**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. **Polemiek van Franciscus Junius** 145

1. Junius' polemiek, 115;

2. Karakter en plaats van Junius' polemiek, 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'a nos jours. Avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources

consulter, publiée sous la direction de M. le dr. Hoeffer, 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 nune primum publicantur. Praefixa est vita Auctoris. Omnia

cum Indicibus VII accuratissimis, s.l. Heidelbergae. In Officina Sanctandreana 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; Patrologiaecursus completus. Serie latitina, Parisiis 1844

PRE Realeneyclopadie für protestantische Theologie und Kirche, begrüdet von J. Herzog, 3. Auflage, heraus­gegeben 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 *Eirenieum.*

Nog in hetzelfde jaar verscheen van Franse zijde een stu­die, getiteld François du Jon (Junius). Pasteur et professeur en théologde 1545-1602. Etude historigue6. 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 afdrukte. Daarnaast wordt, de chronologie volgend, een bespreking gewijd aam 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 exegese 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.**

**LEVENSLOOP 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 Franeisci Iunii 1*, 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 Francois' 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 Francois 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 Belgica20.

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 ogenschouw 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 weerzin, 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 geéindigd 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 Frans­man 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 bion & 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 gezonden 50.

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 meedeelt 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 uitgeloofd 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 France75* 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 Ecciéeiastique83 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 Grammaticae85, 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 aangesteldi104. 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 afgeslagen 110.

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 laatsten kwam Henri de la Tour­d'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 gaf 112. 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 ge­eisterde 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 werrden opgenomen in de na zijn dood uit­gegeven Opera Theologica129. Aan het slot van zijn Vita130 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 13 134, maar waarschijn­lijker 20 juli 1592 135 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 classicale 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 Jezuïeten te nebben 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 ontspon zich een gesprek over Junius' in 1595 verschenen boek *De Peocato 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, hoogle­raar 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 christianoe 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 Guillielmus Coddaeus 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 stad­huize (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 meege­voerde 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, voor­namenlijk in Friesland. Zij stelden in augustus 1599 een apo­logie op166, waarin zij de gang van zaken uiteenzetten, hun sociniaanse gevoelen 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 *Confsesio 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 beroepen170a.

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 diligenter ac fideliter: & si in consilium ab illustribus dominis Ordinibus aut dominis Curatoribus adhiberer, aut eos compellandi esset occasio, sincerè ac sanctè judicium 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 Leydenses posthoorn uitge­geven in het eerste deel van zijn Opera Theologica186.

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 zijn tijd 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 werk‑

tuigen 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 wetenschaps-beoefening 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 ge- schrift7.

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 vervullen 9.

De lijn van Melanchthon naar Calvijn, 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 Calvijn 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 schreef", 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 uiteengerafeld, 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 beantwoorden23.

+++

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 chriatiana en doctrine eccieciae26.

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 impli­ceerde 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 Christianismin* 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 aantoont, 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 over­gangsfiguur 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 praedestinatie, welke voor­beschikking ook bij hem de structuur van de heilsgeschiedenis vormde. De Godsleer die aan zijn praedestinatieopvatting 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, stoelde 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 Calvijn 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 Calvijn weer terug te bewegen in de richting van de middeleeuwse scholastiek, belichaamt zijn theologie de overgang van Calvijn 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 Calvijn (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 Calvijn 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 Calvini 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 Analysi 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 twaalftal 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 beinvloedden, 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 divina­rum70*. 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 doorvorsen. 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 Arisotelische 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 subjecto 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 dei- 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 Calvijn, en ook ten opzichte van Augustinus op wie hij voortbouwde.

Zag Calvijn 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 Calvijn. 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 Calvijn 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 praedestinatie 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 werden98. Zij bete­kent de adoptie van de electi tot zonen van God99, en begiftigt hen met gratig en gloria 100. 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 praedestinatie 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 praedestinatie. 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 prae­destinatie 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 praedestinatie 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' praedestinatieleer 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 praedestinatie 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 mens 110 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 re­probi 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 prae­destinatie. Zelf meent hij dat zowel de ongeschapen als geschapen, gevallen èn 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 verdedigd 113, 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 Arminus 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 was112. 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 praedestinatie, 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 (fedus), 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 Iaat 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 geleid 128, 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 voorafschaduwing van het nieuwe of eeuwige verbond en *paedagogus ad Christum132*.

Het nieuwe verbond is niet op een priester­lijke handeling gefundeerd, noch een voorafschaduwing, 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 avondmaal 137. Ook daardoor wordt de continuïteit tussen beide onderstreept, en aangegeven dat het eerste een voorafschaduwing 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 voor- beschikkingsdecreet. 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 praedestinatie, 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, expliceert 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 réprésentative d'une généra­tion de professeurs d'Académies aux prises avec les problémes 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 retours 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 Melanchthon in de reformatorische 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 praedestinatie 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 specificeert. 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 1581 1. 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 opgedragen 3. Hij liet voorts verschillende malen over ecclesiologische onderwerpen dispute­ren. In zijn polemiek 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* *singualaris*, 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 sanctorum8* 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 candidaten 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 sanatorium tenslotte heeft de opdracht pietas jegens God en charitas jegens de naaste 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 blijk 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 notae29. 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 tetse. 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 aanvaart 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 (exeommunicatio 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 zijn 49. 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 ecclesiologie 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 Confèssio 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 inzetting, 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 *administrationes* 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 administrationes* 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 vorst 66. 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 decaloog 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 be­hoeft 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 divina83. De natuurwet neemt binnen Gods wet de gedaante aan van de lex moralie. Dit is de gecodificeerde vorm van de natuurwet, nodig geworden omdat de kennis daarvan sedert de zondeval verduisterd is84. De ceremoniële en judici­ele voorschriften worden hier niet met de Goddelijke, respectie­velijk de menselijke wet verbonden.

Nu werkt ook *De Politiae 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 ketters, 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 aantroffen, 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 aantoont97, 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 aangegeven 1, 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 ketters 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 ketters 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 rol 5. 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 ketters. 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 ketters 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 (1522­1590) 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 leidslieden 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 I'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 Anjorrant aan Beza23 blijkt dat, althans volgens Anjorrant, 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 Latinizering 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 beklaagt 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 ge­ nade 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 èn jegens elkaar. Op de vorst rust de bij­zondere taak zich bij het handhaven van de openbare orde te la­ten raden door kerkelijke ambtsdragers, 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 leerstellingen "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 zo­veel 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 souvereine 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 ongeoorloofd, 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 ir. 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 verwerkelijken 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 onverbrekelijk 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 inspant, 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 ge­ meenschap, 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 nacra 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'Hópital, 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 Frangois 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"69 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 a].s 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 plaatsver­vangers 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 voorzegd. 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 aanvaar­den83. 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. Eet 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 Hergerus 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 ge­loochend. *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 Chres tien 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

ij 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 Jere­mies 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 Junius 103, 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 haereticus 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 reformatorische 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 polemiek 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 brie- van 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 aantroffen, 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 dal. 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 dar 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 gangbare123*. 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 be­treurde 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 uitstrekte 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?*

Vooral zijn polemische geschriften geven hierover uitsluitsel. 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 prudentia de hele rooms-katholieke kerk ongenuanceerd 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 particularie 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 polemiek 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 onschriftuurlijke 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 VIII 132, de wereldlijke macht geüsurpeerd. 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) eceZesia is, kerken voorhanden. Deze zijn echter ontwijd 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 polemiek 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 gele­den 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 Chreatien* 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 verwikkeld 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 externa169, 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 warden 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 empirie 170. 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 particulario 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 relative­ren. 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 dè leer en dè 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 aantroffen bij Junius' opvatting over de theologie 173 en over de wet174. 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 hij 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 is175.

Zijn irenisme komt derhalve niet voort uit een relativering van de waarheid176, 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 vaststelden177, 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 Blessis-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 theologiseren179. 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 had180. 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 har- mooie 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 hij 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 ontlenen 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 begineeuwen 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 verstoring 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 polemiek 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' polemiek.**

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 Chrecatienne 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 kommervol 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' polemiek 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 strijdlust 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 le verité de la religion chrestienne*l0, 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' weeriegging14. Reeds uit de ti­tel, maar vooral uit het voorwoord dat hij richtte "á la Saincte 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 monotheistische 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 polemiek 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 polemiek 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 polemiek 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 1600-1602 20. 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 weer- leggen 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 verwart met de universele kerk.

Junius legt in zijn Animadsersiones 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 besefte 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 efficac tate 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 praedestinatie 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 geloochend 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 aangevallen 42.

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 explicatie 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 capitis 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 ecclesiastica54* 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 voorafschaduwing 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 polemiek 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 gereglementeerd 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' polemiek.**

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 ontkrachten. 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 dialektische 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 polemiek 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 achte. 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' polemiek 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' polemiek onderdeel uit­maakte van zijn wetenschappelijke, universitaire arbeid, kun­nen wij de verhouding ervan tot zijn irenisme bepalen. In zijn geschrift *Le Pausible Chrestien,* maar ook elders", had hij als zijn mening uitgesproken dat het ongeletterde volk noch capabel noch geroepen was een oordeel te geven in Godsdienstiege 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 polemiek 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 polemiek 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 polemiek 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 polemiek 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' polemiek 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 polemiek 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 praedestinatie 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 Anjorrant, een Geneefs diplomaat die op dat moment in Den Haag verbleef l, schreef aan Beza 2 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 aarzelingen 3. 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 gewenst 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 Anjorrant 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 Anjorrant 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 Anjorrant, 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 praedestinatie 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 praedestinatie. 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 praedes­tinatie 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 hechtte 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' aanstel­ling 70u 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 werden 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 Ecciesiastiai 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 Groots *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 vellen34a.

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 *Wettelicke 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 preadestinaria 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 fundementis 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 "Advijs 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 ge­lesen en weiniger betracht werdt"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 geinspireerd50.

Richard Jean de Nerée (1579-1628)51 deed in 1610 zijn *Inventaire General des Inconvenients des Disputes de ce temps52* 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 Pailsible 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 et 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 Rome 73.

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 praedestinatie 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 voorbehield 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 linguist 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.

Vooral 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 Theolo­pica", 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 praedestinatie 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 natu­ralist 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 souplesse 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 "politie- ken" 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 stelliger uit­spraken dan hij in *Le Paisible Chrestien* deed. De resultaten van zijn inspanning voor de kerkelijke vrede konden niet groot ijn, 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, bevestigt; die hij en Jan van Blois van Treslong, zijn trouwbeproefde 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 vervolgden te voegen en zijn rol zo wel speelde, dat hij hem in ettelijke vergaderingen zag, zeer nauw op hem lette, zelfs zijn woonplaats opspeurde, 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 zwarigheden gedurende deze vervolging; daar hij zich zo kloekmoedig in gedroeg, dat hij de enige tijd nevens Carolus Niellis zijn medebroeder in de kerkendienst (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 bevielen. Met deze betuiging wil ik mijn eigen, als ook mijn vrome medebroeder (want de ongeregelde eigen meesterschapdrijvers 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 18e 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 20e 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 ruiterij). 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 Nijs* 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 doopsbezwering dikwijls over haar hadden verzocht alsof ze bezeten was en de buren 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 naarstigste 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 genoegen en ging diezelfde avond met een bezadigd gemoed haars weegs, 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 dispuit 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.