

# **BUCER EN TREMELLIUS THEOLOGEN TIJDENS DE REFORMATIE**

**Levensschets van Martin Bucer en Immanuel Tremellius**



**Waaraan toegevoegd**

**De kerk in Bucers oecumenisch streven**

**door Dr. W van 't Spijker**



**Enkele hoofdstukken over:**

**DE ONTWIKKELING VAN BUCER'S PREDESTINATIEGEDACHTEN**

**VÓÓR HET OPTREDEN VAN CALVIJN**

**door**

**JOHANNES WILLEM VAN DEN BOSCH**

## Martin Bucer, hervormer die Christus en de liefde tot Hem centraal stelde

**Martin Bucer** werd geboren in Schlettstadt, Elzas in Duitsland, 11 november 1491.

De Latijnse school waar Martin zijn eerste onderwijs volgde vanaf 1501 – 1506 is nog steeds bekend. Hij trad in 1507 toe tot de orde der dominicanen, waar hij de invloed van het humanisme en van de theologie van Thomas van Aquino onderging.

In 1515 verhuisde hij naar Heidelberg. Daar hoorde hij in 1518 Luthers bekende Hervormingspogingen en werd voor diens theologie gewonnen. Als gevolg van Bucers keuze voor de Reformatie brak hij met de dominicanenorde. Hij trad in ca. 1522 in het huwelijk met een uitgetreden kloosterzuster, Elizabeth Pallas. De pasgetrouwde gewezen monnik Martinus Bucer, sterk beïnvloed door Luther, nam de wijk naar Straatsburg.

### Bucer in Straatsburg

In 1523 arriveerde het echtpaar in Straatsburg. Bucer vond voorlopig een plek om te wonen in de pastorie van collega Zell.

Straatsburg kreeg al vroeg een Hervormde Evangelieprediking. Eugen Speich, een rooms-katholieke auteur verafschuwde de komst van de gereformeerden in de kerk en het daarbij behorende vrouwenklooster. „Zware stormen braken los”, schrijft hij, „toen na 1520 de stad Straatsburg de leer van Luther aannam.” Hij roept ach en wee over de arme zusters. De overheid gelastte de nonnen het klooster te verlaten en zich bij de protestanten aan te sluiten. In 1536 woonden nog slechts drie nonnen in het klooster.

Ds. Matthaeus Zell (1477-1578) begon in 1521 openlijk het Evangelie te verkondigen. Hij pleitte ervoor dat priesters zouden trouwen. In 1523 traden zeven priesters in het huwelijk. Zell trotseerde alle kritiek: „*In de Naam Gods, laat hen mij alles afnemen wat ik heb... het zij zo! Christus, hun Heer' en Rechter, is ook beroofd en aan het kruis gehangen.*”

Op 31 maart 1524 werd hij door parochianen van de Ste. Aurelie tot eigen predikant gekozen. Op 4 april gaat de Magistraat daarmee accoord. Het eerste Avondmaal werd gehouden op 17 februari 1524. Na de middagpreek groeven de gemeenteleden van de Aurelia-parochie het gebeente van die heilige op en verbranden het. In 1525 was een groot deel van de bevolking in Straatsburg voor de Hervorming gewonnen.

In 1529 kwamen de reformatoren bijeen te Marburg om over de geschillen inzake het Avondmaal te spreken. Oecolampadius uit Bazel, Zwingli uit Zürich, Luther uit zijn woonplaats kwamen in overleg, wat geen gewenst resultaat had. De visie van Zwingli en die van Luther konden zich niet verenigen. Beide partijen eisten de overwinning op. Bucer zag het anders. “*Een colloquium is geen strijd en het is kinderachtig hierin een overwinning te willen behalen. Laat Christus overwinnen en niet wij!*”

Vanaf 1531 diende Bucer als predikant in de Sint-Thomaskerk. Die kerk ging fungeren als middelpunt van de Reformatie van kerk, school en stad.

Bucer publiceerde zijn eerste theologische werk: *Das ym selbs njemand sondern andern leben soll* (1523).

Bucers exegese met Christus centraal komt uit in zijn commentaren op onder andere Johannes, uitgave 1528, de Psalmen uitgave 1529 en Eféze, 1527.

Hoewel bekend als reformator van Straatsburg, reikte zijn arbeidsterrein veel verder. Zowel stedelijke overheden als vorsten riepen zijn hulp in. Bucer ontwikkelde zich mede door zijn uitvoerige correspondentie tot een bij uitstek Europees reformator.

Kenmerkend voor Bucers optreden is zijn vredelievende instelling. Zo poogde hij Luther en Zwingli in de Avondmaalskwestie op één lijn te brengen. Tijdens de godsdienstgesprekken zocht Bucer tevergeefs naar formuleringen om zo een definitieve breuk tussen Rome en Reformatie te voorkomen. Succesvoller was hij in zijn benadering van de Dopers. Hij overtuigde velen met een

verdediging van de kinderdoop.

Bucer schreef kerkordes voor verschillende steden en gebieden, en ontwikkelde een ambtsleer die voor het gereformeerd protestantisme bepalend werd, waarbij de ambten van ouderling en diaken weer de Bijbelse plaats kregen. Bucers: *Von der waren Seelsorge* (1538) was het eerste reformatorische handboek voor het pastoraat. Bucer was ruimer in zijn visie op het huwelijk en echtscheiding dan andere Reformatoren, waarbij hij vanuit de Bijbel pleitte voor een ruimere echtscheidingspraktijk.

### **Calvijn in Straatsburg**

Vanaf 1524 leefden er Franstalige ballingen in Straatsburg, die poogden een vluchtelingengemeente te vormen. Guillaume Farel logeerde in de zomer van 1526 bij Bucer. Hij preekte als eerste voor de sinds enkele jaren naar Straatsburg gevluchte Franssprekende protestanten. In 1538 kreeg Bucer een krachtige hulp van Jean Calvin. Hij werd Genève gejaagd, maar vond onderdak in Straatsburg. Totdat Genève in april 1538 Calvijn verbande. Hij scheen te streng bij het toepassen van de kerkelijke tucht. Bucer en zijn collega Wolfgang Capito oefenden grote druk uit op Calvijn om naar Straatsburg te komen. Hij aarzelde. Toch kwam hij. Hij werd daarmee de eerste predikant van de gemeente van Franssprekende vluchtelingen in Straatsburg. Na zijn eerst preek in de kerk aan de Place Saint-Nicolas-aux-ondes wees de stadsraad Calvijn en zijn vluchtelingengemeente spoedig een andere preekplaats toe. Dat was de Eglise Ste.-Madeleine. (Het kerkgebouw brandde in 1904 af en werd herbouwd.)

Calvijn zat in Straatsburg niet stil. In 1539 zorgde hij voor het uitgeven van achttien berijmde Psalmen. Ook de lofzang van Simeon, de Tien Geboden en de Geloofsbelijdenis konden voortaan worden gezongen. Deze Franse predikant ontleende gebeden aan de bestaande protestantse kerk te Straatsburg, ontwierp een doopsformulier en volgde voor huwelijksvoltrekking het formulier van Farel. Calvijn bewerkte in 1539 ook een tweede uitgave van de *Institutie*. Deze werd driemaal zo omvangrijk als de eerste. Hij schreef in Straatsburg zijn commentaar op de Romeinenbrief en werd afgevaardigd naar godsdienstdisputen in Frankfurt, Worms en Regensburg. Verder kwam hier zijn antwoord aan Sadolet tot stand. Dat is een samenvatting van de reformatorische beginselen.

Bij dat alles had er nog een andere belangrijke gebeurtenis plaats. Toen Calvijn in Straatsburg aankwam, huurde hij een groot huis. Hij hoopte op vergoeding voor het herbergen van studenten. Maar de kok belasterde Calvijn. Bucer zei: „Man, je hebt een vrouw nodig.” Nog in 1539 trouwde Johannes met Idelette de Bure, de weduwe van een door Calvijn tot de kerk teruggebrachte wederdoper. Genève riep de reformator terug.

### **Vervolgelingen**

Circa 1543 Kreeg Bucer steun van Petrus Vermigli (Martyr) en Immanuel **Tremellius**. Deze was een bekeerde Jood en werd bevriend met Bucer. Zij ontkwamen aan de vervolging in Italië, naar Straatsburg. Bucer was kort te voren zijn medewerker Capito verloren door de dood. Vermigli kreeg diens plaats in het door Jacob Sturm ingerichte gymnasium. Tremellius werd belast met het onderwijs in het Hebreeuws.

De Franse vluchtelingengemeente in Straatsburg kreeg het niet gemakkelijk na het vertrek van Calvijn. De eerst aan de gemeente verbonden predikant, Pierre Brully, kreeg in 1544 van Bucer opdracht tot het opzetten van protestantse gemeenten in de buurt van Doornik, Rijsel en Valenciennes. Soldaten arresteerden hem. Na een korte gevangenschap verbrandden de beulen hem halverwege februari 1545 wreedaardig met klein vuur.

Toen keizer Karel V het interim afkondigde, kregen de rooms-katholieken in 1548 weer drie kerken in Straatsburg. De protestanten hielden vier kerken.

Doordat Bucer zich bleef verzetten tegen de door de keizer geëiste herinvoering van de mis in Straatsburg, moest hij de stad verlaten in 1549.

Hij werd in 1549 hoogleraar in Cambridge. In die tijd werd de Hervorming in Engeland

gestimuleerd door onder andere bisschop Cranmer. Hij nodigde Lutherse en Gereformeerde theologen uit vanuit Europa. Bucer en Petrus Martyr (Vermigli) sloten zich aan bij de vluchtelingengemeente in Engeland. Tijdens de korte regering van Eduard VI doceerden Bucer en Martyr aan de Universiteit te Oxford en Cambridge. Hun theologische lessen lieten een goede ontwikkeling achter inzake de leer van de toekomst van Christus' kerk op aarde, waar Paulus zo'n uitgebreid hoofdstuk (11) aan besteed in de Romeinenbrief. Zowel de *Westminster Catechismus* alsook de *Directory for public Worship of God* (Gebedenboek) spreken over *de verkondiging van het Evangelie en de komst van het koninkrijk van Christus aan al de volken, over de bekering van de Joden, de volheid van de heidenen en de val van de antichrist.*

*De verwachting van de bekering van de Joden vindt zijn oorsprong niet bij Luther of Zwingli, ook niet zozeer bij Calvijn, maar bij Bucer, Petrus Martyr, Paraeus en Beza. Zie o.a. Ian Murray: The Puritan Hope, pag 41 etc. Wij mogen aannemen dat de invloed van Tremmelius op Bucer – en mogelijk ook op de anderen – heeft meegewerkt om het Bijbels leerstuk van de toekomstige bekering van de Joden onder aandacht te brengen en levendig te houden. Tremmelius als een eersteling van het Joodse volk in de Reformatietijd heeft misschien meer invloed en verwachting daartoe verwekt dan wij weten. Van belang is waarschijnlijk ook de invloed van Leo Juda, een bekeerde Jood, vriend van Bucer.*

Bucer stierf in Cambridge, 28 februari 1551. Hij stak stervend drie vingers naar de hemel, met de woorden: „Hij regeert en leidt alles.” Zijn overtuiging dat het koningschap van Christus in heel de samenleving gestalte moet krijgen, beschreef hij in het aan de Engelse koning opgedragen *De Regno Christi*, uitgave 1550.

Hoe groot de haat tegen de dienstknechten van Christus was bij Maria Tudor, (Maria de Bloedige), komt openbaar in het feit dat koningin Maria de beenderen van Bucer liet opgraven en op de grote markt verbranden.

### **Straatsburg**

Helaas namen de onderling twisten tussen de protestanten heftig toe. De tegenstelling tussen Gereformeerden en Lutherse over de Avondmaalsleer groeide. Vanaf 1554 waren ook de gereformeerde, Franssprekende ballingen verplicht de Lutherse Confessie van Augsburg te onderschrijven.

Er was bovendien telkens sprake van problemen rond een predikant. De ene gereformeerde predikant was te heftig, de andere te voorzichtig. Zijn felle trant van betogen bracht de gereformeerde ds. Jean Garnier in 1555 zelfs in de gevangenis. Calvijn en anderen kwamen tussenbeide. Garnier werd ten slotte niet slechts uit de gevangenis bevrijd, maar ook van zijn ambt ontheven.

Ondertussen bestond in 1553 de gemeente van ballingen toch uit 100 Fransen met burgerrecht en 35 zonder burgerrecht, en bovendien nog 16 soldaten - vrouwen, kinderen en dienstpersoneel zijn nog niet eens meegeteld.

In 1560 kwamen zestig Franssprekende gezinnen over uit Metz. In 1561 arriveerden uit Troyes veertien emigranten en uit Châlons-sur-Marne tien. Ze brachten hun predikant Pierre Fournelle mee. De gemeente van Franse ballingen zag zich genoodzaakt de stadsraad te vragen in plaats van de kleine Andreaskerk de veel grotere, leegstaande kerk van de dominicanen ter beschikking te stellen. Maar dat weigerden de heren van het stadhuis. De Lutheranen zaten de Franssprekende gereformeerden in Straatsburg danig dwars.

Op 16 augustus 1563 ging de kerk van de Franstalige gemeente op slot. De ballingen hadden geen permissie meer om kerk te houden. De predikant moest vertrekken omdat hij de Lutherse belijdenis niet wilde onderschrijven. In de volgende jaren domineerde de leer van Luther in protestants Straatsburg. Gereformeerden stonden uiteindelijk voor de Lutheranen gelijk aan rooms-katholieken en sektariërs. Ze kregen ook geen burgerrecht. Soms schenen de strenge bepalingen wat milder. Zoals na het bloedbad in de Bartholomeüsnacht. En in oktober 1572

namen toch weer 181 personen binnen Straatsburg deel aan een openbare Franstalige godsdienstoefening.

Maar vanaf 1681 speelde de Franse koning Lodewijk XIV ook in de oude vrije stad de baas. Toen dolven de protestanten het onderspit voor de pausgezinden. Pas vanaf 1789 mochten de gereformeerden weer kerk houden.

***Zie voor literatuur over Bucer:***

W. van 't Spijker, De ambten bij Martin Bucer (Kampen 1987)

M. van Campen, Martin Bucer, vergeten reformator (Den Haag 1991)

Herman Selderhuis, Huwelijk en echtscheiding bij Martin Bucer (Leiden 1994)

## LEVENSLLOOP VAN IMMANUEL TREMELLIUS.

### Kerkhistorische Schets door Wilhelm BECKER<sup>1</sup>

De ontzaggelijke beweging der geesten in de eerste helft der zestiende eeuw heeft zich, zoals bekend is, niet tot de Christelijke Kerk bepaald, maar het gehele leven, bedrijf en denken der volkeren aangegrepen en op nieuwe banen geleid.

Het is een wonder, dat ook uit de Joden, die zich toenmaals, evenals heden ten dage, in het algemeen zeer afkerig van de Christelijke Kerk betoonden, enkelen aan de hervorming deelnamen. Onder deze laatste behoort Immanuel Tremellius. Immanuel werd in 1510 te Ferrara in Italië geboren. Hij is later op verschillende plaatsen zeer tot zegen der Gereformeerde Kerk werkzaam geweest is.

In die tijd waren de Joden in Italië in een vergelijkenderwijs weinig gedrukte toestand. Slechts waren zij gehouden, om in bijzondere wijken te wonen en van tijd tot tijd bekeringspredicatiës aan te horen. Zelfs hadden de pausen menigmaal Joodse dokters.

Zo was het dan mogelijk, dat de vader van Tremellius, die ook dokter was, zijn zoon een opvoeding geven kon, welke hem, zoals eenmaal Paulus, in de middellijken weg tot een uitverkoren werktuig in het Koninkrijk Gods bekwaam maakte.

Dadelijk, nadat hij op zijn vijfde jaar door zijn vader naar school gebracht was, werd er met het Hebreeuws een aanvang gemaakt. Reeds van de dagen van Karel de Grote af bloeide in Noord-Italië de Joodse geleerdheid; men hield zich aan de oude leerstof uit Bijbel en Talmud. Daar buitendien door de verdrijving van de Joden uit Spanje en door de universiteiten, in Italië opgericht bij de wederopleving der humanistische studiën, het verstandelijk leven van de Italiaanse Joden zeer bevorderd was geworden, kon de vorming van de jeugdige Tremellius alleszins grondig zijn. Bijzondere waarde werd er gehecht aan de overzetting in de volkstaal (Italiaans), die door de Joden zeer op prijs gesteld werd, zodat bij hen een Joodse bastaardtaal niet kon opkomen.

#### *Tremellius als vertaler vanuit het Hebreeuws*

Terwijl Tremellius zich van zijn jeugd aan oefende, om de Hebreeuwse taal in een andere over te zetten, werd hij bekwaam tot een van zijn meest belangrijke werkzaamheden, *de vertaling van het Oude Testament in het Latijn*.

Evenals bij de Christenen van die tijd werden de humanistische studiën aangehouden: Cicero, Quintilianus en Aristoteles (in de Latijnse vertaling), misschien ook Griekse schrijvers. In het huis van zijn vader kwamen ook Christenen, om de Hebreeuwse taal te leren. Toen Tremellius twintig jaar oud was, had hij omgang met Alexander Farnese, later paus Paulus III, die hem zelfs, waarschijnlijk te Rome, in zijn huis opnam. Want niet vóór tien jaren later werd Tremellius Christen, nadat hij het door de Roomse leer vervalste, maar het ware Christendom had leren kennen.

Hij had toch levendige belangstelling getoond in de beweging, die in Duitsland en Zwitserland ontstaan, ook Italië aandeed. Reeds in 1519 verschenen te Bazel gedichten van geleerde Italianen ten gunste van Luther. Melanchtons geloofsleer werd een jaar lang onder een valse titel zelfs te Rome in het openbaar verkocht. De aanzienlijke Italiaanse jeugd bezocht de hoofdzetels der hervorming.

In 1530 werd het Nieuwe Testament door Brucchioli uit Florence in de uitgegeven. Daarop volgden nog vier andere vertalingen. Te Napels verkondigde de Spanjaard Juan de Valdez, te Pavia Celio Secundo Curione met anderen het Evangelie. In Ferrara was de vorstin Renata, de gemalin van Herkules II, de nieuwe leer toegedaan en herbergde een tijdlang niemand minder de hervormer

<sup>1</sup> Bron: AMSTERDAMSCH ZONDAGSBLAD 22 december 1889

Calvijn.

Deze invloeden deden zich bij onze Tremellius gelden, en hij liet zich dopen. Zijn overgang werd bewerkt door de uit Engeland gevluchte kardinaal Reginald Poole, die evenwel later geheel tot de oude kerk terugviel.

### ***Geloofsvervolging***

Reeds spoedig moest het geloof van Tremellius in onderscheiden beproevingen blijken. Zijn stamgenoten waren verbolgen, zodat zijn leven gevaar liep. Daarbij begon hertog Herkules II de belijders van de nieuwe leer te vervolgen. Tremellius nam een beroep aan als leraar in het Hebreeuws aan de kloosterschool te Lucca. Aan het hoofd van die school stond Vermigli, die later als Peter Martyr bekend. Deze was eerst visitator der Augustijnenorde geweest, maar voor de monniken wegens zijn strengheid onverdraaglijk geworden en daar naar die school overgeplaatst. Hier voerde hij naast klassieke studiën de studie van de Bijbel in, hield dagelijks voorlezingen over de Brief aan de Romeinen, predikte onder ontzaggelijke toeloop over de Psalmen, en ging met ambtgenoten de geschriften der Hervormers na.

Maar in 1543 stelde Paulus III de inquisitie in. De oppervlakkige vielen af; enigen bezegelden hun geloof in marteling en dood; anderen, onder wie Vermigli en Tremellius ontkwamen waarschijnlijk door Zwitserland, naar Straatsburg. Hier hadden **Bucer** en Capito de hervorming ingevoerd. Capito was kort te voren gestorven; Vermigli kreeg diens plaats in het door Jacob Sturm ingerichte gymnasium. Tremellius werd belast met het onderwijs in het Hebreeuws. Hier arbeidde Tremellius vijf jaren lang met zegen, en trad intussen in het huwelijk met een weduwe uit Metz van wie niet dan de voornaam Elisabeth bekend is. Zij bracht een dochter in het huwelijk mee en schonk hem er nog een.

In deze tijd valt ook het bezoek van Calvijn, die toestand van zijn onderdrukte geloofsgenoten te Metz trachtte te verlichten; bij hem sloot zich Tremellius meer en meer aan.

Het Augsburgse *Interim regering* maakte aan de gelukkige arbeid te Straatsburg een einde. Tremellius kon het met zijn overtuiging niet overeenbrengen, langer zijn ambt daar te vervullen. Hij wendde zich eerst naar Zwitserland, kreeg daar van de aartsbisschop Cranmer een beroep naar Cambridge. Engeland werd toen ter tijd door de - helaas vroeggestorven - koning Eduard geregeerd. Tremellius werkte mee aan het opstellen der symbolische en liturgische Engelse geschriften voor de Engelse Staatskerk. Hij kwam in aanraking met de leermeester van de toenmaals zestienjarige Elisabeth, later koningin van Engeland. Deze was een zekere Matthias Parker. Tussen hen ontwikkelde zich een broederlijke vriendschap. Ook leerde hij de jeugdige prinses kennen. In Engeland stierf zijn vriend Bucer in 1551. Zijn medearbeider was zekere Chevallier uit Montchamps, die de hand van zijn dochter kreeg.

### ***Terug naar Straatsburg***

Echter ook in Engeland zou hij niet lang vertoeven. In 1553 kwam Maria, de bloeddorstige, op de troon. De vreemde leraren werden uit hun ambt ontzet; Tremellius en zijn schoonzoon vluchtten met achterlating van hun huisraad, maar werden door Elisabeth op minzame wijze getroost. Hij ging nu het eerst naar Straatsburg; hier evenwel waren in plaats van de gematigde Gereformeerden dweepzieke Lutheranen aan het roer gekomen, zodat Tremellius geen openbaar leraarsambt aanvaarden wilde. Er is evenwel grond om aan te nemen dat hij privé-onderricht in het Hebreeuws gegeven heeft. Bovendien had hij voortaan tijd om aan zijn stamgenoten – de Joden - te denken. Door de uitgave van een Hebreeuwse Catechismus trachtte hij hen *het Evangelie van de gekruisigde Christus te doen kennen*. Hij verdeelde die in vier onderdelen, die hij de poort des geloofs, der geboden, des gebeds en der verbonds-tekenen noemde. In de inleiding zegt hij ongeveer:

‘Tot godsdienstige onderwijzing zijn de voorhanden gebedenboeken niet meer voldoende; men moet weten, wat Gods heilige wil is, wat tot de zonde voert, wat voor haar bewaart. Men moet geloven, dat God dengenen nabij wil zijn, die Hem in waarheid aanroepen en de voleinding des

heils door de Messias verwachten. Er moet tevens van het verbond dat God ook met kinderen opricht, van de Wet, van de verbondsteken gesproken worden', enz.

Waarschijnlijk bracht Tremellius zijn volksgenoten ook de mondelinge prediking. Hij begaf zich echter, ongezend een leraarsplaats aan te nemen, naar Zwitserland. Bij Calvijn vond hij een vriendelijke ontvangst, en toen hij hem klaagde, dat hij bij de vlucht uit Engeland zijn goederen had moeten achterlaten, schreef deze daarover aan John Gray, de oom van Jane Gray.

### ***Tremellius in Bern en Metz***

Calvijns invloed bezorgde hem een leraarsambt te Bern. Maar die hervormer had ook in deze stad vele tegenstanders, die nu ook Tremellius het leven verbitterden. Diensvolgens zocht hij aan de nieuw opgerichte Academie te Lausanne een plaats te bekomen. Maar hiertoe wilde de raad te Bern, die toenmaals Waadtland beheerste, evenmin zijn bewilliging geven. Wij bezitten uit deze droevige tijd een brief van Tremellius aan Calvijn waaruit wij zien kunnen, hoe Tremellius op God vertrouwde en alles in Zijn hand stelde. Hij zou graag te Bern gebleven zijn, indien het de wil des Heeren was, maar hij geeft zich over als het anders uitkomt.

In deze nood bood hem Hertog Wolfgang van Palts-Tweebruggen, die toen nog een bemiddelende richting tussen Gereformeerden en Luthersen toebehoorde, eenebetrekking aan als opvoeder van zijn drie kinderen. Tremellius nam die aan. De zevenjarige Philip Lodewijk, een begaafd kind, bracht hij in drie jaren zover, dat hij, - zoals zijn leermeester schreef, -vloeiend Duits en Latijn en enig Grieks lezen kon; en de Catechismus van buiten geleerd had.

Het hof was dikwijls in Amberg waar hij in 1555 ernstig ziek werd, waarbij nog de droevige berichten uit het hem lief geworden Engeland kwamen. In 1558 beriep hem Calvijn naar de nieuw gestichte hogeschool te Genève. Zijn vorst wilde hem echter niet laten gaan, maar bood hem een plaats aan als rector der kloosterschool te Dornbach; regeren was evenwel zijn zaak niet. Bovendien waren de Duitsers het met zijn leerwijze niet eens, zodat hij vele verdrietelijkheden te verduren had. Omstreeks deze tijd wonnen ook de dweepzieke Lutheranen aan invloed op de Hertog. Zij fluisterden hem in, dat Tremellius door zijn dwaalleer het hart der hertogelijke prinsen vergiftigd had. Daardoor werd hij dan in de gEvangenis geworpen en spoedig daarop uit het land verbannen.

Hij begaf zich nu naar Metz, de vaderstad van zijn echtgenote. Hier werden de Protestanten onderdrukt. Daar zij na de dood van Frans II op verbetering van hun toestand gehoopt hadden, zonden zij onder andere ook Tremellius naar de vergadering der Staten te Orleans. Van Anton van Navarra verkreeg hij de toezegging van vrije godsdienstoefening buiten de stad, het verlof tot terugkeer dergenen die uitgetrokken waren, en de bevrijding van een te Auxerre gEvangen Protestant. Anton van Navarra had een bondgenootschap tussen de Duitse en Franse Protestanten op het oog, en droeg aan Tremellius op, om zijn plannen de Duitse vorsten voor te dragen. Spoedig evenwel verliet hij zelf de zijde der Protestanten.

### ***Medewerker aan de Heidelbergse Catechismus***

Voor Tremellius had God reeds verder gezorgd. Keurvorst Frederik III van de Palts had de hoofden van de uiterste partijen van Gereformeerden, zowel als Luthersen afgezet en zocht naar gematigde Calvinisten. Daar het hem niet gelukte, Vermigli uit Zürich naar Heidelberg te trekken, beriep hij, waarschijnlijk op diens aanbeveling, Tremellius. Daar deze in de staatkundige onderhandeling nog bezig was, kon hij niet onmiddellijk zijn ambt aanvaarden; maar nadat hij het aanvaard had, arbeidde hij mede, - zij het ook niet in de voorrang, - aan het opstellen van het gewichtigste stuk van onze Gereformeerde Kerk, *de Heidelbergse Catechismus*.<sup>2</sup>

Nu volgden vele jaren van recht gezegende werkzaamheid. Vooral hierom is dit levenstijd-perk belangrijk, omdat toen de meeste theologische geschriften van Tremellius het licht zagen.

<sup>2</sup> Hebben wij van de Joden het Oude- en Nieuwe Testament gekregen, wij hebben ook nog een klein stukje inbreng in onze Catechismus aan een Jood te danken.



Allereerst gaf hij twee werken van zijn vriend **Bucer** uit. Daarop gaf hij zijn verklaring van den Profet Hosea in het licht, welke hij reeds jaren te voren bewerkt, maar toen weer geheel uit zijn herinnering verloren had.

In aansluiting daaraan is zijn uitgave te noemen van de *Chaldeeuwse Uitbreiding der Kleine Profeten* door Jonathan, waarmee hij weer inzonderheid op zijn stamgenoten werken wilde, om hun te tonen, hoe ook de Joodse uitleggers in Mozes en de Profeten de Messias aanschouwen, Die de Christenen als hun Heiland erkennen. Er volgt een zuivere taalarbeid op dit gebied, een Chaldeeuwse en Syrische spraakkunst. Daarop weder een werk, waaruit blijken kan, hoe hij er voortdurend op bedacht was, om ook zijn stamgenoten tot het heil te doen komen; hij gaf een oude Syrische vertaling van het Nieuwe Testament, *Peschito* geheten, in het licht, en maakte daarbij van Hebreeuwse lettertypen gebruik.

Zijn belangrijkste werk was nochtans, dat hij, met zijn tweede schoonzoon Junius verenigd, het *Oude Testament in het Latijn* overbracht en met korte aantekeningen voorzien het licht deed zien. De opmerksaamheid waardig is de volgende plaats in de voorrede: “Bid God voor ons, dat wij zonder mis te treden in het nog overige werk mogen voortgaan en daarbij door de Geest van Christus mogen bestuurd worden tot bevordering van het werk Gods, tot Zijn eer en tot het beste van de Kerk.”

Een staking van deze gelukkige werkzaamheid bracht het jaar 1565. Felle pestziekte teisterde geheel Duitsland in het bijzonder Heidelberg; de universiteit werd gesloten. Tremellius bezocht toen zijn oude vriend Parker en had ook meermalen gehoor bij koningin Elizabeth, die hem minzaam ontving en hem zelfs een betrekking in Engeland aanbood. Hij keerde evenwel naar Heidelberg terug.

Tremellius genoot de achting van zijn ambtsbroeders, zodat hij meer dan eens het rectoraat vervulde. Ook als Godgeleerde werd hij zeer op prijs gesteld. Zo werd hem ook de moeilijke opdracht gedaan, om de te Spiers gEvangelen en afgezette loochenaar der Drieëenheid, Sylvanus, tot inkeer te brengen. Hij beproefde dit niet vruchteloos; evenwel werd Sylvanus onthoofd.

In 1573 werd hij met Franse predikanten naar Frankfurt gezonden om daar de in hun ambt nog niet bevestigde leraar van de Franse vluchtelingengemeente plechtig in de Gemeente in te leiden. De Lutherse magistraat nam dit zeer kwalijk, maar Frederik III nam zijn theologen krachtig in bescherming.

### ***Omzwervingen en einde***

Aan de avond van zijn leven zou Tremellius er weer aan herinnerd worden, dat hij hier op aarde slechts gast en vreemdeling was. Frederik III stierf in 1576. Zijn zoon Lodewijk VI, een streng Lutheraan, gebod de vreemd leraren hun voorlezingen te staken. De meesten werden door de Paltsgraaf Johan Casimir opgenomen, en vonden een plaats aan het door hem opgerichte Casimirianum te Neustadt. Maar Tremellius ging ziek naar Metz. Van daar werd hij door de gereformeerde burchtgraaf van Turenne, Henri de la Tour d’Auvergne naar de academie te Sédan beroepen. Slechts drie jaren was het hem toegestaan daar te arbeiden. In het jaar 1580 gevoelde hij zich reeds in de zomer zo zwak, dat hij de dood voelde naderen. De 31<sup>e</sup> Juli maakte hij zijn testament, in hetwelk hij op treffende wijze God prijst, omdat Hij Zich in Christus aan hem geopenbaard had. Voor zijn dood had hij nog behoefte enige tegenstanders bij zich te zien, met wie hij zich wenste te verzoenen. Deze echter verschenen niet. Toen hij dat opmerkte riep hij uit: *Christus leve! weg met Barabbas!*

De 9<sup>e</sup> Oktober 1580 ontsliep hij, bijna 70 jaren oud. Lasteraars, onder welke de Parijse Hoogleraar Gonebrard, beweerden, dat hij weinig tijd vóór zijn dood weer tot de Israëlitische godsdienst zou zijn teruggekeerd. Zijn schoonzoon Junius heeft dit weerlegd.

**Toevoeging redactie Gihonbron:**

Zoals in de levensschets van Bucer werd opgemerkt, is de oorsprong van de verwachting van de bekering van de Joden niet bij Luther of Zwingli, ook niet zozeer bij Calvijn, maar bij Bucer, Petrus Martyr, Paraeus en Beza. Zie o.a. Ian Murray: *The Puritan Hope*, pag 41 etc. *‘Wij mogen aannemen dat de invloed van Tremmelius op Bucer – en mogelijk ook op de anderen – heeft meegewerkt om het Bijbels leerstuk van de toekomstige bekering van de Joden onder aandacht te brengen en levendig te houden. Tremmelius als een eersteling van het Joodse volk in de Reformatietijd heeft misschien meer invloed en verwachting daartoe verwekt dan wij weten.’* Van belang is waarschijnlijk ook de invloed van Leo Juda, een bekeerde Jood, vriend van Bucer.

AAN HET EINDE HANGT DE KROON

# De kerk in Bucers oecumenisch streven, door Dr. W van 't Spijker

Bron: W. van 't Spijker, De ambten bij Martin Bucer (Kampen 1987)

## INHOUD

Dr. W van 't Spijker. De kerk in Bucers oecumenisch streven

### I. INLEIDING

1. Bucers kerkbegrip
2. Bucers oecumenische activiteiten

### II. BUCERS KERKBEGRIP AAN HET BEGIN VAN ZIJN THEOLOGISCHE ONTWIKKELING

1. De grote lijn
2. a. *Samenhang tussen Woord en Geest fundamenteel voor het kerkbegrip*
2. b. *Het gezag in de kerk*
2. c. *Zichtbare en onzichtbare kerk*
2. d. *De kerk als tuchtgemeenschap*

#### Samenvatting

### III. MODULATIES IN BUCERS KERKBEGRIP

1. Het conflict met de Dopers
2. Contacten met Luther in de Avondmaalsstrijd
3. De strijd tegen de zogenaamde epicureeërs

### IV. BUCERS OPVATTING OMTRENT DE KERK IN ZIJN OECUMENISCHE ACTIVITEITEN

1. De eenheid van de gemeente
2. De eenheid van het protestantisme
3. De eenheid der christenen

## I. INLEIDING

### 1. Bucers kerkbegrip

Over de kerk bij Bucer is veel geschreven. Stupperich oordeelt terecht, ‘dass der Kernpunkt Bucerischer Theologie in seinen Anschauungen von der Kirche liegt. Ook anderen hebben daarop de aandacht gevestigd. R. Seeberg en O. Ritschl gaven in hun dogmageschiedenis de plaats aan van de kerk in Bucers theologie. A. Lang vestigde in zijn studie over Bucers commentaar op de Evangelieën de aandacht op de betekenis die Bucer aan de kerk toekent.

In 1933 publiceerde J. Courvoisier zijn ecclesiologische Bucerstudie over *La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique*. Hij wees op de voortgang van de gedachten in Bucers conceptie, en gebruikte daarvoor hoofdzakelijk de commentaren op de Evangelieën uit de jaren twintig, waarna hij deze vergeleek met de definitieve uitgave van 1536. Daarna stapte hij over op het belangrijke geschrift *Von der waren Seelsorge* uit 1538, en begaf hij zich vervolgens zonder tussenstop rechtstreeks naar *De Regno Christi* uit het jaar 1551. Hij wees op de betekenis van Bucers kerkopvatting voor Calvijns visie op de kerk. Zijn studie trekt een forse lijn, maar zij gaat voorbij aan de evolutie in Bucers kerkbegrip gedurende vele jaren.

R. Stupperich vroeg daarvoor aandacht in een artikel uit 1938. Hij wees op de betekenis van het conflict met Rome, zoals dit heel duidelijk aan het licht kwam in de discussie met de Augustijner provinciaal Konrad Treger, en ging vervolgens over tot de behandeling van het conflict met de anabaptisten die hun eigen opvatting omtrent de kerk hadden. Stupperich eindigt met enkele opmerkingen over Bucers opvattingen, die om een gestalte van de eenheid van de kerk vroegen.

In zijn studie over Koninkrijk Gods en kerk uit 1955 typeerde T.F. Torrance Bucers kerkbegrip met de uitdrukking: ‘eschatologie van de liefde’. Hij ontleende deze karakterisering aan Bucers eerste tractaat uit 1523. Maar hij beperkte zich verder voornamelijk tot *Von der waren Seelsorge* en *De Regno Christi*.

Afgedacht van specialistische onderwerpen op het terrein van de ecclesiologie over ambt, liturgie, kerkregering e.d., verschenen er geen studies meer over Bucers kerkopvatting. Daarin kwam verandering door een grondige studie over Bucers kerkopvatting van de hand van G. Hammann. Hij levert een historisch overzicht, waarin de ontwikkeling van Bucers ecclesiologie in haar geheel wordt getekend. Daarna schetst hij de grondslagen ervan, zoals deze in Bijbelse sleutelteksten zijn te vinden, en zoals deze blijken uit de goddelijke stichting van de kerk. Dit laatste komt niet in mindering op de kerk als menselijke gemeenschap, die in haar kentekenen zichtbaar wordt. Een afzonderlijk deel laat zien wat de praktische betekenis is van deze ecclesiologie. Hammann geeft een all-round overzicht van hetgeen bij Bucer over de kerk is te vinden.

### 2. Bucers oecumenische activiteiten

In het werk van Hammann wordt niet afzonderlijk ingegaan op de oecumenische betekenis van Bucers kerkbegrip. Daarover is wel het een en ander geschreven. Bucers oecumenische activiteiten hebben van meetaf de aandacht getrokken, voor velen in positieve, voor velen in negatieve zin. John T. Mc-Neill schonk aan Bucers streven ruime aandacht.<sup>16</sup> Stupperich schreef over de samenhang tussen het Humanisme en het eenheidsstreven rond de godsdienstgesprekken, waaraan Bucer deelnam.<sup>17</sup> E.W. Kantzenbach besprak Bucers betekenis inzake de oecumene binnen het raam van de worsteling om de eenheid in de eeuw van de Reformatie. Het verbaast ons niet. Men noemde hem in zijn naaste omgeving ‘de eenheidsmaniak’. En Bullinger, die voortdurend met hem van mening verschildte inzake het vraagstuk van kerkelijke eenheid, had een speciaal werkwoord, dat hij op ongunstige manier vervoegde: *Bucerisare*.

Hoe men zijn werkzaamheden op het terrein van kerkelijke eenheid inschatte, is een tweede. Ieder was ervan overtuigd, dat hij zijn kerkbegrip niet theoretisch opvatte. Het is opmerkelijk dat Bucer

in een uitvoerige brief aan Thomas Blaurer en Johannes Zwick, uit februari 1535, zijn streven naar de vereniging van de kerken verantwoordt met een beroep op het karakter van de theologie: 'In de ware theologie kent slechts diegene de zaken in zoverre naar behoren, als hij er in zijn leven uitdrukking aan weet te geven.'

Bucers theologie is praktisch. Zijn ecclesiologie is er het centrum van. Zo is hij het meest praktisch in zijn belijden van de kerk, en in het permanente zoeken van haar eenheid.

- We geven nu eerst een overzicht van de ontwikkeling in Bucers opvatting van de kerk.
- Vervolgens trachten we aan te geven, hoe dit kerkbegrip hem geleid heeft in zijn oecumenisch streven.
- Daarna vragen we, of er van een overname van dit dynamische ideaal binnen de gereformeerde traditie sprake is geweest.

## **II. BUCERS KERKBEGRIP AAN HET BEGIN VAN ZIJN THEOLOGISCHE ONTWIKKELING**

### **1. De grote lijn**

De grote lijn van Bucers visie op de kerk is aan te geven met een verwijzing naar zijn eerste en naar zijn laatste geschrift. Aan het begin staat zijn tractaat: 'Dat niemand voor zichzelf moet leven maar voor de ander, en hoe de mens zo ver kan komen.' Bucer schreef het op verzoek van zijn hoorders, toen hij nog maar net in Straatsburg was (1523). Het geschrift biedt de inhoud van een preek, waarin heel duidelijk erasmiaans, thomistisch, Luthers en ook reeds authentiek Buceriaans gedachtegoed is te herkennen. 'De kerk is het rijk van Christus, waarin het Woord van God met vreugde wordt gehoord en bewaard. In dit rijk heerst Christus door de liefde. Het is het rijk, waarin in principe het scheppingsdoel is hersteld. God is goed, en wie uit God geboren is, leeft terwille van het goede dat God door hem doet.' Een geestelijke dimensie is er op te merken en een lichamelijke. De eerste is belangrijker, omdat de mens op dit vlak zijn naaste tot eeuwig heil kan zijn. Zo is hij voor zijn naaste een instrument van de goddelijke goedheid. Bucers visie omspant de eeuwen. Het rijk van Christus immers strekt zich uit over de eeuwen. Maar het omvat ook de gehele samenleving van nu. Het begrip 'gemeyn nutz' speelt een rol om de totaliteit van het heil aan te geven.

Terecht heeft men gezegd, dat in dit eerste tractaat de grote lijn vastligt voor heel de ontwikkeling, die uitloopt op Bucers laatste geschrift *De Regno Christi*. In dit laatste geschrift zijn alle lijnen duidelijker gemarkeerd. De grondconceptie is echter gelijk gebleven.

### **2. Bucers kerkbegrip in zijn conflict met Treger**

Toch kan men niet zeggen, dat Bucer met zijn eerste geschrift erop uit was om een bijdrage te leveren aan de reformatische ecclesiologie. Alles staat nog in het teken van de concrete actie van de prediking, die de dingen moet veranderen. Een eerste duidelijke bezinning op de kerk en haar wezen treffen we aan in Bucers *Handel mit Cunrat Treger* (1524). Treger was provinciaal van de Augustijners in Straatsburg. Hij stond in het begin niet geheel afwijzend tegenover de Evangelische beweging. Maar toen in Straatsburg de veranderingen in de liturgie al te duidelijk werden, koos hij partij voor de reactionairen, en keerde hij zich in geschriften tegen de Reformatie. Hij vervaardigde honderd paradoxen, gaf ze uit in Freiburg en droeg ze op aan de bisschop van Lausanne. Ze bewerkten een literaire werkzaamheid van Capito, Hedio, Franciscus Lambertus en ook van Bucer. De commotie liep zo hoog op, dat het tot een volksbeweging kwam, die uiteindelijk de doorbraak betekende voor de Reformatie in Straatsburg.

In zijn stellingen riep Treger op tot gehoorzaamheid aan de kerk, omdat er anders geen sprake zou zijn van werkelijk gezag. Bucer, die Treger herhaaldelijk had uitgedaagd tot een mondeling debat, weerlegde de stellingen stuk voor stuk.

### 2. a. *Samenhang tussen Woord en Geest fundamenteel voor het kerkbegrip*

Bucers kerkbegrip gaat uit van de samenhang tussen Woord en Geest. Bucer betoogt dat het laatste gezag in zaken van het geloof niet berust op wat de kerk zegt, maar op wat de Geest getuigt in het hart van de gelovigen door middel van het Woord: ‘ad scripturas, zur schrift, zur schrift, Treger’.

Bucer wijst op de samenhang tussen Woord en Geest. Wij geloven niet omdat Mattheüs, Paulus en Petrus iets hebben gezegd, maar omdat we weten dat zij door de Geest geschreven hebben. De Heere heeft niet gezegd dat de kerk ons iets zal leren, maar dit is het werk van de Geest. Zo legt Bucer tegenover Treger de nadruk op de Geest. Wie de Geest niet heeft, is niet van Christus.

Met een beroep op het innerlijke onderwijs van de Geest legt Bucer de laatste grond van het geloof in het hart: waar de Geest ons innerlijk niet onderwijst, blijven wij in het donker, zoals het de Farizeeërs en Sadduceeërs is gegaan. De Geest laat ons zien wat een goddelijk en wat een menselijk woord is.

Toch leidt dit niet tot spiritualisme. God heeft het nu voor ons zo verordend, dat wij op aarde een zekere regel hebben: de Goddelijke Schrift, en niet de kerk. Inderdaad: de Geest moet ons inwendig leren. Maar dit innerlijke onderwijs correspondeert met het uiterlijke woord van de prediking:

‘Zie, arme mens, de kerk, de ware christelijke gemeente, wordt door de Geest van God geregeerd, en zo leeft zij in overeenstemming met het Woord en wordt zij door het Woord gereguleerd. Want waarvoor predikt men haar anders dagelijks het Woord van God? Ja, door het Woord is zij geboren, niet door het Woord van de uiterlijke prediking of Schrift alleen, maar door het levende Woord, dat God in het hart spreekt. Maar dit luidt niet anders, dan dit uiterlijke Woord. Ja, het is een en hetzelfde Woord, alleen, God heeft het in het hart levend gemaakt, zodat het niet alleen in het boek, op de tong of in het oor is, maar leeft in het hart.’

Bij deze maatstaf moeten we blijven, wanneer het gaat om het kenteken van de kerk:

‘Ey so lassz uns zum ersten bey dissem winckelmessz bleiben, das wir beyde gerecht und gewissz bekennen, da werden wir finden, welchs der woren Kirchen glaub sey, dann sye nit anders glauben kan, dann wie die schrift lautet’.

### 2.b. *Het gezag in de kerk*

Vanuit deze relatie van Woord en Geest spreekt Bucer nu ook over het gezag van de kerk. De kerk wordt uit het Woord geboren. Zij scheidt het Woord niet, zij biedt ook niet de laatste grond voor het geloof. En zij is ook niet daar waar de gedoopten zijn of waar het concilie is, maar daar waar de christenen zijn, die zelf tot geloof zijn gekomen. Wij zijn Christgelovigen en geen kerkgelovigen. Verhelderend voor Bucers bedoelingen is het volgende gesprek:

Wanneer aan iemand wordt gevraagd, waarom hij gelooft dat Christus waarachtig God en mens is, zal de rechtgelovige spreken: *Het Evangelie heeft het mij verkondigd*. En wanneer men u vraagt: *Waarom geloof gij het Evangelie?*, dan zegt hij: *Niet daarom, omdat de kerk mij dit heeft bevolen, want haar bevel maakt niemand tot een gelovige, anders zou zij wel alle Turken en heidenen alleen al door haar bevel bekeren. Maar hij zegt: Daarom, omdat het het Woord van God is. En wanneer u verder vraagt: hoe weet gij dat?: God heeft mij begenadigd, en door zijn Geest mij zulks geopenbaard. En ook: wanneer ik de Schrift van God, waarin Hij dit Evangelie beloofd heeft, de wet en de profeten, beschouw, dan bevind ik dat het zo gelegen is. Vraagt u hem dan nog verder: Wie zult gij zeggen of het Goddelijk of menselijk geschrift is, dan antwoordt hij: De Geest, de Trooster, die ons naar de belofte van Christus in alle waarheid leidt, Hij zegt het mij, want in Johannes 6 staat: Zij zijn allen van God geleerd.*

Duidelijk blijkt dat Bucer het getuigenis van de Geest als laatste grond voor het geloof, en daarmee ook als laatste fundament van het gezag in de kerk, bijzonder nauw verbindt met de kern van de heilservaring zelf: God heeft mij begenadigd. Het zou aan later tijden voorbehouden blijven om het formele Schriftgezag te scheiden van het materiële. ‘Also findt es sich, das der letst spruch in sachen des glaubens ist des heyligen geistes in eins yeden glaubigen hertzen’.

Bucer verwijt Rome, dat het zich schuldig maakt aan een cirkelredenering:

‘Wanneer ik vraag: waarom gelooft u de kerk? Dan brengen zij terstond een spreuk uit het Evangelie naar voren. Daaruit volgt dat zij een cirkelredenering hanteren, en dat zij het klare en heldere bewijzen met hetgeen donker en duister is, tenzij voor hen de woorden van de Schrift duidelijker zijn dan de uitspraak van de kerk. Bij ons is echter geen sprake van zulk een cirkelredenering. Zegt iemand tegen ons in de naam van de kerk dat wij iets moeten geloven, dan zien wij door de Geest van God en door Zijn Woord, dat in de Schrift vervat is, of het Gods Woord is, ja dan neen. Want óf wij zijn geen christenen, óf wij hebben zijn Geest’.

De kerk kan niet anders doen, dan de Schrift voor canoniek aannemen. Een goudsmid ijkt het goud. Maar hij maakt geen goud door zijn oordeel:

‘Wie auch ein goldtschmidt erkennt, das ein kronen guldin ist, durch sein urteyl aber macht er sye nitt guldin’. ‚Ein goldtschmidt erkennt, das ein guldin gerecht ist, hatt darumb der gulden all sein krafft vom goldtschmidt? Macht er, das er guldin ist? wer hat doch ye freveler und dabey tölpiſcher Gott gelestert?’

Het geloof in de Schrift gaat aan het geloof met betrekking tot de kerk vooraf. Het bekende woord van Augustinus, dat in heel de Reformatie weerklinkt, maakt op Bucer weinig indruk, als de kerkvader zegt: *Ik zou het Evangelie niet geloven, wanneer het aanzien van de kerk mij daartoe niet aanspoorde*. Voor Bucer liggen de dingen precies andersom:

‘Ik geloofde de kerk niet, ja, ik zou niet eens weten, dat er een kerk was, als ik niet het Evangelie geloofde. Want daaruit heb ik geleerd dat Christus ons, arme zondaren, heeft aangenomen en voor zich een geliefde gemeente heeft gemaakt, die Hij dagelijks heiligt’.

### 2.c. *Zichtbare en onzichtbare kerk*

De relatie van Woord en Geest correspondeert in zekere zin met die van de zichtbare en onzichtbare kerk. Treger zocht zijn heil in de zichtbaarheid van de kerk als massa der gedoopten, of als *ecclesia representativa*. Voor Bucer bestaat de ware kerk uit de gemeente, die op Christus is gegrond en die in de belangrijkste stukken van het geloof en in de noodzakelijke geloofsartikelen niet dwaalt. Bucer noemt er hier twee: De Schrift is Gods Woord. En wij worden alleen door Christus uit genade vroom en behouden. De Schrift gaat voorop: ‘Schrift uffs erst! De hoofdzaak van het geloof is, *dat wij op Christus vertrouwen*. Maar dit betekent dat wij op het Woord van God ons vertrouwen stellen. De ware kerk dwaalt niet in deze dingen. Er kunnen veel zwakheden en gebreken zijn, maar in dit belangrijkste punt is er van dwalen geen sprake:

‘En daarom is een ieder die de waarheid begeert, door de Schrift voldoende zeker, dat de kerk in de hoofdzaak van het geloof, namelijk, dat zij door Christus vroom en zalig wordt, niet afvalt, en evenwel daarbij veelvuldig kan dwalen en zondigen. Dat zij de wil van God in alles nog niet kent, en evenmin alles ziet, wat tegen God ingaat’.

Deze opvatting zou van grote betekenis blijken, en dat niet alleen in het conflict met Rome. Het zou een belangrijk argument zijn tegen de perfectionistische inzichten van de Dopers, die een heilige gemeente voorstonden: een gemeente zonder vlek of rimpel. Bucers onderscheiding tussen de hoofdzaak van het geloof, waarin men niet dwalen kan, en andere stukken waarin de inzichten wellicht niet geheel zuiver zijn, zou een grote rol toebedeeld krijgen in de latere godsdienstgesprekken.

Ook uitverkorenen kunnen dwalen, maar het is niet mogelijk dat zij geheel afvallen. De uitverkorenen, de ware christenen, hebben altijd wel verstaan, wat voor de zaligheid noodzakelijk is. Zij hebben ook altijd wel geweten waar de kerk te vinden is: namelijk daar waar het Woord gepredikt wordt. Maar dit wil niet zeggen dat de kerk daar zichtbaar wordt. De kenmerken van de

kerk worden door het geloof aanvaard:

‘En daarom, waar men het Woord van God zuiver predikt en gaarne hoort, waar men aan Christus onderdanig is, en waar men Christus erkent als Hoofd, daar gelooft een ieder dat de kerk daar is. Maar u zult haar toch niet zien. Wat u ziet is het uiterlijke, dat vergaat. Maar omdat u het zekere Woord van God hebt, namelijk dat waar men zijn Woord predikt, dit niet leeg tot Hem terugkeert, en ook dat een slechte boom geen goede vruchten kan voortbrengen, en ook uit Galaten weet, welke de vruchten van de Geest zijn, daarom kunt u gemakkelijk erkennen, waar een kerk van Christus is’.

#### 2. d. *De kerk als tuchtgemeenschap*

In deze gemeente hanteert men de tucht. Bucer oordeelt, dat deze er werkelijk bij behoort. Echter ook dan, wanneer de kerk aan deze kentekenen beantwoordt, dient men aan te nemen dat er onder haar huichelaars zijn. Maar hoewel er in zo’n gemeente huichelaars zijn, die geen echte christenen zijn, is zij niettemin een gemeente van Christus, terwille van de goeden.

‘Doch wil men spreken in overeenstemming met het oordeel van God en de waarheid, dan zijn allen die niet door God uitverkoren zijn en derhalve geen waarachtig geloof hebben, maar alleen geveinsd en zogenaamd zich onder de christenen hebben gemengd en onder de goeden, geen leden van de christelijke gemeente; zij zijn niets anders dan huichelachtige, valse christenen, die zich onder de goeden hebben vermengd’.

In eigenlijke zin zijn het alleen de uitverkorenen, die de gemeente vormen. Maar naar ons oordeel is er een gemeente van Christus waar men het Woord hoort en ernaar leeft:

‘Uit dit alles zal het voor iedere vrome duidelijk genoeg zijn dat, wil men in eigenlijke zin spreken over de gemeente van Christus, die op Christus bouwt en in waarheid zijn gehoorzame en onderdanige gemalin is, die Hij zichzelf in geloof, gerechtigheid en gericht ondertrouwd heeft, dan zijn het zeker alleen degenen, die door God zijn uitverkoren en bestemd tot het leven. Want de anderen blijven niet. Daarom behoren zij ook niet tot de ware gelovigen, zoals Johannes zegt. Wil men echter spreken in overeenstemming met hetgeen wij kunnen weten, dan zal men een gemeente van Christus noemen, waar men zijn Woord hoort en ernaar leeft, ofschoon er onder deze zelfde kleine kudde ook verschillende Judassen zijn en schurftige schapen. Want wanneer men het net van het goddelijke Woord in de zee van de wereld uitwerpt, dan vangt men goede en kwade vissen. Maar ook op die manier is de kerk onzichtbaar, want men gelooft haar, men ziet haar niet’.

Voor Bucer bestaat de kerk uit de uitverkorenen of, anders gezegd, ‘*uit degenen die uit God zijn geboren*. Maar deze zijn niet met het oog waarneembaar. Wanneer men Luther en Treger naast elkaar zet, ziet men twee monniken van de Augustijner orde. De een is echter een ‘hoogwaardig vat van de christelijke waarheid’, terwijl de ander tegen die waarheid ingaat. Men kan slechts een oordeel vormen aan de hand van hun woorden en daden. Met het oog daarop besluit Bucer, dat men de ware kerk gelooft, en dat men haar niet ziet. Zij bestaat uit de uitverkorenen, en deze alleen vormen het lichaam van Christus.’ Voor Bucer zijn het degenen die uit God geboren zijn.

Bucer heeft door deze verbinding van verkiezing en wedergeboorte mede de grondslag gelegd voor zijn visie op de kerkelijke tucht, zoals deze gaandeweg meer betekenis zou krijgen in zijn theologisch denken en praktisch handelen. De onzichtbaarheid van de kerk leidt hem niet tot een opvatting waarin voor de tucht geen plaats is. De christelijke gemeente houdt het Woord Gods in ere. Zij leeft naar dit Woord, en is aan de vruchten herkenbaar. De tucht behoort tot de verantwoordelijkheid van elke gemeente, waar deze zich ook maar bevindt, ‘hier, en in elk klein dorpje’. Binnen deze gemeente werkt de Geest. Aan haar, als door de Geest geleide gemeenschap, behoort de uitoefening van de tucht. In sommige gevallen kunnen deze gemeenten elkander raadplegen.

Deze belangstelling voor de plaatselijke kerk absorbeert echter niet de aandacht voor de wereldwijde betekenis van de gemeente van Christus. Bucer denkt inderdaad aan allen die, waar



ter wereld ook, de Geest van Christus hebben:

‘Want de kerk bestaat uit de ware christenen, die in de Geest samengebracht en verenigd zijn, ook al zijn zij naar het vlees duizend mijlen van elkaar verwijderd. Zij zijn door de Geest verlicht. Zij verstaan de Schrift en kunnen haar uitleggen’.

‘Zo is de christelijke gemeente in de Geest en niet naar het lichaam verenigd. Want zij bestaat uit niets anders dan uit de christenen, die verspreid zijn, zo wijd als de wereld is’.

Bucer denkt bij de algemeenheid van de kerk niet aan het algemene concilie, maar aan de totaliteit van alle ware christenen over de gehele wereld. Maar deze algemene kerk komt aan het licht binnen de plaatselijke kerk, waar deze zich ook maar mag bevinden, ‘hier (in Straatsburg) of in ieder klein dorpje’. De kerkelijke tucht is een zaak van de verzamelde gemeente. Daar kan ieder naar het Woord van God zijn broeder vermanen en met behulp van de sleutelmacht onder de effectieve kracht van het Evangelie brengen.

### **Samenvatting**

1. Tegenover Rome legt Bucer de nadruk op de kerk als geloofswerkelijkheid, door Woord en Geest bijeengebracht. Daarbij komt aan de Geest theologisch prioriteit toe. Wij geloven, omdat de Geest in ons hart de zekerheid legt omtrent het Woord Gods. In de vraag omtrent de grond van het gezag in de kerk denkt Bucer allereerst aan het getuigenis van de Heilige Geest.
2. Parallel aan de fundamentele betekenis van Woord en Geest loopt de visie op de zichtbare en de onzichtbare kerk. Strikt genomen bestaat de kerk uit hen die door de Geest geleid worden, uit de uitverkorenen, de wedergeboren mensen. De kerk is zaak van het geloof.
3. De kerk is kenbaar aan het Woord dat gepredikt wordt. Van betekenis is, dat Bucer daarbij de inhoud van de noodzakelijke geloofsstukken legt in het gezag van het Woord en in het heil in Christus. Hier reeds hanteert Bucer het begrip van de *necessaria*, *de hoofdinhoud* van het geloof. De kerk is voor Bucer kerk van het Woord, kerk van de Geest, kerk van het geloof, dat vertrouwen op Christus is, en kerk van de liefde, die in onderlinge Avondmaalsgemeenschap zich openbaart.
4. De gemeente van Christus oefent de tucht uit terwille van het behoud van de zondaar. De sleutelmacht berust niet bij het hiërarchisch gelede ambt, maar bij hen die in de naam van Christus samenkomen, in de kracht van de Heilige Geest.  
Het is dit kerkbegrip, dat aan het begin staat van Bucers theologische ontwikkeling. Het zou in de loop der jaren op sommige punten worden bijgesteld. Maar wezenlijk zijn alle factoren aanwezig, die voor zijn denken en handelen typerend zijn.

### III. MODULATIES IN BUCERS KERKBEGRIP

We noemen nu de verschillende modulaties die aan Bucers kerkbegrip, waarin thematisch geen wezenlijke verandering plaats vond, de nodige variatie hebben gegeven. Het zijn er in totaal vier.

- Allereerst het conflict met de Dopers.
- Vervolgens de contacten met Luther in de Avondmaalsstrijd.
- In de derde plaats de strijd tegen de zogenaamde epicureeërs.
- In de vierde plaats is er een bijzondere nuance in Bucers kerkbegrip op te merken, zoals het functioneert in de godsdienstgesprekken en in de pogingen tot reformatie van het bisdom Keulen.

#### 1. Het conflict met de Dopers

Het conflict met de Dopers betrof ten diepste de opvatting van de kerk. Straatsburg werd sinds 1523 beschouwd als een asiel voor de Dopers. Hân grote bezwaar tegen de Reformatie in de rijksstad was, dat deze niet radicaal genoeg was. Bucer trachtte herhaaldelijk met Dopers te discussiëren. De overheid stimuleerde dit in het geheel niet, omdat zij bevreesd was voor onrust. Maar op 27 juli 1527 werd een mandaat uitgevaardigd tegen de Dopers, waarbij de burgers van de stad gewaarschuwd werden om geen Dopers onderdak te verlenen. Van de in andere steden gebruikelijke bedreiging met de doodstraf was geen sprake, hetgeen vele Dopers de moed gaf om naar Straatsburg te komen. Op 24 september 1530 werd het mandaat van 1527 vernieuwd. Op 28 april 1535 kwam er nog eens een verordening, waarbij met name de situatie in de onmiddellijke omgeving buiten de stad onder controle gebracht werd: kinderen moesten gedoopt worden. De activiteiten van sekten werden aan banden gelegd. In vergelijking met andere steden was het optreden van de magistraat in Straatsburg mild te noemen.

Wat Bucers visie op de Dopers aangaat: we kunnen daarin drie perioden onderscheiden.

- De eerste omvat de jaren twintig. Bucer is van mening dat men de Dopers kan dulden, wanneer ze zich rustig houden. Het geding over de kinderdoop betreft de uiterlijke dingen. Terwille daarvan wil de duivel de mensen graag uiteendrijven. Wanneer iemand de doop zou willen uitstellen, en het zou kunnen gebeuren zonder gevaar voor de liefde en de eenheid, dan zou men hem daarin moeten verdragen. Nog in 1531 schreef Bucer aan Margaretha Blaurer dat men met de Dopers vrede zou kunnen hebben, evenals met allen die ‘nach gott eyfreten, und nur die kirch nit verachteten noch sich sunderten’. Met hen zou men vrede kunnen hebben. Helaas waren er van deze lieden veel te weinig. De meesten zonderden zich van de kerk af, ze vormden een bijzondere ‘rott und secten’. Heresie bestaat niet in de een of andere fantastische opvatting, maar in een vleselijke begeerte, waardoor men zich aanmatigt in leer of leven beter te zijn dan een ander. Maar dit zegt Bucer niet om te beweren dat ze allemaal even slecht zijn: *‘Ik twijfel er niet aan, of er zijn lieve kinderen van God onder deze lieden’*.

- Bucers mening veranderde enigszins, toen in de jaren dertig de sekten hand over hand toenamen in Straatsburg. We zijn dan in de tweede fase van Bucers relatie met de Dopers. ‘Die secten haben hie vberhandt genomen vnd das heylig wort gottes jn diese verachtung bracht, das do neben die alt epicurische sect alss sicher alss ie herfürbrochen ist. Op 23 oktober 1533 schrijft Bucer aan Margaretha Blaurer (hun correspondentie is een zeer betrouwbare bron voor onze kennis van de gang van zaken in Straatsburg): ‘Bitten gott fur unss, Die secten thun unss weh, weh...’.

Bucer geeft in november te kennen: ‘Ik zou wel willen, dat deze lieden wisten, dat wij door het geloof gerechtvaardigd worden’. We leiden hieruit af, dat naar zijn besef de Dopers het diepste geheim van de Reformatie niet verstonden: dat van de rechtvaardiging door het geloof, uit louter genade. Maar hij voegt eraan toe: ‘hoe weinigen is het gegeven om dit waarlijk te weten, en aan mij misschien van allen nog wel het allerminst.... Een teken van de zelfkennis die hem ook in dit conflict niet verliet.

Een kritieke situatie ontstond, toen Capito tijdelijk de zijde van de Dopers scheen te zullen kiezen.

Maar het onheil dat hieruit had kunnen voortvloeien, werd afgewend doordat Capito terugkeerde in het kamp van de reformatoren. Het was nog voordat de catastrofe in Munster uitbrak. De gebeurtenissen in Westfalen kregen een gewicht, dat ver boven de regionale betekenis uitging. Bucer wijdde daaraan een belangrijke publicatie, waarvan hijzelf de waarde hoog aansloeg.

- Toen in Munster de zaak tot rust was gekomen, ontving Bucer een uitnodiging om in Hessen de leiding op zich te nemen van de onderhandelingen met de Dopers. Het is een derde fase in Bucers contact met Doperse leidlieden. Bucer heeft dan reeds naam gemaakt in zijn manier van omgang met dissidenten, zodat hij op uitnodiging van Philips van Hessen orde op zaken kon stellen in Marburg en omgeving.

Uit de *eerste* fase stamt Bucers Getrewe Warnung gegen Jacob Kautz (1527). In dit geschrift wijst Bucer op de parallellen tussen de Dopers en de monniken, met hun eigenzinnige vroomheid. Bucer bestrijdt in dit werk de opvattingen van Kautz, maar evenzeer die van Hans Denck en Wilhelm Reublin. Hij wijst op het ontbreken van de leer van de rechtvaardiging. Indien men de effectiviteit van het offer van Christus afhankelijk maakt van de navolging van Christus, heeft men eigenlijk niets anders gedaan, dan wat de monniken ook deden. Er ontstaat een onderscheid binnen de Christelijke gemeente. Christus heeft méér gedaan, dan alleen de weg banen tot het heil. Hij heeft als Middelaar en Verlosser ook de wil en de kracht verworven om in zijn voetspoor te treden. De kwestie van de vrije wil werkt door in de opvattingen omtrent de gemeente? Door het verweer tegen het spiritualiserend optreden van de Dopers uit de jaren twintig, verschoof bij Bucer het accent van de Geest naar het Woord, en van de heiliging naar de rechtvaardiging.

Sterker nog kwam in de *tweede* periode de kerk als zodanig in het middelpunt te staan. Bucer wijdde aan de problematiek die in Straatsburg aan de orde was een boek, dat hij schreef voor Münster. Zo ving hij twee vliegen in één klap. Münster betekende wel niet een rechtstreekse bedreiging voor Straatsburg, maar het was wel een afschrikwekkend voorbeeld. Bucer had in Straatsburg juist orde op zaken weten te stellen, doordat hij op de synode van 1533 een stevige organisatie voor de kerk had weten te creëren. Zijn visie op de kerk kreeg daarin enigermate gestalte.

Maar de gelegenheid om zijn gedachten daarover uitvoerig op papier te zetten, liet hij zich niet ontgaan. En zo publiceerde hij in 1534 zijn *Bericht auss der heyligen geschrift*. Samen met zijn Straatsburgse collega's ontvouwde hij het beeld van de christelijke gemeente, die in een tijd van scheuringen en splitsingen slechts kerk kon zijn, wanneer zij de breedte van het verbond handhaafde door middel van de kinderdoop, en tegelijk de heiligheid van het verbond vasthield door middel van de zorg bij de toelating tot het Avondmaal. Geen volkskerk in de absolute zin van het woord, evenmin een sektarische groep van heiligen, die zich van de anderen afzondert, maar een christelijke kerk, die bestaat uit de Christgelovigen, die zich aan onze Heere Jezus Christus hebben overgegeven en Hem als hun Heiland met een waar geloof erkennen. Wie tot Hem komt, wordt in Hem ingelijfd en op die manier als lid in het ene lichaam met alle gelovigen verbonden en samengevoegd. Onder deze ware gelovigen bevinden zich vele schijn- en tijdgelovigen. Het onkruid blijft op de akker. Maar dit betekent niet, dat het moet blijven staan. Het moet de tarwe niet overwoekeren, d.w.z. de kerkelijke tucht moet worden gehandhaafd.

Het was in deze tijd, dat Bucer aan Leo Jud<sup>3</sup> schreef (31 november 1533): 'Wat Mijnster betreft, het wreekt zich dat wij openlijk uitspreken, dat de kwaden geëxcommuniceerd moeten worden en dat wij het niet doen... Ik twijfel er niet aan, dat de moeilijkheden met de anabaptisten grotendeels uit deze ziekte ontstaan... Er is geen enkele discipline, alle misdaden kunnen ongestraft bedreven

---

<sup>3</sup> Leo Jud (ook Leo Juda of Leo Keller genoemd) geboren in Guemar, de Elzas, 1482 en stierf 19 juni 1542. Hij werd opgeleid te Bazel. Na een cursus in de geneeskunde wendde hij zich tot de studie van de theologie. Deze verandering was het gevolg van de invloed van Huldrych Zwingli, wiens collega hij te Zürich werd na een tijd van vier jaar (1518-1522) gediend te hebben als pastor van Einsiedeln. Zijn belangrijkste activiteit was als vertaler, o.a. van de Zürichbijbel en een Latijnse versie van het Oude Testament.

worden...’.

Het contact met de Dopers in Hessen leidde tot een voor hem verblijvend resultaat. Hij disputeerde er van 30 oktober tot 1 november 1538 over de ban, de kerk, de woekerrente, de doop en de overheid. Hij mocht het genoeg smaken dat een aantal leiders besloot om tot de kerk terug te keren. Bucer moest hun toegeven, dat het niet genoeg was om kinderen te dopen en verder geen zorg aan hen te besteden. Hij verkreeg na dit gesprek met de Dopers de gelegenheid om de kerk in Hessen te herstructureren: de kerkelijke tucht werd ingevoerd, en ook de confirmatie, als een sacramentele plechtigheid, onder oplegging der handen, waarmee de kinderen toetraden tot de gemeenschap der bewust gelovigen.

We vatten samen:

Tegenover de Dopers heeft Bucer de nadruk gelegd op de betekenis van het Woord als fundament van ambt en gezag in de kerk. Hij heeft hun al te sterke beroep op het charismatische element naast of tegenover de ambten afgewezen, en de nauwe relatie tussen kerk en staat, kerk en samenleving vastgehouden. De theocratische gedachte is daarbij sterker naar voren gekomen dan tevoren. Mèt de Dopers was Bucer van overtuiging, dat de gemeente een *heilige* gemeente is. Maar het karakter van de heiligheid zocht hij meer in de rechtvaardiging dan zij deden. Het besef van de kerk als tuchtgemeenschap is in het contact met de Dopers versterkt, al zal het duidelijk moeten zijn dat er ten aanzien van de opvatting van de ban een verschil bleef bestaan.

## 2. Contacten met Luther in de Avondmaalsstrijd

Het is nu niet mogelijk om het begin en het verloop van de Avondmaalsstrijd te schetsen. De tragische breuk die binnen het protestantisme tot stand kwam, heeft echter een duidelijk aanwijsbare invloed gehad op Bucers kerkbegrip. Aanvankelijk stond Bucer onder invloed van de opvatting van Zwingli en Oecolampadius. Duidelijkheid kwam er, toen hij geconfronteerd werd met de opvatting van Cornelis Hoen. De significatieve opvatting van het Avondmaal sprak hem aan. Maar zij was niet in staat om toenadering tot Luther te bewerken. Deze had immers juist de opvatting van Hoen terzijde gelegd, als ongenoegzaam om het Avondmaalsgeheim te verklaren. Bucer heeft in zijn pogingen om met Luther tot overeenstemming te komen een stap gedaan, die hij altijd heeft verdedigd. De betekenis daarvan voor ons onderwerp kan slechts duidelijk worden, wanneer we de Avondmaalskwestie maar niet slechts beschouwen als een onderdeel uit de sacramentsleer. Zij is in zekere zin representatief voor heel de theologie, en met name voor de ecclesiologie. In het prisma van de Avondmaalsopvatting komt aan het licht wat de betekenis is van de kerk.

Bij Luther was dit het geval. Voor hem stond er meer op het spel dan een geïsoleerd begrip uit zijn theologie. Hij weigerde daarom zelfs de broedernaam aan Bucer op het godsdienstgesprek te Marburg. Twee manieren van denken stonden tegenover elkaar. Bucer was daarvan doordrongen. Maar hij zag een mogelijkheid van toenadering in de royale belijdenis, dat hij Luther verkeerd had beoordeeld. Daaraan hebben wij de *Retractationes* te danken, die in de derde druk van de grote commentaar op de Evangelieën zijn opgenomen, en die door Conrad Hubert in *Scripta Anglicana* zijn uitgegeven met een aantal belangrijke documenten, die op de Avondmaalsstrijd betrekking hebben. Bucer vertaalde deze zelf, om ze vervolgens toe te zenden aan de autoriteiten in Bern. Bucer heeft deze ‘verbeterde uitlegging van de woorden der inzetten van het Avondmaal’ (zo omschreef hij het begrip retractatio) zelf altijd gehandhaafd. Bij de samenvatting van zijn *doctrina*, opgenomen in zijn *Confessio Testamentaria*, noemt hij deze *Retractationes* een weergave van zijn opvattingen.

Wat is in het kort de inhoud?

Allereerst is er de overtuiging, dat de partijen dichter bij elkaar stonden dan zij zelf wel vermoedden. Zwingli en Oecolampadius konden door hun woordgebruik aanleiding geven dat

Luther hen niet begreep. Het omgekeerde was eveneens het geval. Voor Bucer was er veel misverstand in het spel, waardoor voor hem de strijd veel had van een logomachia, een *woordenstrijd*. Zelf heeft hij zich permanent ingespannen om woorden te gebruiken en begrippen te smeden, die de mensen zouden kunnen helpen om zo'n spraakverwarring te boven te komen. Zelf was hij ervan overtuigd, daarin niet altijd evenveel succes te hebben. Maar hij deed dit in de overtuiging dat men het in de z<sup>á</sup>ák wel eens was, en dat men daarom niet over een woord mocht vallen, een mening die niet iedereen met hem deelde.

Van meer betekenis is echter de principiële aanduiding, waaraan men in Bucers *Retractationes* niet mag voorbijzien: dat Bucer begrip heeft voor Luthers opvatting van het Woord, en de sacramenten als *media gratiae*. (middel van genade) Hij gaf ruiterlijk toe, dat hij Luther onrecht had aangedaan, door op de intentie van diens spreken niet te letten. Hij meende dat Luther geen of althans te weinig weerstand had te bieden tegen het oude Roomse standpunt. Maar nu erkende hij dat hij Luther verkeerd had beoordeeld. Zijn heroverweging kwam erop neer dat hij méér waarde toekende aan de bemiddeling van het heil binnen de gemeente. Was er in het begin een sterk accent op de prioriteit van de Geest ten opzichte van het Woord, en verdacht hij Luther van een te sterke nadruk op het Woord ten koste van de Geest, nu zag hij *dat beide op elkaar betrokken zijn*.

Het is opmerkelijk, dat deze ontwikkeling tegelijk plaats had met de verheldering van Bucers standpunt tegenover de Anabaptisten. Dit conflict gaf aan hem des te gereeder een mogelijkheid om het goede in Luthers visie op te merken en in zijn eigen theologie te verwerken.

Zo heeft de Avondmaalsstrijd ertoe bijgedragen, dat er ook ten aanzien van het kerkbegrip meer evenwicht kwam in Bucers beschouwing. En dit was daarom van zo groot gewicht omdat, gelijk we zagen, de Avondmaalsleer de gehele ecclesiologie in het klein bevatte. Christus is Zelf tegenwoordig. Hij deelt door zijn Geest, maar *niet zonder middelen*, zijn heil mee. Hij ziet de kerk als het lichaam van Christus, waarin de *praesentia realis* in alle ambtelijke arbeid merkbaar wordt. De winst van de Avondmaalsstrijd is gelegen in de sterkere nadruk op de *kerkelijke bemiddeling van de genade*. Bij wijze van samenvatting kunnen we stellen dat de gemeente Avondmaalsgemeenschap is, gemeenschap der heiligen, liefdesgemeenschap door de Geest. Zij is echter óók, en sterker dan tevoren, moeder van de gelovigen: dáár worden zij wedergeboren tot geloof en heiliging. De heilsbemiddeling door Woord en sacrament berust op een steviger fundament dan eerder in Bucers theologie het geval was.

### 3. De strijd tegen de zogenaamde epicureeërs

Een derde karakteristiek accent ontvangt Bucers kerkbegrip in zijn optreden tegen de zogenaamde epicureeërs. Bucer omschreef hen als mensen die zichzelf beschouwden als 'vrije christenen', wars van elke vorm van tucht en orde, die zij als een nieuwe vorm van pausdom beschouwden. Daarmee werden zij bedoeld, die zich van het juk van de paus bevrijd wilden weten, om zich aan geen enkel ander juk te onderwerpen. Men treft de vertegenwoordigers van deze richting aan onder de rijke kooplieden in Straatsburg. Zij zouden het zijn die in later dagen, toen het *Interim* (Tussenregering) gekomen was, de stad het eerst zouden verlaten. Het waren de zonen van de generatie die in Straatsburg de Reformatie had ingevoerd.

Bucer heeft hèn op het oog, wanneer hij het werk schrijft dat hem de meeste bekendheid bezorgde: *Von der waren Seelsorge*. 'We moeten eindelijk eens beslissen of wij werkelijk christen willen zijn'. Bucer schreef zijn boek in de tijd waarin Calvijn - toen juist in Straatsburg - hem kon observeren. En deze schreef aan Farel: "Men is hier bezig met pogingen om de kerkelijke tucht in te voeren. Maar men doet het 'dissimulanter', d.w.z. niet heel openlijk." Dat woord wijst op het voortdurende verzet van de kant van de overheid tegen het streven van Bucer naar een kerk met een eigen kerkelijke discipline.

Voorzichtigheid was dus geboden bij de invoering. Maar deze voorzichtigheid kwam niet voort uit een gebrek aan visie. Integendeel: het concept was duidelijk. De definitie van de kerk luidt als volgt:

‘Zij is de vergadering en gemeente van hen, die in Christus onze Heere door zijn Geest en Woord zo zijn verzameld en verenigd uit de wereld, dat zij één lichaam zijn en elkanders leden, waarvan een ieder zijn ambt en werk verricht tot algehele verbetering van het gehele lichaam en van alle leden’.

Binnen deze gemeente zijn allerlei soorten van schapen: gezonde, maar ook zieke. Bucer maakte gebruik van de bekende passage uit Ezechiël 34, waarin de ontrouwe herders worden bestraft. Zal er een eind komen aan de ‘rotten und secten’<sup>104</sup>, dan moet er sprake zijn van een zuiver kerkelijk pastoraat. Dan moet de gemeente haar eigen ambtsdragers hebben. En dan moet de tucht ook werkelijk functioneren.

Bucers ideaal van de kerk staat in het teken van *het werk van de Goede Herder*. Deze heeft twee soorten herders onder zich. De geestelijke leidlieden, maar ook de magistraatspersonen, die geroepen zijn om het kerkenwerk uit alle macht te bevorderen. Verloren schapen moeten gezocht worden. Zij moeten het Evangelie vernemen, en uit dit Evangelie ook leren leven. Daarom is de tucht van de kerk iets geheel anders dan de tucht van de overheid. Presbyters zijn geen Kirchenpfleger. Deze laatsten - door de overheid aangewezen magistraatsfiguren -, aan wie de zorg voor kerkelijke zaken was toevertrouwd, wilde Bucer graag zien als vertegenwoordigers van het presbyteraat. Maar de overheid weigerde deze ‘metabasis eis allo genos’ mee te maken.

We gaan nu voorbij aan de betekenis die Calvijn met de organisatie van zijn vluchtelingengemeente in Straatsburg heeft gehad voor de versterking van Bucers eigen ideeën. Calvijn kon wèl doen, wat Bucer niet gelukte. En zo is het streven van Bucer, uitgedrukt in zijn belangrijke geschrift, eigenlijk halverwege blijven steken.

Een zeer krachtige poging heeft Bucer nog gedaan om de kerk als kerk binnen de Straatsburgse gemeenschap te laten functioneren. Het was in de moeilijke tijden van het Interim. De ‘christliche gemeenschappen’ zijn voor hem een middel geweest om zijn eigen kerkelijk ideaal gestalte te geven.

Het eigenlijke probleem was gelegen in de verhouding van kerk en staat of, anders gezegd: in de relatie tussen de geestelijke werkzaamheid van het priesterschap van alle gelovigen en de samenleving, waarbinnen alles zich had af te spelen, het oude en altijd weer nieuwe probleem van de peregrinerende (vreemdelingenkerk) kerk. Er zijn er, die Bucers pogingen beschouwen als de eerste aanzetten van wat later in het Piëtisme aan het licht zou treden. Is het een knieval geweest voor het Doperse ideaal, waaraan een zeker separatisme niet vreemd was?

We geloven dat Bucer, ook wat deze vormgeving van zijn kerkbegrip betreft, zichzelf gelijk is gebleven. Reeds in de eerste uitgave van de commentaar op de Evangelieën kan men met zoveel woorden lezen wat juist twintig jaren later door hem met een onverzettelijke kracht werd geponeerd. Maar toen, in 1527, was Bucer bereid om rekening te houden met de ‘pax publica’. Met andere woorden: de samenleving moet het kunnen verdragen. Zolang dit niet het geval is, moeten de christenen zich onderling maar in kleine gezelschappen versterken.

Nu, in 1547, legt Bucer het volle gewicht op de noodzaak om eindelijk eens echt christen te zijn. Dat moet uitkomen in het kerkbegrip, liever nog in de wijze van kerkzijn. Zo constateren we aan het einde van ons overzicht een eenheid, die er was vanaf het begin. Sommige lijnen zijn met meer overtuiging aangegeven. De gehele ontwikkeling verloopt in de richting van een sterkere nadruk op de zichtbaarheid van datgene, wat het onzichtbare geheim vormt van de gemeente van Christus in deze wereld: de tegenwoordigheid van Christus in zijn Woord, dat mensen verandert; de overtuiging, dat Christus dit zelf doet, maar door zijn Geest en Woord; en daarbij de stellige zekerheid, dat bij dit alles de mensen worden ingeschakeld in de dienst van het Woord, in de arbeid van de barmhartigheid, in het pneumatische priesterschap van alle gelovigen.

Bucer was in 1548, te midden van de moeiten en zorgen van het Interim, (tussentijdse regering) bezig om een boek te schrijven over de kerk onder de titel: *Von de waren verstand des articuls unsers christlichen glaubens, Ich glaub ein Christliche Kirch, gemeinschaft der Heiligen*. Toen het gereed was, weigerde de magistraat de toestemming tot de uitgave. Het manuscript is

verdwenen. We menen, dat de inhoud terug te vinden is in de werken die Bucer in Engeland wijdde aan de kerk, in zijn colleges over Eféze, in zijn tractaat *Over de kracht en het gebruik van het heilig ambt*, en wellicht nog het meest in zijn programma voor een nadere reformatie van de kerk van Engeland: *De Regno Christi*.

Bucer heeft daarin vrijwel alle lijnen van zijn denken over de kerk op een rustige wijze nog eens nagetrokken. Christus regeert. Zijn regering is effectief. Ambt en gemeente zijn op elkaar betrokken. En in de samenleving is er geen terrein, dat zich aan de heersappij van Christus onttrekt. Ik geloof een heilige, algemene, christelijke kerk. De gemeenschap der heiligen. Terecht merkte Stupperich in navolging van Courvoisier op, dat de kern van Bucers theologie gelegen is in zijn belijdenis van de kerk.<sup>111</sup>

Samenvattend kunnen we zeggen dat Bucers opvatting van de kerk, zoals deze met name in de tijd van het Interim tot uitdrukking kwam en gestalte kreeg in de 'christliche gemeinschaft', een legitieme ontwikkeling is van motieven die van meetaf voor hem hebben gegolden. Het sociale krijgt een sterk accent. De gemeenschap der heiligen richt zich op gemeenteopbouw: zij bouwt zichzelf op in de liefde. We menen dat in Bucers conceptie uit deze tijd geen separatistisch individualisme is op te merken. De kerk is de meest ijverige vereniging van allen die Christus belijden: niet alleen met de mond, maar in werkelijke overgave aan Hem. Een legitieme ontwikkeling van Bucers opvatting omtrent de kerk noemen we deze christelijke gemeenschappen. Hij heeft het gemenebest niet opgegeven. Maar vanuit deze kerngroepen wilde hij de gehele samenleving doortrekken met de kracht van het Evangelie. 4. Bucers kerkbegrip tijdens de godsdienstgesprekken

De godsdienstgesprekken, op aandringen van de keizer gehouden omdat en voorzover ze pasten in zijn religiepolitiek, brachten wonderlijk genoeg een formule omtrent de rechtvaardiging, waarin partijen elkaar vonden. De illusie van de eenheid brak stuk op het punt van de belijdenis omtrent de kerk. Het Regensburger boek, dat door de keizer aan de rijksdag was voorgelegd als uitgangspunt voor een theologische ontmoeting, bevatte een omschrijving van de kerk en haar tekenen en gezag, die op het allereerste gezicht de mogelijkheden bood voor een consensus.

*'De kerk is een vergadering of samenkomst van mensen uit alle plaatsen en tijden, die geroepen zijn tot de gemeenschap van een en hetzelfde geloof, leer en sacramenten volgens de algemene, orthodoxe en apostolische leer'*. Allen die binnen deze gemeenschap in de eenheid van het ware en levende geloof onder het éne Hoofd Christus en onder de bediening van de Heilige Geest samen horen en deze sacramenten geestelijk gebruiken, vormen deze kerk. Zij ook alleen: een heilig volk, een vergadering van uitverkorenen, voor ons weliswaar verborgen, maar bij God bekend. Bij deze kerk behoren krachtens de verkiezing ook degenen die nog bekeerd zullen worden, ofschoon zij voor ons besef op dit moment buiten de kerk schijnen te staan. Deze laatste gedachte was aan Augustinus ontleend, evenals de uitspraak dat de kerk een gemengd lichaam is, waarin bozen en goeden naast elkaar leven. De eersten zijn geen levende leden van de kerk, zij behoren ook niet bij de kerk van Gods verkorenen.

Niemand hoeft omtrent de kerk in het onzekere te verkeren. Er zijn hele duidelijke kentekenen door Christus genoemd: *de zuivere leer, het rechte gebruik van de sacramenten en de band van eenheid en vrede*. Een vierde kenmerk is, dat zij *katholiek en algemeen* is: 'dat is, verspreid over alle plaatsen en tijden, tot aan de einden der aarde'.

Johannes Eck had op deze uiteenzettingen wel het een en ander aan te merken. Hij was een van de eerste en felste tegenstanders van Luther geweest, en hij vond het geheel te zwevend. Wanneer men de kerk onzichtbaar maakt, door te spreken over de verborgen gemeente, dan is er geen adres. 'Die kerk van de gepredestineerden heeft geen macht om te oordelen en te onderscheiden'.

Veel duidelijker echter kwamen de zaken te liggen, toen de kwestie van het kerkelijk gezag aan de orde kwam, en die van de hiërarchie. Op deze punten leverden de protestanten hun eigen nota's in, ook Eck hier grote bezwaren uitte. Toen eenmaal de partijen elkander inzake de kerk als tegenstanders zagen, kwam het tot een einde. De schriftelijke controverse die daarna gevoerd werd in een aantal geschriften van Latomus, Pighius en Eck tegen Bucer, en van de laatste tegen hen,

draaide dan ook voor een belangrijk deel om deze problematiek. Wat is het gezag van de kerk? Pighius had reeds naam gemaakt als verdediger van de roomse hiërarchie. Hij onderstreepte zijn gedachten nog eens zorgvuldig in zijn weergave van het gebeuren in Regensburg. Bucer nam de moeite om zijn tegensprekers te antwoorden, waarbij hij brede uit op de betekenis van de kerk inging. Wij hebben er een verhandeling aan te danken over *de kerk, de gemeenschap van de kerk, haar gezag, instellingen en wetten*.

Latomus hanteerde een definitie van de kerk, die veel weg had van artikel 7 van de Augsburgse Confessie. Daarin had men de strijdvragen over hiërarchie e.d. terzijde gelaten. Hij omschreef de kerk als de *Fidelium communio vacans verbo Dei et sacramentis novae legis utens*. Bucer sloot zich bij deze omschrijving aan. Over het gezag van de hiërarchie en over de kerkelijke macht zou men geen zinnig woord kunnen zeggen, wanneer men niet eerst wist wat de gemeente eigenlijk is. Bucer ging voorbij aan wat in zijn oog de zwakke elementen waren in Latomus' definitie: hij miste er weliswaar de Goddelijke roeping in, die aan het wezen van de kerk ten grondslag ligt, en eveneens de verwijzing naar het Evangelie, waaruit de kerk leeft; maar wanneer men spreekt over gelovigen, zo meende hij, dan is daarmee het wezen getekend. Zijn eigen brede omschrijving kwam zo in de plaats te staan van de korte bepaling van Latomus: Gemeenschap van de gelovigen, die open staat voor het Woord van God, samenkomst (concio) van de wedergeborenen, die Christus aanhangen en als leden van Hem aan elkaar op een verplichtende manier verbonden zijn. De gaven van de Geest zijn aan deze gemeente toevertrouwd.

Bucer legde het volle accent op de plaatselijke kerk: 'Iedere kerk van Christus heeft de volle Christus, en met Hem de gaven, die ons door de Vader tot heil zijn geschonken'. Het gezag in deze gemeente komt geheel alleen toe aan het Woord van God. De sleutelmacht berust ook bij haar, d.w.z. bij het volk van Christus, de bijeenvergaderde gemeente.

Bucer verwijst voor zijn opvatting naar de Schriftplaatsen die voor hem inzake de kerk altijd van belang zijn geweest: Hand. 6, 8, 14 en 20; alle brieven van Paulus, voornamelijk echter Rom. 12, 1 Kor. 3, 4, 12 en 14, Ef. 4, en de beide brieven aan Timotheüs. Hij ontleende aan deze Schriftgegevens allereerst de noodzaak van de wedergeboorte, waardoor men een lid van Christus wordt. Want in het rijk van Christus kan niemand komen tenzij hij wedergeboren is. Verder is noodzakelijk de prediking van het Evangelie, waardoor de wedergeborenen een ongetwijfeld geloof aan de dag leggen. Door dit geloof wordt de zonde gedood en alle gerechtigheid nagejaagd. In de derde plaats wordt vereist de belijdenis van dit geloof, waardoor men zich begeeft in de gehoorzaamheid van Christus en zich openlijk aan Hem toewijdt.' Voor Bucer lag hier het wezen van de kerk. Zij wordt uit het Woord geboren. Zij luistert naar het Woord. Zij schikt zich onder het Woord, liturgisch, maar ook in een geheel nieuw gehoorzaamheid, die aan de zonde geen plaats laat.

Christus lééft in zijn gemeente. Vandaar dat het gewone gezegde waar is: 'Aan één enkele leek die de Schrift aan zijn zijde heeft, dient men méér geloof te schenken in zaken van de religie dan aan een algemeen concilie, dat de gehele kerk vertegenwoordigt, wanneer het zich niet op de Schrift kan beroepen'.

Het gezag van de kerk als lichaam van Christus is derhalve niet een formeel-juridische aangelegenheid. Het is een uitvloeisel van de gemeenschap met Christus: *wij blijven in Hem en Hij in ons*. De enige garantie die wij voor de werkelijkheid hebben binnen de kerk, is de Schrift en niets anders dan de Schrift. Een relatieve waarde komt toe aan de kerkvaders en aan de kerk van de eerste eeuwen. Maar slechts in relatie met de Schrift is hun gezag van betekenis.

Vergelijken wij Bucers uiteenzettingen in zijn geschrift tegen Latomus met zijn gedachten, zoals we die aantreffen in zijn bestrijding van Konrad Treger, dan treft ons de grote overeenkomst. De kerk leeft uit het Woord. Zij is een concio. Zij wordt geroepen door Woord en Geest. De toespitsing die Bucers gedachten hebben gekregen, ligt voornamelijk in het feit dat hij - meer dan in het begin - oog heeft voor het eigenlijke gebeuren in de kerk. Zij is er voor ons slechts op de



manier van de wedergeboorte en van de samenhang in heiliging van heel het leven. Zo blijkt dat Bucer in zijn spreken over de kerk, bij alle evolutie, toch zichzelf gelijk bleef. Ook hier, tijdens en na de godsdienstgesprekken, is hij de man van de kerk, ons daarom zeer sympathiek. Eigenlijk voegen de geschriften in verband met de reformatie in Keulen daaraan geen wezenlijk nieuw dingen toe. We laten ze rusten en begeven ons tot de vraag hoe deze conceptie, door de jaren gerijpt en verdiept, meegespeeld heeft binnen zijn activiteiten tot éénheid van de kerk.

#### **IV. BUCERS OPVATTING OMTRENT DE KERK IN ZIJN OECUMENISCHE ACTIVITEITEN**

De kwestie is immers, hoe Bucer aan deze kerkopvatting gestalte zocht te geven in zijn oecumenisch streven. Daarbij denken we aan drie niveaus, waarop Bucer met kracht werkzaam is geweest.

- Allereerst aan de eenheid van de gemeente zelf.
- Dan aan de eenheid van de protestanten,
- en tenslotte aan de eenheid van de christenen in deze wereld.

##### *1. De eenheid van de gemeente*

De eenheid van de gemeente ging Bucer zeer ter harte. We zagen reeds dat Bucer in zijn geschrift *Von der waren Seelsorge* een ideaalbeeld tekent van die gemeente. We zouden kunnen zeggen, dat het in dit geschrift gaat om de relatie tussen de eenheid en de heiligheid van de gemeente, die Bucer beide vanuit de christologie bepaald ziet. Nu constateren we, dat Bucer dit werk geschreven heeft tegen de achtergrond van de situatie in Straatsburg. Bucer beschrijft in zijn boek 'de juiste middelen, waardoor wij uit deze zo jammerlijke en verderfelijke scheuring en afscheiding van de religie opnieuw tot een ware eenheid van de kerk en haar goede orde kunnen komen'.

In de inleiding maakt Bucer duidelijk 'dat er een erbarmelijk gebrek is aan kennis omtrent de kerk, haar gemeenschap, haar eigenlijke gebied en grenzen, en haar orde. De mensen menen dat ze, wanneer ze gedoopt zijn en niets tegen de geestelijkheid ondernemen, lid zijn van de gemeente. Maar wie weet nog dat wij één hart en ziel moeten zijn in Christus, leden van Hem en van zijn lichaam, en derhalve ook elkanders leden?'

Aan deze onkunde omtrent het wezen van de kerk schrijft Bucer de verdeeldheid toe die er heerst. Sinds het licht van het Evangelie weer opnieuw is gaan schijnen, zijn 'eben vil secten und rotten erwecket, die alle haben, weil yede rott die Kirch sein wille, auch vil eynfaltigen hertzen von der waren gemeynschafft Christi abgerissen'.

Bucer zoekt de eenheid van de gemeente 'niet in ceremoniën of uiterlijke gebruiken, maar in het ware geloof, in de gehoorzaamheid aan het zuivere Evangelie, in het rechte gebruik van de sacramenten, zoals de Heere die heeft voorgeschreven'. Daarin bestaat de gemeenschap van de christelijke kerk. 'Al het andere heeft iedere kerk in te richten, zoals het voor haar leden het beste is'.

Het wezen van de kerk *is gelegen in de gemeenschap met Christus*. Bucer heeft dit christologisch motief gebruikt als uitgangspunt voor zijn visie op de eenheid van de gemeente. Daarom wijst hij ook met kracht de beschuldiging van de hand, waarmee de leiders van de sekten in Straatsburg de gemeente aldaar tegemoet traden, namelijk dat er een onvruchtbaar en werkeloos geloof werd gepredikt, en dat er op de ware gemeenschap en de onderscheiding van het lichaam van Christus niet werd aangedrongen. 'Laat het zo zijn dat de vruchten van het geloof onder de grote menigte niet duidelijk zichtbaar worden, daarom mag men de leer, de trouw en de ijver van de predikers niet in verdenking brengen. Zo is het altijd geweest. Maar er zijn er ook velen die zich werkelijk aan Christus toevertrouwen, en die zich aan de gehoorzaamheid van het Evangelie hebben onderworpen. De 'rottenmeister' (sekteleiders) proberen wel de mensen van de kerk te vervreemden, maar zij kunnen onder hun geringe aanhang ook slechts distelen en doornen

voortbrengen’.

In zijn geschrift zet Bucer de kerkelijke structuur op, die hij in overeenstemming acht met de Schrift en met de praktijk van de vroege kerk. En voor hem bestaat er slechts één middel, waardoor de eenheid van de gemeente van Christus tot stand komt, namelijk langs de weg van het pastoraat, waarbij er aandacht is voor het geheel en voor de enkeling. En waarbij het begrip ‘tucht’ gehanteerd wordt als aanduiding om de mensen tot Christus te brengen. Iedere christen heeft daarbij zijn eigen ambt. De ambtsdragers in de gemeente mogen op hun medewerking rekenen, omdat ieder lid als een lidmaat van Christus ook een werktuig is van de Geest, met een bijzondere opdracht tot het heilzame werk aan de opbouw van de gemeente.

Bucers ideaal van gemeentelopbouw gaat uit van de Schrift, van de heerschappij van Christus en van het bezit van de Geest. De eenheid van de gemeente moet in deze drie zaken worden gezocht. Slechts zo vormt de gemeente een zeer wezenlijke eenheid, een bijzonder werkzame of ijverige gemeenschap, waarbij men elkanders geestelijke en ook tijdelijke belangen in het oog houdt.

Bucers geschrift bevat gegevens, die in de loop der jaren ook in de gereformeerde traditie ondergewaardeerd zijn, en die vandaag bijzonder actueel zijn. Christus voert het regiment in zijn kerk. Hij doet dit ‘durch sich selb und seinen Geist’. Waar dit werk geschiedt, kunnen uiterlijke zaken gemakkelijk geregeld worden. Zij hebben geen betrekking op het wezen van de gemeente, dat immers in de gemeenschap met Christus moet worden gezocht. Uiterlijke dingen staan in de vrijheid van de plaatselijke kerk.

Bucer sluit zich wat dit betreft aan bij de situatie, zoals die in Zuid- Duitsland en in Zwitserland werd aangetroffen. Een synodaal verband tussen deze kerken bestond niet. De eenheid was primair de eenheid van een plaatselijke kerk. Wel had een synode een zekere macht over de kerken in de stad en op het land. En in die onmiddellijke omgeving zocht men ook wel naar eenheid in liturgie en orde. Maar de ware eenheid werd gezocht in de gehoorzaamheid aan het Evangelie door het geloof in Christus.

Bucer ging van deze gedachten uit in zijn vele gesprekken met Dopers. Hij kende onder hen vele vromen. Het deed hem verdriet, wanneer zij de eenheid van de kerk verbraken. Maar bijzonder fel werd hij, wanneer zij hun monastieke vroomheid doordreven in afscheidingen en splitsingen, die alleen maar verderf konden brengen. Tegenover hen, maar tegelijk hun ideaal opnemend en transponerend naar zijn eigen visie op de heilige gemeente, heeft hij de eenheid en de heiligheid van de gemeente op een reformatorische wijze met elkaar verbonden.

## 2. De eenheid van het protestantisme

Breder is Bucers werkzaamheid geweest in zijn poging om de eenheid van het Duitse protestantisme te redden. Bekend zijn de pogingen die uitliepen op het godsdienstgesprek te Marburg (1529). De ontmoeting met Luther had alles in zich om hem te ontmoedigen. ‘Gij zijt van een andere geest dan wij’, was het woord waarmee Luther abrupt een gesprek weigerde over de prediking in Straatsburg.

Bucer liet het er niet bij zitten. Hij droeg de tweede uitgave van zijn commentaar op de Evangelieën op aan de Academie in Marburg, en gebruikte de gelegenheid om voor professoren en studenten aldaar uiteen te zetten wat *het wezen is van de christelijke eenheid*. Hij schreef de verdeeldheid van de christenen toe ‘aan het woeden van de satan, die oude verwoester van de eendracht der christenen. Deze vijand van de gemeenschap der christenen had zozeer beslag gelegd op het denken van de mensen, dat wat zij eenmaal als een dogma hadden aangenomen, hen zó fascineerde, dat niemand eraan twijfelde of men had het krachtens een Goddelijke openbaring of door een onfeilbare overlevering van de Schrift ontvangen’.

‘Vandaar, dat zij terstond verklaren dat zij de Geest van Christus missen, allen die het niet onmiddellijk met hen eens zijn. Men houdt dan helemaal geen rekening met de vraag wat de oorzaak is van het verschil, en wat de invloed wel is van de onkunde, ofschoon er wèl een vast

geloof in Christus is en een oprechte ijver tot een heilig leven. Wanneer God het niet verhoedt, zal het zo ver komen dat we net zo veel kerken krijgen als hoofden. Want niemand leeft hier zonder dwaling. En er is niemand of men kan dikwijls waarnemen, dat hij in de heilige dingen nog een heel eind van de waarheid verwijderd is’.

Bucer heeft duidelijk het oog op Luthers optreden in Marburg. Maar hij nam daarmee geen genoegen. In een breed exposé verklaarde hij ‘dat er, ook al was de Geest van Christus aan het werk, niettemin ook sprake was van een sterke activiteit van de geest van het vlees; en het kwam maar al te vaak voor, dat dan de bedenkingen van het vlees werden aangezien voor openbaringen van de Geest. De menselijke zwakheid is onder de allerheiligsten nog bijzonder sterk. Zij kan er de oorzaak van zijn dat de waarheid van God ontkend wordt, en daarmee ook dat wij slechts in Christus één zijn’.

Bucer heeft een heel eenvoudig kenmerk, waarmee hij opereert:

‘Zij die onze Heere Jezus Christus belijden (hetgeen echter niemand zonder de geest van Christus oprecht kan doen); zij die zich toeleggen op heiligheid (hetgeen alleen bij de kinderen van God het geval is), in hen werkt de Geest van Christus, wiens eigendom zij zijn. En wanneer wij hen niet als broeders erkennen, dan verwerpen we waarlijk Christus in hen’.

Bucer gaf een breed uitgewerkte verklaring van het verschil tussen een ketter en iemand die dwaalt. ‘De eerste heeft niet alleen een verkeerde mening, maar hij richt ook een eigen partij op binnen de kerk. Hij zondert zich van de broeders af en ontzegt aan hen de gemeenschap van Christus. Iemand die dwaalt, houdt het recht van de gemeenschap ongeschonden, ofschoon hij van de broeders verschilt. Ook al gaat het over dezelfde dwaling, dan zal de haeticus (ketter) heftig zijn, terwijl degene die dwaalt, naar de mate der liefde, zich menselijker opstelt. Met een ketter moet men de gemeenschap, mogelijk alleen tijdelijk, opzeggen. Met iemand die dwaalt nimmer. De vraag is maar of wij ons aan Christus toevertrouwen, en of we in oprechtheid naar de wil van de Heere willen leven. Wanneer deze dingen aanwezig zijn, mag men nimmer de broederhand weigeren.

Daarbij dient men het onderscheid in het oog te houden tussen de leerstukken die de band van de christelijke vrede onmiddellijk raken, terwijl bij andere dit niet het geval is. Een oprecht geweten en een ware christelijke liefde zijn hier de maatstaf. Wie deze kenmerken vertoont, moet als een lidmaat van Christus worden beschouwd, hoewel hij wellicht nog aan sommige dwalingen laboreert. Geloof en liefde zijn de kentekenen van de ware christenen’.

‘Wij zullen niemand onwaardig achten om onze broeder te zijn, behalve degene die ontkent dat Christus onze enige Zaligmaker is’.

Met deze eenvoudige maatstaf benaderde Bucer de problematiek van de Avondmaalsstrijd. En hij vertrouwde het aan het nageslacht toe om te oordelen, zoals de hele wereld het zou zien, wanneer Christus zou terugkeren op zijn gerichtsdag.

Bucer was deze overtuiging oprecht toegedaan. Hij was van oordeel dat de twist tussen Zwingli en Luther berustte op misverstand. Het was een woordenstrijd, geheel overbodig. In 1534 formuleerde hij, dat geen van beide partijen echt wist waar de ander tegen streed, en net zo min wisten de partijen van elkaar wat de ander staande hield.’ ‘En daarom zijn wij volstrekt overtuigd, dat er in de zaak zelf geen enkele controversie is, maar dat het *slechts om woorden gaat*’. ‘Togomachia’, zoals Bucer zijn gehele leven gezegd heeft, en zoals hij in het laatste jaar in Engeland nog tijdens de colleges aan zijn studenten aldaar verklaarde, zoals blijkt uit een collegedictaat, opgenomen door John Bancks.

Er is inderdaad een reëel verschil inzake het Avondmaal. Maar dit betreft de opvatting van de papisten en die van de Anabaptisten. Met hen gaat het geding over zaken. Maar er is ook een twist ontstaan, die slechts over woorden ging. De kerken van Wittenberg en die van Zürich waren erbij betrokken, *dissensio non illa quidem de re ipsa, sed de verbis, ut dictum est*. Bucer was blijkens dit collegeverslag van oordeel, dat deze onenigheid de oorzaak is geweest van het verval van de

religie in Duitsland.

‘Ik heb terstond vanaf het begin allerlei moeiten getrotseerd, en bijna geheel Duitsland ben ik doorgereisd om met de voornaamste leiders van beide partijen, en ook met hen die bij de strijd betrokken werden, over de gehele zaak en de strijd gesprekken te voeren. Ik bezocht Luther en Philippus. Ik bezocht Zwingli en Bullinger, en ik bezocht hen met het oog op de bewaring van de publieke eendracht, waarop ik me altijd heb toegelegd. Toen ik echter van beide kanten de redenen vernam en erachter kwam, wat zij over het Avondmaal van de Heere gevoelden, heb ik bemerkt dat het slechts een meningsverschil in woorden betrof.’

Bucer moet oprecht deze mening toegedaan geweest zijn. Men vraagt zich af, of hij een te naïef theoloog was. Dit laatste is nauwelijks in te denken. Bucer behoort bij de best gekwalificeerde theologen van zijn tijd. Hij moet het eigenlijke verschilpunt duidelijk gezien hebben. Maar hij weigerde het als zodanig te aanvaarden, omdat het karakter van zijn theologie hem dit verhinderde. Bucers theologie is *communicatieve theologie*. Zij wordt geverifieerd in het gesprek met de broeders. Juist daar geldt: de praktijk moet haar bevestigen.

En naar zijn gedachte was het Avondmaal er niet om erover te twisten. Het is er om gebruikt te worden. En wie van Christus is, mag het gebruiken. Zijn theologische bekwaamheid stelde hem ook in staat om formules te smeden, vanuit het centrum van zijn eigen vroomheidservaring. Hij hoopte daarin de broeders mee te krijgen. Hij moet zich bij tijden in zijn eigen formuleringen verward hebben, maar dit deerde hem niet, omdat het niet om de formule maar om de zaak ging. En daarin waren de partijen het eens, naar zijn gedachte.

Bucers eigen vrienden hebben zijn wegen niet altijd kunnen of willen volgen. Een tijd van verkillung was er zelfs met de Blaurers in Konstanz, en met Bullinger is het nimmer helemaal goed gekomen. Calvijn nam hier Bucers erfenis over. Bucer bereikte alleen het eindpunt van de Wittenberger Concordie (1536). Calvijn wist - trouwens ook op kosten van het inleveren van enkele aspecten - met Bullinger tot een consensus te komen, wellicht ook omdat hij meer gaafheid kon ontwikkelen in zijn formules. Maar in 1536, toen Bucer in Wittenberg omtrent het Avondmaal met Luther tot overeenstemming kwam, was daarmee een pauze in de strijd gekomen.

Men kan inderdaad met Anrich zeggen, dat op dit moment eerst Bucers theologie afgesloten was: in de onderlinge gemeenschap der protestanten. Bucers eigen Avondmaalsopvatting (wij hebben gemeenschap met Christus Zelf) drong hem de weg van de eenheid op met allen die wilden leven uit hetzelfde geloof en uit dezelfde Christus.

### 3. De eenheid der christenen

Nog breder is de kring geweest, waarin Bucer zijn werkzaamheden ontplooidde met betrekking tot de eenheid van alle christenen in het Duitse rijk. Een brede basis voor deze onderhandelingen was aanwezig in de wil, die ook bij een groot aantal reform-katholieken te vinden was, en die niet alleen te herleiden is tot een gemeenschappelijke humanistische achtergrond. Deze laatste is zeer zeker waar te nemen. In 1525 had er zich een scheiding voltrokken tussen het Humanisme en de Reformatorische beweging op het punt van *de gebonden (slaafse) wil*. Een aantal humanisten brak met de Evangelische beweging, die onder leiding stond van Luther.

Maar dit betekende niet dat er geen grote groep theologen overbleef, die doordrongen was van de noodzaak van een werkelijke reformatie. Met deze kringen hadden de Straatsburgse theologen een vrij geregeld contact. Wellicht is het een vorm van optimisme geweest, die Bucer deed hopen dat met hen althans een begin gemaakt zou kunnen worden met een werkelijke vernieuwing.

In een brief aan Calvijn, die ook voor Farel bestemd was, geeft Bucer een terugblik op zijn pogingen om te komen tot reformatie van de kerken. Hij verklaarde het geheel met Farel eens te zijn, dat deze reformatie zo zuiver en volkomen mogelijk zou moeten zijn, in overeenstemming met het Woord van God, zodat zelfs de herinnering aan en de namen van alle bijgelovigheden zouden verdwijnen.

‘Ik heb overvloedig in die richting een advies gegeven, wanneer mij daarom werd gevraagd. Maar waar aan dit vereiste niet kon worden voldaan en ik niet kon verkrijgen wat ik wilde, daar heb ik, - ik beken het, - altijd liever geprobeerd te verkrijgen, dat de zuivere leer gebracht werd en het tot een zuiver gebruik van de sacramenten kwam, wat er overigens ook in stand zou blijven van de restanten van de antichrist, dan dat ik de prediking en bediening van de sacramenten zou opgeven, omdat die restanten niet konden worden weggenomen’.

Bucer had een sterk vertrouwen in de kracht van het Woord. Kon hij daarvoor een deur open krijgen, dan, zo vertrouwde hij, zou het Woord zelf wel voor een zuivere en volkomen reformatie zorgen.

Deze inzichten vormen de achtergrond van Bucers pogingen om tot verzoening en herstel van de kerken te komen. Vanzelf speelde de politieke toestand in het rijk ook een rol. Indien men zo ver zou komen dat er een Duits concilie kwam, waar vrome mannen, bekwame theologen en kundige politieke leidlieden elkaar zouden vinden, dan zou de toekomst van de Reformatie gered zijn.

Soms was er iets van twijfel of hij met zijn activiteiten wel op de goede weg was. Ook dan wanneer de gesprekken een goede kant schenen op te gaan, heeft hen ‘das gewissen seer getrucket, das wir mit disem gesprech nit dem teuffel dienen, da wir meinten Christo zu dienen, derhalben das diser leut alle handlung so gar imer zu vertrucken das Evangelii und freiheit gerichtet wurd’.

De vraag was, of men de colloquenten van de andere kant kon vertrouwen, en of mogelijk de activiteiten waarbij Bucer de eenheid en de vrede van de kerk op het oog had, niet door Granvelle en zijn keizerlijke theologen zouden worden gebruikt voor het bereiken van hun eigen doelstellingen.

Daarbij kwam nog de overweging, dat binnen de reformatorische kring niet gelijk werd gedacht over de mogelijkheden die zich hier eventueel konden voordoen.

Ter illustratie daarvan wijzen we op Bucers bemoeiingen om in Frankrijk de Reformatie te bevorderen. Bucer stond in 1534 op de nominatie om met Melanchthon naar Parijs te gaan, hetgeen hijzelf ook wel graag zou willen, zoals doorschemert in de brieven aan de Blaurers. Toen Hedio in zijn plaats ging, stelde Bucer wel een nota op, waarin hij zijn visie gaf op de mogelijkheden. Uit dit stuk blijkt ook wat de basis was van zijn visie op de eenheid der kerk:

‘Ten ware eendracht van de kerk kan niet anders bestaan dan onder hen die van de kerk zijn, die werkelijk in Christus geloven en begeren te doen de wil van onze Vader die in de hemelen is. Want er is geen enkele gemeenschap tussen Christus en Belial. Een natuurlijk mens verstaat niet de dingen die van de Geest van God zijn. De wereld haat God’.

Daarom moet er een bijeenkomst worden georganiseerd van mensen van wie men in ernst overtuigd is, dat zij God werkelijk en oprecht zoeken. Bij hen moeten gevoegd worden uit de leidinggevende kringen en uit die van de geleerden, degenen van wie een zelfde getuigenis kan worden afgelegd. Zonder enig talmen zou men zich moeten toelagen op de ware vrede van de kerk. Het gezag van de overheid zou zeker onverlet moeten blijven. Maar dan, zo meende Bucer, was er ook geen twijfel mogelijk: de dogmata en de liturgische veranderingen, die de reformatorisch gezinden hadden aangenomen, stonden de eenheid niet in de weg.

Stuk voor stuk ging Bucer in zijn nota de in geding zijnde geloofsartikelen langs: het eerste was de belijdenis van de rechtvaardiging. Daarover was met de Schrift in de hand wel overeenkomst te bereiken. Over de ceremoniën en de biecht was hij kort. Het probleem van de mis benaderde Bucer met behulp van de *praesentia vera*, die hij op zijn eigen wijze trachtte te verklaren. Hij moest toegeven dat daarover in het eigen kamp geen eenstemmigheid bestond. Maar het verhinderde hem niet om zijn visie te geven op het nut en de samenstelling van een synode, voorafgegaan door bijeenkomsten van wijze en vrome mannen. Daar zou men ontdekken dat men geen enkel dogma verwierp dan dat in strijd was met de Schrift en de vroomheid. Bucer was bereid heel ver te gaan: van onze kant zal niets de kerkelijke eenheid in de weg behoeven te staan. Zelfs de paus en de overige bisschoppen zouden hun bevoegdheid kunnen behouden, wanneer ze die slechts wilden gebruiken tot opbouw van de gemeente.

Dit vrij vroege programma (het was 1534, en het betrof Frankrijk) laat iets zien van hetgeen Bucer

in zijn bovengenoemde brief aan Farel formuleerde: *als er slechts ruimte komt voor het zuivere Evangelie van de rechtvaardiging*, zal dit vanzelf doorwerken.

Maar op dit punt ontving hij van zijn vrienden kritiek die er niet om loog, en die hem ook diep trof. Hij ging erop in door uiteen te zetten, hoe de zaken in Frankrijk ervoor stonden. Maar opnieuw betoogde hij, dat er slechts eenheid kon bestaan tussen hen die werkelijk de ecclesia (kerk) zijn. Hij beantwoordde ook het bezwaar van zijn vrienden, dat door deze eenheidspogingen met Rome er een nieuwe onenigheid onder broeders zou ontstaan. Bucer was ruimhartig genoeg om te schrijven aan het adres van Thomas Blaurer:

‘Wees gerust, mijn beste man, in werkelijkheid zullen wij zelf nimmer iets toegeven, want dit zal een zaak van de kerken zijn. En vervolgens, wanneer wij voor onszelf zouden oordelen dat we iets moeten toegeven, terwijl anderen gevoelen dat zij niet hebben toe te geven, ook al voeren ze geen enkele reden aan voor hun standpunt, terwijl zij het onze niet weerleggen, op geen enkele manier zullen we terwille van deze kwestie hun de vriendschap in Christus opzeggen, en we zullen ook niet zonder meer volharden in ons eigen oordeel’.

Aan Margaretha Blaurer, met wie hij een intensieve briefwisseling onderhield, schreef Bucer in deze dagen:

‘Wij mogen hen niet verwerpen, die Christus in de achtergebleven kerken aanroepen. We moeten zo veel mogelijk proberen met hen samen te komen. Ik zou wel willen, dat de broeders overwegen wat het betekent, dat we belijden: *Ik geloof een algemene kerk*. We zeggen het ieder voor zich. En het is zeker dat wij vanaf het begin veel dingen, die daarmee volstrekt in strijd zijn, hebben besloten... Ik wil niet dat wij de omheining van de kerk wijder maken dan behoorlijk is, maar er is een groter gevaar, dat we haar nauwer maken dan betamelijk is’.

Maar intussen plaagde hem de kritiek der broeders, zonder wie hij niet kon leven:

‘Ik wilde wel, dat ik van de hele zaak af was; en ik zou met de Franse martelaren liever tot Christus willen gaan. Het verschrikt mij en het kwelt me, dat ik zie dat de beste en voortreffelijkste mensen geheel anders oordelen... Ik vraag niet naar de mening van het volk. *Maar het met deze mannen niet eens te zijn, betekent de dood voor mij*’.

Toch kon Bucer zijn pogingen tot hereniging van het Duitse christendom niet opgeven. Een Duits concilie zou een weg kunnen openen. Met het oog daarop schreef hij zijn *Furbereytung zum Concilio*, waarin hij de eenheid van de christenen bepleit, zoals blijkt uit de titel: *Wie alle recht Gotssfortigen von beden, yetz fürnemmen theylen so man alt- und new gleubige, Bapsttische und Lutherische nennet, zu Einigkeit Christlicher kirchen kommen und sich darin unbewegt halten mögen* (1533). Opmerkelijk is het adres: Bucer richt zich tot alle echte Godvrezenden, zowel onder de Rooms-katholieken als onder de Lutheranen. Evenals Luther meent Bucer dat er een vrij Duits concilie moet komen, waar de paus als zodanig buiten staat.

Bucers kerkbegrip is ook nu dat van de gemeenschap van de ware gelovigen, met het kerkelijke ambt als herderlijke functie, die voornamelijk via de Woordverkondiging wordt uitgeoefend. De paus en zijn geestelijken zijn de eersten die voor reformatie in aanmerking komen. Daarom kunnen zij niet met de leiding worden belast.

De Heilige Schrift is de enige autoriteit die op het concilie moet gelden.

Als tweede instantie geldt voor Bucer het gezag van de vroege kerk, waar het zuivere Evangelie door de heilige vaders werd vastgehouden. De eenheid die Bucer voor ogen staat, vindt hij ten diepste in de vroomheid, die in alle tijden gelijk is: pietas en impietas hebben een eigen vaste waarde, die dwars door de tijden heen zichzelf gelijk blijft. ‘Ernst en ijver in het rechte ware geloof in Christus, zoals dit bij de ouden aanwezig is geweest’.

In toenemende mate heeft Bucer hierin de kracht gezocht voor zijn streven naar eenheid. Men behoeft de verslagen slechts in te zien die hij gegeven heeft van de godsdienstgesprekken in Regensburg en daarna. Het draait alles om de punten, waarvan hij meende dat daar ook werkelijke eenheid gevonden werd: *dat van de rechtvaardiging, die uit vrije genade geschiedt, maar die*

*tegelijk een nieuw leven in gehoorzaamheid en liefde effectueert.*

Bucer heeft in die zin het compromis verstaan, dat in Regensburg (1541) werd gesloten met betrekking tot de rechtvaardiging door het geloof. Hij was met de anderen van oordeel dat het gratuïte karakter van de genade genoegzaam was gewaarborgd, en tevens dat de effectiviteit van de genade tot haar recht kwam.

Daaraan heeft Bucer ook willen vasthouden, toen van de kant van de rooms-katholieke woordvoerders duidelijk werd gemaakt, hoe zij dit compromis tegenover hun achterban uitlegden en verdedigden. Pighius en Eck, Latomus en Gropper bleken zich niet te kunnen vinden in de weergave die Bucer in zijn *Acta Colloquii* publiceerde. Hij gaf zich de moeite om de gehele geschiedenis van de Reformatie in grote trekken weer te geven, in de hoop dat dit verhaal tevens licht zou werpen op het probleem van de ware verzoening en herstelling van de kerken in de leer, ceremoniën en tucht.

Maar nu bleek dat zijn ideaal te hoog gegrepen was. En ook werd duidelijk, dat de eigenlijke problematiek niet school in de leer der genade en de daaruit voortvloeiende opvatting van de ware vroomheid. De diepste daarachter liggende kwestie was te zoeken in de ecclesiologie, en in de opvatting van de sacramenten en ceremoniën. Op het punt van de kerk liepen de inzichten te zeer uiteen. De gehele controverseliteratuur werd grotendeels door deze problematiek bepaald.

Intussen is het mogelijk geworden om aan te geven, waarom Bucer op een zo ongecompliceerde wijze kon werken met de begrippen noodzakelijke en niet-noodzakelijke geloofsstukken. Hij heeft deze begrippen gehanteerd vanaf het begin, zoals we gezien hebben. Maar ze spelen vooral in de godsdienstgesprekken een rol van grote betekenis.' Voor Bucer gaat het daarbij niet om een reductie van de leer, maar om een concentratie op het 'één ding is nodig'. Voor Bucer ligt het heil in de *substantia christianismi*.

Strikt genomen is zijn opvatting omtrent de necessaria en de non-necessaria rechtstreeks te herleiden tot de belijdenis van de rechtvaardiging door het geloof alléén. Indien dit de enige weg is, waardoor ons de zaligheid te beurt valt, ligt het voor de hand om de noodzaak te bepleiten van het handhaven van dit geloofsstuk als noodzakelijk. En in verband daarmee is de zuivere prediking van het Woord een onopgeefbaar goed. In dit centrum moet het mogelijk zijn om elkaar te vinden. Het Woord heeft immers de belofte in zich van de werkzame kracht der genade door de Heilige Geest. En verscheidenheid zal er blijven. Het wezen van het christendom bestaat in het geloof in Christus. Bucer heeft op deze basis de eenheid willen bevorderen.

Wij vatten samen:

1. Zijn streven vindt een krachtige stimulans in zijn kerkbegrip. De gelovigen zijn 'in Christus' één. Die eenheid is allereerst onzichtbaar. Zij bestaat in de gemeenschap met Christus.
2. De onzichtbare eenheid is echter niet genoeg. Bucers kerkbegrip vraagt om een zichtbare eenheid in de gemeenschap der heiligen, waar de liefde en de eendracht heersen.
3. Bucers ideaal van kerkelijke eenheid, in de meest brede zin van het woord, zoekt hij te verwerkelijken in de context van het gebeuren van de Reformatie. Binnen dit geheel is Bucer bereid om concessies te doen, indien Woord en sacrament slechts kunnen geschieden.
4. Grondslag voor de eenheid is de Schrift, maar ook het in de geschiedenis wortelende ideaal van de vroeg-christelijke kerk, waarin de kerkvaders de zuivere theologie leverden.
5. De grens van Bucers oecumenisch streven is bereikt, waar aan deze vier factoren tekort wordt gedaan.

Over deze Bucer schreef Ambrosius Blaurer op 12 december 1543 aan Bullinger:

'Hij wordt iedereen alles, opdat het rijk van Christus zich zo wijd mogelijk zou uitstrekken, en dit door kwaad en goed gerucht, dwars door onnoemelijk veel verwijten, smaad en ondragelijke laster en onrechtvaardige beschuldigingen. En al wordt hij door dit alles terneer gedrukt, telkens weer komt hij er krachtiger uit te voorschijn, zodat zijn tegenstanders wel gedwongen worden om zonder meer de goddelijke kracht in hem te erkennen'.

Inderdaad was voor Bucer de grens bereikt, toen een werkelijk gesprek niet meer mogelijk bleek, maar de eenheid van de kerk als gevolg van een keizerlijk dictaat tot stand moest komen. De zaken stonden reeds op scherp, toen Bucer in Keulen samen met Melanchthon leiding had te geven aan de invoering van de Reformatie aldaar. Hun *kerkorde* voor het bisdom ging uit van een zuiver reformatorische opstelling: de leer, de prediking, de Schrift, zij gaan voorop. Centraal staan hier ook de rechtvaardiging en het leven in boete en bekering.

De belijdenis van de kerk en van haar eenheid is in deze kerkorde door Melanchthon geformuleerd. Maar Bucer heeft haar in zijn verdediging geheel overgenomen. ‘De zichtbare kerk en gemeente van God in dit leven bestaat uit de vergadering van hen die Gods Woord, zoals het ons is toevertrouwd door Christus en de apostelen, waarachtig geloven en door de Heilige Geest zijn wedergeboren’. De kentekenen van deze kerk zijn de zuivere leer, het rechte gebruik van de sacramenten en de belijdenis, samen met de christelijke tucht en gehoorzaamheid.

De eenheid van deze kerk berust wezenlijk op de eendracht in de leer, waarbij komt het rechte gebruik van de sacramenten. Het derde belangrijke bestanddeel van de eenheid is de ordening en beroeping van de zielzorgers.

Deze *Keulse kerkorde* met haar door Bucer geschreven verdediging brengt nog eenmaal het ideaal tot uitdrukking, zoals het in een geslaagde reformatie functioneerde: de prioriteit van het Woord, de nadruk op de bediening van de verzoening, en zo een werkelijk kerk-zijn in een gebied waar voor de Reformatie schone beloften schenen te liggen. Het zou een overwinning voor de Reformatie hebben betekend, van grote betekenis in heel Duitsland en daarmee voor geheel Europa.

Vandaar het felle verzet van allen, met wie Bucer tevoren in een broederlijk gesprek was geweest. Vandaar ook de stroom van pamfletten en literatuur tegen dit ondernemen. En zij was al spoedig van de baan, deze *Reformatio Coloniensis*, toen de keizer in een snelle veldtocht Jülich en Kleef bezette, daarmee Gelderland voor Bourgondië behoudend en Keulen voor de paus. Bij de vrede van Venlo (1543) was ook het lot van Keulen bezegeld, en daarmee was in feite de weg vrij voor de Schmalkaldische oorlog. Karel V was op het hoogtepunt van zijn macht, en kon het zich nu veroorloven om zijn visie op de Reformatie van de kerk dwingend op te leggen in het Interim. (de tussenregering van Straatsburg)

Nu bleek dat Bucer zijn pogingen om tot een verzoening te komen steeds had gezien als het scheppen van ruimte voor het Woord van God. Toen werkelijke reformatie niet meer mogelijk scheen, weigerde Bucer zijn verdere medewerking. Hij was niet in staat om zijn kerkelijk ideaal op te geven. De magistraat van Straatsburg kon in de politieke situatie niet toestemmen, dat Bucer tegen het Interim bleef getuigen.

Nadat Bucer verwijderd werd uit Straatsburg behield hij zijn visie op de kerk, en droeg deze in de korte periode in Engeland met kracht uit: het rijk van Christus, dat zich even ver dient uit te strekken als de heerschappij van Christus zelf in deze wereld.

Calvijn heeft veel van Bucer overgenomen. Een vergelijking van zijn oecumenisch streven met dat van Bucer levert grote overeenkomsten op. We bespreken dit nu niet meer. Calvinus oecumenicus: we kennen hem. Hij heeft in menig opzicht geleerd van de Straatsburgse theoloog van de Heilige Geest, die juist vanwege zijn christologische pneumatologie ook de theoloog van de kerk wilde zijn, en zulks in de meest omvattende zin van het woord.

Bucers ideaal is vergeten. Maar het leeft desalniettemin voort in het rijk van Christus, dat zich uitstrekt over de gehele wereld. Allen die op Hem vertrouwen en zich in ware vroomheid aan Hem wijden, behoren onder zijn heerschappij, die zich onzichtbaar realiseert, maar die tegelijk ook ecclesiologisch gestalte wil krijgen in de ene, heilige, algemene christelijke kerk: *de gemeenschap der heiligen*.



VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

**DE ONTWIKKELING VAN BUCER'S PREDESTINATIEGEDACHTEN VÓÓR HET  
OPTREDEN VAN CALVIJN**

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN de GRAAD VAN DOCTOR IN DE HEILIGE GODGELEERDHEID

OP GEZAG VAN de RECTOR MAGNIFICUS Mr A. ANEMA HOOGLERAAR IN DE  
FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP  
VRIJDAG 7 APRIL 1922, DES NAMIDDAGS TEN 3½ URE IN HET GEBOUW VAN DE

„MAATSCHAPPIJ VOOR 'DEN WERKENDEN STAND'.

DOOR

**JOHANNES WILLEM VAN DEN BOSCH,**

GEBOREN TE 'S GRAVENHAGE DIENAAR DES WOORDS BIJ DE GEREFORMEERDE

KERK TE HARDERWIJK

BOEKDRUKKERIJ GEBROEDERS MOOIJ - HARDERWIJK

## INLEIDING

Lange jaren is Bucer, de Reformator van Straatsburg, vergeten. Zijn indrukwekkende levensarbeid heeft daardoor bij het nageslacht gedurende geruime tijd de rechte waardering gemist. Niet ten onrechte getuigt dan ook één van zijn nieuwere biografen: „Wie sein Grab verschwand und das Feuer seine Reste verzehrte, so schwand das Gedächtnis von der Bedeutung des Mannes, dessen Schriften keine Gesamtausgabe auf die Nachwelt brachte.”

Deze miskennis steekt wel zeer sterk af bij de lof, die Bucer voorheen van alle kanten mocht inoogsten. Al is het waar, dat, in vorige eeuwen, de erkenning van iemands verdiensten niet steeds binnen de juiste grenzen werd gehouden, en bewieroking van elkander, naar de trant der humanisten, vaak tot in het bespottelijke verliep, toch mag het vroeger eenstemmig roemvol getuigenis over deze Hervormer niet zonder meer als overspannen woordpralerij worden aangemerkt. Het nieuwere onderzoek omtrent Bucer verbiedt dit. Terecht is dan ook in onze tijd veel waarde gehecht aan allerlei vroegere „Judicia doctissimorum aliquot virorum de D. Martino Bucero” in de zgn. „Tomus Anglicanus”, waarbij de „testimonia” van Beza, Verheiden, die Beza imiteerde, Robertus Stephanus, de „haeredes defuncti in Christo Martini Buceri” en van zoveel anderen zich waardig aansluiten.

En ook in het feit, dat Bucer’s werken reeds vroegtijdig en telkens weer op de Index geplaatst werden, zowel door Hendrik VIII als met name door het Pausdom, heeft men een indirect getuigenis te zien voor de grote invloed, die eenmaal van deze Hervormer uitging.

De oorzaken nu, waardoor Bucer’s betekenis al meer vergeten werd, zijn onderscheidene.

- Allereerst dient gelet te worden op „die geschichtliche Entwicklung der Reformation in Deutschland;” met name op de ontwikkeling der kerkelijke omstandigheden te Straatsburg. Daar was na het Interim, (tussentijdse regering) het fanatiek, verketterend Ultra-Lutheranisme van Marbach en Rabus en later van Pappus opgetreden.

En dit zocht „das Andenken sowie die Schriften und de Geist der ersten Reformatoren Straszburgs”, die, „Männer wie Zwingli, Oecolampad, Peter Martyr Vermigli, Calvin auch für auserwählte Rüstzeuge des Herrn hielt,” geheel en al te verdringen. Welk een tegenstelling met Bucer’s handelwijze voorheen in Straatsburg! Hoeveel liefde toonde hij niet steeds tegenover een ieder: „in quo Christi aliquid apparet.”

- Vervolgens komt hier in aanmerking Bucer’s Unionisme. Het beginsel dezer unieopgingen tussen Luther en Zwingli was schoon: „Deo nihil esse gratius concordia gratiaque fratrum.” En diep was Bucer ervan doordrongen: „quod foedum utique sit, cum fratre non posse gratiam vel retinere, vel scissam, resarcire.” Hij was dan ook niet door kerkelijk-politiek opportunisme, maar vooral door religieuze motieven aangespoord tot zijn bemiddelingsstreven. Toch werd hij: „der angesehene Vermittler und Friedensstifter,” al te zeer tot een „Politicus und Fanatiker der Eintracht” met al de wendingen der kerkelijke diplomatie vertrouwd; tot schade veelszins van de oprechtheid.

Het resultaat van de „Concordia Wittenbergensis,” die de vrucht was van zijn concordistische arbeid, was dan ook niet bemoedigend. Achter het overwinnend Lutheranisme ging het Bucersche type schuil. En later achtte men het niet meer de moeite waard, Bucer’s theologische gedachten te keren kennen.

- Een derde oorzaak eindelijk, waardoor Bucer op de achtergrond kwam te staan, meende men te vinden in Calvijn’s optreden. „Der Straszburger Reformator ist in de Genfer eingemündet und in ihm untergegangen.” Calvijn zou zijn vorming wel voornamelijk aan Bucer te danken hebben. „In der Fassung, die ihnen Bucer gegeben, sind ihm vielfach die schöpferischen Gedanken Luthers entgegengetreten.”

Maar door zijn scherpere en meer systematische geest zou Calvijn boven Bucer zijn uitgegaan; aan Bucer’s ideeën een duidelijker vorm hebben gegeven, en in staat geweest zijn, deze samen te voegen tot een nauw ineensluitend gedachtesysteem, waartoe Bucer zelf de gave miste.

Ook „die Tendenzen Butzers” heeft Calvijn „durch gröszere Klarheit, Abrundung und

Konsequente Schärfe auf eine höhere Stufe erhoben." Want, wat Bucer wilde met zijn uniepingen, is, over de hele breedte van het theologisch terrein zelfs, tot werkelijkheid geworden door Calvijn's oorspronkelijke denkarbeit. „Im Gefolge Butzers wurde Calvin der Unionstheologe." Maar niet in de geest van Bucer, door allerlei formules, doch „durch ernstes Abschleifen von scharfen Kanten und allmähliche Annäherung der Extreme." Zo moest Calvijn als „Theologe der Einheit" worden „zum Theologen der Diagonale, zum waren Vermittlungstheologen."

Dat nu Bucer's levenstaak eerst op rechte wijze vervuld zou worden door Calvijn, n.l.: „die Beförderung des Reiches Christi in ganz Europa im Sinn eines Unionsprotestantismus," heeft voor Bucer zelf tengevolge gehad, dat hij allengs vergeten werd. „Damit war das Loos der Gedanken Butzers, allmählig in Vergessenheit zu gerathen, erst recht besiegelt. Wenn sie aber auch nicht von anderer Seite ans Licht gezogen wurden, so hatte dies seinen Grund darin, dass der geschlossene Bau des Calvinismus ein Zurückgehen auf seinen Vorgänger und Wegbereiter völlig überflüssig zu machen schien: hinter Calvin verschwand die Theologie Butzers ganz und gar."

Het nader onderzoek nu naar Calvijn, in wiens leven „zekere raadselen" om oplossing vragen, deed weer de aandacht op Bucer vallen. Met zorg werd gelet, ter verklaring van Calvijn's vóórgeschiedenis, op de veelvuldige relaties tussen de reformatorische kringen van Frankrijk en die van Straatsburg. Deze relaties toch ontstonden vooral, sinds „die überraschende Kunde von Luther's heldenmüthiger Glaubensarbeit in Deutschland" het voorbereidend werk van Faber Stapulensis vruchten deed dragen voor de kerkhervorming in Frankrijk."

Maar dit niet alleen. Waar Calvijn geen Duits verstond en derhalve voor Duitse, reformatorische geschriften op Latijnse vertalingen was aangewezen, trokken ook Bucer's Latijnse werken (hetzij vertalingen óf eigen commentaren en geschriften) de belangstelling tot zich, omdat ze, met die van anderen, niet het minst voor Frankrijk dienden, gelijk uitdrukkelijk werd uitgesproken. Deze werken van Bucer toch vonden veel ingang in Frankrijk.

Eindelijk werd ook grote waarde gehecht aan vele loffelijke getuigenissen, die Calvijn in zijn latere jaren over Bucer gaf. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat hij alles in Bucer goedkeurde. Doch Calvijn's eendoordeel bleef toch steeds, ondanks vrijmoedige berisping: „Seis enim quantum in utramque partem valeant quos Dominus excellentiori doctrina, ingenio, prudentia ornavit et instruxit. Certe eo fastigii evectus es, eumque in ecclesia Christi gradum tenes, ut plerique in te oculos convertant." Dit gunstig iudicium van Calvijn, die door Bucer zelf genoemd werd: „Calvinus noster, praeclarum illud Christi organum" en aan wie, naar Bucer's meedeeling, zelfs de geleerde tegenstander Albertus Pighius als „uni ex nostris, aliquod lucis et probabilitatis tribuat," spoorde tot nauwgezet onderzoek aan, ten einde te weten, om welke reden Bucer door Calvijn zo hoog geacht werd.

Nadat nu reeds over enkele afzonderlijke kwesties door Küstlin, Usteri en Scheibe relatie tussen Bucer en Calvijn werd gezien, is het met name R. Seeberg geweest, die het „Butzerianismus" als „Vorstufefür de Calvinismus" een bijzondere studie waard achtte. „Eine Darstellung seiner Theologie... sie böte eine ebenso lonende als wichtige Aufgabe dar." Dorner achtte dit blijkbaar teveel eer voor de overigen „an sich verdienstvollen Mann."

Maar Lang gaf aan Seeberg's uitnodiging gehoor en publiceerde zijn: „Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie 1900." En van dat ogenblik af aan staat Bucer weer in het middelpunt van veler belangstelling, en wordt hij niet meer uitsluitend beschouwd als mislukt „Unionist," doch hoofdzakelijk als repraesentant van een afzonderlijk Reformatorisch type, hetwelk door Calvijn ten volle zou zijn ontwikkeld.

Ook Doumergue stemt daarmee overeen, wanneer hij in aansluiting bij Seeberg en Lang concludeert: „Il est donc tout naturel que la doctrine de Calvin, et par Calvin, la doctrine et la piété de tout le calvinisme aient porté l'empreinte spéciale de la doctrine et de la piété de Bucer." Voor onderscheidene denkbeelden van Calvijn zoekt men dan ook almeer de oorsprong bij Bucer, Zó o.

a. voor zijn Avondmaalsleer; voor zijn „Leitmotiv”: de gloria Dei ‘), welk begrip inderdaad een allesbeheersende plaats bij Bucer inneemt; voor de theorie aangaande de kerkelijke tucht en het kerkrecht en zoveel meer.

Met name ook is de Praedestinatieleer van Bucer een voorwerp van onderzoek geweest, ten einde overeenkomst te kunnen constateren met Calvijn’s voorstelling dienaangaande.

Het is daarom van belang Bucer’s praedestinatiegedachten, met name vóór de beëindiging van Calvijn’s arbeid in 1535 aan de eerste uitgave zijner *Institutie* nader te leren kennen. Te eerder zelfs, omdat men het blijkbaar reeds in vroeger eeuw van hoge betekenis beschouwde, de uitspraken van de Straatsburgse Hervormer over dit onderwerp uit verschillende perioden te verzamelen in een zeldzaam geworden opus, onder de titel: „*Doctrina M. Bucerii, De Praedestinatione, Causa Peccati, Libero arbitrio, Excaecatione Impiorum.*” En in het algemeen: wijl „auch die jetziche theologische Generation es nicht verschmähen darf,” weer kennis te nemen van dergelijke „*Verhandlungen, de jeweiligen Führern der reformirten Kirche einst so sehr Herzenssache.*” Dit woord van A. Schweizer blijft ook heden nog waar.

## HOOFDSTUK I.

### De betekenis, aan de predestinatieleer, vóór Calvijn’s optreden toegekend.

#### Onderzoek daarnaar voor Bucer noodzakelijk.

De praedestinatieleer is volgens algemeen gevoelen een centraal dogma van het Protestantisme geweest. Allen, die met de Hervorming der 16e eeuw meegingen, vonden daarin de krachtigste uitdrukking van hun reformatoisch, gemeenschappelijk geloof. Voor deze leer van de Heilige Schrift zocht men, èn tot deugdelijke bestrijding van het synergisme der Middeleeuwen èn om het verwijt van haeresie (ketterij) te ontgaan, aansluiting bij Augustinus, wiens gedachten ook omtrent dit gewichtig leerstuk men nader ontwikkelde.

Toch sluit dit algemeen belijden der praedestinatie niet in, dat men allerwege éénzelfde belang had bij het voordragen en verdedigen van dit dogma. Integendeel: de motieven voor de handhaving van dit leerstuk waren zeer onderscheiden.

Bij **Luther** was het volgens zijn: „*De Servo Arbitrio*” 1525 hoofdzakelijk een anthropologisch motief, dat hem dreef tot behandeling der praedestinatieleer. Hij wilde nl. de pelagiaansche opvattingen der zonde bestrijden. Als slechts werd ingezien, dat „*hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium,*” en de mens „*sols et pura gratia*” gered wordt, achtte Luther zich voldaan. Vandaar dat bij hem deze leer voornamelijk voorkomt in verband met die over het „*servum arbitrium*”, en louter „*eine Hilfslinie*” is tot bevestiging van het diep bederf der zonde en de onmacht tot het goede. Zelfstandige theologische betekenis wordt aan dit leerstuk dan ook niet toegekend. Weliswaar heeft hij „*in der praktischen Erörterung de Gedanken der Pridestination zwar nie verleugnet, aber seiner Grundanschauung entsprechend auch nicht in de Vordergrund gestellt.*” En dit alleen, omdat de praedestinatie hem „*mehr negativ Korrelat und Konsequenz des servum arbitrium, als positiv die Stütze für den Heilsglauben*” was; al was dit laatste niet geheel uitgesloten.”

**Zwingli** gaf in zijn: „*De Providentia* 1530” aan de Praedestinatieleer een andere betekenis. Al sluit hij haar anthropologische en soteriologische waarde volstrekt niet uit, boven alles gaat hem het theologisch belang van dit leerstuk, omdat het daarin niet allereerst om de zaligheid des mensen, doch om God te doen is. „*Dei cognitio natura sua Christi cognitionem antecedit.*” En daarom kent Zwingli aan de alles werkende Voorzienigheid en aan de Praedestinatie („*est autem providentia praedestinationis velut parens*”) een zelfstandige betekenis toe. Dit hing samen met Zwingli’s geest, die steeds een afgesloten systeem zocht en alles zocht terug te leiden tot algemeen

beginselen. Geen „humanistisch-philosophischen Interesses” echter zijn het geweest, die hem tot zijn bepaalde uiteenzetting van de praedestinatiegedachten hebben geleid maar alleen de zucht om theologisch uit te gaan van het Wezen Gods.

Daardoor werd deze leer, anders dan bij Luther, voor Zwingli’s religieus’ denken van de grootste betekenis. Hij komt er steeds weer op terug en legt er gedurig meer nadruk op. Streng theoretisch gaat hij van het zuivere begrip „God” uit, ontleedt dit ontologisch en kosmologisch en komt dan van uit dit apri-oristisch uitgangspunt met strenge deductie tot de uiterste, zij het ook vaak paradoxale consequenties van de absolute praedestinatie. Zó zelfs, dat hij er niet voor terugdeinst, God de *Auctor Peccati* te noemen, met dien verstande echter, dat het voor God geen zonde is, wat Hij doet, als zijnde „exlex”. „Numen ipsum auctor est ejus quod nobis est injustitia, illi vero nullatenus est.” Al is dan ook het uitgangspunt bij Zwingli, nl. de gedachte der goddelijke Alwerkzaamheid „durchaus religifis motivirt”, toch moet bij hem gelaakt „eine spekulative Durcharbeitung des Problems.” Reden, waarom Calvijn later zich misnoegd toonde over Zwingli’s *genus doctrinae*. Hij vond ... „Zwinglii libellus (de providentia) tam duris paradoxis refertus, ut longissime ab ea, quam adhibui moderatione distet.”

Matth. **Alber**, de vriend van Luther en Zwingli, die nog in 1529 aan Zwingli schreef: „quamvis in re coenae tecum sentire non possumus, — tarnen in reliquis quibus recte sentis, nequaquam a te dissidemus,” heeft, waarschijnlijk nog vóór Luther’s antwoord aan Erasmus, ook breedvoerig over de „Ewige Fürscheidung Gottes” geschreven in 1525. Hij toonde een heiligen schroom, dit leerstuk zelfstandig te ontwikkelen, los van de behoeften van het vrome hart.

Daarom is hij bij de behandeling van dit dogma er voornamelijk op uit, in nauw aansluiting aan bepaalde plaatsen der Heilige Schrift, de troost aan te wijzen, die de gelovigen uit deze leer genieten kunnen. En deze troost komt dan hierop neer, dat Gods Verkiezing de „electi” in de weg van geloof, van de werken des geloofs, ondanks strijd, heenleidt tot de volkomen overwinning in het eeuwige leven, waarvan de verzekering hier op aarde het hart verkwikt. Hier is dus louter de praktijk aan het woord, die van diepzinnige speculatie terugroept en eerbied voor het mysterie vraagt; *die de gelovige oproept God te rechtvaardigen in Zijn geheimenissen en zich eigen zaligheid bewust te worden.*

Behalve van Luther, Zwingli en Alber is het nu ook mogelijk uit het tijdperk vóór Calvijn’s eerste optreden met de „Institutio religionis Christianae,” de praedestinatiegedachten van Bucer na te gaan. In betrekking tot hem kan dit zelfs een plicht en roeping zijn, niet alleen vanwege zijn meer dan gewone positie in de wereld van zijn dagen, doch ook, omdat wel haast niemand meer van de verkiezing en verwerping Gods kan gesproken hebben dan hij. Voor een ieder, die van meer nabij zijn werken heeft onderzocht, blijkt dan ook volkomen waarheid te zijn, wat eenmaal werd gezegd: „Aber es bedarf schon im Hinblick auf die Wichtigkeit dieser Lehre für de gesamten reformierten Lehrbegriff sowie vorzüglich auf die ausgedehnte Anwendung, welche sie in dieser Epoche in Butzers Schriften augenscheinlich in höherem Grade als bei irgend einem anderen Reformator findet, keiner Rechtfertigung, dass wir ihr eine besondere Untersuchung widmen.”

Temeer moet dit overvloedig werken met de praedestinatiegedachten bij Bucer opvallen, als we zien, „wie wenig Calvin” in de eerste uitgave van zijn Institutie voor de praedestinatieleer gedaan heeft, waarop terecht is gewezen.

Met welk doel Bucer nu aanvankelijk zijn praedestinatiegedachten zal hebben ontwikkeld, en welk belang daarbij moet hebben voorgezet, blijkt duidelijk uit zijn bepaling van het *Wezen der Theologie* in de eerste periode van zijn arbeid. „Vera Theologia scientia est, Pie et beate vivendi.” Of ook, gelijk hij het elders uitdrukt: „Vera Theologia, non theoretica vel speculativa, sed activa et practica est. Fin is siquidem ejus asere est, hoc est, vitam vivere deiformem.”

Speculaties mogen dus bij hem niet verwacht worden. Dat gaat tegen zijn toen nog overheersende praktisch-ethische levensbeschouwing in. Daarom wil hij ook in het onderzoek der Heilige Schrift, waaruit hij zijn theologische gedachten put, soberheid betrachten en alle „curiositas” vermijden. „Nulli volo author esse, scripturas vel tegendi vel enarrandi negligentius, tantum praeposteram et

inutilem damno curiositatem, caeterum ut germane ac proprie, quoad ejus fieri queat, singula scripturae loca accipiantur, sobrium ac pium studium adhiberi, etiam inhortor.” De Heilige Schrift is toch niet gegeven voor allerlei redenering, maar voor het leven. „Divinae literae, vivendi non argutandi scientiam continent.” En geen ander doel mag het theologisch Schriftonderzoek zich stellen, dan versterking van het geloof en de vermeerdering der liefde: „Ea semper perquirere et discere, quae proxime ad id faciunt, ut Deo firmiter fidamus, et sanctius, Gigue officiosiore charitate ergo proximos vivamus. Ea enim ad nos Proprie sola attinent. Quod utinam persuasum plerisque esset, minus multo superstitionum atque contentionum, et longe plus haberemus solidae et aedificatricis in scriptura cognitionis.”

Wel gaat dit tegen de ingewortelde zondige begeerte van de mens in. „Malum quod primos perdidit parentes, infestum toti generi est. Altiora nobis quaerimus, at quae ante pedes, inque manibus sunt, inque oculis incurrunt, susque deque habemus, quo save fit ut tam rara sit fides, tam frigida dilectio.” Toch is dit alleen „de Theologia communis et certissima.” In het leven met al zijn goed en kwaad God bij het licht der Schrift te zien, dat is de „Theologia efficacior”. „Certe qui in his Deum suum non agnoverit, is sublimibus illis et supramundanis disputationibus seipsum pulchre deindet e, et mendax quoddam religiosae mentis simulachrum fingere sibi poterit, vera se inflammare religione non poterit.”

Het bepeinzen van de mysteriën des geloofs moet steeds tot ware godsvrucht opwekken en niet in onvruchtbare beschouwingen verlopen, wat alleen geschieden kan, wanneer de echte „timor Dei” het onderzoek leidt. „Hic ejusmodi sapientiae initium est, ut eo recepto, Deus ipse deinde docturus sit omnia, juxta illud: Secretum Domini timentibus eum. Atque utinam hic timor Domini apud omnes nos obtineat. quod si fiat, tam hoc (sc. sacrosancta Trias) quam &ia Scripturae mysterie non solum cognitu ac creditu facilia nobis erunt: sed simul sic omnia percipiemus ac tractabimus ut inde meliores evadamus, hoc est, nobis magis moriamur, et Proximis vivamus studiosius.”

Door deze herhaaldelijk uitgesproken practisch-religieuze beginselen van onderzoek draagt dan ook de behandeling van de praedestinatieleer bij Bucer aanvankelijk een eenvoudig karakter, waarbij zelfs voor enigszins diepgaande godvruchtige speculatie geen plaats schijnt te zijn. Hij beziet alles nog niet van meer theologisch standpunt uit; maakt zich nog niet bijzonder bezorgd over de verschillende tegenwerpingen, die de menselijke rede tegen deze leer en haar Godsbeschouwing inbrengt, tracht zelfs niet ernstig, ze door allerlei dogmatische onderscheidingen te weerleggen. Dat doet hij wel later, als hij dieper het belang der praedestinatieleer inziet.

*Dit onderscheid in Bucer's denkwijze, dat niet tot een wijziging in overtuiging mag verscherpt worden, wijst de weg tot het duidelijk inzicht in het motief, dat hem in verschillende perioden van zijn theologische ontwikkeling aanspoorde tot handhaving van deze leer, met name in het eerste tijdperk van zijn arbeid, nog vóór Calvijn's publiek optreden. Tot dit onderzoek gaan we thans over.*

Hiervoor komen vooral in aanmerking de drie, bepaaldelijk de eerste twee uitgaven der Enarrationes, (1527, 1530, 1536.) die alle bijna geheel aan elkander op het punt der praedestinatieleer gelijk zijn; in elk geval eenzelfde overtuiging voorstaan; én de Psalmcommentaar van 1529.

## HOOFDSTUK II.

### Het onderscheid in het menselijk geslacht, waarvan Bucer uitgaat.

Bucer ziet een groot onderscheid in het menselijk geslacht. Hij aanschouwt enerzijds de „boni”, weinigen „pauci” in getal; en anderzijds de „mali” in grote massa; „quorum sane ingens turba est.” Van dit onderscheid mag gezegd worden „id quod abunde etiam quotidie reipsa testatur;” of ook: „ut semper fieri solet.” De „boni” dragen doorgaans bij hem de naam: „electi”; de „mali” heeten in de regel „reprobi”.

Dit blijkt vooral sterk, wanneer hij in omschrijvingen de woorden „electi” en „reprobi” verbindt met termen van identieke betekenis. Zo zegt hij: „Electi et verfi Israëlitx”; „alii credentes et electi ipsi”; „electis tantum et filio suo ex animo addictis”; „populus electorum, domino vere credentium”; „electi ut filii Dei, dilecti et grati existant”; „alios plerosque electos atque charos suos”; „inter electos et verbo vere credentes”; „filii regni, electi et vere credentes”; „electis et Deo fidentibus”; „electis et Christo credentibus”; „electi et amantes ejus”; „sancti et electi”; „electi et qui Christi redemptionem perceperunt”; „electi et a reliquo mundo segregati”; „electi, id est, spiritu Dei donati ac ita ex Deo renati”; „inter electos et scientia Domini donatos”.

Eveneens schrijft hij: „Impii autem atque reprobi”; „impiis et reprobis”; „qui pereunt et reprobi veritatem repudiant”; „plantatio quam pater non plantavit, hoc est, reprobi; „qui spiritu vacant, quod. reprobi sint”; „reprobi et municipatu regni ccelestis indigni”; „reprobis scilicet, et natis ex Diabolo”.

Dat hij „electi” en „reprobi” opvat in de zin van „gelovigen” en „ongelovigen” blijkt ook duidelijk, als hij in zijn Enarrationes Passim de tegenstelling „electi” en „reprobi” vervangt door een gelijkkluidende als: „Impii et ingrati” naast „electi”; „Impiis et reprobis” naast „piiis”; „impiis et pii”; „malus et impius homo” naast „bonus ac pius”; „sancti et reprobi”; „sui et reprobi”; „sancti et impii”; „Christiani et reprobi”; „sui et impii”; „electi et mali”; „irae et gratige vasa”; „Christiani et impii”; „credentes et reprobi”; „boni et mali”; „electi et rejecti”; „electi et impii”; „oves et hoedi”; „impiissimi et sanctissimi”; „filii Dei et filii Diaboli”; „adversarii et in se (sc. Christo) credentes”; „increduli et credentes”; „ex deo nati et ex diabolo nati”; „sancti et mali”; „fideles et infideles”; „credentes et carnales”; „hostes Dei, non filii”; „sui et rejectitii”; „sancti et rejectitii”.

Aan dit gebruik is hij ook in zijn Commentaar op de Psalmen getrouw gebleven. Ook daar komt telkens de antithese van „electi et reprobi” voor, afgewisseld door omschrijvingen als: „Electi et Spiritu superno donati” en „Reprobi et deplorati” en passim vervangen door de tegenstellingen: „Dei filii et filii ira”; „pii et impii”; „sancti et improbi”; „boni et mali”; „sui et pravi”; „vasa gratix et vasa xternae irae”; „in se (sc. Christo) credentes”, „Dei timentes”, „tibi (sc. Deo) fidentes èt impii, improbi, peccatores, malitiosi, holtes”; „improbi et justii”; „nati ex Deo et rejecti”; „filii Dei et projecti”.

Niet anders is het in zijn verklaring op de profetie van Zefanja, waar „electi et reprobi” in dezelfde zin worden geduid.

Trouwens: Bucer volgt hier het spoor, dat hij zich reeds van het begin van zijn publiek optreden af getekend heeft. Reeds in de „Summary seiner Predig,” (te Weissenburg), die te Straatsburg Augustus 1523 werd uitgegeven, is dit eigenaardig qualificeren van de „glaubigen” en „unglaubigen” op bovengemelde wijze regel. Zij worden voorgesteld als „die erwelten,” die „erweiten”, „die uszerwelten”, „die usserwölten”, gelijkkluidend met „seine (sc. Gottes) kinder,” „gerechten”, „seine (sc. Christi) schafflin” en als „gar verworffen und verblendt”, „von gott verlassen und hyn geworffen ein gefessz des zorns, zugericht zur verdammüs”, „die verloren werden” of „die widerwertigen.”

Ook „Grund und Ursach” van 1524 wisselt enerzijds de termen „der glaubig”; „erwelten” („erwülten); „die schäflin”; „gutwilligen”; „die Gottseligen”; en anderzijds „der ungläubig”; „böswilligen”; „Verworffnen”; „hinwürfiling und geschirr gistlichs zorns; der übrige Haufe.”

De gedurig herhaalde uitdrukking nu, waarmede Bucer deze scheiding tussen twee klassen der

mensheid aangeeft, gelijk de ervaring ze hem doet kennen, is deze: „Discrimen electorum atque reproborum” of „inter electos et reprobos.” En hij put zich als het ware uit om aan de hand van de Heilige Schrift de „electi” en en „reprobi” de hun toekomstige titels te geven, overeenkomstig de openbaring van hun leven. De „electi” noemt hij o.a.: credentes, sancti, sui, (sc. Dei, Christi) justii, pii et credentes animi, donati Christo, fidentes (sc. Christo), pii, tinrentes (sc. Deum), populus Dei, verf sancti, syncere Christiani, reliqui credentes qui sunt vasa gloriae Dei et vers divini cultus instrumenta; verf ejus (sc. Christi) discipuli, oves, ex suo (sc. Christi) grege vere esse; tanquam vasa gloriae, electi, qui sunt verum semen et germen Israëlis, vasa gloriae, id est, organa, filii Dei, populus sanctus, homines Dei, renati ex spiritu, boni, sequentes (sc. Christum), fideles, spirituales, quotquot Christo nomen dederunt, filii lucis, credentes et chari Dei, quicunque Christi sunt, Christiani, renati.

De „reprobi” worden getekend o.m. als: „impii eti ngrati, impii, hostes Dei, veritatis hostes, rejecti, hoedi et vasa irae, hoedi, negatores ejus (sc. Christi), tanquam vasa irae, apparatus in interitum; mali, obstinati Euangelii hostes, hoedi, id est reprobi; non renati, plantatio quam pater non plantavit, homines carnales, injusti, captivi Satanse, filii hujus seculi, perditii, lupi, non renati, increduli,

En dit alles geldt „de omnibus omnium seculorum reprobis” gelijk ook van de „electi per totum orbem.”

### HOOFDSTUK III.

#### De verklaring van dit onderscheid in het menselijk geslacht door Bucer gevonden in Gods Woord.

Het onderscheid nu tussen deze beide, in levensopenbaring zo zeer uitéénlopende mensklassen, kan naar Bucer's beschouwing, niet ethisch „bedingt” zijn, gezien het verderf, waaraan allen, zonder onderscheid, zijn onderworpen. „Omnes enim mortales, quod domino et verbo ejus adversati sunt, a serpente veteri homicida ita icti sunt, ut nequeant non Perire, nisi aliunde a motte serventur.” Indien dit laatste toch niet geschiedt, moet openlijk erkend worden, dat allen omkomen zullen „ut omnibus venenum peccati a satana immissum est.” En het spreekt vanzelf, dat hij de verklaring van het onderscheid van „electi of credentes” naast „reprobi of impii” niet toeschrijven kan aan zedelijke kwaliteiten van het menselijke leven, omdat vóór allen geldt: „Convincendique sunt esse Peccatores, naturaque nihil boni Posse, nisi a supernis animo renoventur.”

Hij zoekt daarom, wetende dat de „humana ratio usque caeca” 3) is, in het Woord Gods de verklaring van de divergentie onder de mensen en zal daaraan ook alleen het recht ontleen deze met de termen „electi” en „reprobi” te benoemen. „Dabo igitur operam, ut in praesenti Enarratione, neminem prorsus, quam spiritum jósum, in scripturis seipsum explicantetn, quantum ipse dederit, cum voces declarandae erunt sequar, et quam licuerit, religiosissime quatnlibet accipiam, ne in foribus errantes, sensim ab improprietate vocum ad dogmatum quoque, ut priscis accidisse videmus, peregrinitatem devolvamur.” Deze verhouding tegenover de Heilige Schrift als hetgeen men later genoemd heeft het „principium formale” der Reformatie, is Bucer van het begin af eigen.

Vóór alles wenst hij dus de „Scripturarum autoritatem” te eerbiedigen en de zin der Heilige Schrift naar de mening van de Heilige Geest te vertolken. Met diepe eerbied is hij voor haar Openbaring vervuld „in censendis dogmatis regni caelorum”. En als hij haar verborgenheden uitstalt, wil hij zich er voor wachten „nultas Dei tinvore imbutas mentes ab hac salvifica doctrina” te vervreemden door een verkeerde wijze van behandeling. Hij wil integendeel alles, wat de Schrift bevat, naar voren brengen tot vereniging van de „Electi” met God. „Omnia sane supernae philosophiae in hoc nobis donata sunt, ut in Divinae naturae consortium evehamur.”

Daarom luidt zijn diep ernstig verlangen: „Proinde oro et obsecro, per tremendum Conditoris numen, »er nunquam satis veneratam Scripturarum majestatem, per omnium filiorum Dei (quos



alioqui infinita a caelesti hac philosophia avocant) salutem, quicumque de Sanctis commentari, statuere vel disserere volunt, meminerint se in schok versari Spiritus sancti, in pakestra sapientiae Divinae, ponant omni studio affectus carnis.”

Maar dit niet alleen. Hij wenst bij zijn vertolking van de Schriftgedachten ook rekening te houden met de „consensus Ecclesiae”, voorzover deze nl. overeenkomt „cum Scriptura omnis veritatis regula.” Hij weet dus, wat hij doet, als hij ingaat op de H. Schrift. „Qui sic vera atque ex Scripturis deprompta dicere proposui, ut ab Ecclesiae Christi consensu nihil, et sanctorum patrum sententiis quam minimum variem; et rursus sic recepta ab Ecclesiis et Scripta a Patribus sectari, ne his Scripturarum auctoritatem posthabeam.”

Meer dan de H. Schrift, biedt, zal hij niet geven. Hij schrikt er toch van terug „afferre Ecclesiae Christi, quod humanae rationis argutiam, magis quam scripturarum soliditatem referat.” 3) Ook is het bespottelijk, van de inhoud der Schrift in enig stuk der zaligheid af te wijken: „Ridiculum est, si nos quicquam de salute, citra rationem, eamque ductam ex verbis Dei, quippiam statuamus.”

De enige roeping is, aan de Kerken voor te stellen, wat Gods geopenbaarde Waarheid bevat. Daarmede heeft ieder zich tevreden te stellen. „Utinam contenti essemus, quam simplicissime et syncerissime, veritatem quam revelatam nobis divinitus crederemus, Ecclesiis proposuisse, quandoquidem nihil salutare praeterea praestare possumus; spiritus sancti enim, non nostrum opus est cordibus eam persuadere.”

Maar welk een heerlijke zaak is dit niet! „Quam bonum vero et salutare a magistro Christo non recessisse, et uni Dei verbo semper adhaerere.”

Daartoe is het vóór alles nodig, dat alles gemeden worde, „quibus scripturae auctoritas labefactatur.” Het komt er nu maar op aan, de inhoud der H. Schrift in haar volheid weer te geven. Zeer verkeerd toch handelen zij, die de „analogia fidei” verwaarlozen. “Notandum praeterea hic est, quam impie agant qui literis solis, neglecta analogia fidei, et non consideratie simul et aliis scripturae locis inhaerent.”

Op de gehele Schrift toch rust het dogma der Kerk. „In ecclesia nullum dogma statui posse exprohabilibus, certo verbo Dei nitendum est, et quod necessario sequaris Neque enim conjecturis, sed expresais oraculis Dei constant dogmata Ecclesiae. Deus benignius nobis doctrinam salutis impertiit, quam ut conjecturis vestigandum sit quod voluit. Docet copiosissime et inculcat etiam ea quaecunque ad doctrinam salutis aliquid intersunt Certa expressa, et copiose exposita sunt, quaecunque salubriter de voluntate domini cognoscere possumus.” Opdat dit mogelijk zou zijn, spreekt de H. Schrift in begrijpelijke taal „Proponit vero ista scriptura humano more, demittens se ad nostram tenuitatem: talkvet ineffabilis est ratio divini iudicii.”

Het is bij zulk een beschouwing van de Heilige Schrift, die overal tevoorschijn komt, alleszins begrijpelijk, dat hij deze alleen laat antwoorden ook op de moeilijkste aller vragen, nl. vanwaar het onderscheid in het menselijk geslacht tussen „gelovigen” en „ongelovigen” komt. Naar haar getuigenis dient toch vooral te worden geluisterd. „Solis divinis scripturis hunc honorem habeamus, ut quae praescribunt, simplici fide et absque iudicio amplectamur.” En ook al zou de Schrift niet alle vragen, welke in het hart oprijzen beantwoorden, hetgeen ze geeft is voldoende tot zaligheid. Meer is niet nodig.

Anders zou zij wel in haar uitspraken omstandiger geweest zijn dan ze blijkt te zijn. „Plura de his novisse, si ad salutem nostram momentum aliquod ha buisset, scriptura latius ea, ut alia quae propius ad nos pertinent, explanasset, quandoquidem salutaria universa docet copiosissime.”

Is dan ook het „disputare praeter scripturam,” en het opstellen van een „articulum fidei, nullo scripturae loco firmatum”, voor Bucer een ergernis, het „sequi scripturam” is voor hem een levengquaestie. „Eoque scripturae auscultandum.” Wat hij daarom leergin zal over het „discrimen electorum et reproborum” is hem niet anders dan de zuivere Openbaring Gods, welke hij gelovig aanvaardt.

Hoofdstuk 4 t/m hoofdstuk 7 (nog) niet aanwezig

## HOOFDSTUK VIII

### Besluit

Bucer's denkbeelden omtrent de predestinatie, vóór het optreden van Calvijn, liggen in al het voorafgaande duidelijk voor ons. Brede citaten uit zijn exegetische werken, waarin hij naar aanleiding van bepaalde Schriftplaatsen zijn dogmatische denkbeelden weergaf, waren daartoe vereist. De zeldzaamheid toch en de ontoegankelijkheid der bronnen maakten dit tot een gebiedende noodzakelijkheid. En dit niet alleen! Maar omdat Bucer geen systematische geest was en geen inéénsluitend gedachtecomplex gaf, moest zoveel mogelijk gepoogd worden een constructief geheel te geven van zijn verspreide uitspraken, inzake het onderwerp, dat ons bezig houdt.

Overzien we nu, wat we vonden, dan valt op te merken, hoe onze Reformator zijn uitgangspunt kiest in de reële toestand van het menselijk geslacht. De dagelijkse ervaring leert hem altijd weer in de mensheid tweeërlei onderscheiden groep van personen kennen. De éne groep, de kleinste, openbaart een oprecht geloof in Christus, dat in liefde vruchten draagt, en door gedurig gebed om de Heilige Geest in alles de Wil van God zoekt te volbrengen. Ze keert zich tot de zaligheid. Voor deze groep kiest hij bij voorkeur de naam „electi”, zij het ook, dat hij deze naam met vele verwante namen combineert of verwisselt.

De andere, veel grotere klasse van personen wendt zich van alle heilsopenbaring af en wijdt zich liever aan alles toe, behalve aan God, waarvan de uitkomst geen andere kan zijn dan ondergang. Voor deze klasse van mensen kiest hij met voorliefde de aanduiding van „reprobi”, (verworpenen) al worden ook vele andere, synonieme titels gebezigd.

De oorzaak waarom hij deze in levensuiting en levenslot tegenstrijdige mensengroepen als „verkorenen” en „verworpenen” benoemt, is voor hem geen andere, dan dat hij daarin een „innergeschichtliche” evolutie ziet van een „vorzeitliche” praedestinatie, die van eeuwigheid de gesteldheid en de toekomst der onderscheidene mensen heeft bepaald. Zo heeft hij het leren verstaan uit de Heilige Schrift als Openbaring van God, waarmee zijn streng objectief uitgangspunt gegeven is.

Eenzijds toch wordt hem uit de Heilige Schrift duidelijk, dat het allesbeheersend verschil in de mensheid geen vrucht kan zijn van materieel vrije wilsbepaling. Deze toch is, tengevolge van de zonde der eerste voorouders, aan het ganse mensdom ontnomen. Psychologisch, formeel genomen, moge de wil nog vrij zijn gebleven, doch in materiële, dogmatische zin opgevat, is deze beslist teloor gegaan. En anderzijds laat het Woord van God hem als achtergrond van al het menselijk gebeuren het „arcanum Dei consilium” onderkennen, waarnaar het menselijk leven zich met vaste, onverstoorbare gang beweegt, zodat het niet de mens, maar God blijkt te zijn, die de geschiedenis der mensheid maakt.

Nu is Bucer's ganse streven er op gericht, om in het licht van de Raad Gods, naar al wat de Schrift daarover uitspreekt, de ontwikkeling der „electi” en der „reprobi” na te gaan.

Beziet hij de ontelbaar grote menigte der „reprobi”, dan wordt hij aangegrepen door ontzetting. Het grootste deel toch van het gevallen mensengeslacht wordt, als niet opgeschreven in het „liber vitae,” onherroepelijk, van stap tot stap, geleid tot zijn droeve bestemming, namelijk het bezwijken onder de toorn en de macht van God. Opmerkelijk hierbij is, dat Bucer onderscheid maakt tussen die „reprobi”, welke vóór de komst van Christus buiten aanraking met het Woord Gods gebleven zijn, en hen, die vooral sinds Christus' verschijning op aarde deze relatie met de Waarheid Gods hebben gehad. Inzake de eersten, die verloren gingen, wil hij waarschuwen voor een „vestigare curiosius,” naar wat dezen als bv. Tyrus en Sidon gedaan zouden hebben, indien hun het Evangelie der zaligheid verkondigd zou zijn geworden. Daarmee hebben we ons niet bezig te houden. Dat ligt niet op onzen weg. Wat voorbij is, kan niet weer terugkeren. In deze

aangelegenheid kan door ons niets beslist worden. Het is ook overbodig en tevens nutteloos, daarover veel te disputeren, opdat we niet bovendien de indruk zouden vestigen, dat het in de macht der mensen zou liggen, het hun eventueel gepredikte Woord te geloven of niet.

Echter: wat de „reprobi” betreft, met name tijdens en na Jezus’ komst op aarde, toen het volle Evangelie eerst recht begon verkondigd te worden: van hen geldt het, dat zij, vóór hun veroordeling komt, „sive praedicatione, sive ratione alia” genoegzaam onderricht zullen worden van de waarheid, opdat ze de mate hunner zonden vervullen kunnen. Aan een zwaarder oordeel zullen zij dan ook onderworpen worden, doordat ze erger gezondigd hebben door verwerping van de aangeboden genade van het Evangelie. Dezen „reprobi” wordt naar Goddelijke beschikking de Geest Gods onthouden. Ze worden overgegeven „in sensum reprobum” en komen zo ten slotte in een toestand van „peccatum conijileum,” de zgn. „obstinatio” of „excaecatio”, waartoe God zelf de aanleidingen, ten gevolge waarvan zij verblind en verhard worden, oproept. Dit blijkt, wanneer zij door de prediking van het Woord Gods tot een zekeren „furor” zijn gebracht, en zij daardoor tot de lastering tegen de Heilige Geest voortgaan. Omdat deze „de zonde tot de dood” of „de onvergeeflijke zonde” is, spreekt Jezus met nadruk van lastering tegen de Heilige Geest, en niet van zonde in het algemeen. In de afschrikwekkende voorbeelden van een Farao, een Saul, de Farizeeën, Judas („Christi proditor”) en vele anderen verduidelijkt Bucer dan zijn opvatting.

Echter laat hij niet na, aan te tonen, dat deze Goddelijke ordening omtrent zulke „verworpenen” niet opheft hun eigen verantwoordelijkheid. Hoezeer ze ook „vaten des toorns” blijken te zijn, „tot het verderf toebereid”, nochtans geldt van hen, dat ze „propria culpa perire”.

Dat bewijst genoegzaam hun felle vijandschap tegen het heilige, zij het ook, dat deze bijwijlen eerst na tijdelijke hypocrisie pas voor de dag komt. En daarom mag gezegd worden, dat God hen met „een rechtvaardig oordeel” verworpen heeft. Weliswaar is de „ratio humana” niet bij machte dit mysterie te doorgronden. Ze kan dit niet, nóch met het oog op God, Die, al is Hij „autor tentationis”, toch niet „astor heccati” kan zijn; noch wat betreft de mens, die, hoewel voorbeschikt en bereid tot het verderf, zichzelf evenwel niet kan vrijpleiten, krachtens de uitspraak van zijn eigen geweten en van het Woord Gods, zodat alle verontschuldiging hem moet worden ontnomen. Maar, al staan we hier voor een antinomie, die wij niet kunnen oplossen, dit geeft de mens geen recht, dit „judicium imperscrutabile” in de ontwikkeling der „reprobi” te loochenen, en de beslissing over het menselijk lot uit de handen van God, Die alles in allen werkt, te verleggen in die der mensen. God wil Zich naar Zijn besluit verheerlijken, door de „reprobi” over te geven en te straffen voor hun goddeloosheid, waarvoor zijzelf verantwoordelijk zijn.

Nu moge het waar zijn, dat dit alles voor de verduisterde mens een grote ergernis is, doch voor een ieder, die God heeft willen verlichten, staat de waarheid van deze verwerping op grond van Gods Woord vast. Ongetwijfeld stemt het ook de gelovige tot diepe ernst, dat God in Zijn vrijmacht aldus handelt met de meesten der gevallen mensheid. Zelfs kan ontzetting hem aangrijpen, bij het indenken van dit mysterie. Maar zodra hij overdenkt de onmetelijke goedheid Gods jegens zichzelf, waardoor hij tot het leven is uitverkoren uit zoveel anderen, die verloren gaan, verandert spoedig het „expavescere” in een „mirifica gratulatio”. Ook de „electi” toch zijn van nature „interneconi devoti” of „destinati”, in zover zij niets dan zonde zijn in zichzelf. God echter wil Zich in hun zaligheid verheerlijken uit loutere barmhartigheid. Zij worden daarom naar Gods verkiezing door de prediking des Woords tot de gemeenschap met Christus geleid, Die hun niet tot een val, maar tot een opstanding is gesteld. En onder de invloed van Gods Geest, Die Zich altijd in hen werkzaam toont, leren zij Christus in waarachtig geloof aannemen tot gerechtigheid. Omdat zij, die voorheen de „novissimi” waren, nu de „Primi” worden, in tegenstelling met zoveel anderen, die, hoezeer ook de „primi” geacht, tot „novissimi” werden verlaagd, brengen zij uit dank voor de hun bewezen genade, als „tracti a Patre” hun gehele leven als offerande aan God toe in betrachting van goede werken.

Zo tekent Bucer de uitwerking der electie bij de gelovigen.

Hij ontkent daarmee niet, dat ook de „electi” vóór hun krachtdadige roeping vaak in zonden vallen en de „voluntas Dei salvifica” te hunwaarts weerstreven, maar deze zonden worden door hen „ex ignorantie” begaan; ze nemen nooit het karakter aan van het „peccatum mortale” en dat is daaraan te danken, dat reeds toen krachtens de verkiezing Gods in hen het „semen Dei” werd gevonden en werkzaam was. Evenzo belijdt hij, dat deze „electi” ook na hun toebrenging tot de „Salvator electorum”, door allerlei zonden „ex infirmitate” begaan, de troost van hun verlossing kunnen verliezen en voor zichzelf het gevoel kunnen krijgen, alsof zij „ex gratia excidisse”, gelijk zij ook niet meer voor de „proximi et frates” zich als „filii Dei” openbaren, omdat zij Gods Naam schande aandoen.

Maar ook dan houdt Bucer vol, dat de „vis electionis et fidei” in hen werken blijft, en God ook door dien diepe weg hen tot verootmoediging en aldus weer tot het eeuwige leven leidt. Het is daarom, dat ook na zo droeve inzinking hun telkens weer het licht opgaat van Gods genade. Zo handhaaft hij de „perseverantia sanctorum” niet alleen in objectieve zin, dat zij, trots hun val in zonde, Gods kinderen en leden van Christus’ Kerk blijven, maar ook in subjectieve zin, dat het bewustzijn van hun genadestaat hun wordt teruggeschonken. Vandaar dat er steeds bij hen is als een vernieuwing van hun „regeneratio” en zij op Gods tijd zullen ingaan in de „vita aeterna.”

Bucer beroept zich daarvoor voortdurend op Paulus’ woord in Rom. 8: 30: „En die Hij tevoren verordineerd heeft, dezen heeft Hij ook geroepen; en die Hij geroepen heeft, dezen heeft Hij ook gerechtvaardigd; en die Hij gerechtvaardigd heeft, dezen heeft Hij ook verheerlijkt.”

Uit dit alles blijkt duidelijk, dat Bucer bij de uiteenzetting zijner predestinatieleer, of wil men liever, bij de uitwerking zijner predestinatiedachten vóór Calvijn’s optreden, praktisch te werk ging. Een diep, wetenschappelijk theologisch ingaan op beide besluiten Gods, de „electie” en de „reprobatio” werd toen nog niet bij hem gevonden. Over het algemeen laat hij deze twee nog te veel los naast elkander staan. De samenvatting dezer afzonderlijke besluiten Gods onder het éne gezichtspunt der „gloria Dei” is voor hem nog geen behoefte, al zijn de beginselen daarvan wel hier en daar te vinden.

Het is alles echter nog niet consequent doorgedacht, vooral in verband met het Godsbegrip. Dit verwondert trouwens niet, omdat hij zich een ander doel voor ogen had gesteld. Het ging bij hem, de praktische Kerkhervormer, niet om een systematische uiteenzetting van dit leerstuk, maar om wat de zielsbehoeften van de kinderen Gods vereisten. Het was daarbij vóór alles zijn doel, om de gelovigen ervan te doordringen, dat hun zaligheid louter vrucht van Gods genade was, zonder dat enige verdienste van ‘s mensen zijde daarbij in rekening mocht gebracht worden, daar bij de gevallen mens met zijn „servum arbitrium” hiervan geen sprake kon zijn. Bucer gaat toch altijd uit van de gevallen toestand der mensheid als de sfeer, waarbinnen deze door God voorbeschikte genade haar werk doet.

Dit geeft aan zijn predestinatieleer een infralapsarische vorm. Met het onderzoek naar de vraag, welke verhouding er bestaat tussen de val des mensen en het raadsbesluit Gods, heeft Bucer in dit tijdperk zijner ontwikkeling, althans zover uit zijn werken blijkt, zich niet ingelaten.

Toch is Bucer’s bedoeling met de behandeling der predestinatieleer niet alleen geweest, zoals bij Luther, de bestrijding van het pelagianisme in welke vorm ook. Zijn hoofdmotief was daarbij veeleer, dat hij het Volk van God het bewustzijn wilde bijbrengen van het onverliesbaar bezit van de eenmaal verkregen genade. Hij vermijdt dan ook, dieper in te gaan op het lot der „reprobi”, ten einde het „expavescere” te ontgaan, dat ons overvalt bij de aanschouwing van de op zo schrikkelijke wijze zich voltrekkende gerechtigheid Gods over de ongelovigen; hij zoekt veeleer, in tegenstelling daarmee, te ernstiger en te ijveriger de gelovigen op te wekken tot de rijken troost, die schuilt in de volharding der „electi” in hun genadestaat. En hij doet dit, door de „mysteria electionis” vooral dan tot voorwerp van zijn beschouwing te maken, zo dikwijls hij de ontwikkeling van het leven der kinderen Gods nagaat van het eerste teken van Gods barmhartigheid in hun aardse leven af tot aan hun eindelijk verheerlijkt worden in het eeuwige leven toe.

Bezaten de gelovigen toch deze troost van hun objectieve en subjectieve vastheid in de genade Gods, dan eerst wist Bucer hen goed toegerust voor de strijd van het leven. Dan konden ze werkelijk vol vreugde werkzaam zijn „ad gloriam Dei et salutem proximorum.” Dan ook was er bij hen kracht in het lijden; vertrouwen op telkens vernieuwde genade te midden van de zonde; een rijk genot in het levend deelgenootschap aan Christus’ Kerk; verzekering van de komende verlossing.

Dit alles overwegende, menen we niet ten onrechte te mogen besluiten, dat Zwingli’s motief bij de behandeling der predestinatieleer, om namelijk filosofisch vanuit het „Godsbegrip” de ontwikkeling van het menselijk geslacht te bezien, bij Bucer niet is te vinden.

Anders daarentegen staat het, wanneer we Bucer’s opvatting vergelijken met die van Luther. Want dan blijkt, dat Bucer zeker evenals Luther deze leer op de voorgrond heeft gesteld, om elk pelagianisme, in hoe verzwakte vorm zich dit ook mocht voordoen, tegen te gaan, door de zaliging van de mens aan God alleen toe te schrijven, zonder enige medewerking van de mens. Verder echter reikt de invloed van Luther niet. Juist, omdat Luther de leer der *electie* niet vruchtbaar wist te maken voor de praktijk van het leven, en ze meer op de achtergrond hield, is Bucer daarin van hem onderscheiden. Hij toch laat de doorwerking der *electie* zien in heel het levensproces van de gelovige en grondt juist daarop de onverliesbaarheid der zaligheid.

Derhalve is Bucer’s religieus belang bij de predestinatieleer vóór 1536 voornamelijk, *het nadruk leggen op de volharding in de staat der genade, ten einde Gods kind te verzekeren van zijn zaligheid.*