenden zich tot hen: Antoine de Bourbon, koning van Navarre, en diens echtgenote, Jeanne d'Albret, zijn broer, Louis de Condé, de gebroeders Gaspard de Coligny en François d'Andelot.

Hendrik II werd opgevolgd door zijn jeugdige zoon Frans II (1559-1560). De macht was onder deze feitelijk in handen van de, de protestanten vijandig gezinde, Guises. Zijn opvolger, Karel IX (1560-1574) was nog jonger. Catharina de Medicis, zijn

moeder, die in zijn naam regeerde, trad aanvankelijk gematigd op en stond de hugenoten enige vrijheid toe, die bekrachtigd werd door het edict van St. Germain (1562). Het wankele evenwicht dat zo tussen de partijen tot stand was gebracht, werd verstoord door het bloedbad dat François de (Malse kort daarop in Vassy onder protestanten aanrichtte. De hugenoten grepen naar de wapens en de eerste van een reeks Godsdienstoorlogen, die Frankrijk tot het einde van de eeuw zouden teisteren, brak uit.

Het is in deze situatie dat François du Jon opgroeide. Hoewel zijn vader de gebeurtenissen met zorg gadesloeg en met zijn zoon hierover sprake, zou hij niet vóór 1561 direct met de strijd tussen beide Godsdienstige partijen in aanraking komen.

Aanvankelijk genoot hij het onderricht dat zijn vader hem gaf. Vervolgens bezocht hij tot zijn twaalfde jaar de Latijnse school, terwijl hij bovendien huisonderwijs ontving. Zijn vader wenste voor hem een juridische loopbaan en daarom werd hij, dertien jaar oud, als rechtenstudent ingeschreven aan de hogeschool van Bourges. Hier volgde hij twee jaar lang onder meer de lessen van François Duaren en Hugo Donellus.

Hem werd aangeraden zijn kennis te verbreden door een reis naar het buitenland, en daarom greep hij in 1568 de mogelijkheid aan een reis naar Constantinopel te maken. Hij liep het reisgezelschap, dat hij in Lyon zou ontmoeten, mis en wachtte ten huize van Barthélemy Aneau, afkomstig uit Bourges en rector van het gymnasium te Lyon, een gelegenheid af zich alsnog op reis te begeven.

Van gedachten veranderd, bleef hij in Lyon en vormde hij zich onder leiding van Aneau in de klassieke talen⁹. Naar eigen zeggen werd hij hier door het lezen van een geschrift van Cicero atheïst.

De beschrijving van deze gebeurtenis en ook die van de daarop volgende bekering door ¹⁰het lezen van het eerste hoofdstuk van het Johannes-evangelie, waarmee hij wil aangeven hoezeer het geloof hem ernst is, lijkt traditioneel. Reeds Deveine¹¹ merkte de overeenkomst met de bekering van Augustinus op.

Een gebeurtenis die diepe indruk op hem heeft gemaakt, vond plaats tijdens de Sacramentsdag van 1561. Juist toen de processie het huis passeerde waar Aneau en Junius woonden, braken onlusten uit. Men drong de woning binnen en vermoordde de rector. Junius wist te ontkomen en besloot naar Bourges terug te keren, alwaar hij zijn rechtenstudie voortzette. Allengs ging evenwel die van de letteren hem steeds meer boeien. Zijn vader stelde hem voor de keuze zijn studie voort te zetten in Parijs of Genève. Junius koos voor Genève en vertrok in maart 1562 daarheen. Onderweg, te Lyon, vernam hij dat de prins van Condé en de zijnen de wapens hadden opgenomen na het bloedbad van Vassy.

Hoewel zijn naam ontbreekt in het Livre a Recteur van de Geneefse academie¹² staat vast dat hij daar na 17 maart 1562 de studie aanving. Of hij Calvijn nog gehoord heeft is onzeker, maar niet uitgesloten¹³ In ieder geval bestudeerde hij diens Institutie, mede met behulp van Beza's Confessio¹⁴. Tijdens een drie weken durende reis door Zwitserland ontmoette hij enkele leidende figuren van de reformatie daar te lande, waaronder Petrus Martyr, Bullinger en Farel. Gekomen om zich in de letteren te bekwamen, bestudeerde hij het Hebreeuws aan de hand van de grammatica van de Geneefde hoogleraar Antoine (le) Chevalier¹⁵. Deze was uitstedig, zodat hij zich eerst door zelfstudie, later onder leiding van Philippe Bignon, deze taal eigen maakte.

Intussen woedde in Frankrijk de eerste Godsdienstoorlog (1562-1563) met als gevolg dat hij van ieder contact met zijn familie in Bourges en van elke geldelijke

ondersteuning was verstoken. In zijn autobiografie schildert Junius het gebrek dat hij hierdoor leed¹⁶. Het edict van Amboise (maart 1563) maakte een voorlopig einde aan de strijd. Zijn vader stuurde hem geld en verzocht hem naar Bourges terug te keren, naar Junius zegt¹⁷ om te voorkomen dat hij een loopbaan als predikant zou kiezen. Dat laatste trok hem steeds meer aan en daarom smeekte hij zijn vader in een langer verblijf te Genève toe te stemmen. Dénys du Jon had evenwel inmiddels tijdens onlusten naar aanleiding van de Sacramentsdag van 1563 in het naburige Issoudun de dood gevonden. Nu ging Junius zich geheel aan de studie van de "sacrae literae linguaeque"¹⁸ wijden, waarbij hij in zijn levensonderhoud voorzag door het geven van lessen in het Latijn, Grieks en Hebreeuws.

Begin 1565 bood men hem aan in te vallen als predikant in het ziekenhuis van Genève, maar hij wees dit voorstel van de hand omdat hij vreesde dan voorgoed in Genève te zullen blijven. Om gezondheidsredenen gaf hij de voorkeur aan een betrekking elders. Spoedig deed zich de gelegenheid voor aan dit verlangen tegemoet te komen, toen een afgezant van de gereformeerden te Antwerpen in april 1565 naar Genève kwam om een predikant te vragen voor de Franstalige gemeente. Op aandrang van onder meer Jean Crespin en Etienne Mermier nam Junius dit beroep aan en samen met Pérégrin de la Grange, die de kerk onder het kruis te Valenciennes ging dienen, vertrok hij naar de Zuidelijke Nederlanden.

Zijn vorming aan de academie van Calvijn had slechts drie jaar geduurd. Tijdens het eerste daarvan had hij zich voornamelijk op de talenstudie toegelegd, terwijl de laatste twee ook aan de theologie waren gewijd. Stellig moest hij nog meer kennis vergaren voordat hij de geleerde was, die later door verschillende hogescholen als professor werd gewenst. In een volgend hoofdstuk zullen wij nagaan in hoeverre deze Geneefse jaren een stempel hebben gedrukt op zijn theologie. Nu kunnen wij reeds vaststellen dat zijn uitgebreide letterenstudie later in zijn vele filologische en exegetische werken vrucht zou dragen.

2. Zuid-Nederlandse periode.

Tijdens hun reis naar de Nederlanden bezochten Junius en De la Grange de gemeente van Metz en haar voorgangers. Vandaar reisden zij naar Malmédy om op verzoek van de gereformeerden aldaar twee maal in heimelijke huisdiensten te preken. Via Luik bereikten zij Antwerpen, juist op het moment dat een vloot uitvoer om de bruid van Alexander Farnese, de dochter van de Portugese koning, te halen en de graaf van Egmond terugkeerde van zijn missie naar Philips II. Hun aankomst viel derhalve begin mei 1565¹⁹.

Te Antwerpen diende Junius de Franstalige gemeente, en wel in een voor de Nederlanden gewichtige periode van hun geschiedenis. Het was vooral dit deel van Junius' leven waarin Merula geïnteresseerd was ten behoeve van zijn studie voor het tweede deel van zijn nimmer verschenen *Historie Belgica*²⁰.

Niet voldaan door de gegevens die in de autobiografie vermeld stonden, heeft hij van Junius aanvullingen hierop gevraagd en ontvangen. Brandt vermeldt een aantal ervan onder het aanhalen van "sekere daghvertelling met syne (Junius') handt in 't Latijn geschreven"²¹.

Aanvankelijk wist men niet, wat hiermee bedoeld kon zijn, en werd de echtheid van de "daghvertelling" ontkend²². Haak toonde echter aan dat zij uit dezelfde bron putte als Merula²³ in zijn aantekeningen die door Fruin waren aangetroffen in een

handschrift in de bibliotheek van de oud-katholieke gemeente te Utrecht²⁴. In een bijlage bij zijn dissertatie gaf hij deze mededelingen van "Junius in suis ad me (Merula) scriptis" uit²⁵.

Het tijdperk waarin Junius in de Zuidelijke Nederlanden werkzaam was, is veelvuldig bestudeerd²⁶. Ook zijn rol in de gebeurtenissen van die jaren werd daarbij in oenschouw genomen, hoewel men niet veel meer hierover weet, dan wat hij in zijn Vita en in de aantekeningen voor Merula schrijft. Dat is niet verwonderlijk, omdat het grootste deel van zijn werkzaamheden in do verborgenheid plaatsvonden en zij alle clandestien waren.

In 1559 had Philips II zich voorgoed in Spanje gevestigd. Door middel van de landvoogdes Margaretha van Parma en de in 1564 naar Spanje teruggeroepen kardinaal Granvelle bestuurde hij de Nederlanden op centralistische wijze. Dit riep verzet op bij de adel van het land, zowel de rooms-katholieke als de protestantse. Deze nationaal-politieke tegenstelling ging vergezeld van verzet tegen de contrareformatorische Godsdienstpolitiek van de Spaanse koning. Paus Paulus IV stelde op zijn verzoek in 1559 achttien bisdommen in. zelf eiste de koning in 1564 uitvoering van de decreten van het concilie van Trente. Ook had hij de placcaten van Karel V vernieuwd, waarin de aanhangers van de reformatorische beweging met strenge straffen werden bedreigd. De vervolging vervulde niet alleen dezen, wier verzet vanuit de consistories werd georganiseerd, met weersin, maar ook de niet reformatorisch-gezinde edelen. Bovendien werd het land, naast de interne dreiging door de vervolging, ook uitwendig bedreigd vanuit Duitsland en Frankrijk. In het begin van 1565 besloot de Raad van State op instigatie van Willem van Oranje de graaf van Egmond naar de Spaanse koning te zenden om van hem een sterker decentraal gezag, met meer macht voor de inheemse adel, en matiging van de geloofsvervolging te vragen. Hij kreeg een onduidelijk antwoord en keerde eind april naar de Nederlanden terug.

Op dat moment en in die situatie vestigde Junius zich te Antwerpen. Hij meldt²⁷, hoe men hem als Fransman aanvankelijk met wantrouwen bejegende. De oorlog tussen Spanje en Frankrijk, die in 1559 met de vrede van Cateau-Cambrésis geëindigd was, lag nog vers in het geheugen en men vreesde nieuwe vijandelijkheden.

Zijn ambtsgenoten in de met de schuilnaam "La. Vigne" aangeduide Waalse gemeente waren Etienne Mermier en de uit Doornik afkomstige Charles de Nialles, terwijl de Nederlandstalige gemeente werd gediend door Herman Moded.

In het begin kon hij zich geheel aan zijn pastorale werkzaamheden wijden, die ook het verzorgen van de correspondentie van de gemeente omvatten. Toen in het najaar van 1565²⁸ de vloot uit Portugal terugkeerde met de bruid van Alexander Farnese, raakte hij ook betrokken bij het politieke verzet. Men vroeg hem namelijk naar Brussel te komen en een samenkomst van edelen ten huize van Culemborg met preek en gebed te openen. Deze edelen beraadslaagden over de door hen te nemen stappen tegen de invoering van de Spaanse inquisitie in de Nederlanden. Junius woonde deze vergadering in haar geheel bij, zij het slechts als toehoorder.

Dat hij de strijd tegen de geloofsvervolging steunde, spreekt vanzelf en wordt bevestigd door zijn mededeling dat hij zich, teruggekeerd in Antwerpen, behalve met zijn correspondentie ook met het vervaardigen van vlugschriften bezighield²⁹. Van de briefwisseling die hij namens de gemeente voerde, is vrijwel niets bekend. Cuno deelt een door de Antwerpse Franstalige pastores ondertekende volmacht aan Gillis de

Clercq voor de Rijksdag van Augsburg meen. Verder geeft hij een brief aan de Frankfortse jurist Johann von Clauburg jr.³¹ waarin de moeilijke toestand van de gemeente wordt beschreven, klachten worden geuit over de inquisitie, en om hulp en raad wordt gevraagd voor de verdrukte kerk.

Over Junius' activiteiten als schrijver van vlugschriften is evenmin veel bekend. Wel weten wij dat hij pamfletten schreef, welke door zijn stadgenoot Jan de Bloys van Treslong werden verspreid, die er ook zorg voor droeg dat zij het hof in Brussel onder ogen kwamen. Zij worden ons beschreven als "aliquot monita politica, rationibus humanis & exemplis ab historie sumptis confirmata"³². Stellig ademden zij de geest van het compromis dat de edelen hadden gesloten, en wij vernemen dan ook dat allen die vrede en rust voorstonden en afkerig waren van het gewetensonderzoek, ze met instemming lazen. Dat deed ook de graaf van Egmond, evenwel tot hij bemerkte dat een Frans man de auteur was.

Het laatste gegeven dat Junius ons verschaft, is dat tegen het einde van 1565 Lodewijk van Nassau naar Antwerpen kwam en met hem sprak "de oratione quadam per me scripta ad Hispaniarum Regem pro libertate publica & abrogatione Inquisitorii edicti"³³. Reitsma opperde dat het een van de pasquillen zou zijn die tussen 22 en 23 december 1565 werden aangeplakt en waarover Van Wesenbeke in zijn memoires bericht³⁴. Het werd door de uitgever van deze memoires gelijk gesteld aan een bij Van Vloten afgedrukt Nederlands pamflet³⁵.

Fruin meende³⁶ de oratio te kunnen identificeren met het anonieme pamflet *Brief discours envoyd au Roy Philippe netre sire & souverain Seigneur, pour le bien & profit de sa Maiestg, & singulierement de ses pays bas: Auquel est monstrá le moyen qu'il faxdroit tenir pour obvier aux troub les & emotions pour le Met de la Religion, extirper les sectes & heresies puilulantes en sesdiets pays*³⁷. Deze identificatie werd door vrijwel alle latere onderzoekers aanvaard. Op grond van de inhoud menen wij echter haar in twijfel te moeten trekken, zonder in staat te zijn een ander voorstel te doen³⁸. Het lekte uit dat Junius de oratio geschreven had en men trachtte hem gevangen te nemen. Het gelukte hem te vluchten en zo aan arrestatie te ontkomen.

Op 5 april 1566 boden de edelen de landvoogdes hun smeekschrift aan, waarin om afschaffing van de inquisitie en matiging van de geloofsvervolging werd verzocht. De eind april geboden moderatie van de placcaten achtten de protestanten niet voldoende. Over de periode hierna is Junius' Vita verward. Het valt althans niet na te gaan in welke volgorde de gebeurtenissen plaatsvonden³⁹. Begin mei 1566 40 werd op een synode te Antwerpen de Franstalige belijdenis van de Nederlandse kerken nagzien⁴¹ en door Junius naar Genève gezonden ter goedkeuring. Tegelijk verzocht men de broeders in Genève het plan van de gemeente voortaan openlijk bijeen te komen, met hun gebeden te ondersteunen. Over dit voornemen werd in juni in de bijeenkomsten van het Antwerpse consistorie druk beraadslaagd. Philip Marnix van St. Aldegonde woonde tweemaal de besprekingen bij. De snelle groei van de gemeente en het uitblijven van enige feitelijke moderatie zullen de kerkenraad ertoe gebracht hebben zelf de mogelijkheid van onverholen prediking te overwegen.

Aan het eind van de maand werd in Berchem en Borgerhout bij Antwerpen door gereformeerde predikanten gepreekt⁴². De landvoogdes poogde deze bijeenkomsten tegen te gaan en drong de Antwerpse magistraat vergeefs tot ingrijpen. Die waagde het niet, vanwege de grootte van de schare gereformeerden en haar bewapening, de preken te verstoren⁴³, waarop zij Nicolas⁴⁴ de Hames naar het consistorie van de

Waalse gemeente zond, naar haar mening de aanstichter, om gedaan te krijgen dat het openlijke prediken werd gestaakt of tenminste opgeschort. In een door haar op 26 juni 1566 uitgevaardigd en op 2 juli te Antwerpen geproclameerd placcaat werd de Franse predikanten en andere vreemdelingen het verblijf in het land ontzegd. Van uitvoering van dit besluit kwam niets terecht. Het was uiteindelijk Willem van Oranje die, 13 juli 1566 te Antwerpen gearriveerd, een *modus vivendi* tot stand wist te brengen door prediking in de stad streng te verbieden, maar in de omgeving oogluikend toe te staan⁴⁵.

Vervolgens verhaalt Junius⁴⁶ hoe hij in juli 1566, op verzoek van de gemeente ter stede, naar Gent ging en daar van de beeldenstorm hoorde. Met Van Langeraad⁴⁷ menen wij dat hij zich hier vergist. Waarschijnlijk is hij wel in Gent geweest, maar keerde hij halverwege de maand - en niet zoals hij schrijft", aan het einde - te Antwerpen terug. Daar werd vergaderd over de bijeenkomst die de verbonden edelen midden juli 1566 te St. Truien hielden. In deze beraadslaging die gehouden werd vóór 15 juli, dag waarop de door de gemeente gedelegeerden te St. Truien aankwamen, sprak men over een "*scriptum de fide ex disertis Scripturae verbis exaratum*"⁴⁹ en vaardigde Junius en De la Grange uit Valenciennes af namens het Waalse consistorie. Van Nederlandstalige zijde werden Moded en een niet met name genoemde naar de vergadering van edelen gezonden⁵⁰.

Zij richtten daar, naar Junius vermeldt⁵¹, niets uit. Het is zelfs waarschijnlijk dat zij niet eens werden toegelaten en het *scriptum de fide* niet konden overhandigen⁵². Volgens Junius ondervonden zij tegenwerking van een persoon wiens identiteit niet wordt onthuld. Daaromtrent heeft men vermoedens geuit. Deveine meent dat Willem van Oranje de boosdoener is⁵³, maar dat kan hoogstens indirect het geval zijn, omdat hij niet in St. Truien was⁵⁴. De veronderstelling van Reitsma dat Junius hier op Lodewijk van Nassau doelt⁵⁵, lijkt niet onaannemelijk.

Ook het door Junius genoemde *scriptum de fide* is voorwerp van onderzoek geweest. Reitsma achtte Brandts mededeling dat Junius de opsteller was, ongegrond⁵⁶. Van Langeraad verdedigt deze opvatting door erop te wijzen dat Junius zichzelf in zijn autobiografie niet als de schrijver aanwijst⁵⁷. De vermelding in de lijst van zijn geschriften aan het slot van de Vita⁵⁸, "*Brevem stripsi Confessionem ex Scripturae verbis concinnatam, Nobilitati Belgij apud Centronas exhibendam. non exstat*", behoeft volgens hem niet het exclusieve auteurschap van Junius te impliceren, omdat hij daar ook de stellig niet alleen door hem herziene versie van de *Confession de Foy* noemt. Dit argument overtuigt niet. Daarvoor bevat de lijst teveel werken waarvan het auteurschap van Junius vaststaat. Wij geven wel toe dat de beschrijving die hij van het gebeurde in zijn Vita geeft, ons ervoor dient te behoeden hem voor de uitsluitende auteur van het *scriptum de fide* aan te zien. Hoewel Junius mededeelt dat het geschrift verloren is gegaan, heeft men toch gemeend het te hebben teruggevonden. Rahlenbeck deelde in het orgaan van het Utrechts Historisch Genootschap⁵⁹ een "*Sommaire de la confession de foy*" mee, dat volgens hem het door Junius bedoelde *sesiptum de fide* was. Terstond werd dit betwijfeld, zij het niet door Cuno⁶⁰. Het is stellig een belijdenis, ook een korte, maar niet "*ex Scripturae verbis concinnate*"⁶¹. Datzelfde geldt van een andere confessie, ditmaal in het Latijn, die Van Schelven in het Algemeen Rijksarchief te Brussel aantrof en in 1930 als het *acriptum de fide* van Junius uitgaf⁶². Wij kunnen daarom op grond van wat thans bekend is niet anders concluderen, dan dat het geschrift dat Junius hier op het oog had, "*non exstat*".

Na zijn vergeefse missie naar St. Truien werd Junius terstond⁶³ weer naar Gent geroepen. Half augustus vertoefde hij in Antwerpen blijkens een brief die hij namens het consistorie van de Waalse kerk aldaar naar Londen zond om Antoine Corran de Bellerive (Antonius Coranus) te polsen voor een predikantschap⁶⁴. Toen hij opnieuw te Gent was bereikte hem het bericht dat in Antwerpen de beeldenstorm was uitgebroken⁶⁵. Die woedde daar in de nacht van 20 op 21 augustus 1566. Hij wist niet te beletten dat daags daarop te Gent hetzelfde gebeurde. Hoewel hij van zijn afkeer van de vernielingen geen geheim maakte, hield men hem toch voor de aanstichter en trachtte men hem, zonder succes, te arresteren.

De eerste weken van september bleef hij de Gentse gemeente dienen. Ondertussen had Willem van Oranje, burggraaf van Antwerpen op 2 september 1566 met de leiders van de plaatselijke gereformeerden een overeenkomst gesloten die behelsde dat slechts twee predikanten, en dan nog alleen die in de Nederlanden geboren of met burgerrecht begiftigd waren, werkzaamheden mochten verrichten ten behoeve van zowel de Waalse als de Vlaamse gemeente.

Tussen 14 en 21 september kwam Jan Munt, predikant te Brugge⁶⁶ Junius' bijstand vragen voor de Waalse gemeente in die stad. Hoewel de Gentse gereformeerden hem vanwege het gebrek aan predikanten niet wilden afstaan, wist Munt hem te overreden. Op 21 september preekten beiden, de een in het Frans, de ander in het Vlaams, te Zevekote bij Brugge. Omdat hij nog steeds werd gezocht en de graaf van Egmond zelfs een som gelds had uitgelooft voor wie hem levend of dood overleverde, zag hij zich genoodzaakt de gemeente van Brugge te verlaten. Begin oktober⁶⁷ keerde hij naar Antwerpen terug, waar hij vanwege het accoord van 2 september 1566, dat hem toen ter ore kwam, niets kon uitrichten. Op 14 oktober verliet hij Antwerpen en begaf zich naar het gebied rond de stad Limburg, ten oosten van Luik.

Daar arriveerde hij, via Herve. Zijn komst verwekte enige opschudding, maar al spoedig kon hij zonder teveel hinder in de omgeving van Limburg preken en zijn andere pastorale werk verrichten. Wij weten over deze periode uit zijn leven niet meer dan hij zelf in zijn Vita schreef⁶⁸. Hij zal tijdens zijn arbeid aldaar Agnes de Meeff, de dochter van de Luikse griffier Guillaume de Meeff (bijgenaamd Champion⁶⁹), hebben leren kennen met wie hij in 1569 zou trouwen⁷⁰.

Het jaar 1567 bracht een ommekeer voor de protestanten in de Zuidelijke Nederlanden. Hadden zij met hun openlijke prediking en de beeldenstorm "Brussel" verward en zo concessies afgedwongen, nu herstelde de regering haar gezag. Valenciennes werd belegerd. In maart 1567 leed het leger van de geuzen een nederlaag bij Oosterweel. In april zond Margaretha van Parma ruiters naar het gebied waar Junius vertoefde, om de reformatorische beweging de kop in te drukken en haar predikanten te grijpen⁷¹. De overheid van Limburg achtte het beter dat Junius vertrok. Hij volgde deze raad op en zocht een heenkomen in Duitsland.

Twee jaar had hij in de Zuidelijke Nederlanden gewerkt. Ondanks zijn jeugdige leeftijd - toen hij vandaar vertrok was hij nog juist geen 22 jaar - werd hij betrokken bij het verzet dat van kerkelijke en adellijke zijde tegen het centraal gezag te Brussel en zijn optreden tegen andersdenkenden werd gepleegd. De betekenis van zijn activiteiten te Antwerpen en in de naburige steden is moeilijk aan te geven bij gebrek aan concrete gegevens. Waar wij meer van weten, namelijk over zijn optreden bij de sluiting van het Compromis en zijn missie naar St. Truien, lijkt zijn invloed gering. Het is echter niet uitgesloten dat hij vanuit het consistorie van Antwerpen een gewichtiger rol in het verzet tegen de geloofsvervolging heeft gespeeld. Uit zijn

levensbeschrijving kunnen wij, voor wat het half jaar in de streek rond Limburg betreft, opmaken dat hij zich daar beperkte tot puur kerkelijke activiteiten en niet bij de politieke woelingen betrokken was.

De lijst waarmee zijn Vita besluit, bevat enkele geschriften die in deze periode zijn ontstaan. Het merendeel ervan was, naar zijn zeggen, reeds tijdens zijn leven verloren gegaan. *Een Responsum ad fratres Sandwicensis in Anglia, de imagine Christi* uit 1566 is tot op heden niet teruggevonden. Wij vermoeden dat dit ook het geval is met de bovengenoemde *Oratio ad Hispaniarum Regem* van 1565. Het lijkt niet gewaagd te veronderstellen dat de door hem genoemde werken, behalve de revisie van de *Confession de Foy*, alle het karakter van pamflet droegen, voor een bijzondere gelegenheid werden vervaardigd en waarschijnlijk ongedrukt bleven

De invloed van deze twee enerverende jaren op Junius' verdere ontwikkeling als theoloog is niet gemakkelijk vast te stellen. Verleidelijk is de gedachte dat de confrontatie met de geloofsvervolging hem tot de irenicus van later hebben gemaakt. Wij betwijfelen evenwel of dat juist is. Zoals wij zullen zien is zijn irenische werk bij uitstek, *Le Paisible Chrestien*, geschreven tegen de achtergrond van de Franse Godsdienstoorlogen, en niet, of althans veel minder, met de Nederlandse opstand voor ogen. Dat ook zijn ervaringen in de Zuidelijke Nederlanden het irenisme bij hem kunnen hebben bevorderd, mag niet worden uitgesloten, maar men kan ook predikanten noemen die onder dezelfde omstandigheden werkzaam waren en later onbuigzame Calvinisten werden, die andersdenkenden, tenminste binnen de kerk, niet de vrijheid wilden laten afwijkende geloofsopvattingen erop na te houden.

3. Werkzaamheden in de Palts.

Uit het Limburgse naar Duitsland gevlucht, kwam Junius via Gerolstein in Heidelberg aan, waar de paltsgraaf Frederik III hem gastvrij opnam. Deze, regerend van 1559 tot 1576, had in 1560 het Calvinisme omhelsd en sedertdien was zijn gebied een toevluchtsoord voor velen die om deze belijdenis werden vervolgd. Hij nam deze vluchtelingen op, eerst in Heidelberg en het klooster Schönau, later, 1562/63, ook in het klooster Groot-Frankenthal⁷³. Aan de universiteit van Heidelberg werd theologie bedreven op gereformeerde grondslag. Een van haar godgeleerden, Zacharias Ursinus, was de voornaamste opsteller van de Heidelbergse Catechismus⁷⁴.

Junius werd predikant van de vluchtelingengemeente te Schönau. Spoedig daarna moet hij naar Frankrijk zijn vertrokken om zijn moeder in Bourges te bezoeken. De toestand in zijn geboorteland was op dat moment betrekkelijk rustig. Eerst eind september 1567 zou de tweede Godsdienstoorlog uitbreken, die werd afgesloten met de vrede van Longjumeau (23 maart 1568). Bij deze strijd zou ook de Palts betrokken zijn in de persoon van de zoon van Frederik III, Johan Casimir, die met een ruitermacht intervenieerde. De *Histoire Ecclésiastique des Eglises Réformées au Royaume de France*⁷⁵ meldt dat Junius in april 1567 te Metz aankwam, in het gezelschap van Jean Taffin. Hoewel Junius' Vita slechts spreekt over een later verblijf in die stad, past dit bericht in de gegevens die hij ons verschaft⁷⁶. Het impliceert wel dat Junius vóór hij naar Frankrijk vertrok, nauwelijks of niet in Schalen heeft gewerkt. De Vita laat dit toe⁷⁷.

Lang is hij waarschijnlijk niet in Metz geweest. Hij ging vandaar naar Bourges, waar hij anderhalve maand bij zijn moeder verbleef. Op de terugreis, via Parijs, Sedan en Metz, nam hij zijn jongere broer mee voor studie. In die laatste plaats moest hij twee maanden blijven vanwege de ziekte en dood van zijn broer, slachtoffer van de pest.

In oktober 1567 kon hij zijn werkzaamheden in Schönau beginnen. Het volgende jaar, 1568, kreeg hij, hoewel in zijn gemeente een pestepidemie woedde, van Frederik III opdracht zich als zielszorger ten behoeve van de Franstalige soldaten in dienst te stellen van Willem van Oranje. Deze had in oktober 1568 een leger uitgerust om de Nederlanden te bevrijden. De campagne verliep niet voorspoedig doordat de nieuwe landvoogd Alva, die sedert augustus 1567 de Nederlanden met ijzeren hand regeerde, telkens de slag ontweek en daarmee, zoals Junius in zijn Vita⁷⁸ verhaalt, het Leger demoraliseerde. Langs de Maas trok het naar het zuiden, via Champagne en Lotharingen. Bij Straatsburg verliet Junius zonder toestemming van Willem van Oranje het Leger en keerde terug naar Schönau, ook omdat, naar hij vernomen had, in de gemeente twisten waren uitgebroken. Waarover die gingen vermeldt hij niet, doch Reitsma's veronderstelling⁷⁹ dat er Lutheranen bij betrokken waren, lijkt aannemelijk. Junius slaagde erin een einde te maken aan de tweedracht. Tegen zijn zin ontving hij het bevel als veldprediker" terug te keren naar Willem van Oranje, maar door een ongeval behoefde hij hieraan niet te voldoen.

Tot 1573 diende hij de gemeente van Schönau. Van zijn werkzaamheden vinden wij maar weinig sporen. Cuno geeft een brief van zijn hand, gericht aan de Franstalige gemeente van Frankfort aan de Main⁸¹, waarin hij haar vermaant vanwege "tribulations". In 1569 trad hij in het huwelijk met Agnes de Meeff.

De *acta van de synode van Emden*, 1571, noemen hem als een van degenen aan wie men materiaal kan zenden voor een geschiedenis van de kerk in de Nederlanden. De kerkvergadering had Marnix tot het schrijven hiervan uitgenodigd. De bouwstenen zou hij via een aantal contactpersonen, waaronder Junius, ontvangen⁸². De *Histoire Ecclesiastique*⁸³ zegt dat de gemeente van Metz in 1572 "Francois du Jonc, de l'Eglise de Schenau au Palatinath leende voor twee maanden, maar in zijn Vita vermeldt Junius dit niet.

Dat hij nu ook gelegenheid vond tot studie, blijkt allereerst uit een brief aan Joachim Camerarius te Leipzig⁸⁴. Daar spreekt hij over een Franse grammatica waaraan hij heeft gewerkt. Het resultaat is een in het Frans gesteld werk, getiteld *Partitiones Grammaticae*⁸⁵, waarvan hij graag een afdruk zou toezenden "si per Typographum licuisset". Het zal hier gaan om de niet meer voorhanden *Grammatica linguae gal live* van 1572 die hij in de lijst aan het slot van zijn Vita noemt. In de brief aan Camerarius vermeldt hij ook nog een "Epitomen Partitionum Latine in qua usus linguae Gallicae cum exteris Hebraea Graeca Latinaque comparabitur", dat verder nergens genoemd wordt en vermoedelijk niet geschreven of althans niet voltooid is.

Dat hij zich behalve met het Frans ook met Bijbeluitleg bezighield, blijkt uit de opsomming van zijn verloren gegane werken: een *Methodus analytica in Psalmos* en een *Commentarius in 10. cap. Geneesos* uit 1569. Van zijn systematische werkzaamheid geeft een *Examen dialogist(icum?) de fide* uit 1570 blijk.

Kennelijk had hij zich met zijn exegetische arbeid enige bekendheid verworven, want in 1573 kreeg hij van de paltsgraaf opdracht de Heidelberger hoogleraar Immanuel Tremellius (1510-1580) bij te staan bij zijn vertaling van het Oude Testament. Hij verliet zijn gemeente en vestigde zich in Heidelberg. toe vertaling verscheen van 1575 tot 1579 en besloeg vijf delen⁸⁶.

In 1576 stierf Frederik III en werden zijn gebieden verdeeld tussen de gereformeerde Johan Casimir (1576-1592) en de Lutherse Lodewijk VI (1576-1583)⁸⁷. Heidelberg kwam onder het gezag van de laatste. Hierdoor kwam het dat de gereformeerde

hoogleraren in de theologie, waaronder Tremellius, een jaar later werden uitgewezen⁸⁸. Junius, die geen universitaire functie bekleedde, kon voorlopig ongestoord verder werken, maar het gevolg was wel dat hij het laatste deel van de Bijbelvertaling, dat de apokryfe boeken bevatte, alleen moest verzorgen.

Het testament van Frederik 11189 bevatte in het eerste artikel een geloofsbelijdenis, die zijn zoon Johan Casimir van zoveel waarde achtte dat hij haar in 1577 in verschillende talen liet uitgeven⁹⁰. De Franse vertaling was van de hand van Junius, die de *Canfeesio Frederici III. Elect. Palatini, Gallice* dan ook aan het eind van de Vita onder zijn werken opsomt⁹¹.

Eveneens in 1577 overleed zijn vrouw, nadat zij zeven jaar geleden had aan de gevolgen van de geboorte van een, meteen gestorven, tweeling. Het daarop volgende jaar⁹² hertrouwde hij met Elisabeth van den Corput, de zuster van de bekende Dordrechtse predikant Hendrik van den Corput⁹³.

Tezelfdertijd werd hij als hoogleraar in de godgeleerdheid, speciaal belast met het onderwijs in het Hebreeuws⁹⁴, verbonden aan de Calvinistische hogeschool van het in de gebieden van Johan Casimir gelegen Neustadt an der Weinstrasse, waarvan de stichtingsoorkonde van 29 maart 1578 dateert.

Op 20 mei van dat jaar werd de academie met een rede van Hieronymus Zanchius geopend. Aanvankelijk droeg zij het karakter van een paedagogium, waar onderricht werd gegeven ter voorbereiding op de universitaire studie, maar omdat er ook hoogleraren doceerden, werd zij spoedig een hogeschool. Zij omvatte ook een convict voor studenten, het Collegium Casimiri, genoemd naar Johan Casimir. Op den duur werd de hele instelling als Casimirianum aangeduid. In het begin waren alleen professoren in de theologie aan de academie verbonden: de uit Heidelberg verdreven Zanchius, David Pareus en Ursinus. Wat later⁹⁵ volgde de benoeming van Junius.

In 1580 kwam een nieuwe stroom hoogleraren uit Heidelberg, toen Lodewijk VI de ondertekening van de Formula Conoordiae dwingend voorschreef. Het aantal faculteiten werd uitgebreid tot vier: een theologische, juridische, medische en filosofische⁹⁶.

Junius' roem verbreidde zich, waarschijnlijk niet in de laatste plaats door zijn samen met Tremellius vervaardigde Bijbelvertaling. Najaar 1578 en nog eens in augustus van het jaar daarop besloot de synode van de Waalse kerk te Antwerpen hem tot predikant te beroepen⁹⁷. De universiteit van Leiden had tezelfdertijd overwogen hem een professoraat aan te bieden, maar had de indruk gekregen dat hij dit zou afwijzen⁹⁸. Op 30 oktober 1579 evenwel werd hij officieel uitgenodigd hoogleraar te worden⁹⁹. Hij antwoordde ¹⁰⁰dat hij aan de gereformeerden te Antwerpen had bericht aan een benoeming in Leiden de voorkeur te geven, maar dat hij zijn besluit wilde laten afhangen van het oordeel van de synode van zijn kerk. In april 1580 deelde hij mee dat hij het Leidse beroep afwees¹⁰¹.

Ondertussen werd hij door Johan Casimir belast met de zorg voor de Franstalige gemeente van Otterberg. Deze was gesticht toen in 1578 gereformeerde exulanten uit de gebieden van Lodewijk VI verdreven werden. Onder hen waren velen die tot de gemeente van Schönau hadden behoord¹⁰². Eind 1579 aanvaardde Junius zijn taak, die hij tot mei 1582 vervulde¹⁰³.

Teruggekeerd in Neustadt hervatte hij zijn werk als hoogleraar. In 1583 stierf Lodewijk VI. Johan Casimir nam de voogdij over diens minderjarige zoon op zich en zo konden de gereformeerden naar Heidelberg terugkeren. De school in Neustadt bleef bestaan. De Lutherse theologen aan de Heidelberger universiteit werden geleidelijk

vervangen door gereformeerde. Het eerst kwamen, in 1584, Johann Jakob Grynaeus en Georg Sohnius, op 18 november 1584 werd Junius als derde hoogleraar in de godgeleerdheid te Heidelberg aangesteld¹⁰⁴. Een maand later ontving hij, na op 30 november negen theses de justificatione fidei verdedigd te hebben, het doctoraat in de theologie¹⁰⁵. Hij kon zich nu geheel aan zijn wetenschappelijke arbeid wijden.

Twee-en-een-half jaar later werd hij in zijn huiselijk leven opnieuw getroffen, toen zijn tweede vrouw, Elisabeth van den Corput, hem door de dood ontviel¹⁰⁶. Zij had hem vier kinderen geschonken, waarvan de eerste, Johannes, jong stierf¹⁰⁷. Begin 1582 werd Johan Casimir, vernoemd naar de paltsgraaf, te Otterberg geboren. Het jaar daarop aanschouwde in Neustadt zijn dochter Maria het levenslicht, en nog twee jaar later te Heidelberg Elisabeth, de latere vrouw van Gerardus Johannes Vossius. Omdat, toen zijn vrouw overleed, de kinderen nog klein waren, hertrouwde hij eind 1587 met Johanna l'Hermite¹⁰⁸. Uit dit huwelijk werden twee kinderen geboren, Johanna in 1588 en het volgende jaar Franciscus. Reeds begin april 1591¹⁰⁹ overleed zijn derde echtgenote aan waterzucht.

Een jaar tevoren had Junius een beroep van de universiteit van Franeker afgeslagen¹¹⁰.

In 1591 raakte hij betrokken bij de Franse politiek. Hendrik van Navarre had onder de naam Hendrik IV in 1589 in zijn moederland de troon bestegen. Frankrijk bleef door strijd geteisterd. De laatste Godsdienstoorlog, die reeds in 1584 begonnen was, woedde nog steeds en zou tot 1598 duren. Terwijl Hendrik IV de Noordelijke Nederlanden steunde in hun strijd tegen Spanje, ontving hij zelf hulp van Engeland en de Duitse protestantse vorsten. Op zijn reis naar de laatste kwam Henri de la Tour-d'Auvergne, vicomte van Turenne en juist in die tijd hertog van Bouillon geworden¹¹¹, in 1591 naar Heidelberg waar hij Junius vroeg de troepen die hij naar Frankrijk voerde, als predikant te vergezellen. Deze voelde daar weinig voor, omdat zijn vrouw kort tevoren gestorven was en de zorg voor zijn kleine kinderen op hem rustte. Bovendien had hij weinig aangename herinneringen aan de veldtocht van Willem van Oranje. Er was echter geen ontkomen aan en op 26 juli 1591 berichtte de universiteit, niet zonder te wijzen op de schade voor haar en de Franse gemeenten, aan Johan Casimir dat zij Junius drie maanden verlof gaf¹¹². Spoedig daarop vertrok hij naar Frankrijk.

Tijdens de veldtocht stuurde hij een aantal brieven aan zijn zwager Henricus Smetius¹¹³, waaruit blijkt dat zijn gezondheid te lijden had van het leven in militaire kampen. Het enige dat wij verder over deze periode weten, is, dat hij een ontmoeting had met Hendrik IV¹¹⁴. Deze droeg hem een missie op en zond hem terug naar de Palts, met het verzoek vóór de volgende zomer¹¹⁵ wederom naar Frankrijk te komen.

Op 1 december 1591 arriveerde hij te Heidelberg¹¹⁶. Daar trof hij een door Jan van Hout ondertekende brief aan van curatoren en burgemeesters van Leiden¹¹⁷, waarin hem ten tweeden of derden¹¹⁸ male een Leidse leerstoel werd aangeboden. Terstond na terugkomst in Heidelberg schreef hij aan Bonaventura Vulcanius¹¹⁹ dat het voorstel uit Leiden hem aanlokte, anderzijds de Franse koning hem aan zich had gebonden.

In ieder geval verkreeg hij het volgend jaar ontslag van de Heidelberger universiteit. Eind juni 1592 ging hij uit Heidelberg weg. Vanwege zijn kinderen en omdat die route veiliger was, reisde hij door de Nederlanden, met het voornemen vandaar verder te gaan en zich ter beschikking te stellen van Hendrik IV¹²⁰. Via Frankfort aan de Main (22 juni), Bremen (27 juni) en Emden (3 juli) kwam hij in de Nederlanden aan¹²¹.

Voorgoed had hij de Palts, "altera patria mea"¹²², verlaten. Daar was hem, zowel in

de pastorie als aan de universiteit de rust gegund zich te ontplooien tot een befaamd geleerde. Vooral naar het Hebreeuws en de uitleg van het Oude Testament ging zijn belangstelling uit. Daarnaast was hij ook op het terrein van de Nieuwtestamentische exegese, het Arabisch en de dogmatiek werkzaam. Hij vestigde zijn naam als Bijbelgeleerde door zijn Latijnse vertaling, samen met Tremellius, van het Oude Testament. Verschillende werken over het Hebreeuws en de exegese volgden¹²³. Een daarvan, de *Sacrorum Paralleldrum libri tres* van 1588, een vergelijking van de in het Nieuwe Testament aangehaalde oudtestamentische plaatsen, vond veel verbreiding en beleefde verschillende drukken¹²⁴. Zijn *Ecclesiastici sive De Natura et Administrationibus Ecclesiae Dei, Libri tres* van 1581 zullen wij in hoofdstuk III bespreken, zijn polemische geschriften uit deze periode in hoofdstuk V.

Speciale vermelding verdient zijn commentaar op de Openbaring van Johannes, die in 1591 verscheen als vertaling met korte aantekeningen¹²⁵. Het volgende jaar werkte hij deze commentaar uit tot een in het Frans geschreven stichtelijk werk¹²⁶, opgedragen aan Hendrik IV, dat uit de woorden van de Openbaring van Johannes troost il bieden in de situatie van het door Godsdienstoorlogen geëisterde Frankrijk¹²⁷. Van de dogmatische theses die Junius liet verdedigen aan de universiteit van Heidelberg, verscheen een aantal, merendeels over de heilige Schrift, in 1588¹²⁸. De verzamelde theses werden opgenomen in de na zijn dood uitgegeven *Opera Theologica*¹²⁹. Aan het slot van zijn *Vita*¹³⁰ vermeldt hij nog een aantal geschriften die verloren gingen, waaronder een vertaling uit het Arabisch van de eerste brief van Johannes. een tractaat over de doop uit 1585 en een uit 1583 stammend geschrift tegen de veroordeling door paus Gregorius XIII van de voormalige Keulse aartsbisschop Gebhard von Held- burg. Ook een *Apologia Catholica* uit 1586¹³¹ en de vertaling van twee brieven van de koning, waarschijnlijk Hendrik van Navarre, en een van Philip du Plessis-Mornay uit 1587 zijn in de loop der tijden zoekgeraakt.

Evenmin is een exemplaar gevonden van *La Confession du Roy de France* uit 1591¹³². De titels van beide laatste werken, gelijk ook de Franse commentaar op de *Apokalyps*, bevestigen dat Junius in de Palts, niet slechts toen hij predikant van de Franstalige vluchtelingen was, maar ook als hoogleraar, vele contacten en banden had met zijn vroegere vaderland en van de situatie aldaar goed op de hoogte was.

4. Hoogleraar in Leiden.

Vanuit Emden ging Junius per schip naar Dokkum en vandaar over land naar Harlingen. Onderweg bezocht hij in Franeker Sibrandus Lubbertus¹³³. Overgestoken vanuit Harlingen naar Amsterdam reisde hij naar Leiden, waar hij misschien 13¹³⁴, maar waarschijnlijker 20 juli 1592¹³⁵ arriveerde. Hij werd er door de magistraat ontvangen en men richtte nogmaals het verzoek tot hem een professoraat aan de universiteit te aanvaarden. Hij wilde wel, maar was door de opdracht van Hendrik IV gebonden¹³⁶. Men besloot zich bij de Franse gezant in Den Haag, Paul Choart de Buzanval, te vervoegen en hem de kwestie voor te leggen. De volgende dag bezocht Junius, vergezeld door Janus Dousa jr. en Bonaventura Vulcanius, de legaat, bij wie Dousa sr. en enkele anderen reeds aanwezig waren. De Buzanval kreeg de overtuiging dat Junius in Leiden beter zou kunnen werken dan in het woelige Frankrijk en dat een dienst aan de Nederlanden evenzeer dienst aan de Franse koning was. Hij nam op zich Hendrik IV in deze zin in te lichten¹³⁷. Een week nadat hij in Leiden aangekomen was, werd Junius op het stadhuis ontvangen en verkreeg hij een aanstelling als professor primarius in de theologie. Zijn salaris bedroeg f 1200, terwijl hij tevens 200 rijksdaalders reisgeld ontving. Behalve zijn taak aan de universiteit, droeg men hem ook op Lucas Trelcatius, hoogleraar en predikant van de Waalse gemeente, bij te staan

in diens pastoraat¹³⁸. In de loop van augustus 1592 zal hij met zijn werkzaamheden zijn begonnen; 7 oktober legde hij ten overstaan van burgemeesters en curatoren de eed af¹³⁹.

De theologische faculteit had een decennium van moeilijkheden achter de rug. Er waren weinig studenten geweest, want de meeste aanstaande predikanten hadden hun opleiding gekregen aan classicales of consistoriale scholen. Bovendien was de ene hoogleraar na de andere gekomen en gegaan Lambert Daneau, in 1581 hoogleraar geworden, was wegens problemen met de stedelijke overheid reeds in 1582 ontslagen¹⁴⁵. Adrianus Saravia, in 1584 benoemd, moest in 1587 de wijk nemen naar Engeland omdat hij met Leicester had geheuld. Johannes Holman was in 1586 overleden, zodat na het vertrek van Saravia alle leerstoelen vacant waren. Carolus Gallus en Lucas Trelcatius, die in 1591 gewoon hoogleraar zou worden, werden als extraordinarii aangesteld. Pogingen in het begin van de negentiger jaren om de Delftse predikant Wernerus Helmichius naar Leiden te krijgen, mislukten. Ook anderen weigerden een benoeming¹⁴¹. Toen Junius verscheen, was Trelcatius de enige die theologie doceerde. Eerst in 1594 werd een derde hoogleraar in de godgeleerdheid aangesteld in de persoon van zijn oud-leerling uit Neustadt en Heidelberg, Franciscus Gomarus. Deze was een zwager van Junius, wiens derde echtgenote een zuster was van Gomarus' tweede vrouw Maria l'Hermite. Voorts doceerden aan de Leidse universiteit onder meer de Hebraicus en uitgever Franciscus Raphelengius en de hoogleraar in het Grieks en Latijn Bonaventura Vulcanius. Justus Lipsius, met wie Junius in die jaren correspondeerde¹⁴², was in 1591 naar Leuven vertrokken. In 1593 zou de beroemde Josephus Justus Scaliger voor de hogeschool worden gewonnen. Het vertrek van Leicester in 1587 had de feitelijke vestiging betekend van de Republiek der zeven verenigde Nederlanden, waar Johan van Oldenbarnevelt, sinds 1586 landsadvocaat van de Staten van Holland, een gewichtige rol speelde. De oorlog was in de meeste gewesten, Holland, Zeeland, Utrecht en Friesland, geëindigd. Alleen in het oosten werd nog gevochten.

De rooms-katholieken was openlijke uitoefening van hun Godsdienst verboden, maar heimelijke bijeenkomsten werden oogluikend toegestaan. De gereformeerde kerk had een bevoorrechte positie verkregen, maar dat impliceerde niet dat zij op religieus en politiek gebied voortaan alles te vertellen had. De politieke macht lag in de handen van de partij van de regenten, waarvan Oldenbarnevelt een exponent was. Deze groep was afkerig van een Calvinistisch rigorisme en bevreesd voor een overwicht van de strenge gereformeerden. Hoe dit kon leiden tot conflicten tussen overheid en kerk was in de zaak-Daneau duidelijk geworden. Ook in Utrecht sleepte sedert het optreden van Huibert Duifhuis in 1578 een dergelijk conflict, waarbij Junius in 1593, doordat zijn bemiddeling werd ingeroepen, betrokken raakte¹⁴³.

In 1593 was Junius rond pasen hertrouwd met Maria Glaser, de bijna veertigjarige dochter van een Antwerpse juwelier. Het huwelijk zou kinderloos blijven¹⁴⁴.

Kort tevoren had zijn Eirenicum de *Pace Ecclesiae Catholicae* het licht gezien, waarin hij zijn irenische gedachten ontvouwde. Het was niet het eerste geschrift dat hij in Leiden uit zijn pen liet vloeien, want al in 1592 had hij een weerlegging van de ideeën van Franciscus Puccius geschreven¹⁴⁵. Sedertdien zou het zou het ene werk na het andere van zijn hand verschijnen. De lijst van Petit omvat voor zijn Leidse periode maar liefst 34 nummers, ongeveer evenveel als voor het gehele tijdvak voordien. Dit oeuvre maakte hem in de gehele gereformeerde geleerde wereld beroemd en deze

faam zal er de oorzaak van zijn dat velen in binnen- en buitenland hem schreven over theologische kwesties en studenten bij hem aanbevalen. Hij correspondeerde onder meer met de graecus Isaac Casaubon, zijn vroegere collega in Neustadt en Heidelberg Daniel Tossanus, en de hoogleraren Martinus Lydius en Sibrandus Lubbertus te Franeker. Ook met de professor aan de universiteit van St. Andrews, John Johnston, en de Bazelse theoloog Johann Jakob Grynaeus wisselde hij brieven. Daarnaast onderhield hij contacten met Genève, zowel met Beza als met Simon Goulart.

Het zou niet lang duren voordat de gereformeerde kerk in de Nederlanden een beroep op hem deed. Wij noemden reeds de kwestie-Duifhuis te Utrecht. Ook in het geschil rond de opvattingen van Cornelis Wiggertsz., predikant te Hoorn¹⁴⁶, werd de tussenkomst van Junius, samen met zijn beide ambtsgenoten Trelcatius en Gomarus, ingeroepen. Dit gebeurde in 1595, drie jaar nadat op de classicale vergadering van Hoorn bedenkingen waren gerezen over Wiggertsz.' rechtzinnigheid. De particuliere synode van Noord-Holland had hem het jaar daarop geschorst¹⁴⁷, maar de magistraat van Hoorn protegeerde hem. In 1594 bemiddelden de Staten van Holland. Het jaar daarop vroegen zij de drie Leidse hoogleraren met Wiggertsz. te spreken en op grond van dat gesprek te adviseren. Junius zond hem een uitnodiging voor een bijeenkomst op 29 augustus te Leiden¹⁴⁸. Na dit onderhoud meldden de hoogleraren samen met Jeremias Bastingius en Johannes Wtenbogeert, wier hulp de Staten al eerder hadden ingeroepen, dat de opvattingen van Wiggertsz. in strijd waren met de christelijke waarheid en schadelijk voor de kerk¹⁴⁹. Op verzoek van de Staten lichtten zij hun mening uitvoeriger toe.¹⁵⁰

Niet alleen de kerk, ook curatoren en burgemeesters van Leiden konden aan de hoogleraren van de theologische faculteit verzoeken over iemands orthodoxie een uitspraak te doen. Dat gebeurde bijvoorbeeld toen twijfel was gerezen over de rechtzinnigheid van de subregent van het Statencollege, Petrus Bertius. Deze had met de Rotterdamse predikant Daniel Colonius gecorrespondeerd over diens geschrift *Theses Belgicae cum Antithesibus Danielis Colonii*.¹⁵¹ Men verdacht Bertius ervan zich in deze briefwisseling op het standpunt van de Jezuiten te hebben gesteld. Curatoren en burgemeesters vroegen Junius en zijn collega's advies, die, na de brieven van Bertius aan Colonius ter inzage te hebben ontvangen, op 22 februari 1595 een voor Bertius gunstige verklaring aflegden.

Bijna twee jaar later, januari 1597, ontmoette Junius op de bruiloft van Johannes Kuchlinus, regent van het Statencollege, de Amsterdamse predikant Jacobus Arminius. Tussen beide ontspan zich een gesprek over Junius' in 1595 verschenen boek *De Peccato Primo Adami*¹⁵². Zij werden het niet eens over de Vraag of de zondeval van Adam wel of niet door God gedecreteerd was, en besloten de gedachtenwisseling schriftelijk voort te zetten. Arminius opende de correspondentie. Junius liet in zijn antwoord, dat vertraagd was door het werk aan zijn editie van Tertullianus¹⁵³, doorschemeren dat hij wars was van al te spitsvondige discussies over dogmatische vraagstukken. Daarop besloot Arminius te zwijgen. Maar toen door een van de bij Junius in huis wonende studenten een afschrift van de brieven was vervaardigd dat anderen onder ogen kwam en Arminius' collega te Amsterdam, Flancius, het deed voorkomen alsof de Leidse hoogleraar hem afdoende had weerlegd, zag Arminius zich genoodzaakt Junius van repliek te dienen.

Deze reageerde niet meer en Arminius' Replica, zoals hij zijn antwoord "in barbaars Latijn" (Brandt) had genoemd, bleef verborgen, totdat Gomarus het later in Junius' nalatenschap ontdekte¹⁵⁴. Daarmee werd de briefwisseling een element in de strijd

over Arminius' opvattingen inzake de voorbeschikking, die in de eerste decennia van de zeventiende eeuw de Nederlandse gereformeerde kerk verdeelde. Vandaar dat wij haar, hoewel niet meer dan een correspondentie tussen geleerden over theologische zaken zoals die vaker, ook door Junius, werd gevoerd, uitvoeriger behandeld hebben en op een andere plaats de vraag dienen te beantwoorden welke van beide partijen het juiste beeld van de persoonlijke verhouding tussen Junius en Arminius schetsten.

Op 20 juli 1597 overleed Franciscus Raphelengius, hoogleeraar in het Hebreeuws. Drie weken later besloten curatoren en burgemeesters Junius te verzoeken bij provisie het onderwijs in die taal te verzorgen. Dit lag in de rede, omdat hij in zijn colleges steeds oudtestamentische boeken behandelde¹⁵⁵. Bovendien wensten zij een nauwere verbinding tussen het talenonderricht en het theologische onderwijs, aangezien, zoals zij gemerkt hadden, discrepantie tussen beide in Leuven en elders een bron van conflicten vormde¹⁵⁶. Na overleg met zijn collega's Hij verklaarde hij zich bereid Hebreeuws te doceren¹⁵⁷. Hij zou dit onderwijs geven tot 1601. Toen wilde hij zijn werkzaamheden op dit gebied beëindigen omdat hij een jaar daarvoor de taak op zich had genomen een weerlegging te schrijven van Robertus Bellarminus' *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* ¹⁵⁸. zelf had hij het Hebreeuwse onderwijs toegedacht aan zijn oud-leerling uit Heidelberg, Antonius Thysius, de latere hoogleraar in de theologie. Dit kwam Guilielmus Coddæus ter ore, die, voordat Junius moeite kon doen voor Thysius, mede door de inspanning van Scaliger in augustus 1601 van curatoren en burgemeesters een benoeming tot extraordinarius voor het Hebreeuws wist te verkrijgen ¹⁵⁹.

Op 10 augustus kwam de secretaris van curatoren, Nicolaas van Zeyst, bij Junius om hem te bedanken voor zijn diensten en hem, ter uitvoering van een desbetreffende resolutie van curatoren en burgemeesters¹⁶⁰, een zilveren kop ter waarde van honderd gulden te schenken. Junius voelde zich op onheuse wijze behandeld en terzijde geschoven, en weigerde het geschenk te aanvaarden. Het conflict zal zijn bijgelegd, In de universitaire stukken is er althans niets over te vinden.¹⁶¹

Dat Junius op zijn ponteneur kon staan hadden de bestuurders van de universiteit al eerder ervaren¹⁶². Tussen hen en de Senaat was een verschil van mening ontstaan toen zij Petrus Bertius hadden voorgedragen voor de functie van secretaris van de Senaat. De Senaat weigerde Bertius te accepteren, waarop de rector met enkele hoogleraren, onder wie Junius, door curatoren en burgemeesters ontboden was op hun vergadering ten stadhuis (10 februari 1595). Dat was ongebruikelijk: zij hadden zelf naar de Senaat behoren te komen. Junius nam de zaak zo hoog op dat hij enkele dagen later een brief aan Oldenbarnevelt stuurde om zich te beklagen en de gang van zaken uiteen te zetten. De volgende dag zond hij daarvan, met uitvoerige toelichting, een afschrift aan Dousa. Curatoren en burgemeesters arrangeerden terstond een gesprek met Oldenbarnevelt om deze zaak maar ook andere aangelegenheden te bespreken. Tijdens deze bijeenkomst adviseerde Oldenbarnevelt de brieven "met een stilswijgen ende als ongemerct te laten passeren", hetgeen gebeurde.

In 1598 raakte Junius betrokken bij de moeilijkheden die rezen toen de Duitse theoloog Christoph Ostorodt en de Pool Andreas Wojdowski eind augustus of begin september naar de Nederlanden kwamen¹⁶³. Deze beiden hingen de leer van Socinus aan. Dat kwam aan het licht toen de magistraat van Amsterdam in hun logies een zak met sociniaanse boeken aantrof en in beslag nam. Toen Ostorodt en Wojdowski hun bezittingen bij hem kwamen opeisen, verklaarden zij desgevraagd dat zij de meege-

voerde geschriften niet wilden verspreiden, doch slechts met terzake deskundigen, predikanten en godgeleerde professoren erover wilden discussiëren. Bovendien wilden zij te Leiden enige daar studerende landgenoten bezoeken. De Amsterdamse overheid gaf de boeken niet terug, maar zond ze door aan de magistraat van Leiden, die ze op zijn beurt ter beoordeling voorlegde aan de hoogleraren van de theologische faculteit. Dezen adviseerden ze naar Den Haag te zenden, omdat de erin naar voren gebrachte leer schadelijk en ketters was, gelijkend op de "Turcxsche Leere", dat wil zeggen moslims, antitrinitarisch.

De overheid van Leiden volgde deze raad op en deelde haar besluit aan de beide socinianen mee. Dezen verlangden met de Leidse hoogleraren van gedachten te wisselen en kwamen zo terecht bij Junius, die een debat ontweek en hen doorzond naar de Haagse raadsheer Leonhard de Casembroot en de predikant Johannes Wtenbogaert. Hen had hij van te voren in een brief, waarin hij tevens op uitwijzing van beiden aandrong, van hun komst verwittigd. Deze beiden legden de kwestie voor aan Oldenbarnevelt en zo kwam zij tenslotte ter tafel van de Staten-Generaal, die resolveerden 164 de boeken te verbranden, Ostorodt en Wojdowski verder verblijf in de Nederlanden te ontzeggen, en dit besluit ter kennis te brengen van de provincies, de magistraat van Leiden en de rector van de universiteit ter plaatse¹⁶⁵. Voorlopig echter bleven de beide uitgewezenen nog in de Nederlanden, voornamelijk in Friesland. Zij stelden in augustus 1599 een apologie op¹⁶⁶, waarin zij de gang van zaken uiteenzetten, hun sociniaanse gevoelens beleden en de Leidse hoogleraren weerlegden. Het volgend jaar februari werd deze verdediging gedrukt en onder andere aan de Staten-Generaal gezonden, waar men haar supprimeerde.

Junius' rol in deze affaire was slechts bescheiden, maar zijn houding is, zoals wij zullen zien, wel illustratief voor zijn opvatting omtrent de grenzen van de kerk.

Niet lang nadat hij over sociniaanse boeken een oordeel had geveld, werden hem andere inzichten ter beoordeling voorgelegd. Het waren die van een groep Engelse separatisten, vanwege onenigheid met de Anglicaanse kerk over haar naar hun mening onschriftuurlijke liturgie en kerkorde uit hun moederland uitgeweken naar Amsterdam. Zij zonden hem, evenals de hoogleraren van andere protestantse hogescholen, eind 1598 als primarius van de Leidse faculteit hun *Confessio fidei* ¹⁶⁷ toe, met het verzoek zich uit te spreken over de daarin geuite opvattingen, met name over de kerkorde, en de door hen in de Engelse staatskerk waargenomen afwijkingen op dit punt. Tussen de Engelsen en Junius werd hierover een correspondentie gevoerd, die, met onderbrekingen, tot juli 1602 voortduurde. Junius weigerde toe te geven dat de door hen genoemde misstanden in de Anglicana reden tot separatie waren. Op de daarvoor aangevoerde argumenten kunnen wij op deze plaats niet ingaan maar elders zullen wij ze ter sprake brengen¹⁶⁸.

Ondertussen werd Junius in zijn vaderland Frankrijk niet vergeten. In 1597 ontving hij het verzoek predikant te worden van de gemeente in La Rochelle¹⁶⁹. Hij weigerde. In september 1599 waagde men opnieuw een poging hem naar Frankrijk te halen. Samen met Scaliger werd hij door de overheid van La Rochelle beroepen om aan een stedelijk college te doceren¹⁷⁰. Een antwoord van Junius hierop is niet bekend, maar hij ging in ieder geval niet op het verzoek in. Een jaar tevoren had men in Genève met de gedachte gespeeld hem te beroepen^{170a}.

In september 1601 ontving hij bezoek van de Dokkumse predikant Festus Hommius, die hem uit naam van Gedeputeerde Staten van Friesland uitnodigde, evenwel zonder

resultaat, de door het overlijden van Martinus Lydius vacant geworden leerstoel te Franeker te bezetten¹⁷¹. Junius accepteerde wel een professoraat aan de jonge protestantse academie van Saumur dat hem in 1602 werd aangeboden¹⁷², maar de dood belette hem zijn functie ook werkelijk te aanvaarden.

In het najaar van 1602 werd Leiden getroffen door een pestepidemie, die ook onder de hoogleraren van de academie slachtoffers maakte. Op 28 augustus was Lucas Trelcatius eraan bezweken. Junius had de *oratio funebris* gehouden¹⁷³. Bijna twee maanden later werd Junius' echtgenote, Maria Glaser, door de pest aangetast en binnen enkele dagen ten grave gevoerd. Twee dagen daarna, 20 oktober, openbaarde de ziekte zich ook bij hem. Over de wijze waarop Junius zich op de dood voorbereidde, licht Gomarus ons uitvoerig in¹⁷⁴. Reeds woensdag 23 oktober 1602 gaf hij de geest. op 25 oktober werd hij in de Pieterskerk te Leiden begraven, waarna Gomarus in het Groot Auditorium van de universiteit de lijkrede hield¹⁷⁵.

Deze toespraak leverde een zinsnede van de stervende over, die bij de benoeming van een opvolger en ook later, toen Arminius als zodanig te Leiden was benoemd, een rol zou spelen.

Door Gomarus gevraagd of nog iets diende te worden geregeld, had Junius geantwoord dat hij "Unum tantum veile monere, sesua omnia studie ad bonum publicum direxisse: videre laboraturam gravissimè facultatem nostram, officium facerem diligentier ac fideliter: & si in consilium ab illustribus dominis Ordinibus aut dominis Curatoribus adhiberer, aut eos compellandi esset occasio, sincerè ac sanctè iudicium exponerem, ac rogarem, ut, ad maximam utilitatem & honorem Academiae, facultati nostrae & Academies prospioeretur. Reliqua providentiae divinae committerem"¹⁷⁶.

Later verklaarde Gomarus, zich beroepend op Junius' zoon Johan Casimir, die bij het gesprek aanwezig was geweest, dat hij voor Arminius had gewaarschuwd¹⁷⁷. Van meet af aan is aan dit getuigenis getwijfeld¹⁷⁸.

Wij weten dat Junius na de dood van Trelcatius sr., toen de curatoren overwogen diens 32-jarige zoon te benoemen, Wtenbogaert verzocht dit te verhinderen¹⁷⁹, maar bezwaren zijnerzijds tegen een hoogleraarschap van Arminius zijn niet bekend. Het meest waarschijnlijk lijkt het ons dat Junius op zijn sterfbed niet een bepaalde persoon viseerde, doch in het algemeen zijn bezorgdheid uitsprak over de situatie in de faculteit, waar na zijn heengaan twee van de drie leerstoelen onbezet zouden zijn.

In het decennium waarin Junius de Leidse universiteit diende, had hij als taalkundige, exegeet en dogmaticus in het protestantse Europa grote vermaardheid gekregen. Hij bezorgde edities van Cicero en Tertullianus¹⁸⁰. Hij commentarieerde de boeken van de Pentateuch¹⁸¹. Van zijn systematische werken noemen wij *De Politiae Mosis Observatione* uit 1593¹⁸² en *De Theologia vera* van een jaar later, opgedragen aan burgemeesters en curatoren¹⁸³. Ook een aantal polemische geschriften zag het licht, waarvan wij de weerleggingen van Puccius en Bellarminus reeds vermelden. In 1596 verscheen een onderzoek van de opvattingen van de onder het pseudoniem Gratianus Prosper schrijvende sociniaan Joannes Licinius¹⁸⁴, en drie jaar later een confutatie van de Franse rooms-katholiek Pierre (le) Charron¹⁸⁵. De stellingen die hij bij zijn onderwijs gebruikte werden voor het merendeel gebundeld en als *Theses Theologicae Leydensis* posthoorn uitgegeven in het eerste deel van zijn *Opera Theologica*¹⁸⁶.

De pastor Junius was geheel teruggetreden achter de geleerde. Zijn werkzaamheden in de Waalse gemeente zullen niet veel meer hebben omvat dan het vervullen van

preekbeurten. In ieder geval hebben zij in de kerkenraadsstukken uit die tijd¹⁸⁷ geen sporen nagelaten. Wanneer hem, met zijn collega's, van kerkelijke zijde een oordeel werd gevraagd, was dat als hoogleraar. Alleen zijn bemiddeling in Utrecht lijkt om andere redenen gevraagd, misschien omdat hij in zijn *Eirenicum* blijk had gegeven van zijn vredelievende houding.

Zijn heengaan werd gevoeld als een verlies voor de Leidse universiteit en voor de theologische wetenschap in het algemeen. Scaliger, die een lofdicht op de overleden hoogleraar vervaardigde, roemde hem als de grootste godgeleerde sedert de tijden van de apostelen, wat hem niet ervan weerhield Junius in brieven te belasteren en diens werken in margine te voorzien van uitroepen als "aap" en "ezel"¹⁸⁸.

In de Levensbeschrijving van beroemde en geleerde mannen¹⁸⁹ wordt de mening van een aantal geleerden en anderen over Junius overgeleverd, waaronder dat van de Herborner theoloog Johann Heinrich Alstedt, die hem "subtilissimus Doctor" noemde. Deze aanduiding is treffend. Zij impliceert de ijver en de zorgvuldigheid waarmee Junius werkte.

Zij geeft aan dat zijn oordeel steeds weloverwogen was en aan zoveel mogelijk aspecten van een vraagstuk recht trachtte te doen. Zijn exegetische werken vertonen een gedegen kennis en aandacht voor het detail. Hieraan kan worden toegevoegd dat Junius uit zijn brieven naar voren komt als een bescheiden man met een warme belangstelling voor anderen. In de theologie van zijntijd neemt hij, zoals wij nog zullen zien, in kwesties waarover de meningen verdeeld waren een middenpositie in. In kerkelijke geschillen poogde hij verzoenend op te treden.

Uit het vervolg zal blijken dat vooral het erudiete karakter van zijn theologie hem roem bezorgde bij het nageslacht. Zijn irenisme werd lang niet door allen gewaardeerd. Wij menen evenwel dat het juist deze vredelievendheid, die zowel uit zijn geschriften als uit zijn handelen spreekt, opweegt tegen het gebrek aan oorspronkelijkheid, waarvan zijn werken over het algemeen gesproken, blijk geven.

HOOFDSTUK II.

FRANCISCUS JUNIUS ALS THEOLOOG

Voordat wij ons bezig gaan houden met Junius' kerkopvatting en daarvan vooral het irenisch karakter aan een nadere beschouwing onderwerpen, willen wij eerst, in dit hoofdstuk, aangeven welke zijn plaats was binnen de gereformeerde theologie van zijn tijd. Daarbij zullen wij niet op zijn gehele theologisch werk ingaan, maar alleen aan die onderdelen daarvan aandacht schenken die karakteristiek zijn voor zijn wijze van denken. Een globaal overzicht van de gereformeerde theologie in de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw mag daarbij niet ontbreken, omdat tevens moet worden aangeduid welke theologen of theologische stromingen hem kunnen hebben beïnvloed. Plaats bepalen en invloeden aantonen behoren overigens met grote voorzichtigheid te geschieden, daar identiteit in redenering niet op directe beïnvloeding behoeft te wijzen. Ook kan een bepaalde wijze van theologiseren in een periode zo algemeen zijn dat zij voor geen enkele school of theoloog in het bijzonder kenmerkend is, terwijl zij nochtans van beslissende invloed is op de manier waarop een theologische gedachtegang plaatsvindt. Dit godgeleerd klimaat waarin Junius werkte, trachten wij te schetsen, om vandaar uit zijn positie te bepalen en zijn bijdrage aan de ontwikkeling van de gereformeerde theologie gewaar te worden.

1. Theologische opleiding en theologisch bedrijf.

Verreweg de meeste geschriften van Junius zijn de vrucht van zijn arbeid als hoogleraar aan de theologische faculteiten van Neustadt, Heidelberg en Leiden. Zijn wijze van werken, de manier waarop hij de theologische vragen waarvoor hij zich gesteld zag, aanvatte en aan zijn gedachten daaromtrent gestalte gaf, kortom zijn methode van theologiseren, worden dan ook primair bepaald door de inrichting van het theologisch onderwijs, met name aan de gereformeerde faculteiten in het Europa van de zestiende eeuw. Daarom openen wij onze bespreking met een uiteenzetting over de opleiding die protestantse, en in het bijzonder gereformeerde godgeleerden ontvingen.

Het is bovenal de "praeceptor Germaniae", Philippus Melanchthon, geweest die zijn stempel heeft gedrukt, niet alleen op het protestantse theologische onderwijs in Duitsland 1, maar ook op dat aan academies elders, zoals die van Johannes Sturm in Straatsburg en van Calvijn te Genève. Aan hem komt de eer toe de humanistische wijze van onderwijs te hebben aangepast aan de behoeften van de reformatie en ingang te hebben doen vinden aan

de protestantse opleidingsinstituten, in de eerste plaats de universiteit van Wittenberg. Hij schreef leerboeken over dialectiek en rhetorica, waardoor hij de protestantse geleerden de door Aristoteles gesmede en door Cicero bijgeslepen werktuigen in handen gaf voor het beoefenen van de wetenschap op een niveau dat niet lag onder dat van niet-protestantse universiteiten. Door zijn toedoen bleef een continuïteit bestaan tussen het door het humanisme vernieuwde onderwijs in de vijftiende eeuw en dat binnen het protestantisme, en een gelijkwaardigheid tussen de wetenschapsbeoefening aan rooms-katholieke en protestantse hogescholen in de zestiende eeuw. Behalve uit de inhoud van het onderwijs en de opbouw van het curriculum, blijkt dit ook uit de wijze waarop de studenten hun vorming ontvingen. Dankzij Melanchthon

werd het disputeren als pedagogische techniek ook aan protestantse hogescholen gehandhaafd, met dit verschil dat andere handboeken werden gebruikt dan voorheen³. Voor de theologie had dat tot gevolg dat de *Libri Sententiarum* van Petrus Lombardus terzijde werden geschoven en dogmatische handboeken van protestantse auteurs hun plaats innamen⁴. Het eerste dat als zodanig kan worden gezien, zijn de *Doei communes* van Melanchthon zelf, waarin hij de christelijke leer uiteenzet in de vorm van een verklaring van sleutelbegrippen uit de brief van Paulus aan de Romeinen. De verschillende onderdelen van de leer, aangeduid als *loci communes*, een term uit de retorica die zoveel betekend als invalshoeken van waaruit een probleem wordt benaderd⁵, vertoonden een losse samenhang. Een theologisch "systeem" vormden zij nog niet en hun volgorde was die van de *historica series*, van het verloop van de heilsgeschiedenis⁶. De *Loci* hebben een ongemeen grote invloed gehad op de protestantse theologie van de zestiende eeuw, niet alleen de Lutherse, maar ook de gereformeerde, en vormden de grondslag van menig zestiende-eeuws leerstellig geschrift⁷.

De methode die Melanchthon gebezigd had, het opsplitsen van de leer naar sleutelwoorden, werd overgenomen aan de academies van Straatsburg en Genève, waar de behandeling van de looi op gepaste plaatsen, bij wijze van dogmatisch excurs, werd ingevoegd in de exegetische behandeling van Bijbelboeken. Dit laatste geschiedde trouwens reeds te Wittenberg⁸ en aan andere Lutherse faculteiten, waar men de *loci*, en later vergelijkbare werken, ook zonder meer als handboek bij het onderwijs en als bron voor theses ten behoeve van de disputaties gebruikte. Te Genève ging Calvijns Institutie een soortgelijke rol vervullen⁹.

De lijn van Melanchthon naar Calvijns, van Wittenberg naar Genève loopt niet rechtstreeks, maar via Straatsburg, waar Johannes Sturm en Martin Bucer in 1538 een op humanistische leest geschoeide academie stichtten. Tijdens zijn verblijf aldaar, kort na de oprichting van de hogeschool, waaraan hij ook colleges gaf, zal Calvijns ideeën hebben opgedaan voor zijn eigen academie. Daar werden in 1559 de eerste lessen gegeven. Fraenkel laat zien hoezeer de inrichting van het onderwijs te Genève door dat in Straatsburg werd beïnvloed, terwijl de eerste rector van Calvijns school, Beza, het academisch onderwijs kende dat sedert 1547 in Lausanne werd gegeven¹⁰.

Iets op ons betoog vooruitlopend, kunnen wij zeggen dat het universitaire onderricht aan de universiteiten van Heidelberg en Leiden eveneens op deze wijze was ingericht. De eerste, stammend uit de middeleeuwen, ontving in 1558 door toedoen van Otto Hendrik, die zich door Melanchthon had laten adviseren, nieuwe statuten, waardoor de theologische faculteit naar het voorbeeld van Wittenberg werd omgevormd. Het volgende jaar, toen de Palts onder Frederik III naar het Calvinisme overging, werd ook de faculteit der godgeleerdheid van Heidelberg gereformeerd¹¹. De universiteit van Leiden was een product van de reformatie, gesticht in 1575 om in de Nederlanden een protestantse intelligentie te kweken en, naast Genève en Heidelberg, als derde universiteit gereformeerd theologisch onderwijs te bieden.

Tijdens het exegeseonderricht te Genève werd het Bijbelgedeelte dat aan de orde was in vier etappen uitgelegd¹³. Allereerst werd met filologische hulpmiddelen de oorspronkelijke betekenis van de tekst uit de grondtalen achterhaald. Vervolgens kwamen de theologische implicaties van het gedeelte ter sprake, gezien tegen de achtergrond van de context en van de Schrift als geheel. De reeds genoemde dogmatische excursen, de *loci communes*, sloten hierbij aan, waar de leerstukken die men in een tekst behandeld achtte, uiteen werden gezet volgens het christelijk geloof of, beperkter, de (Calvinistische) geloofsbelijdenis. De weerlegging van hen die, in het

verleden of heden, hieromtrent afwijkende opvattingen huldigden, vormde het laatste onderdeel van de Schriftuitleg, het polemische. Gedurende de eerste twee voerden uitsluitend de professoren het woord met hun explicaties (lectio), bij de beide laatste waren de studenten actiever betrokken. Daar vonden de disputaties plaats¹⁴.

Een van de studenten formuleerde in overleg met de hoogleraar die als voorzitter fungeerde, een aantal stellingen - in de praktijk zal de docent ze de student in de pen hebben gegeven - en bereidde de verdediging daarvan voor, beide met behulp van met name de geschriften van Calvijn en Beza. Op een andere student rustte de taak argumenten contra te verzamelen, waarbij ook hij uit dezelfde werken putte. Wanneer beiden hun bewijzen hadden geuit, konden de andere aanwezigen, docenten en studenten, ten gunste of ten nadele van de stelling spreken.

De formele regels die bij het disputeren in acht dienden te worden genomen, waren die van de dialectiek¹⁵. De dialectica, die voorschriften gaf voor de vorm die een betoog behoorde te hebben en de wijze waarop de argumentatie moest geschieden, stamde van Aristoteles, die in de *Analytica* uiteen had gezet hoe men tot stellige uitspraken kon komen en in de *Topica* de methode beschreven had gezichtspunten (*Tópoi*) te verzamelen er staving van waarschijnlijke uitspraken. Cicero maakte uitsluitend van het laatste geschrift, onder de naam dialectica, gebruik voor de uiterlijke formulering van logische betrekkingen ten dienste van de *retorica*. Via hem vond de dialectiek ingang bij de humanisten, die aan haar eveneens de formele regels voor hun betogen ontleenden. Rodolphus Agricola onderscheidde in haar twee gedeelten, de *inventio* van argumenten, waarover hij een leerboek schreef¹⁶, en het *iudicium* hierover. Melanchthon onderging zijn invloed¹⁷ en was van het belang van de dialectiek voor de protestantse theologie overtuigd. Meermalen schreef hij tractaten over dialectiek en zijn *Erotemata dialectices* uit 1547 speelden gedurende de zestiende eeuw een gewichtige rol als leerboek voor logica op het protestantse erfde. Hij bleef dichter bij Cicero dan Agricola en nam de verdeling in *finitio*, *divisio* en *argumentatio* van hem over. Na de omschrijving van een begrip werd de hiermee samenhangende kwestie in onderdelen uiteengehaald, op grond waarvan tenslotte met behulp van de werktuigen die de logica schonk, conclusies werden getrokken en bewijzen geleverd¹⁹. Het doel van deze dialectische operatie was, door een kwestie van twee kanten te beschouwen, mogelijkheid en onmogelijkheid ervan te overwegen, te komen tot conclusies die weliswaar niet onomstotelijk waar, maar toch bewijsbaar waren, en er een firma opinio over te formuleren.

Dit waren de regels van de Aristotelische logica en de dialectica van Cicero, die via Agricola door Melanchthon en zijn navolgers geïntroduceerd werden in het theologisch onderricht aan de protestantse universiteiten. Melanchthon kon dat doen omdat hij, evenmin als de godgeleerden in de middeleeuwen, de heidense oorsprong van deze logica als gevaar zag voor de christelijke, in zijn geval evangelische theologie. Ook de verhouding van filosofie en theologie, van rede en openbaring werd toen nog niet als problematisch beschouwd²⁰.

De middeleeuwse opvatting van de filosofie als *ancilla theologica* werd door Melanchthon en latere protestantse theologen overgenomen²¹. Alle wetenschappen, ook de wijsbegeerte, stonden in dienst van de godgeleerdheid, en waar hun resultaten die van de laatste weerspraken, werd dit geweten aan hun onvolkomenheid ten opzichte van de theologie, die zich als enige richtte op het hoogste doel, de verheerlijking van God. Wanneer derhalve de filosofie, al of niet van heidense origine, bereid was zich aan het gezag van de openbaring te onderwerpen, kon zij de theologie van nut

zijn, hetgeen verklaart waarom men van de Aristotelische logica gebruik maakte. Zij stelde immers slechts regels voor een geordende uiteenzetting van de waarheden die in de openbaring werden geschonken²². Haar taak was niet het verifiëren van de openbaring, maar voorschriften te bieden met behulp waarvan men, uitgaande van die openbaring, bewijsbare geloofsuitspraken kon doen.

Zo was de Aristotelische filosofie denkvorm geworden van de protestantse theologie in de zestiende eeuw. Dit zou consequenties hebben. Immers, de wijze waarop men problemen stelt en oplost, is, zij het indirect, ook bepalend voor het opmerken ervan. Men ontwaart die vraagstukken, die binnen een bepaalde denkstructuur vraagstukken kunnen zijn en met de aanwezige logische hulpmiddelen benaderd kunnen worden. Op deze manier kon de Aristotelische methode bepalend worden voor verreweg de meeste protestantse theologen uit de tweede helft van de zestiende eeuw. Zij hadden haar op de hogescholen geleerd, hun academische oefeningen ermee gemaakt, hun eerste disputaties volgens haar regels gehouden. Het kon niet anders, of zij bepaalde ook de wijze waarop zij later, in theologische geschriften, vragen stelden en beantwoordden²³.

+++

Van het theologisch onderwijs overgaand naar het theologisch bedrijf, hebben wij thans te beschrijven hoe men in de tijd waarin Junius leefde, wetenschappelijk theologiseerde. Onze aandacht zal zich hierbij vooral richten op hen die als leermeesters of collega's invloed kunnen hebben uitgeoefend op zijn denken, dat wil zeggen de hoogleraren aan de academies van Genève, Neustadt en Heidelberg, en tenslotte Leiden.

Eerst willen wij echter nagaan wat men in Junius tijd onder "theologie" verstond en hoe men theologie als wetenschap opvatte. Weer komen wij dan terecht bij Melanchthon, die de protestanten van het besef doordrong dat de openbaring geschiedde in een vorm die rationeel toegankelijk was. De Geest had zich aan menselijke denkvormen onderworpen, zodat de mens, wanneer hij deze denkvormen methodisch juist toepaste, de openbaring met behulp van zijn ratio kon bestuderen²⁴. Daarmee was de mogelijkheid van theologie als wetenschap gegeven. Voor het woord "theologie" was men aanvankelijk huiverig²⁵, daar het herinneringen opriep aan de laatmiddeleeuwse scholastiek, waar, naar het besef van de humanisten, katholiek zowel als protestant, de zuivere kennis van God overwoekerd was door (Aristotelische) metafysica, fysica en dialectica, en de theologie slechts een onderdeel vormde van algemene metafysische speculaties. Melanchthon gebruikte daarom voor wat wij thans theologie noemen, het spreken over God en zijn openbaring, de termen *doctrine christiana* en *doctrine ecclesiae*²⁶.

Tegen het einde van de zestiende eeuw zou hierin verandering komen. Zij het aarzelend, ging men weer het woord "theologie" gebruiken en ook, zoals in de middeleeuwse scholastiek, plaats schenken aan de plaats van de theologie temidden van de andere wetenschappen en zich bezinnen op haar wetenschappelijkheid, zulks onder invloed van de filosofisch-methodologische geschriften van de hoogleraar in de wijsbegeerte te Padua,

Jacopo Zabarella. Deze onderscheidde, zich baserend op de Aristotelische logica, twee soorten wetenschappen, speculatieve en praktische, en schreef aan de eerste de synthetische methode voor, gaande van *causa* naar *effectus*, aan de laatste de analytische, die de omgekeerde weg bewandelde. Aan de godgeleerdheid had hij in zijn schema geen plaats gegeven, zodat de theologen zelf voor een bepaalde methode konden kiezen, daarmee tot uiting brengend welke visie zij op de theologie hadden²⁷.

De Heidelberger theoloog Hieronymus Zanchius, op wie wij hieronder terugkomen, was de eerste gereformeerde godgeleerde die de inzichten van Zabarella en zijn school toepaste²⁸, maar pas door de wetenschapsleer van Bartholomeus Keckermann (1571-1609) vonden zij ingang bij de protestantse theologen²⁹.

Deze ontwikkeling bracht met zich mee dat belangstelling ontstond voor de systematische kant van de theologie. De historica series, die Melanchthon in zijn Looi had gevolgd en die de gehele zestiende eeuw had voldaan, bevredigde niet meer als ordenend principe, evenmin de wijze waarop Calvijn in zijn Institutie de apostolische geloofsbelijdenis tot leidraad had genomen³⁰. Was de historica series het gevolg geweest van een nauwe verbinding van wat wij "dogmatiek" en "exegese" noemen, toen aan het einde van de zestiende eeuw de systematische theologie een wetenschap op zich werd, met een eigen methode, werd haar band met de exegese losser³¹. De keuze voor een bepaalde methode ging de volgorde en samenhang van de leerstukken bepalen. De verschillende onderdelen van de christelijke leer werden nu binnen één systeem samengebracht³².

De volgende stap was dat de middeleeuwse metafysica, die Melanchthon en andere humanisten verworpen hadden, opnieuw haar intrede deed. Zoals men ten aanzien van methodologische vragen kon aanknopen bij de inzichten van de school van Padua, kon men ook hier aansluiten bij een vergelijkbare ontwikkeling in de rooms-katholieke theologie. Aan de universiteit van het Spaanse Salamanca had de zestiende eeuw namelijk een renaissance gebracht van de middeleeuwse scholastiek, met name het Thomisme, welke in de geschriften van de Jezuiet Franciscus Suarez haar hoogtepunt zou vinden. Ook hier was het Zanchius die voor de gereformeerde theologie baanbrekend werk verrichtte³³. Door dit alles nam de invloed van de wijsbegeerte van Aristoteles verder toe en werd het theologisch denken nog scholastieker.

Hiermee is in zeer grove lijnen, en met voorbijgaan aan tegenstrevende tendenzen³⁴, de afloop geschilderd van een ontwikkeling die ten dage van Junius' werkzaamheid nog geenszins voltooid was. De oorsprong van de protestantse scholastiek van de zeventiende eeuw lag evenwel in de zestiende, met name daar, waar de Aristotelische logica werd aanvaard als formeel kader van de theologie, nauwkeuriger: waar het causale denken de vorm van het theologisch denken bepaalde³⁵.

De invoering van Aristoteles' onderscheid van *causa* en *effectus* in de theologie implieerde dat achter de historische gang van de heilsgeschiedenis een wetmatigheid van oorzaak en gevolg aanwezig werd geacht, welke causaliteit de theoloog diende te beschrijven.

Bij Melanchthon was daarvan nog niets te vinden, evenmin bij Calvijn. Anders lag dat bij zijn opvolger Theodorus Beza (1519-1605), een van de leermeesters van Junius³⁶. Deze bouwde voort op de inzichten van Calvijn, waarbij hij diens opvattingen aangaande de praedestinatie in het centrum stelde. Uitgaande van het besluit van God sommigen uit te verkiezen, anderen te verdoemen, zag Beza alle volgende stadia van de heilsgeschiedenis met dit decreet in causale samenhang. Aldus kwam hij tot een *ordo rerum decretarum*, goed Calvinistisch gericht op de gloria Dei, die hij in zijn *Summa totius Christianismis* in één schema samenvatte. In aansluiting aan Melanchthon paste Beza de regels van de dialectiek toe in de theologie. Daarbij beschouwde hij theologie als een, van de Schrift uitgaand, redelijk denken en spreken over God, wat, zoals in de tweede helft van de zestiende eeuw communie opinio was, het gebruik van logische regels en aan de logica ontleende distincties vereiste. Onomwonden erkende Beza dat hij zich daarbij baseerde op de filosofie van Aristoteles.

Dit had tot gevolg dat zijn praedestinatieleer veel meer uitgewerkt en verfijnd is, dan die van Calvijn. Ook haar functie was anders. Beschouwde Calvijn de voorbeschikking als fundament van het geloof en de heilszekerheid van de gelovigen, voor Beza vormde zij het gebinte van een wetenschappelijk verantwoorde theologie. Ten grondslag aan deze praedestinatieleer lag bij hem een opvatting omtrent God, waarin God werd gezien als onbewogen Beweger in de zin van Aristoteles, de prima causa van de in een reeks decreten gefundeerde effectus op het leven van de mensen, eZecti en reprobi, aan wie alcausaliteit, door Beza geïdentificeerd met de Schriftuurlijke term providentia, en onveranderlijkheid diende te worden toegeschreven. Een dergelijke wijze om zich over God uit te laten was bij Calvijn reeds voorhanden, doch in een andere samenhang, die van een Christocentrisch spreken over Gods heilshandelen. Bij Beza daarentegen vormde deze Godsopvatting het fundament van een praedestinatieleer, waarbinnen het hele wereldgebeuren, inclusief het optreden van Christus, een plaats kreeg.

Uit de manier waarop Beza theologie bedreef sprak een visie op de verhouding van godgeleerdheid en wijsbegeerte die consequenties had voor het gebruik van de Schrift. Niet alleen verstond hij begrippen in de Bijbel vanuit de filosofie, maar ook behandelde hij de Bijbel, overtuigd van de redelijkheid van de Schriftopenbaring en de kenbaarheid van die rationaliteit door middel van de logica, als een volgens de regels van die logica geschreven boek. Zo kon hij er een causale structuur in ontdekken en er bijvoorbeeld zijn praedestinatieleer uit afleiden. Het verschil met Calvijn hierbij is dat, zoals Kickel aantoonde, de Schrift de facto werd ingepast in een algemeen logisch systeem, waarbij aan de logica ontleende inzichten en Bijbelse gegevens werden samengevoegd. Wat de natuurlijke rede ontdekt had, werd door de Schrift bevestigd. De rol die hij aan de natuurlijke rede toekende, verschilde daarmee niet formeel, maar wel materieel van die welke Calvijn haar toeschreef. Ondanks de zondeval blijft zij bruikbaar instrument bij het verstaan van Gods wil, en in staat zedelijke (natuurwet) en filosofische (natuurlijke theologie) principes te formuleren, die niet in strijd mochten zijn met de Bijbel, maar, ook als zij niet rechtstreeks hieruit waren af te leiden, toch gelijke geldigheid en normatieve waarde hadden. In feite is daarmee bij Beza de verhouding van theologie en filosofie als een van magistra en ancilla omgekeerd, overigens vanuit het besef dat de algemene openbaring en de bijzondere openbaring in de Schrift beide van God stam men, waarbij de eerste de tweede includeert, en derhalve niet contradictoir kunnen zijn.

Anders dan Calvijn, ging het Beza om de wetenschappelijkheid van de theologie en de zuiverheid van haar methode. Hij vond die bij Aristoteles. Het gevolg hiervan is dat zijn theologie een sterker scholastiek karakter vertoont dan die van zijn voorganger. De rationaliserende tendens, die reeds bij Melanchthon en Calvijn aanwezig was, ging bij hem, vanwege zijn zorg op logisch verantwoorde wijze theologie te bedrijven, overheersen. Stond zijn theologie formeel nog dicht bij Calvijn, haar drijvende kracht was veeleer dezelfde als die van de latere protestantse scholastici, zodat hij terecht als een overgangfiguur tussen de reformatoren en de orthodoxie wordt gezien.

Wenden wij nu de blik naar de faculteiten van Neustadt en Heidelberg, waar Junius en zijn collega's doceerden. Van die laatsten is Zacharias Ursinus (1534-1583)³⁸ wel het meest bekend, vooral vanwege zijn betrokkenheid bij het opstellen van de Heidelberger Catechismus. Hij stamde uit de Lutherse traditie. In Wittenberg had hij bij Melanchthon gestudeerd, maar door een studiereis naar Zwitserland was hij onder de invloed van Calvijn en, zij het in geringere mate, onder die van Bullinger en Petrus

Martyr geraakt. Zo verbond hij in zijn theologie elementen van het Philippisme en het Calvinisme. Tot de laatste behoren vooral zijn praedestinatieleer, de nadruk op de gloria Dei en zijn kerkopvatting. De aan Melanchthon ontleende bestanddelen zijn met name in zijn leer van de rechtvaardiging te vinden, al verwierp hij het synergisme. Dat de soteriologie meer nadruk krijgt dan bij Calvijn verraadt eveneens Lutherse invloed. Het is echter zeer moeilijk de grens tussen beide invloeden op zijn theologie nauwkeurig te bepalen, daar Melanchthon en Calvijn vele inzichten deelden, zoals ten aanzien van het avondmaal.

Een authentiek element in Ursinus' theologie is de wijze waarop hij het begrip van het verbond Gods uitwerkte³⁹. Hij identificeerde namelijk de natuurwet, die zowel bij Melanchthon als Calvijn een grote rol speelde, met de wet van God (tien geboden) en zag in haar de oorspronkelijk door God gewilde verhouding tussen hem en de mensen uitgedrukt. Deze verhouding is door God bezegeld in een verbond, dat hij met de nog niet gevallen mens in het paradijs sloot, het *foedus nature*. Hoewel alle nadruk valt op het later gesloten *foedes gratiae*, wordt de natuurwet, en daarmee het natuurverbond, niet opgeheven, maar blijft zij norm voor de betrekking tussen God en mens.

Ursinus was niet de enige Heidelberger hoogleraar die uit de Philippistische traditie stamde. Georg Sohnius (1551-1589)⁴¹ had eveneens, zij het na Melanchthons dood, in Wittenberg gestudeerd. Hij was docent geweest te Marburg, maar had vanwege een conflict met de Lutheraan Aegidius Hunnius in 1584 een benoeming tot hoogleraar in Heidelberg aanvaard. In 1588 schreef hij *Synopsis corporis doctrinae Philippi Melanchthonis*, waaruit blijkt dat hij het philippisme trouw bleef. Het Calvinistische element in zijn theologie was veel minder sterk voorhanden dan bij Ursinus.

Anders was dat bij Hieronymus Zanchius (1516-1590)⁴². Hem kan men een echte Calvinist noemen. Oorspronkelijk Augustijner koorheer, ontvluchtte hij in 1552 de inquisitie en studeerde hij bijna een jaar bij Calvijn in Genève. Tenslotte werd hij in 1568 hoogleraar in Heidelberg, vanaf 1578 in Neustadt, waar hij bleef toen Heidelberg weer gereformeerd was geworden.

Wij vermeldden reeds⁴³ hoe hij als eerste gereformeerde theoloog gebruik maakte van de nieuwe opvattingen op het punt van de methodologie die aan de universiteit van Padua waren ontwikkeld. Analytische en synthetische methode paste hij beide toe, de eerste om uit de Schrift gegevens (*quaestiones seu propositiones*) af te leiden voor de theologie en deze tot *loci communes* te groeperen, de laatste om deze loci tot één leer samen te voegen⁴⁴. De Schrift beschouwde hij als een verzameling geloofswaarheden, die op hun beurt bouwstenen konden zijn voor verder leerstellige *conclusiones*. Het was de taak van de theologie, aldus Zanchius, deze direct Schriftuurlijke of uit deze afgeleide *prima principia* van het geloof uiteen te zetten.

Gründler spreekt hier van een denken dat, in tegenstelling tot dat van Calvijn, niet Christocentrisch maar bibliocentrisch is, hetgeen hij karakteristiek voor de latere gereformeerde theologie acht.

Ook verwerkte Zanchius als een van de eersten inzichten van de middeleeuwse scholastiek, met name van Thomas van Aquino, in zijn theologie. Diens metafysische gedachtegangen integreerde hij in zijn eigen theologische opvattingen. Vooral dat laatste was op dat moment nog niet gebruikelijk⁴⁵. Eerst in de latere gereformeerde theologie zou de metafysica een rol spelen.

Evenals Beza ontwikkelde Zanchius een leer van de in het eeuwig decreet van God gefundeerde praedestinatatie, welke voorbeschikking ook bij hem de structuur van de heilsgeschiedenis vormde. De Godsleer die aan zijn praedestinatatieopvatting ten grondslag lag, zette hij het uitvoerigst uiteen in zijn geschrift *De Natura Dei* (1577)⁴⁶.

Hier vinden wij vooral veel elementen uit de Aristotelische filosofie en de Thomistische theologie. Behalve van de onveranderlijkheid en alcausaliteit van God, sprak Zanchius van de simplicitas van zijn wezen. Uit de naam "ego sum qui sum" (Ex.3:14) leidde hij, op vergelijkbare wijze als Thomas, af dat God het zijn zelf (*ipsum esse*), de eerste en voornaamste oorzaak en bron van alle zijn (*causa primaria et fons omnis esse*) is, uit welke vaststelling hij zijn verdere Godsleer deduceerde, de verhouding tussen schepper en schepsel geheel als een ontologisch-causale beschrijvend.

Op deze ontologische vooronderstellingen, waarvan de wortels bij Thomas lagen, stelde Zanchius' leer van Gods voorzienigheid. De providentia omvat de eeuwige ratio volgens welke God de wereld leidt, en het wereldbestuur zelf (*gubernatio*) door middel van *causae secundae*, die zowel van hem als *prima causa* afhankelijk zijn, als een zekere contingentie bezitten.

Deze conceptie van Gods providentia vormde de basis van Zanchius' praedestinatieleer. De voorbeschikking beschouwde hij als een eeuwig, supralapsarisch decreet van God, waaruit, evenals bij Beza en de latere gereformeerde scholastici, schepping en verlossing alsmede de middelen tot deze verlossing (Christus) voortvloeien.

Ook bij Zanchius zien wij dat de beperking die Calvin aan de kennis van God had gesteld, namelijk dat de mens haar alleen eigen kan maken voor zover zij in Christus is geopenbaard, overschreden wordt. Vanuit aan de Aristotelische wijsbegeerte en de Thomistische theologie ontleende ontologische en epistemologische praesupposities kwam hij ertoe de verhouding tussen God en schepsel causaal-metafysisch op te vatten, waarbij Christus veeleer middel dan centrum is. Door zich aldus van Calvin weer terug te bewegen in de richting van de middeleeuwse scholastiek, belichaamt zijn theologie de overgang van Calvin naar de gereformeerde scholastiek. Het verschil met Beza ligt daarbij niet zozeer in het feit dat hij van deze logische en filosofische hulpmiddelen gebruik maakte, als wel in de wijze waarop hij dat deed.

Twee typen theologie beschreven wij toen wij de beide belangrijkste hoogleraren van de Heidelberger en Neustdter theologische faculteit. beschouwden, het ene gekenmerkt door de verbinding van het Philippisme met inzichten van Calvin (Ursinus), het andere te karakteriseren als een met behulp van filosofische werktuigen verder ontwikkelde Calvinistische theologie (Zanchius).

Tot het ene valt Sohnius te rekenen, terwijl de overige collega's van Junius te Neustadt en Heidelberg tot de tweede richting behoren, zij het dat zij in het toepassen van wijsgerige gedachtengangen minder ver gingen dan Zanchius.

Dat geldt van David Pareus (1548-1622)⁴⁷, na 1584 in Neustadt gebleven, van Daniel Tossanus (1541-1602)⁴⁸, na de dood van Ursinus reeds een jaar hoogleraar in Neustadt en vanaf 1586 te Heidelberg professor, diens voorganger Johann Jakob Grynaeus (1540-1617)⁴⁹, van 1584 tot 1586 hoogleraar in Heidelberg, daarna in Bazel, en Sohnius' opvolger Jacobus Kimedoncius (+ 1550- 1596)⁵⁰.

Uit deze opsomming blijkt dat het Calvinistische element in Heidelberg en Neustadt zeer sterk was. Een deel van de hoogleraren had te Genève gestudeerd, allen sloten zij, ook als zij uit de Philippistische traditie afkomstig waren, in hun theologie bewust aan bij de gedachtegang van Calvin en het Calvinisme.

Toen Junius in 1592 naast Lucas Trelcatius sr. te Leiden werd benoemd, waren zijn theologische inzichten reeds gevormd. Het theologisch klimaat van de Leidse faculteit zal daarop nauwelijks meer invloed hebben gehad, integendeel: hij zou dat klimaat in

het laatste decennium van de zestiende eeuw zelf bepalen. Zijn collega Trelcatius 51, hoewel een goed docent, was als theoloog niet origineel. Hij publiceerde weinig, al verdient zijn *Synopsis methodi sacrae theologiae in usum auditorum*⁵², een leerboek voor de colleges dogmatiek die hij als eerste te Leiden verzorgde, vermelding. Hun beider medehoogleraar, Franciscus Gomarus, die zijn vorming in Neustadt en Heidelberg had ontvangen, onder meer van zijn zwager Junius, bereikte zijn grootste bloei eerst na Junius' dood, zich daarbij ontpoppend als een scholastiek Calvinistisch theoloog in de geest van Heze⁵³ De Leidse faculteit was deze wijze van theologiseren reeds bekend door Lambert Daneau, die er, beroepen uit Genève, waar hij een collega van Beza was, van 1581 tot 1582 een leerstoel had bezet⁵⁴

2. Karakter en plaats van Junius' theologie.

Junius ontving zijn opleiding in Genève aan de academie van Calvijn, waar hij zich in de Bijbelse talen en de theologie bekwaamde⁵⁵. In zijn Vita⁵⁶ deelt hij mee dat hij vier boeken bezat: een Hebreeuwse grammatica, een Bijbel, de Institutie van Calvijn en Beza's *Confession de la foie*. Interessant is wat hij in dit verband opmerkt over de Institutie. In de eerste plaats vergeleek hij haar met de colleges en preken van haar auteur, ten tweede verzamelde hij die punten eruit die voor de weerlegging van dwalingen van dienst konden zijn ("adversaria"), en tenslotte vervaardigde hij een uittreksel, dat hij later wegschonk. Beza's Confession diende hem daarbij "velut indicem ad Calvinii opus"⁵⁷. Dit bericht dient gezien te worden tegen de achtergrond van hetgeen wij schetsten met betrekking tot het onderwijs in Genève: de Schrift als uitgangspunt, de grondtalen voor een primair begrijpen, de geschriften van Calvijn, Beza en anderen voor een verdere theologische doordenking en het bestrijden van afwijkende meningen.

Deze werkwijze kenmerkte niet alleen het onderricht dat Junius genoot, hij hanteerde haar ook in de meeste van zijn geschriften. Nog in 1597 stelde hij een *Méthode des lieux communs de ta Sainte-Ecriture, disposez selon l'ordre des chapitres, que Calvin a suivi en son Institution, divisé en cinq tables* ⁵⁸ samen, dat echter nergens meer te vinden is. Bij zijn academisch onderricht maakte hij, in overeenstemming met de heersende gewoonte om te disputeren, gebruik van theses, Locus-gewijs geordend. De opbouw van elke aan één onderwerp gewijde reeks stellingen is steeds dezelfde en conform de regels van de dialectiek: *definitie, divisio of partitio en argumentatie*. In de definitie kan plaats worden ingeruimd voor een etymologie van het te behandelen sleutelwoord. Dan volgt de onderscheiding in genus en species, causae (efficiens, finalis, materialis en formalis), rationes, effectus, partes en modi. Beide onderdelen dienen om antwoord te geven op de vragen die bij een verantwoorde uiteenzetting van een kwestie aan de orde moesten komen (*en sit, quid sit, quotuplex sit, quibus competat, in quos competat et quibus modio exercetur, quomodo finiatur*).

De argumentatie bestaat uit korte verklaringen bij elke these. Zij is breder uitgewerkt waar een reeks stellingen de grondslag vormt van een theologisch tractaat, zoals bij De Theologie Vera, dat hieronder ter sprake komt, en *De Politiae Mosis Observatione*, dat wij in hoofdstuk III behandelen. Het geschrift *Ecclesiastici sive De Natura et Administrationibus Ecclesiae Dei, Libri tres*, dat daar eveneens aan de orde wordt gesteld, is een voorbeeld van een volledig uitgewerkte bespreking van één dogmatische locus zonder gebruik van expliciet geformuleerde stellingen.

Ook zijn exegetische werken zijn volgens de toen gebruikelijke methode geconcipieerd. Eerst wordt met taalwetenschappelijke hulpmiddelen de betekenis van een tekst uiteengezet, daarna de samenhang nagegaan met het gehele Schriftgedeelte. In die werken waarvoor Junius onder meer de termen Anabsin⁵⁹ en *Analytica Explicatio*⁶⁰ gebruikt, beperkt hij zich tot deze twee stappen van het onderzoek. De twee hierop volgende fasen die wij beschreven, de thetisch dogmatische en, indien nodig, de controvers-theologische⁶¹, konden daarna aan de orde komen, wanneer het zijn bedoeling was in een geschrift een algemene theologische problematiek te behandelen, zoals bijvoorbeeld in *Le Paisible Chrestien*. Illustratief is in dit verband de Latijnse titel van zijn commentaar op de Apokalyps, welk Bijbelboek eerst door

een methodische analyse van de argumenten (!), *Methodica Analyssi Argumentorum*, verklaard zal worden en vervolgens nader uiteengezet en toegepast op de geschiedenis van de kerk met behulp van korte aantekeningen⁶².

+ + +

Van de vorm en werkwijze die Junius in zijn theologische geschriften in acht nam, gaan wij thans naar de inhoud over, waarbij wij allereerst nagaan wat hij onder "theologie" verstond. Hij publiceerde over dit onderwerp *De Theologia vera, Ortu, Natura, Pormis, Partibus, et Modo illius Libellus*, voor het eerst verschenen in 1594, door hem herzien en na zijn dood, in 1604, ten tweeden male uitgegeven⁶³. Over hetzelfde probleem stelde hij ook theses op, eenmaal 27 stellingen te Heidelberg (de theologie definitione)⁶⁴ en nog eens drie jaar na het verschijnen van zijn tractaat toen hij Antonius Walaeus een twaalfstal stellingen de *Vera theologie* liet verdedigen⁶⁵. Waar nodig zullen wij deze ter vergelijking aanhalen. Het tractaat zelf gaat van 39 stellingen uit.

Alvorens wij tot de bespreking van *De Theologie vera* overgaan, willen wij een tweetal opmerkingen plaatsen. De eerste is dat dit de eerste monografie in de geschiedenis van de gereformeerde theologie is, gewijd aan het begrip "theologie". Men vindt wel bij sommige theologen gedachten over dit onderwerp⁶⁶, maar nog niet zo uitgebreid als bij Junius. Zijn geschrift is een vrucht van de belangstelling voor wetenschapstheoretische vragen met betrekking tot de theologie die, zoals wij zagen, aan het einde van de zestiende eeuw ontstond. De tweede opmerking betreft de wijze waarop Junius uit de Aristotelische filosofie stammende inzichten toepaste. Zij vertoont verwantschap met de middeleeuwse scholastieke theologie.

Welke middeleeuwse theologen Junius' visie beïnvloedden, kunnen wij niet met zekerheid zeggen, omdat hij hen niet bij name noemt en slechts met "Scholastici" aanduidt. Het is evenwel niet uitgesloten dat Thomas van Aquino, wiens werken hij bestudeerd heeft⁶⁷, één van hen is. Dat behoeft geen verwondering te wekken daar ook theologen vóór hem invloed van Thomas vertonen. Wij noemden reeds Zanchius en kunnen toevoegen dat de bestudering van middeleeuwse scholastici door protestantse theologen aan het einde van de zestiende eeuw toenam. Dit hing, zoals wij zagen, samen met een toenemende belangstelling voor systematisch-theologische en metafysische vragen.

Junius vangt aan met de vraag of er wel een theologie is⁶⁸. Augustinus gebruikte het woord theologie voor het spreken van of over God⁶⁹, waarvan alleen de laatste betekenis hier van belang is. Dat spreken over God mogelijk is, blijkt daaruit dat er een God is die oorsprong is van alle goed in het geschapene, en als God spreekt en handelt. Hierover zijn alle volkeren, door steun van het licht van de natuur en een ingeboren gemeenschappelijk besef, het eens. Dit spreken over God kan juist zijn, maar ook onjuist, wanneer de uitspraken over God niet in overeenstemming zijn met de werkelijkheid, doch door de zwakheid van het menselijk verstand onjuist zijn of slechts op verbeelding berusten.

Ware theologie, aldus Junius, is *sapientia rerum divinarum*⁷⁰. Haar genus is sapientia omdat zij alle eigenschappen, nodig voor het begrijpen en heilzaam gebruiken van natuur en bovennatuur omvat. Zij is de voornaamste van alle theoretische en praktische wetenschappen, en hun norm, doordat haar principes hetzij aangeboren, hetzij door inspiratie ingegeven, hetzij direct geopenbaard zijn. Van andere wetenschappen onderscheidt zij zich doordat zij zich richt op het Goddelijke.

Vergelijken wij deze definitie met die in de vierde Heidelberger these⁷¹, dan valt op dat daar het genus van de theologie als scientia wordt aangeduid, omdat zij, zoals uit de volgende stelling blijkt, op wetenschappelijk verantwoorde wijze over God spreekt. In de Leidse theses⁷² en in *De Theologie Vera* gaat hij een stap verder door niet alleen de wetenschappelijkheid van de theologie aan te geven, maar ook haar verhouding als sapientia ten opzichte van de overige scientiae, waarvan zij index, princeps en arbitra is. Het is niet uitgesloten dat deze wijziging onder invloed van Thomas van Aquino tot stand is gekomen.

Deze noemt de theologie eveneens een sapientia omdat zij meer is dan scientia alleen, en ziet haar verhouding ten opzichte van andere wetenschappen op overeenkomstige wijze⁷³. In tegenstelling tot Thomas stelt en beantwoordt Junius niet de vraag of de theologie een praktische of een speculatieve wetenschap is, hoewel hij dit onderscheid kent. Dit impliceert dat de discussie ontketend door de methodologische geschriften uit de school van Padua, bij hem geen weerslag heeft gevonden.

In het derde hoofdstuk⁷⁴ onderscheidt hij de theologie *árchetupos of protopupos*, de oneindige sapientia van God zelf, en de theologie *éektupos*, die door hem geschapen (informata) is. De eerste is essentieel en ongeschapen, een deel van Gods wezen en natuur, "Urbild", de tweede accidenteel, "Abbild".

Deze distinctie wijst op een opvatting over theologie die gelijkenis vertoont met die van Thomas. Deze onderscheidt de sacra doctrine van de filosofische disciplines die zich met God en het Goddelijke bezighouden. De eerste berust op bovennatuurlijke, Goddelijke openbaring, terwijl de filosofie opereert met behulp van het *lumen naturale*⁷⁵. Kennis omtrent God komt uit God zelf voort. Zijn esse kennen wij niet per se, maar door de effecten die dit in de natuur heeft⁷⁶. Daarmee wordt een verschil gemaakt tussen de Goddelijke waarheid op zich en die zoals de mens haar door de openbaring leert kennen.

Junius hanteert een dergelijk onderscheid tussen transcendente waarheid en immanente kennis hiervan, dat hij hier aangeeft door tussen theologia archetype en theologie ectypa te onderscheiden. Ook verderop zullen wij dit onderscheid aantreffen. De herkomst van de door Junius gebruikte termen konden wij niet achterhalen, maar wij vermoeden dat zij aan de dialectiek zijn ontleend, waar de distinctie archetype-ectype gebruikelijk was. Voor zover wij kunnen nagaan paste Junius haar voor het eerst op de theologie toe. In de latere protestantse scholastiek zou deze onderscheiding gemeengoed worden⁷⁷. Zij wordt door Junius in de volgende hoofdstukken uitgewerkt.

De archetypische theologie⁷⁸, de Goddelijke sapientia van het Goddelijke, kunnen wij slechts aanbidden, niet doervorsen. Zij behoort volledig de godheid toe en is door de creatuur slechts als beeld (imago) of spoor (vestigium) te kennen. Uit deze archetypische theologie heeft God de ectypische geschapen⁷⁹. Hij is haar causa efficiens, haar causa finalis is zijn eer, haar causa materialis het Goddelijke. De causa formalis wordt breder uiteengezet, waarbij Junius een onderscheid maakt tussen wezen en vorm van kennisoverdracht, namelijk het eeuwig concept van Gods wil en genade zoals die bij God zelf voorhanden is, en de vorm waarin dit aan de mensen wordt meegedeeld. Het bij God aanwezige bestand aan Godskennis noemt hij theologie simpliciter dicta, die zich van de archetypische theologie slechts daarin onderscheidt, dat de laatste niet, de eerste wel overdraagbaar (communicabilis) is. Vindt de kennisoverdracht plaats, dan ontstaat de theologia secundum quid.

Goed Aristotelisch wordt hier mogelijkheid en werkelijkheid onderscheiden. Dat

Junius tussen beide soorten (genera) ectypische theologie, die simpliciter dicta en die secundum quid, ook onderscheidt als theologie in se en theologia in subiecto, verraadt des te meer de invloed van de Aristotelische kentheorie, volgens welke de zaak zelf, de potentiële vorm in se, van de gekende zaak, als actuele vorm in subiecto dient te worden onderscheiden⁸⁰.

Zoals wij hierboven zagen maakt ook Thomas een dergelijk aan de Aristotelische wijsbegeerte ontleend onderscheid. Junius werkt haar uit, wanneer hij zegt dat er een Goddelijk ingrijpen, een lumen supernaturale, nodig is voordat de mens het Goddelijke kan kennen. De kennis die aldus ontstaat, is een in de mens door God geschapen habitus. Het gebruik van deze laatste term is opvallend. Zij stamt, opnieuw, uit de Aristotelische filosofie, werd door Thomas in de theologie toegepast⁸¹ en door Zanchius als eerste in de gereformeerde theologie geïntroduceerd. Weer blijkt bij Junius de invloed van een aan de middeleeuwse theologie verwante scholastieke denkwijze.

Op drie manieren kan de communicatio van Godskennis geschieden: unione, visione en revelatione. Door vereniging ontstaat de theologie unionis in Christo⁸², de kennis van het Goddelijke die Christus naar zijn menselijke natuur ontvangen heeft. Dit is de theologie unionis in subiecto welke correspondeert met de theologie unionis in se die Christus naar zijn Goddelijke natuur bezit. Wanneer aan beide de archetypische theologie als die vorm van Godskennis welke Vader, Zoon en Geest op grond van hun de- as gemeenschappelijk bezitten, ten grondslag wordt gelegd, brengt Junius daarmee een verbinding tot stand tussen de scholastieke distinctie theologie archetypa-theologia ectypa in se-theologie ectypa in subiecto en de traditionele triniteits- en tweenaturenleer.

De theologie unionis in Christo is de bron waaruit in de hemel de theologie visionis⁸³ van de engelen en verheerlijkte heiligen, op aarde de theologie revelationis⁸⁴ ontspringt.

Alvorens hierop door te gaan, spreekt Junius over de manier waarop God kennis omtrent het Goddelijke meedeelt⁸⁵. Dit kan op natuurlijke of op bovennatuurlijke wijze geschieden. De eerste is kenmerkend voor de theologie naturalia⁸⁶, die slechts in oneigenlijke zin theologie te noemen valt, omdat zij geheel aan de natuurlijke beperkingen van de mens onderworpen is. Zij beperkt zich dan ook tot ree communes, is duister en, wanneer er geen bovennatuurlijke kennis aan wordt toegevoegd, onvolkomen. Van belang is dat Junius deze onvolkomenheid niet ziet als gevolg van de zondeval, maar van het natuurlijk karakter van deze theologie. Ook de ongevallen Adam had de bijstand van Gods genade nodig om volkomen Godskennis te verkrijgen. Junius zegt zelf dat hij hiermee afwijkt van de gangbare opvatting, dat dams natuurlijke Godskennis voor de val volkomen was. Zij is dat wel, doch slechts als natuurlijke Godskennis. Adams natuur was immers nog niet door de zonde aangetast. Omdat evenwel de theologie haar principe aan God ontleent, zal elke natuurlijke theologie, perfect of niet, aanvulling van Godswege behoeven. De zondeval betekent derhalve een corrumpering en bederf van op zich reeds beperkte Godskennis.

Ook Thomas schrijft het onvermogen van de mens om op eigen kracht God te kennen niet toe aan de zondeval, maar aan zijn natuurlijkheid⁸⁷. Of Junius hier van hem afhankelijk is, valt niet met zekerheid te zeggen. Opvallend is de overeenkomst wel, omdat Thomas hier van de theologie vóór hem en van de Franciscaanse traditie afwijkt⁸⁸. In ieder geval wordt hier opnieuw de invloed van de Aristotelische wijsbegeerte zichtbaar. De verhouding van mens en God wordt niet alleen theologisch

bezien in het licht van zonde en genade, maar ook filosofisch in het licht van eindigheid en oneindigheid. Het onvermogen van de mens van zichzelf uit God te kennen hangt niet met zijn zondigheid, maar met zijn natuurlijke eindigheid samen. Gods genade heft dit onvermogen niet op, maar vult op bovennatuurlijke wijze aan wat de mens van nature ontbreekt. Dit betekent een verschuiving ten opzichte van Calvin, en ook ten opzichte van Augustinus op wie hij voortbouwde.

Zag Calvin het zondige mens-zijn door de kracht van de genade in de Goddelijke sfeer opgeheven, Junius ziet veeleer de genade als bovennatuurlijke bovenbouw geplaatst op een verder onveranderlijk blijvende natuurlijke onderbouw, hetgeen impliceert dat hij aan de filosofische antropologie een grotere en zelfstandiger plaats toekent dan Calvin. Wij moeten er overigens voor waken het onderscheid tussen Junius en de Geneefse reformator op dit punt te zeer te accentueren. Eerder trachtte hij de inzichten van Calvin onder woorden te brengen op een wijze die door de nieuwe ontwikkeling in de theologie bepaald was, dan dat hij hier bewust een andere weg insloeg. wel wordt hier zichtbaar hoe een andere theologische methode van invloed is op de theologie zelf.

De Godskennis nu die de mens van nature bezit, behoeft, wil zij worden tot volkomen kennis van het Goddelijke, aanvulling door de *theologia supernaturalis* 89, die haar oorsprong vindt bij God en de mens door bovennatuurlijke verlichting bereikt.

De wijze waarop de bovennatuurlijke theologie op de natuurlijke aansluit wordt door Junius zowel in De Theologia vera 90 als in de Leidse theses⁹¹ aangeduid met "supervenire", overkómen. Vergelijken wij dit met de stellingen uit Heidelberg, dan valt op dat daar aan de natuurlijke theologie in het openbaringsproces een grotere rol wordt toegeschreven⁹². De rest natuurlijke en ware Godskennis in de gevallen mens (scintilla) vormt het aanknopingspunt waar de bovennatuurlijke theologie door directe inspiratie en door middel van prediking en Schrift de mens aangrijpt. Dit aanknopingspunt is later verdwenen en moest ook verdwijnen toen Junius het volstrekt anderssoortige van de theologie supernaturalis ten opzichte van de natuurlijke theologie onderstreepte. Wanneer kennis omtrent God uitsluitend van God zelf afkomstig kan zijn en op geen enkele wijze uit de menselijke natuur kan voorkomen, blijft voor de natuurlijke Godskennis geen functie meer over.

Ook de bovennatuurlijke theologie wordt door Junius onderscheiden in een *theologia absolutè dicta*, die als Godskennis in 22 bij God voorhanden is, en een *theologie secundum quid*, welke het kennend subject ontvangt. De eerste omvat de res divinae die God door directe inspiratie aan profeten, apostelen en evangelisten, in de Schrift aan alle mensen geschonken worden⁹³. Instrument daarbij is het door hem geschapen woord, de *logos proforikos*. Haar hoogste doel is de gloria Dei⁹⁴, terwijl zij tevens beoogt de electi tot het eeuwige heil te leiden.

Van de theologie secundum quid of in subiecto⁹⁵ geldt in principe hetzelfde, maar de beperktheid van degenen die zich met haar bezighouden, de theologen, maakt dat niemand, tenzij God hem op bijzondere wijze met zijn Geest inspireert, deze kennis in volle omvang deelachtig kan worden. Eerst op de jongste dag zullen alle uitverkorenen de volle waarheid Gods leren kennen⁹⁶

Teneinde Junius' positie ten opzichte van andere gereformeerden uit zijn tijd te bepalen bespreken wij eerst zijn *praedestinatieleer*, hetgeen zijn plaats binnen de Calvinistische theologie zichtbaar kan maken. Vervolgens beschouwen wij zijn opvattingen omtrent de *foedera Dei*, die zijn verhouding tot het type theologie dat

door Heidelberger theologen als Ursinus wordt vertegenwoordigd, kan verhelderen. Beide leerstukken komen in stellingen aan de orde. Over de praedestinatatie voerde hij bovendien een briefwisseling met de Amsterdamse predikant Jacobus Arminius, terwijl het verbond onderwerp was van een drietal orationes, in Heidelberg gehouden.

In de theses de divina praedestinatione die Guilielmus Cod(d)aeus in 1593 moest verdedigen⁹⁷, wordt de voorbeschikking omschreven als een actus divini beneplaciti, waardoor God vóór alle eeuwen de volheid van zijn weldaden in Christus voorbestemde voor allen die het heil deelachtig zouden worden⁹⁸. Zij betekent de adoptie van de electi tot zonen van God⁹⁹, en begiftigt hen met gratig en gloria¹⁰⁰. De verkiezende handeling van God omvat de praeparatio gratiae en de praeparatio gloriae, waardoor de uitverkorenen op het toekomstig heil worden voorbereid.

Van verwerping als een afzonderlijk Goddelijk besluit is in deze stellingen nog geen sprake¹⁰². Wel zijn de elementen voor een leer van de dubbele praedestinatatie aanwezig doordat Junius tegenover de voorbereiding op de genade het voorbijgaan van de niet-verkorene stelt¹⁰³, tegenover de voorbereiding op de verheerlijking de praeparatio poenae of reprobatio¹⁰⁴. Beide zijn afzonderlijke handelingen van God die slechts in oneigenlijke zin als één zijn te beschouwen.

Twee jaar later, in de theses de praedestinatione die Jacobus Clemencellus moest verdedigen¹⁰⁵, leert Junius wel de dubbele praedestinatatie. Verkiezing en verwerping worden daarbij in zorgvuldige parallellie uiteengezet aan de hand van het causa-effectus-schema, waardoor deze stellingen een sterker systematisch karakter hebben dan de eerdere.

In 1596 vond de briefwisseling plaats tussen Junius en Arminius waarover wij hierboven spraken¹⁰⁶. Zij had de praedestinatatie in breedste zin tot onderwerp, waarbij ook de val van Adam aan de orde kwam. In de eerste plaats valt op dat Junius anders dan voordien spreekt over decreta. Tot dan toe had hij deze term niet gebruikt en gesproken over designers of ordinare. In zijn correspondentie met Arminius kent hij echter een praedestinatatie decreet, dat in een aantal besluiten uiteenvalt¹⁰⁷.

Zowel de verkiezing als de verwerping omvatten twee decreten. De verkiezing bestaat uit het besluit de electus voor te bereiden op de genade, en dat hem voor te bereiden op de verheerlijking. De verwerping omvat het besluit de reprobus de genade te onthouden, en dat hem te veroordelen¹⁰⁸. Hiermee verraadt Junius' praedestinatatieleer een tendens in de richting van Beza, die, zoals wij zagen¹⁰⁹, de gehele causale reeks tussen God en Zijn glorie binnen één schema van decreten samenvoegde, waarin alle leerstukken een plaats kregen. Hoewel Junius de verschillende onderdelen van de leer niet zo nauw met elkaar in verband brengt als Beza, is dit slechts een formeel, geen materieel onderscheid: reeds in de stellingen uit 1595 treffen wij alle elementen aan die Beza in zijn overzicht samenbracht.

In de briefwisseling met Arminius komt ook de kwestie van het infra- en supralapsarisme aan de orde, de vraag of God als object van praedestinatatie de te scheppen, de geschapen of de gevallen mensheid op het oog had. Hij acht deze vraag niet wezenlijk omdat God de oorzaak is van de voorbeschikking en niet de mens¹¹⁰. Wel brengt hij begrip op voor de opvatting van de supralapsariërs, die de voorbeschikking onafhankelijk van de val zien omdat zij die niet met God in enig oorzakelijk verband willen brengen.

De infralapsariërs komen naar zijn mening tot hun standpunt doordat zij recht willen doen aan de volgorde van de causae die tot verwerping van de reprobati leiden. Het onderscheid komt voort uit een verschil in formuleren, maar over de zaak zelf lopen,

aldus Junius, de opvattingen niet uiteen: God is de enige causa van de praedestinatatie. Zelf meent hij dat zowel de ongeschapen als geschapen, gevallen en niet gevallen, mensheid object van de voorbeschikking is. Geen van deze drie categorieën kan worden uitgesloten, daar anders iets buiten de eeuwige en oneindige voorbeschikking zou vallen¹¹¹.

De theses de *divina praedestinatione*, waarover hij in 1599 Daniel Gorreus liet disputeren¹¹², zijn zowel ten aanzien van de decreten als van de verhouding van verwerping en zondeval minder expliciet dan de correspondentie van 1596.

Wat dat betreft zijn de stellingen de aeterni Dei praedestinatione, in 1602 door Samuel Bouchereau verdedigd¹¹³, duidelijker. Het praedestinatiedecreet omvat als partes het electie- en het verwerpingsdecreet¹¹⁴. Ten aanzien van de kwestie van infra- en supralapsarisme, herhaalt hij het argument dat tussen beide geen essentieel verschil is, omdat God de totale mensheid, ongeacht de tijdsfactor of de staat van de mens, praedestineerde¹¹⁵. Daarbij onderstreept hij dat het de infralapsariers erom gaat de billijkheid van het voorbeschikkingsbesluit duidelijk te maken. Evenals in de briefwisseling met Arminius neemt Junius een middenpositie in tussen infra- en supralapsariërs¹¹⁶, waarbij hij het probleem oplost door op het bijkomstige ervan te wijzen, en de wezenlijke overeenstemming van beide standpunten te onderstrepen. De wijze waarop hij de beweegredenen van beide probeert te honoreren, toont hoezeer hij irenicus en man van het midden was¹¹⁷. Wel komt het ons voor dat de beschrijving van de motieven van de infralapsariërs minder doorleefd is dan die van de supralapsariërs, met name waar hij spreekt over de billijkheid van het praedestinatiedecreet. De reden hiervoor kan zijn dat hij, door te poneren dat de gehele mensheid het object vormt van de praedestinatatie, zich in feite op het standpunt van het supralapsarisme heeft gesteld. Dat hij nochtans niet hiervoor kiest, maar zich moeite geeft te bemiddelen, is kenmerkend voor zijn wijze van denken.

Het is Otto Ritschl geweest die heeft opgemerkt dat Junius over de foedera van God met de mensen opvattingen huldigde die verder gaan dan wat Calvijn hieromtrent dacht, en overeenkomsten vertonen met die welke door de Heidelberger theologen Olevianus en Ursinus naar voren werden gebracht¹¹⁸. Door zijn opvatting met betrekking tot een in het paradijs tussen God en mens gesloten verbond, en de verhouding tussen dit verbond met het genadeverbond in Christus zou hij in hun spoor verder gaande, de eerste zijn die de latere leer van het werkverbond (foedus operum of legale) ontwikkelde¹¹⁹.

De eerste maal dat Junius, voor zover wij kunnen nagaan, over het verbond spreekt, is te Heidelberg in een drietal redevoeringen over het Oude Testament¹²⁰. De eerste daarvan¹²¹ handelt over de in de gevallen Adam aan de gehele mensheid geschonken belofte, dat zij in Christus verzoening ontvangt, welke belofte aan Abraham herhaald wordt en dan het karakter krijgt van een verbond (foedus), vanwege de tekenen die de sluiting ervan vergezellen. Wanneer Mozes het volk Israël uit Egypte leidt, neemt het verbond, zoals in de tweede oratio uiteen wordt gezet¹²², de gedaante aan van een testament, waarbij Christus de erflater, Israël de eerste erfgenaam is, en de Ecclesia catholica de tweede. Dit oude testament is, zoals Junius in navolging van Augustinus zegt, voorzegging van het nieuwe, terwijl het nieuwe vervulling van het oude is. In de derde rede¹²³ laat hij zien hoe de belofte die door Christus in het nieuwe testament wordt vervuld, in het oude verborgen is in symbolische handelingen en typen.

De in deze voordrachten naar voren gebrachte gezichtspunten worden door Junius

later, in Leidse stellingen, verder ontwikkeld en gesystematiseerd, waarbij ook het Nieuwe Testament uitvoeriger aan de orde komt. In de theses de evangelio van 1598¹²⁴ noemt hij het evangelie in aansluiting bij Paulus (Rom. 1:16) *doctrina Dei, virtute Spiritus eoniuncta*, gericht op het heil van ieder die gelooft, en stelt het gelijk met het foedus gratuitum, de overeenkomst van God met de mens, dat deze, wanneer hij gelooft, in Christus het heil deelachtig zal worden. Dit genadeverbond laat het foedus operum onverlet, evenals de in de wet neergelegde verplichting die de mens op grond hiervan heeft. In het nieuwe verbond evenwel schenkt God de uitverkorenen in Christus verzoening voor het niet voldoen aan zijn eisen, en genade, welke beide leiden tot vergeving van zonden. Het evangelie valt niet samen met de geschriften van het Nieuwe Testament, daar ook in het Oude Testament, met name bij de profeten, op vele plaatsen het hierin geschonken heil wordt geopenbaard¹²⁵.

Zijn deze stellingen vooral op het nieuwe verbond of evangelie gericht, in 1602 liet Junius disputeren over oude en nieuwe verbond beide¹²⁶. Foedus definieert hij als een pactum, een overeenkomst door God met de mensen aangegaan¹²⁷. Het oude verbond is bij Abraham begonnen en bevestigd toen Israël uit Egypte werd geleid¹²⁸, doordat Mozes in een priesterlijke handeling uit Nnaam van God het altaar en het volk met bloed besprenkelde¹²⁹. Van Gods zijde werd het land Kanaän beloofd¹³⁰, de Israëlieten werden verplicht de wet te onderhouden¹³¹. Het doel van dit verbond was dat Israël met zekerheid Gods volk zou zijn en de Messias mocht verwachten. Door dit laatste is het oude verbond een voorafschaduwning van het nieuwe of eeuwige verbond en *paedagogus ad Christum*¹³².

Het nieuwe verbond is niet op een priesterlijke handeling gefundeerd, noch een voorafschaduwning, evenwel in substantie aan het oude gelijk, omdat ook hier God en mens zich aan elkaar verplichten¹³³. Nieuw is dat God door Christus' bloed de kerk vrijkoopt¹³⁴ en zo de mens, mits hij gelooft en gehoorzaamt, vergeving van zonden en eeuwig leven schenkt¹³⁵.

Interessant is de, overigens niet oorspronkelijke¹³⁶, parallellie die Junius aanwijst tussen de sacramenten van het oude verbond, besnijdenis en pascha, en die van het nieuwe, doop en avondmaal¹³⁷. Ook daardoor wordt de continuïteit tussen beide onderstreept, en aangegeven dat het eerste een voorafschaduwning van het tweede is.

Het meest volledig vinden wij Junius' gedachten over de verbonden van God in de stellingen de *foederibus et testamentis divinis*, later in 1602 door Guilielmus Rivetus verdedigd¹³⁸. Uitgaande van de algemene roeping van de mens door Gods woord¹³⁹, onderscheidt hij de overdracht hiervan aan de ongevallen mens van die aan de door de val bedorven mens¹⁴⁰. Met de eerste sluit hij in de hof van Eden een verbond. Hierin verplicht hij hem tot verering, ontzag en gehoorzaamheid, bestaande uit het doen van goede werken¹⁴¹. Wanneer hij aan deze conditie voldoet, zal God hem bovennatuurlijk leven schenken¹⁴². Het algemene doel van dit paradijsverbond is de gloria Dei, het bijzondere het heil van de mens¹⁴³. Na de zondeval kan geen mens aan de gestelde voorwaarde voldoen, zodat allen het heil zouden verliezen¹⁴⁴. Daartegen verzet zich de praedestinatieleer, volgens welke een eenmaal uitverkorene nimmer voorgoed de genade derft¹⁴⁵. Daarom, aldus Junius, vaardigt God een andere algemene beschikking uit, waarin de gevallen mens in Christus alsnog een weg naar het heil wordt geschonken¹⁴⁶.

Uit deze dispositio vloeien een aantal *foedera en testamenta* voort. In de eerste periode na Adams val, lopend tot Abraham, is van een verbond nog geen sprake, wel van een belofte, gegeven aan wie God vereren, dat op grond van de door Christus te

verwerven vergeving van zonden hun eeuwig leven ten deel zal vallen¹⁴⁷. Het tweede tijdvak duurt van Abraham tot Mozes, waarin het met Abraham gesloten verbond van kracht is. Dit verbond, dat zich tot Abraham en zijn nageslacht beperkt, heeft dezelfde inhoud als de belofte van daarvoor, maar dan door sacramenten, besnijdenis en - sedert de uittocht uit Egypte - pascha, bezegeld¹⁴⁸. Gedurende de derde periode, van Mozes tot Christus, wordt het verbond met Abraham gecontinueerd in de gedaante van een testamentum¹⁴⁹, waarvan Christus de verzoener erflater, Israël de erfgenaam is. In dit testament schenkt God Israël eeuwig leven op voorwaarde dat het de wet vervult, en erbarming op grond van de verzoening door Christus. Het doel van de wet en de eis van wetsvervulling is de mens ervan te doordringen dat hij niet in staat is Gods gebod te gehoorzamen. Gods erbarmen wordt slechts verhuld, in typen, en als voorafschaduwing meegedeeld, opdat de Joden, gedreven door het besef van hun onvermogen aan de wet te voldoen, hun toevlucht zouden zoeken bij wat de profeten hadden verkondigd als een genadig verbond en het ware nieuwe testament¹⁵⁰

Dit nieuwe verbond heeft bij Christus' dood het oude vervangen¹⁵¹. Het nieuwe bestaat daarin dat de heilsbeloften nu onverhuld naar voren komen, terwijl de continuïteit met het oude verbond bestaat in de wet, die regel blijft voor een God welgevallig handelen¹⁵². Het heil wordt echter niet langer conditioneel aangeboden, noch alleen aan Abrahams nageslacht, maar zal onvoorwaardelijk ten deel vallen aan alle gelovigen uit alle volken. Door dit alles wordt het oude verbond niet opgeheven, maar wel vervuld en verduidelijkt¹⁵³.

Het door Junius gemaakte onderscheid tussen oud en nieuw foedus, respectievelijk testamentum was reeds vóór hem gebruikelijk bij hen die voortbouwden op de inzichten van Calvijn. Deze geeft dat verschil ook aan en wijst tevens op de continuïteit van beide¹⁵⁴. Geheel nieuw is echter de conceptie van het met de niet gevallen Adam gesloten verbond.

De eersten bij wie wij gedachten vinden die wijzen in de richting van een leer van het paradijsverbond zijn Ursinus en Olevianus. Ursinus plaatst voor de sluiting van het genadeverbond die van het foedus naturale, de mens van nature, in de natuurwet, sedert de schepping bekend¹⁵⁵. Hij spreekt over dit natuurverbond om aan te geven dat Gods genade aansluit bij de in de natuurlijke Godskennis vastgelegde oorspronkelijke verhouding tussen God en mens.

Dit laatste element speelt bij Junius geen rol. Bij hem komt het paradijsverbond ter sprake omdat zijn verbondsleer steunt op zijn praedestinatieleer. *De foedera Dei* bepalen de communicatie van God met de mensen binnen het kader van het voorbeschikkingsdecreet. Dat laatste richt zich op de totale mensheid, ongeschapen, niet gevallen en gevallen. Met zowel de niet gevallen als de gevallen mens treedt God in contact en sluit hij een verbond, waarin hem bovennatuurlijk leven wordt aangeboden op voorwaarde van verering en gehoorzaamheid. Voor de val kan de mens aan deze conditie voldoen, daarna niet meer. De noodzaak van een genadige beschikking¹⁵⁶ vloeit voort uit de praedestinatatie, opdat de etecti toch het hun beschikte heil ontvangen, op basis niet van wetsvervulling maar van Christus' verzoenende dood. De distinctie tussen de gepraedestineerde mens vóór en na de val maakt die tussen paradijsverbond en de zich in *promissio, foedera en testamenta* ontvouwende genadige dispositio onvermijdelijk.

Inderdaad bestaat er, zoals Ritschl opmerkt¹⁵⁷, daarbij een spanning tussen het universalisme van het paradijsverbond, waarin in Adam alle mensen eeuwig leven wordt aangeboden, en het particularisme dat inhaerent is aan de praedestinatieleer. Deze spanning komt hieruit voort dat God bij het sluiten van het paradijsverbond geen

rekening houdt met de zondeval, maar bij het voorbeschikken wel. Met deze inconsequentie wil Junius de mening uitsluiten dat God de zondeval heeft veroorzaakt, en benadrukken dat de mens geheel vrijwillig tot zonde is vervallen¹⁵⁸

Terecht ziet Ritschl het verschil tussen Junius en Ursinus daarin, dat de eerste het verbond dat de laatste in de natuurwet geïmpliceerd zag, expliciteert als analoog aan latere verbondssluitingen¹⁵⁹. Het verschil in theologische context waarin beiden het paradijsverbond plaatsen is hier de oorzaak van. Bij Junius vloeit de gedachte van het met de niet gevallen Adam gesloten verbond zo logisch uit zijn praedestinatieleer voort dat wij ons afvragen of hij de notie van het paradijsverbond aan Ursinus of Olevianus ontleend heeft. Het lijkt ons waarschijnlijker, gezien ook het late tijdstip waarop dit verbond in zijn stellingen zijn intrede doet (1602), dat Junius hier onafhankelijk is van de genoemde Heidelberger theologen, en zelfstandig op grond van de distincties in zijn voorbeschikkingsleer de conceptie van het paradijsverbond ontwikkeld heeft.

+ + +

In zijn studie over Lambert Daneau, tijdgenoot van Junius, typeert Fatio diens werk "... comme représentative d'une génération de professeurs d'Académies aux prises avec les problèmes de la transmission d'une théologie positive et polémique qu'ils avaient revue des réformateurs, leurs prédécesseurs. Nous ne nous sommes pas offusqués d'une certaine rationalisation extérieure de l'oeuvre; il était inévitable, avec le processus de scolarisation et d'établissement, qu'apparais le retour à la dialectique"¹⁶⁰.

Van Junius' oeuvre geldt hetzelfde. Het karakter van zijn geschriften is bepaald door het academisch leerbedrijf waarin hij werkzaam was. Zoals wij bij de bespreking van zijn opvattingen over de theologie zagen, heeft ook hij steeds meer gebruik gemaakt van de heersende, door Melancthon in de reformatische theologie geïntroduceerde Aristotelisch-Ciceroniaanse dialectica. De mate waarin hij dat deed, alsmede de onbevangenheid waarmee hij zich in de discussie met Arminius kon beroepen op metafysische argumenten¹⁶¹, laten zien dat zijn theologie een scholastieke trek vertoont. Dat blijkt bovendien daaruit dat de distincties uit de dialectiek niet alleen de vorm waarin hij zijn opvattingen op schrift stelde, bepaalden, maar in toenemende mate ook van invloed waren op deze opvatting zelf.

Een voorbeeld hiervan is zijn tractaat *De Theologia vera*. Opvallend is bovendien dat bepaalde gedachtegangen in dit geschrift gelijkenis vertonen met de theologie van Thomas van Aquino. Kennis van de scholastieke theologie ontbrak de gereformeerde theologen niet, zoals bijvoorbeeld in de Institutie van Calvijn zichtbaar is. Men zette zich er evenwel tegen af. Dat de middeleeuwse scholastieke wijze van theologiseren invloed op de gereformeerde theologie ging uitoefenen, geschiedde pas later.

Wij noemden reeds Zanchius als voorbeeld. Ook Daneau hield zich met de scholastiek bezig (Petrus Lombardus) al is haar invloed op zijn theologie geringer dan bij Zanchius¹⁶². Met alle voorzichtigheid kunnen wij zeggen dat de middeleeuwse scholastieke theologie ook in Junius' theologie haar sporen heeft achtergelaten, in de inhoud hiervan, maar vooral in de vorm. Hij stelde zich open voor de problemen die daar aan de orde waren, hetgeen blijkt uit het feit dat hij als eerste gereformeerde theoloog een geschrift wijdde aan het probleem van de theologie. Ook dat wijst erop dat hij tot een generatie theologen mag worden gerekend die de reformatoren achter zich hadden en hun inzichten zo verwerkten dat de protestantse scholastiek van de zeventiende eeuw op hun werk kon voortbouwen. Godgeleerden als Junius naar beide

kanten af te grenzen, is moeilijk, daar hun theologie elementen van alletwee vertoont. In de wijze waarop Junius de verschillende loci zag in het licht van Gods heil voor de (uitverkoren) mens en van de gloria Dei zien wij zijn band met de eerste generatie van de reformatie. De manier waarop hij zijn gedachten vorm gaf en volgens de in zijn tijd geldende dialectische regels rationaliseerde, wijst vooruit naar de scholastiek van de zeventiende eeuw. Dat Junius daarbij een weg heeft afgelegd van toenemende systematisering, bleek uit het voorgaande.

Junius' opleiding in Genève en het feit dat hij aan de gereformeerde faculteiten van Neustadt, Heidelberg en Leiden, naast andere Calvinistische theologen, werkzaam was, wijzen er al op dat hij gerekend kan worden tot hen die in hun theologie uitgaan van Calvijn. Dat wordt bevestigd, niet slechts door de wijze waarop hij steeds opnieuw de eer van God noemt als hoogste doel van zijn heilshandelen jegens de mens, maar ook door zijn behandeling van het leerstuk van de voorbeschikking. Wij zagen hoe hij, althans in zijn latere Leidse stellingen, de toenmaals heersende Calvinistische opvatting volgt en hoe zijn inzichten, zeker materieel, met die van iemand als Beza, maar ook Zanchius, overeenstemmen. Diende bij Calvijn de praedestinatieleer om de heilszekerheid van de gelovigen te funderen, voor Beza en Zanchius legde zij veeleer de logische structuur van Gods heilshandelen en de causale samenhang van de historisch opeenvolgende daden van God bloot. Zoals wij aan zijn praedestinatieleer, maar bijvoorbeeld ook aan zijn opvattingen omtrent de foedera van God met de mensen kunnen zien, lijkt zij voor Junius een overeenkomstige functie te hebben gehad, hoezeer hij ook het element van de heilszekerheid bij de behandeling van dit leerstuk onderstreept.

Op grond van zijn praedestinatieleer mogen wij Junius binnen het Calvinisme plaatsen, op grond van de functie die zij vervult, kunnen wij zeggen dat hij behoorde tot de generatie na Calvijn, waartoe ook theologen als Beza, Zanchius en Daneau, alsmede zijn Leidse collega's behoorden. Binnen het Calvinisme van de tweede generatie nam hij een middenpositie in.

Heeft Junius, afgezien van het Calvinisme, ook andere invloeden ondergaan, met name Lutherse, via Heidelberger theologen als Ursinus? Die vraag zijn wij geneigd ontkennend te beantwoorden op grond van een vergelijking van zijn opvatting omtrent het paradijsverbond met die van Ursinus. Zo er van beïnvloeding sprake is, heeft Junius in ieder geval van het Calvinisme afwijkende inzichten van godgeleerden als Ursinus verwerkt op een wijze die het Calvinistisch karakter van zijn theologie verraadt.

HOOFDSTUK III.

ECCLESIOLOGIE VAN FRANCISCUS JUNIUS

Nu wij de plaats van Junius' theologie binnen het gereformeerd protestantisme hebben bepaald, richten wij ons op een onderdeel daarvan: zijn kerkopvatting. Haar willen wij kort schetsen om in het volgende hoofdstuk haar irenisch karakter te kunnen aangeven. Omdat Junius' leer aangaande de kerk, zoals zal blijken, n grote lijnen overeenkomst met de gangbare Calvinistische ecclesiologie, laten wij een bespreking daarvan achterwege en zetten wij terstond bij Junius in. Overeenkomsten en verschillen zullen hierna worden aangegeven. In een afzonderlijke paragraaf wordt aandacht geschonken aan zijn visie op de verhouding van kerk en staat. Daarbij komt ook zijn geschrift *De Politica Mosis Observatione* (1593) aan de orde, dat een theologische verhandeling van de wet geeft en de geldigheid van de oudtestamentische wet in het heden specificiert. Tenslotte geven wij een algemene beoordeling van Junius' ecclesiologie.

1. Junius' kerkleer.

Voor onze weergave van Junius' kerkleer baseren wij ons op de volgende geschriften. In de eerste plaats zijn *Ecclesiastici sive De Natura et Administrationibus Ecclesiae Dei, Libri tres* uit 1581¹. Dit geschrift is opgedragen aan Willem van Oranje ten behoeve van de pas gestichte gemeenten in Holland en Zeeland². Hij bezorgde hiervan tegelijkertijd een Franse uitgave die aan Charlotte de Bourbon werd opgedragen³. Hij liet voorts verschillende malen over ecclesiologische onderwerpen disputeren. In zijn polemieek tegen Bellarminus kwam de kerkleer eveneens ter sprake. In de *Animadversiones ad controversiam* quartam (1602)⁴ over de concilies en de strijdende kerk voegde Junius na zijn voorwoord een tractaat in, *De Ecclesia libellus singularis*, waarin hij de aan de weerlegging van Bellarminus ten grondslag liggende kerkopvatting kort samenvat.

In zijn *Ecclesiastici* definieert hij de heilige, katholieke of universele kerk als de vergadering van allen die op grond van de verkiezing door God in Jezus Christus bijeengeroepen zijn tot het eeuwige leven⁶. zij is geen mensenwerk, maar schepping van God, die haar in Christus door de heilige Geest heeft voortgebracht. Christus is haar hoofd en fundament, de Geest het instrument waardoor de mensen tot de kerkelijke gemeenschap worden samengebracht. De kerk valt uiteen in de *ecclesia triumphans* waartoe de engelen en de gestorvenen behoren, en de *ecclesia militans* op aarde. Beide vinden hun eenheid in het vereren van de ene God.

Wezenlijk voor de strijdende kerk is, dat zij *communio sanctorum* is, de gemeenschap van de heiligen met God en elkaar⁷ waarover het apostolisch symbool spreekt. De *ecclesia militans* kent twee aspecten. Als katholieke kerk, in haar geheel, is zij onzichtbaar, als kerk op aarde is zij een zichtbare, uit verschillende delen samengestelde groep mensen.

De onzichtbare *communio sanctorum*⁸ is primair de gemeenschap tussen God en mensen die God in zijn genadig erbarmen schenkt. Hierdoor wordt bij de mens het verlangen gewekt God te vereren en te dienen. Ook verbindt zij de mensen met elkaar op broederlijke, geestelijke wijze, in het verrichten van de taken die God hun oplegt: het heiligen van zijn naam en het danken voor zijn weldaden.

Als zichtbare gemeenschap is zij een verzameling mensen, die niet als totaliteit, maar

ieder afzonderlijk geroepen zijn om de band onderling en met God in stand te houden. Deze zichtbare *communio* is een *corpus permixtum*, dat ook mensen bevat die slechts in schijn tot de *ecclesia catholica* behoren. Het komt evenwel de mens niet toe de echte en de schijnbare leden van de kerk te scheiden. Ook mogen de eersten zich niet vanwege de laatsten aan de kerkelijke gemeenschap onttrekken. In de prediking van het Woord, in het gebed en in het vervullen van Gods geboden krijgt deze zichtbare gemeenschap met God gestalten). Tekenen daarvan zijn de sacramenten, doop en avondmaal, waarin God de *communio* bouwt en onderhoudt.

Het valt op dat Junius in dit verband geen bespreking geeft van de *notae ecclesiae*, noch die uit het Symbool, noch die wel in de protestantse traditie worden aangegeven: zuivere prediking, rechte sacramentsbediening en eventueel tucht. Elementen zijn hier wel voorhanden, doch eerst in latere ecclesiologische geschriften werkt hij dit onderdeel uit.

Wat de kerkelijke ambten betreft, begint Junius met een algemene beschouwing¹¹. Parallel aan de distinctie tussen onzichtbare en zichtbare gemeenschap, onderscheidt hij een onzichtbare *gubernatio* en een zichtbare *administratio* in de kerk. God is het die haar op onzichtbare wijze bestuurt door in Christus gemeenschap met de gelovigen te scheppen en hen door de Geest te inspireren. De zichtbare leiding van de kerk door de mensen kan in het openbaar geschieden of privé. Tot de eerste rekent Junius zowel de kerkelijke als de politieke of civiele leiding. Goed Calvinistisch onderscheidt hij een viertal ambten. De predikanten en ouderlingen, samen het presbyterium vormend, waken over et geestelijk welzijn van de kerk, de diakenen over het materiële, terwijl de leraars (*doctores*) tenslotte zorgdragen voor het kerkelijk onderricht aan catechumenen en kandidaten in de theologie.

Het presbyterium dient de ware leer te bewaren, acht te slaan op de zeden en op het ordelijk verloop van het kerkelijk leven. Daarbij is aan de pastores het leren, aan de presbyteri of seniores het regeren toevertrouwd. Beide categorieën ambtsdragers dienen een eerzaam leven te leiden volgens de normen die met name in de Pastorale Brieven worden gesteld, en onberispelijk te zijn in de leer¹². De opbouw van de kerk is de opdracht van ouderlingen en herders tezamen. De pastor onderwijst de kudde in leer en leven door prediking en zielszorg, bedient de sacramenten en doet voorbede. De ouderlingen leiden, samen met de herders, de kerk¹³. Hoewel Junius zegt dat zij ook een zelfstandige opdracht hebben, maakt hij niet duidelijk welke. Veeleer is het werk van de ouderlingen, voor zover het niet met dat van de predikanten samenvalt, een verbijzondering van hetgeen alle gelovigen is bevolen: *de zorg voor de medegelovige*. Aan het presbyterium wordt door de leden van de kerk de macht overgedragen om de kerkelijke tucht uit te oefenen, en ervoor te zorgen dat alles naar orde verloopt. Doel van deze werkzaamheid is de heiligheid en de vrede van de kerk. Daarom oefent het ook onderling tucht uit en slaat het acht op leer en leven van zijn leden.

Ook van de diakenen geldt dat zij onberispelijk dienen te leven¹⁴. Zij zorgen voor de corporalia van de gemeente als geheel en van haar leden, door de gaven te innen en deze uit te delen. Zij ondersteunen de behoeftigen en voorzien in het onderhoud van de dienaren van de kerk. Op grond van I Tim.5:1-16 ziet Junius een taak weggelegd voor de oudere weduwen¹⁵. Zij mogen niet in de openbaarheid werken, maar kunnen wel zeer goed de individuele behoeftigen verzorgen.

De leiding van het onderwijs is aan de *doctores* toevertrouwd¹⁶. Zij houden zich bezig met de theologie in breedste zin: *de uitleg van de Schrift en de hulpwetenschappen*. Het doceren van de Schrift omvat de interpretatie en het disputeren over theologische

vraagstukken. De weerlegging van dwalingen behoort eveneens tot de taak van de doctor¹⁷. Ieder afzonderlijk lid van de *communio sanatorum* tenslotte heeft de opdracht pietas jegens God en charitas jegens de maste te beoefenen, waardoor het kwade wordt geweerd en het goede bevorderd¹⁸.

De verkiezing van ambtsdragers geschiedt in vier fasen¹⁹. De eerste is de roeping door God. De volgende drie, verkiezing, voorstellen aan de kerkleden en bevestiging, worden verricht door de kerk, die in deze niets meer doet dan de *vocatie Dei* bevestigen.

Wat de taakvervulling betreft ten aanzien van de kerkgemeenschap, onderscheidt Junius tussen *private officia* van alle gelovigen en *publica officia* van de ambtsdragers²⁰. Tot de eerste rekent hij bijvoorbeeld de vermaning die uit liefde tot de naaste geschiedt en gericht is op diens behoud. Wanneer de leden van het presbyterium stuiten op *privata culpa* van een gemeentelid, behoren zij in eerste instantie te handelen als iedere gelovige. Wanneer hun pogingen geen succes hebben leggen zij de kwestie aan het gehele presbyterium voor, waardoor de persoonlijke schuld een openbaar vergrijp (*publicum offensum*) wordt. Betreft het een overtreding die de overheid regardeert, dan geeft de kerk de zaak uit handen, want haar competentie beperkt zich tot de zonden tegen de kerkelijke regels, waar, omgekeerd, de overheid weer geen bevoegdheid over heeft. De eerste fase van de kerkelijke tuchtuitoefening is wering van het avondmaal, totdat beterschap beloofd en betoond is. Volhardt de zondaar evenwel, dan kan men hem eerst anoniem, daarna bij name, in de gebeden van de gemeente aanbevelen. De laatste maatregel is de *excommunicatie*. De wederopneming van de boetvaardige geschiedt publiekelijk. Rijzen geschillen bij de uitoefening van de kerkelijke tucht, dan dienen deze voorgelegd te worden aan een synode : van pastores. Bij dit alles staat voorop dat men ervoor moet waken met het onkruid niet tevens de tarwe uit te wieden.

De diakenen schrijft Junius voor dat zij in geloof en met opgewektheid, eensgezind hun werk verrichten en wanneer zij op ernstige gevallen stuiten, deze aan het presbyterium voorleggen.

Zoals de kerk bij het kiezen van ambtsdragers niets anders doet dan de roeping door God bevestigen, conformeert zij zich in Gods wil wanneer zij iemand van zijn ambt ontheft²¹. In drie gevallen kan God een ambtsdrager zijn roeping ontnemen. Wanneer hij op het slechte pad raakt, valt hij onder kerkelijke censuur en kan hij, evenals na een veroordeling door de overheid, worden afgezet. Hetzelfde moet geschieden als hij door een dwaling in de leer niet langer blijkt geeft door God te zijn geroepen. Tenslotte kunnen uiterlijke omstandigheden als ziekte of vervolging het iemand onmogelijk maken zijn ambt verder te vervullen²².

In de hier ontvouwde kerkleer heeft Junius veel Bijbelse gegevens en uitspraken van de patres over de kerk verwerkt. Met name Augustinus wordt veel geciteerd. Overigens heeft de ecclesiologie zoals voorgedragen in dit geschrift een minder gesystematiseerde gedaante dan zijn latere. Weliswaar hanteert hij de traditionele distincties *ecclesia militans-triumphans* en *zichtbare-onzichtbare kerk*, maar over de *notae ecclesiae* zwijgt hij²³.

Na zijn *Ecclesiastici* zou Junius, afgezien van een reeks stellingen over de verhouding van Schriftgezag en kerkgezag²⁴, eerst twaalf jaar later wederom het ecclesiologisch terrein betreden, en wel met zijn in 1593 verschenen geschrift *Le Paisible Chrestien* waarover wij straks uitvoeriger zullen handelen. In datzelfde jaar 1593 verscheen ook *De Politiae Mosis Observatione*, dat zijdelings met de kerkleer in verband staat en in

de volgende paragraaf aan de orde komt.

In 1596 liet Junius *Johannes Papinus* twaalf theses de Ecclesia verdedigen²⁵. Nieuw hierin is in de eerste plaats dat hij eenheid, heiligheid, apostoliciteit en katholiciteit als attributen van de kerk noemt²⁶. Ook legt hij nu expliciet verband tussen de ecclesiologie en de praedestinatieleer. De uitverkiezing is het fundament van de roeping door God, die wezenlijk is voor de kerk. Alleen de electi zijn door God bestemd het heil deelachtig te worden en behoren tot de ecclesia invisibilis. De vocati hebben alleen een externe roeping ontvangen, maar hun is niet gegeven hieraan met geloof en gehoorzaamheid te beantwoorden²⁷. Zij behoren slechts tot de ecclesia visibilis. Deze is geroepen door het Woord van het evangelie, de sacramenten en de legitieme ambten (*officia*)²⁸. De zichtbare kerk bestaat uit verschillende kerken, die ieder afzonderlijk kunnen dwalen of zelfs ophouden kerk te zijn.

Om echte en valse kerken te onderscheiden leert God een aantal *notae*²⁹. Essentieel zijn die *notae* die God zelf de kerk heeft geschonken: Woord en sacramenten³⁰. De ambten zijn bijkomend omdat zij op het uiterlijk van de kerk betrekking hebben. De ware kerk bezit Woord, sacramenten en ambten op een wijze die in overeenstemming is met het wezen ervan. Ontbreken de ambten, dan is een kerk onvolkomen. De afwezigheid van Woord en sacramenten maken een kerk tot een ecclesia tæse. wanneer alle *notae* ontbreken, is er van kerk geen sprake. Ten aanzien van Woord en sacrament onderscheidt Junius *res*, Gods presentie en gemeenschap, en *signa*, Schrift en sacramentele handelingen.

Alleen een kerk die de *res* ontbeert, wordt ten onrechte de naam ecclesia verleend. Niet de zuiverheid van een kerk, tenslotte, is criterium - zij is immers variabel -, maar haar band met Christus. Wanneer zij deze doorsnijdt houdt zij op kerk te zijn³¹.

Deze stellingen laten zien dat Junius na het schrijven van zijn *Ecclesiastici* de kerkleer systematischer is gaan behandelen. De vier attributen uit het Symbool worden hier expliciet vermeld, evenals de beide essentiële *notae* Woord en sacramenten. Dok dienen de kenmerken van de kerk hier als criteria om echte van onechte kerken te onderscheiden.

In de theses de *Monarchie Ecclesiastica*, in 1599 aan Godescalcus Aeltius opgegeven³², wordt het verschil tussen de valse en ware monarch van de kerk, de Antichrist³³ en Christus, aan de orde gesteld. De heerschappij van Christus strekt zich uit over de ecclesia militans en triumphans beide³⁴. Met de Vader en de Geest tezamen regeert hij alle schepselen, maar de kerk is het rijk van hem alleen³⁵. De ecclesia triumphans vervult hij met zijn hemelse heerlijkheid en vreugde, terwijl hij de strijdende kerk bijstaat door zijn genade en steunt door de Geest en het Woord³⁶.

De theses over de kerk die Daniel Chanetus in datzelfde jaar moest verdedigen³⁷ zijn van belang omdat hierin het onderscheid tussen ecclesia catholica en ecclesiae particulares wordt uitgewerkt en betrokken op heiligheid, eeuwigheid en onfeilbaarheid. Deze kenmerken wel de kerk als geheel, maar niet iedere afzonderlijke kerk. Iedere zichtbare verschijningsvorm van de kerk kan voorwerp van bederf zijn, maar haar onzichtbare essentie, die wortelt in de eeuwige verkiezing, kan nimmer verloren gaan. Wij zullen nog zien hoe Junius het onderscheid tussen universele kerk en afzonderlijke kerken als wapen tegen de rooms-katholieke kerk hanteert

De verhouding van het gezag van de Schrift en dat van de kerk komt ter sprake in de theses de *Potestate Ecclesiae in fidei dogmatis* uit 1600, 39. Reeds in Heidelberg had Junius over dit onderwerp laten disputeren, waarbij hij het Schriftgezag primair stelde

en het kerkelijk gezag als daaraan dienstbaar beschouwde⁴⁰. Het is namelijk de taak van de kerk het gezag van de Schrift te betuigen en het Schriftwoord getrouw door te geven⁴¹. Bij haar Interpretatie van de Schrift dient de kerk zich, zo zegt hij in zijn Leidse theses⁴², op de Schrift zelf te baseren. Het gezag van een dergelijke uitleg berust dan ook nimmer op dat van de kerk, maar op dat van de Schrift. Een mondelinge traditie tenslotte aanvaardt hij alleen wanneer zij conform de Schrift is of riten en ceremoniën betreft⁴³.

In de theses de *Discipline Ecclesiastica*, door Everardus Bootius in 1600 verdedigd⁴⁴, wordt de tucht omschreven als de macht, door Christus aan de kerk gegeven om de tot zonde vervallen broeder te vermanen, te berispen en, indien nodig te excommuniceren tot eer van God en heil van de kerk⁴⁵.

De kleine ban (excommunicatio minor), de wering van het avondmaal, onderscheidt Junius van de volledige excommunicatie (excommunicatio maior), waardoor de onboetvaardige geheel van de kerkelijke gemeenschap wordt afgesneden⁴⁶. Omdat de excommunicatie een uiterlijke kerkelijke handeling is, heeft zij geen betrekking op de onzichtbare band met God. Ook niet-kerkelijke contacten van geëxcommuniceerden met leden van de kerk blijven geoorloofd, tenzij gevaar dreigt dat ook zij tot zonde vervallen. Hiermee richt hij zich tegen de anabaptisten die elk contact met geëxcommuniceerde familieleden verboden. Dit acht hij in strijd met de natuurwet⁴⁷. De excommunicatie zelf ziet hij als een bekrachtiging van het in de hemel gevelde oordeel over de zondaar⁴⁸. Hoewel op grond van Matth.16:19; 18:19 en Joh.20:23 het aardse besluit een uitwerking in de hemel wordt toegeschreven, noopt de praedestinatieleer hier tot een restrictie. Op grond van de eeuwige, onveranderlijke voorbeschikking kan een geëxcommuniceerde electus nimmer ophouden lid van Christus' lichaam te zijn⁴⁹. opmerkelijk is dat Junius de tucht geen nota propria ecclesiae noemt, omdat zij niet betrekking heeft op het esse, maar op het bene esse van de kerk⁵⁰.

Over Junius' *De Ecclesia libellus singularia* kunnen wij kort zijn. Het geschrift behandelt, zoals hij zelf in het voorwoord bij de opmerkingen tegen Bellarminus schrijft, niet de uiterlijke vorm, maar het wezen van de ecclesia catholica⁵¹. In een veelheid van distincties wordt de ecclesiology hier uiteengezet. Materieel wordt evenwel nauwelijks iets toegevoegd aan hetgeen reeds eerder in zijn *Ecclesiastici* of in de theses naar voren was gebracht. Slechts over de notee ecclesiae spreekt hij anders dan voorheen⁵². Zich verzettend tegen de kenmerken die Bellarminus en Pierre le Charron opsommen, noemt hij die dingen *notae*, waaruit iets op zekere wijze zintuigelijk gekend kan worden⁵³. Hiervoor komen alleen *notae propriae* in aanmerking en daarvan alleen die welke een specifiek verschil met andere grootheden aanduiden. Met behulp van de opvatting van Aristoteles over het proprium van iets⁵⁴ komt Junius tot de *vocatio Dei* en vandaar tot het Woord van God, vervat in de Schrift, als eerste, wezenlijk kenmerk van de kerk.

De tweede nota heeft betrekking op de uiterlijke vorm van de kerk. Het is steeds noodzakelijk dat de kerk in dat opzicht bestaat uit pastores, die het Woord bedienen, en de kudde, die het woord ontvangt. De derde nota, tenslotte, is ontleend aan de handelingen die typerend zijn voor de ecclesia Dei: de prediking van het Woord, de sacramentsbediening en, nu wel, de leer- en levenstucht.

Wanneer wij Junius' kerkopvatting overzien, springt de gelijkenis met die van Calvijn⁵⁵ en van het Calvinisme in het algemeen in het oog. De uitverkiezing is bij

beiden, overigens ook reeds bij Augustinus, het fundament van de kerk. Het onderscheid tussen de onzichtbare kerk, gevormd door de electi op aarde en in de hemel tezamen met de uitverkoren engelen, en de zichtbare kerk als corpus permixtum van uitverkorenen en hen die slechts geroepen zijn, is eveneens al bij Calvijn voorhanden. Ook hij beklemtoont dat de zichtbare kerk nog niet volkomen is, en veroordeelt daarom donatistische tendenzen. Overal waar prediking en sacramentsbediening - kenmerken die de Confessio Augustana reeds vermeldt⁵⁶ - in acht worden genomen, is de kerk van Christus voorhanden. Evenals Calvijn legt Junius er de nadruk op dat de kerk gemeenschap is. Het Symbool noemt haar *communio sanctorum*, daarmee aangevend dat in de aardse kerk de gelovigen wezenlijk, in geloof en eredienst, met elkaar verbonden zijn⁵⁷.

Behalve in zijn tractaat uit 1602 volgt Junius de Calvinistische leer van de notae ecclesiae. Door de polemiek met Rome daartoe gebracht, ontwikkelde hij daar, verwijzend naar Aristoteles, een filosofische leer van de kenmerken van de kerk, die evenwel nauwelijks tot andere resultaten leidt.

In de uitwerking van de ecclesiologie op het punt van de ambten en de verkiezing van de kerkelijke ambtsdragers wijkt Junius evenmin van de Geneefse reformator af. Afgezien van de Schrift als norm, speelt bij beiden de praktijk van de vroege kerk een belangrijke rol". De vier ambten worden bij Calvijn en Junius op dezelfde wijze beschreven, waarbij opvalt dat zij in feite slechts twee officia onderscheiden: het episcopaat of presbyteraat en het diakonaat. Zowel bij Junius als bij Calvijn lijkt de taak van de ouderling, voor zover zij een andere is dan die van iedere gelovige, dezelfde te zijn als die van de predikant, waarbij de laatste de leiding heeft⁵⁹. Ook Junius' opvatting over de verhouding van de Goddelijke roeping van de ambtsdragers en de verkiezing door de kerk, en over deze verkiezing zelf, zijn geen andere dan die van Calvijn. Hoewel Calvijn over de grenzen van de kerk en het onderscheid tussen ware en valse kerk niet zulke abstracte uitspraken heeft gedaan als Junius in zijn theses de ecclesia uit 1596, blijkt toch uit zijn aan dit probleem gewijde hoofdstuk van de Institutie⁶⁰ dat ook voor hem een kerk die naam waardig blijft zolang Woord en sacrament niet wezenlijk verloren zijn gegaan en aan Christus wordt vastgehouden.

Een verschil zien wij in de geest die uit beider kerkleer spreekt. Terwijl Calvijns ecclesiologie op de praktijk is toegespitst, heeft die van Junius een theoretisch en abstract karakter. Dit onderscheid is niet alleen hieruit te verklaren dat Junius in een tijd schreef waarin de structuur van de Calvinistische kerken reeds vastlag. Ook toen was er plaats voor praktische beschouwingen.

Junius' ecclesiologie is evenwel, anders dan die van Calvijn, vrucht van zijn academische werk. Het sterkst blijkt dat uit zijn *De Ecclesia libellus singularis*, dat in hoge mate scholastiek is en de kerkleer geheel volgens de regels van de dialectiek structureert. Deze tendens tot systematisering en abstrahering treffen wij overigens niet alleen bij Junius aan. Bij theologen als Ursinus en Zanchius is zij reeds aanwezig", ten gevolge van de ontwikkeling naar een scholastieke wijze van theologiseren waarover wij hierboven handelden.

2. Junius' opvatting over de verhouding kerk-staat en over de wet.

De overeenkomsten en verschillen tussen het kerkelijk gezag en dat van de overheid, en het recht van de magistraat over de zichtbare kerk vormen het onderwerp van de slothoofdstukken van *Ecclesiastici*. Junius knoopt daar aan bij hetgeen hij eerder over het bestuur van de *communio sanctorum* had gezegd⁶². De publieke leiding van de gemeenschap der heiligen is enerzijds kerkelijk van aard, anderzijds politiek. De laatste berust bij de overheid⁶³.

Is het kerkelijke ambt een Goddelijke inzet, het politieke is door mensen op bevel van God in het leven geroepen⁶⁴. Beide hebben gemeen dat zij door God bevolen zijn met het oog op de orde, en dat zij Gods eer ten doel hebben. De verschillen tussen deze twee *administraciones* worden duidelijk uit de natuurwet en de Schrift. Zij betreffen de wijze waarop zij elk hun bediening uitoefenen, de materie waarop zij zich richten, en de aard van hun taak. Terwijl de kerkelijke ambten door dienen worden gekenmerkt, gaat het bij de overheid primair om *potestas en auctoritas*. De leiding van de kerk heeft te waken over datgene dat wezenlijk tot de *communio sanctorum* behoort. De burgerlijke overheid houdt zich met de menselijke samenleving bezig. De regels. Hiervoor zijn in de eerste plaats te vinden in de tweede tafel van de Goddelijke wet, maar ook in de natuurwet en de concrete wetten van land en stad. Dat betekent dat, behalve het oordeel van de theologen, ook dat van rechtsgeleerden van belang is voor de overheid. De staatkundige gemeenschap die aldus door de zorg van de magistraat gevormd wordt, vindt haar grond in de gemeenschap bij uitstek: de kerk. Deze is voorbestemd om onder leiding van haar ambtsdragers en in dienst aan God uit te groeien tot een gemeenschap, heilig in zichzelf. De weg gaat daarbij van uitwendig naar inwendig. Concurrentie tussen de kerkelijke en *politieke administraciones* acht Junius uit den boze⁶⁵. Als lichaam en ziel dienen kerk en staat samen te werken, waarbij de eerste het gezag van de tweede legitimeert en bevestigt, en de laatste het werk van de eerste beschermt. Wanneer de overheid zich aan haar behoedende taak onttrekt door te menen dat zij niet tot de kerk behoort, verzaakt zij de plicht die God haar in de natuurwet heeft opgelegd. Op grond van de Schrift zijn de vorsten voedstervaders van de kerk (Jes.49:23). Deze opdracht is hun gegeven als overheid.

Een christelijke overheid heeft geen andere taak, maar is, als lidmaat van de kerk, in het bijzonder verplicht deze naar behoren te vervullen. Kan geen magistraat zich aan de hem toevertrouwde opdracht onttrekken, hij mag in de uitvoering ervan niet zover gaan dat hij alle zeggenschap in kerkelijke zaken voor zich opeist. In dat geval usurpeert hij de heerschappij van God. De macht van de overheid strekt zich slechts uit tot de uiterlijke mens. Over de innerlijke mens heeft zij alleen indirect zeggenschap. Ten aanzien van de uiterlijke zijde van de gemeenschap der heiligen dient zij door bescherming en bewaring van de orde in samenleving en kerk, gunstige voorwaarden te scheppen voor de ontplooiing van het geestelijk leven. De macht van de magistraat over de uiterlijke gang van zaken in de kerk strekt zich niet uit tot datgene dat, omdat God en Christus het bevolen hebben, wezenlijk tot het kerk-zijn behoort. Over het niet-wezenlijke kan zij wel zeggenschap uitoefenen, al beveelt Junius dit niet aan en bepleit hij terughoudendheid hierbij.

In 1592 schreef Junius een verhandeling over Psalm 101, waarin hij de woorden van de psalmist tot leidraad maakt van het handelen van een christelijke vorst⁶⁶. Hier ziet hij eveneens het ambt van de vorst en van de magistraat in het algemeen als door God bevolen ter bescherming van de *huuranus ordo*. Dat laatste omvat ook het bestrijden van de goddeloosheid, omdat die schadelijk is voor de publieke orde en voor hen die

niet goddeloos zijn⁶⁷. Het optreden tegen hen die kwaad willen is tot eer van God, tot welzijn van zijn kerk en ter bewaring van de civiele orde.

Samengevat meent Junius dat de magistraat de voorwaarden moet scheppen voor de bloei van de kerk. Daarbij komt hem wel het *ius circa sacra*, maar niet dat in *sacris* toe. Deze opvatting is dezelfde als die van Calvijn⁶⁸. Calvijn verbindt het onderscheid tussen kerkelijke en politieke adMinistratio eveneens met dat tussen innerlijke en uiterlijke mens⁶⁹. Daaruit vloeit voort dat beide een verschillende opdracht hebben⁷⁰. Voor de overheid houdt deze, zowel volgens Calvijn als Junius, in dat zij de uiterlijke omstandigheden moet waarborgen voor een optimaal leven van de kerk, zolang deze op aarde vertoeft. In tegenstelling tot Calvijn, die van mening is dat de magistraat de gehele decalooog moet handhaven, acht Junius de taak van de overheid beperkt tot de tweede tafel van de wet. Beide zien het bewaren van de orde als eerste opdracht van het burgerlijk gezag⁷¹. Bij de fundering van hun opvatting over de magistraat beroepen zij zich beiden, behalve op de Schrift, op het natuurrecht. Dat recht ziet ook Calvijn als basis voor de wetgeving door de overheid. De wet richt zich op uiterlijke dingen, niet op geestelijke. Zij mag de gewetens, die aan Gods heerschappij zijn onderworpen, niet van God afleiden⁷², noch iets bevelen dat in strijd is met de dienst aan God⁷³.

Hiermee hebben wij een probleem aangeraakt dat nauw verbonden is met dat van de verhouding tussen kerk en staat: *de wet*. Krachtens Goddelijke opdracht dient de overheid de publieke orde te handhaven en daartoe wetten uit te vaardigen. Deze hebben hun wortels in het natuurrecht, maar staan via dit ook in relatie tot de Goddelijke wet. Over deze Goddelijke wet, neergelegd in de oudtestamentische, Mozaische wet, schreef Junius in 1593 zijn geschrift *De Politiae Mosis Observatione*⁷⁴.

Hieraan ten grondslag liggen 38 theses *de legibus Mosis iudicialibus et earum observatione*, eerder dat jaar door Johannes Dibbetzius verdedigd⁷⁵. Het onderwerp van de Goddelijke wet kwam, vermoedelijk in 1601, aan de orde in twaalf stellingen de lege divina⁷⁶, welke wij indien nodig ter vergelijking aanhalen.

Het tractaat uit 1593 is opgedragen aan de magistraat van Leiden. In het voorwoord⁷⁷, dat hij tot hem richt, verklaart Junius waarom hij als theoloog behalve over de kerk, ook over het burgerlijk bestuur en de civiele wetgeving spreekt. De wet van Mozes is namelijk behalve bron van altijd en overal geldend Goddelijk recht, ook een uitstekend voorbeeld voor het burgerlijk recht. Hoewel de bevoegdheden van overheid en kerk verschillen, en daarmee de taak van jurist en theoloog, is de laatste gerechtigd uitspraken te doen over aard, wijze en doel van het burgerlijk bestuur, dat zijn opdracht van God ontvangen heeft en zijn wetgeving aan de Goddelijke norm dient te onderwerpen.

De definitie die Junius van de wet geeft⁷⁸, is aan de Aristotelische filosofie ontleend. Zij is een regeling van de rede gericht op het gemeenschappelijk welzijn, uitgevaardigd door degene die verantwoordelijkheid draagt voor de gemeenschap⁷⁹. Deze omschrijving is zowel van toepassing op de eeuwige wet van God als op de geschapen en in de tijd getradeerde wet. De *lex aeterna* is het onveranderlijk concept en de onveranderlijke vorm van de wet, haar 'Urbild'. De in de tijd geschapen wet is hiervan te onderscheiden en valt uiteen in de aangeboren *lex naturalis* enerzijds, de *lex divina* en de *lex humana* anderzijds.

De natuurwet omvat alles wat de mens van nature weet ten aanzien van het doen van het goede en het nalaten van het kwade. Als afschaduwing van de eeuwige wet in de natuurlijke mens, is zij, hoewel op zich vóór de val volkomen, door haar natuurlijk

karakter niet geschikt om tot eeuwig leven te leiden⁸⁰. Zij heeft daarvoor steeds aanvulling van de *Lex divina*, en dit des te meer sinds door de zondeval de natuurlijke capaciteiten van de mens zijn aangetast.

De Goddelijke wet heeft in Christus, de weg, de waarheid en het leven, de meest volmaakte gedaante aangenomen. Omdat zij van bovennatuurlijke oorsprong is, is zij de norm van de natuurwet. Het verschil met de *lex aeterna* bestaat hierin dat deze essentieel tot de Goddelijke verhevenheid behoort en daarom niet overdraagbaar is, terwijl de *lex divina* een beeld hiervan is, dat God de mensen zo meedeelt dat zij haar met hun vermogens kunnen begrijpen⁸¹. De natuurwet is aangeboren, doch de Goddelijke wet wordt door de inspiratie van de Geest aan de mens gegeven.

Uit de natuurwet wordt de *lex humana* afgeleid, waarin de bepalingen van de natuurwet de gedaante krijgen van concrete rechtsregels. Anders dan de *lex naturalis* is de *lex humana* niet zonder meer eigen aan de menselijke natuur. Wel richt zij zich op hetzelfde doel: het algemeen welzijn.

Na deze algemene beschouwing gaat Junius over tot de bespreking van de wet van Mozes⁸². Deze is, op grond van haar Goddelijke oorsprong, het perfecte voorbeeld van de natuurwet, de Goddelijke wet en de menselijke wet. De natuurwet vindt haar vertolking in de morele voorschriften, de Goddelijke in de regels voor de ceremoniën die getuigenis afleggen van Gods bovennatuurlijke genade, en de menselijke in de regels op staatkundig en judicieel terrein.

Ook elders deelt Junius de wet van Mozes in, in een moreel, een ceremonieel en een judicieel gedeelte. Hij beschouwt haar daar eveneens als een perfect voorbeeld van de eeuwige, Goddelijke, natuurlijke en menselijke wet, maar identificeert haar uitsluitend met de *lex divina*⁸³. De natuurwet neemt binnen Gods wet de gedaante aan van de *lex moralis*. Dit is de gecodificeerde vorm van de natuurwet, nodig geworden omdat de kennis daarvan sedert de zondeval verduisterd is⁸⁴. De ceremoniële en judiciële voorschriften worden hier niet met de Goddelijke, respectievelijk de menselijke wet verbonden.

Nu werkt ook *De Politiæ Mosis Observatione* deze verhouding niet verder uit. Veeleer is het ook daar zo dat beide categorieën voorschriften zowel een in de Goddelijke en natuurlijke wet wortelend deel bevatten, als een gedeelte dat geheel menselijk is en situationeel bepaald.

Als neerslag van de Goddelijke en de natuurlijke wet, zo vervolgt Junius zijn betoog, komt de wet van Mozes Goddelijk, respectievelijk natuurlijk gezag toe. Deze *auctoritas* kan door niemand ontkend worden. Anders is dat gesteld met de judiciële voorschriften die de Mozaische wet bevat. Evenals bij de menselijke wet, komen deze tot stand doordat uit de Goddelijke en natuurlijke wet principes worden afgeleid op grond waarvan conclusies worden getrokken, toepasbaar op en in concrete situaties. Het verschil is echter dat bij de wet van Mozes niet het beperkte menselijk intellect, maar God de judiciële regels opstelt. Daarom komt ook dit deel van de oudtestamentische wet gezag toe. Dit wordt niet door ieder op dezelfde wijze ervaren, omdat elk deze voorschriften beoordeelt vanuit zijn eigen situatie.

De vraag naar *het gezag van de wet* brengt die naar haar veranderlijkheid met zich mee. De wet van Mozes is één, stamt als geheel van God en heeft daarom als totaliteit Goddelijk gezag. Daarbij moet evenwel onderscheid gemaakt worden tussen oorsprong en doel van de wet enerzijds, en de concrete vorm van haar geboden anderzijds. Doel en oorsprong zijn een onveranderlijk bestanddeel van de wet en binden op Goddelijke wijze iedereen steeds en overal. De concrete vorm van de

geboden en de materie waarop zij betrekking hebben zijn *humano modo* en veranderlijk, omdat zij aan nieuwe tijden en omstandigheden moeten worden aangepast.

Onveranderlijk is al wat God ten goede heeft bepaald volgens de regels van de eeuwige wet, die haar neerslag vindt in natuur en Woord⁸⁵. In principe is elke menselijke wet die hiermee overeenstemt, onveranderlijk, terwijl de overige veranderlijk zijn ⁸⁶. Dat geldt ook van de wet van Mozes, waarin die voorschriften voor verandering in aanmerking komen die betrekking hebben op de omstandigheden die specifiek waren voor het Israëlitische volk⁸⁷. In deze wetsbepalingen onderscheidt Junius *ius commune*, dat nu nog geldig is⁸⁸, en *ius particulare*, dat thans is verouderd⁸⁹. Dit bijzondere recht regelt het maatschappelijk leven enerzijds (*ius civile of politicum*), de verering van God anderzijds (*ius ceremoniate*). In beide gevallen wordt uitvoering gegeven aan het algemene en onveranderlijke *ius mariale*. De ceremoniële regels hebben sedert Christus geheel afgedaan, de judiciële zijn slechts geldig voor zover zij in overeenstemming zijn met het algemene recht.

Vele voorschriften in de Mozaïsche wet behoren tot meer dan één vorm van het recht⁹⁰, zodat het noodzakelijk is zorgvuldig te onderscheiden. Junius geeft hiervan zelf een voorbeeld in zijn bespreking van Deut.13:1-18 ⁹¹, dat handelt over hen die tot afgoderij verleiden. Moreel zijn deze voorschriften, en daarom onveranderlijk, doordat zij verbieden gehoor te geven aan een oproep andere goden te dienen en hen die afval prediken, te verdragen. Judicieel is het bevel deze mensen ter dood te brengen. Het ceremoniële aspect ligt hierin dat de verleiding tot afgoderij uitgaat van iemand die weet heeft van God, die hem onlangs uit Egypte heeft bevrijd.

Het juridisch gebod van de doodstraf is in deze laatste overweging gefundeerd. Thans zijn de omstandigheden gewijzigd. Niet de Jood die tot afval oproept, moet ter dood worden gebracht, maar in het algemeen, wie tot afval van zijn god oproept. In de huidige situatie is dat slechts de christen die christenen openlijk oproept moslim of heiden te worden⁹². De voorschriften hebben geen betrekking op christenen die in onderdelen van de christelijke leer dwalen. Over degenen die tot afval verleid worden, spreekt God hier een streng oordeel uit. Dit oordeel stoelt op het morele recht. De doodstraf is echter een gerechtelijk voorschrift, dat gefundeerd is in het ceremoniële gebod aan de Joden. Nu het gaat om mensen die Gods bevrijding niet kort geleden aan den lijve hebben ervaren, zal op dit vergrijp een andere, en wel lichtere straf moeten staan.

Vergelijken wij deze beschouwingen over de wet met hetgeen Junius schrijft in de laatste twee hoofdstukken van zijn *Ecclesiastici*, dan kunnen wij een overeenkomstige gedachtegang constateren. Overheid en kerk oefenen, beide in opdracht van God, ieder op eigen wijze een eigen gezag over de gelovige uit. De kerk heeft daarbij de natuurwet en vooral de *lex divina* als richtsnoer, terwijl de overheid zich baseert op de natuurwet en de daaruit afgeleide menselijke wetten. Oorsprong van beide wetgevingen is de eeuwige wet van God. Junius maakt in *De Politiae Mosis Observatione* duidelijk dat geen overheid die haar taak ernstig neemt, hij haar wetgevende arbeid voorbij kan gaan aan de wet van Mozes, omdat zij daar de natuurwet gecodificeerd vindt en perfecte voorbeelden aantreft van judiciële wetten. Hoewel hij de taak van de theoloog hier als een helpende beschrijft, impliceert deze visie dat de theoloog, als deskundige en geroepen uitlegger van de Schrift en daarmee van het Woord van God, in feite een normerende functie toekomt.

Daarbij komt dat hij in *Ecclesiastici* de overheid de taak toedeelde gunstige voorwaarden te scheppen voor het kerkelijk leven, en de kerk, niet de staat, beschouwde als de gemeenschap waartoe de mens als schepsel van God ten diepste op

grond van zijn oorsprong en bestemming behoort. Dit alles verraadt bij Junius een, overigens nergens expliciet uitgesproken, theocratische strekking. De principiële nevenschikking van kerk en staat wordt zo in feite een onderschikking van de staat aan de kerk.

De gedachten van Junius over de wet van Mozes vertonen grote verwantschap met die van Calvijn⁹³. Deze onderscheidt eveneens de morele wet, de ceremoniële voorschriften en de rechtsregels⁹⁴. De *lex moralis* gebiedt eens en voor altijd vroomheid jegens God en liefde jegens de naaste. Het eerste wordt uitgewerkt in de ceremoniële, het tweede in de judiciële wet, welke beide in andere situaties een andere gedaante krijgen.

In *De Politiae Mosis Observatione* gaat Junius evenwel verder dan Calvijn, door, veel sterker dan deze, juridische gedachtegangen te verwerken in zijn betoog. Dit blijkt onder meer uit zijn verwijzing naar Romeinse juristen als Ulpianus, Modestinus en Celsus, en naar het Corpus Iuris Civilis. Ook haalt hij filosofen als Chrysippus, Cicero en Quintilianus aan.

Iets dergelijks vinden wij bij Beza. Ook hij heeft zich met het probleem van de wet, en van de verhouding tussen kerk en staat beziggehouden⁹⁵. Zijn opvatting over de oudtestamentische wet is dezelfde als die van Calvijn en Junius. De morele wet blijft onverkort van kracht, de ceremoniële wet is door Christus opgeheven en van de judiciële wet wordt alleen gehandhaafd wat in overeenstemming is met de morele wet. Beza wil zoveel mogelijk regels uit de *lex iudicialis* laten staan, omdat God deze zo voortreffelijk in de wet van Mozes heeft neergelegd. Hoe consequent hij deze opvatting doorvoert, blijkt onder meer uit zijn tractaat *De haereticis a civili Magistratu puniendis* (1554)⁹⁶. Terwijl Junius Deut.13 alleen van toepassing achtte op flagrante vormen van apostasie en meende dat slechts in uiterste gevallen de doodstraf geoorloofd was, baseerde Beza op dezelfde passage het recht, zelfs de plicht, van de overheid kettters, dat wil zeggen christenen die dwalingen verkondigen aangaande de christelijke leer, ter dood te brengen.

Ook Beza legt, sprekend over de verhouding van kerk en staat, grote nadruk op de zorg die de staat heeft voor de religie en daarmee de kerk. Hij moet de kerk beschermen en zorgen dat haar uiterlijke orde niet in gevaar komt. Zowel overheid als kerkleiding hebben een taak binnen de gemeenschap der heiligen. Daarbij werkt de laatste direct, door de *communio sanctorum* op Gods eer te richten. De magistraat heeft de opdracht om, door optimale condities te scheppen voor de kerk en de burgerlijke orde te handhaven, datzelfde doel indirect na te streven. Niet alleen omdat de overheid, met de kerk, tot de gemeenschap van gelovigen behoort, maar ook doordat zij in haar wetgeving het morele gedeelte van de oudtestamentische wet geheel moet handhaven en zich sterk gelegen moet laten liggen aan de juridische voorschriften uit de wet van Mozes, heeft de kerk invloed op de staat.

Dezelfde tendens naar theocratie die wij bij Junius aantreffen, blijkt hier voorhanden, zelfs in sterkere mate. De oorzaak hiervan ligt in de aard van hun beider ecclesiologie. Terwijl Junius kerkopvatting primair theologisch is, ontwikkelt Beza, zoals Kickel aantoot⁹⁷, zijn kerkbegrip sterk vanuit de filosofische conceptie van de staat (m.n. Aristoteles, Cicero). Dit maakt het mogelijk dat de taken van kerk en overheid grote overeenkomst vertonen. De kerk beschouwt hij als de mondiale *civitas Christiana*, bestaande uit verschillende *societates* van burgers. De staat gaat, met andere staten, op in het ene verband van de kerk.

Junius ziet dat toch anders. Bij hem gaan de staten niet op in de gemeenschap van de kerk, maar zij vormen gemeenschappen die als het ware om de eigenlijke en

definitieve gemeenschap, de kerk, heen staan.

Dit verschil tussen Beza en Junius mag echter niet zoveel nadruk krijgen dat uit het oog verloren wordt dat hun opvatting over de staat, dezelfde is en ook bij Calvijn reeds valt aan te wijzen. Door het onderscheid *lex moralis-lex ceremonialis-lex iudicialis* toe te passen op de Mozaische wet en de decaloog te identificeren met de natuurwet⁹⁸, had Calvijn de wet van het Oude Testament met behulp van een filosofisch rechtsbegrip uitgelegd⁹⁹. Beza en Junius gaan hierin niet principieel, wel materieel verder.

Daarmee is tevens aangegeven dat Junius' opvatting over de verhouding van kerk en staat, en zijn inzichten aangaande de wet, evenals zijn kerkopvatting goed Calvinistisch is. Bij de bespreking van zijn ecclesiologie stelden wij vast dat hij, zich baserend op Calvijn, diens inzichten strakker systematiseerde en, in zijn *De Ecclesia libellus singularis*, door distincties uit de Aristotelische wijsbegeerte toe te passen, ontwikkelde in de richting van de scholastiek. Iets dergelijks zien wij bij zijn geschrift over de oudtestamentische wet. In dit alles is Junius niet oorspronkelijk. Bij Ursinus en Zanchius vonden wij eveneens een ecclesiologie met een sterk theoretisch karakter, bij Beza een overeenkomstige uitwerking van de wetsopvatting. Dat in de toepassing van hetgeen theoretisch werd uiteengezet, verschillen aan de dag konden treden bleek ten aanzien van Deut.13.

HOOFDSTUK IV.

IRENISME VAN FRANCISCUS JUNIUS

Om Junius' irenische kerkopvatting in een bredere samenhang te kunnen plaatsen, vangen wij dit hoofdstuk aan met een globaal overzicht van het irenisme in de zestiende eeuw. Vervolgens bespreken wij zijn geschrift *Le Paisible Chrestien* uit 1593, waarin hij zijn irenisme het meest volledig naar voren brengt. Tijdens zijn verblijf in de Nederlanden raakte hij enkele malen betrokken bij kerkelijke conflicten. De houding die hij daarin aannam, kan de inzichten die hij in 1593 had ontvouwd, verder verhelderen. De vraag die wij daarna moeten behandelen, is die naar de grenzen van zijn irenisme. Zij houdt nauw verband met zijn opvatting over de grenzen van de kerk. Deze hebben wij reeds in haar algemeenheid aangegeven¹, doch hier gaat het om haar toepassing, welke vooral tot uiting komt in zijn houding ten opzichte van de rooms-katholieke kerk en de antitrinitariërs. Tenslotte geven wij de plaats aan die het irenisme in Junius' ecclesiologie en, breder, theologie inneemt, en bepalen wij zijn verhouding tot het irenisme van zijn tijd.

1. Het irenisme in de zestiende eeuw.

In *Le Paisible Chrestien* geeft Junius aan hoe mensen met verschillende geloofsopvattingen elkaar binnen één kerk als broeders kunnen aanvaarden. Dit is kenmerkend voor het irenisme. De irenici namelijk weigerden het bestaan van verschillende confessies als een noodzaak te aanvaarden. Vanuit het besef dat de kerk wezenlijk één is en behoort te zijn, verzetten zij zich tegen de scheiding die in de zestiende eeuw was opgetreden. Zij trachtten de verschillende opvattingen bijeen te houden of, toen verwijdering had plaatsgevonden, deze weer bijeen te brengen. Veel belang hechtten zij daarbij aan het houden van Godsdienstgesprekken (colloquia). Ook streefden zij ernaar een gezamenlijk theologisch uitgangspunt te vinden, waarover de partijen overeenstemming zouden kunnen bereiken.

Binnen deze opvatting paste niet dat met gewelddadige middelen en met een bloedig optreden de kerkelijke eenheid werd hersteld.

Deze afkeer van het gebruik van geweld in Godsdienstige aangelegenheden hadden de irenici gemeen met de voorstanders van religieuze tolerantie. Onder religieuze tolerantie verstaan wij het dulden van hen die een afwijkende Godsdienstige opvatting huldigen². De mate waarin deze vrijheid toegelaten werd kon variëren van uitsluitend gewetensvrijheid tot volledige tolerantie, zelfs voor atheïsten, om voor zijn mening uit te komen. Aan een tolerante houding konden verschillende motieven ten grondslag liggen. Men kon om politieke redenen verdraagzaamheid voorstaan, omdat men onrust vreesde en economische achteruitgang bij vervolging van andersdenkenden, of omdat men van mening was dat de staat geen zeggenschap heeft over de religie van zijn onderdanen. Deze laatste overweging treft men ook aan bij hen die om theologische redenen tolerantie bepleitten, meestal in de vorm van een afwijzing van lichamelijke dwang in religieuze, en daarmee geestelijke, aangelegenheden.

Het verschil tussen het irenische en het tolerante standpunt is daarin gelegen dat bij het eerste het kerkelijke, institutionele element een veel sterkere rol speelt dan bij het tweede. De irenici bepleitten verdraagzaamheid binnen het verband van één kerk, de pleitbezorgers van tolerantie richtten zich ook op degenen die buiten de gevestigde

kerk stonden.

Op beide standpunten is het humanisme van grote invloed geweest. Zowel de voorstanders van verdraagzaamheid, als de irenici, die het streven naar tolerantie paarden aan een pogen de kerkelijke eenheid te bewaren of te herstellen, waren door het humanisme gevormd. De nadruk op een praktisch christendom, met een afkeer van dogmatische formuleringen en met een eenvoudige, biblicistische theologie bracht voorkeur voor verdraagzaamheid met zich mee. Enigszins schematiserend kan men zeggen dat bij de irenici de eerbied voor de kerkelijke oudheid prevaleerde, terwijl de aanhangers van de tolerantiegedachte meer de praktische zijde benadrukten. Zij verlangden de christelijke charitas gestalte te geven in humanitas ten opzichte van andersdenkenden, wat vaak impliceerde dat men een juist leven belangrijker achtte dan een juiste leer. Bij de aanhangers van een spiritualistisch christendom wortelde de verdraagzaamheid daarbij in de overtuiging dat niemand exclusief aanspraak kan maken op het bezit van de waarheid.

De kwestie van de religieuze tolerantie spitste zich in de zestiende eeuw toe op het probleem van de *ketterij*, de vraag hoever men kon gaan in het bestrijden van kettters en welke middelen daarbij geoorloofd waren. Binnen het gereformeerd protestantisme gaf de verbranding van Michael Servet te Genève in 1553 een belangrijke impuls tot het ontwikkelen van gedachten over tolerantie³. Sebastian Castellio (1515-1563) was de eerste die in zijn onder het pseudoniem Martinus Bellius verschenen tractaat *De haereticis an sint persequendi* (1554)⁴ de executie van Servet en het doden van kettters in het algemeen afkeurde. Behalve op grond van de Schrift ontkende hij ook om rationele en natuurrechtelijke redenen het recht haeretici te vervolgen. De onaantastbaarheid van het menselijk geweten speelde daarbij een belangrijke rol⁵. Hoewel Calvijn en Beza zijn opvattingen bestreden, hebben Castellio's inzichten veel invloed gehad, zowel in Frankrijk als in de Nederlanden.

Ook Jacobus Acontius (vóór 1520-ca.1567) voerde in zijn *Stratagemata Satanste* (1564)⁶ een pleidooi voor tolerantie jegens kettters. Hij beschouwde de tweedracht onder christenen als listen van de duivel en meende, met een beroep op de gelijkenis van het onkruid en de tarwe, dat kettters geduld moesten worden. Bijbelse argumenten nemen in zijn betoog een belangrijke plaats in, terwijl het moralistische element, dat bij Castellio een grote rol speelde, minder nadrukkelijk voorhanden is⁷.

In de Nederlanden was Dirk Volkertszoon Coornhert (1522-1590) een voorvechter van de gedachten van Castellio⁸. Zijn geschriften vertonen bovendien invloed van spiritualisten als Sebastian Franck. Op één punt ging Coornhert verder dan Castellio en Acontius, doordat hij tevens tolerantie bepleitte voor atheïsten. Ook in de kringen van de unitariërs werd voor verdraagzaamheid gepleit, doch de invloed die dit had, was gering.

In Frankrijk, evenals in de Nederlanden, vond de tolerantie veel weerklank bij de politieke leiders. In praktijk en in geschrifte werd, zowel door protestanten als door rooms-katholieken, bepleit dat de protestanten toegestaan werd hun religie uit te oefenen. Vooral de Franse kanselier Michel de l'Hôpital (1504-1573) beijverde zich om de verdraagzaamheid in Frankrijk tot stand te brengen⁹. Het *edict van Nantes* (1598) zou uiteindelijk de hugenoten een relatieve Godsdienstvrijheid schenken. Voor het evenwel zover was, had veel bloed gevloeid. Wij komen hierop later terug¹⁰.

In de Nederlanden betoonde de burgerlijke overheid zich, na de vestiging van de

Republiek, vaak tegen de Calvinistische predikanten en consistories in, een voorstandster van verdraagzaamheid. Haar streven zoveel mogelijk vrijheid te laten op religieus gebied, ging gepaard met een politiek gericht op versterking van het gezag van de magistraat en bevordering van de handel. Het is in deze kring dat Coornherts geschriften met instemming werden gelezen, terwijl de kerkelijke leidlieden over het algemeen afwijzend reageerden.

De irenici vinden wij zowel onder hen die het oude geloof trouw bleven, als onder de aanhangers van de reformatie. Reeds Erasmus¹¹ had in zijn geschrift *De sarcienda ecclesiae concordia* 12 (1533) een pleidooi gevoerd voor de reformatie van de kerk, doch binnen het bestaande kerkverband. Aan protestantse zijde werd met name door Melanchthon en Bucer¹³ ernaar gestreefd de leergeschillen niet groter te maken dan strikt noodzakelijk.

In de rooms-katholieke kerk werd het irenisch ideaal vooral gepropageerd door Georg Witzel (1501-1573) en George Cassander (1522-1566)¹⁴. Beiden hadden sterk de invloed ondergaan van Erasmus en stonden reformatie van het kerkelijk leven voor. Daarbij legden zij, evenals andere humanisten hetzij van rooms-katholieken hetzij van protestantsen huize, behalve op de religieuze praxis, nadruk op leer en leven van de kerk in de eerste eeuwen. In de vroeg-kerkelijke traditie, die vooral haar neerslag had gevonden in het Apostolicum, de geschriften van de patres en de besluiten van de oecumenische concilies, vonden zij de gemeenschappelijke basis waarover de partijen het eens zouden kunnen worden.

Deze terugkeer naar de eenheid die men in de vroege kerk voorhanden achtte, ging gepaard met een politiek de leergeschillen op concilies en Godsdienstgesprekken te bespreken. Het streven een concilie te houden bleek vruchteloos. Dat van Trente zou uiteindelijk het standpunt van de rooms-katholieke kerk fixeren en de breuk met de reformatie bestendigen.

Op Godsdienstgesprekken in Duitsland en Frankrijk kregen de humanistische theologen meer gelegenheid hun stempel op de besprekingen te drukken. In Duitsland vonden te Hagenau, Worms en Regensburg gesprekken tussen rooms-katholieke en protestantse godgeleerden plaats (1540-1541). Het Godsdienstgesprek van Poissy (1561), waaraan leidende figuren van beide partijen deelnamen, was in Frankrijk hoogtepunt van de colloquium-politiek, al betekende het tegelijk haar mislukking. Overigens moet men dat laatste, evenals de conclusie dat Trente de breuk definitief maakte, zien als een oordeel achteraf. De tijdgenoten werd dit pas geleidelijk duidelijk. Zij bleven nog lange tijd verwachtingen koesteren en zich voor herstel van de eenheid inspannen¹⁵.

Minder ver gingen de pogingen om aan de verdeeldheid binnen het protestantse kamp een einde te maken. Een Godsdienstgesprek tussen de volgelingen van Luther en die van Zwingli te Marburg (1529) over de avondmaalsleer mislukte, waarmee de breuk tussen beide werd bevestigd. Calvijn en de Zwitserse reformatoren wisten het wel eens te worden en sloten in 1549 de Consensus Tigurinus.

In 1570 slaagden de Calvinisten, Boheemse broeders en Lutheranen in Polen erin de consensus van Sendomir te sluiten, waarin zij het, met handhaving van de verschillende cultische vormen, over de leer eens werden. Hoewel deze consensus de hoop op eenwording tussen Lutheranen en Calvinisten deed groeien, bleek spoedig in Duitsland overeenstemming uitgesloten. De verschijning van het Konkordienbuch in 1580 bestendigde de scheiding, ook al bleven aan beide zijden theologen streven naar verzoening. Hoewel de grens van de zestiende eeuw daarmee overschreden wordt noemen wij hier de namen van de Lutheraan Georg Calixtus (1586-1656) en van de

Calvinist David Pareus¹⁶

Evenals de voorstanders van tolerantie, hadden de irenici hun hoop vooral op de vorsten gesteld. De *rabies theologorum* zagen zij als funest voor de kerkelijke vrede, maar van het staatsgezag hadden zij hogere verwachtingen. De Godsdienstgesprekken illustreren dit. Zij werden alle onder auspiciën van de overheid gehouden. De geschriften van de irenische humanisten waren, zoals bijvoorbeeld Cassanders *De officio pii viri* (1561)¹⁷, veelal erop gericht de vorsten voor hun inzichten te interesseren. Behalve dat zij afkerig waren van de twisten van de theologen, beschouwden zij het ook als schadelijk dat door de veelheid van polemische geschriften iedereen bij de kerkelijke onenigheid werd betrokken. Zij meenden dat de vrede van de kerk erbij gebaat zou zijn wanneer uitsluitend geleerde mannen, op zakelijke en vredelievende toon, over de leergeschillen publiceerden en daarbij aanvallen op tegenstanders achterwege lieten.

Het irenisme was dan ook bij uitstek een beweging van geleerden, met een aristocratisch karakter. Het vertoont grote overeenkomst met het streven naar tolerantie, al is het minder door politieke motieven ingegeven en meer bepaald door wetenschappelijke aandrift en zorg voor het culturele erfgoed, dat in het Godsdienstig gewoel verloren dreigt te gaan. Beide zijn verbonden in hun verlangen naar beëindiging van de uit de confessionele geschillen voortvloeiende gewelddadigheden, waarbij het streven naar tolerantie meer de politieke rust, het irenisme meer de kerkelijke eenheid voorop stelde. Dat beide echter binnen één persoon verbonden konden zijn, blijkt bij iemand als Hugo de Groot

2. Le Paisible Chrestien. Inhoud en achtergronden.

In 1593 verscheen te Leiden Junius' geschrift *Le Paisible Chrestien, ou de La Paix de l'Eglise Catholique* 19, opgedragen aan de rooms-katholieke clerus van Frankrijk. In hetzelfde jaar bezorgde hij ook een Latijnse uitgave onder de titel *Eirenicum, de Pace Ecclesiae Catholicae*, met een opdracht aan Maurits, landgraaf van Hessen. Geen van beide opdrachten is gedateerd, zodat de volgorde waarin beide uitgaven verschenen zijn, daaruit niet is vast te stellen. Hoewel het meer voor de hand zou liggen wanneer de Fransman Junius, pas in de Nederlanden, een Frans boek van zijn hand in het Latijn vertaalde, dan omgekeerd, blijkt uit de schaarse gegevens dat toch de Latijnse editie de eerste is 21.

De bibliografie die Junius aan zijn Vita toevoegt, noemt eerst het Eirenicum, daarna Le Paisible Chrestien²². Ook uit een brief van Jacques Anjorant aan Beza²³ blijkt dat, althans volgens Anjorant, de Latijnse uitgave de oorspronkelijke is. Jean Taffin meldt Beza²⁴ te hebben vernomen dat het "Eirenicon" door Junius in het Frans vertaald is uitgegeven. Omdat de verschillen tussen beide edities zeer gering zijn en bovendien, zoals zal blijken, het boek is geschreven met de situatie in Frankrijk voor ogen, gaan wij hier uit van de Franse uitgave.

De Franse titel van Junius' irenische geschrift spreekt voor zichzelf. De Latijnse titel Eirenicum, een Latinisering van het Griekse eirenikon, dat in de vroege kerk werd gebruikt in verband met kerkelijke verzoeningspogingen²⁵, werd, voor zover wij kunnen nagaan, voor het eerst door Junius gebruikt als aanduiding van een geschrift over de vrede van de kerk. Na hem werd het een gangbare naam voor met Le Paisible Chrestien vergelijkbare werken²⁶.

In het voorwoord aan Maurits van Hessen²⁷ beklagt Junius zich over het sterven van zovele Duitse vorsten, de oorlogen elders en de schending van de landsgrenzen, die de landgraaf zoveel verdriet berokkenen. Toch hebben deze rampen als positief doel tot

vrede met God, de kerk en de overige Duitsers terug te roepen. Want niet zozeer vijanden van buiten, maar interne kerkelijke twisten bedreigen de vrede. Junius weet hoezeer Maurits zich voor de verzoening van de partijen beijvert. Daarom draagt hij hem dit boek op, waarin hij in algemene zin over de vrede van de kerk schrijft, opdat ieder afzonderlijk op zijn plaats aan de verwerkelijking ervan kan bijdragen.

Het voorwoord gericht "A Messieurs Messieurs du clergé, qui sont au Royaume de France" 28, is uitvoeriger, ook waar het de schildering van de actuele situatie, ditmaal in Frankrijk, betreft. Junius begint met de klacht dat, hoewel de christenheid groot kwaad lijdt, velen dit niet zien. Met name in Frankrijk is het christendom zozeer in gevaar dat ingegrepen moet worden.

De problemen zijn zo groot dat men niet kan volstaan met een incidentele remedie, maar maatregelen moet treffen die allen raken. Daarom dient ieder zich opnieuw de belangrijkste principes van het christendom te binnen te brengen, namelijk dat de waarheid het doel, de liefde de weg en de genade van God het fundament is. De reden van de rampspoed in Frankrijk is dat men zijn heil verwacht van mensen, van wapens en van burgeroorlog, doch niet van God. De priesters kunnen, vanwege de positie die zij bekleden, bijdragen tot verbetering van de situatie. Niet alleen hebben zij, gelijk allen, de algemene plicht op grond van de natuur menselijkheid na te streven, en op grond van de genade geloof en vroomheid te bevorderen. Hun bijzondere opdracht en roeping is daarenboven de kerk te leiden, waarbij zij zich dienen te onthouden van inmenging in civiele aangelegenheden. Als Fransen rust op hen, van nature, de taak de publieke vrijheid zowel van de Gallicaanse kerk als van het koninkrijk te verdedigen tegen aanvallen van buiten. Hier roept Junius de strijd tussen koning Philips de Schone en paus Bonifatius VIII in herinnering, waar de voorgangers van de huidige priesters zich, samen met de beide andere standen, achter de Franse koning schaarden. Tenslotte verzoekt hij de geestelijken de vredespolitiek van de koningen te steunen en aldus God, de kerk en Frankrijk te dienen.

Het geschrift zelf heeft de vorm van een meditatie over de Psalmen 122 en 133.

Voordat Junius de behandeling hiervan aanvangt, geeft hij een algemene inleiding²⁹, waarin hij erover klaagt dat de christenheid zozeer verscheurd is, en oproept de vrede te zoeken. Van nature streeft de mens naar het goede en strijdt hij tegen het kwade. Door het kwaad in de wereld raken de zorg voor het eigen goed en die voor het algemeen welzijn met elkaar in conflict. Het principe van dit "bien commun"⁹⁹ is gelegen in de natuur. De christenen nu worden door Gods genade niet alleen geroepen het "bien commun" na te streven, maar zij worden ook door God geleid tot het hoogste goed, dat in God zelf ligt en bron is van zowel het natuurlijke als het bovennatuurlijke goed. De volheid van het hoogste goed is door God present gesteld in Christus en omvat de eenheid naar lichaam en geest in één geloof, waarin men door de band van de vrede verbonden wordt. Nu is de situatie evenwel zo dat niemand zich meer gelegen laat liggen, noch aan het eigen, noch aan het algemene goed, en de christenen door onderlinge strijd zijn verdeeld. Daarom is het noodzakelijk het herstel van de vrede bewust na te streven. Dit dient niet alleen te geschieden op grond van de algemene, in de natuurwet verankerde opdracht het goede na te jagen, maar ook op grond van de bijzondere roeping van de Geest, die de gelovigen tot het betrachten van christelijke naastenliefde disponeert.

Junius' werk beoogt de vrede te dienen, de heiligen bijeen te brengen, en het lichaam van Christus op te bouwen. Daarbij wil hij niet ingaan op de twistpunten die thans de gelovigen verdeeld houden³¹, maar een pleidooi voeren voor de vrede. Niet het woord

van mensen, "toutes subtilitez & paroles de sapience humaine"³², maar Gods woord en de waarheid die daarin is vervat, vormt zijn uitgangspunt. De Schrift immers is van Goddelijke oorsprong en leidt de mensen, die van nature geneigd zijn het goede te zoeken, van het "bien commun" naar het "bien supernaturel, & divin". Daarbij zijn de Psalmen, en met name Ps.122 en 133, vanwege hun bevattelijkheid en geringe lengte, bij uitstek geschikt de gelovigen tot dit hoogste goed te brengen.

Psalm 122 33 beschrijft de vrede en de wijze waarop deze gestalte krijgt. De eerste vijf verzen behandelen de geestelijke vreugde van de gelovigen over Christus en zijn kerk, waartoe ieder door de boodschap van het heil en het voorbeeld van de gelovigen is geroepen. In de laatste spreekt de psalmist over de vrede die door de kerk wordt onderhouden. De vreugde is een genadegave van God. Vooral in de rampzalige tijd die men beleeft, past het te denken aan de weldaden die God de mens schenkt, en deze te genieten. Dat is iets dat men niet alleen kan doen, doch slechts in gemeenschap met anderen. De mensen zijn immers geroepen vroomheid en liefde te betrachten jegens God en jegens elkaar. Op de vorst rust de bijzondere taak zich bij het handhaven van de openbare orde te laten raden door kerkelijke ambtsdraggers, omdat, zoals allen van nature weten en zoals de Schrift ondubbelzinnig betuigt, ieders handelen op God gericht is. In deze tijd waarin de christenheid baadt in het bloed, past vreugde over ieder die aan de stem van de natuur of van de Schrift gevolg geeft. Het vonkje van het goede, dat ieder van nature bezit, dient met goed voorbeeld en liefde aangewakkerd te worden, want men kan van niemand zeggen dat hij God niet zoekt zonder hem en God onrecht te doen.

De kerk is de weg die naar God voert. Christus voegt haar tezamen door de prediking van het evangelie.

Bij zijn verdere uiteenzetting beperkt Junius zich tot de *ecclesia militans*. Alle mensen kunnen in principe door God gebruikt worden bij het bouwen van zijn kerk, zodat niemand van te voren mag worden afgeschreven en iedereen met liefde en geduld tot het dienen van God moet worden gestimuleerd. Dit geldt des te meer van hen die door Gods woord geroepen zijn als leden van de kerk. Wie van deze vocati uiteindelijk uitverkoren zijn werkelijk lidmaten van de (onzichtbare) kerk te zijn, weet slechts God. Hij heeft de kerk gebouwd als zijn huis, tot zijn eer. Hij zendt zijn Geest om zijn genade in de kerk present te stellen en haar leden de in Christus geschonken weldaden te doen beseffen. Door de verscheurdheid van de christenen dreigt deze heilzame kennis verloren te gaan.

Daarom roept Junius allen met klem op de weg die God in de Schrift wijst, te gaan, gedachtig aan de eer van God en het door Christus verworven heil, en elkaar daarbij aan te sporen in liefde jegens God en de naaste. Zij mogen hierbij verzekerd zijn van de bijstand van de genade, die hen beschermt tegen de verleiding waaraan zij bloot staan, en doet volharden op hun weg. Wil deze volharding geen halsstarrigheid worden, dan dienen de gelovigen zich te houden aan de grenzen die God de kerk stelt. Daarbinnen heeft hij zijn gaven neergelegd; daar ontvangen de gelovigen stichting en leren zij wat gemeenschap is. Wie de medechristenen niet liefheeft, maar onrechtvaardig en hardvochtig tegen hen optreedt, geeft daarmee te kennen niet tot de kerk te behoren en een vijand te zijn van Gods heil.

De vreugde van het individuele lid van de kerk is geworteld in de vreugde van de kerk als geheel. Het "bien commun" van de kerk is immers per definitie op het geheel betrokken, de gemeenschap. Vooral in deze tijd waarin ieder afzonderlijk pretendeert de enige ware kerk te zijn, is het belangrijk te benadrukken dat de kerk in eerste instantie geen mensenwerk is, maar een gemeenschap van heiligen, door God in

Christus tezamen gebracht. Daarom is het een ernstige zonde de leden van de gemeenschap te verstrooien. De band tussen de leden is tweeledig. Essentieel is dat zij gemeenschap houden met God en het heil dat hij schenkt. Op grond hiervan moeten zij gemeenschap houden met elkaar. Ieder die deze laatste band verbreekt, snijdt ook die met God door, omdat eenheid met Christus verdeeldheid van de kerk uitsluit. Dit betekent niet dat alle leden gelijk moeten zijn. Er is een diversiteit in de kerk (I Kor.12), zodat het kerkelijk leven niet van één lid afhankelijk kan worden gemaakt³⁴. Veeleer moeten de christenen de verschillende gaven bij elkaar erkennen en elkaar als broeders aanvaarden.

De vorm van de kerk dient in overeenstemming te zijn met haar karakter van gemeenschap en de band met God en onderling mogelijk te maken. Zij moet de mensen in staat stellen God te dienen en mag Gods genade niet in de weg staan. De dienst aan God is gericht op het getuigenis dat hij de kerk heeft geschonken in Woord en sacramenten. Hij bestaat uit het luisteren naar Gods geboden en beloften, uit gebed en lofprijzing. De vorm waarin dit gebeurt, is bijkomstig en nimmer een reden anderen te veroordelen. Velen roepen thans om de vrede van de kerk en klagen dat het met de christenheid gedaan is. Daarom wordt het tijd de verbanningen en veroordelingen te staken, en op te houden met het afbreken van de kerk. Haar uiterlijke verschijning is geen criterium voor de waarheid. Slechts de vraag of zij zich baseert op de Schrift is beslissend. Zolang een kerk Gods woord vasthoudt, mag zij niet veroordeeld worden. Heeft men toch iets op een kerk aan te merken, dan moet dat met voorzichtigheid geschieden, vanuit het besef dat men met een kerk te maken heeft.

Alleen waar niet de gehele Schrift wordt aanvaard, zoals bij de ongelovigen en de Joden, is geen sprake van kerk³⁵. Weliswaar is de wijze waarop men zich op de Schrift baseert bij niemand perfect, maar het gaat erom dat men haar fundament niet los laat. Daarbij verstaat Junius onder fundament die berstellingen "sans lesquels la foy Chrestienne ne peut estre", zoals "les articles de Dieu, pource qu'il est. le fondement de nostre salut & object immuable de nostre foy" ³⁶. Alleen zij die hieraan niet vasthouden, doch slechts aan de letter van de Schrift, zijn geen christenen. In alle andere gevallen dient men uiterst omzichtig te oordelen, zeker in deze rampzalige tijden waarin de liefde en de waarheid reeds zo veel geweld wordt aangedaan.

Al te zeer is men gefixeerd op de waarheid die men zelf meent te bezitten. De ander wordt beledigd, uitgescholden en met geschriften bestookt, terwijl de kerk verscheurd wordt en te gronde gericht. De verdediging van de Schrift kan men het best aan haar auteur, God, overlaten.

Tegenover de dienst van de mensen aan God, staat dat hij de kerk Zijn Geest en Woord schenkt. De zichtbare kerk leidt hij door Zijn Woord, opdat alles ordelijk geschiedt. Daartoe stelt hij ambten in, waarvan een aantal de Goddelijke aangelegenheden, andere de menselijke in de kerk regelen.

Junius onderscheidt drie vormen van leiding. De eerste is de despotische of soevereine wijze van regeren. Zij is absoluut en geheel onafhankelijk van de verlangens van de onderdanen.

De tweede, zogenaamde politieke macht is dat niet. Zij vindt haar grens in "le bon vouloir & consentement de ceux qui y obeissent"³⁷.

De derde vorm tenslotte is de dienende macht, waarvoor kenmerkend is dat degene die haar uitoefent, zich geheel in dienst stelt van de ander.

De eerste macht dreigt gemakkelijk in tirannie te ontaarden, maar kan, in de vorm van het koningschap, in de civiele sfeer toepassing vinden. In de kerk evenwel is zij

ongoorloofd, omdat alleen God daar soeverein is. De macht die berust op instemming van de onderdanen stemt overeen met de natuurwet en is daarom zeer bruikbaar in het staatkundig leven. De op dienst aan allen gerichte macht is voor de staat eveneens gunstig. Voor de kerk is zij de enige toelaatbare³⁸.

De "offices" in kerk en staat staan in dienst van het recht. Wat de staat betreft is dat het civiele recht, wat de kerk betreft het Goddelijke recht. Het eerste is van natuurlijke oorsprong en regelt dat mensen eerbaar leven, elkaar niet beledigen en ontvangen wat hun toekomt. Het tweede is van bovennatuurlijke oorsprong en heeft betrekking op het geestelijk leven van de gelovigen voor God. Het zorgt ervoor dat de gelovigen elkaars geloof niet belemmeren en dat de vroomheid jegens God wordt verzekerd. In deze ongelukkige tijden past het te zoeken naar beiderlei recht. In het bijzonder geldt dat van de leiders in staat en kerk die beide de grenzen van hun bevoegdheden dienen te respecteren. Met name de aanspraken van kerkelijke ambtsdragers op een ander dan dienend gezag, moeten beschouwd worden als heiligschennis jegens God en zijn kerk. De vorsten hebben van God, behalve de opdracht te waken over de civiele orde, ook de taak ontvangen toe te zien dat alles in de kerk volgens de daar geldende orde geschiedt. Ook zij behoren immers tot de kerk, zijn onderworpen aan haar hoofd en hebben deel aan hetzelfde lichaam als de gewone gelovigen. Daarom moeten zij niet alleen op hun eigen terrein het "bien commun" nastreven, maar eveneens de geestelijke goederen van de kerk bevorderen.

De orde in de kerk is van geheel andere aard dan die in de staat, en een gave van God. Daarom handelt men onjuist door haar geweld aan te doen vanwege menselijke onenigheid en tweespalt. Veeleer moet men, ongeacht verschillen op ondergeschikte punten, gezamenlijk vasthouden aan het fundamentele dat allen verbindt³⁹. Wanneer men beledigd wordt, behoort men, omdat God dat vraagt, vergeving te schenken. Als iemand dwaalt moet hij met zachte hand worden teruggevoerd en niet door een hard optreden nog verder van de waarheid worden vervreemd.

Voor het welzijn van de kerk is het nodig dat er vrede heerst, die Junius definieert als "un estat & disposition vuyde de tout mal, & se reposant en toute sorte de biens au dedans & dehors"⁴⁰. Het kwaad in de mens verzet zich tegen de vrede, maar van nature weerstreeft hij het kwade en jaagt hij het goede na, ook voor de kerk. Daarom dienen de gelovigen de vrede met God, zichzelf, hun medegelovigen en met alle mensen te bevorderen. Dit geldt niet alleen van hen die reeds tot de kerk behoren, maar van allen die de kerk een goed hart toedragen. De vrede is wel primair een gave van God, maar de mens moet hem realiseren.

Vijanden van de kerk zijn zij die de kerk uit onwetendheid ongunstig gezind zijn, die haar bestrijden omdat zij door hun hartstochten worden meegesleurd, en zij die willens en wetens haar vernietiging nastreven. Met de laatste categorie is met het oog op de vrede niets aan te vangen. God zal hen oordelen, en, wanneer een menselijke uitspraak wordt gevraagd, dient die met de uiterste terughoudendheid te worden gegeven. Degenen die ten prooi zijn gevallen aan de zucht de kerk in verwarring te brengen, moeten met bezonnenheid tegemoet worden getreden opdat zij tot bedaren komen. Zij die uit onwetendheid de kerk bestrijden, dienen voorzichtig ingeleid te worden in de christelijke waarheid. In alle gevallen staat niet het bevechten van de vijand, maar het verwerklijken van de vrede voorop. Daarom ook moeten de mogelijkheden die buiten de kerk voorhanden zijn, volop worden benut.

Met name op de ambtsdragers rust de verantwoordelijke taak de vrede te bevorderen. Fouten die zij daarbij begaan, raken niet alleen henzelf, maar de gehele kerk. Daarom

is het zeer ernstig dat zij thans in gebreke blijven en tegen hun roeping zondigen. Niet uit het Woord van God prediken zij, maar uit "les livres de parquet & escrits politigues"⁴¹, alsof zij zorg voor de staat hadden in plaats van voor de kerk. Men dient zich te houden aan de door God gestelde orde en niet de wanorde, die toch reeds heerst, nog verder te vergroten. In deze tijd echter verzoent men de twisten niet, maar brengt ze op straat.

In een veelheid van tractaten - bitter en scherp van toon - wordt de waarheid zo naar voren gebracht dat zij duister is geworden. Door deze polemiek worden mensen die daartoe incompetent zijn, tot rechter gemaakt, terwijl bevoegde rechters zwijgen vanwege het woelen van de massa. Ten onrechte richt men zich met geschriften over leerstellige aangelegenheden tot het gewone volk, dat van God noch de gave, noch de roeping heeft ontvangen hieromtrent kennis te bezitten en te oordelen. Bovendien wordt het door hartstochten verscheurd, zodat men er goed aan doet zich te wenden tot iemand die wel zorgvuldig deze kwesties heeft bestudeerd, door God tot oordelen is geroepen en ook de gave daartoe heeft ontvangen. Door het volk rechter te maken hitst men het op het publieke recht te schenden en afbreuk te doen aan het gezag van de magistraat.

Met waardigheid en liefde dient de strijd voor de waarheid te worden gevoerd, en dan nog alleen als men daartoe wordt gedwongen. Anders brengt men meer schade dan goeds toe. Waarheid en liefde gaan onverbrekkelijk samen, en het spreken van de waarheid zonder liefde is in strijd met de vroomheid die God eist, en doet afbreuk aan de vrede. Het is beter smaad te verdragen, dan de waarheid te schaden. Niet alleen de natuur en de ratio leren dat, maar ook God zelf. Allen moeten aldus de vrede en de eenheid nastreven, in het bijzonder zij die zijn aangesteld om in kerk en staat leiding te geven. Laten, waar de kerkelijke gezagsdragers verstek laten gaan, de vorsten, overeenkomstig hun opdracht de kerk te beschermen, de geestelijke leiders dwingen de eer van God na te jagen en het heil van de zielen door het Woord van God te bevorderen. Bij dit alles mag de kracht van het voorbeeld niet worden onderschat. Wanneer men zichzelf voor de vrede en de opbouw van de kerk inspannt, stimuleert men anderen hetzelfde te doen. Als men de naaste met liefde en geduld tegemoet treedt, wekt men hem op de haat te laten varen.

Handelde Psalm 122 over de vrede zelf, zijn oorzaken en voorwaarden, Psalm 133 gaat over de vruchten ervan. Dit zijn de zegeningen die verbonden zijn met het samenwonen van de broeders, de gemeenschap van de heiligen, die niet van nature broeders zijn, maar door Gods genadige beschikking daartoe zijn gemaakt. Aan deze geestelijke broederschap kan de mens zich nog minder onttrekken dan aan de natuurlijke. Daarom is het zo paradoxaal dat men haar durft te verbreken en te ontkennen. Men snijdt leden van Christus' lichaam af, zonder te beseffen dat men dan zelf zich buiten dit lichaam stelt. Men moet inzien dat ondanks de ontzaglijke verwijdering tussen de leden van de kerk de broederband in Christus blijft bestaan en dat men verplicht is elkaar bij te staan. Daarbij gaat het er niet alleen om dat men ophoudt elkaar kwaad te doen, maar ook dat men het goede voor de broeder zoekt en ernst maakt met de belijdenis van de gemeenschap der heiligen. Wie toegeeft aan zijn hartstochten en zo de broeder schaadt, geeft daarmee aan zich niet om God, Christus, de Geest en de kerk te bekommeren. God heeft niet alleen de Schrift, de prediking en de externe orde van de kerk gegeven, maar ook, in de waarheid van Christus, het Hoofd van de kerk, een inwendig principe waaraan de gelovigen, geleid door de Geest, mogen en moeten vasthouden.

In deze tijd verachten velen de weldaden waarmee God de kerk begiftigt. Men weigert

ze met elkaar te delen en ook hen die buiten de kerk staan, ervan te laten profiteren. Door anderen Gods gaven te ontzeggen en zelf het alleenrecht ervan op te eisen, verbreekt men de kerkelijke eenheid en doet men het goede dat God schenkt, verloren gaan. Het is onjuist het kwaad dat men van anderen lijdt, daarvoor als excuus aan te voeren, omdat het beter is te dulden dan kwaad met kwaad te vergelden. De drang anderen te veroordelen is een inspiratie van de satan en leidt tot vernietiging van de kerk. Veeleer moeten de gelovigen hun hart richten op de vergeving van zonden die God als een van de belangrijkste genadegaven schenkt om hen, via de kerk, te voeren naar het eeuwige leven.

Le Paisible Chrestien eindigt met een gebed⁴³, waarin Junius God vraagt de christenen hun zonden te vergeven. Hij smeekt hem allen, zowel de leiders in staat en kerk, als hun onderdanen en gelovigen, te vervullen met liefde en ijver voor de gemeenschap der heiligen en de vrede. Hij vraagt hem tenslotte de huidige verdeelde christenheid te herstellen, en alles dat de gemeenschap, haar heil en haar vreugde belemmert, weg te nemen.

+ + +

Tegen welke achtergrond schreef Junius zijn geschrift *Le Paisible Chrestien*?

Deze vraag moeten wij ons stellen omdat zowel uit het voorwoord tot Maurits van Hessen als uit dat van de Franse editie blijkt dat hij meer beoogde dan alleen een stichtelijke verhandeling te geven over Ps.122 en 133. Hij verwachtte dat zijn woorden ter harte zouden worden genomen en waar mogelijk toegepast in de concrete kerkelijke en politieke situatie. Men kan daarbij denken aan de Nederlanden, waar Junius sedert 1592 woonachtig was. Ook is het mogelijk dat hij de toestand in Duitsland in het bijzonder voor ogen had. Tenslotte kunnen de omstandigheden in zijn geboorteland aanleiding zijn geweest tot het schrijven van *Le Paisible Chrestien*. Daar had hij in 1591 enkele maanden vertoefd en ook de Franse koning Hendrik IV ontmoet. Omdat Junius echter opzettelijk vermijdt rechtstreeks op de actuele situatie in te gaan en deze onomwonden aan te duiden, zullen wij moeten zoeken naar toespelingen. Hij spreekt over complotten en samenzweringen⁴⁴, over de verwoesting van de christelijke wereld⁴⁵. Hij beklaagt zich erover dat de christenheid baadt in het bloed⁴⁶ en dat de twisten slechts puinhopen achterlaten⁴⁷. Ook is het duidelijk dat hij denkt aan kerkelijke groeperingen die elkaar op grond van diepgaande verschillen in leer en kerkorde niet meer als kerk erkennen⁴⁸.

Opvallend is voorts dat hij menigmaal beklemtoont dat de grenzen tussen politiek en kerkelijk gezag niet uit het oog mogen worden verloren⁴⁹, waarbij hij zich vooral richt tegen kerkelijke leiders die zich, ontrouw aan hun geestelijke roeping, begeven op politiek terrein, om daar hun kerkelijke geschillen met onspirituele middelen uit te vechten⁵⁰. Hij verwacht hier een ingrijpen van de vorsten, die op grond van hun ius Circa nacta optimale condities voor het kerkelijk leven moeten scheppen⁵¹.

Tenslotte kan ook het feit dat Junius betrekkelijk uitvoerig de voor- en nadelen van verschillende staatsvormen tegen elkaar afweegt⁵² een aanwijzing zijn voor de achtergrond van *Le Paisible Chrestien*.

Waarop hebben deze toespelingen betrekking?

De situatie in de Nederlanden was, toen Junius zich daar vestigde, betrekkelijk rustig. Van bloedige botsingen tussen Godsdienstige partijen was geen sprake. De conflicten over religieuze vraagstukken waren niet interkerkelijk, maar binnenkerkelijk van aard.

In het begin van de tachtiger jaren van de zestiende eeuw had de kwestie Coolhaes beroering gewekt. Het probleem van het gezag van de overheid in kerkelijke aangelegenheden zou ook daarna een bron van discussie zijn. Dat was het ook in Utrecht, waar reeds in 1573 een conflict bestond tussen de Calvinistische gemeente (consistorialen) en de door de stadsoverheid gesteunde gemeente van Huibert Duifhuis. Men vroeg hier de bemiddeling van Junius, doch nadat de Latijnse editie van zijn irenisch geschrift verschenen was. In 1592 waren bedenkingen gerezen tegen de Hoornse predikant Cornelis Wiggertsz., waarbij, doch eerst in 1595, Junius' oordeel gevraagd werd. Zowel het tijdstip waarop Junius' bemiddeling werd ingeroepen als de aard van beide conflicten⁵³ maken het onwaarschijnlijk dat hij bij het schrijven van *Le Paisible Chrestien* de Nederlandse situatie viseerde.

In Duitsland was de politieke situatie aan het einde van de zestiende eeuw betrekkelijk stabiel. De vrede van Augsburg had in 1555 de verhouding tussen de Godsdienstige partijen voorlopig vastgelegd. Dat betekende niet dat zij niet langer streden, doch deze strijd werd niet met het zwaard gevoerd maar met de pen. De onenigheid tussen Lutherse en Calvinistische theologen was heftig, vooral nadat de Lutherse leer in 1580 gefixeerd was in de *formula concordiae*. Over en weer bestookte men elkaar met geschriften om het eigen gelijk aan te tonen en het dwalen van de ander aan de kaak te stellen. Junius laakt in zijn Eirenicum de *rabies theologorum* en acht het publiceren van strijdschriften niet bevorderlijk voor de waarheid. Omdat hij echter de tweedracht tussen christenen afschildert als oorzaak van de ontwrichting van het gehele maatschappelijke leven, menen wij dat zijn geschrift niet op de Duitse omstandigheden betrekking heeft.

Op het moment dat *Le Paisible Chrestien* het licht zag, waren in Frankrijk de Godsdienstoorlogen in volle gang⁵⁴. In 1562 was de eerste uitgebroken, de laatste zou voortduren tot 1598, al kwam er een beslissende wending toen op 25 juli 1593 Hendrik IV het protestantisme afzwoer, het rooms-katholieke geloof aannam en aldus de weg naar zijn definitieve overwinning vrijmaakte. Junius' geschrift was toen in ieder geval reeds in het Latijn verschenen⁵⁵. De schildering van het treffen tussen de Godsdienstige partijen als bloedig en gewelddadig, die hij daar geeft, is treffend in de Franse situatie, waar, anders dan in de Nederlanden en Duitsland, zo hevig werd gestreden dat het land pas in de eerste decennia van de zeventiende eeuw hiervan zou herstellen.

Het einde van de eerste Godsdienstoorlog (1562-1563) betekende slechts een onderbreking van de gewelddadigheden. De kanselier van het Parijse parlement, Michel de l'Hôpital, trachtte de politiek van verzoening, die onder meer tot het Godsdienstgesprek van Poissy had geleid⁵⁶, voort te zetten, doch hij bereikte alleen dat de decreten van het concilie van Trente voorlopig niet in Frankrijk werden ingevoerd⁵⁷. Telkens opnieuw laaide de strijd op, waarin de hugenoten zich als een geduchte politieke macht manifesteerden. Om hun macht te breken werden in de Bartholometisnacht, 24 augustus 1572, onder verantwoordelijkheid van de Franse koning Karel IX, duizenden protestanten, waaronder hun leiders, om het leven gebracht. Deze gebeurtenis ontketende aan protestantse zijde een stroom geschriften waarin het recht van het volk werd verdedigd om in opstand te komen tegen een tirannieke vorst⁵⁸. De voornaamste zijn Franco Gallia van Francois Hotman (1573), Beza's tractaat *Du droit des magistrats sur les sujets* (1574) en het pseudonieme geschrift *Vindiciae contra tyrannos* (1580)⁵⁹. De theorie van deze Calvinistische "monarchomachen"⁶⁰ gaat ervan uit dat het gezag van de vorst berust op de wil van

het volk. Voert nu de vorst zijn opdracht niet naar behoren uit door fundamentele rechten te schenden, dan is het volk gerechtigd hem zijn gezag te ontnemen en desnoods met geweld te verdrijven.

Toen enkele jaren later de hugenoten van koning Hendrik III verregaande rechten wisten te verkrijgen, sloten hun rooms- katholieke tegenstanders zich aaneen. Dezen, die ieder middel tegen ketters geoorloofd achtten en het als de plicht van de koning beschouwden zich in dienst te stellen van de ware religie, vormden de Ligue. Aanvankelijk steunde zij Hendrik III, maar toen de troon door het overlijden van de laatste rooms- katholieke troonopvolger (1584) aan Hendrik van Navarre, leider van de hugenoten, dreigde toe te vallen, ontpopte zij zich als een gevaar voor het Franse koningschap.

Om dit gevaar te keren liet Hendrik III haar leiders vermoorden (1588). Daarmee werd hij voor de Ligueurs een tirannieke vorst wiens verdrijving met dezelfde argumenten kon worden verdedigd die de protestantse monarchomachen een decennium eerder hadden gehanteerd. Met de steun van Spanje en van de paus trachtten zij aan het koningschap van Hendrik III een einde te maken. Wel slaagden zij spoedig erin hem te vermoorden (1589), maar zij konden niet beletten dat de protestantse Hendrik van Navarre onder de naam Hendrik IV koning van Frankrijk werd.

Zij aanhang bestond uit de hugenoten, die hem uit religieuze overwegingen steunden, en de "politieken". Tot deze laatste groepering behoorden zowel rooms-katholieken als protestanten die primair de nadruk legden op het gezag van de koning. Zij beschouwden dit gezag als absoluut en slechts onderworpen aan God. Daarbij benadrukten zij de onafhankelijkheid van de Franse koning ten opzichte van de paus en, in aansluiting daarop, de vrijheid van de Gallicaanse kerk. In het voetspoor van politici als De l'Hopital deden zij hun pleidooi voor een sterk staatsgezag dikwijls vergezeld gaan van een oproep tot tolerantie of althans een gematigd optreden jegens andersdenkenden. Hoewel de koninklijke macht in principe onafhankelijk werd gezien van het geloof van de koning, was het merendeel van de politieken, waaronder ook protestanten, zoals Sully, de mening toegedaan dat hij de religie van de meerderheid van zijn onderdanen, in casu het rooms-katholicisme behoorde aan te hangen⁶¹.

Deze schets van de Franse situatie maakt duidelijk hoezeer Junius in *Le Paisible Chrestien* bij de toestand daar te lande aansloot. Dat hij het voorwoord richtte tot de Franse clergé wordt eveneens begrijpelijk. Terwijl de ordegeestelijken, met name de Jezuïeten, gehoorzaamheid aan de paus steeds hadden laten prevaleren boven die aan de koning, had de clerus, geleid door de bisschoppen, altijd op de bres gestaan voor de vrijheid van de Gallicaanse kerk ten opzichte van Rome⁶². Op een dergelijke twist wijst Junius door de strijd tussen Philips de Schone en Bonifatius VIII in herinnering te roepen. De houding van de geestelijkheid toen stelde hij ten voorbeeld aan die van nu⁶⁴ De conclusie van Cuno en Holtmann⁶⁵ dat hij de Franse kerk wil losmaken uit het verband van de rooms-katholieke kerk en omvormen tot een onafhankelijke nationale kerk, is te stellig. Uiteraard moest hij als protestant niets weten van een door de paus geleide kerk⁶⁶.

Voorop staat bij hem evenwel dat de leiding van kerk en staat, ieder vanuit hun eigen bevoegdheden, binnen één verband moeten samenwerken ten behoeve van hetzelfde doel, het heil van de onderdanen. Dat dit doel in Frankrijk op dat moment slechts te realiseren viel door de rooms- katholieke kerk los van Rome een onafhankelijke, nationale koers te laten varen, is een conclusie die hij, naar wij menen bewust, niet trekt. Evenals de rooms-katholieke Gallicanen ging het hem niet zozeer om de breuk met Rome, maar om het belang van de Franse kerk en de Franse staat. Daarom kan

men uit Junius' woorden wel opmaken dat hij Gallicaan was, zij het meer op grond van theologische dan van staatsrechtelijke overwegingen.

De toespelingen die Junius maakt, worden in het licht van de omstandigheden in Frankrijk eveneens duidelijk. Niet alleen geldt dat van zijn klachten over het bloedvergieten en de verwoestingen die de Godsdienstige twisten veroorzaken. De oproep aan de kerkelijke leiders zich aan hun geestelijke roeping te houden en zich niet op politiek terrein te begeven, was in Frankrijk op zijn plaats, waar de geestelijkheid zich zeer intensief met het staatkundig leven bemoeide. De Ligue van rooms-katholieken was, onder leiding van een kardinaal, Louis de Guise, een belangrijke politieke factor geworden. De aanduiding van de confessie die men aanhing, onthulde aan welke zijde men stond in de strijd om de macht. Daartegen bepleit Junius een scheiding van bevoegdheden. Een sterk staatsgezag acht hij onmisbaar voor het voortbestaan van de kerk. Omverwerping of aantasting van dat gezag is uit den boze. Dit past ook weer in de Franse situatie, waar een groep, op dat moment de Ligue, metterdaad dit doel beoogde. Tegen deze achtergrond en ook tegen die van de discussies over het gezag van de koning, moet men tevens Junius' beschouwingen zien over de verschillende soorten potestas en over het onderscheid in aard tussen het staatkundig en het kerkelijk bestuur. Van de "politieken" onderscheidt hem dat hij een absoluut koningschap in de vorm die zij voorstaan van de hand wijst. Zo kan de koning niet op eigen gezag bepalen wat zijn politiek ten opzichte van de kerk is, maar hij moet zich daarbij houden aan wat God in de Schrift hierover zegt en zich gelegen laten liggen aan de adviezen die de kerkelijke leiders hem geven

De positie die Junius in de strijd die in Frankrijk werd gevoerd, innam, laat zich hiermee bepalen. Uiteraard behoorde hij niet tot de Ligue. Evenmin was hij een "politiek". Hij moet gerekend worden tot die hugenoten die om Godsdienstige redenen Hendrik IV steunden, omdat zij van hem heil voor de kerk en daarmee voor Frankrijk verwachtten. Wij weten helaas niet hoe Junius op de overgang van Hendrik IV naar het rooms-katholicisme reageerde⁶⁸, Hij zal haar node aanvaard hebben. Het edict van Nantes, dat hij voornamelijk als het werk van Hendrik IV beschouwde⁶⁹, zal hij met instemming hebben begroet omdat, zoals uit *Le Paisible Chrestien* blijkt, iedere poging die de vrede bevorderde, of hij nu door een protestantse dan wel door een rooms-katholieke vorst werd ondernomen, door hem werd toegejuicht.

Onze conclusie omtrent Junius' plaats in de Franse Godsdienststrijd worden bevestigd door het tot Hendrik IV gerichte voorwoord van zijn in het Frans geschreven commentaar op de Apokalyps (1592) 70. Hieruit blijkt de grote verering die hij, evenals de meeste van zijn geloofsgenoten, voor de koning koesterde. De rampspoed die de christenheid, met name in Frankrijk, overspoelt, komt vooral op het hoofd van Hendrik IV terecht. De gehele Goddelijke en menselijke orde wankelt, wat daaruit blijkt dat vijanden - de Ligue - zijn troon bedreigen.

Toch kunnen ook zij niet ontkennen dat hij legitiem met het koningschap is bekleed. Hun subversieve acties zijn derhalve in strijd met het Goddelijk recht en de natuurwet, waarin bevolen wordt de wettelijke vorsten te beschouwen als plaatsvervaarders van God in het politieke leven en hen op dat terrein onvoorwaardelijk te gehoorzamen. Ten onrechte vrezen zij dat de vrijheid van hun geloof in gevaar komt als zij Hendrik IV erkennen. Immers, de koninklijke macht strekt zich niet uit tot het geestelijk leven. De Franse koning handelt in overeenstemming met zijn roeping door zorg te dragen voor kerk en staat, en hij mag zich verzekerd weten van Goddelijke bijstand. Junius

brengt daarmee wederom naar voren dat staat en kerk beide gebaat zijn bij een sterk staatsgezag, mits de bevoegdheden van kerkelijke leiders en wereldlijke overheid strikt onderscheiden worden en men geen inbreuk maakt op elkaars terrein.

De commentaar zelf stelt teleur wanneer men op grond van de titel verwacht had dat Junius de situatie in Frankrijk aan de hand van de *Apokalyps* diepgaand analyseert. Het blijft bij enkele toespelingen op de Godsdienstoorlogen⁷¹, terwijl de vermaningen waarmee hij de bespreking van elk hoofdstuk afsluit, algemeen zijn gehouden. Datzelfde geldt van de exegetische passages. Junius is terughoudend met het aanwijzen van de in de Apokalyps beschreven gebeurtenissen in de geschiedenis⁷², al sluit hij zich bij de in zijn tijd gangbare opvatting aan, dat in de Openbaring van Johannes de wereldgeschiedenis beschreven staat ⁷³. Zo identificeert hij het beest uit de aarde (Openb. 13:11-18) met *de paus en de kerk van Rome* ⁷⁴, terwijl hij de Romeinse keizers en de pausen, die zich na hen van het imperium hebben meester gemaakt⁷⁵, als de voornaamste verdrukkers van de ware kerk beschrijft.

Zeer stellig en uitvoerig wordt hij evenwel wanneer hij spreekt over het beest uit de afgrond (Openb.11:7-13) ⁷⁶. Reeds daarvoor had hij naar aanleiding van Openbaring 9 over de misstanden in het middeleeuwse pausdom geschreven en daarbij vooral het optreden van Gregorius VII tegen de Duitse keizer Hendrik IV gelaakt, maar het summum van pauselijke overmoed is toch ten toon gespreid door Bonifatius VIII. Hij is het beest uit de afgrond. Na op slinkse wijze zijn voorganger, Coelestinus V, het pontificaat afhandig te hebben gemaakt, liet hij zowel op de geestelijke als de wereldlijke macht aanspraak gelden. Hoe ver hij hierin ging, met name tegenover Philips de Schone, blijkt uit de bul *Union Sanctam*. Het is aannemelijk dat Junius hier steunt op de exegetische traditie, maar van welke commentaren hij afhankelijk is valt niet na te gaan.

Reeds bij een volgeling van Joachim van Fiore komt de naam van Bonifatius VIII voor in verband met het dier uit Openb.13:1-10, terwijl de Lutheraan Andreas Osiander hem terugvindt in de vijfde bazuin (Openbaring 9:1-12) ⁷⁷. Mogelijk waren dergelijke exegeses ook gangbaar in Gallicaanse kringen. Hoe dit zij, de strijd tussen Bonifatius VIII en de Franse koning, waaraan hij in zijn opdracht aan de clerus van Frankrijk refereerde, zag hij reeds in de Bijbel voorzgd. Zowel met zijn voorwoord als zijn commentaar appelleerde hij daardoor aan gevoelens die leefden bij vaderlandslievende Fransen, en waarbij het conflict met Bonifatius VIII een belangrijke rol speelde⁷⁸.

3. Junius' irenisch optreden.

Om Junius' opvattingen over de vrede van de kerk reliëf te geven, gaan wij na hoe hij handelde in de kerkelijke conflicten waarbij hij in de Nederlanden betrokken raakte. De eerste maal was dat het geval in 1593, toen de magistraat van Utrecht hem vroeg te bemiddelen tussen de overheid, die de gemeente van Huibert Duifhuis steunde, en de consistorialen, die met betrekking tot de kerkorde vasthielden aan het Calvinistische standpunt⁷⁹. Dit moet direct na het verschijnen van het Eirenicum zijn geschied, daar het accoord dat de consistorialen en de stedelijke overheid mede door zijn toedoen sloten, van 21 mei 1593 dateert. Het kan zijn dat zijn Eirenicum de Utrechtse magistraat vertrouwen inboezemde, hetgeen Brandt lijkt te suggereren⁸⁰, maar het is ook mogelijk dat Hendrik van den Corput, die eerder bij het conflict betrokken was⁸¹, de naam van zijn zwager Junius heeft genoemd.

Behalve Junius' bemiddeling werd ook die van Wtenbogaert gevraagd, en samen

wisten zij het reeds genoemde verdrag te bewerkstelligen⁸². Daarin werd bij provisie de verhouding van de bevoegdheden van stadsbestuur en kerkeraad bij het benoemen van predikanten en andere ambtsdragers vastgelegd, en een regeling gegeven voor de sacramentsbediening en de uitoefening van de tucht. Niet alle leden van de consistoriale gemeente waren hier evenwel mee tevreden. Om aan hun bezwaren tegemoet te komen, besloot men nieuwe predikanten te beroepen. Junius stelde voor Henricus Conchardus en Johannes Ursinus, beiden predikant in de Palts, te polsen. In april 1594 schreef hij hun in opdracht van de magistraat met het verzoek een predikantschap te aanvaardden⁸³. Beiden gingen hierop in en werden eind oktober 1594 definitief aangesteld⁸⁴.

Ondertussen was weer een ander conflict gerezen, ditmaal rond Gerard Blokhoven, predikant ter stede, die zich in preken met betrekking tot sommige leerstukken onrechtzinnig zou hebben uitgelaten. Weer was het Junius, die, op verzoek van de magistraat en met instemming van Oldenbarnevelt, in november 1594 als scheidsrechter optrad⁸⁵.

Uit dezelfde tijd dateert zijn brief aan de Utrechtse overheid over de voorlopige regeling van 1593⁸⁶. Daarin verzoekt hij de magistraat de bepalingen in te trekken, nu de gemeente weer van predikanten is voorzien en de problemen zijn opgelost. Een uitvaardigen van de artikelen was in 1593 juist geweest, want de overheid had terecht ingegrepen toen de gemeente verdeeld was. Nu evenwel zijn haar maatregelen overbodig geworden. Omdat zij op hun beurt tot onenigheid aanleiding dreigen te geven en zo indirect de vijanden van de kerk in de kaart spelen, acht hij het beter de kerk haar vrijheid terug te geven en rechtstreekse bemoeienis met het kerkelijk leven te staken.

Deze oproep had geen resultaat. De magistraat weigerde zijn invloed op de gemeente prijs te geven, zodat de door Junius voorspelde onrust niet uitbleef. Om deze te bezweren zond hij begin 1595 een brief aan de plaatselijke predikanten, waarin hij hun op het hart drukte de vrede te bewaren en te koesteren als een kostbaar goed⁸⁷. Ook stelde hij in het Latijn een tractaatje op om de gemeente aan te manen de eenheid niet prijs te geven. Dit geschrift, dat in manuscript in de gemeente circuleerde, kwam de magistraat in handen, die het buiten medeweten van de auteur in druk uitgaf⁸⁸.

De eenheid van de gemeente, aldus Junius, is gefundeerd in haar roeping. Daarom zou onenigheid haar vreemd moeten zijn, want ook al verschilt men met anderen op sommige punten van mening, in het deelhebben aan dezelfde Geest (I Kor.12:1-11) zijn allen één. Deze eenheid moet met liefde gekoesterd worden en mag niet verbroken worden door onverstandig optreden. Men dient jegens elkaar de zachtmoedigheid te beoefenen die Christus heeft voorgeleefd, te letten op de wijze waarop de apostelen de dwalenden en onwetenden terecht wezen, en acht te slaan op het voorbeeld van de apostolische kerk. Alleen mensen die in de fundamentele leerstukken van het geloof⁸⁹ afwijken, mogen beschouwd worden als staande buiten de kerk. In alle andere gevallen moet de eenheid boven alles gaan en iedere tweedracht worden vermeden. Het is daarbij niet de bedoeling dat men zijn geweten geweld aandoet, wel dat men elkaars geweten vormt door in vroomheid en liefde de gemeenschap der heiligen te betrachten⁹⁰.

Junius twijfelt er niet aan dat de Utrechtse gemeente dit doel voor ogen staat. Wel wil hij haar erop wijzen dat pietas altijd vergezeld moet gaan van charitas. Hiermee duidt hij geenszins op de liefde zonder meer, maar op de liefde voor degene die door Christus' Geest leeft en tot zijn lichaam behoort, zij het misschien minder

volkomen⁹¹.

Dit alles betekent dat noch dwalingen in de leer, tenzij op essentiële punten, noch de levenswandel van predikanten of gemeenteleden, een reden kunnen zijn zich af te scheiden. De belangrijkste vraag is, of een onjuist geachte kerkorde separatie wettigt. Junius stelt voorop, dat de kerkorde in Utrecht het werk is van de magistraat, en dat bij deze klachten naar voren moeten worden gebracht. Hij geeft de gemeente in overweging dat noch Christus, noch de apostelen zich van de kerk van de Joden hebben losgemaakt ondanks alle fouten die haar leer aankleefden. Als dan de leer van de kerk, mits niet fundamenteel aangetast, geen reden voor afscheiding is, hoeveel te minder de uiterlijke orde⁹² Bovendien zijn de artikelen die de overheid heeft uitgevaardigd, voorlopig en mogen wijzigingen erin worden verwacht, waartoe Junius zijn hulp aanbiedt. Hij besluit met er nogmaals op aan te dringen hoe funest de afscheiding is voor de kerk. Zij lost niets op en zet waarheid en liefde nodeloos op het spel.

Dit geschrift moet effect hebben gehad. Het werd althans rustig in de gemeente, al achtte Junius het in 1596 raadzaam de Utrechtse predikanten nog eens op het hart te binden de vrede te bewaren⁹³. Omdat de overheid door de provisionele artikelen grote invloed op het kerkelijk leven bleef houden, was evenwel nog steeds een bron van conflicten aanwezig. Dat bleek in 1599 toen de magistraat, buiten de gemeente om, Johannes Bergerus tot predikant beriep⁹⁴. Johannes Ursinus verzette zich hiertegen en weigerde, omdat hij het getuigenis over Bergerus onvoldoende achtte, aan diens bevestiging deel te nemen. Daarop gaf de magistraat Ursinus zijn ontslag. Toen Junius dit vernam, voelde hij zich geroepen hiertegen te protesteren⁹⁵.

In zijn brief sprak hij de vrees uit dat bij het beroepen van Bergerus door de overheid niet de vereiste zorgvuldigheid in acht was genomen. Met het afzetten van Ursinus had zij haar bevoegdheden verre overschreden. Deze was immers gerechtigd en verplicht naar het getuigenis van Bergerus te vragen, en als hij daarbij te ver was gegaan kwam het aan de gemeente, en niet aan de magistraat toe om hierover te oordelen.

Hierop repliceerde de Utrechtse magistraat in de persoon van Nicolaas van zuylen⁹⁶ dat Ursinus ontslagen was omdat hij zich tegen de beroepen predikant onbetamelijk had gedragen. Hoewel het beroep in overeenstemming met de artikelen van 1593 was geschied, en de overheid inlichtingen over Bergerus had ingewonnen, had hij alle moeite gedaan de nieuwe predikant verdacht te maken. Toen pogingen hem tot andere gedachten te brengen zonder resultaat waren gebleven, had de magistraat zich genoodzaakt gezien hem ontslag te verlenen. Volgens Brandt⁹⁷ antwoordde Junius hierop weer dat een kerkenraad ten volle het recht had een getuigschrift van de overheid aan eigen maatstaven te toetsen⁹⁸ en bovendien navraag te doen naar de specifiek kerkelijke capaciteiten van betrokkene. Ook al zou Ursinus hierin hebben overdreven, de overheid deed hetzelfde door hem een straf op te leggen die de grenzen van het billijke overschreed⁹⁹.

Wij concluderen dat Junius' optreden in de reeks conflicten te Utrecht in overeenstemming is met hetgeen hij in zijn irenisch geschrift *Le Paisible Chrestien* naar voren had gebracht. Het bewaren van de kerkelijke eenheid stelt hij steeds voorop. Hij acht het belangrijker de dwalende broeder terug te winnen dan hem terecht te wijzen, omdat de zuiverheid van de gemeente niet ten koste mag gaan van haar eenheid. Het verbreken van de kerkelijke gemeenschap is ernstiger dan ieder ander kwaad, zolang tenminste geen fundamentele geloofsartikelen worden geloosend. *Veritas* in de gemeente moet steeds vergezeld gaan van *charitas*. Ook al

meent hij dat afwijkingen in leven en kerkorde geen reden voor separatie vormen en daarom moeten worden verdragen, uit zijn geschrift aan de Utrechtse gemeente blijkt wel dat de vorm van de kerkorde hem niet onverschillig liet, en eveneens dat hij hoopte dat de overheid de voorlopige artikelen zou wijzigen. Dat hem de Calvinistische, dat is consistoriale kerkorde als ideaal voor ogen stond, verheelde hij niet in de brief of brieven die hij het stadsbestuur zond naar aanleiding van de afzetting van Ursinus.

Overzien wij Junius' houding ten opzichte van de magistraat van Utrecht, dan valt op dat hij de gangbare afbakening van bevoegdheden tussen kerk en staat tot uitgangspunt neemt, zoals hij die ook in zijn geschrift *Ecclesiastici* naar voren had gebracht. De overheid is bevoegd in de uiterlijke gang van zaken in de kerk in te grijpen, wanneer dit voor de publieke orde of voor het welzijn van de kerk noodzakelijk is. Dat was het geval op het moment dat het stadsbestuur de provisionele regeling instelde. Toen de moeilijkheden binnen de plaatselijke kerk waren opgelost, bepleitte hij afschaffing van de artikelen, zonder het recht van de overheid in deze te betwisten.

Hij ontkende haar bevoegdheid evenmin toen zij in 1599 Bergerus beriep, maar protesteerde wel, toen zij Ursinus, die van de nieuwe predikant getuigenis van leer en leven verlangde, belette zijn kerkelijke plicht te doen. Daarbij ontzegde hij de magistraat weer niet het recht een predikant af te zetten wanneer dit voor de openbare orde noodzakelijk werd geacht, al meende hij dat in het onderhavige geval afzetting ongegrond was.

Ter afsluiting van dit onderdeel merken wij op dat de vreedzame houding die Junius in *De Paisible Chrestien* had bepleit, door hemzelf nauwkeurig in acht werd genomen. In zijn brieven aan de predikanten, maar vooral in het tractaat dat hij tot de gemeente richtte, benadrukte hij dit punt steeds opnieuw. Tegenover de overheid liet hij zich nimmer verleiden harde woorden te gebruiken, ook al was zij de toezegging die hij hem in 1593 had gedaan de provisionele artikelen zo snel mogelijk buiten werking te stellen, niet nagekomen. Overigens moge uit zijn correspondentie met de magistraat blijken dat hij, hoewel bereid tot compromissen, niet van zins was met de waarheid te schipperen en zijn inzichten over de taak van de overheid in kerkelijke aangelegenheden prijs te geven.

+++

Veel bescheidener was zijn rol in het conflict-Wiggertsz.¹⁰⁰ Reeds in 1592 was op de classicale vergadering van Hoorn twijfel uitgesproken over diens rechtzinnigheid, maar een schorsing door de particuliere synode van Noord-Holland het jaar daarop had geen effect gehad, omdat Wiggertsz. door de magistraat van zijn stad werd gesteund. In 1594 herhaalde de particuliere synode haar oordeel en verzocht zij de Staten van Holland in te grijpen. Deze vroegen daarop Johannes Wtenbogaert en Jeremias Bastingius de opvattingen van Wiggertsz. te onderzoeken¹⁰¹. Toen dit op niets uitliep, besloten de Staten in augustus 1595 de Leidse hoogleraren in de theologie om een oordeel te vragen¹⁰². De hoogleraren, tezamen met Wtenbogaert, vergaderden hierover en riepen Wiggertsz. op voor een gesprek, dat, geconvoceerd door Junius¹⁰³, op 29 augustus plaatsvond¹⁰⁴. In de brief die zij hierop aan de Staten van Holland zonden¹⁰⁵ schreven zij dat zij liever buiten de affaire gebleven waren. Beter had men de zaak intern kerkelijk geregeld. Zij meenden wel dat Wiggertsz. omtrent de uitverkiezing en wat daarmee verbonden was (voorzienigheid, erfzonde, vrije wil, perseverantie) afweek van de Schrift en de belijdenis, en dat zijn opvattingen een gevaar voor de kerk opleverden.

De Staten conformeerden zich aan dit oordeel en verzochten Wiggertsz. te herroepen¹⁰⁶ Deze weigerde evenwel en uitte bovendien de beschuldiging dat de professoren met de synode heulden. Zijn leerstellingen zouden zij niet aan de Schrift, maar aan de belijdenis en hun eigen opvattingen hebben getoetst, daarmee als de rooms-katholieke kerk leergezag naast of zelfs boven Schriftgezag stellend¹⁰⁷ De Staten vroegen nu de hoogleraren om een nader oordeel.

Eind 1595 kwam dit gereed¹⁰⁸. Ditmaal werden Wiggertsz.' opvattingen nauwkeurig onderzocht en met bredere argumentatie weerlegd¹⁰⁹ De orthodox-Calvinistische leer van de uitverkiezing werd hooggehouden en een vrijere opvatting afgewezen. De conclusie van de hoogleraren¹¹⁰ was, dat Wiggertsz. tekort deed aan de waarheid van Gods genade en van de menselijke natuur, en de weg naar de zaligheid afsloot. Bovendien schreef hij de mensen capaciteiten toe die zij niet bezitten, waardoor zij niet alleen een onjuist beeld van zichzelf zouden krijgen, maar ook onvoldoende zouden beseffen hoe groot Gods genade jegens hen is.

In het tweede deel van hun oordeel¹¹¹ zetten de hoogleraren uiteen welke de optimale procedure was die in kwesties als de onderhavige gevolgd moest worden. Wanneer iemand in leer of leven dwaalt, dient de zaak aan een wettige kerkelijke vergadering te worden voorgelegd. Kan de persoon in kwestie zich met het oordeel van deze vergadering niet verenigen, dan wordt hij in zijn ambt geschorst, totdat een andere vergadering van deskundigen een definitieve beslissing heeft genomen. Dit oordeel wordt aan theologen overgelaten, omdat niet ieder christen geroepen is in leerstellige conflicten een uitspraak te doen.

De hoogleraren betreurden het dat Wiggertsz. deze weg niet had gevolgd om zo de band met zijn christelijke broeders te bewaren. Zij hadden gewenst dat hij, als hij zich in geweten niet aan deze procedure had kunnen onderwerpen, in ieder geval de kerk niet in opschudding had gebracht, maar zelf zijn opvatting aan theologen had voorgelegd. Omdat het evenwel zover was gekomen dat de Staten bij het conflict waren betrokken, deden de hoogleraren een beroep op hen om het, gedachtig aan het voorbeeld door de christelijke keizers en vorsten gegeven, te beslechten. Daarbij dachten Zij aan het toetsen van Wiggertsz.' leer aan de richtsnoer van het geloof, dat wil zeggen de Schrift en de belijdenis. In ieder geval dienden de Staten ervoor te zorgen dat het voortkruipend kwaad in de kerk gestopt en haar vrede hersteld werd.

De Staten trachtten hierop Wiggertsz. te bewegen zijn predikantswerkzaamheden te staken totdat een definitieve uitspraak was gedaan. Hoewel hij zich van openlijke activiteiten onthield, vonden te zijnen huize, onder oogluikende goedkeuring van de Hoornse magistraat, bijeenkomsten plaats. Ook hiervan probeerden de Staten hem te weerhouden, evenwel zonder resultaat. De kwestie bleef slepen en ondanks zijn excommunicatie door de particuliere synode te Edam in 1598¹¹² ging hij voort in Hoorn werkzaamheden te ontplooien.

Het valt niet na te gaan wat Junius' aandeel was in het oordeel dat de Leidse hoogleraren, eerst summier, later uitvoerig, uitbrachten over Wiggertsz.' opinies. Wel zal hij, als professor primarius, het opstellen ervan hebben geleid. Het enige stuk uitsluitend van zijn hand is de brief waarin Wiggertsz. voor een gesprek wordt uitgenodigd. De toon hiervan is zodanig dat gezegd mag worden dat bij de hoogleraren de wil bestond om tot overeenstemming te komen. Ook uit het oordeel dat zij uitbrachten, krijgt men niet de indruk dat Wiggertsz.' onheus is bejegend. Overigens had de Hoornse predikant die indruk wel.

Wij menen ten onrechte, al moeten wij hem toegeven dat de discussie, zoals uit het nadere oordeel blijkt, meer handelde over scholastieke twistpunten dan over kwesties

die rechtstreeks uit de Schrift voortkwamen. Van belang is het vast te stellen dat de hoogleraren nimmer Wiggertsz. als haeticus hebben gebrandmerkt. Zij waren alleen van mening dat zijn opvattingen niet van de kansel verkondigd mochten warden, en dat hij daarom, als hij volhardde, uit het ambt diende te worden ontzet. Hun eigen optreden zagen zij in het kader van de buitengewone situatie die was ontstaan doordat binnenkerkelijk geen oplossing was gevonden. Wiggertsz. verweten zij dat hij, door zich niet aan hun oordeel te onderwerpen en zijn eigen gelijk te laten prevaleren boven de eenheid van de kerk, de vrede in gevaar had gebracht.

Dat Junius van harte aan de adviezen van de Leidse hoogleraren heeft meegewerkt, is aannemelijk. Hij en zijn collega's behoorden, als theologen van professie, bij uitstek tot de categorie die hij in *Le Paisible Chrestien* tot oordelen bevoegd achtte. Ook ademen beide oordelen de geest die hij daar had bepleit. Zij beoogden immers de vrede en de eenheid van de kerk, terwijl de dwalende erin bejegend werd met de broederlijke liefde die bij alle vermaning en correctie voorop dient te staan. Dat bij dit alles ernaar werd gestreefd het conflict niet te verscherpen, moet Junius' instemming hebben gehad, omdat hij op deze houding in *Le Paisible Chrestien* had aangedrongen.

+ + +

Eind 1598 of begin 1599 werd aan Junius als *primarius* van de Leidse theologische faculteit een boekje gezonden dat de geloofsbelijdenis bevatte van een gemeente van Engelsen die in hun vaderland met de Anglicaanse kerk in conflict waren geraakt en daarom de wijk hadden genomen naar de Nederlanden, waar zij zich in Amsterdam hadden gevestigd¹¹³. Zij waren aanhangers

Van de opvattingen van Robert Browne (+1550-1633) en Henry Barrow (ca 1550-1593). Sterker nog dan de presbytericras, wezen Zij de episcopale kerkorde en de op de rooms-katholieke liturgie gelijkende liturgie van de Engelse staatskerk als on-Schriftuurlijk af. Anders echter dan dezen vonden zij daarin een reden zich af te scheiden en eigen gemeenten te vormen¹¹⁴. Hun Confessie, die zij behalve aan de Leidse faculteit ook toezonden aan andere reformatische academies in de Nederlanden, Schotland, Duitsland en Frankrijk, was waarschijnlijk opgesteld door hun pastor Francis Johnson (ca. 1562-1618). Zij bracht de separatistische opvatting over kerkorde en liturgie naar voren Op een wijze die door de polemieken met de Anglicaanse kerk was gestempeld. De belijdenis was vergezeld van een brief waarin de separatistische gemeente de theologen van de genoemde hogescholen vroeg de confessie te toetsen aan de Schrift en erover een oordeel uit te spreken. In het voorwoord somden zij nog eens hun bezwaren tegen de Anglicaanse kerk op. De oorzaak van alle onheil zagen zij in de plotselinge overgang van de gehele Engelse kerk van het rooms-katholicisme naar het protestantisme. Hierbij was de hiërarchie gehandhaafd en in handen van de bisschoppen de macht gebleven om te heersen over een clerus die deels onwetend was, deels monddood gemaakt. De oude liturgie, sedertdien gefixeerd in het Bonk. of Common Prayer, was eveneens ongewijzigd gebleven. Over de correspondentie tussen de Engelse separatisten en Junius¹¹⁵, die aanvankelijk als eerste reageerde maar later persoonlijker erbij betrokken raakte, hebben wij elders uitvoeriger geschreven¹¹⁶. Hier vatten wij samen.

Uit de briefwisseling blijkt dat Junius zich ongaarne in deze kwestie mengde. Toch was hij aanvankelijk geneigd de Engelsen te antwoorden. Pas toen de correspondentie op het eind een onaangename wending kreeg doordat de separatisten hem ervan beschuldigden gemene zaak te maken met de Engelse staatskerk, weigerde hij op hun

punten in te gaan "nam mihi pinris est pax in Ecclesia, guam rixarum semina"¹¹⁷. De in de confessie naar voren gebrachte opvattingen wilde hij goed- noch afkeuren. Wel benadrukte hij telkens weer dat naar zijn mening de publicatie van deze confessie overbodig was omdat de leer van de separatisten, zoals zij ook zelf hadden gezegd, niet afweek van de orthodoxe. Zij hadden haar slechts uitgegeven om zichzelf te rechtvaardigen, niet om de vrede van de kerk te dienen. Daardoor hadden zij de kerk nodeloos in gevaar gebracht. De zwakken in het geloof waren geconfronteerd met schisma. De vijanden van God en de kerk was door deze ondoordachte publicatie een zwakke plek getoond. Bovendien hadden zij een beroep gedaan op het grote publiek, dat evenwel zelden een rechtvaardige rechter was, en nimmer een legitieme. Het zou dan ook beter zijn geweest wanneer de separatisten zich hadden gehouden aan de regels die in de Nederlandse kerk golden en hun problemen hadden voorgelegd aan de plaatselijke predikanten.

Nu was hem uit de brieven die de Engelsen hem hadden gezonden en de berichten die hij van de gereformeerde kerk van Amsterdam had ontvangen, gebleken dat tussen deze en de separatisten ook conflicten waren gerezen. Junius hield zich daar zorgvuldig buiten en vermaande de Engelsen steeds weer met de kerk ter plaatse tot overeenstemming te komen. Het beschuldigen van de Anglicaanse kerk achtte hij overbodig, nu de Engelsen hun land hadden verlaten. Alleen wanneer zij, gedreven door christelijke liefde, de verbetering van de Engelse kerk zouden hebben beoogd, had hij hun gedrag kunnen billijken. Hij had evenwel de indruk gekregen dat zij slechts hun eigen gelijk wilden betuigen. Naar zijn opvatting waren in een kerk de zuiverheid van leer, zedelijk leven en kerkorde van belang, doch afscheiding achtte hij slechts geoorloofd wanneer de "doctrina veritatis, guae arx salutis est" als fundament werd losgelaten¹¹⁸.

De vraag of de Anglicaanse kerk tot een dergelijke fundamentele dwaling was vervallen en derhalve de Engelsen zich terecht van haar hadden losgemaakt, liet Junius onbeantwoord. Keer op keer beklemtoonde hij dat de separatisten door hun optreden de vrede van de kerk schaadden, haar aan de dreiging van schisma blootstelden en tweedracht zaaiden in het land dat hen zo gastvrij had opgenomen. Hij meende dan ook dat zij er beter aan deden te zwijgen en eventuele beledigingen te verdragen. "Tria illa nobis sunt lex secundum Deum, veritas, charitas, prudentia"¹¹⁹.

De separatisten van hun kant waren met Junius antwoord niet tevreden. Zij ontkenden dat de publicatie van hun confessie onnodig was en schadelijk voor de kerk. Dat het vereist was hun inzichten over de kerkorde en de liturgie te uiten, bleek daaruit dat deze, hoewel waar, noch in Engeland, noch bij de gereformeerden in de Nederlanden weerklank hadden gevonden. Veeleer werden zij ervan beschuldigd haeretici en schismatici te zijn, een beschuldiging die Junius overigens in zijn brieven afwees en veroordeelde. De separatisten verweten Junius dat hij, ofschoon hij in zijn commentaar op de Apokalyps de hiërarchie, het systeem van de canonieke rechtspraak en het vormsel als tekenen van de Antichrist had beschouwd, niet toegaf dat zij de Anglicana terecht als een antichristelijke kerk zagen, en suggereerde dat zij zich om ondergeschikte dwalingen van haar hadden afgescheiden. Het was verstandiger van hem geweest ronduit te erkennen dat hun belijdenis de waarheid bevatte en dat zij niet dwaalden.

Ook in de correspondentie met de Engelse separatisten handelde Junius zoals hij in *Le Paisible Chrestien* had aanbevolen¹²⁰.

Dat blijkt niet alleen daaruit dat hij hen steeds weer aanspoorde om hun conflict met de Engelse staatskerk niet nodeloos te verscherpen zodat ook de Nederlandse kerk

erdoor dreigde te worden verdeeld. Het wordt vooral duidelijk in de argumenten die hij in zijn brieven naar voren bracht. Het afwijzen van nutteloze publicaties die wel het eigen standpunt rechtvaardigen maar de kerk niet dienen, is conform *Le Paisible Chrestien*.

Hoe gevaarlijk het was een niet tot oordelen bekwaam en bevoegd publiek te mengen in kerkelijke geschillen, had hij daar eveneens uiteengezet. Datzelfde geldt van zijn waarschuwing dat het naar buiten brengen van conflicten de zwakken in de kerk schade berokkende en haar vijanden gelegenheid gaf voor een aanval. Ook in de brieven aan de Engelsen vinden wij de constatering, die wij eveneens in zijn tractaat aan de Utrechtse gemeente aantreffen, dat de kerk kan dwalen in leer, leven en kerkorde, maar dat slechts afwijkingen in de leer, en dan nog alleen op fundamentele onderdelen, reden konden zijn een kerk de erenaam "ecclesia" te ontzeggen en zich van haar af te scheiden. Uit de correspondentie blijkt eens te meer hoeveel Belang Junius hechtte aan de motieven die mensen ertoe brachten voor een bepaalde waarheid op te komen en misstanden te bestrijden. De vrede en de opbouw van de kerk dienden steeds voorop te staan. Veritas zonder *charitas en prudentie* beschouwde hij als een bedreiging voor de vrede, en daarom als onchristelijk. Daarom drong hij de Engelsen telkens opnieuw tot terughoudendheid. Zelf nam hij deze in acht door uit de stelling dat alleen fundamentele dwaling in de leer separatie wettigde, niet expliciet te concluderen dat de Engelse kerk niet fundamenteel dwaalde, en de afscheiding van de separatisten daarom onchristelijk was, evenals hun weigering zich bij de Amsterdamse gereformeerden aan te sluiten. Overigens moet men de separatisten toegeven dat Junius op de in de confessie beleden inzichten niet was ingegaan. De oorzaak daarvan is, dat de kerkorde, die zij als wezenlijk voor de kerk beschouwden, voor hem, hoewel niet indifferent, toch bijkomstig was, zodat hij, in tegenstelling tem ben, de waarheid op dit punt ondergeschikt kon maken aan de vrede van de kerk.

4. Grenzen van Junius' irenimse

Bij de bespreking van Junius' kerkleer kwam ook zijn opvatting omtrent de grenzen van de kerk aan de orde¹²¹. Essentieel is dat de kerk Christus als haar hoofd erkent, Gods woord bezit zoals dat is neergelegd in de Schrift, en de door God geschonken sacramenten bedient. Elke *ecclesia particularis* die Woord en sacramenten bezit en de leiding van Christus aanvaardt, dient beschouwd te worden als een legitiem deel van de universele, katholieke kerk.

Welke gevolgen heeft deze opvatting voor Junius' positie ten opzichte van de verschillende kerken en religieuze groeperingen van zijn tijd?

Wij zagen reeds hoe hij binnen het gereformeerd protestantisme, waar over fundamentele geloofswaarheden overeenstemming bestond, geschillen over de leer, en zeker over de kerkorde, van minder belang achtte en steeds de eenheid liet prevaleren. De gereformeerde kerken in de verschillende landen, ook al kennen zij op sommige punten een andere organisatie, zijn wezenlijk één. Dat geldt niet alleen van de Franse, Zwitserse, Duitse en Schotse gereformeerde kerken, maar ook van de Anglicaanse kerk. Hoewel haar episcopale orde afweek en door de overige gereformeerde kerken, zeker wat haar hiërarchisch aspect betreft, werd afgewezen, werd ook zij als orthodoxe kerk aanvaard.

Dat Junius dat gevoelen deelde, blijkt uit zijn correspondentie met de Engelse separatisten te Amsterdam¹²². Ergens gaat hij zelfs zover dat hij in de *puriteinse leer een afwijking ziet van de gangbare*¹²³. Deze opmerking zal wel zo moeten worden verstaan dat hij de opvatting van de puriteinen dat een presbyteriale kerkorde wezenlijk is voor de kerk, afwijst omdat voor hem kwesties van orde nimmer

essentieel zijn.

Ook tussen de gereformeerden en de Lutheranen ziet Junius fundamentele overeenstemming over de leer¹²⁴. De meningsverschillen tussen beide protestantse kerken betreffen bijzaken, zoals de wijze waarop de *praesentia realis* in het avondmaal moet worden opgevat¹²⁵. Daaruit mag worden afgeleid dat Junius het betreunde dat Calvinisten en Lutheranen er niet in geslaagd waren gezamenlijk één kerkverband te handhaven. De scheiding is, zoals uit zijn woorden blijkt, geen principiële maar een feitelijke, die het gevolg is van het onvermogen tot overeenstemming te komen. Hij wijt dit aan enkele theologen die hun eigen gelijk hoger achtten dan de eenheid van de kerk¹²⁶. Met name Luthers veroordeling van de Calvinistische avondmaalsopvatting wordt daarbij genoemd en als te heftig afgewezen¹²⁷.

Dit is in overeenstemming met hetgeen hij in het voorwoord van zijn (Latijnse) Eirenicum had geschreven, toen hij klaagde over de kerkelijke twisten die de Duitse kerken verdeeld hielden. Uit dit alles blijkt dat Junius' streven de vrede van de kerk te bewaren en, waar deze verbroken was, te herstellen, zich niet alleen uitstreckte tot gereformeerden die anders dachten over leer of kerkorde, maar ook tot de Lutheranen. Hun kerk is volwaardig deel van de universele kerk.

Hoe dacht hij nu over de rooms-katholieke kerk?

Vooraf zijn polemische geschriften geven hierover uitsluitend. Vooruitlopend op een meer gedetailleerde behandeling daarvan in het volgende hoofdstuk, vatten wij hier op meer globale wijze zijn opvatting ter zake samen.

De term *Ecclesia Romana* betekent volgens Junius eigenlijk (*propria*): de kerk zoals die vergaderd is te Rome. Daarnaast duidt de term op de hiërarchie waarvan de paus het hoofd is, en, breder, op de *Papalis Ecclesia*. In de eerste betekenis is de *Ecclesia Romana* zonder meer kerk, en wel een *ecclesia particularis* die deel uitmaakt van de universele, katholieke kerk. De pauselijke hiërarchie evenwel mag hiermee niet geïdentificeerd worden. Het papaat is een menselijke instelling die niet wezenlijk is voor de kerk, maar daar in de loop van de eeuwen is opgekomen als een verderfelijk kwaad dat het lichaam van de kerk aantast¹²⁸. Een kerk die de pauselijke hiërarchie accepteert, houdt daarom niet op kerk te zijn. Zij is bedorven en tot stervens toe ziek, maar *nog steeds kerk*. De ziekte waaraan zij lijdt zou haar reeds geheel ten verderve hebben gevoerd wanneer God haar hiervoor niet had behoed. Aan iedere *ecclesia particularis* kleven gebreken, maar zolang het God behaagt haar kerk te noemen en zolang *electi* tot haar gelederen behoren, past het niet haar kerk-zijn te ontkennen. Niet de mensen bepalen immers wat "kerk" is, maar God¹²⁹. De rooms-katholieke kerk houdt aan hoofd en fundament vast, zij het op verkeerde wijze, doordat zij naast Christus de paus heeft gesteld, naast de Schrift de traditie. Daarom is het in strijd met de waarheid, de liefde en de wijsheid haar de naam *ecclesia* te onthouden.

De *veritas* gebiedt haar als kerk te erkennen omdat zij de Schrift en Christus niet heeft prijsgegeven. De *charitas* eist in de kerk van Rome hen op te sporen die door God uitverkoren en daarom ware leden van de universele kerk zijn. Het zou in strijd zijn met de *prudencia* de hele rooms-katholieke kerk ongenueanceerd slecht te noemen en uit het oog te verliezen dat niet de mens, maar de *vocatio Dei criterium* is. De leden van de *Romana* die haar bederf onderkennen, dienen haar door woord en daad op het juiste pad terug te brengen en zich afzijdig te houden van het kwaad. Het verbreken van de band met de kerk van Rome is een uiterste stap, die slechts genomen mag worden als zijzelf het onmogelijk maakt langer tot haar te behoren.

Junius onderscheidt de rooms-katholieke kerk met haar pretentie van universaliteit en

waarheid van de kerk van Rome als deel van de *ecclesia universalis*. Voor zover de rooms-katholieke kerk kerk is, is zij een *ecclesia particularis* die evenwel ten onrechte beweert de katholieke kerk te zijn¹³⁰.

Het pausschap en de hiërarchie in het algemeen zijn misstanden, waar iedere ware gelovige zich verre van dient te houden. Omdat dat meestal binnen de rooms-katholieke kerk onmogelijk is, komt dit in de praktijk erop neer dat men met haar moet breken. De schuld hiervan ligt geheel bij Rome¹³¹, in het bijzonder bij de paus en zijn ondergeschikten, zodat niet de protestanten maar de rooms-katholieken als schismatici moeten worden aangeduid.

Door de rooms-katholieke kerk te beschouwen als gemeenschap van gelovigen en haar als zodanig te onderscheiden van een kerk die door de paus wordt geleid, is het Junius mogelijk enerzijds de kerk van Rome te erkennen als een, zij het dwalende, kerk, anderzijds tegen de paus de wapens van de protestantse polemieken ten volle te gebruiken. De rooms-katholieke kerk aanvaardt de Schrift als neerslag van Goddelijke waarheid, al leert zij, zich beroepend op de ongeschreven traditie, veel dat vanuit de Schrift gezien overbodig of zelfs onjuist is. Hetzelfde geldt van de sacramenten. Ook in de Romana zijn doop en avondmaal genademiddelen.

Wel heeft zij deze met onscriptuurlijke handelingen omgeven (doopritus), verkondigt zij met betrekking tot het avondmaal onjuiste leerstellingen (misoffer, transsubstantiatie), en noemt zij ten onrechte ook andere kerkelijke handelingen sacrament. Zij erkent Christus als hoofd van de kerk, maar meent dat de zichtbare kerk naast hem een zichtbaar hoofd nodig heeft die als vicaritu Christi met macht over haar heerst. Het heersen in de kerk is evenwel aan Christus voorbehouden, zoals het in de civiele orde aan de magistraat toekomt.

De paus nu is voor Junius de Antichrist omdat hij de macht van Christus in de strijdende kerk aan zich heeft getrokken. Daarmee niet tevreden heeft hij ook, sedert Gregorius VII en vooral Bonifatius VIII¹³², de wereldlijke macht geësurpeerd. Het is dan ook zijn stellige overtuiging dat wanneer de kerk van Rome deze verderfelijke en antichristelijke *ordo* niet loslaat, zij hieraan te gronde zal gaan, hetgeen tot nu toe door Gods genade werd voorkomen¹³³.

Dit alles impliceert dat voor Junius verzoening tussen de rooms-katholieke kerk en de protestantse kerken principieel tot de mogelijkheden behoort. Vooral het feit dat protestanten en rooms-katholieken beide Christus als hoofd van de kerk erkennen en de Schrift als grondslag accepteren, geeft hem hoop¹³⁴. Voorwaarde is evenwel dat de kerk van Rome erkent niet alleen de universele kerk te zijn en dat zij aanvaardt dat tussen de *ecclesiae particulares* afwijkingen op bijkomstige punten van de leer en verschillen in kerkorde mogelijk zijn. Geen kerk kan voor haar kerkorde en leer het alleenrecht van de waarheid opeisen en zich afsluiten voor de broederlijke correctie van de gelovigen uit andere kerken. Zolang de rooms-katholieke kerk in dit opzicht niet verandert blijft zij de eenheid van de kerk verbreken.

Bij de bepaling van zijn houding, niet alleen ten opzichte van andere protestantse groeperingen, maar ook ten opzichte van Rome, blijken bij Junius de fundamentele geloofsartikelen een belangrijke rol te spelen. Het voert te ver om hier het geloofsbegrip dat aan de conceptie van fundamentele geloofsartikelen ten grondslag ligt, te bespreken¹³⁵. Dat is ook niet nodig omdat Junius op dit punt niet van Calvijn afwijkt¹³⁶ en ook ten aanzien van de fundamentele artikelen bij de Geneefse reformator kon aanknopen¹³⁷, die, zoals wij nog zullen zien, eveneens hoofd- en bijzaken van het geloof onderscheidt.

Voor Junius behoort iedereen die aan de fundamentele geloofsartikelen vasthoudt, tot

de kerk. Welke deze artikelen zijn duidt hij slechts aan. In *Le Paisible Chrestien* omschreef hij ze als de artikelen over God die uit de Schrift kunnen worden gededuceerd¹³⁸. Elders onderscheidt hij in de Schrift een kern van waarheden aangaande Gods koninkrijk en, daaromheen, Schriftplaatsen die naar deze verwijzen¹³⁹. Aan de artikelen over God kunnen de christologische worden toegevoegd¹⁴⁰.

De Schrift leert omtrent Christus dat hij de middelaar is door de zonden van de mensheid te dragen en haar aldus met God te verzoenen. Voorts behoort het tot het fundamentele geloof de consubstantialiteit van Vader, Zoon en Geest te belijden. De wijze van deze consubstantialiteit kan evenwel op verschillende wijze onder woorden worden gebracht, waarbij het filioque niet tot de fundamentele geloofsartikelen wordt gerekend¹⁴¹. Bij dit alles is verondersteld dat de Schrift de neerslag is van Gods woord, de Geest niets leert dat niet ook in de Schrift staat, en dat in de sacramenten, welke vorm zij ook hebben, Gods genade aan de gelovigen geschonken wordt. Kerkordelijke aangelegenheden behoren niet tot de fundamentele geloofsartikelen¹⁴². De Schrift schrijft slechts dwingend voor dat de gemeente bijeenkomt rond het Woord en God aanbidt maar de vorm waarin dit geschiedt is niet essentieel¹⁴³. Alle fundamentele geloofsartikelen zijn in de Schrift neergelegd en alles dat daar niet expliciet vermeld wordt, is ipso facto niet essentieel voor het geloof¹⁴⁴.

Dat betekent bijvoorbeeld dat de kinderdoop, ook al is hij niet in strijd met de Schrift, niet met Bijbelse argumenten als noodzakelijk verdedigd kan worden. Het is slechts traditie de kinderdoop als onontbeerlijk te beschouwen¹⁴⁵.

De fundamentele geloofsartikelen vormen het criterium wanneer het erom gaat te bepalen wie wel en wie niet tot de kerk gerekend moet worden. Zij die het fundament van het geloof aantasten, en ook alleen zij, staan buiten de kerk¹⁴⁶.

Aan welke groeperingen dacht hij daarbij?

In ieder geval rekende hij alle niet-christenen, met name Moslims en Joden, tot hen die het fundament van het geloof loochenden. Daarnaast beschouwde hij de aanhangers van Sebastian Schwenckfeld, de anabaptisten en de antitrinitariërs als haeretici. De eersten verweet hij de Schrift en de zichtbare kerk te verwerpen¹⁴⁷. De anabaptisten beriepen zich naar zijn oordeel behalve op de Schrift ook op openbaringen van de Geest die niet in overeenstemming waren met de Schrift en derhalve ten onrechte op de Geest werden teruggevoerd¹⁴⁸. Daarnaast identificeerden zij de kerk te zeer met de zichtbare kerk¹⁴⁹. Overigens heeft hij noch de Schwenckfeldianen, noch de anabaptisten in afzonderlijke geschriften bestreden. Men krijgt de indruk dat hij zich bij het noemen van deze groeperingen baseert op de traditionele afwijzing van het spiritualisme.

Anders is dat met hen die het dogma van de triniteit loochenden. Zoals wij nog zullen zien, heeft Junius verschillende malen de pen ter hand genomen om hun opvattingen te bestrijden¹⁵⁰. Naar zijn mening werden door hen fundamentele dogma's omtrent God, de triniteit en Christus aangetast¹⁵¹. Daarom rekende hij het tot zijn plicht als christelijk theoloog een weerlegging te geven van de antitrinitarische leerstellingen. Dat hij de aanhangers van deze opvattingen niet tot de christelijke kerk kon rekenen, blijkt ook uit zijn optreden tegen de socinianen Ostorodt en Wojdowski¹⁵². Hij wenste niet met hen te discussiëren over wat hij een moslimse leer achtte, en raadde de overheid aan hen uit te wijzen.

Dat dit een milde houding was, blijkt daaruit dat hij Deut.13, waar over de aanstichters van apostasie tegen het geloof de doodstraf wordt bevolen, van toepassing achtte op antitrinitariërs die anderen voor hun inzichten trachtten te winnen¹⁵³. Met

een beroep op dit Bijbelgedeelte verdedigde hij het doodvonnis dat de Geneefse magistraat over Servet had uitgesproken, omdat hier iemand die zich christen noemde, afval predikte van God¹⁵⁴.

Wanneer wij dit alles overzien moeten wij vaststellen dat Junius de grenzen van de kerk zeer ruim trok. Ieder die de fundamentele christelijke waarheden niet loochent en de kern van de Schrift alsmede het wezenlijke van de sacramenten aanvaardt, kan in principe deel uitmaken van de kerk. Slechts de uitverkiezing door God bepaalt of hij behalve tot de *ecclesia visibilis* ook tot de *ecclesia invisibilis* behoort, maar hierover heeft geen mens te oordelen. Iedere *ecclesia particularis* die zich aan Christus als haar hoofd onderwerpt en zich gebouwd weet op het fundament van de Schrift, is, binnen de beperkingen die haar aankleven, een legitiem onderdeel van de *ecclesia catholica*, en dient als zodanig door de andere *ecclesiae particulares* te worden erkend. Slechts verregaand bederf van leer en zeden kan, en dan nog alleen wanneer de betreffende kerk zelf vijandig optreedt tegen hen die het fundament van Schrift en sacramenten aanvaarden, een reden zijn haar te mijden. Dit geval deed zich naar Junius' mening, althans op dat moment, voor ten aanzien van de rooms-katholieke kerk.

+++

Wij zagen reeds dat Junius' ecclesiologie Calvinistisch was, en dat hij ook op het punt van de kenmerken van de ware kerk niet afweek. Had de souplesse waarmee hij deze kenmerken hanteerde, eveneens wortels in de Calvinistische traditie vóór hem?

Calvijn stelt in de *Institutie*, als hij handelt over het onderscheid tussen ware en valse kerk¹⁵⁵, dat Woord en sacramenten beide in essentie voorhanden moeten zijn. Het wezenlijke van het Woord is vervat in die leerstukken die de kern van het christelijk geloof uitmaken en heilsnoodzakelijk zijn. Elders zegt hij dat onenigheid over secundaire leerstukken geen oorzaak mogen zijn de eenheid van de kerk te verbreken, evenmin als de onheilige levenswandel van individuele kerkleden¹⁵⁶. De sacramenten moeten zo bediend worden dat Gods bedoeling tot haar recht kan komen. Alle dwalingen in leer, kerkorde en leven die de kern van Woord en sacramenten onaangetast laten, doen een kerk niet ophouden kerk te zijn. Dat leer en sacramenten in de rooms-katholieke kerk wezenlijk bedorven zijn, staat voor Calvijn vast. Beide zijn ten onder gegaan in een vloed van superstitie. Haar pretentie de enige ware kerk te zijn is onjuist.

Het enige dat haar toegeschreven kan worden zijn sporen van kerk-zijn, *vestigia ecclesiae* ¹⁵⁷, die God in zijn genade in stand heeft gehouden. Onder het puin ligt het fundament nog steeds verborgen. Daarom blijven ook in de rooms-katholieke kerk, hoewel zij niet zonder meer (simpliciter) *ecclesia* is, kerken voorhanden. Deze zijn echter ontwijfd en kunnen slechts op grond van wat zij eens waren op deze benaming aanspraak maken. ¹⁵⁸

Het anabaptisme en het antitrinitarisme worden door Calvijn onomwonden afgewezen. De anabaptisten, en de spiritualisten in het algemeen, verwijt hij zich te beroepen op openbaringen van de Geest die met de Schrift in strijd zijn¹⁵⁹. Ook verwijt hij hun al te grote nadruk te leggen op de uiterlijke heiligheid van de kerk¹⁶⁰ en voorts, dat zij het gezag van de overheid betwisten¹⁶¹. Het bestrijden van de triniteit acht Calvijn het aantasten van een centraal en heilsnoodzakelijk christelijk dogma, al is hij van mening dat over de klassieke formulering van dit leerstuk getwist kan worden¹⁶². Hoe ernstig het loochenen van de Drieëenheid en van Christus' Goddelijkheid voor hem was, blijkt uit zijn optreden tegen Servet: een aanhanger van dergelijke

opvattingen dient als vijand van het christendom ter dood te worden gebracht¹⁶³.

Voor Calvijn was de kerk van Rome slechts onder het grootste voorbehoud kerk te noemen, en diende iedere ware christen zich zover mogelijk te houden van haar aberraties. De anabaptisten en spiritualisten erkenden naar zijn opvatting de Schrift onvoldoende, terwijl de antitrinitariërs in flagrante tegenspraak met het christelijk geloof leerden.

Met de Lutheranen en Zwinglianen voelde hij zich daarentegen nauw verbonden. Met de Zwinglianen kwam, vooral door zijn toedoen, in 1549 de concensus Tigurinus tot stand¹⁶⁴. De gemeenschap met de Lutheranen trachtte hij zo lang mogelijk te bewaren¹⁶⁵. De geschillen over het avondmaal waren hem geen breuk waard, zodat hij het betreurde dat van Lutherse zijde zo fel werd gepolemiseerd. Calvijns polemieek richt zich dan ook tegen onverzettelijke Lutheranen als Joachim Westphal en Tileman Heshusius, die met scherpe pen de Zwitserse protestanten van sacramentalisme beschuldigd en het Calvinisme veroordeeld hadden.

Vergelijken wij Calvijns opvattingen terzake - de op hem voortbouwende Calvinisten wijken in dit opzicht niet van hem af - met die van Junius, dan valt overeenstemming te constateren. Beiden beschouwen Woord en sacramenten als essentieel voor de kerk. ook Calvijn is van mening dat het daarbij om de kern van de leer gaat, en niet om secundaire leerstukken, waarover afwijkende opvattingen mogelijk zijn. Evenmin is voor hem de kerkorde en de uiterlijke heiligheid van een kerk een doorslaggevend criterium om ware van valse kerken te scheiden. Junius, evenals Calvijn, is zich ervan bewust met de andere, niet gereformeerde, protestanten verbonden te zijn in de hoofdzaken van het geloof. Ook hij wijt de breuk met de Lutheranen aan het heftige optreden van dezen. Hetgeen Calvijn als dwaling van de rooms-katholieke kerk had aangewezen, wordt door Junius eveneens als dwaling aangemerkt. Zijn these dat het niet de protestanten zijn doch de rooms-katholieken die de eenheid van de kerk verbroken hebben door erkenning van het pausschap en de kerkelijke leer, inclusief haar on-Schriftuurlijke, aan de traditie ontleende toevoegingen, te eisen, is reeds bij Calvijn voorhanden. Hetzelfde geldt van de opvatting dat de rooms-katholieke kerk een christelijke kerk is die onder alle afdwalingen resten van waarlijk kerk-zijn bewaart. De reden dat Junius op dit punt zoveel milder schijnt dan Calvijn, is daarin gelegen dat hij aan dit laatste een veel grotere betekenis hecht dan Calvijn.

Men krijgt de indruk dat voor deze de restrictie in de opvatting over de kerk van Rome nauwelijks praktische consequenties heeft. Bij Junius is dat wel het geval. Hij ziet in het feit dat Rome Christus, noch de Schrift, noch de sacramenten heeft afgezworen mogelijkheden voor herstel van de eenheid, al is hij zich bewust van de grote hindernissen die hier liggen. Wat de anabaptisten, spiritualisten en met name de antitrinitariërs betreft, staat Junius geheel in de gereformeerde traditie, zoals met name duidelijk wordt uit zijn instemmend oordeel over Calvijns optreden tegen Servet.

5. Karakter en plaats van Junius' irenisme.

In een brief aan Beza¹⁶⁶ schrijft Junius naar aanleiding van het verschijnen van *Le Paisible Chrestien* dat het voor het bereiken van vrede in de kerk noodzakelijk is om de geesten op te wekken de vervreemding tussen de Godsdienstige partijen ongedaan te maken en om op middelen te zinnen die leiden tot herstel van de kerkelijke vrede. Het eerste is daarbij voorwaarde voor het tweede, en daarom heeft Junius in zijn irenisch geschrift willen schrijven over de vredelievende houding die vereist is om vrede te kunnen bereiken. Voor een programma ter verwezenlijking van de kerkelijke vrede acht hij de tijd nog niet rijp. Hieruit wordt duidelijk hoezeer Junius heeft gele-

den onder de verwijdering tussen de religieuze partijen en met name de bloedige strijd die hiervan in zijn geboorteland Frankrijk het gevolg was. Dat verklaart waarom hij in *Le Paisible Chrestien* benadrukt dat men de conflicten niet moet verscherpen, de geschilpunten moet laten rusten en zich primair moet richten op hetgeen de strijdende groeperingen verbindt, althans dient te verbinden.

Dat Junius met zijn geschrift vooral de bedoeling had te stichten, blijkt ook uit een mededeling van Brandt¹⁶⁷. Toen Junius eens werd gevraagd van welk van zijn geschriften hij het meest wenste dat het voor het nageslacht behouden bleef, antwoordde hij: "Le Paisible Chrestien". Als reden gaf hij op dat hij dit boek als christen, de andere als theoloog geschreven had. Het ging hem er niet om in *Le Paisible Chrestien* met wetenschappelijke hulpmiddelen uit de Schrift de christelijke waarheid systematisch te ontvouwen, maar de geesten, die in strijd verwickeld waren, weer ontvankelijk te maken voor deze waarheid.

Dit heeft hem er evenwel niet van weerhouden eveneens aan te geven hoe vrede en eenheid kunnen worden bereikt. Hij zag de vrede gewaarborgd als de kerkelijke en wereldlijke overheid zich aan hen door God gegeven taken zouden houden. Allen zouden zich ook moeten richten, niet op hetgeen mensen relevant achten, maar op wat God schenkt. En dat is de eenheid van de kerk, dat is Christus als Hoofd, dat is de Schrift als richtsnoer, waarin de fundamentele geloofsartikelen staan opgetekend. Waarheid en eenheid zijn van Goddelijke oorsprong, daarom is de vrede dat ook. Die is derhalve geen einddoel, maar uitgangspunt. De strijd tussen de Godsdienstige partijen is het gevolg van menselijke overmoed om de eigen waarheid hoger te achten dan de Goddelijke. Als eerste stap in de richting van vrede en eenheid ziet Junius dan ook het opgeven van het eigen beperkte standpunt, waardoor de oorspronkelijke toestand, die onder het strijdgewoel verborgen lag, weer zichtbaar wordt. De weg naar de vrede is de weg terug naar de Goddelijke waarheid.

In de kerkleer die aan Junius' pleidooi voor de kerkelijke vrede ten grondslag ligt, staat de *vocatio Dei* centraal. God is het, die allen roept tot de gemeenschap rond Woord en sacramenten. Op aarde komt aldus de *ecclesia militans* tot stand waartoe zowel de vocati als de electi behoren. Wie geroepen is en wie uitverkoren weet slechts God. Daarom vormt de laatste categorie de onzichtbare kerk die, samen met de triomferende kerk in de hemel, de eigenlijke kerk is. Hoofd van de kerk op aarde en in de hemel is Christus. Fundament is de Goddelijke waarheid, die ten behoeve van de strijdende kerk in de Schrift is vastgelegd. De Geest leidt de kerk en staat haar bij om de Schrift als Goddelijke waarheid te erkennen. De sacramenten stellen Gods heil in de aardse kerk present. Behalve het onderscheid tussen de strijdende en triomferende kerk en tussen de zichtbare en onzichtbare kerk vinden wij in *Le Paisible Chrestien* ook dat tussen *ecclesia catholica* of *universalis* en *ecclesiae particulares*. Deze afzonderlijke kerken, die gezamenlijk de strijdende kerk vormen, geven op verschillende plaatsen op hun eigen wijze gestalte aan wat wezenlijk is voor de kerk. Daarbij kunnen verschillen optreden, zowel op het terrein van de kerkorde als op bijkomstige onderdelen van de leer. Zolang deze evenwel de fundamentele inhoud van de Schrift en het essentiële van de sacramenten onaangetast laten, vormen zij geen reden tot scheiding.

Hoewel de grondslagen van Junius' denken over kerk en vrede geheel in overeenstemming zijn met de Calvinistische traditie, is hij in de praktische toepassing ietwat soepeler. Dit heeft twee, met elkaar samenhangende oorzaken.

In de eerste plaats interpreteert hij het onderscheid tussen zichtbare en onzichtbare kerk anders dan Calvijn. In het aanbrengen van deze distinctie is hij volgeling van de Geneefse reformator¹⁶⁸. Hij omschrijft de verhouding tussen beide als die tussen *forma interna* of *essentialia* en *forma externa*¹⁶⁹, wezen en vorm. De vier *notae* van het Symbool behoren, aldus Junius, tot het wezen van de kerk. Wat van het wezen geldt, kan slechts in oneigenlijke zin van de uiterlijke vorm worden gezegd. Hieruit trekt hij de consequentie dat eenheid en universaliteit alleen toegeschreven kunnen worden aan de onzichtbare kerk. Zoals de *ecclesia invisibilis* voorwerp van geloof is, behoren ook eenheid en katholiciteit tot het terrein van het geloof, en niet tot dat van de empirie¹⁷⁰. Dit impliceert dat kerken ook één zijn wanneer zij zichtbaar gescheiden zijn, zoals de protestanten en rooms-katholieken. Wel is het zo dat de laatsten het de eerste onmogelijk hebben gemaakt met hen langer in één *ecclesia particularis* te verkeren, maar beiden blijven behoren tot de universele kerk, de protestanten als relatief zuivere, de rooms-katholieke als een ernstig aangetaste *ecclesia particularis*. Dat Junius kenmerken als eenheid, heiligheid, alsmede attributen als onfeilbaarheid slechts toeschrijft aan de onzichtbare kerk blijkt voortdurend in zijn polemiek tegen Rome.

Ten onrechte eist deze *ecclesia particularis* de prerogatieven van de *ecclesia catholica* voor zich op, daarmee de andere kerken de toegang tot het heil ontzeggend. Ook schrijft zij zichzelf als zichtbare kerk de kenmerken van de onzichtbare toe¹⁷¹. Het is dan ook een belangrijk element in Junius' irenisme dat hij de verschillende Godsdienstige groepen eraan herinnert dat zij slechts een deel van de gehele kerk zijn en daarmee aan beperkingen gebonden.

Dat Junius de aan Calvijn ontleende distinctie *ecclesia visibilis-invisibilis* zo kon toepassen dat zij uitgangspunt van zijn irenisme werd, is het gevolg daarvan dat hij haar veel meer vanuit de filosofie interpreteert dan Calvijn. Deze verstaat onder de onzichtbare kerk de kerk "*quae re vera est coram Deo*"¹⁷², alle *electi*, terwijl de zichtbare kerk een *corpus permixtum* is, de *electi* tezamen met hen die Christus slechts met de mond belijden.

Hoewel Junius dit overneemt, brengt hij een wijziging aan door uit de Aristotelische wijsbegeerte de termen *forma interne*, en *forma externa* te introduceren. Het gaat hier om meer dan woorden. Deze termen verraden namelijk hoe Junius de verhouding tussen zichtbare en onzichtbare kerk opvatte. De laatste is de werkelijke kerk, de kerk in se, de eerste is de kerk in *subiecto*, weliswaar een noodzakelijk hulpmiddel waardoor God de *electus* tot het eeuwige heil brengt, maar toch bijkomstig. Het zwaartepunt valt geheel op de onzichtbare kerk. Dit is dan ook naar onze mening de reden dat Junius in *Le Paisible Chrestien* de zichtbare vorm van de kerk en hetgeen de mensen omtrent leer en kerkorde uitdenken, sterk kon relativiseren. Gebreken van de zichtbare kerk kunnen, mits zij de essentie van de kerk onaangetast laten, nimmer doorslaggevend zijn. Aangezien deze essentie Goddelijk is, moet een kerk God loochenen voor zij geheel los raakt van hetgeen zij in wezen is.

Deze loochening geschiedt wanneer Gods bestaan ontkend wordt of hetgeen hij de mensen schenkt voor hun heil: de Middelaar Jezus Christus en Zijn waarheid, die is neergelegd in de Schrift. Wanneer een kerk vasthoudt aan deze fundamentele waarheden betekent dat overigens nog niet dat zij daarmee haar Goddelijke essentie volledig recht doet. Geen kerk op aarde kan dit, alleen God.

Junius verontschuldigt daarmee de gebreken van de zichtbare kerk niet. Evenmin relativeert hij de verschillen in kerkorde en formulering van de leer omdat de leer en de kerkorde niet zouden bestaan. Hij is evenwel van oordeel dat geen mens of kerk op aarde deze zuiver kan bezitten en perfect gestalte kan geven.

Hier wordt iets dergelijks zichtbaar als wij aantreffen bij Junius' opvatting over de theologie 173 en over de wet 174. Ware Godskennis is uitsluitend van God afkomstig en ook alleen bij hemzelf zuiver en volkomen voorhanden. De Godskennis van de mens is, ook al is zij door God geopenbaard, vanwege zijn natuurlijke beperkingen beperkt en na de zondeval bovendien bedorven. Ook de wet is in haar volle omvang slechts bij God aanwezig, maar hij de mens slechts op beperkte en onvolkomen wijze. Godskennis en wet zijn op zich volkomen, maar in de mens gelimiteerd door de beperkingen en gebreken van het subject.

Hetzelfde geldt van de kerk. Haar essentie is op perfecte wijze bij God voorhanden, maar zodra de natuurlijke en bovendien gevallen mens op aarde de kerkelijke gemeenschap zichtbaar gestalte moet geven, vertoont zij naar haar forma externa gebreken. Slechts de triomferende kerk, de kerk ontdaan van haar zichtbaarheid en uitsluitend bestaande uit electi die het voor hen weggelegde heil deelachtig zijn geworden, is volmaakt.

Omdat gebreken van de *ecclesiae particulares* in verreweg de meeste gevallen slechts betrekking hebben op de buitenzijde van de kerk en daarom nimmer de electi kunnen verhinderen tot de *ecclesia invisibilis* te behoren, kon Junius irenicus zijn. Het was hem mogelijk verdraagzaam te zijn ten opzichte van andersdenkenden en hen als christenen te erkennen omdat hij wist dat het God is die het wezen van de kerk bepaalt en niet de mens. Het besef dat iedere aardse realisering van deze essentie onvolkomen is gebruikt Junius in zijn irenisch programma. Het noopt immers de afzonderlijke kerken tot bescheidenheid jegens elkaar en verbindt hen in een gezamenlijke strijd tegen alles dat nog niet conform Gods woord is. In *Le Paisible Chrestien* roept hij dan ook telkenmale op in de eerste plaats te letten op de eigen tekortkomingen, en, wanneer men meent kritiek op de ander te moeten uiten, dit zo te doen dat de opbouw van de kerk ermee gebaat is 175.

Zijn irenisme komt derhalve niet voort uit een relativering van de waarheid 176, maar uit een relativering van de menselijke kennis aangaande de oneindige, Goddelijke waarheid. Door zich primair te richten op die Goddelijke waarheid is zijn kerkopvatting, zoals wij reeds eerder vaststelden 177, sterk theoretisch. De praktijk en de zichtbare realisering blijven noodzakelijk ver hierbij achter. Binnen de ruimte tussen theorie en praktijk, tussen essentie en existentie, beweegt zich Junius' irenisme. Deze ruimte is misschien groter dan bij Calvinistische theologen voor hem, maar bij iemand als Du Bles-Mornay, wiens tractaat over de kerk Junius gekend heeft 178, is zij in ieder geval wel voorhanden.

Dat bij Junius de afstand tussen wat God geeft en wat de mens hiervan verwezenlijkt, groter is, komt, naar wij menen, voort uit zijn meer scholastieke, sterk door de Aristotelische filosofie beïnvloede wijze van theologiseren 179. Deze heeft niet alleen de wijze bepaald waarop hij de begrippen *ecclesia visibilis* en *invisibilis* definieerde en hanteerde. Zij heeft ook tot gevolg gehad dat bij Junius de filosofische antropologie een grotere rol ging spelen dan zij bijvoorbeeld bij Calvijn gedaan had 180. Achter een ecclesiologie waarin de onzichtbare kerk als perfecte gave van God en de zichtbare kerk als de beperkte en gebrekkige zichtbare gestalte hiervan wordt beschouwd, verschuilt zich een antropologie waarin tegenover de oneindige en onbeperkte God de eindige en beperkte mens wordt gesteld. De beperktheid van de mens is daarbij niet het gevolg van de zonde, maar van zijn natuurlijkheid.

De invloed van de Aristotelische antropologie zien wij ook in zijn opvatting van het begrip "vrede" 181. Deze wijkt af van Calvijn en vormt een tweede oorzaak dat hij irenischer is dan de theologen voor hem.

Junius definieert in *Le Paisible Chrestien* de vrede als een toestand vrij van alle kwaad waarin alles zowel intern als extern in harmonie is¹⁸². Daaruit blijkt een, door een scholastieke wijze van theologiseren veroorzaakte, verschuiving ten opzichte van de Geneefse reformator. Voor deze was, in het spoor van Augustinus¹⁸³, pax een theologische notie, waarin de verzoening van de mensen met God centraal staat¹⁸⁴. Hoewel ook Junius dit laatste ziet als hoogste doel van de vrede tussen christenen, sluit zijn definitie niet aan bij de door Augustinus bepaalde traditie, maar bij de filosofische. In de antieke wijsbegeerte was "vrede" primair een politiek begrip, waarmee enerzijds het ontbreken van oorlog, anderzijds de harmonie op staatkundig en sociaal terrein werd aangeduid¹⁸⁵. Door de vrede op te vatten als een harmonieuze verhouding tussen mensen, die voorwaarde is voor een verzoende relatie met God, veruimt Junius de mogelijkheden tot irenisme. Immers, terwijl de verzoening van de mens met God een Goddelijk electiedecreet vereist, is voor het bereiken van een vreedzaam samenleven slechts noodzakelijk dat de mens zijn natuurlijke aandrift volgt en streeft naar het goede voor zichzelf en anderen. Het is hier dat wij de invloed van de wijsgerige antropologie zien.

Junius doet namelijk een appél op hetgeen daar als natuurlijke neiging van de mens werd gezien, en schrijft op die wijze aan de menselijke natuur een belangrijke rol toe. De vrede namelijk die zo tot stand komt kan als basis dienen voor de van Godswege geschiedende verzoening. Dit alles betekent niet dat zijn irenisme een politiek irenisme is, waarin de staatkundige eenheid vooropstaat en de kerkelijke daaraan dienstbaar is gemaakt. Wel betekent het dat de kerkelijke vrede binnen het bereik van allen, zowel de electi als de vocati, is gebracht en voor allen is geworden tot een nastrevenswaardig goed.

Opnieuw blijkt hier, hoe bij Junius een meer scholastieke interpretatie van theologische begrippen en hiermee samenhangend een invloed van de filosofische antropologie, bevorderend

werkt op zijn irenisme. Zijn opvatting over de verhouding van de oneindige God en de eindige mens bepaalde de wijze waarop hij de distinctie *ecclesia visibilis-invisibilis* toepaste. Door aan te sluiten bij hetgeen de Aristotelische filosofie omtrent de *homo naturalis* leerde, kwam hij tot een opvatting van de vrede die de hereniging van de verdeelde christenen vergemakkelijkte. Daarmee is hij een - men moet zeggen zeldzaam - voorbeeld van dat een tendens in de richting van een scholastieke theologie niet noodzakelijk gepaard hoeft te gaan met dogmatisch rigorisme. Hem dreef zij tot het irenisme.

Rest nog de vraag hoe Junius stond tegenover de irenische pogingen, door sommige van zijn tijdgenoten ondernomen, en wat zijn positie was ten opzichte van het zestiende-eeuwse irenisme en streven naar tolerantie in het algemeen.

De vraag valt moeilijk te beantwoorden, daar Junius, althans voor zover wij weten, zich slechts eenmaal hierover uitlaat, namelijk in de *Animadversiones ad controversiam quintam*, gericht tegen Bellarminus⁸⁶. Daar zegt hij dat hij het vredesprogramma van Cassander niet geschikt acht om een verzoening tussen rooms-katholieken, Calvinisten en Lutheranen te bewerkstelligen. De enige verzoening die volgens hem reëel is, is die volgens Filip. 3:15, de verzoening over bijkomstige verschillen op grond van de fundamentele eenheid die in Christus reeds voorhanden is. Dat betekent dat Junius het als onvoldoende beschouwt wanneer rooms-katholieken en protestanten elkaar vinden op het getuigenis van de vroege kerk. Hij deelt met vele protestantse auteurs de verering van de vroege kerk, zowel de patres als de eerste oecumenische concilies¹⁶⁷. Ook is hij van oordeel dat het juist de

protestanten zijn die het erfgoed van de eerste eeuwen het zuiverst bewaard hebben, en niet de kerk van Rome¹⁸⁸.

De Schrift staat evenwel voorop. Een beroep op de Bijbel moet mogelijk blijven, desnoods tegen de meerderheid van de patres in. Hun gezag ontleen zij immers niet aan zichzelf, maar daaraan dat zij de Schrift zuiver interpreteren. Ook de autoriteit van de eerste oecumenische concilies berust niet daarop dat hier de kerk eenparig beslissingen genomen had, maar op het feit dat deze beslissingen op de Schrift gefundeerd zijn¹⁸⁹.

Junius beseft te goed dat hetgeen hij als misstanden in de rooms-katholieke kerk aanwijst, vaak al wortels heeft in de patristische tijd, dan dat hij zich zonder meer aan het oud-kerkelijke geloofsgoed uitlevert¹⁹⁰. Een irenisme als dat van Cassander, ingegeven door een uit het humanisme voortkomend verlangen tot de beginnende eeuwen van de ongedeelde kerk terug te keren, wijst hij af als niet wordt doorgestoten tot het fundament van de kerk: het getuigenis van apostelen en profeten, opgetekend in de Schrift. Dit onderscheidt zijn irenisme van dat van de humanisten.

Op de vraag naar Junius' positie ten opzichte van hen in de zestiende eeuw die tolerantie nastreefden of hereniging van de gescheiden kerken, kan in de eerste plaats geantwoord worden dat tolerantie alléén voor hem niet voldoende was.

Op aarde is niet één kerk, met uitzondering van alle andere, de ware, zodat het niet erom gaat andersdenkenden te dulden, maar elkaar te erkennen als broeders. In zijn geschrift aan de consistorialen te Utrecht wijst hij er met nadruk op dat het hem niet te doen was om liefde en verdraagzaamheid zonder meer, maar om charitas in Christus. Het zou in strijd zijn met het christelijk liefdegebod iemand met wie men in Christus reeds verbonden is, niet te verdragen. Junius' irenisme berust op christelijke, niet op zuiver humanitaire gronden.

Zijn irenisme stoelt derhalve evenmin op politieke gronden. Men kan wel zeggen dat de overheid op grond van de natuurwet do taak heeft moord en doodslag, al of niet om religieuze redenen, te voorkomen en de versterking van de maatschappelijke orde tegen te gaan. Haar taak in religiosis beperkt zich, zoals bleek¹⁹¹, tot het scheppen van gunstige voorwaarden voor de kerk. Wanneer zij zich hieraan houdt, bevordert zij de vrede en de eenheid van de kerk. Begeeft zij zich te ver op kerkelijk terrein, dan brengt zij die vrede juist in gevaar. Hetzelfde is het geval wanneer kerkelijke leiders zich gaan bewegen op het gebied dat aan de magistraat is voorbehouden. Een van de redenen van strijd tussen de Godsdienstige partijen acht Junius de veronachtzaming van de grens tussen kerk en staat.

De overheid moet de politieke vrede garanderen, de kerk de kerkelijke. Daarom is het onjuist van het civiel gezag te verlangen de vrede en eenheid van de kerk te bewerkstelligen.

De houding die Junius in de Franse Godsdienststrijd innam¹⁹², adstrueert dit. De ligueurs verweet hij dat zij kerkelijke usurpatie van overheidsmacht voorstonden en niet loyaal waren ten opzichte van het politiek gezag¹⁹³. De protestanten waren naar zijn mening wel trouw aan de overheid. Dat na de dood van Hendrik III Hendrik van Navarre de wettige vorst was, leed voor hem geen twijfel, maar zijn steun aan de Godsdienstpolitiek van Hendrik IV werd bij hem niet ingegeven door politieke overwegingen, zoals bij de "politiques", maar door theologische. Waar kerk en staat gezien worden als twee ordines die zich verhouden als ziel en lichaam is een politiek standpunt uitgesloten. Ook als men het bestaansrecht van de natuurlijke, staatkundige gemeenschap volledig erkent, blijft de geestelijke gemeenschap van de kerk de eigenlijke.

Dit is voor Junius geen reden een theocratie te bepleiten. Hij benadrukt het evenwicht tussen kerkelijk en politiek gezag, maar, zoals wij zagen¹⁹⁴, bij hem is wel een tendens aanwezig deze balans naar de kerkelijke zijde te laten doorslaan.

Junius' irenisme was daarmee van andere aard dan dat van hen die zich in de zestiende eeuw eveneens inspanden voor de vrede tussen de Godsdienstige partijen. Het was bij hem niet ingegeven door het verlangen naar politieke rust, noch door de overweging dat in geestelijke conflicten lijfelijke machtsmiddelen uit den boze waren, noch door het verlangen naar kerkelijke eenheid zonder meer, naar het voorbeeld van de vroege kerk. Ook de behoefte naar een sterk staatsgezag dreef hem niet. Hij wilde voorwaarden scheppen waardoor de eenheid die God de kerk gegeven heeft, weer meer gestalte kon krijgen. Dat sluit niet uit dat elementen uit zijn irenisme overeenkomsten vertonen met gedachten van andere irenici. Zijn waarschuwing tegen het publiceren van polemische geschriften is daar een voorbeeld van.

Ook zijn verlangen de Godsdienstige conflicten niet door het ongeletterde volk te laten uitvechten, maar ze voor te leggen aan competente rechters, in casu geleerden, vinden wij bij andere irenici, vooral de humanistische. Zijn eigen irenisch programma als geheel echter gaat, voor zover wij kunnen nagaan, niet terug op contemporaine irenici en voorvechters van tolerantie. Geholpen door een Aristotelische interpretatie van centrale ecclesiologische begrippen en een uit de antieke wijsbegeerte overgenomen vredesconceptie, bouwt hij veeleer voort op tendensen en mogelijkheden tot irenisme die in de kerkleer van Calvijn en zijn navolgers voorhanden waren. Hij deed dit wel op zo'n wijze dat hij vooral in zijn geschrift *Le Paisible Chrestien* een indrukwekkend pleidooi kon houden voor de kerkelijke vrede.

HOOFDSTUK V.

POLEMIEK VAN FRANCISCUS JUNIUS

Van Junius' hand verscheen een aantal geschriften waarin de opvattingen van andere theologen warden bestreden. Het merendeel hiervan is gericht tegen rooms-katholieke auteurs. De overige schreef hij tegen antitrinitariërs, ter verdediging van de leerstukken van triniteit en christologie. Wij geven van deze polemische activiteit een overzicht, teneinde de vraag te beantwoorden naar de verhouding van zijn polemiëk tot zijn irenisme. Hoe kon hij, die de verzoening tussen de christenen zoveel gewicht toekende en daarom bepleitte de tegenstellingen zo min mogelijk te accentueren, de pen opnemen om andere theologische opvattingen te bestrijden? Waar lagen hier de grenzen?

1. Junius' polemiëk.

Het eerste polemische geschrift van Junius geeft een weerlegging van het boekje dat de voormalige gereformeerde predikant Jean Haren schreef om zijn overgang naar de kerk van Rome te rechtvaardigen. Het verscheen in 1586 onder de titel *Admonition Chrestienne..., aux Chrestiens du Pays Bas* 1. Uit zijn voorwoord aan de christenen in de Nederlanden blijkt dat Junius de Jezuïeten, als de eigenlijke auteurs van Harens geschrift beschouwde². Hij vatte de weerlegging op omdat hij van oordeel was dat een tractaat waarin openlijk dwalingen werden verkondigd, in het openbaar diende te worden bestreden. Bovendien kende hij Haren persoonlijk en wenste hij aan diens bekering bij te dragen³. Deze kennis omtrent Haren en diens vroegere levensgang⁴ kan verklaren waarom de toon van Junius' *Admonition Chrestienne* zo scherp is. Daarbij komt dat Haren zelf reeds zijn aanval op de protestantse leer doorspekt had met persoonlijke aantijgingen, waarbij hij onder meer Bucer veelwijverij laat leren en Calvijns kammervol sterfbed als bewijs zag van diens verdorvenheid.

In zijn geschrift volgt Junius Haren op de voet. De beschuldigingen die Haren uit aan het adres van predikanten en kerkelijke lichamen wijst hij van de hand. De omstreden punten van de leer betreffen vooral de ecclesiologie en de soteriologie. Daarnaast komen de sacramenten, de heiligen- en beeldenverering, het vasten, het vagevuur en dergelijke aan de orde. Ook waren Calvijns triniteitsleer en christologie door Haren aangevallen.

Ten aanzien van de kerk houdt Junius tegenover Haren, die uitsluitend de rooms-katholieke kerk als ware kerk erkent, vol dat de kerk van Rome onderdeel uitmaakt van de *ecclesia catholica*, maar dat de pauselijke hiërarchie een uitwas is waarvoor ten onrechte de naam van kerk wordt opgeëist. De kenmerken die Haren voor de kerk opsomt, worden door Junius niet als *notae ecclesiae* aanvaard, terwijl hij ze bovendien uitsluitend bij de protestanten voorhanden acht. Zij zijn het die zich in overeenstemming bevinden met de vroege kerk, zich rond de ene waarheid van Gods woord scharen, en de successie van die waarheid eerbiedigen. Tegenover Harens bewering dat de protestanten de rooms-katholieke kerk als antichristelijk afschrijven, stelt hij dat de Antichrist in de kerk van Rome zetelt, doch dat zij daarom nog niet "toute diabolique, plein d'erreurs, &c" is⁶. In de discussie over de sacramenten geeft hij dan ook telkens toe dat de kern ervan in de rooms-katholieke kerk schriftuurlijk is, doch vanuit de traditie met valse elementen is overwoekerd. Zo wordt ten onrechte

aan op zich juiste handelingen als biecht en confirmatie een sacramenteel karakter toegeschreven. Het aanroepen van heiligen, de verering van beelden, de processies en de leer van het vagevuur stammen, aldus Junius, geheel uit de traditie en bewijzen hoe de kerk van Rome steeds meer in de greep van de superstitie kwam.

De beschuldigingen die Haren uit aan het adres van Calvijn ten aanzien van diens triniteitsleer en christologie acht Junius ongegrond, omdat ze berusten op een verdraaiing of een misverstaan van de woorden van de reformator. In zijn aanval op de protestantse soteriologie had Haren zich vooral tegen de pree-destinatieleer gekeerd, waarin volgens hem God tot auteur van de zonde werd gemaakt. Het verweer van Junius is hier traditioneel⁷. De controverse over zonde, genade en goede werken bevat evenmin nieuwe elementen.

In het geschrift van Haren en de weerlegging die Junius hiervan gaf, komen de meeste leergeschillen tussen rooms-katholieken en protestanten in de zestiende eeuw en later aan de orde. Wat de hoofdzaak aangaat, wijkt Junius' polemieek niet af van die van andere gereformeerde auteurs. Binnen zijn oeuvre valt zijn *Admonition Chrestienne* wel op door zijn heftige toon. Haren wordt van leugens en hypocrisie beschuldigd. Ook wanneer Junius instemt met zijn woorden, haast hij zich op te merken dat de praktijk in de rooms-katholieke kerk ermee in strijd is. Wij menen dat Junius' heftigheid verklaard wordt door de toon die Haren zelf aanslaat, mogelijk ook doordat hij achter diens pen de Jezuïeten vermoedde. In ieder geval zal het feit dat de auteur een convertiet was die reeds ten tweeden male het reformatorisch geloof voor het rooms-katholieke had verruild, ijn strijd lust hebben aangewakkerd.

Heel anders is dan ook het karakter van zijn weerleggingen van Le Charron en Bellarminus, die overigens vergelijkbaar zijn omdat zij, evenals de *Admonition Chrestienne*, het gehele veld van controverse bestrijken (de dood verhinderde hem de weerlegging van Bellarminus te voltooien).

Junius bestreed de Franse Rooms-katholieke theoloog Pierre (le) Charron (1541-1603)⁸ in zijn geschrift *Amiable Confrontation de la simple verité de Cieu, comprise es Escritures Sainctes, Avec les livres de M. Pierre le Charron Parisien* (1599)⁹. Het boek van Le Charron, de rooms-katholieke tegenhanger van Du Plessis-Mornay's *De la verité de la religion chrestienne* ¹⁰, was in 1593 verschenen als antwoord op het *Traicté de l'église* (1578) van dezelfde auteur¹¹. Reeds in 1594 zag een Response op het derde deel van Le Charrons boek het licht, waarschijnlijk van de hand van de Franse predikant Daniel Tilenus¹². Terstond had Le Charron hierop een *Réplique* geschreven (1594), die hij in 1595 aan de tweede druk van *Les Trois Verites* toevoegde¹³.

In 1599 verscheen Junius' weerlegging¹⁴. Reeds uit de titel, maar vooral uit het voorwoord dat hij richtte "á la Sainte Eglise Catholique"¹⁵, blijkt dat dit geschrift een andere geest ademt dan dat tegen Jean Haren. Hij vangt aan met een klacht over de verdeeldheid van de katholieke kerk, die door God met zulke rijke weldaden is begiftigd, en wekt allen op tweedracht te vermijden en eensgezind het herstel van de eenheid na te jagen. Zijn bijdrage ziet hij gelegen in het bijvallen van hetgeen Le Charron naar waarheid heeft geschreven, het versterken van wat deze zwak heeft uitgedrukt en het corrigeren, en wel op "amiable" wijze, van de onjuistheden. In de weerlegging zelf heeft Junius zich hieraan gehouden. Hoewel zijn instemming meer blijkt uit het achterwege blijven van commentaar, merkt hij toch een enkele maal op dat een uitspraak van Le Charron mogelijkheden in zich draagt voor fundamentele

overeenstemming¹⁶

Op de beide eerste *Veritez*, waarin het monotheïsme wordt verdedigd en het christendom als beste van de monotheïstische religies wordt aangeprezen, heeft hij nauwelijks iets aan te merken. De weerlegging van de derde *Verité*, hoofddeel van Le Charrons boek dat de superioriteit van het rooms-katholicisme wil aantonen, neemt de voornaamste plaats in. In de polemieek over het gezag van de Schrift en van de kerk verdedigt hij, tegenover Le Charrons opvatting dat de kerk als hoogste gezagsinstantie moet worden aangewezen, het standpunt dat zij in alle opzichten aan de autoriteit van de Schrift is onderworpen. Hij ontkent dat de traditie, voor zover zij geen steun vindt in de Schrift, noodzakelijk is voor het heil¹⁷. Bij dit alles speelt de ecclesiologie, die verderop in Le Charrons boek uitgebreid aan de orde komt, reeds een belangrijke rol. Ook nu bestrijdt Junius het gelijkstellen van *ecclesia Romana* en *ecclesia catholica*, en wijst hij op de noodzaak te onderscheiden tussen zichtbare en onzichtbare, strijdende en triomferende kerk. De acht *notae ecclesiae* die Le Charron aanwijst¹⁸, acht hij ongeschikt. Zo kan oudheid geen nota zijn omdat de kerk eens jong was, en bovendien ook vele dwalingen reeds lang geleden zijn ingeslopen. Van de successie van personen en doctrina erkent hij alleen de laatste.

De controversen over aangelegenheden als heiligenverering en pausschap vinden bij Le Charron een plaats binnen zijn uiteenzettingen over de twee centrale geschilpunten, het Schriftgezag en de ecclesiologie. De polemieek concentreert zich daardoor op hoofdzaken, waaraan de talrijke bijkomende geschillen gerelateerd worden. Dit is er de reden van dat Le Charrons geschrift, en in het spoor daarvan Junius' weerlegging, een consistentere indruk maakt dan bijvoorbeeld het boek van Haren, waar zij juist breed worden uitgemeten. *Les Trois Veritez* heeft in het algemeen een hoger gehalte dan Harens tractaat. De auteur vermijdt zich grof en kwetsend over de protestanten uit te laten, zodat Junius zijn voornemen op beminnelijke wijze te polemiseren kon realiseren. Dat daarbij de tegenstelling tussen de rooms-katholieken en de protestanten scherp naar voren komt, is hiermee niet in strijd. Junius' bereidheid in zijn polemieek de eenheid van de kerk te dienen, uit zich daarin dat hij haar beperkt tot wezenlijke geschilpunten¹⁹. Le Charron gaf, door van zijn kant niet onnodig detailkwesties te behandelen, de mogelijkheid daartoe.

Junius' *Animadversiones* bij Robertus Bellarminus' *Disputationes de Controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos* werden geschreven in de periode 1600-1602²⁰. In 1600 had hij de taak op zich genomen Bellarminus te bestrijden²¹. Daarmee was hij een van de eersten die de pen tegen hem opnam. Het zou niet lang duren voordat iedere protestantse hogeschool die zichzelf respecteerde, een van haar theologen met het weerleggen van de *Disputationes* belastte²². Junius' bestrijding kwam gereed tot en met het tweede boek van de zevende Controverse. Het laatste boek hiervan, alsmede de controversen over de sacramenten en de genadeleer bleven, doordat hij in 1602 overleed, onweerlegd²³.

Zoals uit het voorwoord van de *Animadversiones* bij de eerste controverse blijkt, stond hem hetzelfde doel voor ogen als in zijn geschrift tegen Le Charron: wat Bellarminus juist schreef verdient ondersteuning, het onjuiste weerlegging in het besef dat niemand volledig over de waarheid beschikt²⁴. Hij beperkt zich tot het geven van korte aantekeningen bij het werk van Bellarminus, ontstaan uit de notities die hij in de marge van zijn exemplaar had gemaakt.²⁵ Dit verklaart het fragmentarisch karakter van het werk.

De bestrijding zelf laat geen nieuwe gezichtspunten zien. Junius ontkent dat de Schrift

de gezaghebbende uitleg van de kerk nodig heeft, en dat de traditie onontbeerlijk is. Met betrekking tot het pauselijk ambt handhaaft hij zijn standpunt dat Christus het enige hoofd van de kerk is, en dat het pausschap zoals zich dat in de loop van de geschiedenis heeft ontwikkeld, antichristelijk is. De conciliebesluiten ontlenen, in tegenstelling tot hetgeen Bellarminus beweert, hun gezag niet aan zichzelf noch aan de approbatie ervan door de paus, maar aan de Schrift indien zij daaraan conform zijn. De vraag of de paus aan een algemeen concilie is onderworpen, acht hij irrelevant, daar beide zich dienen te voegen naar de Schrift.

Ook Bellarminus treft het verwijt dat hij de zichtbare en de onzichtbare kerk telkens weer door elkaar haalt. Zijn vijftien *notae ecclesiae* worden door Junius ongeschikt bevonden²⁶, temeer daar hij in de toepassing ervan de rooms-katholieke kerk telkenmale verwacht met de universele kerk.

Junius legt in zijn *Animadversiones* een grote ijver en geleerdheid aan de dag²⁷. Daarbij weet hij een polemische toon te vermijden. Zijn werk bereikt evenwel bij lange na niet het hoge niveau van dat van zijn tegenstander. Hoewel hij beseftte dat de uitgangspunten in schriftleer en kerkopvatting sterk verschilden²⁸, slaagde hij er niet in één alomvattende weerlegging te schrijven met dit gegeven als uitgangspunt. Dit gebrek hangt samen met zijn werkwijze het gewraakte geschrift op de voet te volgen, zodat de daaraan ten grondslag liggende conceptie dreigde buiten schot te blijven²⁹.

Het boekje *De Christi servatoris efficacitate in omnibus & singulis hominibus, quatenus homines sunt, assertio catholica* ³⁰, geschreven door de rooms-katholieke auteur Franciscus Puccius (+1540-+1595)³¹ viel Junius in 1592 in handen. Hij bestreed dit werk nog in het jaar van verschijnen³². Het geschrift van Puccius (wiens naam hij kent maar niet noemt³³), waarin met negatie van de praedestinatieleer de universaliteit van de genade beleden wordt, acht hij een aantasting van de algemene christelijke leer. Hij ziet er een ontkenning in van de ernst van zonde en schuld, en een tekort doen aan de genade. Allen leven van nature onder Gods toorn, en slechts zij worden zijn genade deelachtig die daartoe zijn uitverkoren. Junius gaat in zijn weerlegging geheel uit van de Calvinistische praedestinatieleer zoals hij die ook elders had uiteengezet³⁴. Evenals zijn tegenstander argumenteert hij sterk met logische argumenten, waarbij hij tracht de inconsequenties in diens gedachtegang aan te tonen, en te bewijzen dat daarom zijn conclusies onjuist zijn. Uit het voorwoord en uit het tractaat zelf wordt duidelijk dat naar zijn mening een fundamenteel leerstuk geloofwaardig werd. De uitverkiezing mocht dan voor het menselijk verstand niet zonneklaar zijn, maar te zeggen dat de genade allen zonder onderscheid toevalt, was voor hem een ontoelaatbare ontkenning van hetgeen in dit leerstuk onder woorden werd gebracht³⁵.

+++

Behalve tegen rooms-katholieke auteurs³⁶ schreef Junius ook tegen antitrinitariërs.

In de jaren 1590 en 1591 verschenen drie *Defensiones Catholicae Doctrinae de S. Trinitate personarum in unitate essentiae Dei* ³⁷, elk gericht tegen een bepaald antitrinitarisch geschrift. Het eerste daarvan tracht met behulp van filosofische argumenten aan te tonen hoezeer de triniteitsleer in strijd is met de logica³⁸. Uit Junius' voorwoord³⁸ wordt duidelijk dat hij loochening van de Drieëenheid enerzijds zag als overschatting van de menselijke rede, anderzijds als een blind zijn voor de geopenbaarde waarheid. Het was naar zijn oordeel een intolerabele dwaling, omdat de menselijke waarheid de plaats werd gegeven van de Goddelijke. Dit belette hem niet in de eigenlijke weerlegging de filosofische, dat wil zeggen Aristotelische,

argumenten van zijn tegenstander met andere, aan dezelfde wijsgeer ontleende bewijsgronden te weerleggen. Hij verwijt hem fysica en metafysica te verwarren⁴⁰.

In deze bestrijding speelt het schriftbewijs een zeer ondergeschikte rol. Dit hangt stellig daarmee samen dat ook de antitrinitarische auteur geen schriftuurlijke argumenten gebruikt. Junius wilde hem op deze wijze met zijn eigen wapens bevechten.

De tweede Defensie bestrijdt een geschrift in briefvorm, waarin Petrus Statorius tegenover zijn vroegere Calvinistische leermeester de bezwaren tegen het leerstuk van de triniteit en tegen de tweenaturenleer opsomt⁴¹. Hij acht deze dogmata in strijd met de Schrift, en een latere uitwas die de eenvoud van het evangelie bederft. In zijn weerlegging gebruikt Junius ditmaal Schriftuurlijke argumenten. Hij gaat diep in op de exegese van die Schriftplaatsen die volgens zijn opponent tegen de triniteitsleer en het christologisch dogma spreken, en verdedigt de kerkvaders, maar ook contemporaine theologen zoals Zanchius, Calvijn en Beza die waren aangevallen⁴².

In de laatste Defensio geeft Junius een weerlegging van een tweetal geschriften over de eerste vijftien verzen van het Johannesevangelie. Het eerste is de *Brevis explicatio in primum Joanniv Caput* van Laelius Socinus⁴², het tweede, dat hij in manuscript onder ogen kreeg en voor een herziene versie van het eerste hield⁴⁴, is Faustus Socinus' *Explicatio Primae partiv priori capitiv Evangelistae* Jehannia⁴⁵. Beide vallen de gangbare twee-naturenleer en de opvattingen met betrekking tot de praeëxistentie van de Zoon aan met een beroep op Joh.1:1-15.

In zijn geschrift weerlegt Junius de hier gepresenteerde exegese en wijst hij de conclusies die door beide auteurs op grond van dit evangeliegedeelte getrokken worden als in strijd met de logica af.

In 1596 greep Junius wederom de pen om een antitrinitarisch werk te weerleggen, ditmaal het *instrvmentsm doetrinarvm Ariststelicvm, In. vsum Christianarum sccholarum exemplis Theologiaca illustratum*, onder het pseudoniem Gratianus Prosper tien jaar daarvoor verschenen⁴⁶. In dit geschrift, dat voorwendt een leerboek in de Aristotelische logica te zijn, worden met name de triniteitleer en de opvattingen over de kinderdoop bestreden. Junius beschouwde het als een aantasting van de Goddelijke waarheid, het heil van kerk en wereld, en ook Aristoteles, wiens wijsbegeerte, mits juist gebruikt, de theologie tot voordeel kon zijn⁴⁷. Zijn bestrijding voert hij vooral met hulp van de logica, door de gevolgtrekkingen van zijn opponent te loochenen en de consistentie van de triniteitsleer aan te tonen. Hij polemiseert voort tegen het schriftgebruik van Gratianus Prosper. Diens tweede aanval richtte zich tegen de kinderdoop, die bestreden wordt met het argument dat de doop een geloof veronderstelt dat bij kinderen nog niet voorhanden is.

Junius ontkent dit laatste door het begrip fides anders te definiëren. De Calvinistische doopleer wordt daarbij evenwel niet in het veld gebracht.

Ook in de stellingen die hij zijn studenten opgaf, liet Junius soms opvattingen van anderen weerleggen. Wij vermeldden reeds⁴⁸ hoe hij de anabaptisten een rigoristische opvatting van de kerkelijke tucht verweet. Ook noemden wij⁴⁹ zijn stellingen waarin de rooms-katholieke opvatting bestreden werd dat het gezag van de Schrift afhankelijk zou zijn van dat van de kerk. In de *Theses elegeticae da Scriptura Sacra* (1605) 50 wordt dit standpunt herhaald, en aangevuld met een aanval op het decreet van Trente over de Schrift⁵¹ dat Bijbellectuur in de volkstaal en door niet-theologen verbood. Junius verdedigt hiertegenover de perspecuitas van de Schrift 52. Het gezag van de

traditie erkent hij slechts voor zover zij in overeenstemming is met het geschreven woord van God⁵³.

De stellingen over de *monarchia ecclesiastica*⁵⁴ wijzen de paus als de antichrist aan, die ten onrechte het oppergezag over de kerk voor zich opeist⁵⁵. De titel *episcopus* wordt hem ontzegd, omdat hij geenszins pastorale activiteiten aan de dag legt, doch zich beperkt tot het usurperen van kerkelijke en wereldlijke macht. Alle Bijbelplaatsen over de Antichrist en de zoon van het verderf slaan, zoals volgens Junius zonneklaar blijkt, op het pausschap te Rome⁵⁶

Ook tegen de mis polemiseerde Junius in zijn theses. Zij verraden een ruime kennis van de rooms-katholieke literatuur over dit onderwerp. Met name bestrijdt hij de opvatting dat de mis een *sacrificium propitiatorium* zou zijn voor levenden en doden⁵⁷. Oudtestamentische offercultus en priesterschap zijn een voorafschaduwning van het offer van Christus⁵⁸, maar door misoffer en priesterschap te handhaven doet de kerk van Rome afbreuk aan Christus' verzoenende werk⁵⁹. De theses *elenchicas de sacramentis in genere* ⁶⁰ stellen deze polemieken in een bredere context. Enerzijds worden Lutheranen ("ubiguitarii") en rooms-katholieken bestreden, omdat zij de eigen heilsbetekenis van de sacramenten te zeer accentueren, anderzijds kant hij zich tegen de "sacramentariërs" die dat te weinig doen ⁶¹. De tekenen hebben weliswaar niet uit zichzelf heilskracht, maar zijn toch meer dan louter symbolen⁶².

Tenslotte liet Junius theses tegen de heiligenverering en het vasten verdedigen⁶³. Hoewel hij ontzag voor hen die in het geloof zijn voorgegaan geboden acht, ontkent hij de mogelijkheid hen aan te roepen. De verering die hun van rooms-katholieke zijde ten deel valt is dan ook loze superstitie.

Het vasten als zodanig ziet hij als een vrome daad, maar het verplicht en gereguleerd karakter in de kerk van Rome wijst hij af. Ook bestrijdt hij de opvatting dat door te vasten vergeving van zonden kan worden verkregen, als ware het een verdienste tegenover God.

2. Karakter en plaats van Junius' polemieken.

Wanneer wij de polemische arbeid van Junius overzien, valt op dat zijn geschriften ten doel hebben een wetenschappelijke weerlegging te geven van de argumenten van de tegenstanders. Hij maakt daarbij gebruik van de hulpmiddelen die de toenmalige theologische wetenschap ten dienste stonden⁶⁵. In de eerste plaats waren dat de exegetische en filologische werktuigen, die Junius hanteert wanneer hij de schriftuitleg van zijn opponenten wil bestrijden. Voorts tracht hij met behulp van de dialectiek de conclusies die zij op grond van Bijbelteksten of syllogistische redeneringen trekken, te ontcrachten. Teksten van de patres en de besluiten van de concilies worden door hem geciteerd wanneer hij aan wil tonen dat zijn tegenstanders met onjuiste historische argumenten opereren. Daarbij poogt hij hen met dezelfde wapens te bestrijden.

Hoewel voor hem als reformatorisch theoloog het gezag van de Schrift voorop staat, gebruikt hij het schriftbewijs meestal slechts indien ook de ander hiervan gebruik maakt. Beroept een auteur zich op de ratio, dan tracht hij aan te tonen dat veeleer het protestantse standpunt rationeel is. Baseert een rooms-katholieke polemicus zich op de traditie, dan probeert hij te bewijzen dat deze juist voor de protestanten spreekt of in de vroege kerk reeds als ketters verworpen werd. Pas wanneer hij niet erin slaagt het dialectische of historische argument voor zijn eigen opvatting op te eisen, repliceert hij dat de in de Schrift geopenbaarde Goddelijke wijsheid de menselijke overtreft, en dat de dwalingen in de kerk al in vroege tijden hun oorsprong hebben.

Met het wetenschappelijk karakter van zijn polemieek hangt samen dat de toon ervan bezonnen is, en dat aanvallen op de persoon van de tegenstander achterwege blijven. De enige uitzondering vormt het geschrift tegen Haren, die Junius persoonlijk kende en wiens gedrag hij onbetrouwbaar en hypocriet achtte. Overigens is de argumentatie van dezelfde aard als in zijn andere polemische geschriften. De bedachtzame wijze van polemiseren die zowel zijn geschriften tegen rooms-katholieke als die tegen antitrinitarische auteurs kenmerkt, heeft hem niet belemmerd de gewraakte standpunten met beslistheid af te wijzen. Dat geldt a fortiori van het antitrinitarische, dat hij als een fundamentele aantasting van de christelijke leer zag, maar ook van het rooms-katholieke, dat hij als een ernstige bedreiging van de evangelische waarheid beschouwde. Het geschrift van Puccius, dat met de praedestinatieleer de gehele gereformeerde soteriologie aanviel, maakte, naar zijn opvatting eveneens inbreuk op de essentie van het geloof.

Bij het verdedigen van de waarheid stond bij Junius voorop deze in haar volle omvang zichtbaar te maken. Daarom aarzelde hij niet rooms-katholieke theologen, voor zover zij reeds zelf essentiële christelijke waarheden uitdroegen, bij te vallen. In het voorwoord van zijn *Animadversiones* tegen Bellarminus onderstreept hij dat men, wanneer men de tegenstander op een onjuistheid betrapt en hem weerlegt, nimmer uit het oog mag verliezen dat geen mens zonder dwaling is. Ook al belette dit hem niet in vele colommen en pagina's de onjuiste opvattingen van anderen aan de kaak te stellen, toch moet men hem toegeven dat hij daarbij haarkloverijen vermeden heeft en nergens het standpunt van zijn tegenstander ad absurdum gevoerd om het beter te kunnen weerleggen.

+++

Hetgeen wij over het wetenschappelijk karakter van Junius' polemische arbeid opmerkten, maakt duidelijk dat wij deze moeten plaatsen in het kader van zijn werk als godgeleerde. De universitaire beoefening van de theologie viel, zoals wij eerder schetsten⁶⁶, in vier onderdelen uiteen: de filologische exegese, de Bijbels-theologische exegese, de dogmatische verwerking van Schriftgedeelten, en de weerlegging van dwalingen. Van het laatste is Junius' polemieek de vrucht. Zoals het tot zijn taak als hoogleraar behoorde Bijbelgedeelten te analyseren en in dogmatische looi te ordenen, had hij ook de opdracht onjuiste opvattingen te bestrijden, waarbij hij van de resultaten van exegese en dogmatiek gebruik kon maken⁶⁷.

Vanuit de constatering dat Junius' polemieek onderdeel uitmaakte van zijn wetenschappelijke, universitaire arbeid, kunnen wij de verhouding ervan tot zijn irenisme bepalen. In zijn geschrift *Le Pausible Chrestien*, maar ook elders⁶⁸, had hij als zijn mening uitgesproken dat het ongeletterde volk noch capabel noch geroepen was een oordeel te geven in Godsdienstige geschillen. Het publiceren van geschriften waarin deze twisten op straat werden gebracht, achtte hij dan ook uit den boze. Een oordeel in deze was, naar zijn opvatting, voorbehouden aan theologen, die geacht mochten worden met hun vakmanschap, de omstreden kwesties van alle kanten te kunnen bekijken om -daarna op bezonnen en voorzichtige wijze een uitspraak te doen, Alleen godgeleerden van professie waren in zijn ogen competente rechters in leergeschillen. Dit impliceert dat hij ook zichzelf bevoegd, zelfs geroepen achtte controversiële leerstukken in zijn geschriften te behandelen en voor de waarheid in het strijdperk te treden met de wapens die de wetenschap hem ter beschikking had gesteld.

Uit Junius' irenische geschrift blijkt ook dat hij polemieek ie aldus beoefend werd, niet alleen beschouwde als een dienst aan de christelijke waarheid, maar ook als bijdrage aan het herstel van de kerkelijke eenheid. Door de controversen onder geleerden te

houden en ze buiten de massa van de gelovigen uit te vechten, zou men kunnen tegengaan dat emotionele, en daarmee oneigenlijke, factoren een rol speelden in de strijd tussen de confessies. Zo zouden dan de gelovigen (weer) oog kunnen krijgen voor hetgeen hen met andere gelovigen verbindt, de essentie van de in de Schrift geopenbaarde Goddelijke waarheid, en (opnieuw) beseffen dat de Geest allen in één kerk verenigt.

In *Le Paisible Chrestien* en in zijn briefwisseling met de separatisten had Junius onderstreept dat de verdediging van de waarheid alleen dan opportuun is wanneer het opbouwen van de kerkelijke gemeenschap daarbij voor ogen staat. Het zou tot verderf van de kerk en tot schade van haar zwakkere leden leiden wanneer men de waarheid verdedigde om zichzelf van blaam te zuiveren of de tegenstander te benadelen. Dit werd door Junius in zijn polemieek in acht genomen. Het weerleggen van onwaarheden was voor hem een middel, geen doel in zichzelf. Tegenover de antitrinitariërs wilde hij primair de orthodoxe trinitietsleer en christologie hooghouden, en zo hen, die in zijn ogen lot fundamentele ketterij vervallen waren, naar de kerk terugleiden.

Met zijn polemieek tegen de kerk van Rome beoogde hij dat zij zou inzien dat de protestanten ten onrechte als haeretici werden beschouwd. Hetgeen hun als dwaling werd toegeschreven betrof juist de evangelische waarheid, tot welke de rooms-katholieke kerk moest terugkeren om weer orthodox te worden. Daarbij zou zij haar pretentie de *ecclesia catholica* te zijn, en haar bewering dat los van de pauselijke hiërarchie geen kerk-zijn mogelijk is, moeten opgeven. Dit laatste is naar zijn inzicht, behalve in strijd met de Schrift, de voornaamste bron van schisma. Tegenover Rome benadrukt hij telkens weer het onderscheid tussen *ecclesia visibilis* en *invisibilis*, en tussen *ecclesia universalis* en *particularis*. Hij doet dat vooral om duidelijk te maken dat zowel de protestantse kerken als de kerk van Rome wezenlijk tot dezelfde *ecclesia Dei* behoren⁶⁹.

Een belangrijk element in Junius' irenisme is, tenslotte, dat hij van mening is dat de waarheid wel onomstotelijk vastligt, maar door geen mens volkomen is te kennen, laat staan kan worden verwoord. Het besef hiervan dient de omgang van christenen van verschillende confessie te bepalen. Men kan niet als enige de waarheid voor zich opeisen. De dwalende broeder dient met clementie te worden behandeld, aangezien men ook zelf zwak is. In het voorwoord van zijn *Amiable Confrontation* en sterker nog in dat van zijn weerlegging van Bellarminus, heeft hij dit aspect benadrukt. In de geschriften zelf heeft hij, binnen de beperkingen van het polemische genre, getracht zich hiernaar te richten door invectieven en spitsvondigheden achterwege te laten.

Junius heeft zijn polemieek bedreven binnen de grenzen die zijn irenisme hem stelde. Hij heeft als wetenschappelijk theoloog gepolemiseerd, ten dienste van wat hij als de christelijke waarheid beschouwde. Het herstel van de kerkelijke eenheid en het opbouwen van de gemeente stonden hem daarbij als doel voor ogen. Het zou bepaald te ver gaan Junius' polemieek te zien als uitvloeisel van zijn irenisme. Zij behoorde tot zijn taak als hoogleraar. In het vervullen daarvan heeft hij zich evenwel zoveel mogelijk voor ogen gehouden wat hij als irenicus naar voren had gebracht. Daardoor is er tussen zijn irenisme en zijn polemische arbeid een minder grote tegenstelling dan men zou verwachten, en is de spanning die onvermijdelijk tussen irenisme en polemieek optreedt, dankzij Junius' mildheid en voorzichtigheid, gering.

HOOFDSTUK VI.

INVLOED VAN HET IRENISME VAN FRANCISCUS JUNIUS

In dit laatste hoofdstuk willen wij nagaan welke uitwerking Junius' denkbeelden over de vrede van de kerk hebben gehad. Allereerst zullen wij onderzoeken hoe zij werden ontvangen in de kring van hen die zich, evenals hij, bij de theologie van Calvijn aansloten, om daarna de blik te richten op de Nederlanden, waar in de twisten over de praedestinatatie zijn naam een zekere rol speelde. Tenslotte vatten wij onze resultaten samen en vergelijken wij de invloed van zijn irenisme met de weerklank die hij in het algemeen gevonden heeft.

1. Orthodoxe Calvinisten.

De eerste reacties van geestverwanten op het verschijnen van *Le Paisible Chrestien* waren niet positief. Jacques Anjorant, een Geneefs diplomaat die op dat moment in Den Haag verbleef¹, schreef aan Beza² dat hem sommige passages dubieus voorkwamen, en sprak als zijn vrees uit dat de kerkelijke vrede er in mindere mate door werd gediend dan hijzelf op grond van de titel had verwacht. Om die reden hoopte hij dat Beza een oordeel zou geven voordat het boek in het Frans werd vertaald. Ook Jean Taffin berichtte Beza over zijn aarzelingen³. Hij meende dat Junius zijn bedoeling onvoldoende duidelijk verwoord had, zodat sommigen misbruik zouden kunnen maken van zijn geschrift. Het was zijn voornemen Junius hierover eens persoonlijk te spreken om uit diens eigen mond uitleg te ontvangen.

Het is niet bekend of dit gesprek heeft plaatsgevonden. Ook een oordeel van Beza over *Le Paisible Chrestien*, is niet overgeleverd. Wel vinden wij in een van de brieven van Vossius aan Hugo de Groot een mededeling over Beza's mening aangaande Junius, die Vossius van Antonius Thycius had gehoord⁴. Toen deze eens Beza te Genève bezocht en hem de groeten van Junius overbracht, zou Beza gezegd hebben: "Et quomodo valet carissimus frater Junius: vir est egregie de Ecclesiis nostris meritus: quamquam in uno capite dissentiat à nobis". Volgens Vossius was dit *caput* de ecclesiologie.

Hij trok de grenzen van de kerk, met name naar Rome, minder nauw dan Beza gewent achtte. Hoewel Junius aangaande de rooms-katholieke kerk in theorie dezelfde opvatting huldigde als bijvoorbeeld Calvijn⁵, meende Beza kennelijk dat hij een duidelijker veroordeling van Rome had moeten uitspreken.

De opmerkingen van Anjorant en Taffin zijn weinig uitgesproken. Wij vermoeden echter dat hun bezwaren in dezelfde richting gingen als die van Beza. Zij zullen in *Le Paisible Chrestien* ondubbelzinnige criteria gemist hebben waaraan een kerk getoetst kan worden. Vasthouden aan het fundament van de Schrift zal hun onvoldoende zijn geweest als kenmerk van de kerk, wanneer niet nader omschreven werd op welke wijze een kerk de Schrift trouw diende te blijven. Misschien hebben zij als gevaar gezien dat de reinheid van de kerk en de zuiverheid van de leer verloren zouden kunnen gaan wanneer Junius' irenische programma ingang vond. Hoewel hij dat niet wilde zouden anderen in zijn geschrift een vrijbrief kunnen zien voor loochening van hetgeen de reformatie beoogd en nagestreefd had.

Dat Junius' geschrift met name de grens met Rome niet scherp genoeg trok, was ook de mening van de Amsterdamse predikant **Petrus Plancius**. Zijn vroegere collega Arminius schrijft aan Sebastiaan Egbertsz. dat hij met eigen oren heeft gehoord hoe Plancius de overgang van een niet met name genoemde persoon naar het

rooms-katholicisme in niet geringe mate toeschreef aan de uitwerking van Junius' *Eirenicum*⁶.

Zowel Beza en Plancius, als Taffin en Anjorant behoorden tot degenen die in de titel van deze paragraaf werden aangeduid als orthodoxe Calvinisten. Daaronder verstaan wij hen die voortbouwden op de theologie van Calvijn en evenals deze aan de leer van de voorbeschikking een centrale plaats toekenden. Dat Beza en Plancius, die beiden een juiste formulering van het geloof van het grootste belang achtten en iedere afwijkende mening ontoelaatbaar, kritiek hadden op Junius' ruime interpretatie van de Calvinistische ecclesiologie behoeft geen verwondering te wekken.

Maar ook Taffin, die als een gematigd man bekend stond⁷, en zelfs Anjorant, geen theoloog maar jurist, meenden dat zijn woorden een verkeerde indruk konden maken. Daaruit valt te concluderen dat de wijze waarop Junius het probleem van de verdeeldheid van de christenen wilde oplossen niet aansloot bij hetgeen in het orthodoxe Calvinisme leefde. Men had behoefte aan duidelijker uitspraken over de kerk en haar leer dan hij in *Le Paisible Chrestien* deed.

Een Lutheraan als Leonhard Witter (1563-1616) kon zeggen dat de uitspraak "Christus is onze verlosser" op zich niet voldoende was als uitdrukking van het christelijk geloof⁸. Vele Calvinisten zullen dit met hem eens zijn geweest en daarom het *Eirenicum* hebben afgewezen. Hugo de Groot schreef zelfs in het voorwoord van zijn *Votum pro pace ecclesiastica* dat over Junius om zijn gematigdheid door minder tolerante protestanten kwaad werd gesproken⁹.

Dit alles betekent niet dat zijn irenisme bij de orthodoxe Calvinisten in het geheel geen weerklank vond. De Bremense theoloog Ludovicus Crocius (1586-1655)¹⁰ voegde aan zijn *Paraeneticus De Theologie Cryptica* (1615)¹¹ een excerpt van het *Eirenicum* toe, om op te wekken tot de vrede en mildheid die zowel door protestanten als rooms-katholieken uit het oog was verloren. Het was hem opgevallen dat door beide Godsdienstige partijen meer dan aan de eenheid in Christus en de concordia in de christenheid aandacht werd geschonken aan elkaars bestrijding, ten koste van moderatio en charitas. Zelf had hij te lijden gehad van de aanvallen van Petrus Bertius, die in zijn *Hyperaspistis* zijn opvatting van de volharding der heiligen had bestreden¹². In zijn tot Bertius gerichte voorwoord¹³ verweet hij zijn opponent dat hij zijn zakelijke bezwaren met een veelheid van beledigingen en verdachtmakingen had doorspekt, hetgeen hij, zeker gezien de tot dan toe vriendschappelijke relatie, onbehoorlijk achtte. De christelijke vriendschapsband verplicht in een geest van liefde bedenkingen naar voren te brengen en verbiedt terstond het predikaat "ketter" te hanteren. Zijn eigenlijke geschrift is gesteld in de door hem aanbevolen toon. Zonder het gebruik van invectieven en met behulp van vele aan Calvinistische theologen (waaronder Junius) ontleende argumenten tracht hij zijn eigen opvatting te staven en die van Bertius te weerleggen.

De oproep van Crocius om Junius' woorden ter harte te nemen heeft weinig effect gehad. Zelf heeft hij gepoogd ze in praktijk te brengen door op de synode van Dordrecht, waar hij als afgevaardigde van Bremen aanwezig was, zich te beijveren verzoening te bewerkstelligen tussen de strenge en de meer gematigde Calvinisten.

Ook voor de eenheid tussen Calvinisten en Lutheranen heeft hij zich moeite gegeven. Vanaf 1631 stond hij in correspondentie met Vossius, met wie het streven naar kerkelijke eenheid hem verbond¹⁴. Dat gematigdheid niet bijzonder geliefd was bij de strengere gereformeerden, zal hem nog eens duidelijk geworden zijn toen hij later om zijn minder stringente opvatting van de praedestinatatie aanvallen van hen te verduren kreeg¹⁵.

2. De Arminiaanse twisten.

In de Nederlanden had, kort na Junius' dood, de van de orthodox-Calvinistische opvatting afwijkende praedestinatieleer van Jacobus Arminius (1560-1609) een strijd doen ontbranden die velen, theologen en niet-theologen, bezighield en die uiteindelijk zou leiden tot een scheuring in het gereformeerd protestantisme. In deze twisten werden Junius' naam en inzichten door de partijen gebruikt om hun positie te versterken.

Zoals wij in zijn biografie beschreven¹⁶, had Junius tijdens zijn leven persoonlijk contact gehad met Arminius. Zij hadden elkaar ontmoet op de bruiloft van Kuchlinus, waar zij in gesprek waren geraakt over de praedestinatatie. Deze gedachtewisseling was schriftelijk voortgezet en toen na de dood van Junius een benoeming van Arminius tot hoogleraar te Leiden aan de orde kwam¹⁷, werd deze correspondentie in de strijd daarover betrokken. De tegenstanders van Arminius, onder leiding van Gomarus, trachtten aannemelijk te maken dat deze in zijn brieven aan Junius zulke heterodoxe opvattingen had verkondigd, dat van een benoeming niets goeds te verwachten viel¹⁸. De voorstanders van een dergelijke aanstelling meenden dat het hier een vriendschappelijke gedachtewisseling betrof, waarin Junius bovendien wel wat aan Arminius had moeten toegeven. Hij had, zoals Wtenbogaert benadrukt, steeds grote achting voor de Amsterdamse predikant gehad¹⁹.

Hoewel beide partijen de correspondentie over de praedestinatatie vanuit de latere controverse beschouwden en daarmee een waarde eraan toekenden die zij tijdens Junius' leven niet bezat, moet gezegd worden dat de opvatting van de voorstanders van Arminius meer in overeenstemming met de werkelijkheid dan die van Gomarus en de zijnen. Zowel de mondelinge gedachtewisseling tijdens de bruiloft van Kuchlinus als de daarop volgende briefwisseling had, naar wij menen, geheel het karakter van een dispuut van twee geleerden over een scholastiek probleem. Arminius hechte aan dit probleem meer waarde dan Junius, hetgeen verklaart dat deze het bij één brief liet, terwijl hij, overigens pas toen Plancius zijn zwijgen negatief interpreteerde, nogmaals antwoordde en zijn antwoord uitwerkte tot een breedvoerige repliek. Dat zij het niet geheel eens zijn geworden blijkt uit de Amoa Collatie, maar geen van beiden zal hierom de ander minder hoog hebben geacht. Of Junius door de argumenten van Arminius ertoe gebracht is, het supralapsarische standpunt te verlaten²⁰, valt niet met zekerheid vast te stellen, omdat hij zich voordien niet over deze kwestie had uitgelaten.

Ook de vraag of Junius met een benoeming van Arminius te Leiden ingenomen was, kan door het gebrek aan objectieve gegevens niet met zekerheid worden beantwoord. De strijd tussen Gomarus en Bertius over deze kwestie laat zien hoe de beide partijen hierover twistten. Bij de bespreking van Gomarus' oratio funebris bij de dood van Junius hebben wij reeds opgemerkt dat zijn voorstelling van zaken ons onwaarschijnlijk voorkomt²¹. Omdat de berichten dat Junius Arminius' aanstelling⁷⁰ hebben begeerd, uitsluitend stammen van Wtenbogaert, zelf partij in het conflict, achtten wij dit niet zonder meer bewezen. Er valt slechts vast te stellen dat Junius zich nimmer in negatieve zin over Arminius heeft uitgelaten en dat ook deze zich zowel tijdens Junius' leven als na diens dood steeds met grote eerbied over hem heeft gesproken.

+ + +

Tussen Gomarus en zijn nieuwe collega ontbrandde spoedig de twist over de voorbeschikking die gedurende de eerste twintig jaar de gemoederen in de Nederlanden in beweging zou houden. Drie partijen laten zich in dit conflict

onderscheiden. Aan de ene zijde stonden de orthodoxe Calvinisten onder aanvoering van mannen als Gomarus, Plancius en Helmichius. Zij achtten een vrijere opvatting over het omstreden leerstuk volstrekt ontoelaatbaar en meenden dat tegen degenen die afwijkende meningen verkondigden, onverwijld moest worden opgetreden. Tegenover de overheid en de remonstranten verdedigden zij het recht van de kerk over leergeschillen zelf, op een synode, beslissingen te nemen. Aan de andere kant stonden Arminius en zijn medestanders, waaronder Wtenbogaert maar ook Oldenbarnevelt. Dezen verwierpen de pretentie van Gomarus en de zijnen de enige, orthodoxe leer te verkondigen en wensten, beschermd door de overheid hun inzichten ongehinderd naar voren te brengen. Tussen beide partijen in stond de derde groep - de aanduiding "partij" is hier minder juist -, welke werd gevormd door diegenen die niet voor een van beide wilden kiezen omdat zij meenden dat het bij een strijd tussen geleerden moest blijven, en dat in ieder geval een kerkscheuring ten koste van alles moest worden vermeden.

Bij de tegenstanders van Arminius hebben de irenische gedachten van Junius, voor zover wij kunnen nagaan, geen invloed gehad²². Wel beriepen zij zich, zoals uit een aantal anti-remonstrantse geschriften blijkt, op zijn autoriteit. In 1610 verscheen *Verclaringhe van twee vragen door D. Franciscus Junius*, dat een vertaling van de laatste twee hoofdstukken van zijn *Ecclesiastiai* bevat²³. Het was bedoeld als weerlegging van Wtenbogaerts Tractaet *Van 't Ampt ende Authoriteyt eener Hoogher Christelioker Overheydt, in Kerckeliake saecken* (1610).

Junius' gedachten over de verhouding van kerk en staat en over de bevoegdheden van de overheid in kerkelijke aangelegenheden werden gesteld tegenover die van Wtenbogaert, die aan de overheid verregaande bemoeienis met de kerk toestond²⁴. Misschien is het verbod van de overheid iets over de door Wtenbogaert behandelde geschilpunten te schrijven²⁵ er de oorzaak van dat de anonieme editor teruggreep op een geschrift van de algemeen erkende Junius. Diens uiteenzetting in Calvinistische trant zou dan als vanzelf de onjuistheid van Wtenbogaerts beweringen onthullen. Een rechtstreekse aanval ontbreekt althans, ook in de Appendix²⁶, waarin met verwijzingen naar de kerkgeschiedenis wordt betoogd dat de kerk in het verleden steeds zelf, op concilies, met ketters afrekende.

Eveneens tegen Wtenbogaert gericht was de vertaling van het oordeel van de Leidse hoogleraren over Wiggertsz.' opvattingen, verschenen in 1612²⁷. Uit het voorwoord²⁸ blijkt dat deze contraremonstrantse uitgave beoogde aan te tonen dat hetgeen de remonstranten, met name Wtenbogaert, Adolphus Venator en Petrus Bertius, leerden niet anders was dan de mening van Wiggertsz. en daarmee reeds door de kerk en de Staten van Holland veroordeeld. Daarnaast wilde het, zoals uit een opmerking in margine blijkt²⁹, laten zien hoe Wtenbogaert, die bij het eerste, reeds negatieve, oordeel over Wiggertsz.' orthodoxie betrokken was geweest, later zelf tot dwaling was vervallen.

Het derde geschrift in dit verband is dat van Johannes Bogerman, getiteld *Ad scripta Hugonis Orotii ... Annotationes* (1614)³⁰. Het was gericht tegen Hugo de Groot's *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas vindicata* (1613)³¹. Daarin had Grotius het beleid van de Staten van Holland verdedigd tegen Sibrandus Lubbertus, die hen had gelaakt vanwege de benoeming van Conrad Vorstius tot hoogleraar in Leiden en vanwege de bescherming van de remonstranten. Ergens³² had hij daarbij opgemerkt dat de Staten, net als Junius, iedereen die de fundamentele artikelen van het geloof onderschreef, tot de kerk rekenden. Dit achtte Bogerman een onrechtvaardigheid

tegenover de overleden hoogleraar, wiens orthodoxie en geleerdheid hem stempelden tot een "insigne lumen ecclesiae nostree"³³, en om aan te tonen dat Junius over het gezag van de overheid in Godsdienstzaken heel anders had gedacht dan Grotius suggereerde, drukte hij aan het einde van zijn tractaat een aantal uitspraken af over de concilies, ontleend aan de *Animadversiones* bij de vierde controverse van Bellarminus³⁴. Daaruit zou zonneklaar blijken dat Junius het hoogste gezag in de kerk aan Christus voorbehield en aan de kerk zelf het recht toekende op synodes beslissingen over leerstellige vragen te vellen^{34a}.

Uit dit laatste blijkt reeds dat de aanhangers van Arminius zich eveneens op de autoriteit van Junius beriepen. Wtenbogaert had dat gedaan toen hij Arminius verdedigde tegen de aanvallen van Delmichius³⁵. Deze had bezwaar gemaakt tegen de uitspraak van Arminius, in een preek gedaan, dat God de kerk van Rome haar scheidbrief nog niet had gegeven. Toen Oldenbarnevelt om opheldering vroeg, antwoordde Wtenbogaert dat deze uitspraak geheel in overeenstemming was met de opvatting van Junius en andere protestantse theologen over de rooms-katholieke kerk. Ook Junius' mening over de voorbeschikking en daarmee verbonden leerstukken, speelde een rol in het conflict rond Arminius. In een gesprek met Wtenbogaert had Gomarus, met Arminius' antwoord aan Junius in de hand, diens mening als heterodox gekwalificeerd dat de menselijke wil niet door Gods raadsbesluit bepaald was. Wtenbogaert had hiertegen ingebracht dat het volstrekt niet onrechtzinnig was dit op te merken, en dat ook iemand als Junius in zijn geschrift *De Peccato Primo Adami* deze opvatting naar voren had gebracht³⁶. Ook wat de universaliteit van de genade betreft beriepen, aldus Grotius³⁷, de remonstranten zich op hem, omdat hij deze niet geheel had ontkend.

Met Junius' irenisme had dit evenwel niets van doen. Degene van de remonstranten die op dit punt expliciet bij hem aansluit is Hugo de Groot. Deze had tijdens zijn studietijd in Leiden bij hem in huis gewoond en beschouwde hem als de geestelijke vader van zijn eigen irenisme³⁸. In 1609 verzekerde hij Gomarus dat hij in de twisten in Junius' geest wilde handelen³⁹. Wij zagen reeds hoe hij in zijn Pistes diens uitspraak over de fundamentele geloofsartikelen aanhaalde om de tolerantie van de Staten te verdedigen. Ook in zijn Verantwoordingh van de *Wettelike Regieringh van Hollandt Ende West-Vrieslandt* (1622)⁴⁰ wijst hij, ter verdediging van zijn opvatting dat meningsverschil over ondergeschikte leerstellige punten de kerkelijke eenheid onaangetast laat, op het "vrede-boecxken Francisci Junij".

Het Eirenicum figureert ook op de lijst van irenische geschriften die Grotius in zijn *Via ad pacem ecclesiasticam* (1642) opnam⁴¹. Deze syllabus is evenwel niet door hemzelf, maar door zijn geestverwant Jean Hotman opgesteld, en wel reeds in 1607⁴². Hoe Hotman op Junius' geschrift attent werd gemaakt valt helaas niet te achterhalen.

Niet alleen voor zijn irenisme, ook voor zijn standpunt in dogmatische kwesties ging De Groot bij Junius te rade. Uit zijn correspondentie met Vossius wordt zichtbaar hoe hij zich moeite gaf onuitgegeven geschriften van Junius te verkrijgen, hetgeen evenwel zonder resultaat bleef omdat de gevraagde manuscripten onvindbaar bleken⁴³. In zijn posthuum uitgegeven *Conciliatio dissidentium de predestinaria et gratie opinionum* beroept hij zich op Junius' praedestinatieleer, waarin wordt benadrukt dat Christus het fundament van de voorbeschikking in⁴⁴.

Dat Grotius zelf Junius als de auctor van zijn opvattingen over de verzoening tussen de kerken aanduidt, wil niet zeggen dat hun beider irenisme identiek is⁴⁵. Het zal stellig zo zijn dat hetgeen hij van Junius gehoord en in *Le Paisible Chrestien* gelezen had over de kerkelijke vrede, hem ertoe heeft gebracht in toenemende mate tegen de

verdeeldheid te strijden. Daarbij heeft hij elementen van zijn irenisme aan hem ontleend. Aan Antonius Walaeus schrijft hij bijvoorbeeld: "Junius noster dicere solebat, Papistas ita in fundamentis errare, ut á fundamentis non aberrarent; cui ego plane assentio (wij cursiveren)"⁴⁸

Toch ziet hij, in het algemeen gesproken, de weg naar de hereniging van de kerken anders. Hij sluit aan bij de humanistisch-irenistische traditie zoals die met name door Cassander werd voorgestaan⁴⁷, en hoopt dat de partijen elkaar kunnen vinden op de traditie en de praktijk van de eerste eeuwen van de ongedeelde kerk.

Zoals wij reeds zagen⁴⁸, wees Junius dit traditionalisme af en meende hij dat overeenstemming uitsluitend op de Schrift gebaseerd mocht zijn. Terwijl hij benadrukte dat de Bijbel voor zichzelf sprak en de fundamentele geloofsartikelen daaruit overduidelijk naar voren sprongen, achtte Grotius de traditie onmisbaar voor de interpretatie van de Schrift.

Het is dit laatste element dat Grotius' irenisme doet verschillen van dat van Junius. Omdat een traditionalistische visie een biblicistische niet uitsluit, maar veeleer omvat, kon De Groot zich op Junius beroepen en volhouden dat hij in zijn voetspoor verder ging.

Junius' naam komt verder voor in een "Advijns van de Remonstranten" aan de Staten van Holland ter gelegenheid van de Haagse conferentie in 1611. Daarin wordt ervoor gepleit in de geschillen over de praedestinatie verschillende meningen ^{10e} te staan. Dit zou de instemming van Junius gehad hebben, die in zijn "Eirenicon of Vrede-boecxken" in dezelfde geest gesproken had⁴⁹.

Dit alles overziende moet worden vastgesteld dat de weerklank van Junius' irenisme bij de remonstranten niet groot is. Dit valt des te meer op, omdat verschillende opmerkingen in *Le Paisible Chrestien* hun bepaald uit het hart gegrepen moeten zijn. De waarheid spreken zonder de christelijke liefde in acht te nemen is uit den boze. Mits op hoofdzaken overeenstemming bestaat, kan op bijkomstige punten van mening worden verschild. Dat zijn uitlatingen die men ook bij remonstranten terugvindt. Toch is het, voor zover wij weten, alleen Grotius die, zij het op eigen wijze, zijn irenisme heeft verder gedragen. Misschien werd hij door de remonstranten toch te zeer met de contraremonstrant se partij vereenzelvigd dan dat zij zich door zijn gedachten wilden laten leiden. Daar komt hij dat hij aangaande de voorbeschikking onloochenbaar niet de opvatting van de arminianen leerde, maar die van hun tegenstanders. Het gegeven dat rond de benoeming van Arminius Junius wordt aangehaald om juist diens rechtzinnigheid te bewijzen, is daarmee in overeenstemming. Vóór de definitieve scheiding had men behoefte aan een onverdacht Calvinistische autoriteit om zich op te beroepen, daarna veel minder.

Dit heeft de remonstrant Gerard Brandt niet ervan weerhouden Junius' vredelievendheid te prijzen en te betreuren dat zijn Eirenicum "te weinig gelezen en weiniger betracht wordt"⁵⁰.

Junius' gedachten over de kerkelijke vrede hebben vooral weerklank gevonden bij hen die, gedurende de eerste twintig jaar van de zeventiende eeuw, onpartijdig wilden blijven en zich inspanden om de kerkelijke eenheid te bewaren door te wijzen op de funeste gevolgen van dogmatische twisten. Evenals hij waren zij van mening dat de ijver voor de waarheid van het geloof geen excuus was om de christelijke broederliefde te verwaarlozen. Een aantal irenische figuren zullen wij hier aan de orde stellen: vier theologen (Richard Jean de Nerée, Jean de la Haye, Franciscus Junius jr.

en Gerard Johannes Vossius) en de Amsterdamse regent Cornelis Pieterszoon Hooft. Deze keuze is in zoverre willekeurig dat het niet uitgesloten is dat nog anderen door de lectuur van Junius' geschriften bij hun houding in de conflicten zijn geïnspireerd⁵⁰. Richard Jean de Nerée (1579-1628)⁵¹ deed in 1610 zijn *Inventaire General des Inconvenients des Disputes de ce temps*⁵² het licht zien. Daarin analyseert hij de kerkelijke situatie van zijn tijd en tracht hij wegen te wijzen naar de vrede. Hij verwijst daarbij nergens naar *Le Paisible Chrestien* en noemt slechts eenmaal, terzijde maar met grote eerbied, de naam van Junius⁵³. Toch doet de opvallende verwantschap tussen de *Inventaire* en Junius' geschrift vermoeden dat De Nerée, misschien reeds tijdens zijn studietijd, kennis had van *Le Paisible Chrestien* en voorstander was van het daarin bepleite irenisme. Evenals Junius ziet hij door de twisten de waarheid van het Christelijk geloof en daarmee de kerk in gevaar gebracht. De vijanden van de kerk wordt de kans geboden zich van haar meeser te maken. In de strijd voor de waarheid die gevoerd wordt, is de liefde en de "piété" ver te zoeken. Bovendien heeft een veelheid van pamfletten het volk dat niet tot oordelen in staat is, in het conflict gemengd, waardoor het onheil van het schisma zich tot ver buiten de academies heeft uitgebreid. Ter bestrijding van dit onheil moet men vóór alles de broederschap nastreven en zich verenigen op het fundament van het geloof, verwoord in het Apostolicum, en rond de sacramenten. Waar de substantie van het geloof onaangetast blijft is schisma ongepast. Niet in disputen en pamfletten, maar op een synode, door de overheid bijeengeroepen, behoren op basis van de confessie de geschillen te worden beslecht.

Hieruit blijkt dat De Nerée evenmin als Junius onverschillig stond tegenover de leer. Beiden menen dat eenheid slechts mogelijk is op basis van een aantal fundamentele geloofsuitspraken, waarover De Nerée, door de apostolische geloofsbelijdenis en de confessie te noemen, explicieter is dan Junius. De verwantschap met diens irenisme is voorts te zien waar hij de liefde en vroomheid benadrukt, die bij de verdediging van de waarheid moet worden betracht, en in zijn accentuering van de christelijke broederschap die niet het doel, maar het uitgangspunt dient te vormen.

Het komt ons voor dat De Nerée bij de beslechting van geschillen aan de overheid een grotere rol toedeelt dan Junius. Zij is het die de publicatie van pamfletten moet verbieden en de synode bijeenroepen. Junius sluit dit niet uit, maar hij benadrukt wel dat het ingrijpen van de magistraat in de kerkelijke sfeer een noodmaatregel is die genomen moet worden wanneer de predikanten falen en de kerkelijke vergaderingen de conflicten niet tot een oplossing brengen. Dit behoeft niet in tegenspraak te zijn met hetgeen De Nerée betoogt. Deze immers beschouwde, zoals uit zijn geschrift naar voren komt, de toestand van de kerk als een noodsituatie.

De Nerée heeft aan den lijve ondervonden dat in de Nederlanden voor de vredelievendheid die hij bepleitte, weinig gevoel bestond. Zelf verhaalt hij over de grote moeilijkheden die hij ondervonden heeft doordat hij van remonstrantse gevoelens werd verdacht. Hoewel hij op het moment dat hij de *Inventaire* schreef van deze blaam gezuiverd was, zou het nog enkele jaren duren voordat de Waalse synode hem als predikant erkende. Het zal wel niet te ver gaan om te veronderstellen dat de onwil partij te kiezen in het kerkelijke conflict hem in de ogen van de contraremonstranten suspect heeft gemaakt, en dat de schriftelijke motivering van deze onpartijdigheid hen maar ten dele kon overtuigen. Irenisme was nu eenmaal niet geliefd in die tijd.

Ook de Waalse predikant te Den Haag, Sean de la Haye († 1618)⁵⁴ wenste onpartijdig te blijven. Hij trachtte de verdraagzaamheid te bevorderen door belangrijke irenische

geschriften in het Nederlands vertaald uit te geven. Zo deed hij in 1611 een vertaling van *Acontius' Stratagemata Satanae* het licht zien. Het daarop volgende jaar verscheen van zijn hand een uittreksel in vertaling van Le Paisible Chrestien, *Den Vreedsamen Christen*, dat opgedragen was aan de Staten van Holland⁵⁵. In zijn voorwoord⁵⁶ bepleit hij het nastreven van de vrede als een christelijke plicht die tot voordeel strekt van zichzelf en de broeders in kerk en maatschappij. De huidige twisten schaden de kerk doordat de onenigheid de gelovigen verdeeld houdt. Hoewel Junius' geschrift gericht is op de Franse situatie, kan het ook in de Nederlandse goed van pas komen. Daarom heeft De la Haye het, met weglating van enkele passages die het gevolg zijn van "seeckere scholastijcke manieren van doen", in het Nederlands vertaald en opgedragen aan de Staten, opdat zij de vrede bevorderen en in hun pogingen daartoe gestimuleerd worden. Ook andere vertalingen bezorgde hij met hetzelfde doel. Een daarvan, *Den gemaetichden Christen* (1611)⁵⁷, een uittreksel van de *Discours politiques & militaires* van Francois de la Noue⁵⁸, waarin De la Haye opnieuw op moderatie aandrong en de overheid opwekte hierin het volk ten voorbeeld te zijn, was voor Trigland aanleiding zijn *Recht-gematichde christen* ⁵⁹ te schrijven. In dat geschrift zette Trigland uiteen dat eerbied voor de zuivere leer het uitbannen van dwalingen vereiste en dat moderatie en verdraagzaamheid daarbij slechts tot schade van die leer zouden zijn.

Zoals uit latere stukken blijkt", werd De la Haye in 1618 geschorst wegens onrechtzinnigheid. Omdat de contemporaine synodale bescheiden erover zwijgen, weten wij echter niet waarin deze bestond. Het is niet ondenkbaar dat hij het slachtoffer is geworden van zijn irenisme, waardoor hij bij de contraremonstranten de naam van arminiaan kan hebben gekregen. Veroordeeld is hij niet, want spoedig na zijn schorsing stierf hij (september 1618).

Ook een zoon van **Junius, Franciscus jr.** (1589-1677)⁶¹, die sedert 1617 predikant was te Hillegersberg, kreeg moeilijkheden omdat men hem verdacht van remonstrantse sympathieen⁶²

Begin 1619 moest hij zich verantwoorden voor de deputaten van de particuliere synode van Zuid-Holland. In zijn verdediging liet hij uitkomen dat hij van militante contraremonstranten, noch van strijdbare arminianen iets moest hebben. Hij wenste in het conflict tussen beide partijen afzijdig te blijven omdat naar zijn mening geen essentiële onderdelen van de leer in het geding waren, en beider opvatting binnen het gereformeerd protestantisme geduld kon worden. Daarbij beriep hij zich op *Le Paisible Chrestien*, waarin eveneens naar voren werd gebracht dat discussies over ondergeschikte geloofszaken niet ten koste moesten gaan van de kerkelijke eenheid. Als consequentie van zijn onpartijdigheid gaf hij desgevraagd toe dat hij de vijf artikelen van de remonstranten schriftmatig achtte. Hierop werd hij, in afwachting van de uitspraak van de nationale synode, geschorst, doch voordat hem dit vonnis bereikte had hij zelf reeds zijn ambt. neergelegd. Hij wendde zich tot de studie van de oudgermaanse filologie, waarin hij bekendheid zou verwerven. Niettegenstaande zijn vrijwillige terugtreding werd na de synode van Dordrecht door de particuliere synode van Zuid-Holland⁶³ van hem ondertekening van de acte van stilstand verlangd, waartoe hij, hoewel hij verklaarde de Canones niet gelezen te hebben, bereid was.

Daarmee was Franciscus jr. geconfronteerd met de gevolgen van zijn onpartijdigheid en afkeer van kerkelijke twisten. Hij had moeten ervaren dat men, zeker tegen 1619, zich niet aan een keuze tussen remonstranten en contraremonstranten kon onttrekken. Toen de gereformeerde kerk hem niet die ruimte bood die hij wenste, verliet hij vrijwillig het ambt.

Dat zijn broer **Johan Casimir** (1582-1624) zich aan de zijde van de contraremonstranten schaarde en daardoor tijdelijk in conflict raakte met Vossius, die zich zoveel mogelijk afzijdig hield⁶⁴, onderstreept nog eens hoe op grond van Junius' irenisme verschillende posities mogelijk waren.

Gerard Johannes Vossius (1577-1649)⁶⁵ was in meer dan een opzicht met Junius verwant. Zijn eerste vrouw was een dochter van Hendrik van den Corput, broer van Junius' tweede vrouw, zijn tweede echtgenote een dochter van Junius en Elisabeth van den Corput⁶⁶. Ook in theologisch opzicht was hij met zijn latere schoonvader verbonden. Tijdens zijn studietijd te Leiden, waar hij bursaal was van het Statencollege, volgde hij diens onderwijs. Hij koesterde een grote verering voor Junius en verdedigde hem tegen de op onjuistheden berustende aanvallen van Thuanus⁶⁷. Junius' irenisme, uiteengezet in *Le Paisible Chrestien*, trof hem diep⁶⁸ en bepaalde zijn houding in de Arminiaanse conflicten. Aanvankelijk hield hij zich daarin geheel afzijdig, maar door Hugo de Groot, met wie hij sedert 1613 zeer regelmatig correspondeerde, werd hij ervoor gewonnen de vrede van de kerk actief na te streven⁶³. Ook Vossius bemerkte spoedig dat dit niet door iedereen op prijs werd gesteld, en dat hij vanwege zijn contacten met remonstranten van heterodoxie werd verdacht. Zijn pogingen de arminianen van onjuiste beschuldigingen als van papisme en semi-pelagianisme te zuiveren gaf eveneens aan deze verdenkingen voet. Hoewel Vossius na de synode van Dordrecht niet met de remonstranten meeging, werd hij toch als regent van het Statencollege ontslagen⁷⁰. De ware reden daarvan zal wel zijn geweest dat hij zich in de jaren daarvoor niet voldoende duidelijk aan de zijde van de contraremonstranten had geschaard. Toen hij na zijn ontslag voor de Zuidhollandse synode werd gedaagd, weigerde hij kleur te bekennen. Over de omstreden leerpunten uitte hij zich zo voorzichtig dat sommigen hem voor remonstrant, anderen voor contraremonstrant hielden.

De achtergrond van zijn houding was, aldus Rademaker, dat de punten van de leer waarover de strijd ging voor hem niet wezenlijk waren en dat hij meer nadruk legde op de eenheid, de vrede en de praxis van het geloof. Zijn geloofsopvatting was meer humanistisch dan gereformeerd, dat wil zeggen dat het leven voor hem belangrijker was dan de leer, en dat hij voor beide zich sterk oriënteerde op de vroege kerk⁷¹. Zijn irenisme was, evenals dat van De Groot, erop gericht de eenheid van de kerk van de eerste eeuwen te herstellen en bij de interpretatie van de Schrift haar traditie tot uitgangspunt te nemen⁷². De grote aandacht voor de kerkelijke oudheid onderscheidt hem van Junius, maar er zijn ook elementen in Vossius' irenisme die sterk aan hem doen denken, zoals zijn onwil partij te kiezen omdat de strijd volgens hem de essentie van het geloof niet raakte en, later, zijn houding ten opzichte van de kerk van Rome⁷³.

De laatste naam die wij in dit verband noemen is die van **Cornelis Pieterszoon Hooft** (1547-1626)⁷⁴. Anders dan de hiervoor genoemden was hij geen theoloog maar politicus. Vanaf 1582 maakte hij deel uit van het Amsterdamse stadsbestuur, waarin hij behalve het burgemeesterschap ook andere ambten bekleedde. Ook hij bleef gedurende de Godsdiensttwisten onpartijdig en legde sterk de nadruk op verdraagzaamheid. In zijn pleidooien noemt hij vele malen Junius als schoon voorbeeld van een tolerante geest⁷⁵, waarbij hij met name verwijst naar het *Eirenicum* en de *Amiable Confrontation*. Expliciet noemt hij diens verdraagzaamheid tegenover de Lutheranen⁷⁶.

Bij Hooft staat eveneens hetgeen de christenen verbindt primair, waarbij hij de

Godsdienstige praxis benadrukt. Als regent pleit hij ervoor dat de overheid het dogmatisch rigorisme van predikanten en synoden beteugelt en Godsdienstvrijheid garandeert. Geloofsdwang is hem een gruwel, niet alleen wanneer hij door de Spaanse inquisitie, maar ook als hij door predikanten wordt uitgeoefend⁷⁷.

Zijn neutraliteit in de geschillen komt, zoals Enno van Gelder aangeeft, uit enigszins andere motieven voort dan die van de bovengenoemde theologen. Zij waren, ook al achtten zij verschil van mening over de praedestinatie mogelijk, gereformeerd. Hooft daarentegen behoorde tot de kring van regenten, wier verdraagzaamheid onder meer voortkwam uit het streven de invloed van de Calvinisten gering te houden ten gunste van hun eigen macht. Voor zover niet-politieke factoren een rol speelden - en bij Hooft is dat het geval - werd hun tolerantie bepaald door een visie op religie waarbij alle nadruk viel op de ethiek en ten aanzien van dogmatische kwesties een grote terughoudendheid in acht werd genomen. Hiermee in overeenstemming is dat Hooft Junius meer als verdraagzaam persoon voor het voetlicht plaatst, dan dat hij zijn gedachten over de vrede van de kerk aan hem ontleent⁷⁸.

3. Conclusies.

De oogst van ons onderzoek naar de invloed van Junius' irenisme is gering, geringer in ieder geval dan Enno van Gelder dacht, toen hij schreef: "Ongetwijfeld sprak hij (Junius) namens een belangrijke groep onder de dogmatisch-orthodoxe Calvinisten en zeker zullen ook zeer velen, die niet ze: uitgesproken van één leer waren, zijn geschrift met bijzondere instemming hebben gelezen." ⁹.

Degenen die evenals hij in de Calvinistische traditie stonden waren huiverig voor de weg naar de vrede van de kerk die hij had geschetst in *Le Paisible Chrestien*, waarschijnlijk omdat het voor hen onvoldoende duidelijk was waar hij de grenzen trok. Dat hij in andere geschriften niet alleen individuele rooms-katholieken, maar ook de kerk van Home als geheel, ondanks haar dwalingen, niet a priori buiten het heil zag staan, moet in hun ogen een ontoelaatbare ruimdenkendheid zijn geweest, die de eerste stap op weg naar het pausdom zou kunnen betekenen⁸⁰.

Het komt ons niet onaannemelijk voor dat Calvinisten als Beza zich zeer wel zouden hebben kunnen vinden in de mening die de neo-Calvinist Geesink bijna driehonderd jaar later over *Le Paisible Chrestien* uitte: "Hoe goed ook bedoeld, zijn Junius' beschouwingen in dit geschrift toch min juist, is zijn merkteken van de Kerk, dat hij er in geeft: het erkennen van de Heilige Schriftuur onvoldoende en loopt heel zijn voorstelling op een ten offer brengen van de Waarheid aan de Vrede uit. Aan zulk een vrede nu, heeft God in zijn Woord geen vruchten, althans geen "heerlijke" beloofd."⁸¹.

De strakkere Calvinisten verwachtten te veel van een rechte formulering van het geloof dan dat zij begrip en waardering konden opbrengen voor Junius, die, hoezeer ook zelf overtuigd van de juistheid van de Calvinistische leer, de verwoording daarvan ondergeschikt maakte aan hetgeen hij beschouwde als Gods gave aan de kerk: *de eenheid*.

Het is dan ook niet toevallig dat bij degenen die op niet-fundamentele dogmatische punten, met name met betrekking tot de praedestinatie, meningsverschil toelaatbaar achtten, Junius' gedachten over de vrede van de kerk wel weerklank vonden. Dat geldt van Ludwig Crocius, die een milde opvatting van de praedestinatie voorstond en daarom te Dordrecht een verzoenende rol kon spelen. De Nerée, De la Haye, Franciscus Junius jr. en, misschien in iets mindere mate, Vossius zijn met hem te vergelijken. De Nerée noemt nadrukkelijk de confessie als kader waarbinnen op de

door hem bepleite synode de dogmatische discussies moeten plaatsvinden. Zowel hij als De la Haye stellen de vrede voorop, geheel in de lijn van Junius. Door de contra-remonstranten werd hun het verwijt gemaakt dat zij de waarheid van het geloof op het spel zetten, en zij laadden de verdenking op zich het contra-remonstrantse standpunt te loochenen en te heulen met de arminianen. Waar de leer van de voorbeschikking het schibbolet van de orthodoxie was geworden kon dat moeilijk anders.

In Crocius, De Nerée, De la Haye en Franciscus Junius jr. zien wij de voortzetting van de irenische lijn, geschetst in *Le Paisible Chrestien*. Indifferentisme was hun vreemd, maar zij achtten de vrede een te kostbaar goed om die, tenzij de grondvesten van het christelijk geloof werden aangetast, op het spel te zetten. De formulering van de leer van de voorbeschikking behoorde voor hen niet tot het wezenlijke, ook al zullen zij, als gereformeerden, aan Gods allesbepalend verkiezingsbesluit zelf een centrale plaats hebben toegedacht.

Bij Vossius en Grotius, die ten aanzien van de eenheid van de kerk grotendeels van dezelfde opvatting waren hoewel alleen de laatste voor de remonstranten koos, was het irenisme van iets ander karakter. Beiden waren door Junius geïnspireerd en wisten zich sterk met hem verwant, maar accentueerden, meer dan hij, de kerkelijke oudheid als basis en norm voor de eenheid, terwijl het aspect dat de eenheid een gave van God is, in *Le Paisible Chrestien* juist benadrukt, minder gewicht krijgt.

Dat Junius' irenisme bij de remonstranten, afgezien van Hugo de Groot, vrijwel geen aantoonbare invloed heeft gehad, komt, naar wij vermoeden, doordat hij te zeer met de contra-remonstrantse partij werd vereenzelvigd. Zijzelf zijn daar mede debet aan, daar zij zich in het begin van de twisten op zijn gezag als orthodox theoloog beriepen om hun voorman Arminius en zichzelf van de verdenking van onrechtzinnigheid te zuiveren. Hierbij speelde zijn irenisme geen rol, alleen zijn opvatting over de praedestinatatie en verwante leerstukken. Toen zijn autoriteit hen niet langer bleek te beschermen, verloor het beroep op hem zijn zin.

Geesink vergist zich als hij stelt dat Junius met zijn irenisch geschrift het hart gestolen heeft "van alle vroegere en latere Libertijnen"⁸². Hoogstens een enkele heeft zich expliciet op hem beroepen, zoals Hooft. Deze was evenwel minder van de inhoud van *Le Paisible Chrestien* gecharmeerd dan van de verdraagzame toon die de auteur ervan aan de dag legt. Hij schrijft de magistraat veel meer gezag toe in Godsdienstige aangelegenheden dan Junius, die een oordeel over geschillen aan theologen voorbehold en slechts in noodgevallen de overheid toestond in te grijpen.

Dit alles overziende moeten wij vaststellen dat Junius als irenicus slechts een geringe invloed heeft uitgeoefend. Meer als dogmaticus en vooral als linguïst en exegeet is het, dat hij bij het nageslacht heeft doorgewerkt. Wel werd in 1662 nog een Nederlandse vertaling gedrukt van zijn oproep tot vrede aan de Utrechtse gereformeerden⁸³, maar samen met de uittreksels van het *Eirenicum* die Crocius en De la Haye vervaardigden, zijn dit de enige heruitgaven van zijn irenische geschriften die na zijn dood verschenen. Veel talrijker daarentegen zijn de herdrukken van zijn exegetische en dogmatische werken⁸⁴.

Vooraf door de Bijbelvertaling die hij samen met Tremellius vervaardigde, leefde zijn naam voort. Tot in de achttiende eeuw werd zij herdrukt⁸⁵. Datzelfde geldt van zijn aantekeningen bij de editie van Cicero⁸⁶.

Zijn opvatting over de betrouwbaarheid van de Hebreeuwse Bijbeltekst werd door

Coccejus overgenomen⁸⁷. Van zijn exegetische geschriften hebben de Sacrorum Paralleldrum libritre²⁸⁸ de meeste vermaardheid genoten.

In 1607 verschenen te Genève zijn Opera Theologica", die twee herdrukken beleefden, in 1608 en 1613. Uit dat laatste jaar stamt een bundel waarin Antonius Thysius een aantal geschriften en uitspraken, onder andere van Junius, over de praedestinatatie opnam⁹⁰.

Zijn weerlegging van Bellarminus, een van de eerste die verscheen, werd door latere anti-roomse polemici als Amesius⁹¹ en Rivet⁹² gebruikt⁹³. Nog in 1679 verwees Friedrich Spanheim jr. naar zijn opvatting over Petrus' verblijf te Rome⁹⁴. Maresius noemt zijn naam wanneer hij het socinianisme bestrijdt⁹⁵.

Met name zijn inzichten over de theologie, vooral zijn distinctie tussen theologia archetypa en ectypa, hebben veel invloed uitgeoefend, niet alleen op de Calvinistische orthodoxie (bv. Crocius⁹⁶), maar ook op de Lutherse (Joh. Gerhard⁹⁷).

In het algemeen kan men zeggen dat tot ongeveer 1620 Junius de grootste invloed heeft uitgeoefend, en dat sedert het laatste kwartaal van de zeventiende eeuw zijn naam, behalve als Bijbelvertaler, nauwelijks meer wordt genoemd, tenzij als eerbiedwaardig geleerde uit het verleden.

SLOTBESCHOUWING

Aan het eind gekomen van ons onderzoek naar de irenische ecclesiologie van Franciscus Junius, vatten wij de resultaten nog eenmaal samen en trachten wij enkele conclusies te trekken.

Uit Junius' biografie komt naar voren hoe hij zich, hoewel hij slechts een korte theologische opleiding had ontvangen, ontwikkelde tot een Bijbelgeleerde en dogmaticus van internationale faam. Ook blijkt dat hij, die op zestienjarige leeftijd Frankrijk had verlaten en daar slechts enkele malen voor korte tijd was teruggekeerd, gedurende zijn gehele leven contacten bleef onderhouden met zijn geboorteland.

Als theoloog kan hij geplaatst worden in de Calvinistische traditie zoals die na Calvijn te Genève door Beza en te Heidelberg door Zanchius gestalte kreeg. Zijn oeuvre is gestempeld door het academisch bedrijf waarin hij werkzaam was, hetgeen daaruit blijkt dat hij gebruik maakte van de hulpmiddelen van de Aristotelische logica. Evenmin als bij Beza en Zanchius bleef dit zonder uitwerking op de inhoud van zijn theologie. Belangrijk is vooral zijn geschrift *De Theologia vera* waar hij in aansluiting bij de middeleeuwse scholastiek, het probleem van de menselijke kennis omtrent God beschrijft door middel van het Aristotelisch onderscheid tussen de openbaring *in se* en die *in subiecto*. De praedestinatieleer, die als een causale structuur aan zijn gehele theologie ten grondslag ligt, is goed Calvinistisch en verraadt de toenemende invloed van de scholastieke wijze van theologiseren.

Dezelfde tendens om de inzichten van Calvijn te systematiseren door gebruik te maken van een scholastieke methode, zien wij in zijn kerkleer. Bij hem is, evenals bij Calvijn, de *electie Dei* funderend, en ook voor het overige vallen sterke overeenkomsten aan te wijzen. Toch is vooral in zijn latere ecclesiologisch werk te zien hoe hij Calvijns uitspraken over de kerk inpast in een schema dat uit de Aristotelische filosofie afkomstig is.

Dit heeft gevolgen die in zijn irenisme aan het licht treden. Mogen zijn vredelievende aard en zijn zorg om de nood van de tijd hem tot het schrijven van *Le Paisible Chrestien* hebben gebracht, de wijze waarop hij zijn gedachten over de vrede van de kerk gestalte heeft gegeven is bepaald door zijn scholastieke interpretatie van begrippen uit de Calvinistische ecclesiologie. Met name het onderscheid tussen *ecclesia invisibilis* en *visibilis*, de kerk zoals God haar heeft bedoeld en de verwerkelijking daarvan op aarde, geeft hem, doordat hij de Aristotelische distinctie *forma interne-externe* ermee verbindt, mogelijkheden voor een irenisch pleidooi. Hij wil dat de strijdende partijen zich richten op wat van Godswege essentieel is voor de kerk en het geloof, en zich niet blindstaren op de noodzakelijkerwijs gebrekkige manier waarop mensen de kerk op aarde gestalte geven en het geloof onder woorden brengen. *De ecclesia visibilis* en de theologie in subject zijn voor hem afgeleide vormen die, hoewel voor mensen de hoogst bereikbare, geen aanspraak kunnen maken op Goddelijke geldigheid. Deze wijze van beschouwen vloeit voort uit een anthropologie waarin de verhouding van God en mens behalve met de theologische begrippen "genade" en "zonde" ook met filosofische als "oneindigheid" en "eindigheid" wordt beschreven. Het grote gewicht dat Junius aan de leer van de natuurlijke mens toekent, komt eveneens naar voren in zijn opvatting van het begrip *pax*. Anders dan Calvijn die, in navolging van Augustinus, de nadruk legt op de verzoening van de mensen met God, ziet hij, in aansluiting bij de antieke wijsbegeerte, de vrede als een toestand van harmonie tussen mensen die geheel in de natuurlijke sfeer ligt. Zijn pleidooi voor vrede richt zich dan ook primair op de *homo naturalis*,

die teneinde het goede voor zichzelf en anderen te bereiken de vijandschap dient te bestrijden. Op basis van de *pax* als wezenlijk bestanddeel van het *commune bonum* kan dan, in de bovennatuurlijke sfeer het hoogste goed, de verzoening met God, worden nagestreefd, die gestalte krijgt in de kerk. Dit alles geeft aan Junius' irenisme een eigen karakter, waardoor het zich onderscheidt van de vredespogingen van de zestiende-eeuwse humanisten, spiritualisten en "politieken". Niet het erfgoed van de vroege kerk, maar de Schrift is norm en basis van zijn irenisme. Religie is geen "Privatsache", maar zij verbindt mensen tot een *communio sanctorum*, die, hoewel primair geestelijk, gestalte moet krijgen in de tastbare werkelijkheid. Ook al is de politieke rust voorwaarde voor de kerkelijke vrede, het gaat Junius om meer dan dat: de eenheid van alle christenen in Christus.

Het irenisch programma dat hij in *Le Paisible Chrestien* had geschetst vormde voor Junius het uitgangspunt wanneer hij in kerkelijke conflicten moest bemiddelen. Theologische geschillen behandelde hij als geleerde op het niveau van geleerden. Zijn polemiek moet dan ook worden beschouwd als vrucht van zijn academische arbeid ten dienste van de christelijke waarheid. Hoewel per se tegengesteld aan irenisme, past zij daarmee binnen de kaders die hij voor theologische gesprekken, ook strijdgesprekken had aangegeven.

Door de meeste Calvinisten werd op zijn boek aarzelend gereageerd, omdat de gereformeerde leer er naar hun gevoelen onvoldoende in naar voren kwam, en vooral omdat er ten opzichte van de rooms-katholieke kerk geen scherpe grenzen werden getrokken. Ten tijde van de twisten in de Nederlanden vonden zijn inzichten vooral weerklank bij degenen die met betrekking tot de formulering van de praedestinatieleer vrijheid wilden toestaan en die zelf daarom geen partij kozen. Voor de arminianen en ook voor hun contraremonstrantse tegenstanders gold Junius in de eerste plaats als een gezaghebbend theoloog die op het punt van de ecclesiologie een liberale opvatting huldigde. Het is vooral als exegeet, dogmaticus en bestrijder van Bellarminus dat hij bij het nageslacht voortleefde en invloed uitoefende op de theologie in de eerste helft van de zeventiende eeuw.

+ + +

Junius' gedachten over de vrede van de kerk zijn illustratief voor een type theologie dat na Calvijn in het gereformeerd protestantisme tot ontplooiing kwam, en dat gekenmerkt werd door een toenemend gebruik van aan de Aristotelische filosofie ontleende denkstructuren. Het begin van deze ontwikkeling ligt bij Calvijn zelf, wiens theologie onmiskenbaar een rationele trek vertoont, haar eindpunt in de gereformeerde orthodoxie, waar het scholastieke gebouw tot in al zijn finesses is voltooid. Halverwege staat Junius, die op een belangrijk punt als de menselijke perceptie van de Goddelijke openbaring een toenemende systematisering heeft mogelijk gemaakt. Ten diepste blijkt de nieuwe ontwikkeling in zijn anthropologie. De grondgedachte van Calvijn (en Augustinus) dat de zondige mens door Gods genade in de Goddelijke werkelijkheid wordt geplaatst, wordt door hem niet verlaten, maar wel gemodificeerd, doordat hij, buiten het terrein van zonde en genade, een zelfstandig gebied aanwijst waar eigen wetten, samengevat in de *lex naturalis* gelden.

Product van dit type theologie is Junius' irenisme omdat zowel het onderscheid tussen Goddelijke openbaring en de menselijke perceptie daarvan, als dat tussen de oneindigheid van God en de eindigheid van de mens, bepalend zijn geweest voor *Le Paisible Chrestien*. In het eerste is de invloed van de Aristotelische kenleer, in het tweede die van de Aristotelische anthropologie zichtbaar. Calvinistisch is zijn

irenisme en de daaraan ten grondslag liggende ecclesiologie door de nadruk op de eer van God als hoogste doel van het menselijk handelen, op de *electio Dei* als enige uitgangspunt en op de allesbepalende rol van Gods genade. Verschuiving zien wij waar de ecclesiologische begrippen dialectisch worden geïnterpreteerd, onderscheidingen worden geïdentificeerd met scholastieke distincties en de vrede niet vanuit de verzoening maar vanuit de natuurrechtelijke sfeer wordt gedefinieerd. Volledig scholastiek is zijn irenisme nog niet. Zijn opvatting van de fundamentele geloofsartikelen is bepaald minder scherp omlijnd dan die van latere auteurs, waar zij dient om een "checklist" te verschaffen waarmee zonneklaar kan worden vastgesteld wie wel en niet tot de kerk behoren. Ook ten aanzien van de grenzen van de kerk gaat hij veel minder in details, hetgeen in de ogen van latere Calvinisten een ontoelaatbare soplesse ten opzichte van Rome met zich meebracht.

Dat *Le Paisible Chrestien* voor de geschiedenis van het zestiende- en zeventiende-eeuwse irenisme van veel minder belang is dan voor de geschiedenis van de Calvinistische theologie, hangt met het vorige ten nauwste samen. De humanistische en de "politieke" vredesprogramma's vormden de hoofdstromen in het denken over tolerantie en kerkelijke hereniging. Junius sloot daarbij onvoldoende aan, doordat hij te zeer in kerkelijke structuren dacht, de kerkelijke autonomie op religieus gebied benadrukte en het humanistisch ideaal door zijn op de Schrift georiënteerde benaderingswijze niet geheel tot zijn echt kon komen. Teveel Calvinist om humanisten en "politieken" te bekoren, was hij anderzijds te weinig Calvinist, althans in zijn irenisme, om genade te vinden in de ogen van de latere gereformeerden. Die hadden behoefte aan stelligere uitspraken dan hij in *Le Paisible Chrestien* deed. De resultaten van zijn inspanning voor de kerkelijke vrede konden niet groot zijn, noch bij hen die reeds irenisch waren, noch bij hen die het hadden moeten worden, omdat zij buiten beider gezichtsveld viel. Keerzijde hiervan is dat zijn geschrift *Le Paisible Chrestien*, hoezeer ook exponent van de tijd waarin hij leefde en de theologische stroming waartoe hij behoorde, een eigen waarde en betekenis heeft, die het ontleent aan de irenische persoonlijkheid Franciscus Junius.

G. Brand: Kort verhaal der Reformatie, Amsterdam, 1671-1704.

Enkele voorvallen uit het leven van Franciscus Junius

Pag 301.

Jaar 1562.

Omtrent deze tijd heeft Guido de Brès met hulp van Adrianus Saravia, Herman Modet, Godefried Wingen en nog één of twee andere leraren een boekje in het Waals of Frans ingesteld, dat daarna in het Nederlands gebracht werd, onder deze titel: "*Bekentenis of belijdenis des geloofs*, in 't gemeen en eendrachtelijk van de gelovigen, die in de Nederlanden overal verstrooit zijn, en naar de zuiverheid des heiligen Evangeliums onzes Heeren Jezu Christi begeren te leven"

Saravia zegt een zekere brief, die ikzelf gezien hebt, dat Guido de Brès die belijdenis voordat ze aan de dag werd gebracht, enige dienaren des Goddelijken Woords, die hij bekomen kon, te lezen gaf en het aan hen stelde te verbeteren, zo er iets mis was; ook toe- en af te doen, zodat men het niet voor één mans werk moest houden. Doch dat niemand dergenen die er de hand aan hebben geslagen ooit gedacht heeft een regelmaat des geloofs uit te geven; maar zijn geloof uit de canonieke Schriften te bevestigen.

Enigen stellen ook Franciscus Junius onder het getal van de instellers dezer *Bekentenis*. Doch hij geeft zelf in en achter de beschrijving van zijn leven te kennen dat hij ze in den jare 1566 volgens het goedvinden van de Synode welke in het begin van Mei was gehouden, heeft overzien en de broederen te Genève toegezonden, opdat deze dit Schrift van hen goedgekeurd zijnde, indien het dienstig werd gevonden, zouden laten in druk komen. Dan schijnt hier gezien te worden op een tweede druk. Want in het jaar 1563 werd die voor het eerst beide in het Nederduits en in het Hoogduits uitgegeven. Maar in het jaar 1566 heeft men ze wat korter ingetrokken en daarna in het Waals en Nederlands gedrukt.

Pag. 350, 351.

Jaar 1566.

Omtrent deze zelfde tijd, of wat vroeger begon men te horen, dat enige honderden van de voornaamste Nederlandse en daaronder ook Roomsgezinde edelen na het houden van verscheiden heimelijke vergaderingen, in een genootschap waren getreden en zich onderling hadden verbonden het invoeren der inquisitie, onder wat deksel dat ook onderlegd werd, gezamenlijk ter hand te beletten. Enigen menen dat dit verbond welk toen onder de gemeente *het compromis* werd genoemd eerst tot Breda bij den heer van Aldegonde, Philips van Marnix was ontworpen.

Maar Franciscus Junius verhaald, dat hij ten zelfden dage toen men de bruiloft des prinsen van Parma, trouwende met Maria van Portugal, zou houden, van Antwerpen naar Brussel werd geroepen daar hij in het huis van Kuilenburg op de paardenmarkt voor een kleine vergadering, ten hoogste van 20 edelen predikte en het gebed sprak. Dat men na het bidden te rade ging en dat er, hij horende en zwijgende, besloten werd een verbintenis binnen en buiten 's lands tegen de inquisitie - die hij een geweldige en barbaarse tirannie noemt - in te gaan.

Deze Junius uit edelen geslacht te Bourges geboren, bekleedde te dier tijd het ambt van predikant in de heimelijke Franse gemeente te Antwerpen daar hij onlangs te voren, nauwelijks 20 jaar oud, maar met ongewone gaven des verstands en gemoeds

versierd, van Genève gezonden was. Doordien de Antwerpenaars de Geneefse kerk door een afgezonden bode vertoont hadden hoe weinig leraars dat er onder hen waren om de gemeente der Franse taal te bedienen. In deze dienst hielp hem zijn bekwaamheid aan veel werk en bracht hem in groot gevaar. Want vele brieven die aan de Kerk tot Antwerpen behielden, werden dagelijks tot hem gebracht die hij niet alleen beantwoordde, maar wierp ook veel aantekeningen - voor zoveel men die oordeelde dienstig te zijn, - op papier. Onder deze aantekeningen waren enige politieke vermaningen met menselijke redenen en exempelen uit de historie gehaald, bevestigd; die hij en Jan van Blois van Treslong, zijn trouwbeproofde vriend heimelijk ten Hove beschikten; om de voornaamste heren die in de Raad van State waren te doen denken aan middelen, strekkende tot de vrede en rust der Republiek; met wegneming van het doorsnuffelen der gemoederen en consciëntien, waardoor de gemene gerustheid tot de grond toe omver werd geworpen.

Dat slag van de schriften werd van allen ten hoogste geprezen en het smaakte hen. Zelfs de graaf van Egmond prees het, totdat hij te weten kwam dat Junius de schrijver én een Fransman was. Een hatelijke naam, want de Fransen waren ter zake van de oorlog die men onlangs met hun gevoerd had, nog in zo heette haat, dat hem velen, hoewel hij kwam om hun het evangelie te verkondigen, te zijner eerste aankomst voor een verspieder hadden gehouden.

Maar over het gemelde schrijven werd hij dikwijls van de magistraat gezocht, dikwijls ingeroepen; ook voor het stadhuis enige reizen bekendgemaakt, zelfs in zijn aanhoren, dat degene, die de maker van een kort geschrift, - het was met zijn handgeschreven, - kende en de wethouders aanbracht, voor dat aanbrengen drie of 400 gulden genieten zou.

Eindelijk werd door verspieders die men uitzond ontdekt dat graaf Lodewijk van Nassau in het einde van het jaar 1565, met de gereformeerden te Antwerpen in het heimelijke van zekere Aansprak, door Franciscus Junius aan de koning (tot bevordering van de gemene vrijheid en afschaffing van het inquisitie plakkaat) geschreven, had gehandeld. Toen werd er om hem zekerlijk te kennen een zekere schilder van Brussel uitgemaakt, die de mantel van de gereformeerde religie arglistig omhing, te Antwerpen kwam om zich bij de vervolgdten te voegen en zijn rol zo wel speelde, dat hij hem in ettelijke vergaderingen zag, zeer nauw op hem lette, zelfs zijn woonplaats opspoorde, ja ook zijn afbeelding aan de Gouvernante en de Raad te Brussel ter hand stelde. Die dezelve den markgraaf van Antwerpen toe zond om die man te vangen.

Dit werd de schout bevolen, die om het stuk zeker te nemen, de dienstmaagd van het huis daar Franciscus Junius woonde tot hen deed komen, want ze had kort tevoren bij hem gediend. Maar hij kon uit haar niets vernemen, noch door schoonspreken, noch door beloften, noch ook door dreigementen. Daarom heeft hij het huis van de burger, met verlof van de burgemeester (want dat vereist de voorrechten der stad) doorzocht. Maar de predikant was een halfuur voor zijn komst naar Breda om daar de gemeente te bezoeken, vertrokken. Ook werd de huisheer, straks na zijn vertrek, door zekere vriend van alles gewaarschuwd, zodat hij niet zonder grote moeite, 't geen hem toekwam, nog uit de weg schikte.

Dit waren de beginselen zijner zwaarigheden gedurende deze vervolging; daar hij zich zo kloekmoedig in gedroeg dat hij de enige tijd nevens Carolus Nellis zijn medebroeder in de kerkdienst (wiens zoon dit placht te verhalen) *terzelfder ure dat men op de markt doende was met andere mensen vanwege de gereformeerde leer om te brengen, predikte; en dat staande ter plaats vanwaar ze door de glasvensteren, de vuren daar hun geloofsgenoten in verbranden, zagen flikkeren.*

Pagina 437.

Jaar 1566.

Franciscus Junius, zullende verhalen wat hem ten tijde der **Beeldbestorming te Gent** was bejegend (want hij was na zijn wederkomst van de vergadering te St. Truien op het verzoek van de kerk dier stad daarheen gereisd; ook had hij zich daar al tevoren in de maand juli tot de begeerte van de broederen onthouden) zegt: *eerst*, dat de beeldenstormers die hem en zijn broeders onbekend waren tegen hun goedvinden, óf *onbedacht*, zo hij meende, of ook *kwaadwillige* leden opgemaakt, op al de kerken en kerkenbeelden aanvielen. Roept ook allen die te dier tijd in de hoge Raad van Vlaanderen zaten tot getuigen, hoe getrouw hij zich had gekweten door autoriteit en bevel van die Raad nevens enige andere van zijn orde tot de beeldenstormers afgezonden zijnde, om hen aan te spreken en hun voornemen te vernemen. Voorwaar, zegt hij, nooit hebben mij zulke geweldige en ongeregeld beraadslagen behaagd. Nooit is er meen ik, iemand bij mij geweest die ik zelfs met het allerminste teken getoond heb dat mij zodanige handelingen bevelen. Met deze betuiging wil ik mijn eigen, als ook mijn vrome medebroeder (want de ongeregelde eigen meesterschapidrijvers acht ik niet) getrouwheid openlijk bekendgemaakt hebben.

Pagina 502 enzovoort.

Jaar 1566.

In het land van Limburg en daar omtrent, vielen ondertussen met het invoeren der nieuwe predicatie, verscheiden zaken voor die hier te verhalen staan.

Franciscus Junius te Antwerpen, gelijk gezegd is, terug gekeerd en nu buiten dienst zijnde, had wel haast verdriet in het ledig leven, daar men hem nog in houden wilde. Hij vertrok derhalve, want de gemeente begeerde niet dat hij uit het gewest van Nederland zou scheiden gelijk gevreesd werd, de 14e oktober naar Limburg. Al zijn huisraad van boeken en kleding liet hij op het goedvinden der Antwerpse broederen bij hen in bewaring; waardoor het daarna gebeurde dat hij het alles kwijtraakte.

Des anderen daags kwam hij in het land van Limburg aan, daar hem sedert vele zwarigheid overkwam. Hij had zo haast geen voet binnen Hervé gezet (welk dorp door de lof van goede kaas te maken in Nederland en Duitsland bekend is) of daar ontstond een beroerte. Maar hij hield zich buiten dat oproer en al die binnenshuis waren in toom.

De volgende dag werd hij naar Limburg geleid. Hier weigerden de wethouders zijn dienst door hun toedoen, te laten gebruiken. De goede leden zulks kwalijk nemende, keerde hij in een dorp Summan genoemd.

Vrijdags de 18^e oktober deed hij de eerste predicatie bij de Limburgers op het veld, niet ver van Hervé, daar mijn langs naar Luik gaat, met redelijke toeloop. Daar stond een man dicht achter hem, die met een jachtspriet gewapend, hem tevoren de dood had gezworen, indien hij maar zo dicht kon bij hem komen kon dat zijn jachtspriet hem mocht toereiken. Die man, met spiets en al, heeft God vermurwd zodat hij het sermoen met een bedaard gemoed en vredig aanhoorde.

Na de predicatie kwamen ze tot Hervé, omtrent 130 man sterk, om het middagmaal te eten. Doch naar dezelfde plaats kwam een van Limburg afgezonden met zijn dienders aanstoten om de predikant zo het doenlijk was te grijpen. Deze beval de kerkklok te kleppen openlijk te wapen te roepen en het volk uit de naastgelegen dorpen toe te lopen. De gereformeerden, nog nauwelijks aangezeten, verlaten de tafel, komen nog nuchter voor den dag. Men maakte een gerucht; men staat voor de deur in de wapenen

en beschanst alle aankomenden om de leraar en het huis tegen alle geweld te beschutten. Maar hij vermaant ettelijke goede lieden, die de een na de ander binnen bij hem kwamen, dat ze toch naarstig toe zouden zien, indien er enig ander middel kon gevonden worden om tot geen gevecht te komen, daar anders hun allen groot kwaad te wachten stond. Dat zij liever zouden toeleggen om zich met eer daarvandaan te maken voor en aleer men handgemeen werd. Dit beviel sommigen die door de achterdeur uitgegaan, een heg afbraken en als Junius met enige gezelschap daardoor weg was gegaan, de anderen die strijdvaardig stonden toeriepen en toonden hoe de predikant recht op Limburg trok en dat het raadzaam was hem in goeden getale te volgen. Zodat zij hem al tesamen terstond nagevolgd en behouden in Limburg brachten.

Hier begon hij 's zondags de 20^e oktober in de kerk predicatie te doen, daar de Pausgezinden over verwonderd en de Wederdopers verstoord waren. Want dezen hadden daar, zegt Junius, een grote menigte van Godvruchtige zielen verontrust. Nadat hij 's morgens in de kerk gepredikt had, begaf hij zich zonder toedoen bijna twee mijlen van de stad naar een plaats die gewoonlijk *de hoge berg Gods* wordt genoemd, strekkende naar Luik om daar weer te preken. Men had die preekplaats op die dag bestemd, maar onbedacht, zonder zich met de predikant te beraden. Ja, deze misprees dit voornemen. Doch zoals er gezegd werd, dat het volk uit de ganse landstreek in zeer groten getale zou samenkomen, gelijk het ook deed, heeft hij alhoewel van 't nakende gevaar verwittigd, zijn dienst niet willen weigeren nog zich de klacht van slaphartige traagheid laten aanwrijven, die vanwege hem op de bediening des Evangelies, welke hem toebetrouwd was, zou vallen.

Terwijl hij dan predikte begaf zich al het volk tot tweemaal toe op de vlucht ofschoon hij het ernstig terugriep. Tweemaal werd het weer van hem samengebracht. De eerste maal was het gaande geworden door een loos gerucht en tijding van een jongeman. De tweede maal werd het opgeschrikt door het gezicht van een groot getal gewapende ruiters (want men zegt dat er bij de 80 waren) door de bisschop van Luik opgemaakt om hem te vangen en die nu al in de vallei neerdaalden. Op die dag heeft God de predikant en het hart van het volk dat op hem, die onverschrikt was, zag, zeer versterkt; dermate dat wanneer de ruiters achter hem aan de heg waren genaderd, de anderen daartegen bij de heg in de wapenen stonden om dat geweld te weerstaan. Ook dreigden veel vrouwen met stenen te gooien (want de weg was eng en stijl voor de ruiters). En ze zouden het gedaan hebben indien haar het gezag van één of twee edellieden die er op dat pas bij waren, niet terug had gehouden. Dus zijn de ruiters onverrichter zake van hen gescheiden en Junius kwam bij zijn Limburgse waard weer thuis.

Daar heeft hij omtrent de tijd van een halfjaar de gemeente met zeer groot genoegen gesticht. Maar omtrent twee weken daarna heeft God aan deze bevestiging der heilige bediening nog een ander zegel gestoken, door een wonderbare besturing. In een dorp, Junius meent van het land van Luik, dat naar de vallei van *Sint de Nijls* werd genoemd, was zekere oude en kinderrijke vrouw, die met een zware wanhoop gekweld werd en uitgaf dat ze met haar kinderen tot de eeuwige vervloeking van God was verdoemd. In deze wanhoop had zij nu meer dan 13 jaar gestoken, in dier voege dat de mispriesters de duivelbanning en doopsbezweering dikwijls over haar hadden verzocht alsof ze bezeten was en de burenen haar met banden en slagen tekeer gegaan waren. Zij dwaalde met de wilde beesten door de bossen, schuwde alle gezelschap, de banden verbrak zij en stelde zich zo aan dat elk zich wijsmaakte, 't was de boze geest die haar zo zwaar kwelde.

Dan, als eens op zekere avond enige lieden uit het dorp Verviers naar Limburg wilde gaan, de vrouw zagen schuilen, riepen ze haar met zoete woorden en belazen haar zo zacht dat ze zich tot Junius lieten leiden. Binnen gelaten zijnde mompelde zij in het eerst binnensmonds, met morren, zonder hem iets op zijn vragen te antwoorden; maar liet de ogen al zwijgende rondom over de omstanders gaan. Hij zulks merkende, stond op en fluisterde een of twee van de bijstanders in het oor, dat hij de vrouw niet aan spreken zou kunnen krijgen in tegenwoordigheid van zoveel getuigen; hen daarom verzoekende toch de een na de ander te willen weggaan en over een of twee uur wederkeren. Dit was zo haast niet verzocht of het werd gedaan. Toen heeft zij in de ruimte moed scheppende, de vrager beantwoord dat ze nu al over de 13 jaar zo was gekweld geweest en hoe het praten van luidruchtige buurvrouwen daar oorzaak van was, die haar eertijds beschuldigd en haar verdoemenis verzekerd hadden omdat zij, - ondanks tevoren van haar man ontbloot - met het bezorgen van haar negen kinderen die allen nog klein waren, zo was belemmerd geweest dat ze geen tijd kon vinden om God te dienen; dat is, sprak ze, *om de dienst der Mis* gelijk men het noemt, *bij te wonen*. Dat ze insgelijks over de kinderen hetzelfde oordeel streek; want *kwaad ei kwaad kuiken*; en ook daarom gruwde hen te zien.

F. Junius achter de zaak zijnde gekomen en die op 't naartigste uitgevorst hebbende, onderrichtte de vrouw met weinig woorden: 'dat al wat die buurvrouwen meenden verzuim te zijn, geen dienst Gods, gelijk men sprak, was geweest; maar dat zij zelf God waarlijk en naar Zijn wil gediend had met een heilige dienst, wanneer ze als moeder haar wezen bezorgde, gelijk ook Jacobus de ware godsdienst had beschreven'. Dus onderwezen, nam zij op 't kort genoeg en ging diezelfde avond met een bezadigd gemoed haars wegs, daar een ieder God over dankte en zich verwonderde. En van die tijd af werd de woorden Gods in dat gewest meerder eer toegedragen en de befaamdheid der kerk nam toe.

Zodat er velen, - wat ook Junius hen daartegen leerde en hoezeer hij hun onwetendheid bestrafte, - de zieken te zijner grote droefheid tot hem brachten om genezen te worden.

Twee hinderpalen zijn hem in deze tijd voorgekomen. Dewelke, schrijft hij, de loop van het verkondigen van het Evangelie verhinderden, de Wederdopers en de Pausgezinden. De onvoorzichtige Wederdopers heeft hij ettelijke malen bezocht en vriendelijk met hen gehandeld door welk middel God de voortgang die zij zich toeschikten en bijna zeker was, heeft gestuit en derzelver getal, gezag en gunst verminderd.

De Pausgezinden maakten in het eerst een hevig getier van woorden tegen de afwezenden en daarna een grote beroerte om op hem aan te vallen. De kerken der stad Luik daverden van het bulderen en baren, maar daardoor werd het gehoor der preek meer aangewakkerd dan verminderd.

Een Franciscaner, die te Verviers predikte door het moeilijk aanstaan der gereformeerden bewogen, nam aan terzelfder plaats openlijk ten dispuut te komen. Maar op weg geslagen, verontschuldigde hij zich met te zeggen, dat hij iets had vergeten en keerde wederom naar huis.

Het is belachelijk hetgeen Junius daarbij verhaald maar een teken van 's volks onnozelheid en der monniken leugenachtige onbeschaamdheid. Als men nu de komst van de gemelde Franciscaner verwachtte, heeft zeker oud man, door de grote menigte die daar tegenwoordig was, dringende verzocht de leraar te mogen zien.

Deze het gedruis horende, vraagde wat er te doen was? En verstaande dat het iemand was die hem zocht te zien vermaande de man plaats te maken om nader te komen.

Maar deze toen met een nederige gelaat zijn gestaltenis van top tot teen op het allernauwst beschouwende, barstte ten laatste uit in deze woorden: *hei, nu zie ik dat het niet waar is 't geen men van u mij had verteld.*

En als Junius daarop vraagde wat het was, gaf hij tot antwoord: *dat gij gekloofde voeten hebt.*

Dan, als zij onverrichter zake van die plaats gescheiden waren, is er nog een andere belachelijke daad gevolgd. Dat zeker bijgelovig mens een zootje van die aarde daar de voeten van Junius, terwijl hij de Franciscaner ter dispuut verwachtte, opgestaan had, heeft uitgegraven.

Pag. 578.

Jaar 1567.

Franciscus Junius onthield zich nog te Limburg. Als daar nu bij de geestelijkheid lang genoeg ondervonden was, dat men met al het bulderen van ver niets uit kon richten, hebben hem ten laatste twee uit een hoop op zekere voet aangerand, temeer dewijl ze hoorden dat het sacrament van 's Heeren Avondmaal binnen weinig dagen in de Limburgse kerk bediend moest worden; de een was een Franciscaner en de ander een Jezuïet.

Deze hun beraadslagingen elkander geopend hebbende, kwamen op de bestemde dag tegen de avond te Limburg aan om de predikant des anderen daags op hun - dat was onbillijke - voorwaarden, ten dispuut te vragen. De volgende morgen kwam er een afgezonderde, de overste van het Slot, op het raadhuis de Raad aandienende dat er twee geestelijke personen waren gekomen om een samenspraak te houden over de zaak der religie. De raad sprak van Junius op het raadhuis te ontbieden. De andere stond dit tegen, liever willende dat er iemand uit den Raad tot hem geschikt werd. Men liet dan de Schout bij hem gaan en opening van het stuk doen. Hij antwoordde daarmee tevreden te wezen en zich niet te zoek te zullen maken. Aangaande de plaats, tijd en manier mochten ze zelf toezien.

De twee tegenstrijders deden door de Slotvoogd zeggen dat ze ook gereed waren indien het maar is de op het Slot aangesteld. De wethouders vraagden de leraar hoe hem dat beviel. Deze vertoonde hen, dat hij in het openbaar had geleerd en begeerde, gelijk ook van allen verwacht werd, de leer die hij openlijk had geleerd ook openlijk te verdedigen.

De overheid der stad daarop alles overleggende gaf ten laatste te kennen dat hij met hun goedvinden niet op het Slot zou gaan. Op de tegenwerping dat de twee anderen zich bij het volk in gevaar zouden begeven, beloofde hun Junius dat hij ingeval iemand iets tegen hen onderwond te doen, hij zélf zijn lichaam voor hun lichamen zou stellen om het onbillijk geweld van het volk uit te staan.

Eindelijk verzochten ze, dat de samenspraak op het veld, vijf mijl van Luik zou worden gehouden. Hierop werd slechts geantwoord, dat zij nu op een plaats waren die ook voor hen bekwaam was, 't onrecht arbeidde om een andere en ongelegen plaats te bestellen.

Dus zijn beide de Franciscaner en Jezuïet naar hun woningen gekeerd, de hunnen boodschappende dat Junius van hen overwonnen zijnde, de vlucht had genomen om het gevaar van zijn hals, indien hij er al de stad had onder verzet, te ontgaan.

Maar toen zich dit gerucht overal verbreide, - want elke reisde een verscheiden weg, - liepen er veel meer naar Limburg tot preken dan tevoren en werden, deze leugen ziende, met des te vuriger ijver ontstoken om de Goddelijke waarheid te omhelzen.

Dan, als er in het begin van april in de week voor Pasen enige troepen paarden door bevel van de Hertogin van Parma aan deze zijde van Maastricht waren beschikt, om Junius op te vatten en het volk van Limburg te kwellen, werd door de magistraat geoordeeld voor hem en het gemenebest dienstiger te zijn dat hij tijdelijk van daar week dan alsof hij ontijdig en halsstarrig standhield.

Daarover raad gehouden zijnde, heeft hem een van de schepenen op een avond wandelende, gemeenzaam aangesproken en de ganse gelegenheid geopenbaard. Derhalve ging hij met oorlof van de wethouders diezelfde nacht als het schier elf geslagen had met een krachtige stortregen ter stad uit en werd buiten de paden van het land van Limburg geleid opdat hij zich in vrijheid naar Duitsland of waar het hem lust mocht heen begeven.