

BUCER EN DE KERK

**Redactie Reformatie-studies
dr. F. van der Pol**

**met bijdragen van
dr. W. van 't Spijker
drs. H.J. Selderhuis
dr. W.H. Neuser
B.J. Spruyt**

UITGEVERIJ DE GROOT GOUDRIAAN - KAMPEN

in samenwerking met de

**STICHTING TER BEVORDERING VAN DE KENNIS VAN DE
REFORMATIE**

Niet compleet gedigitaliseerd door

**STICHTING GIHONBRON
MIDDELBURG
2017**

Inhoud

Woord vooraf, dr. F. van der Pol

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

Bucer en Zwingli drs. H.J. Selderhuis

Bucers Bedeutung für Kirche und Theologie heute dr. W.H. Neuser

Martin Bucers Gulden Brief

De irenische Bucer in de polemieek tussen Remonstranten en Contra-Remonstranten

met twee facsimile's avec un résumé franÇais, B.J. Spruyt

Lijst van afkortingen

Personalia

Register

Dr. F. van der Pol

Woord vooraf

In deze bundel zijn de teksten samengebracht van de vier voordrachten die gehouden zijn tijdens het Bucer-congres te Apeldoorn op 5 september 1991. Dit congres was georganiseerd door de Stichting ter bevordering van de kennis van de Reformatie.

Bucer en de kerk geeft een beoordeling van het hart van de theologie van de Straatsburgse reformator en van een bepaalde vorm van doorwerking daarvan. De beoordeling vindt plaats volgens wetenschappelijke maatstaf, maar op participerende wijze.

De eerste bijdrage 'De kerk in Bucers oecumenisch streven' bevat het hoofdreferaat van de congresdag, verzorgd door prof. dr. W. van 't Spijker, directeur van het door de Stichting opgerichte Instituut voor onderzoek van de Reformatie (IVOR). Sinds diens dissertatie over de ambten bij Bucer in 1970 staat de reformator in het middelpunt van zijn aandacht. Van 't Spijker wijst in zijn bijdrage op het voor Bucer zo karakteristieke streven naar kerkelijke eenheid. Dit streven is een doorgaande lijn vanaf Bucers eerste geschrift in 1523 tot aan zijn laatste werk, *De regno Christi*.

De heerschappij van Christus is bij Bucer erg uitgebreid en raakt allereerst de eenheid van de gemeente als zodanig, vervolgens de eenheid tussen protestanten van verschillende richtingen, vooral Luthersen en Zwinglianen, tenslotte ook de eenheid van de christenen in heel Europa. Het rijk van Christus vraagt om streven naar zichtbare eenheid in het gemeenschappelijk aanvaarden van Christus' Woord. Hier is tevens de grens van Bucers oecumenische inzet bereikt.

Drs. H.J. Selderhuis, die onlangs een vertaling van Bucers *Over de ware zielzorg* gaf en een proefschrift over een aspect van Bucers theologie voorbereidt, gaat in op het thema van de persoonlijke en theologische verhouding tussen Bucer en Zwingli. Het belang van een onderzoek naar de wederzijdse verhouding is vooral gelegen in het feit, dat Bucer kan worden beschouwd als de verbindingsschakel tussen Zwingli en Calvijn.

Het derde referaat is van de hand van prof. dr. W.H. Neuser uit Mnster. Deze behandelt 'Bucers Bedeutung für Kirche und Theologie heute'. Neuser onderscheidt bij Bucer een tweeledig programma van reformatie. Deze was tot concensus bereid, mits de genadeverköndigung maar verzekerd was. Neuser gaat ook in op de wortels van het opvallende eenheidsstreven van de reformator.

In de vierde bijdrage informeert B.J. Spruyt, onderzoeker aan de Rijksuniversiteit te Leiden vanwege de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek, over een zeventiende-eeuwse Nederlandse vertaling van een brief van Bucer. De desbetreffende brief werd gepubliceerd door de remonstrantse voorman Wtenbogaert. Deze achtte het advies van Bucer aan zijn tijdgenoten van toepassing op de Bestandstwisten. De contra-remonstrant Trigland daarentegen noemde Bucers brief "onbedacht ende periculeus" en vond Wtenbogaerts publicatie van geen waarde voor de toen actuele situatie.

De waarde van deze congresbundel wordt verhoogd doordat de tekst van Bucers 'Gulden Brief integraal is opgenomen. B.J. Spruyt maakte het mogelijk dat van deze zeldzaam geworden bron nu breed kennis genomen kan worden. Ook met een

dergelijke bronnenpublicatie werkt de Stichting aan haar doelstelling: bevordering van de kennis van de Reformatie.

Wie Bucer en de kerk bestudeert, verruimt eigen horizon met het denken van een reformator uit de Elzas die zijn opleiding begon in het klimaat van de Moderne Devotie afkomstig uit de Nederlanden. Hij dacht en werkte niet alleen jarenlang in de sfeer van de theologie van Thomas, maar hij las ook de kritiek van Erasmus van Rotterdam op allerlei misstanden in de kerk. Zijn boekenkast was gevuld met werken van Thomas en Erasmus, maar in toenemende mate ook met die van Luthet. Vanuit Straatsburg, de handelsmetropool aan de Boven-Rijn, nam zijn blik de kerkelijke toestanden in andere steden en streken waar. De invloed van zijn denken kreeg steeds meer een Europese dimensie. Hij reisde en correspondeerde veel. Meer dan 2700 brieven van en aan hem zijn er bewaard. Zijn commentaren hebben ook de protestanten in de Nederlanden gesterkt. In Leuven werden verschillende van zijn werken op de Index geplaatst. In de Nederlanden werden boeken van hem verbrand. Met de geloofsvervolging in de Nederlanden was hij goed op de hoogte. Reformatorisch gezinde Nederlanders zochten hem in Straatsburg op. Met de Nederlandse vluchtelingengemeente in Londen onderhield hij later intensief contact. Vandaag kunnen we veel van deze pastoraal bewogen theoloog leren. Zijn theologie is vooral toegespitst op een nieuwe levenspraktijk. Sterke nadruk legde hij op het dienen. Zijn inzet voor kerkelijke eenheid mogen we zien als concretisering van dit dienen. Daarbij streefde hij geen oppervlakkige synthese na. Het essentieel verbindende punt bestond voor hem in de aanvaarding van de Bijbelse rechtvaardigingsleer: God rechtvaardigt zondaren alleen door het geloof. Dit evangelie biedt nog steeds perspectief.

Dr. W. van 't Spijker

De kerk in Bucers oecumenisch streven

I. INLEIDING

1. Bucers kerkbegrip

Over de kerk bij Bucer is veel geschreven. Stupperich oordeelt terecht, 'daf3 der Kernpunkt Bucerischer Theologie in seinen Anschauungen von der Kirche liegt'.¹ Ook anderen hebben daarop de aandacht gevestigd. R. Seeberg² en O. Ritsch¹³ gaven in hun dogmageschiedenis de plaats aan van de kerk in Bucers theologie. A. Lang vestigde in zijn studie over Bucers commentaar op de evangeliën de aandacht op de betekenis die Bucer aan de kerk toekent.⁴

In 1933 publiceerde J. Courvoisier zijn ecclesiologische Bucerstudie over La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique.⁵ Hij wees op de voortgang van de gedachten in Bucers conceptie, en gebruikte daarvoor hoofdzakelijk de commentaren op de evangeliën 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.⁶ 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 1938.⁷ 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'.⁹ 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,¹⁰ liturgie,¹¹ kerkregering¹² e.d., verschenen er geen studies meer over Bucers kerkopvatting.¹³ Daarin kwam verandering door een grondige studie over Bucers kerkopvatting van de hand van G. Hammann.¹⁴ 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.¹⁵

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. McNeill schonk aan Bucers streven ruime aandacht.¹⁶ Stupperich schreef over de samenhang tussen het Humanisme en het eenheidsstreven rond de godsdienstgesprekken, waaraan Bucer deelnam.¹⁷ F.W. ICantzenbach besprak Bucers betekenis inzake de oecumene binnen het raam van de worsteling om de eenheid in de eeuw van de Reformatie.¹⁸ Het verbaast ons niet. Men noemde hem in zijn naaste omgeving 'de eenheidsmaniak'.¹⁹ En Bullinger, die voortdurend met hem van mening verschilde inzake het vraagstuk van kerkelijke eenheid, had een speciaal werkwoord, dat hij op ongunstige manier vervoegde: bucerisare.²⁰

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'.²¹

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 KERKBEGRIJF 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.²² 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 gedachtengoed is te herkennen.²³ De kerk is het rijk van Christus, waarin het Woord van God met vreugde wordt gehoord en bewaard.²⁴ 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.²⁵ Een geestelijke dimensie is er op te merken en een lichamelijke. ²⁶ 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 omspannt 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.²⁷

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*.⁸ 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 reformatorische 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).²⁹ 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.³⁰ De commotie liep zo hoog op, dat het tot een volksbeweging kwam, die uiteindelijk de doorbraak betekende voor de Reformatie in Straatsburg.³¹

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'.³²

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.³³ De Here 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.³⁴

Toch leidt dit niet tot spiritualisme. God heeft het mi 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.³⁵

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'.³⁶

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 schrifft lautet.'³⁷

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 je 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 je verder vraagt: hoe weet je 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 zal je 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 glau- bens ist des heyligen geistes in eins yeden gläubigen hertzen'.³⁹

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'.⁴¹

'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?'.⁴²

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 heilige:¹³

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 14.' De hoofdzaak van het geloof is, dat wij op Christus vertrouwen:¹⁵ 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.⁴⁶

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.⁴⁷ De uitverkorenen, de ware christenen, hebben altijd wel verstaan, wat voor de zaligheid noodzakelijk is." ⁸ Zij hebben ook altijd wel geweten waar de kerk te vinden is: namelijk daar waar het Woord gepredikt wordt.⁴⁹ 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'.⁵⁰

2d. 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'. ⁵¹

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:

Vit 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'.⁵²

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.⁵³ 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.⁵⁵

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.⁵⁶ De tucht behoort tot de verantwoordelijkheid van elke gemeente, waar deze zich ook maar bevindt, 'hier, en in elk klein dorpje'.⁵⁷ 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.⁵⁸

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'.⁵⁹

'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'.⁶⁹

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.⁶¹

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 Avondmaals-strijd. 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.⁶² 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.⁶³ 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.⁶⁵ 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.⁶⁷

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 uur 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'.⁶⁹

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 überhandt genomen vnd das heylig wort gottes jn diese verachtung bracht, das do neben die alt epicurische sect alss sicher alss ie herfárbrochen ist'.⁷⁰

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...'.⁷¹

Bucer geeft in november te kennen: 'Ik zou wel willen, dat deze lieden wisten, dat wij door het geloof gerechtvaardigd worden'.⁷²

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...'.¹³ 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.¹⁴ Het was nog voordat de catastrofe in Münster uitbrak. De gebeurtenissen in Westfalen kregen een gewicht, dat ver boven de regionale betekenis uitging. Bucer wijdde daaraan een belangrijke publikatie, waarvan hijzelf de waarde hoog aansloeg.⁷⁵ Toen in Münster 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.⁷⁶

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).⁷⁷ 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.⁷⁸ 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.⁸⁰ 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.⁸¹ 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 aup 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.⁸²

Het was in deze tijd, dat Bucer aan Leo Juda schreef (31 november 1533): 'Wat Minister 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 worden...'.⁸³

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 genoegen 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.⁸⁴

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. Met 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 Avondmaalsstijd

Het is nu niet mogelijk om het begin en het verloop van de avond- maalsstrijd te schetsen.⁸⁵ 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 significantieve 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.⁸ 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 evangeliën zijn opgenomen,⁸⁹ en die door Conrad Hubert in *Scripta Anglicana*⁹⁰ zijn uitgegeven met een aantal belangrijke documenten, die op de Avondmaalsstrijd betrekking hebben.⁹¹ Bucer vertaalde deze zelf, om ze vervolgens toe te zenden aan de autoriteiten in Bern.⁹² 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.⁹³

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 zaak 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*. Hij gaf ruitelijk toe, dat hij Luther onrecht had aangedaan, door op de intentie van diens spreken niet te letten.⁹⁵ 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 gerader 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.⁹⁷

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.⁹⁸ 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 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'.¹⁰¹ Bucer schreef zijn boek in de tijd waarin Calvin -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.¹⁰² 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 Here 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'.¹⁰³

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'¹⁰⁴, 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 kerkewerk 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 ¹⁰⁵

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.¹⁰⁶ Hij –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.¹⁰⁷

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 kerk. Er zijn er, die Bucers pogingen beschouwen als de eerste aanzetten van wat later in het Piëtisme aan het licht zou treden.¹⁰⁸ 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 trouw is gebleven. Reeds in de eerste uitgave van de commentaar op de evangeliën kan men met zoveel woorden lezen wat juist twintig jaren later door hem met een onverzettelijke kracht werd geponeerd.¹⁰⁹ 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, bezig om een boek te schrijven over de kerk onder de titel: Von den 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.¹¹⁰ 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 Efeze, 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 heerschappij 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.¹¹¹

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.¹¹² 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.¹¹³ '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.¹¹⁴

Niemand behoeft 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'.¹¹⁵

Veel duidelijker echter kwamen de zaken te liggen, toen de kwestie van het kerkelijk

gezag aan de orde kwam,¹¹⁶ en die van de hiërarchie ¹¹⁷. Op deze punten leverden de protestanten hun eigen nota's in, ook Eck hier grote bezwaren uitte.¹¹⁸ 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.¹¹⁹ Wat is het gezag van de kerk? Pighius had reeds naam gemaakt als verdediger van de roomse hiërarchie.¹²⁰

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 breeduit 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.¹²¹

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 gelaten¹²². Hij omschreef de kerk als de *Fidelium communio vacans verbo Dei et sacramentis novae legis utens*.¹²³ 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.¹²⁴

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'.¹²⁵ Het gezag in deze gemeente komt geheel alleen toe aan het Woord van God.¹²⁶ De sleutelmacht berust ook bij haar, d.w.z. bij het volk van Christus, de bijeenvergaderde gemeente. ¹²⁷

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.¹²⁸

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 nieuwe gehoorzaamheid, die aan de zonde geen plaats laat.

Christus leeft 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'.¹²⁹ 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.¹³⁰

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 Sneers gedachten hebben gekregen, ligt voornamelijk in het feit dat hij -meer dan in het beginoog heeft voor het eigenlijke gebeuren in de kerk. Zij is er voor óns slechts op de manier van de wedergeboorte en van de saamhorigheid 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 nieuwe 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'.¹³¹

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'.¹³²

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 Here die heeft voorgeschreven'.¹³³ 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'.¹³³

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' proberen wel de mensen van de kerk te vervreemden, maar zij kunnen onder hun geringe aanhang ook slechts distelen en doornen voortbrengen.¹³⁵

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.¹³⁶

Bucers ideaal van gemeenteopbouw 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.¹³⁷ 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 ZuidDuitsland 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. ¹³⁸ 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 evangeliën 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.¹³⁹ Hij schreef de verdeeldheid van de christenen toe aan het woeden van de satan, die oude verwoester van de eendracht der christenen.¹⁴⁰ 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'.¹⁴¹

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.¹⁴² 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 Here 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 hèn werkt de Geest van Christus, wiens eigendom zij zijn. En wanneer wij hen niet als broeders erkennen, dan verwerpen we waarlijk Christus in hen'.¹⁴³

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 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.¹⁴⁴

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.¹⁴⁵ 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'.¹⁴⁶

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.¹⁴⁷

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.¹⁴⁸ 'En daarom zijn wij volstrekt overtuigd, dat er in de zaak zelf geen enkele controverse is, maar dat het slechts om woorden gaat'.¹⁴⁹ Logomachia', 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 Joh. 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.* 150

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. 151

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 deed 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 verkillig 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 Konkordie (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 zeil) 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 ontplooid 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 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'.¹⁵²

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 leidslieden 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 evangeli und freiheit gerichtet wurde'.¹⁵³

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:

'Een 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'.¹⁵⁴

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 leidinggevendende kringen en uit die van de geleerden, degenen van wie een zelfde getuigenis kan worden afgelegd. Zonder enig zou men zich moeten toelagen op de ware vrede van de kerk.¹⁵⁵ 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.¹⁵⁶

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 zijn.¹⁵⁷ 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'.¹⁵⁸

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'.¹⁵⁹

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*'.¹⁶⁰

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*,¹⁶¹ waarin hij de eenheid van de christenen bepleit, zoals blijkt uit de titel: 'Wie alle recht Gotssfortigen von beden, yetz frnemmen theylen so man altund new gleubige, Bapsttische und Lutherische nennet, zu Einigkeit Christlicher kirchen kommen und sich darin unbewegt halten mOgen' (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.¹⁶² 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'.¹⁶³

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.¹⁶⁴

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.¹⁶⁵

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.¹⁶⁶ 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.¹⁶⁷ 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.

We 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 te kort 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'.¹⁶⁸

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'.¹⁶⁹

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.¹⁷⁰

En zij was al spoedig van de baan, deze *Reformatio Coloniensis*, toen de keizer in een snelle veldtocht Mich 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. 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. Hij behield 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.¹⁷¹ 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.¹⁷² 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.

NOTEN

1. R. Stupperich, Die Kirche in M. Bucers theologischer Entwicklung', in: Archiv Reformationsgeschichte, 35, (1938), S. 82, Anm. 1.
2. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band IV, 2. Hälfte, Erlangen, Leipzig 1920, S. 554f.
3. O. Ritschl, Die reformierte Theologie des 16. and des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung and Entwicklung, Göttingen 1926, S. 125ff.
4. A. Lang, Der Evangeliencommentar Martin Butzers and die Grundzüge seiner Theologie, Aalen 1972, S. 176-189, 298-300.
5. Paris 1933.
6. A.w., p. 135-150.
7. Zie noot 1. Vergelijk ook Stupperichs bijdrage in Zeitschr. f syst. Theologie, 17, (1940), S. 131-148: 'M. Bucers Anschauungen von der Kirche'.
8. 'Bucers ganze Kraft gilt jetzt dem Einigungswerk in der Kirche der Reformation', a.a.°, S. 97.
9. T.F. Torrance, Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation, Edinburgh, London 1956.
10. W. van 't Spijker, De ambten bij Martin Bucer, Kampen 1970, 1987
11. G.J. van de Poll, Martin Bucer's Liturgical Ideas. The Strasbourg Reformer and his Connection with the Liturgy of the Sixteenth Century, Assen 1954.
12. G. Anrich, Strassburg and die calvinische Kirchenverfassung, Tbingen 1928.
13. Zie M. Kan, Bucerbibliographie 1951-1974, in: Bucer und seine Zeit, Wiesbaden 1976.
14. G. Hammann, Entre la secte et la cité. Le Projet d'Église du Réformateur Martin Bucer, Genève 1984; vert.: Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, Wiesbaden, Stuttgart 1989.
15. Op kleiner schaal en beknopter: W. van 't Spijker, 'De kerk bij Bucer: het rijk van Christus', in: W. van 't Spijker, W. Balke e.a., De Kerk Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatische opvatting, Kampen 1990, blz. 126-142.
16. John T. McNeill, Unitive Protestantism. The Ecumenical Spirit and its Persistent Expression, Richmond 1964; J.T. McNeill, J.H. Nichols, Ecumenical Testimony. The Concern for Christian Unity within the Reformed and Presbyterian Churches, Philadelphia 1974, p. 17-24; zie ook: R. Rouse, S.C. Neill, Geschichte der eikumenischen Bewegung 1517-1948, Göttingen 1963. S. 61f.
17. R. Stupperich, Der Humanismus und die Wkdervereinigung der Konfessionen, Leipzig 1936.
18. F.W. Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des "ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calirt, Stuttgart 1957.
19. A. Erichson, Martin Bucer. Zum 400jährigen Todestag des Elsässischen Reformators, Strasbourg 19512.
20. W. Pauck, The Heritage of the Reformation, London, Oxford, New York 1950, p. 96.
21. T. Schieb, Briefwechsel der Brder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509-1548, Band I, p. 648: 'In vera theologia tantum quisque rite novit, quantum vita exprimit'.
22. Martin Bucers Deutsche Schriften (=MBDS), Band 1, Frihschnften 1520-1524,

herausgeg. von R. Stupperich, GÜtersloh, Paris 1960, S. 29-67; Martin Bucer, *Traité de l'Amour du Prochain*, Traduction, Introduction et notes par H. Strohl, Paris 1949.

23. MBDS, 1, S. 32-40.

24. 'Also ist es gewiBlich auch das reich Christi und die wore kirch, wo das wort Christi mit solchem lust gehikt und fleiB bewart würt', MBDS, 1, S. 44.

25. 'Mann eigentlich darvon zu reden, thut gott das gut durch die creaturen, der dann in ynen all ding wrckt', MBDS, 1, S. 47.

26. MBDS, 1, S. 48.

27. 'AuB disem allen nun ists klar, das götlichen geschlöpf, ordenung und gebott nach im selb niemant, aber yederman seinem nechsten umb gots willen leben und dyenen solt in geistlichem und leiplichem auB allen sein krefften, die aber am frnemsten so zu fiirderung gemeynes nutz, es sey in geistlicher oder weltlichem berufft und gesetzt seind', MBDS, 1, S. 59. Over de uitdrukking op zichzelf zie de excurs in: E.W. Kohls, *Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhanis 271 Kirche und Obrigkeit*, Heidelberg 1963, S. 121-129.

28. MBDS, 1, S. 32; H. Strohl, o.c., p. 12.

29. Over Treger: A. Vermeulen, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahwe seines Provinzialates (1518-1542)*, Rome 1962; A. Zumkeller, 'The Augustinian Konrad Treger (ca. 1480-1542) and his Disputation of May 5, 1521', in: H.A. Oberman, F.A. James, III (ed.), *Via Augustini. Augustine in the later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp*, O.S.A., Leiden, New York etc. 1991, p. 130141.

30. *Capito vervaardigde eerst: Verwamung der diener des worts, und der Briider zu Strapburg. An die Briider von Landen und Stetten, gemayner Eydgnoschafft Wider die Gotslestenge Disputation bruder Conradts Augustiner Ordens Pronvincial (1524) en daarna: Antwort D. Wolfgang Fab. Capitons auff Bruder Conradts Augustiner Ordens Provincials Vermanung so er an gemein Eidgenossenschaft jngst geschrieben hat (1524)*, zie J.W. Baum, *Capito und Butzer, Strafiburgs Reformatoren. Nach ihrem handschnftlichen Briefschatze, ihren gedruckten Schriften und anderen gleichzeitigen Quellen dargestellt*, Elberfeld 1860, S. 580, No. 15; J. M. Kittelson, *Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer*, Leiden 1975, p. 105ss.; B. Stierle, *Capito als Humanist*, GÜtersloh 1974, S. 204, No. 14, S. 205, No. 16. Hedio gaf een geschrift uit onder de titel *Ablenung kurtz, niitzlich und nottwendig uff B. Cunrats Tregers Büchlin, (1524)*. *Franciscus Lambertus vervaardigde een Farrago omnium fere rerum Theologicarum [Straatsburg 1525]*. Bucets bijdrage aan de controverse in MBDS, 2, S. 17-173.

31. Daarover H. Eells, *Martin Bucer*, New York 19712, p. 34ss.

32. MBDS, 2, S. 69.

33. MBDS, 2, S. 80: 'Das ist wol wor, darumb das Mattheus, Petrus, Paulus und die andern etwas geschriben haben eben blossz darumb, das sye es geschriben haben, wer yn nitt zu glauben, aber dieweil alle gdubigen wissen, das sye uB den geist Gottes geschriben haben, darumb so glauben sye iren wonen und lond sye ein regel sein ires glaubens, dann es die wort Gottes seind'.

34. MBDS, 2, S. 82: 'Welche kirch leret den frummen Abel? wer Noe? wer Abraam? die alle on schriftt offft under den ergsten leten gelebt haben. O wie geist und schriftloB ist das volck, wie reden sye so gar yrdisch von sachen. Nun ist doch, wie gemeldet, alles, das uff erden von ussen geschehen mag, nitt me, dann Paulus und Apollo den Corinthiern thon haben, nemmlich die eiisserlich predig, welche noch fr nichts zu rechen ist gegen der inwendigen leer Gottes'. Toch voert dit niet tot een direct spiritualisme: 'Aber als wir yetzt von Gott versehen seind, so haben wir uff erden ein gewisse regel, die ist aber die Ottlich schriftt und nit die Kirch', Le.

35. MBDS, 2, S. 83: Sunst, ob man schon schrifft hat und hat die ICirch darzu, ja Christum selb leiblich zu einem prediger, wo der geist nit inwendig damit lernet, so bleiben wir wol on allen verstandt, wie es den Phariseern und Saduceern, die Christum selb haben getukt die schrifft uBlegen, gangen ist... Darum sye sage, was sye wffle, so hatt man kein gewisse, ob es menschlich oder Ottlich wort seyen, der geist lere es dann inwendig'.

36. MBDS, 2, S. 87: 'Nun sych du armer mensch, die Kirch, die recht christlich Gemeyn, wie sye durch den geist Gottes geregiert wrt, also lebet sye dem wort gemM und wijn durch das wort gereguliert. Dann wofr prediget man sunst ir dglich das wort Gottes? Ja, durch das wort ist sye geporen, nit durch das wort der esserlichen predig oder schrifft allein, sonder durch das lebendig wort, das Gott im hertzen hat lebendig gemacht, das es nitt allein im buch, uff der zungen, in oren mer ist, sonder es lebt im hertzen'.

37. MBDS , 2, S. 88.

38. MBDS, 2, S. 92.

39. MBDS, 2, S. 93.

40. MBDS, 2, S. 93f.: 'So ich dann frag: warumb glaubstu der kirchen? bringen sye alsbald ein spruch uss dem Evangelio, uB dem ye folget, das ir ding ein stater umbkrey ist und das heller und hechter mit dem, das dunckler und finsterer ist, beweren, oder aber, die wort der schrifft mssen gewisser sein, dann der kirchen sprüich. Bey uns ist aber kein solcher circkel. Haltet uns yemant in nammen der kirchen etwas fr zu glauben, so schen wir durch den geist Gottes und sein wort, das in der schrifft gefasset ist, ob es Gotts wort sey oder nitt. Dann wir entweder nitt Christen seind oder haben aber sein geist, ad Romanos. viii, und dabey bleiben wir'.

41. MBDS , 2, S. 99.

42. MBDS, 2, S. 167.

43. MBDS , 2, S. 100: 'Ich wilt mich auch des spruchs Augustini nit hoch annemen, dann ich christgdubig und nit Augustingdubig sein soll'.

44. MBDS, 2, S. 104.

45. MBDS, 2, S. 105.

46. MBDS, 2, S. 107: 'Also ist einem yeden; der die worheit begert, durch schrifft genug erhalten, das die Kirch vom hauptstück des glaubens, nemmlich das sye durch Christum frumm und selig werd, nit abfelt und doch daneben vilfeltig yrren und snden mag, das sye den willen Gottes noch nit in allen dingen erkennen kan, noch sehen alles, was ym widrig ist'. Zie ook S. 105, 141, 160.

47. MBDS, 2, S. 107.

48. MBDS, 2, S. 109.

49. MBDS, 2, S. 112.

50. MBDS, 2, S. 113, 114: Christus kent en ziet zijn gemeente. Wij geloven haar. 'Darumb sprechen win Ich glaub ein heylige Gemeyn, gemeynschafft der heyligen, das ist der gläubigen; und ist das nachgond ein verklärung des eisten. Dann die christlich Gemeyn nichts anders ist, dann die gemeynschafft der heyligen, das ist der gläubigen. Und die ist ye unsichtbar, dann wir glauben sye, das were nit wo wir sye schen. Aber seitenmal sye, die im leib wallen, bringen sye ire gute fracht, dabey kennet man sye. Und darumb wo man das wort gottes lanter prediget und gern hiiret, da man Christo underthánig ist, da man Christum erkennt als ein haupt, da glaubt ein yeder das ein kirch sey. Du whrst sye aber noch nit sehen, du syhst ye nur das ussen ist und vergodt. Aber dieweil du hast das gewisse wort gottes, das, wo man sein wort prediget, das es nit lár wider zu ym kumme, item das ein fauler baum nit kan gute frucht bringen, und auch u13 den wort gottes Gal. v. und anderBwo weyBst, was die

frucht des geists seind, so magstu ye leichtlich erkennen wo die kirch Christi sey'.

51. MBDS, 2, S. 114.

52. MBDS, 2, S. 115: 'UB diBem allen nun wiirt einem yeden gottseligen klar genug sein, will man eygentlich reden von der Gemeyn Christi, die uff Christum bauwen, sein gehorsam, underthánig gemahel in der worheit ist, die er ym selv im glauben, im gericht und der gerechtigkeit vermáhelt hat, so seind es gewisszlich allein die erwédten von Gott und versehen zum leben. Dann die andern bleiben nit, darumb seind sye auch nitt von den rechtgláubigen, wie Johannes sagt. Will man aber doch dem nach reden, das win erkennen incigen, so wrnt ein Gemeyn Christi heysen, wo man sein wort Mrt und ym gelebt, obgleich under dem selbigen háufflin auch ettlich Judas seind und rendige scháfflin. Dann so man das netz güttlichs worts in das in.5r der welt uBwurfift, so fahet man gute und faule fisch. Noch so ist allweg die Kirch unsyhtbar, dann man glaubt sye, sycht sye nitt, wie man ein yeden Christen auch nitt sehen kan, sonder mussz nur glauben, das er ein Christ sey'.

53. MBDS, 2, S. 115: 'Also, so der Luther in seiner kutten nebem dem Treger stnnde, was sehe man anders dan zween Augustinermiinch. Das aber der Luther ein hochwiirdig fassz christlicher warheit ist und der Treger ein widersprecher derselbigen, mnst ich allein bey den worten und fruchten abnemen. Ich sehe es nicht'.

54. MBDS, 2, S. 115: 'Also ists offenbar, das die wore christliche Kinch glaubt wrnt und nitt gesehen'.

55. MBDS, 2, S. 117: Die uB Gott geporen seind, die seind der leib Christi, das seind die ein geist mit Christo seind, die magstu bey iren fruchten kennen'.

56. MBDS, 2, S. 127: 'Aber diB mussz ein christlich Gmeyn sein, da man das wort gottes in achtung hat und dem gelebt, so weit bey den frichten eim Christenzu erkennen geptirt'.

57. MBDS, 2, S. 126-130; vgl. S. 60; 114: '...was die frucht des geists seind, so magstu ye leichtlich erkennen, wo ein kirch Christi sey'.

58. MBDS, 2, S. 128.

59. MBDS, 2, S. 141: 'Damt die Kirch, das seind die rechte christen im geist versamelet und vereiniget, ob im fleysch schon yeder tausent meyl von dem anderen were, dieselbigen, seitenmal sye durch den heyligen geyst erlencht seind, moSgen sye die schrift wol verston und recht uBlegen, wie sye auch durch solche uns geben ist, und wie allweg noch táglich auch geprediget wrnt'.

60. MBDS, 2, S. 147: 'So ist die christlich gemeyn im geist nit leiblich versamlet, darumb es ye nichts anders, dann die christen zerspreytet, so weyt die erdt ist'.

61. Bucer werkte deze gedachte uit in zijn Enarrationum in Evangelion Matthaei...Liber Secundus, Straatsburg 1527, p. 214 verso: 'Deinde non est data ligandi et solvendi potestas, nisi convenientibus in nomine Christi, quibus etiam nullus praescriptus numerus est, cum duo etiam omnia á patre impetrent'.

62. C. Gerbert, Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 15241534, Strassburg 1889; A. Huishof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1527 tot 1557, Amsterdam 1905; C. Mitchell, Martin Bucer and Sectarian Dissent: A Confrontation of the Magisterial Reformation with Anabaptists and Spiritualists, diss. Yale University 1861; H.G. Krahn, An Analysis of the Conflict between the Clergy of the Reformed Church and the Leaders of the Anabaptist Movement in Strasbourg 15241534, diss. University of Washington 1969; W.J. Denny, The Doctrines of Gott, Spirit and the Word in early Anabaptist Theology 1522-1530: A Comparative Study in the Swiss and South German Linies, diss. Duke University 1975.

63. Quellen zur Geschichte der Töufer, VII. Band, Elsafl, I. Teil, Stadt Straffburg

- 15221532, Bearb. von M. Krebs, H.G. Rott, Gntersloh 1959, S. 122f. Afkorting: TA.
64. TA, I, S. 268.
65. TA, II, S. 446-449.
66. MBDS, 1, S. 261.
67. MBDS, 1, S. 262.
68. TA, I, S. 345.
69. TA, 1, S. 345.
70. TA, II, S. 1.
71. TA, II, S. 182.
72. TA, II, S. 208.
73. TA, II, S. 208: 'Vtinam isti scirent fide nos in dominum nostrum Jesum iustificari. Quam paucis hoc datum est vere nosse, et mihi omnium minime; sed in aliam ego partem id de me prodo...!'
74. T. SchieB, 1, S. 441: 'Capito totus noster nunc est, utinam fuisset semper!'. Zie: W. van 't Spijker, 'Capito totus noster nunc est, utinam fuisset semper. Capito's Return to the Reformed Camp', in: E.A. McKee, B.G. Armstrong, Probing the Reformed Tradition. Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey Jr., Westminster, Louisville 1989, p. 220-236.
75. Bericht aufl der heyligen geschrift von der recht gottseligen anstellung und hauffhahung Christlicher gemeyn, Eynsatzung der diener des worts, Haltung und brauch der heyligen Sacramenten, MBDS, 5, S. 109-258.
76. W. Diehl, Martin Butzers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen, Halte 1904; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipp 's des Grofimiithigen von Hessen mit Bucer, Erster Theil, Stuttgart 1880, Osnabrtick 1965, S. 317-326; G. Franz, Urkundliche Quellen zur hessischen Refonnationsgeschichte, Vierter Band, Wiedertäufferakten 1527-1626, Marburg 1951, S. 213ff.; H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Erster Band, Manburg 1876, S. 261ff.
77. MBDS, 2, S. 227-258; TA, I, S. 197-218.
78. Hans Denck, Schriften, ed. G. Baring, W. Fellmann, Gütersloh 1955-1960. Over Reublin: Gerbert, a.w., S. 59ff.
79. MBDS, 2, S. 251ff.: 'Hab auch acht, lieben Christ, uff das wirtlin: Christus hat den weg gebanet. Hat er nit mee gethon? Hat er nicht auch uns willen und krafft, ihn zu wandlen, durch seinen todt erworben? Warumb nennen die leut Christum nitt von seinem eygen ampt, das er unser mitler und erkiser ist?'
80. Zie MBDS, 5, S. 109ff.; R. Stupperich, Schriften von evangelischer Seite gegen die 'Witjes, Münster 1983.
81. MBDS, 5, S. 20ff.
82. MBDS, 5, S. 132.
83. Thesaurus Baumianus, 6, 1533, p. 250, over MBnster schrijvend: 'De Ecclesia illud adhuc torquet, excommunicandos aperte malos fatemur, nec eacommunicamus. Male quidem. Cur hic non facimus officium nostrum?... Catabaptistarum querelas bona ex parte ego non dubito, ex illo morbo venire, quo nobis semper, si paululum videmur in religione profecisse, alij displicent et digni habentur in quos severitate nostra iudicium exerceamus. Non sum sicut caeteri. Nulla est disciplina, omnium scelerum est impunitas...!'
84. Franz, Quellen, S. 253.
85. Daarover nog steeds A. Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschkhte, Zweiter Band, Frankfurt a.M. 1846 en vooral W. Ichler, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religidsen

Beziehungen, I. und II. Band, Leipzig 1924, Göttersloh 1953; E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Göttersloh 1940; Eells, o.c., p. 70-98; 160165; 190-204.

86. J.V. Pollet, Martin Bucer. Etudes sur la correspondance avec nombreux textes inédits, I, Paris 1958, p. 9-18.

87. M. Brecht, Martin Luther, Zweiter Band. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532, Stuttgart 1986, S. 81, 164, 287.

88. W. van 't Spijker, 'Gij hebt een andere geest dan wij'. Luther tot Bucer te Marburg, zondag 3 oktober 1529', in: Uw knecht hoort. Theologische opstellen aangeboden aan W. 'Cremer, J. van Genderen en B.J. Oosterhoff, Amsterdam 1979, blz. 65-83.

89. Ed. 1536, p. 483 en 566.

90. Martini Buceri Scripta Anglicana fere omnia, Bazel 1577, Bibliographia Bucerana, ed. R. Stupperich, Göttersloh 1952, No. 115.

91. Scripta Anglicana, p. 642-648.

92. MBDS, 6, 1, S. 300-388.

93. T.W. Rühlich, 'Martin Butzers Testamente nach dein Original herausgegeben und mit erluternde Anmerkungen begleitet', in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theologischen Gesellschaft zu Strassburg, herausg. von E. Reuss, E. Cunitz, Zweites Wändchen, Jena 1851, S. 219.

94. Ook in de kring van zijn direkte vrienden stuitte Bucer op weinig begrip voor zijn pogingen om de partijen in de Avondmaalsstrijd tot elkaar te brengen, zoals blijkt uit de briefwisseling met de Blaurers in deze jaren; Schieb, Briefwechsel, I.

95. W. van 't Spijker, De ambten, blz. 112-115.

96. Reeds tijdens de synode te Straatsburg (1533) had Bucer van deze inzichten duidelijk blijk gegeven; zie W. van 't Spijker, De ambten, blz. 115.

97. G. Anrich, Martin Bucer, Strassburg 1914, S. 63: 'Mit den Jahren der Konkordie kann Bucers Theologie als in wesentlichen abgeschlossen geiten'.

98. MBDS, 6,2, S. 50: 'ber dise alle thund auch sehr wehe die freye Christen, die alle zucht und ordenlich wesen in ICirchenund anderen Bbungen diB lebens fliehen und es ain newes Bapstumb haissen. Mainen Christliche freyhait sein, das yeder rede und thue, was und wie es im geliebe, unangesehen, was anderen gefalle oder besserlich seye'. Over het thema in het bijzonder M. Lienhard, ed., Croyants et sceptiques au XVIe siècle. Le dossier des "Epicuriens", Strasbourg 1981.

99. M. Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, S. 229.

100. MBDS, 7, S. 67-245; Ned. vertaling van HJ. Selderhuis: Over de ware zielzorg, Kampen 1991; K. Exalto, Een pastorale gemeente, Apeldoorn 1986; W. van 't Spijker, De actualiteit van Bucers ambtsopvatting, 's-Gravenhage 1971.

101. MBDS, 7, S. 193: 'Wir müssen uns eynmal entschliessen, ob wir doch auch Christen sein'.

102. Calvijn aan Farel: *Nostri in disciplinae instaurationem magno conatu, sed dissimulanter incumbere pergunt, ne si intelligunt improbi, inter ipsa principia, impedimentum afferant*', *Calvini Opera*, Xb, c. 279; Herminjard V, p. 144. Zie W. van 't Spijker, De ambten, blz. 159.

103. MBDS, 7, S. 98f.: 'Die Kirch Christi ist die versammlung und Gemeinde deren, die in Christo unserem Herren durch seinen Geist und wort also von der welt versamlet und vereinbaret sind, das sie ein leib sind und glider durch einander, deren jedes sein ampt und werck hat zu gemeiner besserung des gantzen leibs und aller glider'.

104. MBDS, 7, S. 93: 'Zu dem hat der Satan, wie im anfang des Evangelii, zur zeit der lieben Apostel und allweg, wann die warheyt Christi ye hat ettwas gewaltiger

herfsrbrechen, also auch seitdem uns der Herre das hecht seines h. Evangelii wider hat lassen leuchten, eben vil secten und rothen erwecket, die alle haben, weil yede rott die Kirch sein wille, auch vil der eynfaltigen hertzen von der waren getneynschafft Christi abgerissen oder zurn wenigsten an dein, das sie sich in die gemeyn Christi gentslich begeben, vilfaltig verhinderet'.

105. Anrich, Strassburg und die calvinische Kirchenverfassung, S. 22.

106. W. van 't Spijker, De ambten, blz. 317-321.

107. Over de 'christliche gemeenschappen': W. Bellardi, Die Geschichte der "Christliche Gemeinschaft" in Strassburg (1546/1550). Der Versuch einer "zweiten Refonnation". Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Straßburgs, Leipzig 1934; zie met name de aan deze materie gewijde stukken, bijeengebracht door Bellardi in MBDS, 17, S. 153-345; vergel. Hammanns studie, genoemd in noot 14.

108. Bellardi, Geschichte, S. 111ff.

109. W. van 't Spijker, De ambten. blz. 314v.

110. Bellardi, Geschichte, S. 60f. Zie Bucers testament uit 1548 in T.W. Röhrich, Martin Butzers Testamente, S. 219, waar het boek vermeld wordt, 'das ich jetzund bei nahe zu end pracht hab, Von dein waren verstand des articuls unsers christlichen glaubens, Ich glaub ein Christliche Kirch, gemeinschaft der Heiligen'. Röhrich vermeldt dat het werk nipt werd gedrukt, en zich evenmin bevindt onder de schriftelijke nalatenschap. Hij meent dat het is opgenomen in De Regno Christi, uit de tijd die Bucer in Engeland doorbracht, a.a.O., Anm. 5. J. Rott, rjuferakten, Elsafi, IV, Giitersloh 1988, S. 202 suggereert dat Bucers geschrift geen ander zou zijn dan de nota, die onder de titel Von der Kirchen mengel und fahl (MBDS, 17, S. 156-195) door Bellardi werd uitgegeven. Zie ook de uitgave door G. Anrich in: O. Scheel (Ausg.) Festschrift für Hans von Schubert, Leipzig 1929, S.4670. Wij nemen echter aan dat Bucers werk, wat de hoofdgedachten aangaat, terug te vinden is in De Regno Christi en vooral in zijn De vi et usu sacri ministerii, alsmede in de commentaar op Efeze (Stupperich, Bibl. No. 112; vgl. No. 124), waarin een afzonderlijke verhandeling over de kerk werd geboden, p. 111ss.

111. Zie noot 1.

112. C. Augustijn, De godsdienstgesprekken tussen rooms-katholieken en protestanten van 1538 tot 1541, Haarlem 1967; M. Hollerbach, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt am Main, Bern 1982. Over de formule over de rechtvaardiging, afkomst en theologische waarde ervan: W. van 't Spijker, 'Calvijn in gesprek' in: Congresbundel 1989, Reformatiestudies onder red. van W. de Greef en M. van Campen, Kampen 1990, blz. 28-47.

113. De tekst in G. Pfeilschifter, Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concementia, Band VI, 3. Teil, zweite Milfte, Regensburg 1974, p. 55s. Bucer gaf de tekst in zijn Acta Colloquii in Cominis Imperii Ratisponau habiti, Straatsburg 1541, p. 112. (Stupperich, Bibl, No. 69); de Duitse vertaling bood Bucer in Alle Handlungen und Schnffien (Stupperich, Bibl, No. 69c), S. 39ff. Ook Joh. Eck liet in zijn Apologia, een geschrift tegen Bucer ericht (Antwerpen 1542) het Regensburger boek afdrukken. De stelling omtrent de kerk daar op p. 17.

114. 'Et ut mali et peccatores non sint viva membra ecclesiae nec de ecclesia electorum dei, quae sancta est et communio sanctorum vocatur, nihilominus tamen Christus docuit nos non alibi hanc ecclesiam sanctorum quaerere quam in illa congregatio magna...', Pfeilschifter, o.c., p. 56.

115. Apologia, p. 54: 'clicare autem ecclesiam mathematicam et occultam, est Luteranum: sic enim nemo posset die,ere ecclesiae, vel eam audire, iwita mandatum

Christi. lila autem ecclesia praedestinatorum non habet potestatem iudicandi, discernendi...!.

116. Pfeilschifter, o.c., p. 60: 'De auctoritate ecclesiae in discenienda et interpretanda scriptura'.

117. Pfeilschifter, o.c., p. 73.

118. De nota's van de protestanten in Bucers Acta Colloquii, p. 57ss.: 'De auctoritate conciliorum'; p. 68ss.: 'De unitate Ecclesiae, et ordine ministrorum Evangelii'.

119. Bartholomaeus Latomus, Zwei Streitschnften gegen Martin Bucer (1543-1545), Mnster 1924; Albertus Pighius, Controversiarum praecipuarum In comitiis Ratisponensibus tractarum, et quibus nunc potissimum exagitur Christi fides et religio, diligens, et luculenta explicatio [1542], Parijs 1549; Apologia Albeni Pighii Campensis adversus Martini Buceri calumnias, Mainz 1543; Joh. Eck, Apologia, Antwerpen 1542; Replica Joh. Eckii adversus scripta secunda Buceri apostatae super actis Ratisponae, Ingolstadt 1543.

120. Zie H. Jedin, Studien über die SchriftstellertiitigIceit Albert Piggess, Mnster 1931, S. 2430.

121. Scripta duo adversaria, (Stupperich, Bibl., No. 78), p. 122-166. Vgl. W.S. Barron, The Controversy between Martin Bucer and Bartholomew Latomus (1543-1546), diss. Washington D.C. 1966.

122. J. Lorz (Hg.), Das Augsburgische Belcentnis, Studienausgabe, Girittingen 1980, S. 23, Anm. 1: 'Bei der knappen Darlegung der Ekklesiologie in CA 7 und 8 ist die Situation des Jahres 1530 wieder besonders zu beachten. Die Bestimmung des Wesens der Kirche solt jeden AnstoB vermeiden, deswegen werden die Streitfragen (Hierarchie in der Kirche und Autoritt des Papstes, der Konzilien und der Tradition) nicht erwffime. De tekst waarop Latomus inspeelde luidt: 'Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure doc,etur et recte administrantur sacramenta'.

123. Latomus, o.c., p. 14.

124. Scripta duo adversaria, p. 124s.

125. O.c., p. 127.

126. O.c., p. 139s.

127. O.c., p. 157: Totestas itaque Ecclesiae, quam Dominus per homines in Ecclesia sua exerceri vult, penes populum Christi est universum. Autoritas autem in ea administranda, est penes ministros Ecclesiae...!.

128. O.c., p. 139s.

129. O.c., p. 150.

130. O.c., p. 150-154.

131. Aldus het titelblad van Bucers werk, MBDS, 7, S. 90.

132. MBDS, 7, S. 93.

133. MBDS, 7, S. 95.

134. MBDS, 7, S. 95.

135. MBDS, 7, S. 97.

136. MBDS, 7, S. 101.

137. MBDS, 7, S. 103.

138. F. Wendel, L'Église de Strasbourg sa constitution et son organisation 1532-1535, Paris 1942, p. 228-235.

139. A. Lang, Der Evangelienkommentar, S. 386-410.

140. A.a.0., S. 387.

141. A.a.0., S. 387: 'Hinc ilico tanquam Christi spiritu inanes deplorant, quicunque eadem protinus non susceperint, qui vero etiam illa impugnarint, hos mox

pronunciant, a spiritu veritatis hoste, exagitari, quod nemo loquens in spiritu sancto, dicat anathema Jesu. Nam Christum ipsum et totum proculcari existimant, simul atque vel tantillum damnaveris eorum, quae ipsi vera credunt. Nulla penitus ratione habita, qua de re

dissensio sit, et quantum ferat ignorantiae, certa tamen in Christum fides, ac syncerum innocentiae studium. Quae plane antiqui veteratoris fascinatio, si quod omen avertat Deus, obtineat tot habimus Ecclesias quot capita. Nemo siquidem hic vivit absque errore, nullus est cui non in sacris quoque videatur saepe, quod a vero absit quam longissime'.

142. A.a.0., S. 388.

143. A.a.0., S. 390.

144. A.a.0., S. 392.

145. A.a.0., S. 394.

146. A.a.0., S. 396.

147. A.a.0., S. 398.

148. M. Goldast, *Politica Imperialia, sive discursus Politici, Acta publica en Tractatus generales*, Frankfurt 1614, p. 1282.

149. L.c. : Nobis igitur persuasissimum est, in re ipsa nullam esse controversiam: de verbis est'.

150. Gonville and Caiuscollege, Cambridge, manusc. No. 423.

151. Banck's collegeverslag: 'Ego quidem fratres, magnos profecto labores in initio suscepi, totamque fere Germaniam peragravi, ut cum iis, qui utriusque partis principes erant, et cum illis item, qui in contentionem pertrahebantur de tota causa et controversia sermones instituerem. Conveni Dominum Lutherum et D. Philippum. Conveni Zwinglium et Bullingerum et conveni quidem propterea, ut publicae concordiae, cui semper studui, consuleretur. Cum autem utriusque partis rationes audirem, quidque de coena Dominica sentirent, perquirerem idem de ea utranque sentire, in verbis tantum esse dissensionem animadverti'. Ongepagineerd [p. 42].

152. *Calvini Opera*, XIII, col. 356.

153. M. Lenz, *Briefwechsel*, 1, S. 278; C. Augustijn, *Godsdienstgesprekken*, blz. 60.

154. M. Goldast, o.c., p. 1280.

155. O.c., p. 1281.

156. O.c., p. 1283.

157. T. SchieB, I, p. 643.

158. T. SchieB, I, p. 647.

159. T. SchieB, II, p. 814.

160. T. SchieB, II, p. 815.

161. Stupperich, *BibL*, No. 41.

162. *MBDS*, 5, S. 266.

163. *MBDS*, 5, S. 268.

164. *De vera Ecclesianirn in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione et compositione. Hic cognosces veros ortus et progressus dissidiorum in religione, verasque vias illa tollendi, et Christianam consensionem restituendi*, [Straatsburg 1542], p. 2 recto-21 verso. Stupperich, *Bibl*, No 73.

165. C. Augustijn, *Godsdienstgesprekken*, blz. 3.

166. F.W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit*, S. 131ff.

167. H. Wagenhamntner, *Das Wesen des Christentums. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1973, S. 50-54.

168. G. Anrich, *Martin Bucer*, S. 77.

169. *Beständige Verantwortung*, S. LIII verso. R. Stupperich, *Bibl*, No. 86.

170. Voor het geheel zie M. Kiihn, Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzstiftes Kbln, Witten 1966. Tal van stukken in J.V. Pollet, Martin Bucer. Etudes sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord, T.I, Leiden 1985.

171. W. Nijenhuis, Calvinus oecumenicus. Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling 's-Gravenhage 1959.

172. MBDS, 2, S. 147. Drs. H.J. Selderhuis

Bucer en Zwingli

*'Mijn naam is Martin Bucer.'*¹

Aldus introduceert Bucer zich in 1521 bij de Zurichse reformator. Twee jaar later moet hij deze introductie herhalen, want het blijkt, dat Zwingli de brief niet ontvangen of er in ieder geval niet op gereageerd heeft. Op deze wat moeizame start volgt echter een zeer uitvoerige correspondentie, die de neerslag vormt van een intensieve en vriendschappelijke relatie. Deze relatie wordt gedragen door diepgaande theologische overeenstemming en gemeenschappelijke doelstellingen.

De persoonlijke en theologische verhouding tussen Bucer en Zwingli is een belangrijk thema. Hoewel dit al herhaaldelijk erkend is, heeft het reformatieonderzoek zich er nog slechts zijdelings mee bezig gehouden. Locher merkt op, dat het ten onrechte ontbreekt aan een onderzoek naar de relatie tussen beide theologen.² Al ver voor hem heeft Lang in 1900 Bucer 'der bedeutendste Kampfgenosse Zwinglis' genoemd.³ Belangrijker dan de historische is de theologische relatie. Neuser geeft dit aan door Bucers theologie aan te duiden als de 'selbstMidige Weiterbildung Zwinglischer Theologie'.⁴ Het belang van een onderzoek naar de wederzijdse verhouding is vooral gelegen in het feit, dat Bucer beschouwd kan worden als de verbindingschakel tussen Zwingli en Calvijn.⁵

Echter, het is niet alleen de lijn Zwingli-Bucer-Calvijn, die ons interesseert, maar ook de invloed van Bucer op Zwingli, zoals die zich bijvoorbeeld in de Avondmaalsleer openbaart.

In het bestek van dit referaat kan vanzelfsprekend niet het geheel van de verhouding tussen Zwingli en Bucer behandeld worden. Derhalve zullen in het eerste gedeelte enkele opmerkingen worden gemaakt over de persoonlijke verhouding. In het tweede gedeelte zal aan twee thema's de wederzijdse invloed gedemonstreerd worden en tot slot zullen dan globaal enkele lijnen getrokken worden, die de theologische overeenkomst en tevens een richting voor verder onderzoek aangeven.

1. Persoonlijke verhouding

Over de persoonlijke verhouding tussen Zwingli en Bucer geeft ons de uitvoerige correspondentie de meeste informatie. Bucers eerste brief begint al met een lofrede op Zwingli's leer en Bucer maakt er melding van, dat zij bezig is heel Duitsland te doordringen. Al in de tweede brief doet Bucer zijn benarde positie uit de doeken. Het feit, dat hij als 'weltpriester' in het huwelijk was getreden met de voormalige non Elisabeth Silbereisen, bracht hem in Straatsburg in grote moeilijkheden, zodat de roomskatholieke geestelijkheid gedaan kreeg, dat hem het preken verboden werd. Dit brengt hem tot het verzoek of hij naar Zürich mag komen om daar Zwingli te helpen. De slotgroet van deze brief maakt Bucers bewondering voor Zwingli nogmaals duidelijk.⁶

In het algemeen spreekt uit de eerste brieven een houding van ontzag van Bucer voor Zwingli en ziet hij de Zwitser vooral als leraar. Gaandeweg echter neemt Bucer een meer zelfstandige positie in, die hem de ruimte geeft om Zwingli te vermanen en te beleren. Vooral in de kwestie over het Avondmaal zal dit duidelijk worden, maar het begint eigenlijk al bij Zwingli's huwelijk. Zwingli leefde al sinds het voorjaar van 1523 samen met Anna Reinhart en wilde nog niet met haar trouwen om opschudding te voorkomen. Als hij dan op 2 April 1524 eindelijk het huwelijk publiek laat bevestigen vreest hij, dat hij nu van minder nut zal zijn voor de verbreiding van het Evangelie. Bucer spreekt enerzijds zijn blijdschap over het huwelijk uit, maar

schroomt niet om de man uit Zurich vanwege diens vrees kleingeloof te verwijten. Regelmatig vraagt Bucer om Zwingli's advies. Als er met de Wittenbergers onenigheid is ontstaan over het nut van de studie der klassieke talen, wil Bucer graag weten hoe Zwingli daarover denkt.⁷ Wanneer Johannes Brenz, de Lutherse reformator uit Schwaben, door het publiceren van een brief van Bucer uit lijkt te zijn op een openbare discussie, vraagt Bucer aan Zwingli wat hij nu moet doen, want, zo zegt hij: 'Ik wil me niet aan uw vroom oordeel onttrekken'.⁸

In de affaire rondom de vertaling van Bugenhagens Psalmenkommentaar moet Zwingli Bucer in bescherming nemen. Bucer had toestemming van Bugenhagen om deze colleges uit het Latijn te vertalen en hij had deze vrijheid gebruikt om bij de uitleg van Psalm 111:5 de Zwingliaanse leer over het Avondmaal in de vertaling mee te nemen. Bugenhagen was daar bepaald niet blij mee en dus wordt het een rel, temeer nu blijkt, dat Bucer hetzelfde uitgehaald heeft met zijn vertaling van Luthers Kirchenpostille. Zwingli verdedigt Bucer en deze is daar erg blij mee, maar moet toegeven, dat Zwingli hem vooraf al gewaarschuwd had en hem aangeraden had zich niet met de vertaling van Lutherse werken te bemoeien.⁹

Het onderling contact wordt ook bevorderd doordat zij elkaar hun werken toesturen.¹⁰ Bucer stelt Zwingli's werk zeer op prijs, zoals blijkt uit de mededeling, dat hij diens commentaar op Jesaja in één nacht heeft uitgelezen.¹¹

Als Bucer dan zelf aan Zwingli een deel van zijn commentaar op de Psalmen opstuurt, vraagt hij allervriendelijkst of Zwingli het na wil kijken en aan wil geven wat erin verbeterd moet worden. Hij laat het dan ook van Zwingli's oordeel afhangen of hij dit werk zal uitgeven of niet, omdat hij weet, dat Zwingli er goede kijk op heeft.¹² Bucer is er dan ook zeker van, dat Christus bepaald heeft Zwingli lang te gebruiken voor de bevordering van Zijn eer.¹³ Hij neemt het voor Zwingli op in een geschrift, dat als reactie op Luthers Avondmaalsopvatting dient: 'Van Zwingli kan ik je zeggen, dat ik ondervonden heb hoe geleerd, verstandig, trouw, vriendelijk en ootmoedig hij is, en tegelijk ook zo dapper en standvastig, dat men God in hem ten hoogste moet prijzen. Er zijn er trouwens maar weinig, die om het Woord Gods ook maar de helft hebben moeten ondergaan van wat hij al heeft meegemaakt.'¹⁴

Bucer en Zwingli ontmoeten elkaar voor het eerst in 1528 en wel ter gelegenheid van de Berner Disputatie. Tijdens deze disputatie blijkt hoezeer Bucer schouder aan schouder met Zwingli strijdt.

Zoals gezegd komt de toenemende zelfstandigheid van Bucer vooral rondom de Avondmaalskwestie aan het licht. Bucer die de vrede zoekt, moet de felheid van Zwingli regelmatig afremmen. Als Zwingli op het punt staat te antwoorden op een geschrift van Eck, waarschuwt Bucer hem voorzichtig te zijn, niet op eigen kracht te vertrouwen en niet te dreigen of iets te voorspellen.' Bucer verwijt Zwingli ook, dat hij de Luthers en veel te hard aanpakt en veel te hatelijk tegen hen schrijft. 'Jij laat je door de dwaasheid van sommigen verleiden tot een aanval op velen en daarom: stop toch met dit gebijt.'¹⁶

Volgens Zwingli echter geeft Bucer veel te veel toe aan Luther en het blijkt, dat het vertrouwen van Zwingli in de Straatsburger enigszins geschaad is. Maar Bucer ziet de noodzaak van eenheid en neemt nu het initiatief in handen om Zwingli voor te schrijven wat deze aan Bucer moet schrijven, zodat deze met dit geschrevene met de Luthers en kan onderhandelen. De leerling is nu zelf 'praeceptor' geworden.¹⁷ Bucer blijft spreken over 'nostrum evangelion' ¹⁸, maar Zwingli blijft ontstemd, zoals blijkt uit de brief van 12 februari 1531.

Zwingli neemt het Bucer en de zijnen kwalijk, dat zij gebogen hebben voor de onbuigzaamheid van de Luthersen. Toch eindigt hij met 'charissimi fratres' en erkent hij, dat Bucer gewend is om de zaken stevig en verstandig aan te pakken. In Bucers reactie schrijft hij, dat hij de geraaktheid van Zwingli heeft geproefd.¹⁹ Bucer weet echter ook dat Zwingli's liefde voor hem buitengewoon is en verzoekt hem daarom bepaalde verdachtmakingen tegen Bucer gewoon naast zich neer te leggen. Bucer belooft, dat hij Zwingli over deze zaak niet meer zal lastig vallen en vraagt om vergiffenis voor alles waarmee hij Zwingli heeft vermoed en belast.²⁹ Bucer eindigt de brief met de adressering: 'cordatissimo pastori'. Eenzelfde houding vinden we in de laatste ons bekende brief van 24 maart 1531, waarin Bucer het voorwoord van Zwingli's commentaar op Jeremia uitbundig looft.²¹

Daarna valt de stilte. Zwingli sterft op het slagveld en Bucer laat weten wat hij daarover denkt, maar ook wat hij over Zwingli denkt. Luther ziet Zwingli's gewelddadige dood als een logisch gevolg van diens dwaling inzake het Avondmaal. Bucer echter ziet het niet als een persoonlijke straf, maar, hoewel hij kritiek heeft op Zwingli's militaire activiteit, als straf op de zonde van verdeeldheid, een zonde waar allen schuld aan hebben en een straf die dus allen raakt.²²

In de relatie tussen Zwingli en Bucer is Luther steeds de grote derde. Zwingli is vanwege de Wittenberger al spoedig in het isolement gerangeerd, terwijl Bucer mede door Luther in het middelpunt komt te staan. Opmerkelijk is in dit verband, dat Bucer een duidelijke ontwikkeling doormaakt, waarin hij in een eerste periode duidelijk onder Luthers invloed staat, daarna veel van Zwingli opneemt en ten slotte vooral na de rijksdag van Augsburg in 1530 een geheel zelfstandige positie inneemt, waarbij zowel Lutherse als Zwingliaanse elementen in zijn theologie zijn opgenomen. Deze ontwikkeling wil ik proberen te illustreren aan twee thema's, welke beide een grote rol hebben gespeeld: de beelden en het Avondmaal.

1.a. De beelden

De vraag wat er met de talloze beelden moet gebeuren houdt de gemoederen bezig in elke stad en elk dorp waar de Reformatie voet aan de grond krijgt. Luther is in dit opzicht van mening, dat het beter is om ervoor te zorgen, dat de mensen eerst de beelden uit hun hart verwijderen, alvorens men ze ook uit de kerk verwijdert. De prediking zal dat kunnen bereiken en daarmee wordt voorkomen, dat er revolutionaire toestanden ontstaan, zoals de Dopers daarvoor gezorgd hadden. Zwingli daarentegen meent, dat het één van de eerste taken van de overheid is om de beelden krachtdadig en definitief te verwijderen.

Voor Luther zijn de uiterlijke dingen indifferent en zal de zuivere verkondiging van het Evangelie er wel voor zorgen, dat deze vragen opgelost worden. Voor Zwingli echter is het uiterlijke niet slechts indifferent, maar juist schadelijk en daarom moet alles wat van het aanbidden van God in geest en in waarheid kan aftrekken verwijderd worden.

Al sinds de herfst van 1523 houdt dit probleem de gemoederen in Zürich bijzonder bezig en wel zo sterk, dat deze kwestie één van de hoofdoorzaken is voor het organiseren van de beide Disputaties, die zo kenmerkend en beslissend zijn voor de Zürichse Reformatie. Ook in Straatsburg krijgt men met de vraag te maken en zo komt het tot een gedachtewisseling tussen Bucer en Zwingli. In een niet bewaard gebleven brief heeft Bucer zijn visie uiteengezet, maar blijkbaar heeft Zwingli hem niet helemaal begrepen. Derhalve doet Bucer nog een poging. Bucer is het met Zwingli

eens, dat de beelden verwijderd moeten worden, maar qua motivatie gaan de wegen uiteen en daarom ook in methode van verwijdering.

Voor Zwingli geldt, dat de beelden afgeschaft moeten worden omdat de Here God ze in Zijn wet verbiedt, Bucer echter meent, dat deze wetsbepaling voor een gerechtvaardigd christen geen wetskracht meer heeft, maar dat de beelden verwijderd moeten worden omdat ze aanstoot kunnen geven aan de zwakken in het geloof. Ten tweede gaat de verering van de beelden ten koste van de dienst aan de naaste, doordat zij veel geld kost, dat beter aan de armen gegeven had kunnen worden en ten slotte zijn beelden verkeerd, omdat mensen gaan denken, dat ze door de verering daarvan zich voor God verdienstelijk kunnen maken. Daarom is Bucer tegen beelden en niet omdat Gods wet die verbiedt, want 'wij zijn vrij van de wet.'²³

Anderzijds betekent dat voor Bucer ook, dat het best mogelijk is om een beeld te hebben, zonder dat je geloof en liefde terzijde legt, want de Bijbel verbiedt niet het hebben, maar het vereren van beelden. Bucer gaat in zijn brief dan nader in op de verhouding wel en evangelie en zegt: de wet hoort bij het Oude Verbond, is in Christus afgeschaft en heeft alleen nog gelding voor de ongelovigen.²⁴ De ceremoniële wet betreft de uiterlijke zaken, maar de wet der liefde gaat het hart aan en als het hart zuiver is kan er best een vroom gebruik gemaakt worden van uiterlijke dingen.

Zwingli erkent wel, dat de ceremoniële wet heeft afgedaan, maar hij rekent de beelden niet tot de ceremoniën. Voor Bucer maakt dat echter niets uit, want de hele wet is wat haar veroordelende functie aangaat afgeschaft. Het is nu niet meer de wet, maar de Geest die ons tot het goede aanzet. ²⁵

Bovendien moet men proberen de beelden niet met geweld maar zo mogelijk door het Woord te verwijderen 'opdat aan iedereen duidelijk wordt, dat Zijn rijk niet van deze wereld is'. ²⁶ De beelden dienen te zijner tijd verwijderd te worden, maar dan door de kerk of door een Elia.²⁷

Reeds uit deze argumentatie blijkt hoezeer Bucer zich bij Luther aansluit in zijn onderscheiding van wet en Evangelie. De latere Bucer zal juist, evenals Zwingli nu, de eenheid van Oude en Nieuwe Testament benadrukken. Bucer vraagt aan het slot van zijn brief om een reactie van Zwingli, want het is goed van elkaar te leren en elkaar te onderwijzen, waarbij het geen kwaad kan ook van de Wittenbergers te leren.

Zwingli reageert en sluit aan bij Bucer's argumenten. Inderdaad, het gaat om de liefde, maar een gelovige zal toch uit liefde gehoorzaam willen zijn aan Gods wet. Trouwens, het is niet goed om zomaar de veroudering van de wet te verkondigen, want sommigen ontlenen daaraan de vrijheid om te zondigen.²⁸ De wet blijft stimulans tot het goede en schrikt af van het kwade. '9 Wat de vrijheid aangaat, is ware vrijheid juist vrij zijn van de beelden en van alles wat God verbiedt. Nogmaals waarschuwt Zwingli, dat het uiterlijke afleidt van het innerlijke. Dat is hier nog de tegenstelling bij Zwingli, innerlijk uiterlijk, Geest en vlees, bij Bucer is het de tegenstelling tussen wet en Evangelie.

1.b. Het Avondmaal

De angst voor afgoderij en werkgerechtigheid, zoals deze zich in zijn visie op de beelden openbaart, vinden wij ook terug in Zwingli's Avondmaalsopvatting. Hoewel hij in zijn reformatorische beginperiode nog enigszins aan een lichamelijke presentie lijkt vast te houden³⁰, vinden we bij hem ook dan reeds een sterke nadruk op het herinneringskarakter van het Avondmaal en de noodzaak van geloof voor de juiste viering er van. De laatste stoot in deze richting geeft dan de door Hinne Rhode gebrachte brief van Cornelis Hoen, die hem er van overtuigd heeft, dat Jezus'

instellingswoorden gezien moeten worden als een 'tropus', een manier van spreken. Sindsdien is voor hem het Avondmaal maaltijd van gedachtenis, belijdenis en gemeenschap, waarbij teveel onopgemerkt is gebleven, dat het begrip gedachtenis (anamnese) voor Zwingli wel degelijk betekent, dat Christus op een bepaalde wijze aanwezig is.³¹

Al voor Hoens brief had Karlstadt op soortgelijke, echter veel minder diplomatische wijze de presentie van Christus ter discussie gesteld. Zijn beroep op Joh. 6:63 ('De Geest is het, die levend maakt, het vlees doet geen nut') en de daaraan verbonden consequentie, dat het volgens hem dus in het Avondmaal gaat om een geestelijk eten en drinken, kost hem de gunst van Luther en zijn positie in Saksen. Hij wordt allervriendelijkst in Straatsburg ontvangen en het is tekenend, dat Bucer en Zwingli ondanks hun kritiek steeds met achting en medelijden over hem spreken. Haast terzelfder tijd arriveert Hinne Rhode, terug van Zürich, in Straatsburg en hier probeert hij ook Bucer voor Hoens exegese te winnen en niet zonder succes. Karlstadts komst, visie en aanhang en Hoens brief brengen de Straatsburgers ertoe tegelijkertijd advies in te winnen bij Luther en Zwingli. Zwingli schrijft terug en voegt bij zijn brief de brief, die hij aan Matthias Alber heeft gezonden en waarin hij vanuit Joh. 6:63 aangeeft, dat het niet gaat om het lichamelijke eten, maar om het geloof. Niet het eten van het brood, maar het geloof is ons behoud.³²

De uitwerking van deze brief op Bucer wordt het best weergegeven met de woorden, die Capito op 31 december 1524 aan Zwingli schrijft: 'Bucer heeft zich met handen en voeten aan jouw opvatting gebonden, hoewel hij eerst Luthers mening was toegedaan'. Vanaf dit moment zien wij Bucer als leerling van Zwingli en als diens partijgenoot, die zich inzet voor de zege van Zwingli's Avondmaalsopvatting. Johannes 6 wordt nu ook Bucers exegetische wapen en zal een fundamentele tekst blijken "te blijven voor heel Bucers theologie. In navolging van Zwingli benadrukt hij, dat eten en drinken zonder geloven geen enkel nut heeft. Hij adviseert Zwingli Luthers argumenten te ontcrachten en noemt Luthers visie op het Avondmaal toverij.³³ Bucer spreekt nu steeds over ons gevoelens, als staande tegenover dat van Luther en de zijnen.³⁴

Het schema van wet en evangelie verdwijnt en wordt ingeruild voor de tweeslag innerlijk uiterlijk, Geest en vlees.³⁵ Bijna letterlijk spreekt Bucer Zwingli na en spreekt over het Avondmaal als herinnering aan Jezus' dood, belijdenismaaltijd en gedachtenismaaltijd.³⁶

De Avondmaalsstrijd breidt zich meer en meer uit, maar gaandeweg wordt duidelijk, dat de strijdende protestantse partijen een gemakkelijke prooi zullen worden voor keizer en paus. Tevens heeft Bucers confrontatie met de Dopers hem geleerd meer waarde toe te kennen aan het uiterlijke woord en deze verbinding van theologisch inzicht en politiek besef stimuleren Bucer tot het zoeken van een compromis tussen Luther en Zwingli en dat is geen eenvoudige aangelegenheid waar Zwingli Luther als halve papist en Luther Zwingli als hele doper blijven zien. Luther ziet in de presentie van Christus het extra-nos van het heil gewaarborgd, Zwingli wijst iedere gedachte van een lichamelijke presentie af, omdat anders het sola gratia en het sola fide van het heil in gevaar komen en de mens toch weer op eigen werken en uiterlijke zaken gaat vertrouwen. Deze verschillende theologische a priori's verklaren het échec van Marburg, waar Luther tevens aangeeft aan welke kant Bucer staat.³⁷ De naderende rijksdag van Augsburg doet Bucer nog nadrukkelijker stellen, dat het in deze toch slechts om een woordenstrijd gaat, maar helaas is hij de enige die het zo ziet en daarvan is hij zich goed bewust.³⁹

De uitvoerige correspondentie uit de jaren 1530 en 1531 is bewijs van Bucer's dappere pogingen om Zwingli en Luther in elkaars richting te bewegen.⁴⁰ Leerling Bucer treedt nu als leraar op als hij Zwingli aanspoort Luther zoveel mogelijk tegemoet te komen en zo min mogelijk te kwetsen. Hoewel dit bij Zwingli eerst op tegenstand stuit", heeft Bucers aandrang later toch goed resultaat. Zwingli spreekt uit, dat de tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal door hem nooit ontkend is.⁴² Hij toont zich bereidwillig om met Luther tot een overeenstemming te komen en geeft Bucer de vrijheid een consensus-formule op te stellen» Bucer weet Zwingli zover te krijgen, dat deze instemt met het begrip 'sacramenteel eten' en vooral, dat Zwingli meer en meer het gavekarakter van het Avondmaal gaat erkennen.⁴³

Terwijl Zwingli eerst ontkende, dat het sacrament tot versterking van het geloof kan dienen, gaat hij dat nu weer erkennen, zoals hij ook voor 1524 had gedaan. Indien er inderdaad sprake is van een zekere invloed van Bucer op Zwingli in dezen zou dit merkbaar moeten zijn in Zwingli's *Tidei Expositio*, gepubliceerd in de zomer van 1531, ongeveer drie maanden voor zijn dood. In dit geschrift schrijft Zwingli: 'Wij geloven, dat Christus waarlijk ('vere') in het Avondmaal is, ja, wij geloven zelfs, dat er geen sprake van een maaltijd des Heren is als Christus niet aanwezig zou zijn'.⁴⁴

Nu, deze uitdrukkelijk stelling van Christus' aanwezigheid met gebruikmaking van het kleine, maar zo wezenlijke bijwoord 'vere' duidt heel sterk in de richting van Bucer, die Zwingli kort daarvoor op het hart gedrukt had openlijk te schrijven, dat hij een afkeer heeft van een Avondmaal zonder Christus. In het verband van deze stelling wijst Zwingli op het woord van de Heiland: 'Waar twee of drie...' (Matth. 18:20) Nu, het is deze tekst, die Bucer hem in de genoemde brief onder de aandacht brengt." Direct voegt Zwingli eraan toe, dat de presentie van Christus niet met een lichamelijke eten van Hem in verbinding moet worden gebracht. Wel wil Zwingli spreken van een geestelijk eten en een sacramenteel eten. Het geestelijk eten is vertrouwen, dat God ons vergeving schenkt op grond van Christus' offer aan het kruis. Sacramenteel eten is hetzelfde, maar dan gebeurt het geestelijk eten tijdens de Avondmaalsviering.⁴⁷

Zo weet Bucer Zwingli te bewegen in diens laatste werken op een meer positieve wijze over het Avondmaal te spreken en toe te geven, dat Christus door het Avondmaal werkzaam is.⁴⁸

Interessant voor de vraag naar de theologische verhouding tussen Zwingli en Bucer, is Bucers positie na Zwingli's dood. Betekent de Wittenberger Konkordie (1536) bijvoorbeeld, dat Bucer naar Luthers standpunt is teruggekeerd? Men heeft gemeend dit zo te moeten zien. Ten onrechte m.i., want de rondom deze Konkordie tussen Luther en Bucer ontstane discussie over de vraag wat ongelovigen aan het Avondmaal ontvangen, geeft aan, dat Bucer in Zwingli's spoor blijft. Luther wil het objectieve, extra-nos karakter vasthouden en ziet dit gegarandeerd door de bewering, dat ook de ongelovigen Christus ontvangen. Bucer echter kan hier niet in meegaan, omdat hij vasthoudt aan de noodzaak van geloof. Men vindt elkaar in de formule 'manducatio indignorum' een welhaast typisch Bucerse vondst, want voor Bucer blijven ook gelovigen ten diepste onwaardig om Christus te ontvangen.

Voor Luther zijn de Indigni' alle Avondmaalsgasten, voor Bucer slechts de gelovigen onder hen. In de Duitse vertaling van zijn *Retractationes* van 1536 ⁴⁹, gaat Bucer in op zijn eigen veranderde houding. Echter ook hier zien wij de strateeg aan het werk het gaat niet zozeer om een weergave van zijn eigen opvatting. Hij laat eerder de eigenlijke bedoelingen van Zwingli en Luther zien en brengt ze zo opnieuw dicht bij elkaar. Zijn retractatio bestaat hierin, dat hij heeft ingezien dat ook Luther de noodzaak van geloof benadrukt en dat Zwingli het gave karakter niet ontkent.

Opmerkelijk is dat hij hier blijft spreken over 'ons gevoelen' en hij doelt dan op het gevoelen van de Zwitsers en dat is dus ook zijn gevoelen.⁵⁰

2 Conclusie en opgave

Inmiddels zal duidelijk zijn geworden hoezeer er behalve een intensieve persoonlijke verhouding, bij Zwingli en Bucer ook sprake is van een wederzijdse theologische beïnvloeding. Er zijn echter nog andere thema's die voor ons onderwerp van belang zijn en nader onderzoek verdienen. Ik wil er enkele noemen: de overeenstemming in de pneumatologie en haar fundamentele betekenis voor de andere loci; de heiliging van het openbare leven (*res publica*), waar Luther niet aan toekwam en waar Calvijn naam mee maakte; de verhouding tussen kerk en staat; de onderscheiding tussen Woord Gods en menselijke tradities; het Godsbegrip, met de nadruk op God als *summum bonum* en de voor predestinatie, providentie en geloofsbegrip zo wezenlijke leer van de Alwerkzaamheid Gods; Godsbegrip en pneumatologie stellen zowel Zwingli als Bucer in staat het heil ook vóór en buiten de christenen te traceren.⁵¹

De opgave voor het verdere onderzoek van dit thema zal voorzichtig moeten geschieden. Zwingli sterft in 1531, juist op het moment waarop Bucers positie steeds belangrijker wordt.

Echter, evenzeer zou men kunnen zeggen, dat het sterven van Zwingli er de oorzaak van is, dat Bucer steeds belangrijker wordt. Nu de lijfelijke aanwezigheid men zou haast zeggen: *praesentia corporalis* van Zwingli verdwijnt, krijgt hij meer gelegenheid zijn irenisme en kerkelijke, politieke en kerkpolitieke inzichten gestalte te geven. Juist daarom is het boeiend om na te gaan of en in hoeverre Zwingli ook na zijn dood voor Bucers werk van betekenis is geweest.

Vooraf echter dient een m.i. fundamentele vraag beantwoord te worden, namelijk in hoeverre de gemeenschappelijkheden tussen Bucer en Zwingli bepaald zijn door het feit dat zij beiden zowel door Thomas als door Erasmus beïnvloed zijn.

Het onderzoeksveld ligt nog grotendeels braak; ik hoop, dat er nu een aanzet gegeven is om ook dit terrein te bebouwen.

NOTEN

1. Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Leipzig-Zürich, 1905 ff (afgekort als Z); Z VII, 455.

2. "Eine Untersuchung der, oft von der kirchenpolitischen Situation bestimmten, gegenseitigen Beeinflussung fehlt noch." Hij spreekt over een "empfindliche Forschungsücke". G.W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europätschen Kirchengeschichte*, Giittingen, 1979, 458.

3. A. Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundziige seiner Theologie*, Leipzig, 1900 (reprint Aaken 1972), 224. Zie ook: A. Erichson, *Ulrich Zwingli und die elssischen Reformatoren*, Strassburg, 1884; W. Kader, *Zwingli und Strassburg*, in: *Elsass-Lothringisches Jahrbuch*, cc. Band, 1942, 145-180.

4. W.H. Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 2, Geottingen, 1980, 209.

5. Lang, o.c., 372. Zie ook: G.W. Locher, *Die Theologie Zwinglis-Bucers-Calvins*, in: *Zwingli und Europa*, Zürich, 1985, 91-106.

6. 'Magna pietate atque eruditione viro Ulricho Zvinglio, ecclesiastae Thuregi fortissimo, patrone unice colendo.' Z VIII, 83.

7. 'Optamus vero magnopere tuam hic cognoscere sententiam, Z VIII, 516.
8. Pietatis tamen sententiae non deero. Tua de hac re avide expectamus.' Z VIII, 540.
9. Z IX, 71.
10. Bucer schrijft aan Zwingli: 'Cupide expectamus tuum leschaiah' et 'AntiLutherum'.' Z IX, 500. Blijkbaar na de ontvangst van deze werken schrijft hij: 'Mino vicissim tibi 'Tzephaniah' a me utcunq̄ explanatum.' Z IX, 558.
11. 'Iesaïam tuum degustavi per noctem unam.', Z X, 197.
12. 'Iam novi, quantum tibi dominus dederit, quid tale sit, despiciendi.', Z X, 198.
13. 'Ego mihi persuasi, Christum statuisse te diutius ad propagandam gloriam suam usurum.', Z X, 236.
14. MBDS, 2, 349.
15. Z XI, 83.
16. Z XI, 141.
17. 'Charissime Zwingli, te per Iesum Christum obsecro, ne feras aegre, quod tibi praescribo...', Z XI, 334.
18. Z XI, 335.
19. '...has admodum iratas..', Z XI, 344.
20. '...oroque veniam, quod tantis meorum impendiis meoque labore et periculo te adeo fatigarim.', Z XI, 345.
21. Z XI, 385.
22. Zie: A. Erichson, Zwingli's Tod und dessen Beurteilung durch Zeitgenossen, Strassburg, 1883; J. Courvoisier, 'Zwingli's Tod im Urteil der Zeitgenossen', Zwingliana, Bnd 15, 1979-82, 607-620.
23. '...iam iusto non est lex posita: libere legi sumus!', Z VIII, 172.
24. '...est hodie in omnibus, quibus vetus Adam nondum mortuus est.', Ibid.
25. 'Quam hoc est legis officium, ut patefacto peccato damnet conscientiam, non ut ad bonum vel dirigat vel impellat, quod utrumque est spiritus sanctificantis.' Z VIII, 179.
26. '...sine abalienatione aliquorum, quos accessuros possit sperare verbo, ...ut omnibus pateat suum regnum non esse de hoc mundo.', Z VIII, 174.
27. Zwingli had zelf in zijn uitleg van de 'Schlussreden' om een Elia gebeden. 'Ach Herr! Schicke uns einen unerschrockenen Mann, wie Elia war, der die Götzenbilder aus den Augen der Gläubigen entferne; denn du bist das einzige Gut, das unsere Zuflucht und unser Trost ist,...', Z II, 14.
28. '...sollicite spectandum est, ne legis antiquationem imprudenter predicemus...' Z VIII, 192.
29. '...qua tamen et bonos ita duco..., ...malos autem ita terreo..', Z VIII, 192, 193.
30. Zie voor de discussie over deze vraag: Stephens, 220-227.
31. '...eine anamnetische Realpräsenz. Dieselbe hat Zwingli...immer beibehalten.' Locher, o.c., 287.
32. Z III, 322-354.
33. Z VIII, 648; '...ut probent suam illam magiam; corpus per verba sua ista adfertur.' 650.
34. '...ut nostra probent...' , '...damnent nostra...', Z VIII, 653.
35. 'Der dem neuplatonischen Denken entstammende Dualismus von 'Geist und Materie' spielt wie bei Zwingli eine grosse Rolle.' Neuser o.c., 213.
36. Neuser o.c., 214.
37. W. van 't Spijker, Gij hebt een andere geest dan wij, in: Uw knecht hoort, Amsterdam, 1979, 65-84.
38. Zie b.v. Z XI, 109 '...cum tamen omnis fere inter nos in verbis dumtaxat contentio sit.'

39. ...das aller dyser strijtt nier in wonen dan im grundt der sach gestanden, ob wohl von beden theilen dat nit erkannt und uss waren hertzen fr die eer gottes geijfert worden ist.' Z XI, 237.
40. In ieder geval 34 brieven tussen Zwingli en Bucer zijn uit deze periode bewaard gebleven.
41. Z XI, 339ff. Hierover: G.W. Locher, 'Die theologische und politische Bedeutung des Abendmahlsstreites im Licht von Zwingli's Briefen', in: *Zwingliana* XIII, 1971, 281-304.
42. 'Et profecto nos nunquam fuimus in hac sententia, ut in coena non agnosceremus Christus praesentem, sed in pura ac religiosa mente.', Rott II, 214.
43. Jean Rott, *Investigationes Historicae*, 2 delen, Straatsburg 1986; II, 217.
44. Der spkere Zwingli drfte sein erhiktes Verstkidnis fr die 'Gabe' im Abendmahl weniger der Polemik Luthers als Bucers Briefen verdanken, von dem er auch den Begriff des 'sakramentalen Essens' übernommen hat.', Locher o.c., 459. Locher in a.w. *Die Theologie*, 101, 'Das 'sakramentale Essen' hat dann der spkere Zwingli bei Bucer gelernt.'
45. 'Christum credimus vere esse in coena; imo non credimus esse domini coenam, nisi Christus adsit.' Z VIv, 90.
46. Z XI, 299.
47. 'Verum cum ad coenam domini cum hac spirituali manducatione venis et domino gratias agis pro tanto beneficio, pro animi tui liberatione, qua liberatus es a desperationis pernicie, et pro pignore, quo certus es de aeterna beatitudine, ac simul cum fratribus panem et vinum, quae jam symbolicum Christi corpus sunt, participas, jam proprie sacramentaliter edis, cum scilicet intus idem agis, quod foris operaris, cum mens reficitur hac fide, quam symbolis testaris.' Z VI/5, 149-150.
48. Stephens, 252-253.
49. In MBDS, 6,1, 300-388.
50. Over Luther zegt hij: 'Doch wille er auch mit uns, das der selbige leib christi an im selb weder mit sinnen noch vernunft, sonder allein durch den glauben erreicht und befunden werde.' MBDS, 6.1, 319.
51. Zie Neuser o.c., 219.

B.J. Spruyt

**Martin Bucers Gulden Brief
De irenische Bucer in de polemieek tussen Remonstranten en
Contra-Remonstranten
(avec un résumé français)**

Specifiek onderzoek naar de betrekkingen tussen de Straatsburgse reformator Martin Bucer (1491-1551) en de Nederlanden heeft aan het licht gebracht dat Bucer zich gedurende zijn gehele leven voor de situatie in de Nederlanden geïnteresseerd heeft en hier, zij het vaak ook indirect, invloed uitgeoefend heeft.¹

Bucers belangstelling richtte zich aanvankelijk vooral op Leuven. Martinus Dorpius' aan Beatus Rhenanus opgedragen Oratio in praelectionem epistolarum divi Pauli uit 1519 maakte Bucer zo enthousiast dat hij zijn medemonniken uit hun slaap wekte om hen in zijn vreugde te doen delen.² Leuven was voor Bucer echter vooral de stad van Erasmus, die hij beschouwde als het licht van zijn dagen.³

In 1522 bezocht Bucer de zuidelijke Nederlanden, en in de daarop volgende periode volgde hij met interesse de politieke ontwikkelingen en de geloofsvervolgingen in de Lage Landen. Alhoewel zijn vertaling van Bugenhagens commentaar op de psalmen bij een groep Antwerpse volgelingen van Luther op verzet stuitte, vond een aantal geschriften van Bucer hier in deze periode ook waardering. Met verschillende personen die uit deze streken afkomstig waren, heeft hij gedurende zijn gehele leven contacten onderhouden; we kunnen hier volstaan met het noemen van de namen van Gerard Geldenhauer, Gerard Veltwijck, Justus Velsius en Albert Hardenberg⁴.

Maar ook na zijn dood is de invloed van Bucer nog aanwijsbaar. In het algemeen herleefde de belangstelling voor Bucer vooral in de eerste decennia van de zeventiende eeuw, ten tijde dus van de remonstrantse twisten.⁵

Op een belangrijk document uit deze periode wil deze bijdrage nader ingaan. Het betreft hier de in 1616 verschenen Nederlandse vertaling van een in 1530 door Bucer aan de universiteit van Marburg gerichte brief, waarin Bucer uitvoerig inging op de vraag naar de eenheid van de kerk.⁶ De Nederlandse vertaling verscheen onder de titel Gulden brief en was vervaardigd door de remonstrantse voorman Johannes Wtenbogaert.⁷

Nog in datzelfde jaar 1616 deed de vooraanstaande contra-remonstrantse polemicus Jacobus Trigland een pamflet tegen deze publicatie van Wtenbogaert het licht zien.⁸ Deze discussie is in de literatuur over het onderwerp 'Bucer en de Nederlanden' of in het geheel niet of op hoogst incorrecte wijze behandeld. Dankbaar gaat aan de Gulden brief geheel voorbij; Pollet wekt de indruk haar wel te kennen, maar heeft door een ernstig misverstand volstrekt onjuiste informatie over haar verspreid.

De oorspronkelijke, in het Latijn gestelde brief van Bucer aan de universiteit van Marburg ging bij wijze van dedicatie vooraf aan de tweede editie van zijn commentaar op de vier evangeliën. In 1530 verscheen ook Bucers geschrift tegen de beeldenverering, dat kort daarop ook in een Latijnse vertaling het licht zag. Achter deze Latijnse vertaling werd Bucers dedicatie nogmaals afgedrukt.⁹

In de Bucer-bibliografie van Robert Stupperich is de Duitse versie van Bucers geschrift tegen de beeldenverering onder nr. 29 vermeld, de Latijnse versie ervan met de tweede editie van Bucers dedicatie onder nr. 29a en de door Wtenbogaert vertaalde Gulden brief onder nr. 29b.¹⁸

Deze onzorgvuldige beschrijving (in de 'Bucer-Bibliographie 1951-1974' niet

gecorrigeerd) 11 heeft Pollet verleid tot de opvatting dat de Gulden brief een vertaling is van Bucers geschrift tegen de beeldenverering.¹² Om deze reden en om het feit dat deze vertaling en de daarop volgende discussie onze kennis van de relatie tussen Bucer en de Nederlanden significant aanvult en ons bovendien in staat stelt de bestandstwisten vanuit een nieuw perspectief te bezien¹³, verdient deze bron nadere aandacht. Achtereenvolgens zal op de volgende punten worden ingegaan:

1. de inhoud van Bucers *Epistola nuncupatoria de seruanda vnitare ecclesiae* (1530);
2. de vertaling en kanttekeningen van Wtenbogaert;
3. het pamflet van Trigland;
4. de achtergrond van de tussen Wtenbogaert en Trigland gevoerde discussie.

1. Bucers epistola nuncupatoria

Nadat Bucer in 1527/1528 zijn commentaar op de vier evangeliën in twee delen gepubliceerd had, verscheen in 1530 een tweede, herziene editie van dit werk. De eerste uitgave had hij opgedragen aan de Raad van Straatsburg en aan die van Bern, aan de gereviseerde uitgave voegde hij een dedicatie aan de universiteit van Marburg toe. Deze accumulatie van opdrachten had een duidelijk politieke bedoeling: op deze wijze verbond Bucer de Zwitserse en Straatsburgse Reformatie met Philips van Hessen (in wiens graafschap Marburg immers gelegen was), in de hoop op een politiek bondgenootschap van de hervormde gebieden onder leiding van Philips. Zo'n bondgenootschap was na het mislukken van het godsdienstgesprek dat in 1529 in Marburg gehouden was, zeer precair geworden, omdat de Zwitserse en Wittenbergse afgevaardigden aldaar geen overeenstemming over de interpretatie van Christus' praesentia realis in het Avondmaal hadden kunnen bereiken.¹⁴ Bucers dedicatie dient gezien te worden als een reactie op deze mislukking en op Luthers weigering om Zwingli, Bucer en de hunnen 'broeder' te noemen, ondanks de overeenstemming die op een groot aantal andere punten wel bereikt was. Bucers *Epistola* is een irenisch pleidooi voor onderlinge eenheid, ondanks de bestaande verschillen.

Bucer zet eerst uiteen dat de *Pater caelestis* het rijk van Christus gedurende de periode 1528-1530 zeer heeft uitgebreid en ook meer arbeiders tot de oogst van het evangelie uitgezonden heeft. Daardoor was er steeds meer behoefte gekomen aan evangelische geschriften en vandaar dat een tweede editie van zijn commentaar noodzakelijk geworden was. Bucer greep deze gelegenheid aan om zijn commentaar te herzien; een aantal verklarende aantekeningen heeft hij gecorrigeerd of uitgebreid en die passages waarin hij *affectu potius quam iudicio* geschreven had, heeft hij geschrapt.¹⁵ Deze laatste opmerking vormt de vloeiende overgang tot Bucers eigenlijke betoog over de eenheid van de kerken, die hij door de ,affecten en onderlinge twisten van de theologen bedreigd zag.

Tijdens het godsdienstgesprek te Marburg, zo betoogt Bucer, bestond er een grote mate van overeenstemming over de leer van het Avondmaal: allen waren het erover eens, dat alleen het geestelijke eten door het geloof het heil brengt en dat het eten op zich, zonder spirituele participatie, schadelijk en verderfelijk is. Het geschil betrof slechts de vraag of Christus gewild heeft dat zijn lichaam werkelijk en corporaliter gegeten zou worden, hetzij onder de gedaante van het brood, hetzij met het brood zelf. Bovendien beleden alle afgevaardigden dat men door het geloof in Christus het eeuwige leven bezit en dat de gehele wet door de liefde vervuld wordt.

Op grond van deze overeenstemming in zaken die wezenlijk tot het christelijk geloof behoren, houdt Bucer Luther en de zijnen voor broeders en beschouwt hij de ontstane

scheuring als onnodig. Toen Bucer en de zijnen Luther de christelijke gemeenschap aanboden, verzochten zij hem niet zozeer of hij hen onder het getal der broeders op wilde nemen, maar wilden zij uit de bijbel bewijzen dat hij schuldig was om hen als broeders te erkennen.¹⁶

Achter deze houding van Bucer gaat een irenisme schuil, waarvoor hij zijn argumenten aan de bijbel en de geschriften van de kerkvaders ontleende. De kern van Bucers ideeën hierover wordt gevormd door zijn opvatting dat men een *summa doctrinae*, een samenvatting van essentiële geloofsartikelen, op dient te stellen en aan de hand daarvan de grenzen van de onderlinge verdraagzaamheid kan bepalen. In essentie komt dat hierop neer, dat men iemand in wie men 'iets van Christus' (*aliquid Christi*) bespeurt, als broeder dient te accepteren.¹⁷

Achter het getwist van theologen bespeurt Bucer het razen van *exitialissimus ille satan, sanctae concordiae vetus disturbator*, die sommige mensen betoverd heeft om bepaalde opvattingen uit te dragen en hen te veroordelen die deze meningen, *tanquam Christi Spiritu inanes*, niet voetstoots overnemen. Bucer betoogt dat men zeer terughoudend moet zijn in het gelijkstellen van eigen opvattingen met de bijbel en in het verwerpen van hen die deze mening tegenspreken als verwierpen zij daarmee Christus zelf. Wanneer hun standpunt algemene ingang zou vinden, zo vreest Bucer, zullen er spoedig zoveel kerken zijn als daarin hoofden zijn.¹⁸

Volgens Bucer namelijk, is geen enkel mens vrij van dwalingen. Een christen wordt zowel door de Geest van Christus als door de geest van het vlees geleid en hij is er dikwijls toe geneigd om de overleggingen van het vlees aan te zien als orakels van Christus. Bovendien kan men de waarheid uit onwetendheid bestrijden. Zo waren er ten tijde van Paulus zekere broeders die bepaalde Mozaïsche wetten, zoals de besnijdenis, het onderhouden van bepaalde dagen en het zich onthouden van sommige spijzen, in ere wilden houden. Men dient dat volgens Bucer niet als een geringe zaak te beschouwen, want daarmee verloochenden zij in feite Christus en de christelijke vrijheid. Paulus vermaande hen weliswaar, maar wilde tevens dat zij in de gemeenten als broeders opgenomen zouden worden. Bucer concludeert hieruit dat men de eenheid van de kerk niet om uiterlijke zaken (*exterrza*) mag verbreken.¹⁹

Bucer formuleert vervolgens een aantal eigenschappen waaraan men hen die als broeders erkend moeten worden, kan herkennen. Het gaat om hen die de christelijke religie ter harte gaat en met de vreze Gods (*timor Dei*) bedeed zijn. Want zij bezitten het beginsel van de wijsheid (*sapientiae initium*) en zullen om die reden eens alles verkrijgen wat een kind van God toebehoort. Wanneer wij menen dat anderen dwalen, dienen wij eerst onszelf af te vragen of wij zelf niet dwalen, want niemand is daarvan vrij. En bovendien dienen wij zwakken in het geloof, die op sommige punten dwalen, als broeders aan te nemen en te sterken totdat Christus' Geest de voorhang die hun verstand bedekt, weggenomen zal hebben.²⁰

Bucer wijst erop dat het ware geloof uit zijn vruchten te kennen is. In aansluiting aan Galaten 5 noemt hij als zulke vruchten broederlijke liefde, zachtmoedigheid, getrouwheid en matigheid. Hen die Christus belijden, zich ernstig voornemen om vroom te leven en een ieder goed te doen, dienen wij als broeders te accepteren. Op de tegenwerping dat hypocrieten en kettters deze vruchten vaak duidelijker ten toon spreiden dan echte gelovigen, antwoordt Bucer dat Geest en vlees zozeer verschillen dat het vlees, evenmin als doornen en distelen druiven voort kunnen brengen, geen vruchten van de Geest bewerken kan.²¹

Bucer biedt vervolgens een interpretatie van Titus 3, waar Paulus zegt dat men een

ketter na twee of drie vermaningen dient te vermijden. Volgens Bucer is bij Paulus een ketter niet iemand die aan een bepaalde dwaalleer vasthoudt, maar een twister die facties, verdeeldheid en scheuring binnen de kerk veroorzaakt. Het onderscheid tussen iemand die dwaalt en een ketter ziet Bucer hierin gelegen, dat een ketter zich van de broeders afscheidt, terwijl iemand die dwaalt weliswaar op een aantal punten van de broeders verschilt, maar de gemeenschap met hen niet opzegt.²² Ter adstructie van zijn pleidooi voert Bucer een drietal plaatsen uit de geschriften van Augustinus aan, waarin de kerkvader uiteenzet dat Cyprianus weliswaar dwaalde toen hij stelde dat zij die door ketteren gedoopt waren, herdoopt moesten worden en hij er zelfs op aandrong dat zij ook als zodanig door de kerk veroordeeld zouden worden, maar zich van hen die een andere mening waren toegedaan, nooit heeft afgescheiden en dat Cyprianus daarom niet van ketterij beschuldigd kan worden.²³

De eenheid van de leer wordt volgens Bucer eerst dan verbroken wanneer liefde uit een rein hart, een goede consciëntie en een ongeveinsd geloof niet aanwezig blijken te zijn. Wie deze essentiële zaken, deze summa doctrinae, belijdt en in zijn leven niet het tegendeel uitdraagt, behoort als broeder aangenomen te worden. Zelfs ketteren die over nutteloze vragen twisten en anderen de gemeenschap opzeggen, dienen niet direct opgegeven, maar met liefde en zachtmoedigheid benaderd te worden om hen tot de kerk terug te leiden. Dat wij alle mensen met deze goedheid en weldadigheid moeten bejegenen, wordt ons geleerd door het voorbeeld van Christus, de apostelen en de kerkvaders.²⁴

2. Wtenbogaerts vertaling van en kanttekeningen bij Bucers dedicatie

Het laat zich verstaan dat Johannes Wtenbogaert, de organisator en kerkelijk leider van de Remonstranten, zich door dit irenische pleidooi van Bucer aangesproken heeft gevoeld. Op de titelpagina deelt hij mee Bucers brief uit het Latijn vertaald te hebben 'ten dienst der Hollandtscher kercken' en uit zijn voorrede op en marginalia bij de door hem vervaardigde vertaling kan nauwkeurig bepaald worden waarin volgens Wtenbogaert het belang en het nut van Bucers pennevrucht gelegen was. In zijn opdracht aan de magistraat van 's-Gravenhage, gedateerd op 26 september 1616, betoogt Wtenbogaert dat het gedrag van Luther en de zijnen tijdens het godsdienstgesprek van Marburg in 1529 'bijcans even deselve' was als de 'handelingh van sommige in dese landen over de heden-daegsche verschillen'. Wtenbogaert constateert dat het geschil tussen zijn factie en de calvinistische onoverbrugbaar is: 'in 't ghevoelen en can men niet accorderen', maar terwijl de Remonstranten op onderlinge verdraagzaamheid en kerkelijke eenheid aandringen, wensen de Contra-Remonstranten daar niet op in te gaan en sturen zij op een scheuring aan. Zoals Bucer in Marburg als broeder van Luther en de zijnen gezien wilde worden, maar Luther dit weigerde, zo wensen de Remonstranten ruim tachtig jaar later door de Calvinisten als broeders geaccepteerd te worden, maar deze geven hun hetzelfde antwoord als Luther Bucer gaf.

Omdat velen in Den Haag met deze 'scheur-siecte, met deze ketterij bevangen zijn, heeft het Wtenbogaert goed gedacht hen te doen aanspreken door 'een van de oudste ende treffelickste leeraers der christelicke ghereformeerde kercke, een martelaar Christi', die, zo erkent Wtenbogaert, niet vreemd was van het gevoelen dat de Calvinisten in de gerezen geschillen verwoorden. Wtenbogaert hoopt dat dit laatste 'de scheurmakers' juist aan zal sporen om naar het oordeel van Bucer te luisteren en dat 'sijn onpartydigh ende christelick vermaen' zich bij hen zal doen gelden.

Alhoewel de kwestie die in Bucers tijd de geesten verdeelde, verschilt van het dispuut tussen de Remonstranten en Calvinisten, zijn, aldus Wtenbogaert, Sijne redenen [...]

ghemeyn' en dus op beide discussies toepasbaar. Aan het slot van zijn dedicatie verzekert Wtenbogaert de magistraat dat geen egoïstische motieven aan zijn publicatie ten grondslag liggen: 'ik doe het', aldus Wtenbogaert, 'niet om mijnentwil, alsof het er mij slechts om te doen was om als predikant gehandhaafd te blijven. Het gaat mij om het 'gemeyne beste' der kerken; ik handel vanuit de hartelijke liefde die ik deze kerken, die ik al zevenentwintig jaar dien, toedraag'.²⁵

Wtenbogaerts kanttekeningen bieden deels een korte verklaring, deels een beknopte samenvatting van de inhoud van Bucers dedicatie, maar geven door middel van een in de marge geplaatst nota tevens aan welke passages in het bijzonder zijn instemming hadden. Tot die passages behoren onder meer Bucers opmerkingen dat hij nog nooit twee personen gezien heeft die in religieuze kwesties identiek dachten, ²⁶ dat niemand, hoe heilig hij ook is, van dwalingen vrij is,²⁷ dat men hen niet voor ketters mag houden die 'eenighe dolinghe' (in de formulering van Wtenbogaert zelf) 'wat hartneckelic aenhangen',²⁸ dat een ketter niet iemand is die dwaalt, maar iemand die 'inde ghemeynte Christi factieus is',²⁹ en ook de regels waarin Bucer schrijft dat men elkaar 'vryheydt van verscheydelick te gevoelen' toe dient te staan omdat de kerken anders nooit in vrede zullen zijn³⁰. Bij de passage waarin Bucer betoogt dat Luthers standpunt in de Avondmaalskwestie onder andere impliceert dat Christus geen waarachtig mens geworden is en dat daarmee de hoop waarop ons heil berust, in feite verdwenen is, tekent Wtenbogaert in margine aan: Siet wat gevaerlieke consequentien Bucerus treckt uyt dese leere, houdende evenwel voor broeders die die leere dryven omdat sy die consequentie niet en sien in hare conscientie'.³¹

Wanneer Bucer Luther voorhoudt dat hij geen enkele reden heeft om hem te verstoten en dat hij (Bucer) de leer van Christus belijdt en probeert om in liefde te leven, merkt Wtenbogaert op: 'dit protesteren wij mede'.³²

Wtenbogaert laat zich echter vooral hierin kennen, dat hij aan zijn vertaling van Bucers Epistola nuncupatoria een eigenhandige passage heeft toegevoegd. Nadat Bucer twee punten van verschil tussen een ketter en iemand die dwaalt uiteengezet heeft, laat Wtenbogaert daar een nadere explicatie op volgen, die in het Latijn van Bucers dedicatie niet gevonden wordt: 'Ende ghelijck de geest der doolinghe minder vermach by desen (i.e. bij 'een die dooldt' -BJS) als by die (i.e. bij een 'ketter' of 'scheurmaker' -BJS), so arbeydt hy oock meest om de eerste (of voornaemste) pointen des gheloofs soo te vorderen, dat hy de andere, die als de tweede plaets hebben ende daer van het verschil is, soetelick voor-by gaet, terwylen d'andere gheheel met die dingen besigh is daer in hy doolt, al ist dat de selue (schoon recht ende wel gheweten zijnde) niet of gheheel weynigh ter Godsaligheyt doen'.³³

3. Triglands pamflet tegen Wtenbogaerts vertaling

Hoezeer haat -of was het oprechte verontwaardiging?de vindingrijkheid en intelligentie scherpen kan, wordt duidelijk uit de repliek van Jacobus Trigland op het pleidooi van Wtenbogaert. Had Wtenbogaert zijn vertaling van Bucers dedicatie 'om haar uitmuntendheid' de titel Gulden brief meegegeven, nog in hetzelfde jaar, dus binnen drie maanden na het verschijnen van Wtenbogaerts vertaling, publiceert Trigland anoniem Drie gulden brieven. ³⁴ Het betreft hier een drietal, door Wtenbogaert zelf geschreven, vertrouwelijke brieven, die na het overlijden van de calvinistische predikant Wernerus Helmichius in 1608 uit diens schriftelijke nalatenschap tevoorschijn waren gekomen en die, voorzien van een voorrede, zonder enige scrupule ge&liteerd werden.³⁵ Triglands bedoeling met deze tactiek was, om aan de hand van deze brieven aan te tonen dat Wtenbogaert in vroeger

jaren een geheel ander standpunt ingenomen, en anderen adviezen gegeven had die aanmerkelijk verschilden van het advies dat hij zijn tijdgenoten nu door zijn vertaling van Bucers dedicatie voorgelegd had.

De drie brieven van Wtenbogaert dateren uit 1590, 1594 en 1595, dus uit de periode kort na zijn ontslag als predikant te Utrecht (1589). In 1574 had Hubert Duifhuis (1531-1581), behorend tot de kring rondom het Huis der Liefde, 36 de hervormingsgezinde prediking in de Domstad geïntroduceerd, nadat hij daartoe toestemming van de overheid verkregen had. Behalve de gemeente die zich rondom zijn persoon in de Jacobikerk vormde (de 'parochianen'), waren er in Utrecht, sedert het verbod (d.d. 18 juni 1580) op de uitoefening van de rooms-katholieke eredienst, ook Calvinisten, die in de Minderbroederkerk bijeenkwamen, naar de Dordtse kerkorde van 1574 een consistorie hadden ingesteld en daarom 'consistorialen' (of 'consistorianten') genoemd werden. Tussen beide groeperingen bestond een onoverbrugbare tegenstelling, die men zou kunnen zien als een prefiguratie van het enkele decennia later uitbrekende conflict tussen de Arminianen en de Gomaristen: Duifhuis had de katholieke kerk weliswaar verlaten, maar wees bijzondere kerken af, verwierp daarom confessie en catechismus en verzette zich eveneens, uit angst voor nieuwe gewetensdwang, tegen consistories. Hij stond bovendien in de gunst van de magistraat omdat hij geen ondergeschiktheid van de overheid aan een oppermachtige en onverdraagzame kerk wilde. In zijn *Historie der Reformatie* beschreef Geraerd Brandt deze 'Reformatie na de voet van Sint Jacobs kerk' met veel sympathie; in een lofdicht op Duifhuis typeerde hij hem als degene die de 'reklykheir van Erasmus gevolgd had en schreef hij dat de christelijke kerk niet verscheurd zou zijn wanneer 't Reformeeren op uw' voet hadt willen gaen'.³⁷

Met de komst van Leycester echter, in 1586, werd de St. Jacobsgemeente opgeheven en de democratisch-calvinistische partij aan de macht geholpen. Aan deze situatie kwam echter reeds in 1589 een einde; de calvinistische revolutie werd weer ongedaan gemaakt en de consistories werden door een uit vijftientig artikelen bestaande kerkorde, die door de magistraat was opgesteld, weer onder het controlerende gezag van de overheid geplaatst. Evenals de predikanten Helmichius, Nicolaas Sopingius en Cornelis Royenburgh, werd Wtenbogaert op 17 december 1589 zonder opgaaf van redenen, maar 'eervol' ontslagen. In deze periode stond Wtenbogaert dus aan de zijde van de calvinistische consistorialen."

Geboren in Utrecht in 1557, had Wtenbogaert, op voorspraak van de consistoriale predikant Helmichius en dankzij de bekostiging van de stad Utrecht, van 1580 tot 1584 in Genève zijn opleiding tot predikant ontvangen; in zijn geboortestad teruggekeerd (met een loflijk getuigschrift van Theodorus Beza!), werd hij een van de predikanten van de 'consistorianten'. Alhoewel Wtenbogaert later zou verzekeren dat hij zich om ergernis te voorkomen en voorzover hij dit met zijn geweten in overeenstemming kon brengen, aan de leer van de 'consistorianten' geconformeerd had, kon ook hij zijn ontslag in 1589 niet voorkomen. In het daarop volgende jaar vestigde hij zich als predikant in Den Haag (waar hij later ook in de Waalse gemeente voorging en hofpredikant van prins Maurits was), maar hij bleef contacten onderhouden met verschillende personen in Utrecht, die hij adviseerde over kwesties die de Utrechtse kerk beroerden. De drie brieven van Wtenbogaert die door Trigland in het licht werden gegeven, hebben op deze controverses betrekking.

In de eerste brief, gedateerd op 2 augustus 1590, raadt Wtenbogaert de calvinistische ouderling Cousijn Jacobszn. -die hem de artikelen van de Utrechtse magistraat had

doen toekomen en naar Wtenbogaerts oordeel gevraagd had - om met 'modestie ende voorsichtigheit' te werk te gaan, maar in geen geval een accoord te sluiten met de Utrechtse magistraat en zich te houden aan de kerkorde van de nationale synode die in 1586 in Den Haag gehouden was. In een kanttekening bij deze brief merkt Trigland op dat Wtenbogaert nu, in tegenstelling tot toen, van mening is dat de kerkorde de oorzaak van alle onenigheid binnen de kerk is en daarom afgeschaft dient te worden."

De tweede brief, gedateerd op 12 december 1594 en, evenals de derde, geadresseerd aan Vincent Vincentsen Lambrechts, gaat in op de houding van de Utrechtse magistraat na de bemiddelingspogingen van Franciscus Junius. Omdat de twisten en onenigheden in Utrecht voort bleven duren, de bevolking verbitterd was en voor het bijwonen van kerkdiensten naar het naburige IJsselstein uitweek, achtte de magistraat het in 1593 geraden zich tot Junius te wenden, in de hoop dat hij erin zou slagen de geschillen op te lossen. Junius slaagde er inderdaad in een akkoord te bereiken, dat aan de kerkenraad weer enig recht in het beroepen van predikanten toekende. De magistraat zegde bovendien toe in de toekomst tot nog meer concessies bereid te zijn. Na het vertrek van Junius hield de magistraat echter aan haar caesaropapistische (Marsiliaanse) principes vast en vervulde zij haar beloftes niet. In zijn brief schreef Wtenbogaert over deze houding van de regenten: 'Dus sal men allenskens de luyden leeren kennen, de gedachten sullen gheopenbaart, en de momaensichten afghetoghen werden, ende den wolf de schaeps-huyt afghestroopt, op dat hy voor een wolf bekend ende geschuwet mach werden'. Ook nu slaagt Trigland er in een marginale aantekening in de woorden van Wtenbogaert op de actualiteit te betrekken: zoals destijds de Utrechtse overheid in haar ware aard openbaar gekomen was, zo wordt nu het masker van het gezicht der Remonstranten weggenomen aangezien duidelijk wordt dat de door hen verkondigde verdraagzaamheid niet meer is dan een dekmantel om in de kerk de macht te grijpen. Trigland tekent bovendien aan dat Wtenbogaert toen wolven noemde, die hij nu voor schapen en herders houdt. Wtenbogaert zelf, aldus Trigland, heeft ons voor zichzelf gewaarschuwd.⁴¹

In de derde brief, gedateerd op 7 februari 1595, bekent Wtenbogaert dat hij zich aan de profetische en apostolische leer wenst te houden en dat die leer in de confessie en catechismus verklaard is; 'die leppige artijckelen' (een deels door Wtenbogaert zelf opgesteld provisioneel accoord d.d. 21 mei 1593 tussen de magistraat en de consistorialen, dat in de Utrechtse kerkenordeningen van 1606 en 1612 overgenomen werd), die zovele eenvoudige consciënties bedroeven en menig lidmaat van Christus ergeren, verwerpt hij van harte. Het commentaar van Trigland houdt dit maal voornamelijk in, dat Wtenbogaert nu wil dat confessie en catechismus gereviseerd worden, en dat Wtenbogaert nu zelf ook 'sijne leppighe vijf artijckelen' heeft opgesteld en daarmee de kerk verscheurd, eenvoudige gewetens bedroefd en vele lidmaten van Christus geërgerd heeft. Wanneer Wtenbogaert in dezelfde brief ook schrijft dat men deze artikelen wel enige tijd kan dulden, in de hoop dat zij te zijner tijd verbeterd zullen worden en om de eenheid der kerken niet te breken, en de continuïteit tussen Wtenbogaerts opvattingen uit 1595 en die uit 1616 voor Trigland wat te groot dreigt te worden, haast hij zich in margine aan te tekenen dat het verschil destijds niet de leer, maar de orde en regering van de kerk betrof.⁴²

Ook in zijn inleiding op deze drie brieven laat Trigland zijn tanden zien, al komt hij dan soms nauwelijks verder dan het debiteren van enige flauwe hatelijkheden. Trigland stelt daar dat deze drie brieven van Wtenbogaert voor hem zelf en voor de magistraat van Den Haag om een drietal redenen minstens zo waardevol moeten zijn

als de Gulden brief van Bucer Immers, de Gulden brief was geschreven door Bucer, deze drie brieven door niemand minder dan Wtenbogaert. Bucer leerde bovendien in Straatsburg, terwijl Wtenbogaert in Holland, ja in Den Haag predikant was. En terwijl Bucer, tenslotte, zijn advies bij het begin van de Reformatie had opgesteld, schreef Wtenbogaert zijn raadgevingen 'nadien de Reformatie langhe hadde gheduert, hy inde Reformatie was opgebrocht, van ghereformeerde leeraers onderwesen, ende neffens de H. Schrift, oock inde boecken der ghereformeerde leeraers ghestudeert hadde'.⁴³

Op een enigszins geïrriteerde toon verwijt Trigland de Remonstranten eveneens dat zij met deze publicatie zelf doen wat zij de Calvinisten altijd zeggen kwalijk te nemen, namelijk het zich beroepen op menselijke geschriften. Wanneer de Calvinisten, niet - aldus Triglandom de waarheid, maar om de oudheid van hun opvattingen ten aanzien van de Nederlandse Reformatie te bewijzen, zich op geschriften van 'kerckelycke leeraren' beroepen, roepen de Remonstranten direct dat deze leraren mensen geweest zijn of een godslasterlijke leer verwoord hebben die uit 'de Cisternen der Stoischer ende Manicheischer filosofen gheputtet is', maar zelf funderen de Remonstranten hun standpunten zelden vanuit de bijbel en dragen zij daartoe menselijke geschriften aan, zoals nu de Gulden brief van Bucer. Wtenbogaerts publicatie is daarom voor Trigland van weinig of geen betekenis. Want ook Bucer, zo repliceert hij, was een mens en ook zijn geschriften staan daarom 'onder Godes woordt'. Bovendien, zo vervolgt Trigland, hebben wij nooit bij de woorden van Bucer gezworen en hebben wij evenmin ooit besloten om zijn advies in alles te volgen. Bucer was ook naar de mening van Trigland 'een uytnemende leeraer', maar men dient zijns inziens ook bij hem na te gaan of zijn advies met de bijbel overeenstemt."

Aan het einde van zijn inleiding zet Trigland uiteen dat zijn partij niet uit is op onrust en onvrede; ook hij wil verdraagzaamheid, maar dan wel een 'rechte' verdraagzaamheid. Hij erkent gaarne dat men zwakken in het geloof dient te verdragen 'om deselve allenskens meer ende meer te onderwysen ende te stercken'; en wanneer de overheid andere confessionele denominaties in haar land 'by ooghluyckinghe' toe wil staan, accepteren wij dat: het is onmogelijk en onbehoorlijk om iemands geweten te dwingen. Maar de grenzen van de verdraagzaamheid worden voor Trigland overschreden wanneer deze tolerantie ertoe leidt dat twee tegenstrijdige leringen in een en dezelfde kerk worden uitgedragen, wanneer in de ochtenddienst door een predikant de calvinistische leer uitgedragen wordt, terwijl die in de middagdienst door de dan dienstdoende predikant gehegeld wordt als een gruwelijke leer die God tot een tyran en auteur van de zonde maakt. Een dergelijke situatie is naar de mening van Trigland onverdraaglijk, in geen enkele kerk ooit voorgekomen en nooit door Bucer geaprobeerde. Trigland kan niet verdragen dat onder het mom van de verdraagzaamheid Pelagiaensche opinien' in de kerk worden ingevoerd. De partij van Trigland verlangt en eist wat Wtenbogaert in zijn drie brieven uiteengezet had, namelijk dat men blijft bij de 'aenghenomen leere', zoals die in de confessie en catechismus uiteengezet is, en bij 'de alghemeene kerckenordeninghe'. Wanneer men bezwaren aan wil voeren en verbeteringen voor wil stellen, dient men 'wettelijck' te handelen, dat wil zeggen, men dient op een nationale synode bijeen te komen om deze kwesties te onderzoeken en te beoordelen.⁴⁵

Maar Trigland wilde met zijn editie van Wtenbogaerts drie brieven voornamelijk aannemelijk maken dat Wtenbogaert in de loop der jaren van mening veranderd was en hij verbond aan deze constatering een tweetal conclusies. In de eerste plaats besloot

Trigland dat Wtenbogaert of destijds geen 'ghereformeerdt leraar' was geweest of dat nu, in 1616, niet meer was. Hieruit maakte Trigland de listige gevolgtrekking dat Wtenbogaert of destijds een huichelaar was geweest of nu een afvallige was die onder het mom van verdraagzaamheid zijn 'pelagiaense leugens' in de hervormde kerk uit wilde dragen en ruimte opeiste om 'in 't vriendelijcke' te discussiëren over punten waarmee niemand voor God kan 'verschijnen ende bestaen'.⁴⁶ In 1617 zou Trigland dit verwijt, dat Wtenbogaert 'den rock omme gekeert had', in zijn Klaer ende grondigh teghenvertoogh van eenige Kerckendienaren van Hollandt ende WestVrieslant, ghestelt tegen seker vertoogh der Remonstranten herhalen.⁴⁷

Wtenbogaert beantwoordde Triglands laking in zijn Noodighe antwoordt op der Contraremonstranten tegenvenooch, waarin hij ontkende dat zijn ontwikkeling getypeerd kon worden als een opportunistisch omkeren van zijn 'rock': de 'substantie' van zijn kerkrechtelijke opvattingen uit die tijd onderschrijft hij nog altijd en het fundament van de leer heeft hij nooit verlaten.⁸

Tot dusver heeft Trigland slechts een in het toenmalige academische debat vertrouwd en beproefd procédé gevolgd: hij gaat niet werkelijk in op de bedoeling en argumenten van zijn tegenstander (die wel decent geweest was met zijn erkenning dat Bucer in leerstellig opzicht dichter bij de Calvinisten stond en slechts diens dedicatie ter overweging had voorgelegd), maar leidt de aandacht van het publiek af naar enkele perifere punten en tracht zijn tegenstander als persoon in diskrediet te brengen. Wanneer Trigland zich er vervolgens toe laat verleiden om in te gaan op de kern van Wtenbogaerts publicatie -zijn presentatie van Bucers irenisch pleidooi-, zet hij in met een tweede, minder voor de hand liggende gevolgtrekking. Wanneer Wtenbogaert, zo betoogt hij, in de loop der jaren andere opvattingen is gaan huldigen, dient evenmin uitgesloten te worden dat Bucer na het schrijven van zijn dedicatie de zaak nader onderzocht heeft en 'op den stant van Godes kercke lettende' een ander standpunt heeft ingenomen. En volgens Trigland zou Bucer later (na 1530) inderdaad van mening veranderd zijn en zou men latere brieven van Bucer aan kunnen voeren die hem in dit opzicht van een geheel andere kant laten zien."

Trigland onderbouwt deze mening echter in het geheel niet met expliciete verwijzingen⁵⁰ en zou ons enigszins wantrouwig en in raadselen gelaten hebben (alsof uit het voorbeeld van Wtenbogaert dwingend zou volgen dat ook Bucer in de loop der jaren andere standpunten in is gaan nemen), ware het niet dat hij er vierendertig jaar later in zijn Kerckelycke geschiedenissen (1650) op terug gekomen is. In het vierde deel van dit werk (het deel dat betrekking heeft op de twisten tussen Remonstranten en Contra-Remonstranten tot aan de synode van Dordrecht) vond Trigland gereede aanleiding om de discussie tussen Wtenbogaert en hem over Bucers Gulden brief nogmaals aan de orde te stellen. Hij deed dit niet alleen door zijn pamflet tegen Wtenbogaerts vertaling bijna in zijn geheel in zijn geschiedverhaal te integreren, maar ook door een uitvoerige passus uit Wtenbogaerts vertaling te citeren en van commentaar te voorzien.⁵¹

Daarin komt Trigland voor het eerst open en eerlijk voor zijn mening over Bucers dedicatie uit: hil noemt diens schrijven nu 'onbedacht ende periculeus' en een 'misslag'.² In 1616 had Trigland, naar hij verklaart, nog redenen om zijn oordeel achter te houden; de belangrijkste reden was dat hij 'dien goeden, eerlijcken Reformateur' wilde 'verschoonen' en diens eer 'geen kladde aen [wilde] wrijven'. Daartoe zou volgens Trigland ook in 1650 nog geen reden geweest zijn, ware het niet dat Wtenbogaert in zijn Kerckelicke historie veelvuldig met Bucer gepronkt had.⁵³

Uit Triglands commentaar bij de door hem aangehaalde passage wordt duidelijk, dat

hij zich vooral stootte aan Bucers opmerkingen over de broeders die ten tijde van Paulus bepaalde mozaïsche wetten wilden blijven onderhouden. Trigland poogt aan de hand van een aantal andere bijbelplaatsen duidelijk te maken dat Paulus in het geheel niet gewild heeft dat men diegenen voor broeders zou houden die aandrongen op het onderhouden van bepaalde ceremoniën en daarmee in feite loochenden dat Christus de enige en volkomen heiland is.⁵⁴

Ook met Bucers *summa doctrinae* weet Trigland geen raad. Het kenmerk van de *timor Dei* ('vreese Godts') acht hij onbruikbaar omdat men dient te onderscheiden tussen de 'knechtelijcke' en linderlijcke' vreze Gods; bovendien zijn wij geen hartekenners en kunnen daarom door uitwendige schijn bedrogen worden.⁵⁵ Bovendien leidt het standpunt van Bucer er volgens Trigland toe dat men 'allerley dwael-geesten', zoals de wederDopers en de Schwenckfeldianen 'ende andere diergelijcke' als broeders moet erkennen, 'het welke voorwaer vry al te verre uytloopt'.⁵⁶

Vervolgens tracht Trigland zijn in 1616 verwoorde opvatting, dat Bucer zelf in de loop der jaren ook van mening veranderd zou zijn, nader te adstrueren. Trigland herinnert eraan dat Bucer zijn dedicatie uit de derde editie van zijn commentaar uit 1536 heeft weggelaten en deze vervangen heeft door een opdracht aan Edward Fox, bisschop van Hereford, waarin Bucer wel uiteenzette hoe in de kwestie van het Avondmaal een accoord tussen Luther en Zwingli bereikt kon worden, maar 'geene soodanighe dingen sustineert als hy te voren uyt die al te groote gheneghentheynt tot vrede onbedachtelijck hadde voorghestelt' in zijn dedicatie uit 1530. Op grond hiervan acht Trigland het aannemelijk dat Bucer de kwestie nader overdacht heeft of door iemand anders broederlijk op zijn 'misslag' gewezen is.⁵⁷

Schreef Trigland in 1616 ook dat men aan de hand van latere brieven van Bucer aan zou kunnen tonen dat hij na 1530 een geheel van zijn dedicatie afwijkende opvatting omtrent verdraagzaamheid en kerkelijke eenheid gepropageerd zou hebben, in 1650 weet hij deze stelling niet echt hard te maken. Hij wijst slechts op een enkele passage uit Bucers Gulden brief die zijn instemming wel heeft en naar zijn mening in flagrante tegenspraak is met de verdere inhoud van zijn brief. Het betreft het gedeelte waarin Bucer schrijft dat men de zwakken in het geloof dient te verdragen om hen in het geloof te sterken en te doen toenemen. Volgens Trigland zelf stemt zijn opvatting over verdraagzaamheid met deze formulering geheel overeen, maar hij voegt daar aan toe dat zij die hun eigen 'gedichtselen', en die van anderen, als goddelijke orakels aannemen en de heilige waarheid tegenspreken en bestrijden, niet met deze zwakken in het geloof geïdentificeerd kunnen worden.⁵⁸

Een opmerkelijke uitspraak van Trigland brengt ons bij diens meest fundamentele argument, een argument dat hij zowel in zijn pamflet uit 1616 als in zijn *Kerckecke geschiedenissen* uit 1650 uitvoerig toelicht. Trigland schrijft in zijn geschiedwerk dat Bucers onjuiste uiteenzetting over de grenzen van de christelijke verdraagzaamheid aantoonde dat 'oock groote personagien inde kercke Godes hare misslagen kunnen hebben, bysonderlijck in t' begin vande Reformatie ofte t' opkomen van het verdruckte ende verduysterde licht des Euangeliums' (curs. van mij -BJS).⁵⁹

Wtenbogaert had erkend dat de kwestie die in 1529 in Marburg aan de orde was niet dezelfde was als die tussen de Remonstranten en de Calvinisten, maar was tegelijkertijd van oordeel dat Zijn redenen [...] ghemeyn' waren en dus ook van toepassing op de controverse van zijn dagen.⁶⁰ Trigland was de tegenovergestelde mening toegedaan. Zijn meest zwaarwegende bezwaar tegen de publicatie van Bucers Gulden brief is, dat Bucer bij 'een ander gelegentheynt van tydt' zijn irenische

uitspraken over de eenheid van de kerken gedaan heeft, dat de Reformatie sindsdien voortgeschreden is, haar leer in haar polemieck met 'papisten ende sectarissen' nader gedefinieerd heeft en dat het daarom 'een gantsch verkeerde handeling' is om nu de standpunten in te willen nemen die Bucer bij het begin van de Reformatie ingenomen heeft. In de tijd van Bucer was de Reformatie nog maar juist begonnen, was het pausdom nog maar net verlaten en in die situatie, waarin men nog 'Swack' was, diende men in elkaar veel te verdragen om metter tijt tot de eenheid des geloofs te komen. In de tijd van Bucer wilde men elkaar verdragen 'om voort te gaan', nu echter 'om te deysen ende te rugge te wij eken' en dat is 'een groot sceel'.⁶¹

In zijn Kerckecke geschiedenissen formuleerde Trigland het als volgt: 'Bucers brief wordt] qualijck ghepast op den genen die, langhe in het klaer-schynende licht der H. waerheyt gewandelt, dat licht self aen genomen, anderen voor ghedragen ende bevestight hebbende, naderhant (uyt wat insichten is Godt bekent) dat licht verlatende, tot oude, verouderde ende verworpene dwalinghen, dubbinghen ende duysternissen hen begeven, trachtende het licht wederom te verduyteren ende de kercken daer mede, 't zy met opset, 't zy onbedocht, in troublen ende verwarringen stellende'.⁶²

Elders in dit werk lichtte Trigland nader toe waarom Bucers brief niet van toepassing kan zijn op de bestandstwissen.⁶³ Daartoe vergelijkt hij Bucer, alsmede de andere vroege reformatoren met de in de evangeliën beschreven man die door Christus van zijn blindheid genezen was, maar nog niet ten volle kon zien en daardoor mensen als bomen zag wandelen (Mk 8:22-26). Bucer en de andere vroege reformatoren uit de eerste decennia van de zestiende eeuw 'schemerden met de oogen hares verstants' en konden, evenals de halfblinde uit de evangeliën, niet 'alles distinctelijck onderkennen'. Bucer schreef zijn advies 'inden morghenstont van de Reformatie', toen de zon der gerechtigheid nog niet zo hoog aan de hemel stond en het licht der waarheid nog niet zo helder scheen 'als het nu doet in desen dach der genade ende der salicheyt'. Dat men toen niet zoveel zag als men nu ziet, is het ergste nog niet; erger is, dat sommigen nu niet meer zien dan toen gezien werd. In de tijd van Bucer trad men juist 'uyt de dicke duysternisse des pauselijcken nachtes inden morgenstont' en streefde men 'allenskens naar meerder kennisse'; nu, in de zeventiende eeuw, 'hebben wy, door Godts genade, gelijk als eenen dach'. Caspar Coolhaes, Herman Herberts, Cornelis Wiggertsz en hun navolgers Arminius en Wtenbogaert hebben zich echter ingespannen om de kerk van dit klare licht terug te leiden tot het schemerlicht van de vroege Reformatie, toen men al wel wát van Gods genade zag, maar het zicht nog belemmerd werd door de nevels van de roomse duisternis.

Uiteraard is hen dit, volgens Trigland, zeer kwalijk te nemen: men neemt het niemand kwalijk wanneer hij in het nevelige licht van de morgenstond niet alles nauwkeurig kan onderscheiden, maar iemand die op klaarlichte dag zegt dat hij niet kan zien 'dat hem voor zijne voeten gestelt is', dient bestraft te worden.⁶⁴ Wtenbogaert is voor Trigland iemand die eens de waarheid gekend en uitgedragen heeft (dat bewijzen zijn Drie gulden brieven), maar nu afgedwaald is tot pelagiaanse leugens, die door het steeds voortschrijdende inzicht in de leer inmiddels definitief achterhaald zijn, die in zijn ketterse gevoelens verdragen wil worden en 'in 't vriendelijcke' discussiëren over punten waarmee niemand voor God kan 'verschijnen ende bestaen'.⁶⁵

4. De achtergronden van de discussie tussen Wtenbogaert en Trigland

Wanneer we de hierboven geschetste discussie tussen Wtenbogaert en Trigland over

het irenisch advies van Bucer overzien, wordt duidelijk dat achter de dogmatische controverses over de predestinatie, over de kracht van de dood van Christus, over de natuur van de mens en de bekering, over de volharding der heiligen en over de verhouding tussen kerk en staat -zoals die ten tijde van het Bestand tussen Remonstranten en Contra-Remonstranten ter discussie stonden-, een geheel andere visie op de reformatie van de kerk schuilging. Tijdgenoten als Hugo de Groot en, in zijn voetspoor, Geraerdt Brandt hebben dit zo ook expliciet geformuleerd.

In zijn *Historie der Reformatie* citeert Brandt uit *De Groots Verantwoordingh* en zet hij uiteen dat het grootste deel der predikanten de leer van Calvijn was toegedaan, maar dat een aantal predikanten, vele regenten en talloze lidmaten een andere opvatting huldigden.

In 't stuk der Reformatie' bestond er een aanmerkelijk verschil tussen Willem van Oranje en de Staten van Holland enerzijds en de 'kerkelijken' anderzijds. Eerstgenoemden (de 'politijken') sloten zich aan bij de 'yeele vroomen en geleerden' die 'al over hondert jaeren en langer' een 'Reformatie ofte beternis en herstelling van de saeken op den eersten voet' beoogden, Sonder sich nochtans seer te binden aen eenige besondere gevoelens, waer inne de geleerden selfs, die de Reformatie noodig achtten, niet eens waren'.

De predikanten daarentegen, stelden alles in het werk om de 'gevoelens' van Calvijn en van hun leermeesters 'aensien en autoriteit' te verlenen. Dit verschil is volgens Brandt verklaarbaar, wanneer men bedenkt dat de politieken hun kennis omtrent de misbruiken die de kerk waren binnengedrongen, ontleend hadden aan de geschriften van Erasmus, 'die altijd ten hoogste genegen was geweest tot vrede en gevoeghlykheit', terwijl de predikanten hun inzichten geleerd hadden uit 'de boeken van Calvinus, en van eenige anderen, die seer sterk waren drijvende hunne eigene gevoelens'. Dit verschil verklaart volgens Brandt ook dat het woord 'reformatie' ('ofte gereformeerde religie') voor de regenten een andere betekenis had dan voor de predikanten. De predikanten verstonden er 'een overeenstemminge in alle punten met hunne leeraers' onder, terwijl de overheden het begrepen als 'een dienst Godts, gesuivert van groove misbruiken, ende voorts in 't stuk van gevoelen over disputable punten niet al te naeu zijnde bepaelt. De regenten spraken daarom ook liever van de christelijke of evangelische dan van de gereformeerde religie, omdat zij 'de religie alleen (wilden) binden aen de leere Christi, dat is het Euangelie, ende niet aen veelerley gloosen en uitleggingen'.

De kerkelijken streefden naar 'decisie en definitie', de overheden naar 'accomodatie en redelijke verdraeghsaemheid'; de kerkelijken wilden de kerk 'eng maken' door 'veel disputable punten' te bepalen, terwijl de regenten de kerk open wilden zetten, Soo veel doenlijk was, voor alle christenen van een onbesprooken leven'."

Dit belangrijke aspect van de bestandstwisten kan het best nader toegelicht worden door op de historische achtergrond van de belangrijkste argumenten van Wtenbogaert en Trigland in te gaan.

Het komt mij voor dat de historische wortels van Triglands meest fundamentele argument -dat een advies uit 1530 in zijn tijd niet meer relevant was omdat de gereformeerde kerk inmiddels zoveel meer licht ontvangen had en haar leer in de confrontatie met afwijkende meningen steeds nader gedefinieerd had gevonden kunnen worden in de discussie tussen Duitse Calvinisten en gnesio-Lutheranen uit het eind van de jaren zeventig van de zestiende eeuw.

Zo deed Caspar Olevianus in zijn *Farschlag* (c. 1580) een poging om de 'reformirten' te verzekeren van een bestaansgrond in de Duitse Lutherse landen door de

overeenstemming tussen de Avondmaalsleer van Luther en die van de Calvinisten uiteen te zetten. De verschillen tussen beide opvattingen verdoezelde hij niet, maar hij rechtvaardigde deze met het argument dat de calvinistische christenen 'in der Creutzschulen' inmiddels meer licht ontvangen hadden en dat het om die reden onjuist was om aan bepaalde opvattingen van Luther vast te blijven houden.

Dit argument van een toenemende verlichting werd eveneens aangevoerd door Zacharias Ursinus in zijn *Admonitio christiana* uit 1581, een geschrift tegen het Lutherse *Concordia*-boek. Daarin betoogde Ursinus dat aan de *Confessio Augustana* uit 1530 geen absoluut gezag toegekend diende te worden omdat het kort na het begin van de Reformatie was samengesteld, op een tijdstip waarop alles nog niet geheel juist begrepen en verklaard was. Nadat deze confessie opgesteld was, was een verdere hervorming noodzakelijk gebleken. Een canonisering van deze belijdenis gaat voorbij aan de historische groei en rijping van de gereformeerde leer en verheft in feite, volgens Ursinus, een destijds nog in haar kinderschoenen staande traditie tot de norm van de orthodoxie.⁶⁸

Een analoge opvatting verkondigde Trigland toen hem door Wtenbogaert de Gulden brief van Bucer werd voorgehouden.

Wtenbogaerts vertaling van Bucers brief schaart hem onder de representanten van de irenische traditie, die uit voornamelijk humanistisch gevormden was samengesteld en die in reactie op de zestiende eeuwse confessionalisering er naar streefde om 'de confessionele verscheidenheden en tegenstellingen op vreedzame wijze te boven te komen'.⁶⁹ De irenici werden met name geïnspireerd door Erasmus en Georgius Cassander (1513-1566) en streefden niet zozeer naar Reformatie als wel naar hervormingen, dat wil zeggen, zij beoogden een herstel van de kerk in organisatorische en ethische zin, zonder dat de doctrina fundamenteel aangetast werd." Voor velen van hen was de *ecclesia Anglicana* het grote voorbeeld, omdat deze wel misstanden en uitwassen afgeschafte had, maar het katholieke fundament niet had verlaten.⁷¹ Voor de realisering van de door hen beoogde verzoening vertrouwden zij vooral op een sterk overheidsgezag naar het voorbeeld van de christelijke keizers. Over het algemeen waren zij geen theologen, maar juristen, classici en historici, die in theologische autodidact waren en geen hoge verwachtingen koesterden van de professionele theologen die zich, naar de mening van deze irenici, in hun disputaties en subtiële scholastieke distincties aan vana curiositas schuldig maakten en (daarmee) vaak zelf tot factievorming en scheuring aanzetten. Tegenover de geraffineerd uitgewerkte dogmatische vermetelheden van de confessionele theologen poneerden zij dat vele ter discussie staande kwesties *adiaphora* waren en stelden zij voor om een theologische reductie aan te brengen en in een aantal artikelen de essentiële geloofsstukken vast te leggen.

De irenici koesterden de verwachting dat de voortbrengselen van de klassieke en vroeg-christelijke oudheid de weg zouden wijzen naar de verzoening van de bestaande twisten en vijandigheden. Aan het einde van 'das Zeitalter der Glaubensspaltung' grepen zij echter ook terug op vroegzestiende-eeuwse geschriften van auteurs als Erasmus, Melancton en Bucer, die geleefd hadden in de periode waarin de eenheid nog niet verbroken was.⁷² Het past geheel binnen dit beeld dat de kerkelijke organisator van de Remonstranten ten tijde van de bestandstwisten Bucers irenisch pleidooi uit 1530 zijn tijdgenoten als een spiegel voor wilde houden.

Ook Brandt toonde zich ingenomen met Bucers *Epistola nuncupatoria*. In de dedicatie van het eerste deel van zijn *Historie der Reformatie* constateerde hij dat de

'godtvruchtigheid, de welke door de verdrukking der vervolging opwies', in verval was geraakt door 'de spitsvindige geleerdtheit' en betreurde hij het dat velen in hun ijver zo ver gegaan waren dat zij ook het goede dat in de Roomse kerk nog aanwezig was, verwierpen. Al te gemakkelijk veroordeelden zij de dwalingen van anderen en verwierpen zij het advies van Bucer om in dezen omzichtiger te werk te gaan. Brandt citeerde daartoe een passage uit Bucers dedicatie, verwees in een noot naar de Latijnse dedicatie van 1530, en een vergelijking van zijn vertaling met Wtenbogaerts vertaling van de desbetreffende passage leert dat Brandt deze waarschijnlijk inderdaad zelf uit het Latijn vertaald heeft? In het tweede deel van zijn geschiedwerk geeft Brandt als zijn mening te kennen, dat in het jaar 1616 veel strijdschriften verschenen waren, maar dat er 'niet nutters' in het licht was gekomen dan Wtenbogaerts vertaling van Sekre voorreden van den vreedtsaemen theologant Martinus Bucerus, eertijds aen d'Academie te Marpurg geschreven en gestelt voor sijne uitleggingen over de vier Evangelisten'. Brandt typeerde Bucers geschrift als 'een vredeschrift in 't welke met veele redenen wierdt beweert, dat men d'eenigheid der kerke moest behouden en sich wachten van scheuring'.

Hij bracht onder de aandacht dat Bucer, '(de) sachtmoedige schrijver', uiteengezet had dat christenen in hun broeders 'grootte doolingen' moesten verdragen, dat men 'om allerley waerheit' geen broeder mocht verwerpen en 'godtvresenden' als broeders diende te erkennen. Brandt memoreerde bovendien Bucers opvattingen over de 'grootte verscheidenheit der leere' die in liefde geduld moest worden en over de grenzen van de christelijke gemeenschap. Brandt citeerde de passages uit Bucers dedicatie waarin hij zijn opvatting over het wezen van ketterij, het onderscheid tussen een ketter en iemand die dwaalt en de grote verscheidenheit die men in leerstellige kwesties moet dulden, uiteenzet. Een vergelijking tussen de door Brandt gepresenteerde vertaling en die van Wtenbogaert leert, dat Brandt ook hier niet de vertaling van Wtenbogaert overgenomen heeft. Wtenbogaerts opdracht aan de magistraat van 's-Gravenhage vatte Brandt tenslotte met instemming samen. 74

Het aanzien dat Bucer bij de Remonstranten genoot, blijkt, behalve uit Wtenbogaerts vertaling en Brandts verwijzingen, uit een interessante brief die de Amsterdamse filoloog en historicus Gerardus Johannes Vossius op 17 juni 1642 tot Hugo de Groot richtte. In deze brief ging Vossius in op De Groots Annotationes in libros euangeliorum, die hij in oktober 1641 van de auteur ten geschenke had gekregen. Deze Annotationes bevatten het controversiële tractaat Appendix de Antichristo, waarin De Groot geweigerd had de paus en de antichrist te identificeren. Calvinistische theologen als Samuel Maresius en Jacobus Laurentius, maar ook de Lutheraan Johann Seyffart zouden vinnig ageren tegen deze opvatting. Vossius onderschrijft de uitleg van De Groot en onderbouwt zijn instemming door uiteen te zetten dat men in de geschiedenis van de kerk tria tempora dient te onderscheiden. De eerste eeuwen van onze jaartelling typeert Vossius als de tempora conformationis, omdat de kerk toen conformeerde aan de apostolische tradities; ook in latere eeuwen is deze conformiteit nog aanwijsbaar.

Op dit tijdvak volgden, na Gregorius de Grote (590-604), de tempora defomationis; vanaf de regering van paus Gregorius VII (1073-1085), in de tempora Hillebrandina, begonnen tyrannie en bijgeloof echt toe te nemen. Sinds de tempora reformationis vindt een emendatio ecclesiae plaats, maar sommigen gaan in hun ijver zo ver dat zij niet alleen de in de periode van de defonnatio ontstane misstanden verwerpen, maar ook aan de apostolische tradities conforme zaken uit de vroege kerkgeschiedenis willen opheffen. Vossius doelt op het Calvinismus, dat, in tegenstelling tot het Bucerismus, de Rooms-katholieke Kerk onder leiding van de paus blindelings met de

antichrist identificeert en daarom geen oog heeft voor het vele goede dat in haar bewaard was gebleven. Evenals zijn schoonvader Franciscus Junius is Vossius van mening dat de Roomse kerk een meretrix, maar desondanks coniunx et sponsa Christi is. Vossius houdt De Groot voor dat hij met het bewandelen van de via media in de voetsporen van onder andere Bucer treedt. Vossius zou het zeer nuttig achten, wanneer men uit de geschriften van Bucer diens opvattingen over de dogmatische geschillen en de eenheid van de kerk zou verzamelen, maar voegt daar waarschuwend aan toe dat men dan niet de edities van Bucers werken zoals die door Robert Estienne te Genève uitgegeven zijn, moet raadplegen, want Estienne heeft Bucers werken naar calvinistische normen gecastigeerd.

Vossius voert ter adstructie van deze beschuldiging een citaat aan uit Bucers in 1554 bij Estienne verschenen commentaar op de Psalmen, dat wezenlijk blijkt te verschillen van de desbetreffende passage uit de Straatsburgse editie van 1529. Vossius noemt vervolgens met name Bucers Epistola nuncupatoria van 1530 en uit de verdenking dat Estienne deze Epistola in zijn editie van 1553 uit boze opzet weggelaten heeft: 'Cum vero omnia fere Buceri [sc. scripta] sint moderatissima, turn inprimis Praefatio in Commentarios super quatuor Evangelistas, in editione Argentoratensi anni MDXXX, quae et ipsa praeterita in editione Rob. Stephani anni Estienne echter was in dezen slechts de derde editie van 1536 gevolgd, waaruit, zoals reeds vermeld, Bucers Epistola nuncupatoria al weggelaten was en die slechts de opdracht aan Edward Fox en de dedicatie aan de Raad van Bern (voor de commentaar op Johannes) bevatte. Al schrijvend is Vossius blijkbaar zo verontwaardigd geworden (en dat met recht, getuige de collatie van de twee citaten uit de verschillende edities van Bucers commentaar op de psalmen) en is zijn adrenaline-gehalte daarbij zozeer gestegen dat hij de vereiste zorgvuldigheid uit het oog heeft verloren en deze stand van zaken als een moedwillige eliminatie geïnterpreteerd heeft.⁷⁵

Stond Wtenbogaert met zijn sympathie voor en zijn beroep op Bucer in het remonstrantse kamp dus niet alleen, op een saillant punt week hij duidelijk af van andere remonstrantse apologeten. Als zovele anderen uit de internationale republiek der letteren combineerden 'politieken' als C.P. Hooft en Hugo de Groot hun irenische gezindheid met een nationalisme dat hen niet alleen deed dromen van een naar de vormen en waarden van de vroeg-christelijke kerk hervormde kerk, maar tevens van een kerk die 'aansloot bij de eigen, nationale historie.⁷⁶ Voor Hooft en De Groot nu vormde het huns inziens uit het buitenland geïmporteerde Calvinisme een bedreiging voor het eigen, nationale karakter van de Nederlandse hervorming. Zo betoogde de Amsterdamse burgermeester in 1597 in een rede over vervolging in geloofszaken, dat de Opstand tegen Spanje vooral ingegeven was geweest door het verzet tegen inquisitie en gewetensdwang, maar dat uit het zuiden afkomstige calvinistische predikanten met hun kerkelijke tucht een nieuwe geloofsvervolging invoerden die in strijd was met het 'vreedtsaem gemoedt' en de redelijke en christelijke 'nature deser landen'.⁷⁷

Op gelijke wijze zette de advocaat Hugo de Groot uiteen dat de politieken in de geest van Erasmus hervormingen van bestaande 'abuysen' door wilden voeren, terwijl de predikanten de boeken van Calvijn en anderen lazen, waarin 'eygene opinien' zeer sterk gedreven werden. Maar deze opiniën waren volgens De Groot in strijd met het autochtone karakter van de Nederlandse Reformatie, dat gevormd was door de geschriften van Erasmus, het Huysboeck van Bullinger, de Loci van Melanchthon en vooral door Der leecken wegh-wyser van Anastasius Veluanus.⁷⁸ In zijn Pietas, zijn verdediging van het beleid van de Staten van Holland en West-Friesland, beschreef

De Groot in een opmerkelijke passage de 'lijn' die van Erasmus tot in zijn eigen tijd door liep. Uit Frankrijk en uit naburige plaatsen (bedoeld is natuurlijk Genève) zijn, aldus De Groot, predikanten de Nederlanden binnengedrongen die gepoogd hebben de opvattingen die zij aldaar geleerd hadden, in de Nederlanden waardering te doen vinden. Tegen deze opvattingen (die voor Frankrijk en Genève wel geschikt en passend waren) verzette zich echter de Nederlandse volksaard die 'seer aende schriften Erasmi [hing]' en daarnaast gesticht werd door de werken van Anastasius Veluanus en Dirck Volckertsz. Coornhert, waarin over de predestinatie gehandeld werd zoals Erasmus dat had gedaan in zijn dispuut met Luther. Deze 'nationaal-gereformeerde' richting culmineerde in de persoon en de opvattingen van Jacobus Arminius.⁷⁹

De levensloop van Wtenbogaert leert dat ook hij juist door deze traditie gevormd was. Reeds zijn ouderlijk huis was niet meer traditioneel katholiek. Behalve de bijbel, werden er de geschriften van Luther en Melancton gelezen." Populair was vooral het Huysboeck van Bullinger, op wiens ideeën over de predestinatie Wtenbogaert zich later zou beroepen.⁸¹ Wtenbogaert leerde de Colloquia van Erasmus kennen en werd gesticht door de merkwaardige prekenbundels, de Sermonen, die, geschreven tussen 1528 en 1540, gepubliceerd werden onder het pseudoniem van Nicolaes Peeters, 'de devote minderbroeder'.⁸² Tot zijn geliefde lectuur behoorden verder de Dialogus tusschen den wisen coninck Salomon ende Marcolphus⁸³ en het spotschrift Pasquillus ecstaticus van de Italiaan Celio Secondo Curione⁸⁴.

Maar geen geschrift heeft hem zo beïnvloed als Der leecken wegh-wyser van de pastoor van Garderen, wiens opvattingen over de vrije wil en de predestinatie de Remonstranten later, zo betoogt Wtenbogaert in zijn Kerckelicke historie, herhaald hebben.⁸⁵ In zijn jeugd kerkte hij bij Hubert Duifhuis, van wie Wtenbogaert later met sympathie in herinnering riep dat deze niets voelde voor de constituering van 'eene besondere kerck op sekere besondere belijdenis des geloofs' en het voldoende achtte dat de 'superstitien ende afgoderyen' uit de Roomse kerk verdreven werden en dat men zich verder hield 'by het algemeyne christelijck geloof en 'de godtsalicheydt des levens'." Zelfs vier jaar studie te Genève en een verblijf onder de Utrechtse consistorianten heeft in zijn door deze traditie gevormde mentaliteit uiteindelijk geen wezenlijke verandering kunnen brengen.⁸⁷

De doorwerking van deze traditie in het denken van Wtenbogaert blijkt uit zijn verzet tegen het streven van de Calvinisten naar uniformiteit en doctrinele precisie, een strakke kerkelijke organisatie en discipline. Ook Wtenbogaert onderscheidde tussen fundamentele en niet-fundamentele geloofswaarheden. Een brief van de geleerde Isaac Casaubon aan Daniel Heinsius is hiervan een aardige illustratie. Tijdens een ontmoeting te Parijs in 1610, antwoordde Wtenbogaert op Casaubons vraag of Arminius ook ontstemd was over bepaalde kwesties in de Nederlandse kerk, dat dit inderdaad het geval was. maar dat Arminius de christenheid weer wilde verenigen door te onderscheiden tussen fundamentalia en non-fundamentalia, 'vt de illis certi esse possemus, de his libere prophetare'.⁸⁸

Deze mentaliteit wordt bovenal duidelijk uit de opzet van zijn geschiedwerk. Getuige de catalogus van zijn bibliotheek bezat Wtenbogaert een uitgebreide collectie waardevolle boeken, maar of hij de daarin opgeslagen kennis ten volle heeft weten te benutten voor zijn Historie, staat nog te bezien; een werkelijk grote geest was hij niet, welgesteld waarschijnlijk des te meer.⁸⁹

Triglands Kerckelycice geschiedenissen laat zien dat de Calvinist ontegenzeggelijk geleerder was dan zijn Arminiaanse tegenstander; zijn geschiedwerk is uitvoeriger

gedocumenteerd en hechter doorwrocht dan Wtenbogaerts Kerckelicke historie. Zijn ijver voor een reformatie der kerk volgens dogmatische lijnen verhinderde hem echter aan de geschiedenis op zich fundamentele waarde toe te kennen, terwijl Wtenbogaert in zijn speurtocht naar essentiële geloofsartikelen de gehele catholica in zijn beschouwingen wenste te betrekken. Hij schenkt daarom ook aandacht aan de vroege kerk, terwijl

Trigland hem deze poging om de discussie 'hooger te nemen' juist uiterst kwalijk nam.⁹⁰

Ondanks dus het feit dat Wtenbogaert in de traditie van de vroege Nederlandse Reformatie verworteld was en zijn denken mede daardoor bepaald werd, heeft hij zich niet laten verleiden tot het hanteren van het argument dat het nationaal-eigene van deze Nederlandse Reformatie zich verzette tegen het allengs preciezer wordende Calvinisme. Deze kwestie was wel degelijk aan de orde, omdat de Calvinisten insinueerden dat een Remonstrant uiteindelijk een gevaar was voor de nationale veiligheid; een Remonstrant immers is een pelagiaan, een pelagiaan rooms-katholiek, een rooms-katholiek spaansgezind en dus staatsgevaarlijk. In de voorrede op de Acta van de synode van Dordrecht was bovendien beweerd dat het gevoel der Remonstranten eerst met Coolhaes, Wiggertsz., Herbertsz. en Arminius in de Nederlanden geïntroduceerd was.⁹¹

Trigland selecteerde een aantal getuigen om het gelijk van de Contra-Remonstranten aannemelijk te maken. Hij begon met Wessel Gansfort, die volgens hem het fundament van de Nederlandse Reformatie gelegd had en uit wiens De oratione af te leiden zou zijn dat zijn beschouwing over de genade reeds calvinistisch was, omdat hij deze ook beschouwde Soose van eeuwicheydt is voorghenomen by Godt'. Hij noemt eveneens de namen van Gulielmus Gnapheus, Cornelis Hoen en Jan de Bakker van Woerden en doceert dat zij niet van het remonstrantse gevoel, 'maer van het contrarie' geweest zijn.⁹² Ook op dit punt dient Trigland tegen zichzelf in bescherming genomen te worden.

Er is weliswaar terecht op gewezen dat de apologetiek van de Remonstranten in later tijd ten onrechte geaccepteerd is als een correcte reconstructie van de historische werkelijkheid,⁹³ maar het contraremonstrantse alternatief verdient natuurlijk evenmin navolging: recent onderzoek naar het karakter van de vroege Reformatie in de Nederlanden heeft ons geleerd dat deze beweging, in scherp contrast met het precieze confessionalisme van de Calvinisten, dogmatisch zeer divers was en als geheel dus weinig belijnd. Deze brede stroming werd vooral gekenmerkt door het verlangen naar evangelische vrijheid en werd daarbij door zowel Luther als Erasmus geïnspireerd."

Ook Wtenbogaert gaat in op de opkomst van de Reformatie in ons land, maar schetst deze als 'onderdeel en variant van een zeer brede vernieuwingsbeweging die zich alom in de kerk van de zestiende eeuw had gemanifesteerd'. Dit streven naar hervormingen, dat de katholieke leer niet radicaal wilde herzien, stootte in de Nederlanden op het belijnde, confessionele denken van de Calvinisten. Het Remonstrantisme trad aan als een anti-confessionele tegenbeweging, die zich legitimeerde door aansluiting te zoeken bij eerdere pleitbezorgers van organisatorische en ethische hervormingen.⁹ Wtenbogaerts geschiedwerk is daarvan een bepaald indrukwekkend monument.

In zijn poging Wtenbogaert te ontmaskeren heeft Trigland wel met recht in de Stratagemata satanae van Jacobus Acontius (Giacomo Contio) een belangrijke bron van diens irenische opvattingen aangewezen.⁹⁶ Wtenbogaert zag het boek voor het eerst tijdens zijn verblijf te Genève in de boekenkast van Simon Goulart, die hem overigens aanvankelijk nog af wilde houden van de lectuur van dit geschrift.⁹⁷ In zijn

Kerckelicke historie acht Wtenbogaert het van zulk een belang dat hij er een uitvoerige samenvatting, zes kolommen lang, van opneemt. In dit résumé brengt Wtenbogaert Acontius' opvatting over 'ydele speculatie', 'de curieusheyt sommiger predicanten' en de 'nieuwe spitsinnigheden' van de professoren naar voren; volgens Acontius reiken zij slechts de helpende hand aan de listen van de satan om twisten, secten en haat in de kerk te bewerken. Wtenbogaert herinnert ook aan Acontius' verzet tegen de vervolging van ketters door de overheid, tegen de kerkelijke tucht door consistories (die 'd'aenghevangen Reformatie' te gronde zal richten) en tegen de kerkelijke binding aan belijdenisgeschriften. Wanneer men al een confessie op wil stellen, dient deze niets meer te bevatten dan 'de voornaemste hoofd-stucken der Christelijcker religie noodich ter zaligheyt'. Dit essentiële punt geeft Wtenbogaert ook met het volgende citaat door: 'Dit is de eenige middel om eenigheyt te houden in de Kercke, dat die de nootsaeckelijcke articulen aen nemen, t'een den anderen onderling verdragen ende hare verschillen onder malkanderen vriendelijc, beleefdelijck ende als broeders verhandelen'.⁹⁸

Het is opmerkelijk dat Acontius zijn geschrift samenstelde ter verdediging van de rekkelijke martyroloog Adriaen van Haamstede, die in de Londense vluchtelingengemeente in discrediet was geraakt vanwege zijn welwillende houding tegenover de Dopers."

In het conflict tussen Wtenbogaert en Trigland over het irenische advies van Bucer botsten in feite twee tradities met een diametraal tegenovergestelde mentaliteit. Een Calvinist als Trigland bezag zijn leerstellige opvattingen als de uitkomst van een onder Gods voorzienigheid steeds toenemende verlichting, die in confessie en catechismus als in een summa doctrinae waren gedocumenteerd." Wtenbogaert daarentegen zocht een dergelijke summa in de eeuwen overstijgende, essentiële artikelen van het katholieke, algemeen-christelijke geloof.

Het standpunt van Trigland

lijkt er uiteindelijk toe te moeten leiden dat het verloop van de kerkgeschiedenis geïnterpreteerd wordt als een 'survival of the fittest'. Maar ook Wtenbogaerts argumenten bleken illusoir. In de gepolariseerde en verharde verhoudingen van zijn dagen ging zijn publicatie feitelijk niet in op de punten die volgens Trigland c.s. werkelijk aan de orde waren. In het calvinistische kamp werd Wtenbogaerts vertaling van Bucer met een zelfde onwelwillende houding ontvangen als in 1607 de door Jean Hotman geëditeerde irenische teksten van Melancton, Bucer, Hedio en anderen in Charenton, het hoofdkwartier van de calvinistische kerk in Parijs: Pierre du Moulin verbood ze en wilde ze laten verbranden.¹⁰¹ Evenzo had Trigland aan Bucers boodschap allang geen boodschap meer.

NOTEN

Een woord van dank wil ik richten tot prof. Colette Trout (Collegeville USA) die zo vriendelijk was de Franse samenvatting te corrigeren.

1. Zie. W. F. Dan kbaar; Martin Bucer, *Kerkhistorische studiën*, 9 ('s-Gravenhage 1961) en J.V. Pollet, *Martin Bucer: Etudes sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Electorat de Cologne et l'Allemagne du Nord*, 2 delen, *Studies in Medieval and Reformation Thought*, 33 en 34 (Leiden 1985). Beide studies behoeven correcties, aanvullingen en nuancerings, maar die vallen buiten het bereik van dit onderzoek. Voor de relatie tussen Bucer en de Nederlanden, zie ook Gerhard Hammer, 'Der Streit um Bucer in Antwerpen: ein selbstvoller Textfund und ein unbekannter Lutherbrief', in: Gerhard Hammer en Karl-Heinz zur Malen edd., *Lutheriana: zum 500. Geburtstag Martin Luthers*, *Archiv zur Weimarer Ausgabe*, 2 (Keulen-Wenen 1984), 393-454.

2. BCor I, ep. 11. Opvallend is dat Bucer Dorpius in deze brief 'comes Lutherii' noemt, wat duidelijk maakt hoe weinig onderscheid Bucer toen nog zag tussen het bijbelse humanisme van Erasmus, Dorpius e.a. en de Reformatie van Luther. Voor Dorpius' oratio zie Martini Dorpii Naldiceni *orationes IV, cum apologia et litteris adnetris*, J. IJsewijn ed., *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana* (Leipzig 1986), 63-90.

3. Voor de relatie tussen Bucer en Erasmus, zie Friedhelm Krüger, *Bucer und Erasmus: Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers*, *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, 57 (Wiesbaden 1970).

4. Drs. W. Janse te Leiden bereidt een dissertatie over Hardenberg als 'Bucerschöler' voor.

5. Zie Pollet, *Martin Bucer, o.c.* (n. 1), I, 369-382.

6. Bucers *Epistola nuncupatoria ad Academiam Marpurgensem de seruida vnitare ecclesiae* werd opgenomen in de tweede druk van zijn commentaar op de evangeliën uit 1530 (*Ennarrationes perpetuae in sacra quatuor euangelia* [Straatsburg: Andlanus, 1530]), A2recto-B3recto, maar weggelaten uit de derde editie van 1536 en uit de door Robert Estienne te Genève uitgegeven vierde editie (1553). Bucers *Epistola nuncupatoria* verscheen in 1530 ook tesamen met de Latijnse versie van Bucers geschrift tegen de beeldenverering als aparte publicatie (cf. n. 9). Voor de bijvar en instemming die Bucers *Epistola* kort na verschijning vond, 'zie Walther Keller, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, II: *Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluss der Wittenberger Konkordie von 1536*, Ernst Kohlmeyer en Heinrich Bornkamm edd., *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, 7 (Gütersloh 1953), 156, n. 2.

Als appendix is de Latijnse tekst van Bucers *Epistola* opgenomen in August Lang, *Der Evangelien-commentar Martin Bucers und die Grundzüge seiner Theologie* (Leipzig 1900 [repr. Aaien 1972]), 386410. In deze studie, pp. 49-93, vindt men ook een beschrijving van de verschillende edities en vertalingen van Bucers *Evangelien-commentaar* en van zijn *Epistola*; Lang noemt echter niet de Nederlandse vertaling uit 1616. In afwachting van de kritische editie van deze brief in de door Jean Rott verzorgde *Correspondance de Martin Bucer* besteed ik geen aandacht aan de Latijnse tekst zelf en verwijs ik naar de editie van Lang omdat deze gemakkelijk toegankelijk is; alleen in een enkel dubieus geval (vgl. n. 33) is de editie zoals die voor de tweede

druk van Bucers commentaar is afgedrukt, geraadpleegd (Rotterdam, Gemeentebibliotheek: 57 C 4).

7. Gulden brief des seer vermaerden theologi Martini Bucer, daerinne gheleert wordt wat ketterye is, wie kettters zijn ende hoe verre men met de verschillende, christelicke ghenzeynschap behoort te houden. Geschreven in den aenvangh der Reformatie ende nu ten dienst der Hollandtscher lcercken uyt het Latijn ghetrouwelick over-gheset ende uytghegheven door J Wtenbogaert, 's-Gravenhage: Hillebrant Jacobsz., 1616. De tekst is als appendix achter dit artikel opgenomen (supra, pp. 111-148). Wtenbogaert liet uit zijn vertaling de uitvoerige passage weg waarin Bucer de gebeurtenissen te Marburg beschrijft. Zie Gulden brief, 29 (supra, p. 147) en Lang, Evangelienkommentar, o.c. (n. 6), 403-408.

8. Drie gulden brieven van Johannes Wtenbogaert... ,Amsterdam: Marten Jansz. Brandt, 1616. Ook deze tekst is als appendix achter dit artikel opgenomen (supra, pp. 149-162). Voor het auteurschap van Trigland, zie noot 35. Van dit geschrift verschenen twee drukken, die echter niet substantieel verschillen; zie W.P.C. Knuttel, Catalogus van de pamflettenverzameling berustende in de Koninklijke Bibliotheek (herziene editie, Utrecht 1978 [oorspr. 's-Gravenhage 1890]), p. 446, nrs. 2287-2288. In de appendix is nr. 2287 in facsimile opgenomen. Op de editie van 1616 is de uitgave van deze brieven gebaseerd in H.C. Rogge, Brieven en onuitgegeven stukken van Johannes Wtenbogaert 1, Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap gevestigd te Utrecht, nieuwe reeks, 11 (Utrecht 1868), 6-8, 24-26, 26-28.

9. Non esse ferendas in templis christianorum imagines et statuas... Epistola Martini Bucer in euangelistarum enarrationes nuncupatoria ad praeclaram Academiam Marpurgensem (s.l., s.a. [1530]); de oorspronkelijke Duitse tekst van Bucers geschrift tegen de beeldenverering in MBDS IV, (163)165-181.

10. Robert Stupperich, Bibliographia Bucerana (Gütersloh 1952), 49.

11. Bucer und seine Zeit, Marijn de Kroon en Friedhelm Krilger edd., Vettffentlichungen des Instituts fr Europffische Geschichte Mainz, 80 (Wiesbaden 1976), 133-169.

12. Pollet, Martin Bucer I, 358-359.

13. Door een belichting van de achtergronden van de door Trigland en Wtenbogaert gehanteerde argumenten lijkt het mij mogelijk om een duidelijkere toelichting te geven van datgene wat de Remonstranten voor ogen stond dan de beschrijving in A.Th. van Deursen, Bavianen en shjkgeuzen: kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt (Assen 1974; herdr. Franeker 1991), 227-240.

14. Zie Walther Killer, Das Marburger Religionsgespräch 1529: Versuch einer Rekonstruktion (Leipzig 1929) en G. May ed., Das Marburger Religionsgespräch 1529 (Gütersloh 1970).

15. Lang, Evangelienkommentar, o.c. (n. 6), 386-387.

16. Ibidem, 396-398.

17. Ibidem, 395. Over Bucers irenische opvattingen gedurende de periode tot 1529, zie Gottfried Bender, Die Irenzik Martin Bucers in ihren Anffingen (1523-1528), Studia irenica, 5 (Hildesheim 1975). Zie ook Friedrich Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation (Stuttgart 1957).

18. Lang, 387. De woorden 'alsof zij de Geest van Christus niet hebben' refereren aan Luthers uitspraak te Marburg: Vos habetis odium spiritum quam nos (Keller, Das Marburger Religionsgespräch 1529, o.c. [n. 14], 130).

19. Lang, 387-389.

20. Ibidem, 389.

21. Ibidem, 390.

22. Ibidem, 390-393.
23. Lang, 393-394. Bucer verwijst naar Augustinus, *Contra Cresconium grammaticum et donatistam* II,vii,9 ('haeresis autem schisma inueteratum'; CSEL 52, 367.16) en *De baptismo* III,i,1 (CSEL 51, 196.21-197.11), en citeert een uitvoerige passage uit *De baptismo* I,xviii,28 (CSEL 51, 171.6-172.8).
24. Ibidem, 394-396.
25. Gulden brief, o.c. (n. 7), A2recto-B1recto (supra, pp. 112-118).
26. Ibidem, 4 (supra, p. 122).
27. Ibidem, 7 (supra, p. 125).
22. Ibidem, 9 (supra, p. 127).
29. Ibidem, 11 (supra, p. 129).
30. Ibidem, 14 (supra, p. 132).
31. Ibidem, 20 (supra, p. 138).
32. Ibidem, 21 (supra, p. 139).
33. Zie Lang, 392-393 en Gulden brief, 12 (supra, p. 130). Dat er geen omissie van Lang in het geding is, blijkt uit de oorspronkelijke *Epistola nuncupatoria* van 1530 (vgl. n. 6), A4recto.
34. Zie noot 8.
35. Zie Jacobus Trigland, *Kercicelycke geschiedenissen* (Leiden 1650), 700b: de brieven van Wtenbogaert 'ghelijck als die originelijck zijn gevonden geweest onder de schriften ende papieren by [...] Wernerum Helmichium naegelaten, gelijk ick self die gesien hebbe'. Op p. 699a van zijn geschiedwerk schrijft Trigland dat zij die in 1616 deze brieven hebben uitgegeven, over de 'eygen hant' (d.w.z. autografen) van Wtenbogaert beschikten, dat hij (nl. Trigland) deze brieven ook zelf heeft gezien, en dat de editores van de brieven 'de uytghegheven [= afgestane -RIS] copien daer nae (hebben) doen maecken ofte drucken ende daer voor gestelt eene korte voorreden'. Op grond van deze gegevens is de editie van de Drie gulden brieven dus als volgt ontstaan:
 1. Na het overlijden van Wernerus Helmichius (1551-1608) bleek zich in diens schriftelijke nalatenschap een drietal brieven van Wtenbogaert te bevinden;
 2. Nadat Wtenbogaert de Gulden brief van Bucer in het licht had gegeven, besloten enkele personen om de afschriften van deze compromitterende brieven, die zij van de erven Helmichius verstrekt hadden gekregen, in druk te geven en van een voorrede te voorzien. De rol van Trigland bij de totstandkoming van deze uitgave lijkt op het eerste gezicht dan ook niet prominent te zijn geweest: hij deelt slechts mee de autografen van Wtenbogaert gezien te hebben en wil aldus de authenticiteit van de uitgegeven brieven aannemelijk maken. H.W. ter Haar, Triglands biograaf, betwifelde of de Drie gulden brieven terecht aan Trigland zijn toegeschreven, omdat dit pamflet niet in Triglands *Opuscula* (3 delen, Amsterdam 1640) opgenomen is, terwijl daarin wel andere anoniem en pseudoniem verschenen geschriften en een vertaling door Trigland een plaats hebben gevonden (H.W. ter Haar, *Jacobus Trigland* [s-Gravenhage 1886], 180-181). Het is Ter Haar destijds blijkbaar ontgaan dat Trigland de Drie gulden brieven in zijn *Kerckelijcke geschiedenissen* uit 1650 niet alleen integraal opgenomen heeft, maar in zijn commentaar daarbij ook dezelfde argumenten hanteert als de auteur van de voorrede op en marginalia bij de Drie gulden brieven. Dat het minder plausibel is dat Trigland de in de editie van 1616 gepresenteerde argumenten in zijn *Kerckelijcke geschiedenissen* slechts gereproduceerd heeft, wordt m.i. duidelijk uit het gegeven dat Trigland de argumenten die in de voorrede en marginalia slechts geponeerd worden, in zijn *Kerckelijcke geschiedenissen* tracht te onderbouwen (zoals in het vervolg van dit artikel uiteengezet

wordt). Het komt mij daarom voor dat Trigland een belangrijke, zo niet de voornaamste rol bij de uitgave van de Drie gulden brieven heeft gespeeld. In dit artikel zal telkenmale van Trigland als de editor gesproken worden, maar men dient deze restrictie daarbij in het oog te houden.

J. Hania, *Wemerus Helmichius* (Utrecht 1895), 299 vermeldt dat er een honderdveertig brieven van Helmichius bewaard gebleven zijn, maar in de door Hania vermelde edities van deze brieven wordt met geen woord gerept over de drie brieven van Wtenbogaert.

36. Zie Alastair Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge 1981), 83-92.

37. Geraerd Brandt, *Historie der Reformatie ... I* (Amsterdam 1671), 613-621 en de prent tegenover p. 612.

38. Zie C. Hooijer ed., *Oude kerkenordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten (1563-1638) en het concept-reglement op de organisatie van het Hervormd Kerkgenootschap in het Koningrijk Holland (1809)* (Zaltbommel 1865), 284-298. Hooijer merkt op p. 289 op dat men in plaats van een kerkorde 'een placaat meent te lezen tegen de gevaarlijkste perturbateurs der gemeenre ruste'.

39. Zie voor deze periode uit Wtenbogaerts leven, H.C. Rogge, *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd* (3 delen, Amsterdam 1874-1876), I, 34-74 en 111-125; G.J. Hoenderdaal, 'Uytenbogaert in Utrecht', in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 22 (1967-1968) 3-12. Voor de situatie in Utrecht, zie Benjamin J. Kaplan, *Calvinists and Libertines: The Reformation in Utrecht, 1578-1618*, unpublished dissertation, Harvard University, 1989, 215-238 (de auteur deelde mij mee in een brief d.d. 29 september 1991, dat zijn dissertatie over twee jaar bij Oxford University Press zal verschijnen; ondertussen kan men een exemplaar raadplegen in de bibliotheek van het Gemeentearchief Utrecht [LXXV B 22]). Mevr. Llewellyn Bogaers bereidt een dissertatie voor over de religieuze geschiedenis van Utrecht in de jaren 1520-1580.

40. Drie gulden brieven, 9-11 (supra, pp. 155-157) [= Rogge ed., *Brieven en onuitgegeven stukken*, o.c. (n. 8), 6-8].

41. Drie gulden brieven, 11-13 (supra, pp. 157-159) [= Rogge ed., *Brieven en onuitgegeven stukken*, 24-26]. Over Junius' inspanningen, zie Fr.W. Cuno, *Franciscus Junius der Altere, Professor der Theologie und Pastor (1545-1602)* (Amsterdam enz., 1891), 151-159.

42. Drie gulden brieven, 13-16 (supra, pp. 159-162) [= Rogge ed., *Brieven en onuitgegeven stukken*, 26-28]. Vgl. C. Hooijer ed., *Oude kerkenordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten (1563-1638)*, o.c. (n. 38), 375-388.

43. Drie gulden brieven, 5 (supra, p. 152).

44. Ibidem, 3-4 (supra, pp. 150-151).

45. Ibidem, 6-7 (supra, pp. 153-154). Een nadere uiteenzetting van Triglands opvattingen over kerkelijke verdraagzaamheid vindt men in zijn *Den recht-gematchden christen, ofte vande ware moderatie ende verdrachsaeemhey* (Amsterdam: Paulus van Ravesteyn, 1615).

46. Ibidem, 5-6 (supra, pp. 152-153) en Trigland, *Kerckebrcke geschiedenissen*, o.c. (n. 35), 699b.

47. Verschenen te Amsterdam in 1617. Dit geschrift is een antwoord op de zogenaamde Remonstrantio secunda, die de Remonstrantse afgevaardigden van de Haagse conferentie van 1611 in maart 1617 bij de Staten van Holland en West-Friesland indienden. Deze Copye van seker vertooch ... vindt men opgenomen in *Wtenbogaerts KerckelicIce historie*, s.l. 1646, 745-752.

48. Het Noodighe antwoordt verscheen in twee delen, 's-Gravenhage 1617-1618.

Hoenderdaal, 'Uytbogaert in Utrecht', art cit, (n. 39) deed een poging de wederzijdse verwijten aan de kerkhistorische feiten te toetsen en kwam tot de weinig zeggende conclusie dat er bij Wtenbogaert eerder van een ontwikkeling dan van een omkeer sprake was (p. 12). Bij het overwegen van deze vraag dient men m.i. ook te wijzen op het gevaar om de gebeurtenissen van vóór 1619 finalistisch te interpreteren in het licht van de uitkomst van de Dordtse synode. Eerst na 1610 kwamen de partijen scherp tegenover elkaar te staan en voegde zich bij de religieuze de politieke controverse. Gedurende de gehele periode van omslag en verandering zocht, vond en formuleerde men overtuigingen en veranderde men weer van opvatting. Juist in een periode waarin de posities zich verhardden, kan men de consequenties van eerder ingenomen posities doorzien en zich daarop genoodzaakt voelen deze te herzien en te matigen. Voor een helder overzicht van de godsdiensttwisten, zie L. Schöffers, 'De crisis van de jonge Republiek, 1609-1625', in: A1~ geschiedenis der Nederlanden VI (Utrecht 1953), 1-60 en A.Th. van Deursen, *Bavianen en shjkgeuzen*, o.c. (n. 13).

49. Drie gulden brieven, 4 (supra, p. 151).

50. Trigland meent ook dat latere adviezen en handelingen van Bucer de gereformeerde kerken niet in alle opzichten 'behaaglijk' geweest zijn, maar documenteert deze stelling evenmin.

51. Trigland, *Kerckelijckce geschiedenissen*, o.c. (n. 35), 695-702.

52. *Ibidem*, 697b-698a.

53. *Ibidem*, 698a-698b. Wtenbogaert noemde Bucer (en diens Gulden brief) in zijn *Kerckelijckce historie*, o.c. (n. 47) op p. 28 en pp. 693-694.

54. Trigland, *Kercicelycke geschiedenissen*, 697a-697b.

55. *Ibidem*, 697b. Deze tegenwerping had Bucer zelf reeds voorzien: 'Nee recte a quibusdam obiicitur, illos quos memorauimus fructus ab hypocritis et haeticis speciosius plerunque affingi quam proueniant apud rite credentes' (Lang, 390; Gulden brief, 8 [supra, p. 126]). Bucer had dit bezwaar beantwoord met de stelling dat zo groot het onderscheid tussen Geest en vlees is 'tantum sit et inter ea quae ab his vtrimque profiscuntur, discrimen' (Lang, 390; Gulden brief, 8 [supra, p. 126]).

56. *Ibidem*, 697b-698a.

57. *Ibidem*, 698a. Langs overtuigende verklaring voor deze weglating luidt dat alleen de dedicatie van de commentaar op het Johannes-evangelie aan de Raad van Bern gehandhaafd bleef en dat het gehele werk nu aan Edward Fox opgedragen werd omdat deze in 1535/1536 in een gezantschap van Hendrik VIII de Duitse evangelische vorsten bezocht om met hen te onderhandelen 'Ober ein Bündnis und eine Religionsvereinigung' (Lang, 81-82).

58. *Ibidem*, 698b. In tegenstelling tot Wtenbogaert (zie diens eerste kanttekening op p. 20 van de Gulden brief [supra, p. 138]: Siet, wat gevaerlicke consequentien Bucerus treckt nyt dese leere, houdende evenwel voor broeders die die leere dryven, om dat sy die consequentien niet en sien in hare conscientie' [curs. van mij -BJSD, zie Trigland hier over het hoofd dat Bucer steeds spreekt over personen die de waarheid 'in onwetendheid', d.w.z. niet 'in hun consciëntie', tegenstaan.

59. *Ibidem*, 698a.

60. Gulden brief, A4recto (supra, p. 115).

61. Drie gulden brieven, 4-5 (supra, p. 151-152).

62. Trigland, *Kerckercice geschiedenissen*, 61b.

63. *Ibidem*, 695-699.

64. *Ibidem*, 698b-699a.

65. *Ibidem*, 699b.

66. Brandt, *Historie der Reformatie I*, 551-552 (Voor De Groots Verantwoordingh, zie

n. 78). In zijn Kort verhaal van de Reformatie (1657; vierde druk, Utrecht, 1730) nam Brandt aan het slot een aantal uitspraken over het onderwerp 'reformatie' op, waaronder ook de volgende uit P.C. Hoofts Nederlandsche historiën: 'Want (zoo veel zwaerder valt het de menschelijke zinnen tot omhelzing eener eenparige Hervorminge, dan tot vernietiging eener gewraekte forme, te doen aanspannen) veele luiden toen, hoe wel hun de Roomsche misbruiken tegen de borst waren, morden nochtans dat men om de kerk te reinigen, niet alleenlijk de vuilnis daer uit, timer teffens de vloer wegh, veeghde' (p. 228). Voor het onderscheid tussen 'reform' en 'reformatie' zie men verder: G.H.M. Posthumus Meyjes, 'De doorwerking van de Moderne Devotie, met name bij de Remonstranten', in: P. Bange e.a. edd., De doorwerking van de Moderne Devotie: Wündesheim 1387-1987 (Hilversum 1988), 81-94 en B.J. Spruyt, 'Humanisme, Evangelisme en Reformatie in de Nederlanden, 1520-1530', in: W. de Greef en M. van Campen edd., Reformatie in meervoud Congresbundel 1990 (Kampen 1991), 26-54.

67. Zie Johann M. Reu ed., Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 16001/3 (Gütersloh 1924), 13181327. Vgl. Lyle D. Bierma, 'Lutheran-Reformed polemics in the late Reformation: Olevianus's conciliatory Proposal', in: Derk Visser ed., Controversy and conciliation: the Reformation and the Palatinate, 1559-1583 (Allison Park, Pa., 1986), 51-71.

68. Zacharias Ursinus, Opera theologica (3 delen, Heidelberg 1612), II, 546-553.

69. Zie G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Protestants irenisme in de zestiende en eerste helft van de zeventiende eeuw', in: Nederlands theologisch tijdschrift 36 (1982) 205-222; aldaar 205.

70. Posthumus Meyjes, 'Protestants irenisme', art. cit. (n. 69), 216-217.

71. Ibidem, 220. Ook het nu volgende is aan dit artikel ontleend.

72. Zo editeerde Jean Hotman (1552-1635) in 1607 teksten van Melanchton, Bucer, Hedio en Cassander en stelde hij in 1628 een Syllabus van irenische litteratuur samen. Zie G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Jean Hotman's Syllabus of eirenical litterature', in: Derek Baker ed., Reform and Reformation: England and the continent, c. 1500 c. 1750 (Oxford 1979), 175-193 en Idem, Jean Hotman's English connection (Amsterdam enz. 1990).

73. Brandt, Historie der Reformatie I, 4verso.

74. Brandt, Historie der Reformatie II (Amsterdam 1674), 453-455.

75. Zie Henk J.M. Nellen en Cornelia M. Ridderikhoff edd., Briefwisseling van Hugo Grotius, deel XIII (1642), Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie, 213 ('s-Gravenhage 1990), ep. 5752 (pp. 264-269). Voor de uitdrukking linea alba (p. 266, r. 11), zie Erasmus, Adagium 488 (= LB II, 215F-216B). De oorzaak van Vossius' onzorgvuldigheid zou kunnen zijn, dat hij slechts de edities van 1530 en 1553 en niet die van 1536 onder ogen heeft gehad en daarom niet wist dat Estienne slechts de editie van 1536 gevolgd was.

Om dit te achterhalen kan de Catalogus variorum et exquisitissimorum librorum Gerardi Ioannis Vossi, quorum auctio habebitur in aedibus Petri Leffen (Leiden 1656; ex. in Bibliotheek van de Vereniging ter bevordering van de belangen des boekhandels te Amsterdam, in fotokopie aanwezig in de Universiteitsbibliotheek te Leiden) niet van dienst zijn: Vossius' bibliotheek was door zijn zoon Isaac aan koningin Christina van Zweden verkocht en in 1649 daarheen verscheept; de Catalogus bevat slechts de titels die Isaac Vossius, Christina's bibliothecaris, uit de bibliotheek van de Zweedse vorstin aan Leffen had aangeboden. Zie F.F. Blok, Contributions to the history of Isaac Vossius' library, Verhandelingen van de

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afdeling letterkunde, nieuwe serie, 83 (Amsterdam 1974), 15-33. De Universiteitsbibliotheek van Amsterdam bewaart onder de manuscripten van Vossius echter ook een door hem zelf vanaf 1622 opgestelde 'Catalogus librorum Gerardi Vossii'; zie C.S.M. Rademaker, *Life and works of Gerardus Joannes Vossius (1577-1649)*, *Respublica literaria Neerlandica*, 5 (Assen 1981), 393.

76. Zie G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Jean Hotman en het calvinisme in Frankrijk', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 64 (1984) 42-77; aldaar 76-77.

77. Zie H.A. Enno van Gelder ed., *Memoriën en adviezen van Cornelis Pietersz Hooft II*, Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap gevestigd te Utrecht, derde serie, 48 (Utrecht 1925), 42-43, 46-47.

78. Hugo de Groot, *Veraniwoordingh van de wettelijcke regeringh van Holland ende West-Vrieslandt* ([Hoorn] 1622), 29-32.

79. Hugo de Groot, *Der Heeren Staten van Hollandt ende West-Vrieslandt godtsdiensticheyt verdedicht* ('s-Gravenhage 1613), 42-43. Vgl. C. van der Woude, *Hugo Grotius en zijn Pietas ordinum Hollandiae ac Westfrisiae vindicata* (Kampen 1961) en Henk J.M. Nellen, *Hugo de Groot (1583-1645), de loopbaan van een geleerd staatsman* (Weesp 1985), 24-26.

80. Zie Rogge, *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd*, o.c. (n. 37), I, 16-20.

81. Zie *Kerckelicke historie*, o.c. (n. 47), 44-45. Zie ook A.J. van 't Hooft, *De theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandse Reformatie* (Amsterdam 1888), die Wtenbogaert op p. 100 vermeldt.

82. Zie voor deze Sermonen, C.C. de Bruin, 'De Sermoenen van Niclaes Peeters', in: *Feestbundel uitgegeven ter gelegenheid van het vijfenzeventig-jarig bestaan van het kerkhistorisch gezelschap S.S.S.* (Leiden 1977), 7-49.

83. Zie NK 4216: *Dat dialogus of twisprake tusschen den wisen coninck Salomon ende Marcolphus* (Antwerpen 1501); herdrukt door de Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen, *Ve serie, nr. 9* (Gent 1861) (exemplaar aanwezig in Universiteitsbibliotheek Leiden). Voor de Latijnse uitgave van dit geschrift zie NK 2692 (Antwerpen 1505); vgl. Walter Benary ed., *Salomon et Marcolfus. Kritischer Text mit Einkitung, Anmerkungen, ilbersicht Uber die Sprüche, Namen und Würterverzeichnis, Sammlung mittellateinischer Texte*, 8 (Heidelberg 1914).

84. Voor dit geschrift, zie Markus Kutter, *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, *Basler Beitrge zur Geschichtswissenschaft*, 54 (Basel-Stuttgart 1955), 102109.

85. Wtenbogaert, *Kerckelicke historie*, 144b-146a. Veluanus' verzet tegen Augustinus als 'die erste predestinator' in zijn *Der leecken wech-wyser* (BRN VI, 154) maakt deze verwantschap tussen de opvattingen van Veluanus en de Remonstranten reeds duidelijk. G. Morsink, *Joannes Anastasius Veluanus (Jan Gerritsz. Versteghe, levensloop en ontwikkeling)* (Kampen 1986), 108-109 zet aan de hand van een vergelijking van Veluanus' *Wech-wyser* met de Remonstrantie nader uiteen waarom het beroep van de Remonstranten op Veluanus terecht was.

86. Wtenbogaert, *Kerckelicke historie*, 194b-195a, 208b-209a, 219a-221b.

87. In Genève ontving Wtenbogaert ook onderwijs van Charles Perrot, het buitenbeentje van de universiteit, wiens nagelaten papieren op bevel van de Raad van Genève verbrand moesten worden. Over zijn relatie tot Wtenbogaert, zie de voorrede op *Johannis Wtenbogaerts leven, kcerckelijckke bedieninge ende zedige verantwoordingh* (s.l. 1647), *3verso-*4recto.

Door de maatregel van de Geneefse Raad is Perrots *De extremis in ecclesia euitandis* ons niet overgeleverd, maar Brandt beschikte 'door gunst en toedoen des heeren

Henrik Kloek, raedtsman in den Hove van Hollandt' over een afschrift dat in het bezit was van 'een groot ondersoeker en naspeurder van waerdige oudtheden'; dit afschrift was echter 'soo ongenadelijk gehandelt, doorgehaelt en doorgeschrapt' dat Brandt er niet veel uit kon mededelen (Historie der Reformatie II, 123-124).

Over Perrot, zie G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Charles Perrot (1541-1608): his opinion on a writing of Georg Cassander', in: James Kirk ed., *Humanism and Reform: The Church in Europe, England and Scotland 1400-1643. Essays in Honour of James K Cameron, Studies in Church History, Subsidia*, 8 (Oxford 1991) en Idem, 'Charles Perrot (1541-1608): een onbekend advies van zijn hand over een werk van Georgius Cassander met, in appendix, iets over zijn De extremis in ecclesia vitandis', te verschijnen in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 72-1 (1992).

88. Zie *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae* (Amsterdam 1660), 324; Brandt, *Historie der Reformatie II*, 121-123 citeert deze brief, zo ook A. Eekhof, *In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas* (Leiden 1931), 59. Reeds in zijn eerste theologische geschrift stelde De Groot dat de remedie tegen kerkelijke verdeeldheid bestond in 'credendorum numerum in pauca et maxime evidentia contrahere, de caeteris quae ad perfectum piae sapientiae pertinent semotis studiis, salva charitate, sacris libris ducibus inquirere': Hugo Grotius, *Meletius, sive de iis quae inter christianos conveniunt epistola*, Guillaume H.M. Posthumus Meyjes ed., *Studies in the history of christian thought*, 40 (Leiden enz. 1988), p. 102, rr. 38-41 (cf. p. 162 voor verwijzingen naar analoge uitingen).

89. Zie *Catalogus van de bibliotheek der Remonstrantsch-Gereformeerde Gemeente te Rotterdam* ('s-Gravenhage 1893), 1-88.

90. Trigland, *Kerckelcke geschiedenissen, Voorreden aen den leser*. Het eerste, aan de vroege kerk gewijde deel van Wtenbogaerts *Historie* is overigens in feite een compilatie van vertaalde citaten uit G.J. Vossius, *Historiae de controuersijs, quas Pelagius eiusque reliquiae mouerunt, libri septem* (Leiden, 1618). Het benadrukken door de Remonstranten van het katholieke fundament van de kerk wordt ook duidelijk uit Brandts beroep (tegenover de calvinistische predikanten) op het *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et vniuersitate aduersus profanas omnium haeticorum nouitates II*, 3 van Vincentius van Lerinum (434): 'in ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, vt id teneamus, quod vbique, quod semper, quod ab omnibus creditum est'. Zie Brandt, *Historie der Reformatie II*, ***lverso.

91. Men vindt deze passage uit de voorrede op de *Acta* geciteerd in: Posthumus Meyjes, 'De doorwerking van de Moderne Devotie', *arL cit.* (n. 66), 92, n. 17.

92. Trigland, *Kerckelyckegeschiedenissen*, 118-131. Trigland verwees naar Wessel, *De oratione I*, 20 (= Wessel Gansfort, *Opera* [Groningen, 1614; repr. Nieuwkoop, 1966], 3738).

93. Posthumus Meyjes, 'De doorwerking van de Moderne Devotie', 89-91.

94. Zie J. Trapman, *De Summa der godlilcer scri fturen (1523)* (Leiden 1978), 107-118. Het vaststellen van deze grootste gemene deler sluit het maken van verdere differentiaties overigens niet uit; zie B.J. Spnuyt, 'Listrius Lutherizans: his Epistola theologica aduersus Dominicanos Suollenses', in: *The Sixteenth Century Journal* 22-4 (Winter 1991), waarin uiteengezet wordt dat dissidenten als Listrius en anderen de specifieke invloed van Luther ondergingen en dat om die reden het karakter van de vroege hervorming in de Nederlanden niet uitsluitend bepaald kan worden vanuit de invloed van Erasmus en die van de evangelische, algemeen-reformatorische, in alles met Erasmus' ideeën te verenigen opvattingen van Luther. Voor een vergelijkbare constatering met betrekking tot het 'Evangelisme' en de *Alumbrados* in Italië en Spanje, zie Carlos Gilly, 'Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers

Schriften in seinem Diálogo de Doctrina', in: Archiv für Reformationsgeschichte 74 (1983) 257-305. In dit zorgvuldig gedocumenteerde artikel toont Gilly aan dat Valdés in zijn Diálogo Luthers vroege catechetische geschriften verwerkt heeft en ontmaskert hij niet alleen de (vroeger ook in Nederland aangehangen) theorie van een autochtone (Spaanse) Reformatie, maar plaatst hij ook kritische kanttekeningen bij de traditionele historiografie van de vroege hervorming in Spanje en Italië, die, volgens Gilly, niet meer uitsluitend door Begriffe wie Erasmismus oder nnliches' getypeerd kan worden: 'Es ist [...] ein dringendes Postulat der Historiographie, die Bedeutung des Erasmismus als Katalisator und gemeinsamer Nenner der spanischen Religiosität des 16. Jahrhunderts um einige Grade abzuschwächen' (pp. 286-287).

95. Posthumus Meyjes, 'De doorwerking van de Moderne Devotie', 93.

96. Trigland, Kerckebrcke geschiedenissen, 'Voorreden aen den leser: [Wtenbogaert heeft zijn opvattingen over onderlinge verdraagzaamheid] gheschept uyt het boeck ghenaeamt Stratagemata Satanae, dat is, Archlistighe Krijghsstreucken des Satans, ghemaect van een Italiaen [...], ghenaeamt Iacobus Acontius. Dese scluyft in dat zijn boeck wel veel goede dinghen tegen de hartneckighe vasticheyt ende tyrannie des pausdoms, maer onder de welcke hy menght sodanighe, die de vasticheyt van de ware religie wech nemen ende den gront legghen tot sulck eene bekentnisse van ghelove, die alle secten soude kunnen aenghenaem zijn; daerom het oock vele treffelycke geleerde mannen in de Ghereformeerde Kercke niet anders en heeft kunnen als mishaghen.'

97. Rogge, Johannes Wtenbogaert en zijn tijd I, 31.

98. Wtenbogaert, Kerckelicke historie, 135-138. Vgl. Jacobus Acontius, Satanae stratagematum libri octo, Gualtherus Köhler ed. (München 1927). Onder de titel De Archlistigheden des satans verscheen te 's-Gravenhage in 1611 een door Johannes de la Haye vervaardigde Nederlandse vertaling; een tweede druk verscheen te Amsterdam in 1660.

99. Zie L. Brummel, Twee ballingen 's lands tijdens onze Opstand tegen Spanje: Hugo Blotius

(1534-1608) en Emanuel van Meteren (1535-1612) ('s-Gravenhage 1972), 125-129 en A.J. Jelsina, Adriaan van Haemstede en zijn martelaarsboek ('s-Gravenhage 1970), 206-228.

100. Drie gulden brieven, 13a (supra, p. 159).

101. Zie Pierre de l'Estoile, Journal pour le règne de Henri IV, II (1601-1609) (Parijs 1958), 272: 'Ledit Hotman m'a donné le petit livret de Pace Ecclesiae de Melanchton et des autres, qu'il a fait imprimer: qui m'a dit avoir été si mal reçu á Charenton qu'ils l'avaient défendu, et dit qu'il le faillait brûler: dont il se plaignait fort, comme il avait raison.' (Geciteerd naar G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Jean Hotman and Hugo Grotius', in: Grotiana, new series, 2 (1981) 3-29; aldaar 9).

Lijst van afkortingen

BCor Correspondance de Martin Bucer, Jean Rott, ed., deel I-. Studies in Medieval and Reformation Thought XXV (Leiden, 1979-).

BRN. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, S. Cramer en F. Pijper, edd., 10 delen ('s-Gravenhage, 1903-1914).

MBDS Martin Bucer, Deutsche Schriften, deel I (Göttersloh-Parijs, 1960).

NK. W. Nijhoff en M.E. Kronenberg, Nederlandse bibliografie van 1500 tot 1540, 3 delen ('s-Gravenhage, 1923-1971).

TRE Theologische Realenzyklopedie, G. Krause en G. Müller, edd., deel I (Berlijn-

New York, 1976).
ThStuKr. Theologische Studien und Kritiken

HUWELIJK EN ECHTSCHEIDING

BIJ

MARTIN BUCER

DOOR

Dr. H.J. SELDERHUIS

UITGEVERIJ J.J. GROEN EN ZOON

LEIDEN

1994

Kerkhistorische Monografieën.

Onder redactie van Prof. Dr. O.J. de Jong, Dr. J. van Oort en Prof. Dr. W. van 't Spijker.

De serie Kerkhistorische Monografieën behandelt figuren en thema's uit de kerkgeschiedenis vanaf de begintijd tot heden.

Opgenomen worden monografieën waaronder vertaalde werken en dissertaties die wetenschappelijk verantwoord zijn en leesbaar voor een brede kring van geïnteresseerden.

Deel 1 in deze serie is: *Dr. E J. Selderhuis Huwelijk en Echtscheiding bij Martin Bucer.*

INHOUD

Alleen onderstaande hoofdstukken aanwezig.

VI Echtscheiding

A. Echtscheiding en de onontbindbaarheid van het huwelijk

- 1. Echtscheiding en onontbindbaarheid**
- 2. Onontbindbaarheid en ontwrichting**
- 3. De scheidbrief (libellus repudii)**
- 4. De hermeneutiek van Bucer als fundament van zijn visie op echtscheiding**
- 5. De theologische principes van Bucers hermeneutiek**
 - a. Het theologisch aspect**
 - b. Het christologisch aspect**
 - c. Het pneumatologisch aspect**

B. Gronden voor echtscheiding

- 1. Overspel**
- 2. Verlating en verbanning**
- 3. Psychische en fysieke factoren**
- 4. Privilegium paulinum**
- 5. Mishandeling**
- 6. Bijzondere roeping**
- 7. Criminele gronden**

C. Gevolgen van echtscheiding

- 1. Straf en tucht**
- 2. Mogelijkheden tot hertrouwen**

VII Celibaat

- 1. Bucer over het celibaat**
- 2. De exegese van 1 Korinthe 7**
- 3. Het verbod op het tweede huwelijk**
- 4. Het probleem van de geloften**
- 5. De polemiek met S. Gardiner**
- 6. Conclusie**

VIII. Evaluatie en Receptie

- A. Evaluatie**
- B. Reacties op Bucers ideeën**

VI. Echtscheiding

A. Echtscheiding en de onontbindbaarheid van het huwelijk

1. Echtscheiding en onontbindbaarheid

Het meest bekend en spraakmakend zijn Bucers opvattingen over echtscheiding.' Vanwege zijn ruime visie op de ontbindbaarheid van het huwelijk wordt hem tot op heden verweten op lichtvaardige en onschriftuurlijke wijze echtscheiding toe te laten. Hieronder zal moeten blijken of deze kritiek terecht is.¹

Bucers ideeën dienen in ieder geval gezien te worden tegen de achtergrond van de canonieke wetgeving en van de huwelijkspraktijk van zijn tijd.

Aangezien echtscheiding in feite onmogelijk is, ontstaan er in een niet gering aantal huwelijken schrijnende situaties als man en vrouw noodgedwongen met elkaar moeten blijven leven, terwijl er van een liefdesband geen sprake meer is. In die gevallen waarin scheiding van tafel en bed wordt toegestaan, komen in ieder geval de kinderen in een zeer ongelukkige situatie terecht. De nood wordt versterkt door de heersende sociaal-economische omstandigheden. Die omstandigheden hebben ook tot gevolg, dat de vrouw doorgaans slachtoffer van een echtscheiding is, zelfs al heeft zij geen schuld. Een alleenstaande vrouw heeft immers nauwelijks mogelijkheden om op fatsoenlijke wijze aan de kost te komen, terwijl haar ex-man geen financiële verplichtingen jegens haar opgelegd worden. Tevens ontnemt de scheiding van tafel en bed beide partners de mogelijkheid een nieuw huwelijk en daarmee een nieuw leven te beginnen.

Vooraf dient opgemerkt te worden, dat Bucer voortdurend de onontbindbaarheid van het huwelijk benadrukt. Ook spoort hij steeds aan bij huwelijksmoeilijkheden eerst met alle inspanning naar verzoening te streven. "Het huwelijk is een zodanig verbond tussen man en vrouw, dat zij samenleven in de hoogste liefde die er op aarde kan zijn en daardoor niet meer twee maar één mens zijn en het is om die reden, dat echtscheiding van nature afschuwelijk is. Derhalve vond zij bij alle volkeren niet of zelden plaats, dat wil zeggen zolang

1. Phillips, Putting Asunder, 69, noemt hem "the radical libertarian among divorce reformers in the sixteenth century." In RE 21, 870 wordt over Bucer niet meer gezegd dan dat hij "einen sehr freien Scheiderechte" voorstond. Meer aandacht krijgt hij in de 4e editie, TRE 9, 343, waar een alinea aan zijn visie gewijd wordt. Daar karakteriseert M.E. Schild zijn opvatting als "von merkwürdig modernen Klang". Evenwichtiger is de weergave van Phillips in o.c., 69-71.

2. Voor een samenvattende weergave van de reformatorische opvattingen hierover: RE 21, 858-895, s.v. Scheidungsrecht. H. G. Hesse, Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland, Bonn 1960, 7-44; Phillips, Putting Asunder, 40-94; Thomas M. Safley, Civic Morality and the Domestic Economy, in: The German People and the Reformatie.

het licht van het verstand en de achtung voor de deugd tenminste nog van betekenis waren."³

Uit Jezus' woorden in Mattheüs 19 "kunnen wij allereerst leren hoezeer wij echtscheiding moeten verafschuwen en dat wij het onder ons nooit toe moeten laten, tenzij wij er in uiterste nood toe gedwongen worden"⁴

Man en vrouw zijn in een onverbreekelijke liefdesband met elkaar verbonden, totdat God Zelf door de dood deze band verbreekt.⁵ Echtscheiding is in strijd met de natuur (contra naturam). Christenen hebben een nog helderder licht dan dat van het natuurlijke verstand en daarom moeten zij ook meer afschuw hebben van

echtscheiding. Dat is ook de reden, dat God er zo sterk afkeurend over spreekt.⁶ Daarom verlangt Bucer ook, dat er bij huwelijksmoeilijkheden eerst naar wegen tot verzoening wordt gezocht.⁷ "Want indien er tussen gehuwden onenigheid ontstaat om een andere reden dan echtbreuk, zodat de man zijn vrouw wegstuurt of de vrouw haar man verlaat, dan moet men eerst alles proberen om hen weer met elkaar te verzoenen.⁸ Dit moet zelfs gebeuren wanneer er gegronde redenen tot echtscheiding zijn. Het is de eerste taak van de huwelijksrechtbank te pogen het huwelijk in stand te houden, door er bij de onschuldige partner op aan te dringen geen echtscheiding aan te vragen en het huwelijk te laten blijven bestaan.⁹

Het is vanzelfsprekend, dat dit moet gebeuren als de hoop bestaat dat de schuldige zijn leven zal gaan beteren.¹⁰ Toch moet men in het streven naar herstel van de huwelijksgemeenschap niet te ver gaan. Het is weliswaar naar Gods orde als men het voor elkaar krijgt het oorspronkelijke huwelijk te herstellen, maar laat het dan ook een echt huwelijk zijn, dat is de hoogste gemeenschap' en liefde tussen een man en een vrouw. Wordt de liefdesband niet hersteld, dan heeft men niets anders over dan "...under leren namen der ehe ein ewiges gezanck unnd marterey".¹¹

3 EE, 20b.

4 Ev. corn., 153D.

5 "...in höchster und unzertrennlicher liebe und gemeinschaft des gantzen lebens gehalten werden, bis Gott selb disen bundt durch den todt trennet.", BDS 17, 138.

6 EE, 21a.

7 SM, 144a.

8 Ev. corn., 151A.

9 "...das ein Ehgericht in fallen, davon rechtswegen die Scheidung zuzugeben ist, dennoch widerstanden, doch allein mitt gute und freundliche vermanung gegen den unschuldigen teyl, bey eynander zubehalten, was einmal der Eh halber beyeinander gewesen,...", SM, 150a.

10 EE, 50b; 51b.

De belangrijkste oorzaak van het verschil tussen Bucers visie op echtscheiding en die van andere reformatoren is, dat Bucer uitgaat van het huwelijk als een wederzijdse relatie van liefde en hulp.¹² Waar de meeste tijdgenoten nog blijven bij de gedachte, dat het voorkomen van ontucht en het verwekken van nageslacht de belangrijkste doeleinden van het huwelijk zijn, stelt Bucer de persoonlijke verhouding van de echtgenoten op de eerste plaats. Daarom zijn voor Bucer overspel, verlating of impotentie niet de enige gronden voor echtscheiding, maar geldt voor hem als grond alles wat de persoonlijke relatie bedreigt of verniet. Andere reformatoren zagen echtscheiding vooral als een straf voor de schuldige, terwijl Bucer haar vooral ziet als een bevrijding van de onschuldige. Waar de meeste anderen de genoemde gronden zien als zonden tegen het huwelijk op zich, ziet Bucer ze vooral als aanslagen op het huwelijk als relatie van mensen. Voor de Straatsburger is niet de vorm van het huwelijk, maar de kwaliteit ervan maatstaf. Door het huwelijk zo op een hoger niveau dan het sexuele te brengen, wordt voor Bucer een uitbreiding van de echtscheidingsmogelijkheden vanzelfsprekend en noodzakelijk.

Uit Bucers woorden blijkt echter duidelijk, dat hij niet zomaar echtscheiding toelaat, maar *dat echtscheiding slechts in uiterste noodzaak dient te geschieden*.¹³ De noodzaak is er alleen wanneer één van beiden binnen het huwelijk niet meer kan leven zoals God het bedoelt, dat wil zeggen dat één van beiden niet meer beantwoordt aan de door Bucer gegeven definities van echtgenote en echtgenoot.¹⁴

In zo'n situatie, waarin om bepaalde redenen geslachtsgemeenschap niet meer mogelijk is, kan er een aanleiding tot de zonde van overspel ontstaan. Nu, het is in dergelijke situaties, dat echtscheiding is toegestaan en in zo'n geval dient zij juist om ontucht te vermijden.¹⁵ Bucer vindt het echter hoogst verdacht wanneer beide partners een echtscheiding willen.¹⁶ Dat is ook de reden, dat hij moeite heeft met de keizerlijke bepaling, dat, wanneer beiden van harte willen scheiden, dit toegelaten moet worden. "Wanneer zij dit beiden gewillig van plan zijn, tegen de instelling van God en de natuur in, dan wordt door een dergelijke echtscheiding een slecht voorbeeld ingevoerd en daardoor de gemeente Gods geschaad.¹⁷

12 Vgl. Phillips, *Putting Asunder*, 91, "Bucer...focused on the state of the conjugal relationship". Idem, 87.

13 "...non nisi extrema compulsi necessitate dissolvant...", DRC, 152.

14 "Der scheidung halb mag nieman gebren sich von seinem gemahel zu schayden oder es zu verlassen, so lang es gemahel bleibt und mit ym also ein fleisch lebet." Das in Ehsachen, 101b.

15 "...non ad provocandam sed vitandam fornicationem.", Ev. corn., 152D.

16 EE, 37a.

17 EE, 366; 37, "Aus disen ursachen achten wir, das ein gottsfurchtige Oberkeyt sovil nit zugeben sollte, als Justinianus gethan, das die eheleut, wie es ihnen gefalt, die ehe einander uffsagen mogen, welche dan selten, wie gesagt, on ehebrecherisch gemutt begeret wurd." Bucer doelt hier op een wet uit 536 (Nov. 22, 3) maar gaat nergens in op het feit. dat deze wet in 556 ingetrokken is onder druk etc.,

Bucer heeft blijkbaar weet van de arglistigheid waarmee mensen teksten tot hun eigen voordeel weten te verdraaien, want bij de uitleg van Mattheüs :28 ("Een ieder, die een vrouw aanziet om haar te begeren, heeft in zijn hart eeds echtbreuk met haar gepleegd.") wijst hij een hem bekende, vernuftige exegese van deze tekst af. Jezus zegt, dat wie in zijn hart een vrouw begeert, al overspel heeft gepleegd en dat zo iemand dan zijn oog moet uitrukken.

Nu, om te voorkomen, dat je je aan overspel schuldig maakt en je daarbij ook nog en oog verliest, zou het beter zijn je vrouw maar weg te sturen als zij je eens wat minder bevalt.

Bucer zegt, *dat deze uitleg strijdig is met de liefde*. Zeker, als er dingen zijn die je belemmeren de naaste lief te hebben, dan moet je die vermijden, maar een wat minder beminnelijke echtgenote valt niet onder deze categorie, want wie zijn vrouw zomaar wegstuurt, zondigt tegen de liefde, want hij maakt haar en degene die haar trouwt tot overspeligen. Zo zondigt hij tegen zichzelf en tegen zijn vrouw en legt aan degene die met zijn vrouw trouwt een obstakel in de weg om vroom te leven.¹⁸

Voor Bucer blijft de onontbindbaarheid van het huwelijk voorop staan, laar er kunnen gronden zijn die ontbinding noodzakelijk maken. Die gronden kunnen ontstaan door de schuld van de mens, zoals bijvoorbeeld bij echtbreuk het geval is. Maar, zoals nog duidelijk zal worden, kan het ook leiding van God zijn als een huwelijk ontbonden moet worden.¹⁹

Als Bucer ingaat op de vraag of lepra grond voor echtscheiding is, merkt hij op, dat men bij een beoordeling van zijn visie wel moet bedenken, dat het zijn taak is het Woord van God uit te leggen en wel aan hen die ernaar verlangt om naar Gods wet te leven. Daarom is zijn uitleg bedoeld voor "waren Christen, die anderst nichts suchen dan den willen gottes zu geleben und itnichten zu irem fleischlichen gesuch am gotteswort ein schantdeckel...halen".²⁰

Tevens echter legt hij de Schrift uit voor overheden, die ook te negeren hebben over

mensen die bewust niet naar Gods wet willen leven. Zijn theocratisch ideaal verplicht hem de Schrift als norm voor de samenleving te stellen. Dit ideaal stuit echter op de werkelijkheid van zonde en ongeloof en daarom moet hij een onderscheid maken tussen enerzijds richtlijnen en geboden die voor christenen gelden, en anderzijds wetten die een overheid moet hanteren om zowel goeden als kwaden te regeren. Hij tracht dit te verdedigen door te onderscheiden tussen Schriftwoorden bestemd voor gelovigen en Schriftwoorden bestemd voor een christelijke overheid. Hoewel Bucer dit onderscheid maakt, blijkt hij er in de praktijk nauwelijks rekening mee te houden en geldt de ruimte die hij inzake echtscheiding geeft ook voor christenen.

17 (...vervolg)

Christliche Ehe, 329-330.

18 "Eoque ut gravissime contra dilectionem peccat, ita tam sibiipsi, quam uxori, ac denique illi, qui repudiatam duxerit, grande obstaculum ad pie ac decenter vivendum obiicit.", Ev. corn, 54A.

19 "Quem ergo alio non vocaverit Dominus, illi in coniugio vivendum est et ita ut unum vivat cum coniuge [Gn.2,24] hominem, idque perpetuo [cf.Mt.19,6] nisi aliud vel immitat Dominus vel culna reouirat coniugis [Mt 1991' Joh. Ev.. 115.

Bucer pleit voor een grondige reformatie van de bestaande huwelijkswetgeving, want de praktijk van elke dag maakt voldoende duidelijk, dat de theorie niet klopt. Ook hier geldt, dat men aan de vruchten de boom leert kennen. Zij, die tegen het huwelijk zondigen kunnen ongestraft hun gang gaan, terwijl de onschuldige huwelijkspartner hieronder lijdt. Daar is ook niets aan te veranderen, want de canonieke wetgeving houdt de onschuldige van een nieuw, goed huwelijk af, hoewel hij dat juist zo hard nodig heeft?21 Deze reformatie moet plaatsvinden op grond van heel de Schrift, inclusief het Oude Testament.22

Zo'n reformatie is nodig vanwege de onschriftuurlijke en daarom onmenselijke echtscheidingswetten van de Rooms-Katholieke Kerk. De pauselijke wetgeving heeft de mogelijkheden voor echtscheiding zo extreem beperkt, dat de zonde daardoor bevordert in plaats van tegengegaan wordt, terwijl dit laatste juist de bedoeling van de echtscheidingswetgeving moet zijn.23

Voor Bucer bestaat er een onmiskkenbaar verband tussen de canonieke wetgeving en de bestaande huwelijksellende en zedeloosheid. "Wat dit aangaat, hebben de roomse Antichristussen talloze bedrieglijke redeneringen samengevoegd en regels vastgesteld, die bij de bezwaarde gewetens alleen maar schade aanrichten. Zij hebben zich immers boven God verheven en hebben zich wijzer dan God voorgedaan en zich ook harder opgesteld dan Hij, zodat zij geen enkele grond voor echtscheiding, hoe noodzakelijk en terecht ook, hebben toegestaan. Maar ondertussen staan ze niet alleen verkrachting, overspel en nog ernstigere dingen toe, zowel bij zichzelf als bij anderen, maar bevorderen zij deze zelfs openlijk en drijven mensen tot deze kwade praktijken.24

Dit alles is volgens Bucer slechts te wijten aan het feit, dat men bij Rome geen goed zicht heeft op het wezen van het huwelijk en de duurzaamheid van de huwelijksband. Bucer schroomt niet in dit verband de kerkvaders aan te wijzen als medeplichtig aan deze ontwikkeling.25

Zo is bijvoorbeeld de scheiding van tafel en bed, waarbij het huwelijk in wezen blijft bestaan, een pauselijke vondst waarvoor in de Schrift geen enkele grond te vinden is. Integendeel, de tafelen bedgemeenschap is juist wezenlijk

21 "Adulteria enim non puniuntur, et divortia quae ad scortationem compellant, rata habentur, turn innocentes a iustis et necessariis nuptiis abarcentur.", Ev. corn., 153A. Bucer sluit zich hier aan bij wat Erasmus daarover zegt in zijn commentaar op 1 Kor.: degene die zich niets te verwijten heeft, wordt gestraft!, LB VI, 695D.

22 "Derohalben, wo man bey dem heyligen Ehbundt, und desselbigen auflösung wolte recht und ganze reformation furnemen, da wer warlich wol aufzusehen, was Gott seynem volck Israel der Ehscheydung halb verordnet hatt.", SM, 19.

23 SM, 146b.

24 DRC, 165-166.

voor het huwelijk; als die gemeenschap er niet meer is, is het huwelijk er ook niet meer.²⁶

Wezenlijk voor het huwelijk is toch de huiselijke omgang met elkaar en waar deze ontbreekt is er van een huwelijk geen sprake meer.²⁷ "Daarom is het ongetwijfeld een verzinsel van de satan, dat de pauselijke hen, die voor echtscheiding in aanmerking komen, losmaken van elke huwelijksgemeenschap, terwijl zij toch willen dat de huwelijksband blijft bestaan. Gevolg is, dat deze mensen van elk mogelijk huwelijk beroofd worden en dat geldt zelfs voor hen, die aan de scheiding helemaal geen schuld hebben. Hierdoor bereiken zij niets anders dan dat zij de deur openzetten voor allerlei slechte mensen die door hun wellust alles bezoedelen, terwijl de goeden gedwongen worden tot schaamteloosheid en hoererij!"²⁸

Nu, wanneer Jezus het in Mattheüs 19 over echtscheiding heeft, dan heeft Hij het niet over deze namaak-echtscheiding²⁹ van tafel en bed, maar over een scheiding die tot gevolg heeft, dat de één tegenover de ander geen enkele verplichting meer heeft en beide huwelijkspartners een nieuw huwelijk aan mogen gaan.

Bovendien is de pauselijke wetgeving innerlijk tegenstrijdig, daar er enerzijds amper mogelijkheden tot echtscheiding zijn en er anderzijds enkele situaties genoemd worden waarin echtscheiding wel is toegestaan terwijl je dat juist niet zou verwachten.³⁰

Gevolg van deze inconsequente echtscheidingswetgeving is, dat arme mensen geen verandering van hun echtelijke positie voor elkaar kunnen krijgen wanneer het in hun huwelijk slecht gaat, terwijl rijken dat wel kunnen. Rijke mensen kunnen met hun middelen bewerkstelligen, dat hun een bijvrouw wordt toegestaan of dat andere, ongeoorloofde praktijken om hun huwelijksnood op te lossen hen niet aangerekend worden.³¹

Maar wanneer een arme man moet scheiden, dan zal men hem geen nieuwe

26 EE, 58b; "...wann die gemeinschafft zu beth unnd tisch hin ist, was bleibt da vom bandt der ehe untzerbrochen?", BDS 17, 375 ;" Dann was band der Ehe kan bleyben, wann man zu beth und tisch solle gescheiden sein? so doch das Eheband anders nicht ist dann gemeinschafft beths und tisches, das ist: des gantzen lebens.", BDS 17, 451. Vgl. ook de bewoordingen in de 'Zbrcher Ehegerichtsordnung' van 1532: "Dann allein zu bett und tisch scheiden und aber das elich ban lassen, hat kein gute gestalt sinttemal bywonung zu bett und tisch die grbsten ursachen der ee sind."

27 "...matrimonii pactum necessario requirere coniugum domesticam coniunctionum, interque eos, qui hanc plane distrahunt...coniugium jam esse dissolutum." DRC, 206.

28 Ev. corn., 153B. Mensen, die niet de gave van onthouding hebben, moet men een nieuw huwelijk toestaan want anders maakt men zich schuldig aan de leer van de duivel, die, zoals de Schrift (1Tim.4:3) zegt, het huwelijk wil verbieden. "So man dann nun denen, die zu bet und tysch gescheiden seind und die gab, usser der ehe zuleben, nit haben, die eh verboittet, handlet man domit nicht wider das helle gottes wort unnd machet sich der teufels lehren teylhafftig?", BDS 17, 521.

29 "...de nullo ficto, sed vero divortio Dominum respondiisse...", Ibid., 153B.
30 EE, 62b.

31. "Dazu haben sie auch gar til mittel, wo schon fehl ist denselbigen zu verschlagen, etc

vrouw toestaan. Voor onaanzienlijken worden immers geen uitzonderingen gemaakt. Al deze misstanden zijn gevolg van de pauselijke wetgeving.

Veel meer waardering heeft Bucer voor de bepalingen van de christelijke keizers. Hij noemt vooral Theodosius en Valentinianus.³²

"Ik heb dit aangetoond [d.w.z. hoe de keizers er over dachten] om te laten zien, dat de echt verstandige en godvrezende keizers een heel andere houding ten aanzien van echtscheiding aannamen dan de pausen later hebben ingevoerd. En zo is ook duidelijk, dat deze keizers veel meer recht deden aan Gods Woord en er naar leefden dan de pausen."³³

Bucer gaat zelfs zover, dat hij de christelijke keizers op één lijn stelt met de oudtestamentische koningen. Zoals David, Hiskia en Josia zich onder het volk van het Oude Testament voor Christus' Koninkrijk inzetten, zo deden Constantijn, Jovinianus en Theodosius dat onder het volk van het Nieuwe Testament.³⁴

De wetten van Mozes zijn in feite opgenomen en verwerkt in de keizerlijke wetten.³⁵ Het is dan ook veel beter om op dit gebied de "Christliche satzungen der Gottseligen Keiser"³⁶ te volgen, want de wetten die Theodosius en Valentinianus over echtscheiding hebben uitgevaardigd, zijn zeer geschikt "om de billijkheid (aequitas) en de openbare eerbaarheid" te bevorderen.³⁷

Dat deze wetten goed en naar Gods Woord zijn staat volgens Bucer alleen al vast omdat deze keizers gelovig en vroom waren. Ook de kerk van die dagen stond blijkbaar achter deze bepalingen, want deze keizers zullen echt niets vastgelegd hebben wat tegen de mening van de door hen zo hooggeachte bisschoppen in zou gaan. Deze wetten werden opgesteld toen het nog goed was in de kerk.

In die tijd riepen "die allerheyligsten Bischof"³⁹ de keizers ter verantwoording als zij onchristelijke wetten uitvaardigden. Uit het feit, dat zij dit ten aanzien van de huwelijkswetten niet gedaan hebben, blijkt wel, dat de kerk met deze wetten accoord ging. De kortste weg is nu invoering van deze wetten door de overheid, want dan is iedereen er aan gebonden Immers, "het Evangelie leert ons het wereldlijk recht te eren en te onderhouden, waar we ook maar zijn en waar we ook maar vandaan komen, zoals Paulus duidelijk zegt in Romeinen 13".

Bucers oproep naar deze wetten terug te keren, hangt samen met de onder invloed van het humanisme ontstane interesse voor het Romeinse recht.

32 Theodosius 11 (408-450) zorgde in 439 voor een liberalisering van de echtscheiding. In 449 liet hij een nieuwe uitbreiding van echtscheidingsgronden volgen. Zie Brundage, Law, 96.
33 SM, 149a.

34 DRC, 17.

35 EE, 85a.

36 BDS 17, 138.

37. Ev. com, 152C.

38. SM 142B

Zo voert de bekende rooms-katholieke jurist Andrea Alciati (1492-1550) zijn werken een pleidooi voor herinvoering van het justiniaanse echtscheidsrecht.⁴⁰

Nadrukkelijk beroept Bucer zich in zijn argumentatie dan ook op de hooggeleerde en meest beroemde doctor in de rechten Andrea Alcia.⁴¹

Verder zijn er ook nog anderen die dit standpunt met Bucer delen en hij wijst erop, dat bijvoorbeeld ook Luther het wereldlijk recht in deze hoger acht dan het geldende kerkelijke recht. Bucer verwijst hiervoor naar Luthers voorrede op het bekende huwelijksboek van Brenz.⁴²

Deze mening deelt ook Erasmus, zoals uit zijn commentaar op 1 Korinthe 7 blijkt.⁴³ Bucer kan zich helemaal vinden in wat Erasmus hier over echtscheiding zegt: "Das Erasmus 7. cap. 1 Cor. hievon geschrieben und beweret, halt ich recht und gut".⁴⁴

2. Onontbindbaarheid en ontwrichting

Bucers waardering voor de wetten van de christelijke keizers komt daaruit voort, dat zij zoals hij zegt tenminste duidelijk hebben gezien, dat echtscheiding een noodzakelijk hulpmiddel is voor vrome en onschuldige mensen.⁴⁵

Bucer is dezelfde mening toegedaan. Gaat het in een huwelijk niet goed en is er geen verbetering te bereiken, dan is de overheid geroepen echtscheiding toe te laten, gewoonweg om erger te voorkomen.⁴⁶

Bucer spreekt dan ook over "die hilf der scheidung".⁴⁷

Echtscheiding is in sommige situaties hulpmiddel om zonde te bestrijden en nood te lenigen. Daarom moet er op gebied een reformatie plaatsvinden met als basis de Bijbel en zoveel mogelijk in overeenstemming met de keizerlijke wetgeving. Voordat Bucer

40. Schwab, Grundlagen, 119.

41 EE, 34b.

42. "...dessgleichen schreybt doctor Luther in der vorred uber dass buchlin Brentij von Ehsachen.", EE, 34b. Op EE, 84b citeert Bucer Luther woordelijk: "Dernnach gefallen mir hierin die weltlichen rechte vil besser als die richtiger hindurch gehen, und nicht so vill strick unnd ursachen geben, zu manchen irrigen fellen und kUmmernOs." De verwijzing naar Luthers voorrede ook in SM, 149a.

Ook Brenz zelf neemt zijn uitgangspunt in het keizerlijke recht en toetst dit dan aan de gegevens uit de Bijbel. Bucer zegt er echter niet bij, dat Luther en meer nog Brenz niet zover willen gaan als deze keizers. Anders dan bij Bucer resulteert hun toetsing van dit recht aan de Bijbel in een inperking van de echtscheidingsmogelijkheden. Pas later zal Brenz in zijn commentaar op Mattheüs alle echtscheidingsgronden van het keizerlijk recht aanvaarden. Zie: RE, XXI, 869. Dat deze keuze te maken heeft met de invloed van Bucer is zeer goed mogelijk.

43. SM, 149a; EE, 34b.

44. BDS 17, 375.

45. SM, 144a.

46. EE, 21b; idem, 88b, "...das durch scheidung besserung gesucht wurde...".

daartoe overgaat, roept hij eerst zijn definitie van het huwelijk in herinnering. Immers, er is slechts sprake van echtscheiding als er eerst sprake is van een echt huwelijk en dit betekent, dat niet elk uiteengaan van een man en een vrouw, die op officiële wijze aan elkaar verbonden zijn, ook inderdaad een echtscheiding is.

Conclusie is, dat "iedereen, die in de echt verbonden is, aan dit huwelijk is gebonden en dus niet met een ander kan trouwen zo lang als men binnen dat huwelijk leeft naar de orde, die God voor het huwelijk bepaald heeft. Die orde houdt in, dat de man hoofd en heiland van de vrouw is, en met haar één vlees vormt om ontucht te vermijden, en dat de vrouw lichaam en hulp van haar man is, ook om ontucht te vermijden.⁴⁸

Als het huwelijk niet meer aan zijn voornaamste doel, dat is wederzijdse hulp en

liefde voldoet, de gemeenschap van lichaam, ziel en bezit ontbreekt en de man niet meer als hoofd en de vrouw niet meer als hulp kan functioneren, bestaat er voor God geen echt huwelijk meer.⁴⁹

Er kan derhalve alleen sprake zijn van een echtscheiding als er echte echtgenoten zijn. Een man kan van zijn vrouw niet scheiden, als zij geen echtgenote is, dat wil zeggen, wanneer zij zich niet aan Gods normen voor het huwelijk houdt.⁵⁰

Echtgenote is slechts zij, die de taken die de Schrift aan de vrouw voorschrijft, wil en kan verrichten. Wil of kan zij dat niet, dan kan men haar volgens de Schrift ook geen echtgenote noemen.⁵¹

Wij moeten hierbij goed bedenken, dat er geen echtscheiding kan zijn dan alleen daar waar ook een huwelijk is.⁵²

"En alleen dan is er een echt huwelijk, als er harmonie is tussen beiden en zij elkaar zo liefhebben, dat daardoor twee mensen tot één worden."⁵³

Als er dus geen huwelijk meer is, als tussen man en vrouw de liefde ontbreekt, dan is duidelijk dat in een dergelijk geval het huwelijk al gebroken is voordat de echtscheiding plaatsvindt.⁵⁴

In zo'n situatie hebben man en vrouw slechts een schijnhuwelijk.⁵⁵

De huwelijksband is al geschonden als de man geen genegenheid meer heeft voor zijn vrouw.⁵⁶ Immers, "zonder wederzijdse liefde en genegenheid kan

48 SM, 142a.

49 "At sine ea coniunctione animorum, corporum et rerum, qua vir praestat se caput uxori, et uxor adiutorium viro, ad omnes vitae, pie et sancte degendae rationes: ut scilicet duo sint una caro, vivant unum Deo hominem, verum et germanum coram Deo Matrimonium non est.", Censura (ed. Whitaker), 121.

50 "Zo solchem scheiden wirt aber erforderet, das eyner sein weib habe, sunst kunde er ia nit sein weib, und die von sich scheiden.", SM, 143a.

51 Annotationes in octo priora capita Evangelii secundum Matthaeum, Croydon 1549 (Uitgegeven door H. Vogt), Frankfurt 1972, 101.

52 EE, 21; 31b.

53 "...wo die gemutter zusammen stymmen...", EE, 37b.

54 EE, 38.

55 "...vir vel mulier, qui specie coniugii copulati sunt...", DRC, 210.

een huwelijk niet bestaan."⁵⁷

Een vrouw mag van haar man de grootste liefde verwachten maar als deze liefde verdwenen is, dan is de scheiding al een feit, want die heeft in het hart al plaats gevonden.⁵⁸

Bucer weet precies wat er gebeurt als de liefde weg is. De man zal op zijn vrouw gaan schelden en haar verachten. Als de liefde verdwenen is en echtscheiding is onmogelijk, dan wordt het huwelijk tot een gevangenis.⁵⁹

Zeker is het opdracht in zo'n situatie op verzoening aan te sturen, maar daarin moet men niet te ver gaan, want "de liefde laat zich niet dwingen en als men zou menen, dat men met dwang liefde tot stand zou brengen, dan wordt er alleen nog maar meer echtbreuk, lijden en ellende aangericht."⁶⁰

Als de overheid dan ingrijpt en de onschuldige vrouw bevrijdt door het huwelijk te ontbinden, gaat zij niet tegen Gods wil in, want in zo'n situatie kun je niet meer zeggen, dat het gaat om twee mensen die door God zijn samengevoegd.⁶¹

Dan is er ook eigenlijk geen sprake van echtscheiding, maar slechts van nietigverklaring van een officiële relatie tussen twee mensen. Als de liefde weg is, ontardt het huwelijk in een wederzijdse kwelling, een relatie van "beharrende feindschafft

unnd unwillen".

Het beslissende voor Bucer is dat in die situatie de één steeds tegen de ander zondigt en dan geldt, dat het beter is goed zonder elkaar, dan slecht met elkaar te leven.⁶² Verplicht men zulke mensen bij elkaar te blijven, dan gaat het van kwaad tot erger en worden ze eigenlijk tot zondigen gedwongen. De echtelijke dienst is echter niet met geweld af te dwingen.⁶³

Echtscheiding voorkomt dan dat "zij zich, behalve aan het kwaad van de in feite reeds bestaande echtbreuk en scheiding, aan elkaar nog verder bezondigen door zich dagelijks ontrouw en kwetsend te gedragen".⁶⁴

Om aan te tonen, dat hij in deze mening niet alleen staat, geeft hij een uitzonderlijk lang citaat uit Augustinus' geschrift tegen Faustus. Zo kan iedereen lezen, dat ook de grote kerkvader van mening is, dat "wo ie ehliche liebe nit mag erlanget werden, das die scheidung auss gottes bevelch sey zu zulassen".⁶⁵

Zoals reeds gezegd, heeft Bucer moeite met de keizerlijke bepaling dat echtscheiding toegestaan is als beiden dat graag willen. Toch ziet Bucer ook wel in, dat het net zo goed in strijd is met de aard van het huwelijk als de wederzijdse liefde en bereidwilligheid ontbreken. Het kan immers best zo zijn,

57 EE, 85a.

58 "...die ehscheidung die im hertzen erstlich beschieht...", EE, 84a. Vgl. ook SM, 145b.

59 EE, 85a.

60 SM, 146b.

61 le.

62 Beter "wol voneinander, dan ubel beyeinander...", EE, 37b.

63 "Der ehe dienst ist kein solch ding, das man mit gewalt erzwingen mag.", EE, 38a.

64 EE, 38b.

dat na enkele jaren huwelijk blijkt, dat de karakters van de echtgenoten helemaal niet bij elkaar passen maar juist met elkaar botsen.⁶⁶

In dat geval doet een overheid er beter aan een echtscheiding toe te laten, zodat de mensen kunnen trouwen met iemand die wel bij hen past. Voor de kinderen is een echtscheiding weliswaar altijd nadelig,⁶⁷ maar soms wegen die nadelen tegen de voordelen niet op en kan het voor de kinderen beter zijn, dat de ouders uit elkaar gaan. Een scheiding voorkomt dan dat de kinderen nog langer moeten leven in een situatie, die nog de naam van huwelijk heeft maar waarin de ouders slechts in onenigheid met elkaar omgaan.⁶⁸

Bucer spreekt dan over een "vermeinte ehe". Het heeft nog de titel van huwelijk maar het is het in wezen niet meer: "Alleen de naam is nog overgebleven en ze heten nog echtgenoten, maar er gaat geen dag voorbij zonder dat ze elkaar martelen!"⁶⁹

Bucer ziet echtscheiding echter niet alleen als beëindiging van een bestaand huwelijk maar ook als tussenstap naar een nieuw huwelijk. Echtscheiding is immers een zaak die de gezinsgemeenschap oplost en het individu van een gemeenschap losmaakt. Wanneer Bucer het daarbij zou laten, zou hij daarmee geheel ingaan tegen zijn principe, dat ieder mens gericht moet zijn op het heil van de naaste en van heel de gemeenschap. Echtscheiding is daarom voor Bucer geen punt maar een komma, geen eindpunt maar tussenstation.

Bucer neemt dus zijn uitgangspunt in het wezen van het huwelijk en stelt, *dat waar één van de wezenlijke eigenschappen van het huwelijk ontbreekt er van een huwelijk geen sprake meer is*. Hiermee vertoont Bucers visie overeenkomst met de canonieke bepalingen over nietigverklaring van het huwelijk. Op bepaalde gronden kan

geconstateerd worden dat er van een huwelijk geen sprake (meer) is. Zo fungeren de door Bucer aangevoerde gronden in feite als impedimenta dirimentia. Fundamenteel verschil is echter, dat waar het canoniek recht vaststelt, dat er nooit een huwelijk is geweest, Bucer zegt, dat er nu geen huwelijk meer is.

3. De scheidbrief (libellus repudii)

Vanuit zijn definitie van het huwelijk gaat Bucer dan de teksten uit de Bijbel na. Hierbij dient ook het Oude Testament betrokken te worden, aangezien de oudtestamentische wet weliswaar formeel heeft afgedaan maar substantieel toch nog van kracht is. Immers, ook de wetten van het Oude Testament

66 "...das zwey so gar widerwertiger natur seind, das sie zwey nit wol ein rechte eh mit einander halten konden...", EE, 88b.

67 "...so ist auch den kinden, wo die vorhanden, solche scheidung unerlich, und an der narung nachteylich...", EE, 37a.

68 "...solche scheidung nntzlicher sein, dan die vermeinte ehe, da keins mit dem Anderen stymmet EE 37b

zijn via de Middelaar Christus tot ons gekomen.⁶⁹

Vanuit deze optiek is het niet verwonderlijk, dat Bucer uitgebreid aandacht besteedt aan de scheidbrief, waarbij enkele argumenten ter sprake komen, die ook hiervoor al genoemd zijn. Die aandacht is ook hierom noodzakelijk, omdat de woorden van Jezus een strenge echtscheidingspraktijk schijnen voor te staan en zo een tegenstelling met die scheidbrief lijken te vormen.

Christus, die in alle dingen één is met de Vader, heeft geenszins willen afschaffen wat Hij Zelf, als Middelaar, het volk Israël geboden heeft. Hij heeft slechts het misbruik, dat er van de scheidbrief gemaakt werd, afgekeurd en heeft de oorspronkelijke bedoeling van deze wet weer laten zien.⁷¹

De scheidbrief was juist een goed middel om vrouwen van de tirannie van slechte mannen te bevrijden.⁷²

"Derhalve, zoals de Heere altijd hun te hulp komt die door onrecht onderdrukt worden, zo wil Hij altijd voorkomen, dat onschuldige echtgenoten onder het mom van de huwelijksband, in plaats van daar de vruchten van te plukken, voortdurend onder een kruis gebukt gaan."⁷³

Het zou verkeerd zijn uit deze Schriftwoorden op te maken, dat het geoorloofd is een vrouw om welke reden ook maar weg te zenden.⁷⁴

Die conclusie heeft men wel getrokken maar men vergeet dan dat Mozes dit ter bescherming van de vrouw heeft voorgeschreven. Als een man zijn vrouw wegstuurt, moet hij haar een scheidbrief meegeven, die voor haar als een verklaring van onschuld kan dienen. Men moet goed onder ogen zien, dat Mozes wel het meegeven van de scheidbrief voorschrijft, maar dat hij niet het verwerpen van de vrouw als voorschrift geeft!⁷⁵

De bedoeling is niet, dat de man bepaalde voorrechten krijgt maar dat de vrouw in haar ellendige situatie de mogelijkheid krijgt opnieuw te trouwen, "opdat zij in haar situatie niet door dubbel onrecht getroffen wordt, namelijk, dat zij zowel lijdt onder het feit, dat haar man weigert haar de echtelijke diensten te bewijzen als dat zij belemmerd wordt deze diensten van een ander te ontvangen."⁷⁶

70 SM, 145a.

71 "Et hanc ergo legis suae depravationem Dominus merito connexit.", Arm., 101.

72 SM, 145b; DRC, 179.

73 DRC, 179.

74 "...ob causam quamlibet." Ev. corn., 150C.

75 "Quamque enim a Mosche recte praeceptum sit, dare libellum repudii mulieri, quam quis repudiavit, repudiare ramen non praecepit, neque iustum censuit.", Ev. corn., 53D.

Volgens Bucer is de scheidbrief er ten dienste van de vrouw "Immers, God wilde niet, dat een onschuldige vrouw het kruis moest dragen van een leven samen met een man, die haar niet als echtgenote behandelt en haar zelfs haat.⁷⁷

Jezus heeft gezegd, dat het van het begin af aan niet zo geweest is, maar, zo laat Bucer Hem zeggen, "toen jullie harten ervoor zorgden, dat die arme vrouwen van jullie geen gunst en genade meer bij jullie vonden, hoewel zijzelf geen enkel gebrek vertoonden dat het noodzakelijk maakte het huwelijk met haar te beëindigen, toen heeft God jullie door Mij, de enige Middelaar (want Mozes is slechts dienaar geweest) toegestaan de vrouw in zo'n geval vrij te laten.⁷⁸

De scheidbrief is in feite door Christus Zelf gegeven!

In deze gevallen was er geen sprake meer van een huwelijk, omdat het huwelijk voordien al gebroken was, namelijk reeds vanaf het moment, dat de man geen liefde meer voor zijn vrouw voelde. Bucer bedoelt hiermee te zeggen, dat de praktijk van de scheidbrief niet in tegenstelling staat tot Christus' woorden over echtscheiding. Bij de scheidbrief is er al geen sprake meer van een huwelijk, maar de woorden van Jezus hebben betrekking op een echt huwelijk, dat is een relatie waarin beiden van harte bereid en in staat zijn met elkaar te leven.

"Daarom zeg ik jullie, wie zijn vrouw, let wel: zijn vrouw, dat is zij die bij haar man is en bij hem kan en wil blijven, één vlees met hem is, in alle echtelijke diensten zijn lichaam en hulp is, ja, wie zo'n vrouw, een echte echtgenote, en dus ook zijn echtgenote van zich scheidt, die pleegt echtbreuk."⁷⁹

Jezus spreekt over echt-scheiding in de ware zin van het woord echt. Mozes spreekt over ontbinding van een relatie, die door het ontbreken van liefde opgehouden heeft echt te zijn.

Het is volgens Bucer volkomen duidelijk, dat er bij gelovigen voor echtscheiding geen plaats is, "want daar zal een man zijn vrouw liefhebben als zijn eigen vlees en zal de vrouw haar man als hoofd erkennen en noch hij, noch zij zal willen dat een wegsturen nodig zou worden".⁸⁰

Maar helaas is er ook vandaag evenveel hardheid van hart als in Mozes' dagen en is het aantal vrouwen, dat het in het huwelijk slecht heeft er zeker niet minder op geworden.

⁷⁷ Ann., 100; "...in welchen er wol das arm weib hat bedencken wollen...", EE, 51b; dezelfde gedachte in DRC, 195-196. Bucer beroept zich hier op Maleachi 2:16 en kiest daarmee voor de Vulgata, die dit vers weergeeft met: "Cum odio habueris, dimitte, dicit Dominus Deus Israël." Aangezien deze vertaling onjuist is, is ook Bucers beroep op deze tekst niet terecht. Uit de vertaling van J.P. Lettinga in J. Douma, Echtscheiding, Amsterdam 1982, 18, "Want Ik haat het verlaten, zegt de Heere, de God van Israël.", wordt duidelijk, dat het in dit vers niet gaat over de haat van de man jegens zijn vrouw, maar om Gods haat tegen het willekeurig verlaten van de eigen vrouw.

⁷⁸ SM, 145b; EE, 23b, "...wolte Got nicht, das sie uber solich unrecht die armen weiber gefangen hielten und quelten."

⁷⁹ SM, 146a.

Nu, dan mag de overheid zeker weer gebruik maken van het middel van de echtscheiding.⁸¹

Haar bevoegdheid nu is niet minder dan die van Mozes. "Het is beter, dat men zich aan echtbreuk schuldig maakt vanwege hardheid van hart en zonder voortdurende kwelling van de vrouw, dan dat men naast de echtbreuk, die men tot stand brengt door iemand als vrouw te hebben zonder haar als zodanig te behandelen, haar ook nog onophoudelijk deze kwelling doet ondergaan."⁸²

De bepaling aangaande de scheidbrief komt dus voort uit Gods genade en het is die genade, die men ook vandaag nog moet aanwenden om vrouwen die zwaar op de proef gesteld worden te hulp te komen. Behalve dit argument van de overeenkomst tussen toen en nu, is er voor Bucer nog een wezenlijker argument. Slechts de rechtvaardigen zijn vrij van de wet, maar mensen die op genoemde wijze met hun huwelijkspartner omgaan, zijn bepaald niet tot de rechtvaardigen te rekenen. Dezen zijn dus nog gebonden aan de wet en tegenover zulke mensen behoudt deze wet haar kracht.⁸³

Op hen zijn Jezus' woorden dan ook niet van toepassing "aangezien zulke mensen nog onder de wet zijn en nog niet in staat het Evangelie te vatten",⁸⁴ terwijl Jezus over een echt huwelijk spreekt. Deze wet kan des te meer gehanteerd worden omdat op dit moment het grootste deel van de bevolking nog onder de wet is.⁸⁵

Voor Bucer is duidelijk, dat als een man niet bereid is zich jegens zijn vrouw zo te gedragen als het huwelijksverbond en de huwelijksbeloften van hem vragen, zijn vrouw daar niet onder hoeft te lijden. Door in een echtscheiding toe te stemmen, komt de overheid de onderdrukte vrouw te hulp en wordt zij in de gelegenheid gesteld een echte echtgenoot te krijgen.⁸⁶

In een dergelijke situatie zijn naar Jezus' woord alle drie partijen "ehbrchig", maar schuld draagt alleen de eerste man.⁸⁷

Bucer maakt hier dus een wezenlijk onderscheid tussen echtbreuk plegen en aan echtbreuk schuldig zijn.

De overheid hoeft niet bang te zijn, dat zij hiermee ingaat tegen de woorden van de Heiland "wat God heeft samengevoegd, scheid de mens niet",

81 Deze uitleg lijkt veel op Luthers verklaring: "Wo aber ettlich unchristlich leben mit yhrem weybern, were es noch gutt, das man solch gesetz sie liesse brauchen, so fern das man sie fur keyne Christen hielte...", WA II, 288.

De mozaïsche wet behoort voor Luther tot het burgerlijk recht, maar anders dan bij Bucer geldt volgens Luther deze bepaling niet voor christenen want die "sollen ym geystlichen regiment leben." Ook Erasmus stelt, dat de situatie nu en in Mozes' tijd vergelijkbaar is en daarom ook vergelijkbare middelen gebruikt mogen worden: "Cur, quum idem sit morbus, non idem admovetur remedium?", LB VI, 698C.

82 Ev. com., 150D.

83 "Gegen solchen hat das gesetz sein krafft...", EE, 37b.

84 EE, 38a.

85 EE, 41a.

86 "...durch welche dem unbillig verdriickten theyl geholffen wdrdt, uff das es ein water ehegemahel auch haben mag...", EE 29a. Evenzo EE, 40b-41, "...von unbillicher quall erldset, und zu rechter ehe gefreyet...".

want als men zich aan genoemde wet houdt, is het niet de mens maar God Zelf die de scheiding doet plaatsvinden door daar ruimte voor te geven. Het woord van Jezus is bedoeld voor mannen die hun vrouwen verwerpen, maar niet voor de overheid die de gescheidene voor grotere gevaren bewaart. De scheiding vindt al plaats in het hart van een man die zijn vrouw niet meer liefheeft. Nu, omdat het hart het centrale deel van het leven is, leidt het ontbreken van liefde ertoe, dat er haat ontstaat en de man zijn

vrouw gaat verwensen. Dan is het de taak van de overheid zo'n vrouw van de haat en wreedheid van een slechte echtgenoot te bevrijden.

In zo'n geval is er geen sprake meer van "wat God heeft samengevoegd". Want er is geen "samenvoeging Gods" meer. De overheid brengt dus geen scheiding aan, want die scheiding is al een feit vanwege het hart van de man en daardoor is de vrouw in feite al een gescheidene. Wat de overheid dan doet, is de gescheidene van zo'n man verlossen, haar voor groter gevaar bewaren en haar in de gelegenheid stellen opnieuw te trouwen.⁸⁸

Bucer zegt het ook nog op deze wijze: "Het is immers de taak van de overheid ervoor te zorgen, dat de burgers goed en rustig kunnen leven"⁸⁹ en wanneer de hardheid des harten van sommigen dit belemmert, is het haar geoorloofd gebruik te maken van de middelen die God Zelf heeft ingesteld, in de overtuiging dat Christus, die juist bovenal de wederzijdse liefde geëist heeft,⁹⁰ niet zal hebben veroordeeld wat Zijn Vader heeft voorgeschreven. Christus heeft juist bedoeld bij de Joden de gedachte weg te nemen, dat iemand die zijn vrouw niet kan liefhebben terwijl hij het wel zou moeten en haar daarom zonder wettige grond verstoot, zou menen, dat hij zonder zonde was.

Daarom ook heeft Jezus de zaak van de scheidbrief niet een toestemming of zelfs een noodgedwongen toegeven, maar duidelijk een gebod genoemd.⁹¹

"Nu dan, wij mogen God er toch niet van verdenken, dat Hij iets zou toelaten of zelfs zou gebieden, dat op zichzelf verkeerd zou zijn?"⁹²

Jezus veroordeelt dus in Zijn woorden de verkeerde conclusie, die de Joden uit de scheidbrief getrokken hebben, namelijk, dat echtscheiding bij het minste of geringste al geoorloofd zou zijn. Zo'n conclusie is immers in strijd met de ordening Gods en met de natuurlijke eerbaarheid,⁹³...want voor God de Heere die onveranderlijk is,

88 "...non sane separat a Deo coniunctos, sed animo iam, repudiatam et separatam, servat a periculo graviori...", [Ev. com.](#), 151A.

89 "Certe magistratus est curare, ut commode et tranquille vivatur,...", *Ev. corn.*, 150D.

90 "...qui ante omnia semper exegit dilectionem mutuam,..", 1.c.

91 "Unnd darumb hat auch unser herr Jesus disse ordnung ein gebot genennet unnd nit alleyn ein erlaubniis oder nachgeben." EE, 23a. Hoe belangrijk het voor Bucer is, dat Jezus over een gebod spreekt, blijkt ook hieruit, dat hij eigenhandig in de kantlijn op EE, 24a bij de verwijzing naar Markus 10:5 schrijft: "NOTA gepott".

92 EE, 26a.

is echtscheiding altijd al een gruwel geweest" .⁹⁴

Het is in reactie op deze bij de Joden ontstane praktijk, dat Jezus Zijn woorden over echtscheiding spreekt. Nu ziet ook Bucer wel, dat er in de Evangeliën niet op gelijkkluidende wijze over deze woorden van Jezus gesproken wordt en dat betekent, dat deze woorden eerst met elkaar in overeenstemming gebracht moeten worden, aangezien de Schrift zichzelf niet kan tegenspreken. Daarbij waarschuwt Bucer voor biblicisme. Men moet bij de uitleg van deze woorden wel bedenken, dat de Schrift niet alles zegt wat er over huwelijk en echtscheiding te zeggen valt, en dat ook Jezus geen uitvoerige verhandeling over het huwelijk heeft willen geven, maar dat Hij Zijn woorden spreekt naar aanleiding van een concreet geval dat Hem voorgelegd wordt.⁹⁵

Ook moet bij de behandeling van bovengenoemde Schriftplaatsen voortdurend bedacht worden, dat Jezus Christus niet gekomen is om oude wetten af te schaffen en nieuwe in te voeren, maar om de mensen tot inzicht van hun zonden en bekering daarvan te brengen, door hen te wijzen op de oorspronkelijke bedoeling van Gods wet.⁹⁶

Het is de nood van veel huwelijken een nood waar meestal de vrouwen onder lijden⁹⁷ die Bucer ertoe brengt opnieuw naar de Schrift te luisteren. Maar omdat de Schrift nergens in tegenspraak kan zijn met zichzelf, concludeert Bucer, dat God meer ruimte geeft voor echtscheiding dan tot op heden is toegestaan. Wanneer God dan deze ruimte geeft, zou het wel zeer ondankbaar zijn daar geen gebruik van te maken. ⁹⁸ Deze verruiming van de echtscheidingsmogelijkheden staat bij Bucer in een groter kader. De overheid heeft tot taak het openbare leven te reformeren en dat kan slechts wanneer er een reformatie van de gezinnen plaatsvindt en dat is slechts mogelijk als de eerbaarheid van de huwelijken hersteld wordt. Dit laatste wordt bereikt door

94 EE, 23b.

95 "Derhalb warlich die wort des herren so wir Math.5 unnd Marcij 10 und luce 15 haben, da fur schlecht nicht anzunemen seind, als hette der Herr in den selbigen der ehscheydung in gemeyn hinein volkomen bericht und bescheidt geben wollen." EE, 61.

96 De titel van het desbetreffende hoofdstuk in De Regno Christi luidt: "Christum Dominum nullas voluisse novas ferre leges de coniugio et divortio aut ullis civilibus rebus, DRC, 180.

97 Hoezeer Bucer gelijk heeft als hij de vrouw als het belangrijkste slachtoffer van de huwelijkswetgeving noemt, blijkt wel uit de cijfers van de huwelijksrechtbanken in Bazel en Konstanz, waar het overgrote deel der officiële aanklachten door vrouwen werd ingebracht. Zie: Safley, *Let No Man*, 170, die op grond van deze cijfers concludeert: "Women initiated most marriage-related legal proceedings."

98. "Imniae enim inoratitudinis est nhlatis a Den remediis non stram iiti animo contra

uitbreiding van de mogelijkheden tot echtscheiding, zodat slechte huwelijken ontbonden en nieuwe, goede huwelijken gesloten kunnen worden.⁹⁹

Om te voorkomen, dat men Bucer verkeerd zal begrijpen, moet men terdege bedenken, dat het bij zijn voorstellen gaat om wetten voor de burgerlijke overheid, die te regeren heeft over vrome christenen, schijnchristenen en niet-christenen. Hij maakt dit vooral duidelijk in de passage die in zijn *Von der Ehe und Ehescheidung* voorafgaat aan de behandeling van echtscheiding. Vanwege het belang van deze passage geven we die in zijn geheel weer.

"Zoals we al hebben aangetoond is het weliswaar zo, dat de christenen die een echt huwelijk hebben, dat wil zeggen, die een huwelijkspartner hebben die in staat en bereid is tot die dingen waartoe God het huwelijk heeft ingesteld, nooit meer aan echtscheiding moeten denken. Helaas echter zijn er ook velen, die wel voor christenen doorgaan maar het in wezen niet zijn of tot de heel zwakke christenen behoren. Nu moet de overheid, die te regeren heeft over de hele bevolking, waarvan het grootste deel nog onder de wet is, met zulke niet-christenen en zwakke christenen zo omgaan dat deze kwaal [hun onchristelijke levensstijl] de gemeenschap zo min mogelijk schade doet en zo weinig mogelijk aanstoot geeft. Om dit te bereiken, moet een overheid echtscheiding wel eens toelaten opdat zo het huwelijk des te beter onderhouden wordt, want daarom heeft God Zelf deze orde gegeven aan Zijn volk, waarvan Hij wilde dat het heilig en heilzaam zou leven.¹⁰⁰

Bucer geeft zijn wetsvoorstellen dus vanuit de analogie tussen het oudtestamentisch Israël en de huidige samenleving, waarin de overheid Gods Woord als norm voor het openbare leven heeft te hanteren.

Voordat we nagaan welke gronden voor echtscheiding Bucer legitiem acht, willen we nu eerst onderzoeken hoe hij zijn opvattingen hermeneutisch-theologisch fundeert.

99 "Profecto Respublica restitui non potest, nisi reformatis domibus, hae reformari nequeunt, nisi recuperata sanctissimi honestate connubii.", Ev. corn., 152D.

4. De hermeneutiek van Bucer als fundament van zijn visie op echtscheiding

In de weergave van Bucers visie op huwelijk en echtscheiding werd tot dusver al duidelijk, hoezeer zijn opvattingen verworteld zijn in zijn hermeneutiek. Voor een goed verstaan van Bucers theologie is inzicht in zijn hermeneutische principes onontbeerlijk. Aangezien dit onderwerp al eerder voorwerp van onderzoek is geweest,¹⁰¹ kunnen wij ons beperken tot een overzicht van de gegevens die in de huwelijkstraktaten gevonden worden.

Bucer is theoloog van de Heilige Schrift en neemt de Bijbel steeds als uitgangspunt en norm. Van het begin af aan heeft hij steeds gesteld, dat hij gaarne de doodstraf zou ondergaan als zou blijken, dat hij anders leerde dan God in de Schrift deed. Het gaat hem echter niet om een opsomming van bewijsteksten voor reeds ingenomen posities, maar om het nauwkeurig onderzoeken van de Bijbel om zo de normen te vinden voor een hervorming van het openbare en kerkelijke leven. Het typerende van Bucers theologie van het huwelijk is dan ook, dat hij in geen enkel opzicht het gezag van de Schrift aantast.

Op geen enkele wijze verdedigt hij zijn visie op echtscheiding door bepaalde teksten voor tijd- of auteur-gebonden te verklaren. Het tegendeel is juist het geval: elk Bijbelwoord heeft evenveel gezag en heeft steeds Goddelijk gezag, omdat de Bijbel maar één Auteur kent en dat is de Heilige Geest. Als bijvoorbeeld de apostel Paulus in 1 Korinthe 7:12 zegt: "Maar tot de overigen zeg ik, niet de Heere. ", dan betekent dit, dat hij geen afzonderlijk bevel van de Heere hierover ontvangen heeft maar niet, dat het hier gaat om zijn privé mening, die daarom voor ons geen gezag zou hebben. "Heel deze brief is niet door Paulus maar door de Heilige Geest geschreven. De Geest heeft slechts van Paulus gebruik gemaakt als van een instrument."¹⁰²

Ook in dit gedeelte, dat gaat over huwelijk en echtscheiding horen wij niet de woorden van mensen maar van "...der geyst Christi, der im Paulo alles geredt und geschriben hat...".¹⁰³

De Schrift is voor Bucer de enige norm. Hij voert weliswaar de wetgeving van de oud-christelijke keizers als gezaghebbend aan, maar toetst eerst elke afzonderlijke wet aan de Schrift.

Toch vervalt Bucer niet tot biblicisme maar houdt hij zowel rekening met de context als met de intentie van de Schriftwoorden. Om bij voorbaat al het verwijt te ontkrachten, dat door hem echtscheidingsgronden worden aangevoerd die in de Bijbel helemaal niet genoemd worden, antwoordt hij eenvoudigweg, dat er gronden voor echtscheiding zijn die zo vanzelfsprekend zijn, dat God ze niet in de Bijbel hoefde te noemen.¹⁰⁴

Bovendien moet men ook bedenken, dat de Schrift niet alle aspecten van huwelijk en echtscheiding

¹⁰¹ Ik wijs hier op de studie van J. Miller, *Martin Bucers Hermeneutik* (Gütersloh 1965). Hoewel hij in enkele pagina's (252 -256) ingaat op de 'Doppelehe', laat hij verder de huwelijkstraktaten buiten beschouwing. De invloed van Erasmus op Bucers wijze van exegese is behandeld door F. KrUger, *Bucer und Erasmus*. Zie verder in deze ook A. Ganoczy u. S.

Scheld, Die Hermeneutik Calvins, Wiesbaden 1983, 76-87; W.P. Stephens, The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer, Cambridge 1970.

102 DRC, 202.

103 Hesse, Ev. Ehescheidungsrecht, 25, verwijt Bucer teksten uit Gen.2 en 1 Kor.7 uit hun verband te halen ten einde een schriftuurlijke basis voor zijn opvatting over echtscheiding te verkrijgen.

behandelt.105

Wanneer Gods Woord over een bepaald onderwerp niets zegt, dan is het de beste weg op grond van andere tekstgegevens tot een conclusie te komen. Bovendien wijst God Zelf ons er bij monde van Paulus en Petrus op, dat wij de overheid moeten gehoorzamen. Nu, dan is duidelijk dat we in gevallen waarin de Bijbel niet voorziet, de wetten van de overheid moeten gehoorzamen en voor Bucer is dat de huwelijkswetgeving van de oud-christelijke keizers.

Bucer ontkomt ook aan het verwijt van biblicisme doordat hij tracht duidelijk te maken, dat de wetten en voorschriften van de Bijbel niet letterlijk en direct door een overheid als altijd en overal geldende wetten kunnen worden overgenomen. Het komt er op aan goed naar de Schrift te luisteren en daarna de normen van de Schrift zodanig vorm te geven, dat rekening wordt gehouden met de gebruiken, de aard en de omstandigheden van elk volk.

Als Jezus de opdracht geeft aan alle schepselen het Evangelie te verkondigen, opdat uit allerlei volken mensen in Zijn Koninkrijk worden opgenomen, heeft Hij daarmee niet willen zeggen, dat nu ook overal in de wereld dezelfde wetten moeten gelden "maar heeft Hij alle volken bij hun eigen zeden, wetten en gebruiken gelaten en wilde Hij slechts dat al deze dingen op de eer van God en het heil van de naaste gericht zouden worden. Wetten kunnen dus per gebied en volk variëren, als zij er maar voor zorgen dat het kwaad verdreven en het goede bevestigd en bevorderd wordt".106

Het gaat er dus niet om dat de letter van de wet gevolgd wordt, maar dat de bedoeling ervan gerealiseerd wordt. Als zulke wetten er zijn, dan moeten christenen zich daaraan houden, ook al stemmen die wetten niet letterlijk met de Schrift overeen.107

Aan al deze normen voldoen volgens Bucer de wetten van de oud-christelijke keizers. Omdat volgens Bucer het Woord van God duidelijk is, verzet hij zich tegen elke vorm van allegorese. Als teksten moeilijk te begrijpen zijn, ligt dat aan ons en niet aan Gods Woord. De duidelijkheid van de Bijbel betekent echter niet, dat wij ons moeten verzetten tegen een wetenschappelijk onderzoek van de Bijbel. Men moet de grondtalen kennen om de juiste betekenis van de woorden te verstaan.

Ook in de huwelijksstraktaten geeft Bucer daarom de Hebreeuwse en Griekse termen ter staving van zijn uitleg. Het is de fout van de theologen geweest steeds losse teksten aan te halen, zonder te letten op het verband waarin ze voorkomen. Maar ieder die zich met de Bijbel bezighoudt moet er voortdurend rekening mee houden wanneer, door wie en tot wie bepaalde Bijbelwoorden gesproken worden, want alleen op deze wijze wordt duidelijk, dat Schriftwoorden elkaar niet tegenspreken.108

In zijn commentaar

105 EE, 61b.

106 EE, 35b.

107 EE, 35a; over de onderscheiding tussen letter en geest zie EE, 22b.

108 Deze criteria heeft Bucer ontleend aan Erasmus' hermeneutiek. In de 'annotatio' op 1 Kor.7 zegt Erasmus: "Excutiamus, quando, quibus, qua occasione dictum sit, ac fortassis veram germanaisme sententiam deprehendemus. 1B VI 695^E

op Mattheüs 19 wijst Bucer op enkele exegetische regels, waaraan men zich moet houden als men de Schrift goed en naar Gods bedoeling wil uitleggen. Het gaat om de volgende regels:

a. Woorden, die particulariter bedoeld zijn, mogen niet universaliter opgevat worden. Er zijn veel teksten die in een bijzondere situatie of tot bepaalde personen gesproken zijn, en daarom mag men er geen voor altijd en iedereen geldende normen aan ontleen. Dat geldt heel duidelijk voor Christus' woorden over overspel en echtscheiding. De woorden en antwoorden van de Heere mogen niet betrokken worden op situaties en omstandigheden, die Hij op dat moment niet bedoelde." Bucer noemt als voorbeeld de woorden uit Romeinen 7 (o.a. vs .2: "Want de gehuwde vrouw is door de wet aan haar man gebonden, zolang deze leeft.") Als men dit gedeelte wil gebruiken om een strenge huwelijkswetgeving te rechtvaardigen, vergeet men in welk verband hier over het huwelijk gesproken wordt en gaat men verkeerde conclusies trekken.¹¹⁰

De apostel bedoelt hier geenszins een verhandeling over huwelijk en echtscheiding te geven en daarom kunnen zijn woorden hier ook niet als normatief voor huwelijkszaken aangehaald worden."

b. Bij de uitleg dient gelet te worden op de scopus doctrinae.¹¹²

Zoals wij reeds zagen, komt de goedheid van God, dat is, dat God summum bonum is, uit in Zijn woorden en wetten. Het doel van Gods Woord is dan ook het bevorderen van een vroom en eerbaar leven. Al Gods bepalingen dienen de mensen tot heil en behoud en daarmee tot bestrijding en voorkoming van de zonden, die een mens onder het oordeel brengen.¹¹³

Bij de uitleg van teksten over huwelijk en echtscheiding betekent dit, dat een Schriftwoord nooit tot resultaat kan hebben, dat een mens daardoor tot zonde verleid of zelfs gedwongen wordt. Elk gebod is de mens ten goede, zodat het nooit zo kan zijn dat het huwelijk aan iemand ontzegd wordt die het juist nodig heeft om eerbaar te leven.

109 "Verba et responsa Domini ultra propositam quaestionem non esse extrahenda.", DRC, 221.

110 DRC, 197.

111 "...das der h.Paulus des orts nit hat wollen von der Ehe bescheyd geben...", EE, 29b. Geheel in de lijn van deze regel moet Bucer Augustinus' mening afwijzen, die in dit verband van een synekdoche wil spreken. DRC, 186.

112 "Neque esse Christi verba praetermisso scopo doctrinae eius divexanda,". Ev. corn., 153D.

113 "Man inuB vor allem den Skopus der biblischen Botschaft beachten, was der Lehre und dem Göttlichen Wille etc.

Ditzelfde bedoelt Bucer als hij zegt, dat alle Schriftwoorden uitgelegd dienen te worden naar de analogia fidei. Het resultaat van de exegese kan nooit strijdig zijn met wat de kern, het doel en de oorsprong van het geloof is. Daarbij gaat het Bucer in de fides vooral om de pietas. Het geloof wordt zichtbaar in een geheiligd leven, waarin de naaste gediend wordt. De analogia fidei betekent dan, dat de uitleg en toepassing van een tekst de pietas zullen bevorderen. Het gaat hier niet om een subjectivering van de exegese, maar juist om de handhaving van de éénheid der Schrift. Alleen vanuit het geheel

van de Schrift kan het afzonderlijke vers goed verstaan worden.

c. In navolging van Erasmus¹¹⁴ stelt ook Bucer, dat men in de exegese niet bij de letter van de tekst moet blijven staan maar moet doorvragen naar de *sensus germanus*, dat is naar de vraag: "Wat wil God nu eigenlijk met dit woord zeggen?". Een antwoord op die vraag wordt alleen gevonden door bij de uitleg van een vers ook de andere Schriftgegevens over hetzelfde onderwerp te betrekken.¹¹⁵

Bucer ontleent ook dit hermeneutisch principe aan Erasmus, die eist dat Schriftplaatsen over eenzelfde onderwerp bijeengeplaatst worden opdat de ene tekst de andere kan verhelderen.¹¹⁶

Voor een deel komen wij deze exegetische basisregels weer tegen als Bucer bij de behandeling van de huwelijksvragen in *De Regno Christi* een viertal *axiomata* noemt, die bij de uitleg van de desbetreffende teksten gehanteerd moeten worden.

Het gaat om de volgende stellingen:

- a. Christus heeft van de wet die aan Israël gegeven was, niets opgeheven maar heeft ons de juiste bedoeling daarvan leren verstaan.
- b. Christus is niet gekomen om ons nieuwe wetten te geven of om de wetten van de volken te wijzigen, voor zover deze bestaande wetten gebaseerd zijn op gerechtigheid, billijkheid en eerbaarheid."
- c. Men mag uit de woorden van Christus geen conclusies trekken aangaande zaken die Hij op het moment, waarop Hij deze woorden sprak, niet voor ogen had.

¹¹⁴ "In his omnibus illud oportet perpetuum esse Concionatoris et votum et studium, ut germanum sensum adsequatur...", LB V 1019 D-E.

¹¹⁵ "Ut sint scripturae loca interpretanda, nempe, ut nequaquam elementis inhaeremus, sed consultis et locis aliis." Ev. corn., 154A.

¹¹⁶ Erasmus spreekt dan over "locorum collatio". Zie hierover Walter, *Theologie*, 161.
117

d. De woorden van de evangelisten moeten met elkaar vergeleken en met elkaar in overeenstemming gebracht worden. Ze moeten tevens uitgelegd worden aan de hand van andere Bijbelteksten die over dezelfde zaken handelen.

Uit deze *axiomata* blijkt al iets van de theologische *apriori's* van Bucers hermeneutiek. Een nog duidelijker beeld daarvan krijgen wij wanneer we het geheel van zijn opvattingen over huwelijk en echtscheiding, zoals die in traktaten en commentaren weergegeven zijn, daarbij betrekken. De meeste gegevens daarover vinden wij in de grotere werken *Von der Ehe*, de Evangeliecommentaar van 1536 en *De Regno Christi*. In een poging de theologische principes van Bucers exegese op te sporen, willen wij gezien het specifiek trinitarisch karakter van zijn theologie Bucers hermeneutiek zowel theologisch als ook christologisch en pneumatologisch benaderen.

5. De theologische principes van Bucers hermeneutiek

a. Het theologisch aspect

Voortdurend benadrukt Bucer de eenheid van de Schrift en hecht daarmee veel meer waarde aan het Oude Testament dan Erasmus en Luther doen. Bucer heeft in deze een duidelijke ontwikkeling doorgemaakt. In zijn beginperiode staat hij vooral onder invloed van Luthér en is diens onderscheiding van wet en evangelie voor Bucer reden om het Oude Testament anders te waarderen dan het Nieuwe. Zo kan hij in 1525 nog zeggen, dat Jezus de scheidbrief heeft afgeschaft,¹¹⁸ een opmerking die lijnrecht staat tegenover zijn latere opvatting dat ook de oudtestamentische wetten van Christus afkomstig zijn. De intensieve kennismaking met Zwingli en diens werk brengen Bucer er toe steeds meer de blijvende geldigheid van het Oude Testament en de eenheid van de Schrift te benadrukken.

Die eenheid van de Schrift is gefundeerd in de eenheid van God. Die eenheid van God, uitkomend in de eenheid van de Schrift, wordt door Bucer juist benadrukt om de blijvende geldigheid van de bepalingen over de scheidbrief te verdedigen. God kan Zichzelf nooit tegenspreken. Voor Bucer is het daarom in strijd met Gods wezen, dat Hij in het Oude Testament iets toe zou staan wat Hij, de Onveranderlijke, in het Nieuwe Testament dan weer zou verbieden. "Anders dan mensen gewend zijn, verandert God Zijn mening niet."¹¹⁹

God is "...die ewige weiBheit und das ewig onwandelbar gut".¹²⁰

¹¹⁸ "...nachdem er den scheidbrief uffgehoben...", BDS 2, 441.

¹¹⁹ DRC, 202; "Deus cum sit, non mutatur ut homo.", DRC, 178.

Het is godslasterlijk te stellen, dat God Zichzelf zou tegenspreken.¹²¹ Christus is immers "allweg eins mitt dem vater"¹²² en dus zal Hij in Mattheüs 122 niet iets anders zeggen dan Zijn Vader in Leviticus 19 deed.

Heel de Schrift is het werk van één Auteur, namelijk de Heilige Geest en die Geest is God Zelf, de Onveranderlijke, die God die één is in werken en spreken. Dat betekent, dat de Geest niet op de ene plaats iets anders zal zeggen dan op een andere plaats, zodat bijvoorbeeld Mozes en Paulus met elkaar in tegenspraak zouden zijn. "Op geen enkele Schriftplaats maakt de Heilige Geest een woord van God overbodig, of veroordeelt Hij zaken die eerst door Hem zijn toegestaan en goedgekeurd, en dat zeker niet waar het om dezelfde situatie gaat."¹²³

God is één en dus is er bij Hem ook geen aanzien des persoons, zodat Hij de één iets toe zou staan wat Hij aan de ander weer zou weigeren. Wat de oudtestamentische praktijk van de scheidbrief betreft, betekent dit, dat als mensen vandaag onder dezelfde last en zwakheid gebukt gaan als de mensen van het Oude Testament, zij ook van dezelfde heilsmiddelen gebruik mogen maken.¹²⁴

Of zoals Bucer het in verband met de scheidbrief zegt: "Het bevel van God is goed en recht zolang deze wereld bestaat."¹²⁵ Als God één keer iets goed genoemd heeft, zal Hij daar later niet weer op terugkomen.

Deze nadruk op het onveranderlijke van God heeft ook als consequentie, dat Bucer de eenheid van Oud en Nieuw Verbond verdedigt.¹²⁶

Het wezen van het verbond is ook na Christus' komst gelijk gebleven. De wijze van bediening is veranderd en de genade van het verbond is vergroot, maar het blijft hetzelfde verbond. "Auch die Frommen des A.T.s sind durch Christus gerettet; und

der Unterschied des Neuen Bundes besteht nur darin, dass das Heil in Christo deutlicher offenbart, auf alle Wilker ausgedehnt und von den usserlichen Ceremonien, den elementa mundi im Gesetz, den umbrae veri testamenti et beneficii Christi befreit worden ist."127

De christenen uit de heidenen zijn opgenomen in het verbond dat God al met Zijn volk Israël gesloten had en dat heeft tot gevolg, dat dezelfde verbondsbepalingen die voor Israël

121 "Quod si dicimus, facimus sane Spiritum sanctum in Apostolis sibi ipsi contradicere, quod execrandae genus est blasphemiae.", DRC, 199.

122 SM, 145a.

123 DRC, 199.

124 DRC, 202. Bucer spreekt hier over "remedia salutis". Voor hem zijn de mogelijkheden tot echtscheiding middelen om zonde te bestrijden en te voorkomen, waardoor mensen bij het heil bewaard blijven.

125 EE, 84b.

126 Zie hierover: W. van't Spijker, De eenheid van Oud en Nieuw Verbond bij Martin Bucer, in: Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme, Amsterdam 1976, 47-61. Tevens gepubliceerd in: W. van't Spijker, Geest, Woord en Kerk, Kampen, 1991. Over de blijvende betekenis van de mozaïsche wet: Leyssen, Bucer en Thomas, 294-297.

golden ook nog voor de christenen van vandaag gelden. Immers, "hetgeen de Heere aan Zijn eerstgeboren volk heeft toegestaan en voorgeschreven, dat heeft Hij geenszins kunnen verbieden voor de Zijnen die uit de heidenen genomen zijn en die Hij heeft gemaakt tot medeërfgenen en medelidmaten van Zijn eerste volk".128

Het is deze lijn van de eenheid van God naar de eenheid van het verbond, die de Bijbelse basis moet verlenen aan Bucers opvattingen over echtscheiding.

Hoewel ook Bucer weet, dat er voldoende teksten zijn die anders doen vermoeden, stelt hij, dat onderling tegenstrijdige teksten elkaar slechts schijnbaar tegenspreken. Immers, het goddelijke karakter van de Schrift en het wezen van God maken tegenstrijdigheden onmogelijk. Het is de taak van de exegeet deze schijnbaar tegenstrijdige Schriftgedeelten met elkaar in overeenstemming te brengen. Dit kan heel eenvoudig gebeuren door gewoonweg Schrift met Schrift te vergelijken.129

128 DRC, 178.

129 "...das wir nicht allein aus offft angezeigtem wort,... sonder fil mehr auff alles das sehen sollen, das uns in gantzer Schriff von disem bnd und stand, durch den Heiligen Geist dargeben ist.", EE, 64a; Vgl. ook EE, 62a.

Alle woorden van de Schrift zijn van de Heilige Geest afkomstig en dus is het slechts zaak alle teksten over één onderwerp bij elkaar te zoeken en op grond daarvan conclusies te trekken. Zo alleen kan voldaan worden aan de eis, dat de hele Schrift aan het woord moet komen. Bucer is zich evenwel heel goed bewust van het feit, dat ons menselijk verstand zodanig is aangetast door de zonde, dat het voor de uitleg van de Schrift de leiding van de Auteur der Schrift nodig heeft. Daarom noemt Bucer het gebed de eerste regel van de Schriftuitleg en is het verzamelen van teksten over hetzelfde onderwerp pas de tweede regel. "Natuurlijk moet aan alles voorafgaan het gelovig gebed tot de Heere, want Hij alleen kan het verstand der Zijnen openen, zodat zij de Schriften op de juiste wijze verstaan en zij de woorden van de Heere over dit onderwerp in de vreze voor Hem en met de hoogste eerbied nauwkeurig onderzoeken."130

Als gevolg van de eenheid van de Schrift zijn de gegevens uit het Oude Testament van gelijke waarde als die uit het Nieuwe Testament, al moet wel bedacht worden, dat er in het Oude Testament onderscheid gemaakt moet worden tussen tijdelijke en blijvende wetten.

Veelvuldig verwijst Bucer naar de in de mozaïsche wetgeving vastgelegde bepalingen omtrent de scheidbrief. Reeds hier zien wij hoe God een middel geeft om de vrouw te bevrijden van een huwelijk, waarin zij door haar man niet als echtgenote behandeld wordt. Bucers retorische vraag luidt dan, of zo'n goede instelling nu in het nieuwe verbond ineens niet meer van kracht zou zijn. Ook citeert Bucer geschiedenissen uit het Oude Testament als normatieve voorbeelden voor hedendaagse huwelijksbepalingen. Zo kan hij wijzen op het huwelijk tussen David en Bathseba, dat ondanks het feit dat dit huwelijk uit overspel en zelfs moord ontstond, toch door God als een legitiem huwelijk erkend werd.¹³¹

Heel de Schrift moet aan het woord komen, maar heel de Schrift geldt dan ook voor heel het volk. Bucer acht het pertinent onjuist bepaalde uitspraken van Christus zo uit te leggen, dat zij alleen zouden gelden voor een bepaalde groep gelovigen. Hij verwijt de kerkvaders, dat zij van bepaalde teksten gezegd hebben, dat zij alleen voor de zwakken, de infirmiores zouden gelden. Toch maakt Bucer dit onderscheid, dat niet elk Schriftwoord voor elk mens geldt, omdat er ook heel duidelijke uitspraken van Christus zijn, die niet bedoeld zijn "om daarmee de kwaden te regeren, maar slechts als richtlijnen voor de uitverkorenen."

Bucer wijst een andere weg dan het maken van onderscheid in soorten gelovigen. De evangelisten bijvoorbeeld moeten met elkaar in overeenstemming gebracht worden als blijkt dat de één iets anders schijnt te zeggen dan de ander. ¹³²

Dit gebeurt met velerlei teksten en waarom zou dit dan niet voor Christus' woorden over de echtscheiding gelden?

Evenals Erasmus in zijn verklaring van 1 Korinthe 7, ¹³³ noemt Bucer als voorbeeld het absolute verbod van Christus om te zweren. Nergens komt Christus daarop terug, nergens noemt Hij een uitzondering waarin wel gezworen mag worden. Toch blijkt, zowel uit het Oude als uit het Nieuwe Testament, dat er gezworen wordt en dat het zelfs prijzenswaardig is. Ja, ook Christus Zelf legt de eed af als Hij voor Pilatus staat. Spreekt Christus Zichzelf dan tegen of doet Hij Zelf wel wat Hij anderen verbiedt? Dit is onmogelijk.¹³⁴

Uit het met elkaar verbinden van Schriftgegevens wordt dus duidelijk, dat Christus het afleggen van een valse of onnodige eed verbiedt, maar dat het eedzweren wel toegestaan is als het dient tot eer van God en tot heil van de naaste.¹³⁵

Nu, zo concludeert Bucer, dan "is het toch een kwestie van bijgeloof en onmenselijkheid deze noodzakelijke en heilzame verbinding en uitleg van Christus' woorden niet toe te staan als het gaat over de uitleg van Zijn uitspraken over echtscheiding". ¹³⁶

De wijze waarop Bucer zijn uitleg geeft, herinnert aan de scholastieke methode van redeneren, waarin gewerkt werd met de begrippen maior en minor. Een duidelijke illustratie van deze methode geeft Bucer zelf. Christus zegt, dat er geen andere reden voor echtscheiding is dan overspel (maior), terwijl Paulus anderzijds in 1 Korinthe 7 ook ongeloof als gegronde reden

¹³¹ Gutachten Bern, 15.

¹³² "Ad hunc modum novimus, quam plurimis in locis aliorum evangelistarum narrationes

contractiores ex aliorum locupletioribus debere impleri." DRC, 183.

133 LB VI, 697F.

134 "...Christum Dominum secum pugnare non posse...", DRC, 184.

135 "...ad illustrandam Dei gloriam, in nrocuranda salute noximorum.". DRC. 184.

daarvoor aanvoert (minor). Welnu aangezien de Geest, die zowel door Christus als door Paulus spreekt, Zichzelf niet kan tegenspreken, is de conclusie eenvoudigweg, dat er blijkbaar meer gronden voor echtscheiding zijn dan alleen op grond van deze plaats verondersteld werd.¹³⁷

Het mag duidelijk zijn, dat Paulus niet iets zal leren wat tegen de wil van Christus ingaat.¹³⁸

Nog sterker geldt dit uitgangspunt als het gaat om de uitspraken van één en dezelfde persoon. In dat geval noemt Bucer het een vervloekte blasfemie te zeggen, dat bij voorbeeld de apostel Paulus zichzelf tegenspreekt.

Toch kunnen sommige teksten zo tegenstrijdig schijnen, dat ze onmogelijk met elkaar in overeenstemming gebracht kunnen worden. In Genesis 2:18 zegt de Heilige Geest: "Het is niet goed, dat de mens alleen zij." Maar in 1 Korinthe 7:1 zegt dezelfde Heilige Geest, bij monde van Paulus: "...het is goed voor een mens niet aan een vrouw verbonden te zijn." Bucer lost dit probleem op door te zeggen, dat men een tekst niet los kan maken van het tekstverband.

De apostel spreekt hier heel duidelijk in een bepaalde situatie. De gemeente van Korinthe stond bloot aan vervolging en in die situatie is het voor een christen gemakkelijker stand te houden als hij of zij ongehuwd is. Bovendien staat er niet, dat het goed is maar dat het goed zou zijn, waarbij de apostel zelf ook wel bedenkt, dat het in deze bedeling vanwege de zonde en de begeerte nog niet zo is als het zou moeten zijn. De apostel spreekt met het oog op de tijd na de wederkomst, wanneer wij zullen zijn als de engelen, dat is ongehuwd, maar nu wij nog niet in die bedeling zijn, is het vanwege hoererij noodzakelijk, dat iedere man zijn eigen vrouw heeft en iedere vrouw haar eigen man ¹³⁹

Zo houdt Bucer het gezag van Gods Woord vast maar vervalt hij niet tot biblicisme, doordat hij oog heeft voor de historische context van het Schriftwoord.

De nadruk op de unitas scripturae openbaart zich vooral bij de uitleg van de oudtestamentische gegevens. Bucer neemt de genoemde graden van bloedverwantschap als normatief over, want wat God in het verleden bepaalde is vandaag nog steeds heilzaam. Ook aan de andere huwelijksvoorschriften kent hij normatieve waarde toe, want wat God goed achtte voor Zijn uitverkoren volk Israël is zeker ook nog goed voor ons.¹⁴⁰

Toch erkent Bucer ook dat er binnen die oudtestamentische bepalingen een onderscheid aangebracht moet worden tussen blijvende en tijdelijke geboden. Wij zijn niet meer onvoorwaardelijk aan deze geboden gebonden, maar ze zijn nog wel waardevol om onderhouden te worden.¹⁴¹

¹³⁷ DRC, 201; 222.

¹³⁸ "...der hailig paulus, der doch wider christum nichts hat leren mOgen...", Von der Ehe, 115b.

¹³⁹ EE 7-7b.

¹⁴⁰ EE. 22a: 26a.

De norm voor het onderscheid is, dat deze geboden nog van kracht zijn voorzover zij geloof en liefde betreffen en bevorderen. Als het bijvoorbeeld gaat om de vraag of melaatsheid een rechtvaardige grond voor echtscheiding is, citeert Bucer Leviticus

13:46 waar God bepaalt, dat een melaatse buiten de gemeenschap geplaatst moet worden. Dit is een gebod, dat de publieke en burgerlijke ordening van Israël aangaat en zo gezien zou men kunnen zeggen, dat het nu niet meer geldt. Maar omdat het een gebod is, dat voortvloeit uit de voor alle tijden geldende broederliefde die schade aan de gemeenschap wil voorkomen, doen christenen er goed aan het ook vandaag nog te onderhouden.¹⁴²

De ceremoniële bepalingen zijn met Christus' komst weggevallen, maar de wetten voor de burgerlijke orde zijn als wetten van God heilzamer dan de wetten van Solon, Plato of Aristoteles en dienen nog steeds door kerk en overheid gehanteerd te worden. Dit betekent niet, dat wij deze bepalingen letterlijk over moeten nemen maar wel dat de intentie daarvan voor ons nog steeds geldt. Hoeveel waarde Bucer aan deze geboden hecht, blijkt als hij naar analogie daarvan nieuwe echtscheidingsgronden construeert.¹⁴³

De eenheid van de Schrift die voortvloeit uit de eenheid van God, is de reden dat Bucer de oudtestamentische bepalingen bijna even sterk kan laten gelden als de nieuwtestamentische. Wanneer op deze wijze dan de ene tekst met de andere vergeleken en geharmoniëerd wordt, blijkt een wetgeving die meer ruimte geeft voor echtscheiding op grond van de Bijbel gerechtvaardigd.

b. Het christologisch aspect

Heel opvallend is, dat Bucer zich voor zijn visie op echtscheiding op de woorden van Christus beroept terwijl anderen hem juist met diezelfde woorden van Christus bestrijden. Volgens Bucer echter slaan de voorstanders van beperkte echtscheidingsmogelijkheden enkele fundamentele hermeneutische regels in de wind, door geen acht te geven op de vraag door wie, tot wie en wanneer deze woorden gesproken zijn. Afgezien van het feit dat de evangelisten niet alles hebben opgeschreven wat Jezus heeft gezegd, geldt vooral, dat Christus in Mattheüs 19 een veroordeling uitspreekt over lichtvaardig¹⁴⁴ of onnodig¹⁴⁵ scheiden.

Bucer plaatst de tekst in de tijd waarin hij werd uitgesproken en laat zo zien, dat men toen, onder beroep op de scheidbrief die door Mozes was toegestaan, vrouwen om de minste reden wegstuurde. Daartegen nu verzet Christus Zich in deze woorden. Wanneer Hij dan overspel als grond noemt, is dat bedoeld als een illustratie van een zeer ernstige reden waarom men tot echtscheiding over zou kunnen gaan. Christus had volgens Bucer ook wel

¹⁴² Consilium, 125a.

¹⁴³ Bijvoorbeeld: Als de ongehoorzaamheid van een zoon aan zijn vader al met de dood bestraft wordt, hoeveel meer geldt dan de ongehoorzaamheid van een vrouw aan haar man als een reden voor echtscheiding. EE, 56a.

¹⁴⁴ "...das der Herr des orts nit hat wollen von ursachen der scheidung reden, sonder meer das leichtfertig onrechtmessig scheiden..", EE, 52b.

andere oorzaken op kunnen noemen, die nog veel ernstiger waren, maar Hij heeft het bij deze ene gelaten. Erasmus had er in zijn commentaar al op gewezen, dat Christus overspel hier niet als exclusieve maar als illustratieve grond noemt en dat er dus ook nog wel ergere zonden bestaan die grond voor echtscheiding kunnen zijn.¹⁴⁶

Op dezelfde wijze spreekt de Zürcher Ehegerichtsordnung erover als zij meer gronden voor echtscheiding noemt, die dan aangeduid worden als "grösser sachen denn ebruch".¹⁴⁷

Volgens Bucer zijn er schandelijker zonden dan overspel en zou Christus dan overspel

wel en ernstiger zonden niet als grond voor echtscheiding erkennen?

Bovendien wijst Bucer erop, dat Christus het hier heeft over een echtgenote en niet over zomaar een vrouw. De vraag van de Joden betreft dus vrouwen die "yetz wiber und eeliche husfrauwen woren" en dat houdt in, dat het niet gaat over vrouwen die weggelopen zijn of die niet in staat zijn aan haar plichten als echtgenote te voldoen.¹⁴⁸

Dat Paulus in 1 Korinthe 7 ook de onwil van de ongelovige als echtscheidingsgrond noemt, geeft al aan dat Jezus' norm niet op elke situatie betrokken kan worden en dus alleen daar geldt waar een echt en goed functionerend huwelijk bestaat. Bucer hanteert hier dus het onderscheid tussen een echtgenoot en iemand met wie men een huwelijksrelatie heeft. Een echtgenoot is zoals we reeds eerder hoorden iemand die van harte bereid en lichamelijk en psychisch in staat is een huwelijk aan te gaan.

Voldoet iemand niet aan deze voorwaarden, dan is er in de meeste gevallen geen sprake meer van een huwelijk. Welnu, het is duidelijk, dat Christus het in deze verzen slechts heeft over een echt huwelijk, dat is een huwelijk van mensen die bereid en in staat zijn tot een huwelijk.

Van belang is verder de wijze waarop Christus Zelf met de wet omgaat. Bucer wijst op Christus' woorden over de sabbat en over David die eet van de toonbroden in de tempel. Hieruit kan geconcludeerd worden, dat "alle uiterlijke bepalingen en dus ook die bepalingen die God Zelf gegeven heeft, de nood van de mens moeten dienen en dat zij voor die nood moeten wijken".¹⁴⁹

Zo leert Jezus ons, dat de toepassing van een wet een mens nooit schaadt. Op dezelfde wijze moeten wij ook met de huwelijkswetgeving omgaan.

Naast al deze aspecten dient vooral in het oog gehouden te worden welke plaats Christus inneemt. Bucer noemt in dit verband vier grondregels, die bij de uitleg van Christus' woorden gehanteerd moeten worden.

¹⁴⁶ "Id Christus adstringit ad unam adulterii causam: non quod non sint alia flagitia adulterio sceleratoria, sed quod adulterium tota ratione pugnet cum coniugio"., LB VI, 698C.

¹⁴⁷ Z IV, 187.

¹⁴⁸. Ob mal. 128a

a. Als Christus over de wet spreekt, spreekt Hij over de wet die Hij Zelf aan het volk Israël gegeven heeft.' "De algemene wet Gods is immers ook aan ons gegeven door Hem, die de ene Middelaar is tussen de Vader en ons en uit Wiens volheid Mozes en alle profeten alle dingen ontvangen hebben die zij hebben overgeleverd."

Nu, het mag duidelijk zijn, dat Hij Zichzelf niet zal tegenspreken en van die wet niets zal terugnemen, maar dat Hij juist de ware bedoeling van die wet in herinnering wil brengen. Dat betekent ook, dat wat Hij vroeger aan Zijn volk toestond als een tegemoetkomen aan de zwakken, Hij dit vandaag aan hen' die onder de genade van het Evangelie zijn nog steeds toelaat "waar zwakheid dit nodig maakt

Het is Christus Zelf, die ons verwijst naar de mozaïsche huwelijkswetgeving en hieruit blijkt al wel, dat Hij die wetten niet wil afschaffen.' Het is dan ook onjuist de woorden van Jezus zoals die in Mattheüs 19 beschreven staan, zo absoluut op te vatten alsof daarmee alles gezegd zou zijn. Hij die in Mattheüs 19 spreekt is Dezelfde als Hij die door Mozes spreekt.

b. Vervolgens moet men goed begrijpen, dat Christus geenszins gekomen is om bepaalde wetten, die burgerlijke zaken als huwelijk en echtscheiding

aangaan, te veranderen of hiervoor nieuwe wetten te geven. Nadrukkelijk stelt Bucer, dat Christus ook niet de wetten van andere volken wil veranderen, voorzover deze billijk en eerbaar zijn. 53

c. Bovendien moet bedacht worden, dat de Heiland Zich in Zijn spreken aanpast bij het gewone volk en Hij dus geen uitgebreide en ingewikkelde verhandelingen heeft gegeven, waarin alle aspecten van het huwelijk aan de orde komen.'

d. Vooral moet men er bij de exegese voor oppassen, dat de betekenis van de woorden van de Heere niet verder uitgestrekt wordt dan Zijn

150 "...Christum Dominum de ea lege, quam ipse dedit populo Israelitico...". DRC, 185.

151 DRC, 177.

152 "...auB dem man leeret, das er sie nit hat wollen uffheben...", EE, 14b.

153 "...naturali consentientes aequitati atque honestati.", DRC, 185. Hierachter zit bij Bucer evenals bij Zwingli de gedachte dat alles wat goed is, van God afkomstig is, ook al vinden we het bij niet-christelijke volken.

eigen bedoeling is geweest.'

Zo heeft Hij in Mattheüs 19 niet een algeheel oordeel over echtscheiding willen geven, maar is Hij slechts ingegaan op de vraag die Hem daar en zo voorgelegd werd.

Wezenlijk voor Bucers verklaring van Jezus' woorden is, dat het volgens Bucer voor Christus, gezien Zijn heilshistorische plaats, onmogelijk was de wet van Mozes te veranderen. Dit niet alleen omdat Hij Zelf duidelijk zegt dat Hij niet gekomen is om de wet af te schaffen maar om haar te vervullen," maar ook omdat Christus hiertoe de bevoegdheid niet had. Hij is niet gekomen om wetten te geven of te wijzigen. Had Hij dit wel gedaan, dan zou Hij Zich schuldig hebben gemaakt aan de vermenging van twee rijken. Christus laat zien wat het volmaakte is en komt daardoor toe aan Zijn eigenlijke taak en dat is, dat Hij de mens aan zijn zonden en gebreken moet ontdekken. Een overheid echter heeft een andere taak en moet juist met de onvolkomenheid rekening houden.'

Illustratief is in dit verband Sneers verdediging van de doodstraf bij overspel. Volgens hem is deze straf de beste maatregel om huwelijken te beschermen en hij fundeert de herinvoering van deze straf op de voorschriften van Mozes en de keizerlijke wetgeving.' Nu zullen er zijn die zeggen, dat deze strafmaatregel herroepen is door Christus toen Hij aangaande een overspelige vrouw zei: "Ga heen, zondig van nu af niet meer!" (Joh.8:11), en ook: "Wie van u zonder zonde is, werpe het eerst een steen." (Joh.8:7).

Zo echter mogen deze woorden van Jezus niet opgevat worden, want het gaat Hem erom de Farizeeërs te laten zien, dat ook zij niet zonder zonde zijn. Dat is immers ook Christus' taak in deze wereld, namelijk mensen van hun zondigheid te overtuigen. Dat Jezus de vrouw heenzendt, betekent niet, dat Hij hier een afkeurend oordeel uitspreekt over wat Zijn Vader geboden heeft, in die zin, dat Hij het gebod van God een overspelige te doden ter zijde stelt." De reden, dat Jezus de overspelige vrouw niet veroordeelt is, dat dit zijn taak helemaal niet is. "Hij veroordeelt haar tot geen enkele straf, omdat, zoals ik al zei, Hij de zwaarmacht niet uitoefende." Waarom Hij deze woorden dan wel spreekt, is vanuit Zijn positie duidelijk: "Hij heeft de listige en

hoogmoedige

155 "Mag also des herren Antwort nit wythern gezogen werden, dann er gefragt ward.", Ob malacey, 127b-128a.

156 "...gottes bevelch...welchen unser Herr Jesus Christus hat nit abthun, sonder erfllen wollen.", EE, 84b. Dergelijke uitspraken kan men in alle huwelijksgeschriften steeds weer aantreffen.

157 EE, 88b.

158 "Porro ad conservandum nuptias jam contractas, vix potentius aliud faceret, atque si lex de puniendis adulteriis, aut Domini, aut certe Constantini Caesaris, quae cum Domini lege eadem est, quia adulterium capite punit, reduceretur. Illa legitur. 3 Moscheh. 20., Ev. corn, 152A.

159 " ... non tarnen nrohibens. auod Pater mandaret...", Ev. corn., 152B.

Farizeeërs willen verwarren (vgl. 1 Kor.1:27) en Hij wilde de in het nauw gedreven en berouwvolle vrouw bemoedigen." Maar Zijn woorden mag men dus niet op de rechtspraak betrekken, want Hij heeft wat het publieke leven betreft geen enkele bevoegdheid.' Zijn rijk is niet van deze wereld en Hij is ook niet gekomen om het wereldlijk regiment uit te oefenen.'

Het is juist Zijn zaak Zich bezig te houden met de zielen der uitverkorenen en niet met de lichamen van mensen die de wet hebben overtreden.

Bucers christologie is dus ook in de hermeneutiek van fundamentele betekenis. Christus is Middelaar der wet en dat betekent, dat de wet van Mozes Zijn wet is. Bovendien volgt uit de heilshistorische plaats van de vleesgeworden Christus, dat Zijn woorden tijdens Zijn omwandeling op aarde gesproken, niet als nieuwe normen voor een burgerlijke zaak als het huwelijk kunnen gelden.

c. Het pneumatologisch aspect

Eerste voorwaarde voor een juist verstaan van de Schrift is een waar geloof. Immers, door het geloof heeft men de Heilige Geest ontvangen en die Geest is de eigenlijke Auteur van de Schrift. Hoe kan men het Woord van de

Geest begrijpen als men de Geest Zelf niet heeft? Zonder de Geest blijft de Bijbel een dode letter. Het is de Geest, die ons de *sensus germanus*, de eigenlijke bedoeling van een tekst of een woord doet verstaan. Daarom is ook bij de uitleg van de teksten over huwelijk en echtscheiding allereerst het gebed om de Heilige Geest nodig.

Voor wie die Geest heeft, is de Schrift duidelijk maar voor wie de Heilige Geest niet heeft blijft de Schrift een dode en dodelijke letter, ongeacht of het gaat om het Oude of om het Nieuwe Testament.'

Dit onderscheid tussen *spiritus* en *littera* functioneert bij Bucer anders dan bij Erasmus. Voor Erasmus moet men via de allegorese op zoek gaan naar de verborgen betekenis van een tekst. De *littera* is ondergeschikt aan de *spiritus* in die zin, dat de letter de bedoeling van de tekst verbergt en zo het verstaan van de tekst eigenlijk in de weg staat. Voor Bucer heeft ook de letter volle betekenis, maar is zij zonder de Geest een dode letter. Bucer stelt, dat de Schrift op zichzelf helder is.

Zeker zijn er moeilijke teksten maar waar het om gaat is voor iedereen

161 Joh. Ev., 312.

162 "...nulla publica potestate fiingeretur...", 1.c.

163 "Nec enim Dominus eo, quod adulteram noluit condemnare ad lapidationem, cum non

venisset, ut externum regnum administraret, docuit, adulteras et adulteros non punire aut adulteras retinere.", Ann., 102; "...cum extemi iudiciis officio non fungeretur...", Joh.Ev., 311.

duidelijk. Voor Erasmus ligt de betekenis achter de tekst, voor Bucer in de tekst. Erasmus ziet allegorese als een sleutel om de tekst te begrijpen, voor Bucer is het juist een middel om allerlei verzinsels aan een tekst te ontleen en hij wijst de allegorese dan ook nadrukkelijk af.165

Toch sluit Bucer wel in die zin bij Erasmus aan, dat ook hij zoekt naar de eigenlijke bedoeling van begrippen en teksten. Er moet onderscheiden worden tussen vorm en inhoud en dat betekent, dat bijvoorbeeld goed nagegaan moet worden welke inhoud het woord echtscheiding heeft.166

Dat men de Geest nodig heeft voor het verstaan van de Schrift betekent niet, dat de Geest een wetenschappelijke omgang met de Bijbel overbodig maakt. Het is niet zo, dat wie de Geest heeft ook de Schrift helemaal kan begrijpen en uitleggen. Noodzakelijk blijft kennis van de grondtalen en van de wereld waarin de Schrift tot stand kwam, maar ook is het nodig de ene tekst met de andere te vergelijken en op nuchtere en rationele wijze conclusies te trekken.

De Geest die de gelovigen ontvangen hebben, is de Geest der vrijheid en dat betekent, dat wij niet gevangen zijn in bepaalde teksten. De Geest der vrijheid laat ons juist het verband van de Schrift zien, stelt ons in staat de ene tekst naast de andere te leggen. Het is juist de Geest der vrijheid, die voor Bucer mogelijkheden schept zijn visie op echtscheiding Schriftuurlijk te onderbouwen. Zouden wij uitsluitend aan Jezus' woorden uit Mattheüs 19 gebonden zijn, dan zou de Heilige Geest een Geest van slavernij zijn. De Geest leidt ons in het zoeken naar de kern van de boodschap vanuit het geheel van de Schrift. Tevens is de Heilige Geest de Geest der heiliging en dat betekent, dat Zijn Woorden altijd bevordering van de pietas bedoelen en dat dus ook de uitleg en de toepassing van Zijn woorden altijd de heiliging beogen en bevorderen. Nooit kan de toepassing van een wet of woord van de Geest betekenen, dat iemand tot zonde gedwongen wordt.

Kenmerkend voor Bucers theologie is de plaats, die de Heilige Geest daarin inneemt. Met name in de Avondmaalsstrijd heeft Bucer in navolging van Zwingli voortdurend benadrukt, dat niet het uiterlijke middel, maar de inwendige werking van de Heilige Geest beslissend is. Het woord uit Johannes 6:63: "De Geest is het, die levend maakt, het vlees doet geen nut", is een sleuteltekst in Bucers theologie.

De oorsprong van dit onderscheid tussen innerlijk en uiterlijk ligt in het belijden van de alwerkzaamheid Gods. God werkt alle dingen en dus ook het heil van de mensen. Hij maakt weliswaar gebruik van uiterlijke middelen, maar wezenlijk en doorslaggevend is de inwendige werking van de Heilige Geest. Deze alwerkzaamheid Gods openbaart zich het duidelijkst in de predestinatie. Een mens kan zonder God niets doen en is dus voor zijn heil geheel en al afhankelijk van het geloof, dat de Heilige Geest in de uitverkorenen werkt. In deze nadruk op het werk van de Heilige Geest klinkt het reformatorisch verzet tegen de roomse veruitwendiging van de genade door.

Niet de uitwendige verrichting van ceremoniën, maar de inwendige werking van de Heilige Geest bewerkt de genade. Dit onderscheid tussen externa en interna vinden wij niet alleen in Bucers Avondmaalsleer, maar bijvoorbeeld ook in zijn visie op de doop en de kerk.167

Op dezelfde wijze functioneert dit onderscheid bij de vragen over het huwelijk.

Wezenlijk voor het huwelijk is niet de uitwendige, wettig vastgelegde relatie tussen twee mensen maar de inwendige liefdesrelatie. Het huwelijk is niet pas gebroken als de uiterlijke band verbroken wordt, maar reeds als de liefde en de bereidwilligheid om met en voor elkaar te leven ontbreken.

Vanuit dit *interna/externa* schema krijgen de begrippen die betrekking hebben op het huwelijk een zodanige invulling, dat er mogelijkheden ontstaan de echtscheidingsgronden uit te breiden.¹⁶⁸

Echtbreuk ontstaat niet pas als een huwelijkspartner geslachtsgemeenschap heeft met een ander, maar reeds als de liefde voor de eigen partner verdwenen is. Overspel kan er ook dan al zijn als er van lichamelijke gemeenschap met een ander nog helemaal geen sprake is. De echt is niet pas gescheiden als de rechter het huwelijk nietig heeft verklaard, maar reeds als de één de ander geslachtsverkeer weigert.

Bucers leer van de Heilige Geest is dus ook voor zijn visie op huwelijk en echtscheiding fundamenteel. Het *interna/externa* schema betekent niet, dat er in de Bijbel met woorden als huwelijk en overspel, echtbreuk en ongeloof heel iets anders bedoeld wordt dan de begrippen doen voorkomen, maar wel dat er veel meer mee bedoeld wordt.

165 "Allegoricas igitur istas nugas, ut optarim nullum prorsus locum in Ecclesiis habere, ita nullas uspiam adhibui.", Voorrede op En. Ev., 19. "His total rejection of allegory distinguishes Bucer from a great many of his contemporaries, not least from Erasmus, for whom it was the *natura*(way of interpreting large tracts of the Bible, especially in the Old Testament.", Stephens, Holy Spirit, 152.

167 Zie over deze onderwerpen: Stephens, Holy Spirit, 156-166; 221-237.

168 Vgl. Müller, Hermeneutik, 177, "Für Bucer lag die Bedeutung des antithetischen Schemas letztlich in seiner vorznglichen Verwertbarkeit für die Lösung praktischer, etc.

B. Gronden voor echtscheiding

De meest opmerkelijke grond om tot ontbinding van het huwelijk over te gaan, is de situatie waarin een huwelijk als gevolg van het ontbreken van liefde en bereidwilligheid definitief ontwricht is. Uitgaande van de stelling, dat de persoonlijke relatie binnen een huwelijk wezenlijk is voor het bestaan van een huwelijk, kan er volgens Bucer van echtscheiding eigenlijk geen sprake zijn, omdat er in feite geen echt meer is. Naast deze erkent Bucer natuurlijk ook nog een aantal andere echtscheidingsgronden, die de ontbinding van een huwelijk bewerken en rechtvaardigen.

1. Overspel

Overspel is de meest voorkomende en minst omstreden grond voor echtscheiding. Toch verstaat Bucer onder overspel meer dan het woord doet vermoeden. Natuurlijk gaat het allereerst om het hebben van buitenechtelijke geslachtsgemeenschap. De daad van overspel betekent weliswaar echtbreuk, maar dit wil nog niet zeggen, dat er direct moet worden overgegaan tot echtscheiding. Dit laatste dient pas te gebeuren wanneer de schuldige ook na vermaning bij zijn of haar overspelige verhouding blijft. Bucer sluit zich hiermee aan bij de keizerlijke bepaling, dat de schuldige eerst drie keer berispt en gewaarschuwd dient te worden en dat pas daarna, bij gebrek aan berouw en bekering, de onschuldige partij het huwelijk kan laten ontbinden. De echtbreuk kan dus door berouw over en breken met de zonde hersteld worden.

Bij overspel is het niet noodzakelijk, dat de schuldige eerst op heterdaad betrapt wordt, want reeds het feit dat een gehuwde zich op verdachte plaatsen of met verdachte personen ophoudt, laadt op hem of haar de verdenking van overspel en het is bij een dergelijk gedrag, dat de vermaningsprocedure al in moet gaan.¹⁶⁹

Bucer zegt, dat het voldoende is "wanneer een vrouw bewijzen kan, dat haar man schandelijke vrouwen mee naar huis neemt, in haar gezelschap verkeert, terwijl zij dit alles maar aan moet zien".¹⁷⁰

Daarmee geeft hij de vrouw dezelfde rechten als de man en wijkt hij positief af van de keizerlijke wet, waarin een vrouw niet direct een echtscheiding kan aanvragen als haar man overspelig is, terwijl een man dat recht wel heeft.

Vanzelfsprekend geldt bovengenoemde bepaling ook voor vrouwen. Bucer wijst daarbij op een keizerlijke bepaling, waarin het als overspel wordt aangemerkt wanneer een vrouw zelfs na drie waarschuwingen niet ophoudt op een verdachte wijze met andere mannen te spreken. Het moet dan wel gaan om

¹⁶⁹ SM, 150a.

¹⁷⁰ EE, 49b.

drie schriftelijke, in het bijzijn van getuigen, opgestelde waarschuwingen.' Bucer is van mening, dat deze bepaling met Gods Woord overeenstemt,' ook al waren "de godvruchtige, heilige bisschoppen" ten tijde van de christelijke keizers van mening, dat deze wet strijdig was met Christus' woorden. Voor Bucer staat echter vast, dat een vrouw die op lichtzinnige wijze het gezelschap van andere mannen zoekt en die zonder dat haar man het weet of wil zomaar een nacht wegblijft, voor een overspelige niet onder doet.'

Omdat Bucer het huwelijk als een contract met wederzijdse verplichtingen beschouwt, maakt men zich volgens hem ook aan overspel schuldig wanneer de één zich aan de geslachtsgemeenschap met de ander onttrekt Immers, aangezien het huwelijk mede

gegeven is om ontucht te vermijden, wordt iemand wel tot ontucht gedwongen wanneer één van de partners geen gemeenschap meer wil. In zo'n geval is echter niet degene die tot ontucht met een ander overgaat schuldig, maar degene die geen geslachtsgemeenschap meer wil en zo de ander tot overspel drijft, ook al heeft laatstgenoemde nog geen gemeenschap met een ander gehad.' Eénzijdige onthouding leidt niet alleen tot overspel maar is het ook. Bucer trekt de consequentie uit de Bijbelse en door Thomas van Aquino' uitgewerkte notie, dat geslachtsverkeer een plicht is die vervuld moet worden om bij de andere huwelijkspartner ontucht te voorkomen.

Nu gaat Bucer er steeds vanuit, dat in alle gevallen eerst een poging tot verzoening moet worden ondernomen. Maar tevens stelt hij duidelijk, dat de onschuldige partij geenszins verplicht is bij de schuldige te blijven wanneer de onschuldige vanwege hetgeen gebeurd is, niet meer in staat is de ander onbevangen lief te hebben en er een levensgemeenschap mee te onderhouden.'

172 "Aus diesem allen ist zusehen, das der keyser fur ehbrecher und ehbrecherin wil gehalten haben, welche uber drey schriftliche warnung verdecktlich miteinander reden." EE, 55a.

173 EE, 55b; 56a.

174 Von der Ehe, 117a.

175 "Hanc itaque benevolentiam ac beneficentiam qui uxoribus suis non praestent, hos pronunciat matrimonium iam impie distraxisse et verum admisisse adulterium, etiam nondum ducta alia uxore, vel etiam dimissa aut eiecta priore." DRC, 181. Dieterich, Das protestantische Eheerecht, 106, stelt daarom ten onrechte: "Als einziger auller Luther behandelt Brenz schlieBlich noch den Fall der Verweigerung der ehelichen Plicht." Luther erkent dus ook de weigering van geslachtsgemeenschap als scheidingsgrond, WA 10 II, 290. In de huwelijksordering van Genève golden in zo'n geval beide partners als schuldig en was het niet geoorloofd dan echtscheiding aan te vragen en daarvoor overspel als grond aan te voeren.

176 S.Th. Suppl. Quaestio XLIX, art. 5; zie ook Muller, Paradiesehe, 270.

177 EE, 53a. Luther benadert de zaak op andere wijze. Waar bij Bucer gehuwd blijven als mogelijkheid genoemd wordt, is bij Luther echtscheiding mogelijk. Luther gaat er

Toch moet men in deze pogingen tot verzoening niet te ver gaan, want er ligt ook een stuk schande in het gehuwd blijven met een overspelige.

Hier treffen wij weer die voor Bucer zo typerende manier van omgaan met wetten aan. Enerzijds wijst hij er op, dat de bepaling van God, dat de overspelige gestenigd moet worden, al aangeeft dat God niet wil dat het huwelijk met de overspelige in stand wordt gehouden.' Hoe kan men toch iemand als vrouw en dus als "eigen vlees" houden, die God in Zijn eeuwige barmhartigheid bevolen heeft te stenigen en waarvan Hij getuigd heeft, dat een huwelijk met haar voor Hem een gruwel is?'" Bucer prijst dan ook de romeinse wetten, die het blijven bij een overspelige veroordelen.'

Anderzijds echter bestaat er ook een mogelijkheid wél met de overspelige gehuwd te blijven: "Als de echtgenoot kan verwachten, dat zijn één keer in zonde gevallen vrouw kuis zal gaan leven, ja, waarom zou men haar dan niet de zonde kwijtschelden en waarom zou dat betekenen, dat zij haar huis slecht beheert? Maar als het zo is, dat de overspelige nog slechts een smet is voor haar gezin en er van haar niet anders verwacht kan worden dan dat zij een zeer slecht voorbeeld zal zijn voor anderen, dan moet zij niet alleen door een christen verlaten worden, maar moet zij ook veroordeeld worden, als er tenminste nog een rechter bestaat die deze verschrikkelijke schanddaad wil bestraffen: 18'

Bucer laat de beslissing over aan de onschuldige huwelijkspartner:

"Immers, noch wat de burgerlijke, 'noch wat de kerkelijke wetten betreft, heeft God

toegestaan, dat er rechtspraak over gedaan wordt, dan alleen in het geval het bevestigd wordt door twee of drie getuigen. Daarom, een man kan zijn vrouw houden als hij haar op overspel betrapt, mits hij alleen het gezien heeft en hij in staat is de zaak verborgen te houden. Wel moet er enige hoop zijn, dat als hij de overspelige vasthoudt, dit het hele gezin ten goede zal komen. Daarom heeft de kerk het oordeel in deze aan de bevoegdheid van de man overgelaten. Het wordt natuurlijk anders als het gaat om een

178 "Repetere adulteram, Legi Dei non congruit, quae eam iubet interfici. Ergo repetere adulteram, vitiosum." Jud., 518. Beza heeft kritiek op dit standpunt van Bucer: "Altera D. Buceri ratio haec est: Quum voluerit Dominus adulteros lapidari, consequitur noluisse a maritis retineri. Respondeo, recte omnino facere Magistratus qui capitali poena adulteros puniant: sed hinc minime consequi nefas esse maritis (si cessent Magistratus) uxores resipiscentes ex charitatis Christianae norma recipere. Lex enim illa quid facere Magistratus, non quid facere privatos oporteat, praescribit. Itaque ne his quidem argumentis moveor." Tractatio de repudiis et divortiis, Genevae, 1560, 177. Blijkbaar ziet Beza de hieronder genoemde passage uit Bucers Ev. corn., 153B, over het hoofd!

179 "...quam Deus aeterna misericordia iussit lapidari...", Ann., 102.

180 "Quare recte leges Romanae lenocinii damnaverunt eum qui retinisset in coniu1 Q

publieke vorm van overspel, want dan is het niet meer een privé-zaak en zelfs niet een zaak van de magistraat alleen, maar wordt hem door God een straf opgelegd als hij haar toch vasthoudt, tenzij het in een bepaalde situatie tevoren vaststaat, dat de overheid door bestraffing meer vloek dan zegen van God zal ontvangen. 182

Duidelijk blijkt de norm bepaald te worden door het al of niet publieke karakter van overspel. Is de zonde bekend, dan zal zij ergernis verwekken en bij gebrek aan bestraffing zelfs nog meer zonde uitlokken. Is de zonde niet bekend en is er hoop op bekering, dan is het beter bij de overspelige te blijven. Het zijn overwegingen van nut en aanstoot, die de doorslag geven en dat betekent, dat bij een beoordeling van overspel niet zozeer gelet wordt op de daad zelf als wel op de vraag: wat zijn voor de naaste en voor de gemeenschap de consequenties van bestraffen of niet bestraffen, van bij zich houden of echtscheiden? Bucer eist, dat ondanks alle wetten en regels elk geval apart beoordeeld wordt.

2. Verlating en verbanning

In deze paragraaf komen de gronden aan de orde, die te maken hebben met een scheiding tussen beide huwelijkspartners, die veroorzaakt wordt doordat zij ieder op een verschillende plaats verblijven. Bucer besteedt hier in Von der Ehe und Ehescheidung twee aparte hoofdstukken aan. Het eerste hoofdstuk handelt over een scheiding door verbanning als straf of door gevangenschap als gevolg van een oorlogssituatie.' Het andere hoofdstuk gaat over het bewust verlaten van de partner terwijl daar geen noodzaak voor bestaat."

Bij de eerste categorie gaat het om mensen die tijdens een krijgstoet in gevangenschap terecht komen en om hen die door de overheid met verbanning gestraft worden. Echter, ook handelsreizigers vallen onder deze categorie. Zij zijn soms maandenlang onderweg en staan bloot aan vele gevaren. Soms gebeurt het, dat een zakenman niet terugkeert, zonder dat ooit duidelijk wordt wat er met hem gebeurd is. Nog meer geldt dit gevaar voor soldaten en in verband daarmee schrijft Bucer, dat de christelijke keizer Justinianus het toenmalige romeinse recht milder heeft gemaakt,

door bij gevangenschap of ballingschap niet direct in een echtscheiding toe te stemmen. "In het geval van gevangen te zijn door vijanden, heeft keizer Justinianus de wet zodanig verzacht, dat hij niet alleen ontkend heeft, dat een dergelijke gevangenschap het huwelijk ontbindt, maar dat hij ook geboden heeft, dat degene die thuis in

182 I.c.

183 "Von denen so ire gemahel des lands verwisen werden, oder sunst gefangen und opmarht" PF AA,

vrijheid is gebleven niet opnieuw mag trouwen zolang vaststaat, dat de gevangengenomen echtgenoot nog leeft. Bestaat daarover geen zekerheid, dan mag zij pas hertrouwen nadat zij vijf jaar gewacht heeft.'

Deze wijziging betreft dus de man die in gevangenschap is terecht gekomen. Zijn rechtspositie wordt zo versterkt. Bucer toont zich met de bepaling dat men niet direct mag scheiden tevreden, omdat dit overeenkomt met Gods Woord waarin staat, dat het één vlees zijn ook betekent elkanders lasten dragen. Toch acht hij een wachttijd van vijf jaar te lang. "

Aangezien de gevangenschappen en de mensen veranderd zijn, eist Gods wet, dat ieder haar eigen man heeft om ontucht te vermijden. Daarom, als iemand een man heeft die in gevangenschap en dus in slavernij gebracht is en er is weinig hoop op bevrijding, zoals dat tegenwoordig geldt voor veel mannen die door de Turken gevangen zijn genomen en zelfs naar verre landen verkocht zijn, zou het in zo'n geval een christelijke overheid passen, dat zij iemand niet langer tegenhoudt dan van haar verwacht mag worden om haar eerbaarheid te behouden. Bovendien moet een overheid bedenken, dat het niet aan iedereen gegeven is in kuisheid te leven..186

De overheid moet bij de beoordeling rekening houden met het land waar de echtgenoot gevangen wordt gehouden, want elk volk heeft zijn eigen manier van omgaan met gevangenen. Er zijn volken die bereid zijn gevangenen tegen losgeld vrij te laten, maar er zijn er ook die ze als slaven doorverkopen.'

De wetten van het land van gevangenschap zijn dus bepalend voor de mogelijkheden van terugkeer. Bucer merkt hierbij wel op, dat door het lange wachten de gevangen echtgenoot niet geholpen wordt maar de achtergebleven echtgenote in plaats van geholpen juist geschaad wordt, daar de kans op ontucht steeds groter wordt. Christelijker is het natuurlijk als vrouw met je gevangen man mee te lijden en niet weer te trouwen, tenzij absoluut vast staat, dat hij overleden is. Echter, niet iedereen heeft de gave om zonder huwelijkspartner rein te leven.'

Zo komt Bucer tot het voorstel om, als er nauwelijks nog hoop is op terugkeer, iemand één of twee jaar te laten wachten. Bestaat die hoop wel, dan moet er drie of vier jaar gewacht worden alvorens het huwelijk ontbonden en hertrouwen mogelijk wordt.' Tijdens deze periode "zal God hen die Hem daarom vragen wel genade geven om zich zolang te onthouden en zal Hij verder ook wel zorgen, dat er wat te eten is". "

185 EE, 44b-45a. Ook Brenz kiest voor vijf jaar als onduidelijk is of de man nog leeft of niet.

186 EE, 45a; Over een ons onbekend geval schrijft Bucer aan Ambrosius Blaurer, Schieb

I, 623, "In caussa domini licentiati si nihil culpandum in puella sit, tam diutuma absentia et tanta insolentia iuvenis, cum probata fuerit, puellam facile liberabit."

187 EE, 46b.

188 EE, 45b.

189 EE, 45b; SM, 152a. Calvijn wil dat er tien jaar gewacht wordt tenzij zeker is, dat de nrip, rrPetnrvi,n k rn X 41

Bucer verwacht, dat, wanneer daarna de scheiding toch uitgesproken wordt, de gevangene hiervoor ook begrip zal hebben. "De gevangene kan niet verlangen, dat zijn vrouw zich om hem in gevaar van een oneerbaar leven begeeft. Hij zal in een dergelijk noodgeval, naast het kruis dat hij al draagt, ook de scheiding, die God in deze gevallen toelaat, graag dulden."191

Wanneer echter de mogelijkheid bestaat, dat de vrije echtgenote zich kan voegen bij haar in gevangenschap verkerende man en daar met haar man als gehuwde kan leven, dan mag een overheid echtscheiding en hertrouwen niet toestaan maar moet zij er op aandringen, dat de vrouw haar man achterna gaat, zoals de huwelijksband het eist.'

Ditzelfde stelt Bucer als het gaat over een man, die vanwege een misdaad met gevangenschap of verbanning gestraft wordt, maar dan alleen als deze man berouw heeft over zijn zonde. Is dit niet het geval, dan hoeft een onschuldige vrouw hem niet te volgen en is echtscheiding toegestaan.'

Bucer vindt, dat de ware liefde die er tussen twee getrouwde mensen in volkomenheid moet zijn, in staat is de ander te helpen bij het boeten voor diens zonden en het dragen van diens verdiende last. De beslissende voorwaarde hierbij is wel steeds, dat beiden ook in gevangenschap een echt en compleet huwelijk kunnen hebben.194

Bovendien moet de overheid erop toezien, dat een vrouw haar man niet volgt als daardoor de kinderen zonder zorg achterblijven. Bucer wil niet, dat de kinderen die geheel en al onschuldig zijn het slachtoffer worden. Anderzijds is het wel zo, dat wanneer iemand zich zo schandalig gedragen heeft, dat hij uit de stad verbannen wordt en zo buiten de gemeenschap van eerlijke en eerbare mensen verstoten wordt, men zijn onschuldige vrouw niet moet dwingen toch in gemeenschap met hem te blijven leven. Wie zulke misdaden heeft begaan, heeft ook het recht verspeeld nog langer met zijn vrouw te leven en dan moet men "das fromme ehren weib mit nichten von jrem ehren stand und erbaren wesen bei frommen ehrenleuten ins laster, ellend und zur onverdienter schand verstossen.""

De andere gevallen die in deze rubriek thuishoren, kunnen worden samengevat onder de term verlating. Over deze grond bestaat onder de reformatische theologen algehele overeenstemming Dit zal samenhangen met het feit, dat kwaadwillige verlating zoveel sociale en economische consequenties heeft.'

Ook Bucer laat over deze grond geen twijfel bestaan. "Und dieweyl die Eh erfordert, das zwey sich zusammenhalten wie eyn mensch, solle nieman gestattet werden sein gemahel wider sein unnd der oberkeyt willen eyn

191 EE, 46a.

192 "Dan wer in einigen weg sein gemahel haben kan, dem mag nit geburen noch einem anderen zutrachten." EE, 46a.

193 SM, 151b.

194 EE, 47a. ciÇ PE.11.

mergkliche zeyt zu verlassen. Wer auch das thut ist ein gewisser Ehbrecher."197 Hierbij dient wel onderscheiden te worden tussen verlating met boze opzet en verlating vanwege krijgsdienst. In het laatste geval gaat het om een heel actuele zaak in een tijd, waarin mannen zich veelvuldig in vreemde krijgsdienst verhuurden. Wanneer een man ten strijde moet trekken om de vrede en het eigen land te beschermen, dan moet de vrouw hieraan dienstbaar zijn door haar man te laten gaan. God zal haar dan de kracht geven om dit te doen en ook de kracht om in de tijd zonder haar man in eerbaarheid te leven. Van de man mag verwacht worden, dat hij zich ook in krijgsdienst als een vrome echtgenoot gedraagt, die ook van daaruit voor zijn vrouw

zorgt)"

Anders wordt het wanneer mannen zomaar wegtrekken, bijvoorbeeld om in vreemde legers dienst te nemen. Zo'n man laat moedwillig zijn vrouw en kinderen in de steek zodat die voor zichzelf moeten zorgen. In dergelijke gevallen moet een christelijke overheid toestemming geven als een vrouw vraagt het huwelijk met zo'n man te ontbinden, want de man heeft zijn huwelijksbeloften gebroken en zijn huwelijk verspeeld.'

Zo krijgt de achtergebleven vrouw de gelegenheid een nieuw huwelijk aan te gaan. Hierbij doet Bucer het voorstel als wet vast te leggen, dat waar mannen hun vrouwen zomaar verlaten, het voor hun vrouwen na een jaar,' of elke andere geschikte periode, mogelijk moet zijn het huwelijk door de Eherichter te laten ontbinden, wanneer de man in die periode niets van zich heeft laten horen."

Als de man terugkeert, moet hij gewoon als echtbreker behandeld en gestraft worden, tenzij hij kan aantonen, dat hij tegen zijn wil zolang is weggebleven. Door zo'n wet kan veel onzedelijkheid worden voorkomen, want niet alleen zullen weggelopen mannen tijdig terugkeren als zij werkelijk echtgenoot willen zijn, maar ook kunnen, als dat niet het geval is, vrouwen hertrouwen en worden buitenechtelijke relaties voor haar overbodig. Deze wet verhoogt het zedelijk niveau van een samenleving want "sollich gesatz wrde fil Ehen unzertrennet unnd vil frawen bey zftchten unnd bey ern behalten". 202

Dan behandelt Bucer ook nog het geval dat een man niet de stad verlaat, maar wel de echtelijke gemeenschap met zijn vrouw verbreekt door de woning te verlaten en elders in de stad te gaan wonen.'

Voor Bucer is dit onchristelijke gedrag bewijs van ongeloof en daarom rangschikt hij deze zaak onder wat de apostel Paulus in 1 Korinthe 7 schrijft over de onwil van de ongelovige

197 Das in Ehsachen, 101a.

198 EE, 80b.

199 "Dann ain sollicher in der warheit ehl chen glauben gebrochen und sein ehe verwirkt hat." Von der Ehe, 115a.

200 Brenz kiest voor een termijn van drie jaar, Frühschriften II, 296.

201 EE, 81b; SM, 30.

202 Das in Ehesachen, 101b.

om bij de gelovige te blijven. Derhalve acht Bucer een echtgenote in dit geval vrij van het huwelijk en dus vrij om weer te trouwen.

Merkwaardig is wel, dat Bucer het weglopen van een vrouw onverdragelijker en ergerlijker acht dan dat van een man. De man moet daarentegen iets meer geduld hebben met zijn vrouw, daar zij het zwakkere deel is. Ook moet men goed bedenken, dat het heel goed mogelijk is, dat de man het weglopen van zijn vrouw heeft veroorzaakt. Nochtans past het de vrouw minder iets tegen de wil van haar man te doen dan andersom, want zij moet haar man onderdanig zijn als aan de Heere.'

Concluderend kunnen we opmerken, dat Bucer wel richtlijnen geeft maar geen algemene en altijdgeldende wetten. Het is de taak van de overheid via de huwelijksrechtbank ieder geval afzonderlijk te beoordelen.

3. Psychische en fysieke factoren

Zoals hierboven reeds duidelijk werd, is naar Bucers oordeel de geslachtsgemeenschap een zo wezenlijk deel van het huwelijk, dat zij in bijna alle gevallen onmisbaar is. Daarom acht hij echtscheiding in de meeste gevallen gewettigd als sexuele gemeenschap vanwege psychische of lichamelijke ziekte niet meer mogelijk is.

Bij psychische ziekten denkt Bucer voornamelijk aan krankzinnigheid. Deze ziekte maakt niet alleen geslachtsgemeenschap maar elke huwelijksgemeenschap onmogelijk, zodat in zo'n geval er wel heel evident reden tot ontbinding van het huwelijk is." De lichamelijke ziekten kunnen van allerlei aard zijn, maar beslissend is ook dan of zij geslachtsverkeer definitief onmogelijk maken of niet." Hiermee sluit Bucer aan bij de wetgeving in Zürich" en onderscheidt hij zich van theologen als Luther, Melancthon, Brenz" en Oecolampadius, die bijvoorbeeld lepra niet als echtscheidingsgrond erkennen. Zo antwoordt Luther op de vraag of bij ziekte, die gemeenschap

204 EE, 83a.

205 Ob eynem, 121b.

206 "...die ursach der scheidung steht uff der unwiderbringlichen unmoglichkeit der ehlichen werck...", Ob eynem, 122a.

207 K•111er I, 125, constateert daarom: "Die Ausnahmestellung Bucers verrek wieder die Abmngigkeit von Zwingli". In Zürich gold in deze situaties een proeftijd van een jaar en als in die tijd het euvel niet verdwenen was, kon het huwelijk ongeldig verklaard worden. Tijdens het proefjaar moeten man en vrouw "ffintlich by einandren wonen, ob es umb sy besser wurde durch ir und andrer biderber Inten fürbitten willen.", Z IV, 187. Ook in de kerkorde van Bazel uit 1529 werd vastgelegd, dat het huwelijk ontbonden kon worden als "der ein theyl von natur zu Eelichen wercken untchtig" was. Zie A.L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts. Erster band. rein. Nieuwkoon 1967. 126.

blijvend onmogelijk maakt, echtscheiding en hertrouwen geoorloofd zijn: "Bey leybe nicht, sondem diene gott yn dem krancken unnd wartte seyn, dencke das, dyr gott an yhm heyllthun ynn deyn hauB geschickt, damit du den hymell sollt erwerben." Bij Bucer wordt iemand in zo'n situatie voor het oordeel bewaard door te scheiden en opnieuw te trouwen, bij Luther verwerft men het heil juist door te blijven!

Tot de lichamelijke ziekten die grond voor echtscheiding kunnen zijn, rekent Bucer ook impotentie, een grond die ook Luther als zodanig erkent." Het maakt volgens Bucer geen verschil of deze impotentie al voor het huwelijk bestond of pas later ingetreden is. In het canonieke recht geldt deze onderscheiding wel. Bestaat de impotentie van begin af aan (praeveniens) en heeft dus gemeenschap nooit plaats kunnen vinden, dan is er eigenlijk ook nooit een voltooid huwelijk geweest. Daarom is er ook geen sprake van echtscheiding maar van nietigverklaring. Ontstaat de impotentie pas later (superveniens) dat wil zeggen nadat er gemeenschap is geweest, dan is ontbinding van het huwelijk niet meer mogelijk. Anders dan bijvoorbeeld Brenz 'll heeft Bucer met dit onderscheid gebroken.

Bucers principe "das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll", vindt een concretisering in de behandeling van de in zijn tijd actuele vraag wat er moet gebeuren als iemand met lepra of malaria besmet wordt.' Behalve in de uitleg van Mattheüs 8 en zijn algemene huwelijksgeschriften, vinden we

Bucers opvattingen over deze vraag in twee Gutachten die beide geheel aan dit

probleem gewijd zijn en inhoudelijk dezelfde strekking hebben.'

Bucer merkt hier allereerst op, dat mensen die aan dergelijke ziekten lijden weliswaar goed verzorgd dienen te worden, maar dat zij om besmetting van de andere inwoners te voorkomen, afgezonderd moeten gaan wonen.'

Reeds in de Evangeliëncommentaar van 1527 gaat Bucer bij de uitleg van Mattheüs 8 over de genezing van de melaatse uitvoerig op deze problematiek in. Hij zegt dat de liefde vereist, dat dit wettelijk wordt vastgelegd, waarbij dan wel de bepaling geldt, dat voor hen die uitgesloten zijn, goed gezorgd wordt.' "

Aangezien lepra een besmettelijke ziekte is en de liefde het heil van meerderen belangrijker acht dan de problemen van enkelen, is het zeker in overeenstemming met de liefde de lepralijders uit het openbare leven te verwijderen, niet om ze te veronachtzamen maar opdat anderen geen gevaar lopen.²¹⁶

Liefde immers zoekt het beste voor de naaste en daarom zal een melaatse ook niet willen, dat anderen door zijn aanwezigheid gevaar zouden lopen ook besmet te worden. De verdere zorg kan het beste waargenomen worden door de andere huwelijks-partner en de kinderen, "want het vlees van de man is de vrouw, het hoofd van de vrouw is de man, en de kinderen zijn weer vlees van hun vlees".²¹⁷

De verzorging kan ook geschieden door aanverwante weduwen of door andere mensen, die in geval van besmetting niet zo'n groot verlies voor de gemeenschap vormen.' Deze bepaling dient dus het heil van heel de samenleving en daarom zal een goede overheid deze bepaling uitvoeren en een goed burger eraan gehoorzaam zijn. "Want niet voor zichzelf, maar voor de gemeenschap (res publica) is iedereen geboren en leeft iedereen. Als dus een gehuwde man lepra heeft, en zijn vrouw en kinderen

209 WA 10, II, 291.

210 nhteenmni, Sexus und Ehe, 72-74.

211 Brenz blijft geheel in de lijn van het canonieke recht: "Wan person zu der ehe greyffen und ist doch eins von natur oder sunst eins gebrechen halb zu der eelichen pflicht untuglich, darf es nit vil scheidens, dieweyl es nie kein ee ist gewesen. Darumb sol die person, zu der ee tuglich, ledig gezelt werden.", Frnhschriften II, 231; 294. Als oorzaak van impotentie die "nach der beyschlaffen entstanden sey" noemt Brenz, Anecdota, 183, o.a. "zaubery"!

212 Interessant is de gedetailleerde beschrijving, die Bucer in EE, 75a van malaria geeft. Hij wil hiermee het onderscheid tussen beide kwalen duidelijk maken, want elephantiasis, de vorm van melaatsheid die hij beschrijft, "wordt door het volk ten onrechte lepra genoemd." Zie ook [Ev. com.](#), 214. Bucer beroept zich voor zijn inzichten op bekende medische handboeken van zijn tijd. Dat malaria in het keizerlijk recht niet als echtscheidingsgrond genoemd wordt, komt volgens Bucer omdat deze ziekte toen nog niet bekend was. Hij citeert daarvoor uitspraken van Plinius en Galenus. Gezien

213 Consilium Martini Buceri de coniugio leprosii, AST, Var. Eccl. II, Nr. 167, 125a126b. In dit stuk ligt het accent op de vraag of een nieuw huwelijk mogelijk is voor iemand die met een leproos getrouwd is. Het tweede stuk onder de titel Ob malacey gnugsarn ursach zur scheidung seie behandelt slechts de vraag of echtscheiding in zo'n geval toegestaan is. Dit stuk is te vinden in AST 167, 127a-128b en is weergegeven in Marijn de Kroon, Martin Bucer und Johannes Calvin, Reformatorische Perspektieven, Einleitung and Texte, Gdttingen 1991, 220-227; in nederlandse vertaling, Zoetermeer 1991, 162-164.

214 EE, 75b. Pest en lepra vormden een constante bedreiging en men wist met lijders aan besmettelijke ziekten niets beter aan te vangen dan ze buiten de gemeenschap te plaatsen. Andreas, Deutschland, 393-394.

215 "Recte igitur et secundum dilectionem agitur, quod leprosi e publico secluduntur, si modo ita simul providentur, ne quo vitae necessaria desiderent." [Ev. com.](#) '27 , 10. Dezelfde bepaling in Zürich, vgl. Kdhler I, 125.

216 Ev. corn '27, 10.

217 Ev. corn. '27, 10-10b.

zijn wel gezond, en als beiden willen, dat gedaan wordt wat het nut van de gemeenschap dient, dan zal de gehuwde man zeker niet bij zijn vrouw en kinderen willen blijven en zal hij hen niet ook zodanig in gevaar willen brengen, dat zij voor de gemeenschap verloren gaan. De vrouw zal liever bij haar kinderen willen blijven, die nog ten dienste van de samenleving opgevoed moeten worden, dan dat zij haar voor de samenleving onbruikbaar geworden man volgt, de kinderen achterlaat of hen, die voor zovelen nog tot nut kunnen zijn, in gevaar brengt, terwijl zij zich dan ook zelf aan het nut voor de gemeenschap onttrekt."219

Bucer stelt zelfs, dat een man die toch met zijn melaatse vrouw meegaat en daarom zijn kinderen en andere familieleden achter moet laten "nog minder is dan een hond, want een hond blijft tenminste nog voor zijn jongen zorgen" 220

Het is de taak van de christen zijn gezondheid zoveel mogelijk te beschermen om er de naaste mee te dienen. God heeft dan in Zijn alwerkzaamheid het huwelijk gescheiden. De gezond geblevene heeft Hij gezond gelaten opdat deze Gods opdracht van dienstbaarheid aan gezin en samenleving kan blijven vervullen. Door met de melaatse mee te gaan, zou de gezonde de naaste ten onrechte schade toebrengen door die naaste niet langer te dienen. Het mijden van de zieke is wel terecht, want dat is een duidelijk gebod van God.' Alleen als de gezond geblevene fysiek erg sterk is, geen kinderen heeft en die ook niet kan krijgen, alleen dan vereist de echtelijke liefde, dat de één de ander in diens nood dient.

In *De Regno Christi* beschrijft Bucer een situatie waarin de echtgenote aan een levensbedreigende en besmettelijke ziekte lijdt. Ook dan geldt, dat echtscheiding en hertrouwen aan voorwaarden gebonden zijn. Het moet in zo'n geval gaan om een man die, om zijn taak in de maatschappij te kunnen verrichten of om zijn kinderen een christelijke opvoeding te kunnen geven, de zorg en hulp van een vrouw en moeder niet kan missen. Beslissend is echter of de betrokken man de gave van onthouding heeft of dat hij geslachtsverkeer als geneesmiddel tegen begeerten nodig heeft. "Er is immers geen enkele ziekte of wijziging in persoonlijke omstandigheden die het woord van de Heere, dat het niet goed is, dat een mens alleen is, kan ontcrachten."222

Fundamenteel voor de juiste beantwoording van deze vragen is het wezen van het huwelijk. Het huwelijk is die vereniging van man en vrouw, waardoor twee mensen tot één mens worden en dat betekent, dat zij zodanig met elkaar verbonden zijn, dat beiden bereid en in staat zijn alle echtelijke diensten aan elkaar te verlenen die God van hen verlangt. Zo lang deze bereidwilligheid en

219 Ev. corn. '27, 10b; vgl. ook Consilium, 125a.

220 Consilium, 125a; o.c.126a, "...wil er sich dan gar zu der ussetzigen thun, so beraubt seyne kinder freund und burger seynes schuldigen dienst ist boser dan ein hund...".

221 Consilium, 125b.

mogelijkheid aanwezig zijn, bestaat het huwelijk maar ook niet langer.' Op grond van deze definitie is al wel duidelijk, dat er van een huwelijk geen sprake meer is, als de man of de vrouw ten gevolge van lepra niet meer in staat is het "tot één vlees zijn" in praktijk te brengen.

"Het huwelijk is derhalve een verbond tussen man en vrouw, dat inderdaad tot alle mogelijke vormen van dienst verplicht, maar toch voornamelijk tot de dienst van de geslachtsgemeenschap in het huwelijk. Dit heeft het volgende tot consequentie: Wanneer dit dienen van elkaar door het falen van één der partners wordt aangetast of zelfs helemaal wordt verwaarloosd of dat nu uit moedwil of door een ziekte die

impotent maakt of uit een lichamelijk gebrek voortkomt dan kan de andere partij, die wèl de verplichtingen van het huwelijk wil en ook kan nakomen, besluiten te gaan scheiden. Hieruit kan gemakkelijk worden vastgesteld wat in het onderhavige geval met recht kan worden geconcludeerd. De aan lepra lijdende vrouw is volkomen ongeschikt voor het huwelijk en wel in die mate, dat er geen enkele hoop op beterschap bestaat, als God geen wonder doet. Daarbij is zij op Gods bevel uit de menselijke samenleving uitgesloten en heeft God haar van haar man gescheiden.²²⁴ Het spreekt vanzelf, dat de overheid de gezond gebleven huwelijkspartner in deze gevallen echtscheiding moet toestaan, om daarmee de weg naar een nieuw huwelijk te openen. De overheid streeft er immers naar haar burgers in staat te stellen zo eerlijk, vroom en dienstbaar mogelijk te leven.'

De canonieke bepaling, dat de gezonde de zieke moet volgen en blijven dienen, heeft er dan ook geen oog voor hoezeer kinderen gezonde ouders nodig hebben en hoezeer de samenleving gezonde burgers nodig heeft. De woorden van Christus over echtscheiding gaan hier niet op, omdat Hij juist bedoelde, dat men niet om de minste of geringste reden mag gaan scheiden.' Bovendien zo is al gezegd is het de Heere Zelf, die het huwelijk ontbindt doordat Hij één van beide partners ziek laat worden.²²⁷

223 "...dan so lang dasselbig bestohn, bestot auch die ehe und nit lenger.", Ob malacey, 127a.

224 Ob malacey, 127b, vert. van De Kroon, Bucer en Calvijn, 163; Evenzo Consilium, 125b, "Also volgt aus disem das so der gsund man des hausfrau ist ussetzig worden, durch gott ir als seyns eegemahls beraubt ist."

225 EE, 77a; "Hic spectandum potissimum, quo vitae genere et honestius, et fructuosius quis vivat Respublicae et proximis suis, et ne quid det, malae libidini aut ulli affectui carnis.", Ev. corn. '27, 11.

226 "...temerarias caussas...", Ev. corn., 12; Ob malacey, 127b-128a.

227 "Und wann es aber an dem fehlt und dahin kommet, das eins von dem ander solich wesentlich thun der Eh nit haben mogt, kompt das vom unvermoghlichkeit des leibs, das Gott zugeschickt, so hatt ietz Gott die Eh gescheyden, dann er geschafft hat das

Zo kan Bucer schrijven, dat in zo'n situatie "got eyns untauglich gemacht unnd also gescheyden habe".²²⁸ God werkt de ziekte en dus ook de scheiding. De alwerkzaamheid Gods maakt het voor de gelovige leproos gemakkelijker aan God te vragen of Hij nu ook kracht wil geven om dit levenslot op goede wijze te aanvaarden."

Conclusie is, dat "der Christlich eeman sein ussetzigen frawen Christlich verlassen und also durch gots wille ir ledig worden ist das er macht hat mit einer anderen sich zu verheirathen".

Bucer wil een dergelijke echtscheiding wel aan allerlei voorwaarden binden. Wanneer één van beide partners dermate ziek is, dat er geen geslachtsverkeer meer mogelijk is, moet de gezonde partner eerst veel geduld hebben en eventueel herstel afwachten en dat geldt zeker voor een christen.'

Bestaat er enige hoop op herstel en is er echte liefde, dan mag een mens erop vertrouwen, dat God de kracht zal geven om te blijven volharden.' Ontbreekt het aan deze liefde of kan de gezonde partner niet zonder geslachtsverkeer, dan adviseert Bucer een wachttijd van twee à drie jaar.

Echter, hoe lang men ook wacht, men mag pas overgaan tot ontbinding van het huwelijk als op grond van het oordeel van de artsen geen herstel meer te verwachten is.'

In dit verband spreekt Bucer over verwachtingen die zich baseren op de wijze waarop God meestal te werk gaat.'

Gods normale werkwijze is, dat zo'n ziekte ongeneeslijk is. God werkt weliswaar soms wonderen, maar die zijn buitengewoon en zeer incidenteel. Wij hebben uit te gaan van de orde die God doorgaans aanhoudt en daar horen wonderen niet bij. Bucer wil zo voorkomen, dat mensen te lang naar een wonder uitzien en ondertussen vanwege hun begeerten in gewetensnood komen. Blijkt herstel niet meer mogelijk, dan is er geen reden de gezonde partner te verplichten tot een leven in kuisheid en moet echtscheiding dus worden toegestaan.' "Want", aldus Bucer, "je kunt niemand dwingen om op wonderen te gaan zitten wachten."

In dergelijke gevallen gaat het eigenlijk helemaal niet om echtscheiding in de ware zin van het woord, aangezien de echtgenote, die niet meer tot de

228 EE, 70b.

229 "...si pius facile exorabit a Deo, ut sortem suam aequo ferat animo.", Ev. corn. '27, 11.

230 Consilium, 125b.

231 "Verum quoniam non omnis lepra incurabilis est, etiam in hoc casu, disserendo secundas nuptias, qui Christianus fuerit, dilectionis edicta sequetur.", Ev. corn. '27, 11.

232 EE, 65a; idem, 89b ; DRC, 219.

233 SM, 152b.

234 "...nec spes quoque sit secundum communem operum Dei cursum...", DRC, 208.

235 EE. 65a.

echtelijke dienst in staat is, geen echtgenote meer is. "Immers, er is alleen sprake van een huwelijk, daar waar twee mensen één vlees zijn en derhalve in staat en bereid zijn elkaar deze echtelijke dienst te bewijzen:"

In dit geval mag een overheid mensen niet verplichten in kuisheid te leven, wanneer hun het vermogen daartoe niet gegeven is. Anderzijds mag van de zieke partner verwacht worden, dat deze de ander niet verstrikt wil houden in een huwelijk waarin de echtelijke gemeenschap niet meer mogelijk is. Het is een kwestie van liefde de ander niet beroofd te laten van deze echtelijke diensten, die zo noodzakelijk zijn voor het welzijn van het huwelijk."

Zo kan het bij een vrouw soms voorkomen, dat zij bij een bevalling of door een andere oorzaak zulke verwondingen oploopt, dat het niet meer mogelijk is met haar gemeenschap te hebben. Ook in zo'n situatie geldt het woord van God, dat het beter is om te trouwen dan te branden, zodat men de betrokken man een andere vrouw moet toestaan om zo ontucht te voorkomen.²³⁹

Het is de taak van de overheid elk afzonderlijk geval heel nauwkeurig te onderzoeken, daar sommigen deze zaken aangrijpen om op een eenvoudige manier tot echtscheiding te komen. Het gaat hier bovendien om een zaak die zo situatie-gebonden is, dat het onmogelijk is hiervoor vaste wetten en adviezen te geven. Steeds moet de overheid nagaan door welk besluit het publieke heil en dat van de persoon in kwestie het meest bevorderd worden.'

Nu is het natuurlijk mogelijk, dat ondanks de medische gegevens iemand toch weer van een ziekte herstelt. In zo'n geval komt vanzelfsprekend de vraag op naar de positie van de genezen partner.

Moet de hertrouwde partner nu opnieuw scheiden om tot de eerste, weer gezond geworden partner terug te keren? Of moet de herstelde in het nieuwe huwelijk worden opgenomen, zodat bijvoorbeeld één man twee vrouwen heeft?

Bij de beantwoording van deze vraag betreft Bucer Augustinus' visie op deze kwestie. Augustinus neigt ertoe, met als voorbeeld Sara en Hagar, de herstelde vrouw als tweede vrouw toe te laten. Bucer wijst dit af, aangezien het hebben van meer dan één vrouw in strijd is met Gods Woord. Bovendien geeft het veel aanstoot en zal de liefde en de vrede in het huwelijk er wel snel door verdwijnen.'

Volgens hem is de herstelde partner vrij een nieuw huwelijk aan te gaan.' De echtscheiding was in de eerder bestaande situatie terecht en daarom is er nu geen enkele huwelijksband meer.

Moeilijker ligt het natuurlijk met iemand die psychisch gestoord was en volgens de artsen ook niet weer beter kon worden. Op dat moment werd op

237 EE, 66a.

238 DRC, 219.

239 "...et istiusmodi viro, cui sua inutilis facta uxor est, uxorem permittere, qua ita frui possit, ut evitet fornicationem.", DRC, 219.

240 Ev. corn. '27, 12b. 241 EE, 95a.

goede gronden de echtscheiding uitgesproken, maar de zieke partner had daar geen enkel besef van en kon dus ook niet met de ontbinding van het huwelijk instemmen. Wat moet er nu gebeuren als de zieke toch zijn verstand weer terugkrijgt?

Bucer weet het antwoord. Als eerste moet zo iemand de Heere danken voor zijn genezing. Vervolgens moet hij alsnog instemming betuigen met de echtscheiding en er accoord mee gaan, dat het hier ging om wat het keizerlijk recht noemt "divortium ex bona gratia, das ist scheidung die auß gutem willen geschieht".

Het argument hiervoor ontleent Bucer weer aan zijn dienst-theologie. De betrokkene zal in de scheiding alsnog bewilligen, want "een christen moet immers allen alles worden en zal, als het een ander ten goede komt, steeds weer op elk gebied bereidwillig van zijn eigen recht afstand doen".

Hoezeer zal hij dat doen in deze aangelegenheid als daardoor zoveel zonde voorkomen kan worden. Trouwens, als iemand de ander met wie hij één vlees is geweest nog liefheeft, dan zal hij zich terwille van diens welzijn niet over de gang van zaken beklagen. God zal hem helpen om dit alles zo te doen en te dragen.

Wanneer het om deze reden tot ontbinding van het huwelijk gekomen is, houdt de gezonde partner de plicht voor de partner van wie hij nu gescheiden is te blijven zorgen. Is hij daartoe niet in staat, dan moet de overheid deze zorg voor haar rekening nemen.'

Tot die zorg zijn de gezond gebleven partner en de overheid te meer verplicht omdat de zieke er niets aan kan doen en er dus van zonde geen sprake is."

Ook deze gedachte komt voort uit Bucers dienst-theologie. God heeft ieder mens geschapen om de naaste te dienen. De huwelijkspartner is tot familielid geworden en daarmee tot degene die het meest naast is, zodat aan die naaste ook de eerste en de grootste zorg gegeven moet worden. Daarom is er meer voor te zeggen, dat in zo'n geval de gezond geblevene er een echtgenoot bijneemt dan dat hij of zij van de zieke huwelijkspartner zou scheiden. Op deze manier kunnen aan de zieke in ieder geval nog trouw en vele andere huwelijksdiensten bewezen worden.'

De mogelijkheid bestaat echter, dat de overheid in deze geen regelingen getroffen heeft, zodat de betrokkenen nog meer op hun persoonlijke verantwoordelijkheid en inzichten aangewezen zijn. Het beste in zo'n geval is eerst te bidden om de Geest van de Heere en te vragen of Hij ervoor wil bewaren, dat men zich slechts door vleselijke gevoelens laat leiden. Vervolgens dient men de zaak met andere godvrezende mensen te bespreken. Verder hangt het natuurlijk ook af van iemands gaven en krachten, maar bovenal moet men zich, alvorens een beslissing te nemen, er van bewust zijn, dat iemand niet van zichzelf maar "...van God is en daarom niet naar zijn eigen, maar naar Gods

243 EE, 95a.

244 EE, 95a-b.

245 EE, 66; 74b.

246 "...dieweil wo unvermdgen, do ke n sUnde ist...", Ob eynem dem sein weib, 122a.

wil behoort te leven en zijn leven tot vrucht van de naaste moet gebruiken".

Bovendien noemt Bucer als argument: "Als de Heere echtscheiding al toestaat wanneer de dienst van het echtelijke geslachtsverkeer door ontrouw aangetast en met anderen gedeeld wordt, hoeveel te meer zal het dan naar Zijn wil zijn, dat scheiding en een nieuw huwelijk toegelaten worden als deze dienst niet slechts niet trouw, maar helemaal niet plaatsvindt, terwijl de andere huwelijkspartner die wel nodig heeft!"²⁴⁹ Bucer is er zich blijkbaar goed van bewust, dat zijn visie, dat bepaalde ziekten reden tot echtscheiding zijn, op tegenspraak zal stuiten. Bij voorbaat verdedigt hij zich door te zeggen, dat Jezus' woord, dat men de ander slechts om overspel mag verlaten, niet van toepassing is, omdat er bij de ziekten die nu aan de orde zijn al geen sprake meer is van een huwelijk.

Fundamenteel voor Bucers visie is, dat het geslachtsverkeer tussen man en vrouw door God geschonken is om mensen tot een vroom leven te brengen.'

Is nu de gezonde partner, door de ziekte van de ander, van deze gemeenschap beroofd, dan bestaat het grote gevaar, dat hij zijn behoeften op niet geoorloofde wijze zal zoeken te bevredigen, hetgeen hem onder het oordeel Gods brengt. Daarom stelt Bucer ontbinding van dat huwelijk dat ten diepste door God Zelf gebroken is voor, waarna de gezond gebleven partner opnieuw kan trouwen en ontucht vermeden wordt. Voorwaarde voor dit alles is, dat de gezond gebleven partner zich niet kan onthouden.' Nochtans is het meer dan opmerkelijk, dat dezelfde Bucer die de relatie tussen man en vrouw zo nadrukkelijk vanuit de verhouding tussen Christus en de Kerk belicht, zelfs christenen de mogelijkheid laat voor echtscheiding te kiezen juist op het moment dat van hen offervaardigheid en liefde gevraagd worden.'

De seksuele omgang is echter niet alles bepalend. De door Bucer genoemde ziekten maken het geheel van de huwelijksgemeenschap onmogelijk en met die gemeenschap verdwijnt volgens hem ook het huwelijk zelf.

Aangezien het in deze categorie echtscheidingsgronden vooral om lepra gaat, begrijpt Bucer, dat men nu als kritiek aan kan voeren, dat wat van lepra geldt ook bij andere kwalen van kracht is. "Ik antwoord, dat door ons niet het venster geopend moet worden voor welke vorm van ontucht of ongerechtigheid ook, want wat niet uit ijver voor onschuld en liefde voor de naaste, dat wil zeggen wat niet naar Gods wil ondernomen wordt, is door ons bij voorbaat al veroordeeld."

Hij geeft toe, dat de Bijbel over andere ziekten niet zo duidelijk

248 Ev. corn. '27, 12v.

249 EE, 26a.

250 "...das ehlich beyligen..das Got allen menschen zu frommen verordnet hat. "EE, 67b.

251 "...so derselbig Christlich und erbar zuleben eins weibs notdurftig ist, das man Im solichs gOnde...", Ob eynem dem sein weib, 122b.

17,-,1

is als over lepra. Maar over welke ziekte het ook gaat, normatief is, dat gezocht wordt naar een oplossing waardoor ieder nuttig en dienstbaar kan leven. Het ius matrimonii mag in geen geval aangetast worden en dat bereikt men alleen als er volgens de norm van de liefde gehandeld wordt. Drijfveer moet dan niet het gevoel des vleses maar de ijver Gods zijn.'

Men kan niet zonder meer stellen, dat Bucer door het benadrukken van de sexuele gemeenschap weer terugvalt in de canonieke bepalingen. Volgens de canonieke rechtsgeleerden en eveneens volgens vele protestantse theologen is de gemeenschap *ehestiftend*. De geslachtsgemeenschap is completerende factor in de huwelijksluiting en de huwelijksband blijft bestaan ook al vindt er na de eerste keer nooit meer gemeenschap plaats. Voor Bucer is de gemeenschap *eheerhaltend*.

Zoals reeds duidelijk werd, is er een wettig en volledig huwelijk al vóór de gemeenschap, maar er kan van een huwelijk in de ware zin niet meer gesproken worden als de gemeenschap onmogelijk is, terwijl de behoefte daaraan duidelijk aanwezig is. Ondanks dit fundamentele verschil met het canonieke recht, blijkt toch het criterium voor de legitimiteit van een echtscheiding bepaald te worden door de mogelijkheid van en behoefte aan gemeenschap.' Voor het huwelijk is volgens Bucer "der dienst ehlicher werck in dieser bndtns so filmem, das wo der selbige dienst.. nit geleystet werden mag.. .die scheidung von Ottlichem, keyserlichem, unnd Pebstlichem rechten zu geben wrt".⁵

Van invloed is vooral, dat in Bucers huwelijksdefinitie romeins-rechtelijke aspecten een rol spelen, waardoor het huwelijk mede het karakter van een verdrag krijgt. Dit verdrag kan beëindigd worden als één van de contractanten de verplichtingen niet wil of, in deze gevallen, niet kan nakomen.

4. Privilegium paulinum

Onder het privilegium paulinum verstaat het canonieke recht de door de apostel Paulus in 1 Korinthe 7:15 gegeven bepaling, dat echtscheiding geoorloofd is wanneer de ongelovige huwelijkspartner niet langer met de gelovige partner wenst samen te leven."

De ontbinding van de huwelijksrelatie is echter slechts toegestaan als de onwillige partner reeds bij het sluiten van het huwelijk ongelovig was. Immers, daardoor is er van het begin af aan geen volkomen, sacramenteel huwelijk geweest. Is de onwillige pas na de huwelijksluiting ongelovig geworden of is zijn ongelooftoen pas gebleken, dan is slechts scheiding van tafel en bed mogelijk en dat betekent, dat voor beiden een nieuw huwelijk onmogelijk is.

Bucer heeft tegen deze interpretatie van 1 Korinthe 7 grote bezwaren. Niet alleen omdat volgens hem de Schrift over scheiding van tafel en bed niets zegt,' maar vooral omdat het in dit Schriftgedeelte niet zozeer gaat om het huwelijk met een ongelovige maar om het feit, dat de ene huwelijkspartner de ander verlaat. Bucer wil dan ook geen onderscheid maken tussen vroeger of later ongelooft, want "hoe of wanneer men tot ongelooft geraakt, doet er niet toe, feit is dat het om ongelooft gaar," en in zo'n situatie is slechts beslissend of er met zo'n ongelovige te leven valt of niet.

Bij de behandeling van dit probleem stelt Bucer voorop, dat een huwelijk met een ongelovige een echt, door God bevestigd huwelijk is, ook al erkent de ongelovige partner dit niet als zodanig en ook al is dit huwelijk niet in de kerk ingezegend.' Immers, de apostel Paulus blijft in dit gedeelte een dergelijke relatie gewoon huwelijk noemen. Het gaat in dit Schriftgedeelte dan ook alleen om de vraag of de gelovige vrij is te hertrouwen als hij of zij door de ongelovige partner verlaten wordt.²

Voor Bucer houdt ongelooft echter veel meer in dan alleen dat iemand niet in God gelooft. Iemand die zijn vrouw verlaat en daardoor zondigt tegen Gods Woord zoals dat in Eféze 5 te vinden is, openbaart zich ook als een ongelovige, ook al zegt hijzelf in God te geloven. "Maar ik vraag me af, of niet hij het gelooft in Christus verwerpt,

die het allerheiligst verbond van het huwelijk dat toch door God Zelf geheiligd is, zowel goddeloos als ook zonder reden ontbindt en zijn eigen vrouw verlaat, terwijl hij haar moet onderhouden als zijn eigen vlees, ja zelfs haar liefhebben en koesteren zoals Christus dat met de Kerk doet."261

Kenmerkend voor Bucers theologie is de nauwe relatie tussen rechtvaardiging en heiliging, waardoor ongeloof niet alleen een zaak van het hart is maar zeker ook van het leven. De toestand van het hart is af te lezen uit de levenswandel: een echte gelovige zal de band van het huwelijk niet opzeggen.' Ditzelfde blijkt wanneer hij stelt, dat ook dit een teken van ongeloof is, wanneer de één de geslachtsgemeenschap met de

253 Ev. corn. '27, 13.

254 Vgl. ook het oordeel van Kiihler I, 444: "Freilich, in der Grundauffassung der Ehe unter dem primären Blickpunkte sexueller Befriedigung steht das erste evangelische Eherecht ganz auf mittelalterlichem Boden. Ihre Möglichkeit ist starkes Motiv für die richterliche Entscheidung."

255 EE, 2b. 257 EE, 58b, "Die schrift weifi, wie oben angezeygt, nichts von scheidung bett und tischs."

258 EE, 56b.

259 EE, 56b.

260 Von der Ehe, 115b.

261 DRC. 216.

ander weigert.' Het weigeren van geslachtsgemeenschap is ongehoorzaamheid aan een opdracht van God en dus een kwestie van ongeloof.264

Het is duidelijk, dat de gelovige niet bij de ongelovige weg mag gaan. Bucer verzet zich tegen de doperse gedachte van de mijding. Het is onmogelijk en ongeoorloofd de ongelovige echtgenoot in uiterlijke dingen zoals eten en drinken te mijden. Het tegendeel moet juist gebeuren. "Das glaubige gemahel soll sich gegen dem ungläubigen in aller eelichen gemeynschafft, welch ein allem menschlichen thun die hiichste ist, uff das aller freundtlichst halten und beweisen, damit es sein ungläubiges gemahel dem herrn desto ehr gewinne, I Cor. VII."

De ongelovige wordt door het huwelijk met een gelovige zo geheiligd, dat een dergelijk huwelijk is toegestaan. Ook al moet het ontraden worden, het huwelijk met een ongelovige is niet verboden. In zo'n huwelijk moet de gelovige geen aanstoot geven maar de ander juist proberen te bekeren of te doen terugkeren tot het ware geloof.' Wel dient bedacht te worden, dat wanneer men trouwt met iemand die ongelovig is het gevaar bestaat, dat de' gelovige van de goddelijke zaken afgeleid en naar de wereldse en vergangelijke zaken toegetrokken wordt. Bucer noemt dit in verband met het woord van Paulus, dat iemand die niet huwt vrij is van deze zorgen en zo voor de Heere kan leven.'

In zijn commentaar op Richteren 3:6 uit Bucer zich veel afwijzender tegenover het huwelijk met een ongelovige: "In de eerste plaats is het altijd zonde te trouwen met iemand van wie bekend is dat hij ongelovig is; immers het is altijd zonde je in gevaar van afval te begeven, maar niets is gevaarlijker dan een huwelijk met een ongelovige.' In deze hoogste vorm van de liefde die het huwelijk toch is, kan het haast niet anders of er vindt een vermenging plaats van twee soorten ijver."

Het kan echter ook anders gaan: "In het tweede geval gaat het om twee mensen die als ongelovigen trouwen, maar tijdens hun huwelijk wordt één van beiden tot de Heere bekeerd. Dan mag de man zijn vrouw niet verlaten, noch de vrouw haar man als er tenminste enige hoop is dat de ander gewonnen kan worden. Als die hoop er niet is,

moet hij weggaan, want dan is er sprake van gevaar van afval. In het derde geval komen beiden als gelovigen in het huwelijk, maar valt tijdens het huwelijk één van beiden van het geloof af. Hier geldt hetzelfde als in het tweede geval: niet verlaten bij

263 SM, 142a.

264 Deze interpretatie van ongeloof heeft Bucer aangetroffen in de huwelijksgeschriften van Lambert van Avignon. Hiermee is tevens weersproken dat Lambert met deze uitleg "ohne Einfluß auf die Entwicklung des evangelischen Eherechts" is gebleven, zoals Dieterich, *Das protestantische Eherecht*, 105 stelt.

265 BDS 7, 222.

266 EE, 57, "...unnd mit aller gepur daruff handle, das es das ungleubig bekere, oder widerkere..."

267 "Darm ein nntdenhiges welt] ehes Wevh vorm den Giittliehen dingen zo den weltli-

kans op bekering; is die kans er niet dan moet de ander verlaten worden. 268

In alle andere gevallen moet de man bij zijn ongelovige vrouw blijven, want ook als zij de belangrijkste van alle deugden, namelijk het geloof, mist, maar verder al haar vrouwelijke plichten wil en kan nakomen, dan blijft zij vrouw zoals de Heere er hier in de brief aan Korinthe over spreekt.²⁶⁹

Doorslaggevend is niet of de huwelijkspartner gelovig is, maar of hij of zij voldoet aan de door God gestelde normen voor echtgenoten.'

Het canonieke recht acht echtscheiding tevens legitiem wanneer de ongelovige de gelovige partner smaadt of tot doodzonde verleidt.

Bucer vindt dit maar een vreemde bepaling, want iedere ongelovige lastert hoe dan ook de naam van God door niet in Hem te geloven.'

Als het zou zijn zoals het canonieke recht stelt, dan had Paulus wel geschreven, dat ieder die met een ongelovige getrouwd is, moet gaan scheiden. Paulus weet ook wel, dat overal waar ongeloof is er ook smaad van Gods Naam en verleiding tot zonde is, maar tevens weet hij, dat de gelovige partner dat in liefde zal dulden en verdragen. Dat moet de gelovige in deze wereld toch al voortdurend doen! Voor Bucer is de grens pas bereikt als de ongelovige de ander geen ruimte meer laat om God in leer en leven te belijden. Maar deze grens is nog niet bereikt wanneer de gelovige tot zonde verleid wordt of als in het huwelijk Gods Naam gelasterd wordt, "want als men geen christen kan zijn en blijven daar waar God gelasterd en een mens tot zonde verleid wordt, dan zou men deze wereld wel moeten verlaten". 272

Wat voor deze wereld geldt, geldt ook voor het huwelijk.

De gelovige partner moet wel bedenken, dat hij of zij zelfs in heel moeilijke omstandigheden het zo lang mogelijk moet volhouden. Pas als de ander pertinent weigert nog gemeenschap te hebben en liefde en trouw te bewijzen en er ook geen hoop meer is, dat dit nog eens zal veranderen, treedt het privilegium paulinum in werking. Het privilegium paulinum is niet van toepassing op de situatie waarin één van beide huwelijkspartners in de ban is gedaan. Men zou uit het woord van de apostel in 1 Korinthe 5:11, waar het

268 Iud., 481.

269 "... et si quidem vitia non capitalia habeat, illa permanet uxor et de ea Dominus loquitur." Ibid. In de kerkorde van Reutlingen uit 1531 wordt een verschillende geloofsovertuiging wel als echtscheidingsgrond genoemd; "Dieser Scheidungsgrund begegnet hier zum ersten Male. Er erklart sich aus den falschen Zustanden in Reutlingen." aldus het oordeel van Köhler II, 277.

270 Deze gegevens maken duidelijk, dat Köhlers conclusie, I, 430, "da das privilegium Paulinum auf 'Unglaube und Ketzerei' bezogen wird, ist zweifellos im Gegensatz zum

kanonischen Recht, vom Gesetzgeber auch innerchristliche Glaubensdifferenz einbezogen. Scheidung ist also möglich, wenn ein Katholik eine Protestantin zur Messe zwingt (obwohl das nicht gesagt wird)", onjuist is.

271 EE, 57a, "Dan wer an Christum nit glaubt, ist nit möglich das der tut gotlichem namen schmeht...".

verboden wordt met mensen die onchristelijk leven te eten of te drinken, kunnen concluderen, dat een huwelijk ontbonden kan worden als één van de partners in de ban gedaan wordt. Volgens Bucer gaat het in dit gedeelte echter over een verbod op vrijwillige gemeenschap, dat wil zeggen een vorm van omgang waartoe men niet verplicht is maar waarvoor men zelf kiest. "Als dus iemand huisgenoten heeft die buiten de gemeente Gods gesloten zijn, bijvoorbeeld als iemand een onchristelijke echtgenoot, ouders, kinderen of andere familie heeft, dan mag een gelovige hun noch in eten of drinken, noch in andere uitwendige aangelegenheden uit de weg gaan. Integendeel, de gelovige echtgenoot moet zich jegens de ongelovige in heel de huwelijksgemeenschap die onder de menselijke bezigheden de belangrijkste is allervriendelijkst gedragen en de echtelijke diensten zodanig bewijzen, dat de gelovige de ongelovige des te sneller voor de Heere wint." De apostel Paulus heeft met zijn woorden de roeping die ieder ten opzichte van zijn naaste heeft niet willen verstoren en die roeping bestaat in het liefhebben en dienen van de naaste ook' al leeft deze zondig. Het huwelijk is een burgerlijke aangelegenheid en daarom heeft een kerkelijke maatregel niet automatisch gevolgen voor het voortbestaan van het huwelijk. Wel biedt de verhouding tussen man en vrouw in het huwelijk bepaalde mogelijkheden om de situatie te veranderen. Het hoofd-zijn van de man brengt mee, dat hij in zijn houding tegenover zijn vrouw duidelijk kan laten merken, dat hij het met haar levenswijze niet eens is.

Dit moet echter wel met mate geschieden, want anders wordt het tegendeel bereikt van wat bedoeld wordt. Bucer ziet dit als de pastorale taak die de gelovige man ten aanzien van zijn ongelovige vrouw heeft. Hij moet haar op deze wijze tot berouw en bekering brengen. Betreft het een gelovige vrouw met een ongelovige man, dan zal zij zich gelovig aan hem onderwerpen en zal zij tot God bidden. Ondertussen zal zij haar man laten merken hoeveel verdriet zij van zijn verderfelijke leven heeft. Door zich zo te gedragen zal zij vaak kunnen bereiken, dat hij zijn leven zal beteren."

Het is in deze de taak van de christelijke overheid in te grijpen als blijkt, dat de ongelovige de gelovige partner slecht behandelt. Mocht de ongelovige al weggegaan zijn, dan heeft de overheid toch nog de taak een poging tot verzoening te ondernemen."

Een heel bijzondere toepassing van het privilegium paulinum betreft de gedachte van het geestelijk huwelijk zoals daarover in sommige doperse kringen gesproken werd. De bestaande huwelijksrelatie tussen een gelovige en een ongelovige, dat wil zeggen tussen een doper en een niet-doper beschouwt men als aards en zondig. In zo'n situatie is het de Doperse partner geoorloofd

273 BDS 7, 222.

274 "...die werden mi t weynen, bitten und flehen gegen Gott und den iren, die unchristlich leben, -iren qual ab den verderben der iren offt zu mercklicher besserung erzeygen.", BDS 7, 223; vgl. Kaler II, 455.

weg te gaan en een nieuwe geestelijke verbinding aan te gaan. Het gaat hier om mensen, "...die geistliche ehen mit denen, die ired glaubens seind, wollen uffrichten und yre vorige gemahel on einige schuld deswegen verlassen".276

Bucer maakt in dit verband melding van ene Klaus Frey, die in 1534 om deze zaak in de gevangenis terecht is gekomen. Hij heeft zijn eigen vrouw, bij wie hij zes kinderen had, zomaar in de steek gelaten, hoewel zij een eerbare en vrome vrouw was. Frey moest vanwege zijn doperse gevoelens zijn woonplaats verlaten en vertrok naar Straatsburg. Zijn vrouw wilde echter in zijn dwalingen niet meegaan en dat was voor hem de reden een ander, geestelijk huwelijk aan te gaan met Elisabeth Pfersfelder. Ze 'wonen nu ongehuwd samen, maar volgens Frey is deze relatie wettig en ziet God Elisabeth als zijn enige echtgenote. Helaas voor Frey ziet men dat in Straatsburg anders. Hij zal nu in de gevangenis moeten blijven tot hij zijn eerste vrouw weer terugneemt.

Schamper merkt Bucer over hem op: "Sagt, Gott hab in gesandt, den Eestand zu reformieren!"."

Omdat hij zich niet van zijn dwalingen laat overtuigen, wordt hij op 21 mei 1534 op beschuldiging van overspel verdronken!

5. Mishandeling

Met instemming citeert Bucer de bepalingen uit de wetten van Justinianus die mishandeling binnen het huwelijk tot een legitieme grond voor echtscheiding rekenen.' Ook hier spreekt Bucer hoofdzakelijk met het oog op de positie van de onschuldige vrouw. Wanneer een man zijn vrouw mishandelt, geeft hij daarmee aan dat hij niet met haar in een gemeenschap van liefde en trouw wil leven. Hierdoor is het huwelijk al gebroken, waarna het ontbonden kan worden. Kenmerkend voor Bucers benadering is, dat hij ook deze problematiek benadert vanuit het aspect van de dienst. Erger dan mishandeling is poging tot doodslag. Een man die het op het leven van zijn vrouw gemunt heeft, is niet alleen schuldig omdat hij zijn vrouw niet wil dienen maar zal door haar te doden tevens verhinderen, dat zijn vrouw anderen nog langer kan

276 BDS 5, 213.

277 BDS 5, 213. Elders oordeelt Bucer over hem: "Nicolaus Frey, item pello, qui omnem usum sacramentorum reiicit et universa damnat matrimonia, imo esse matrimonia negat, quae non in spiritu et a concordibus in religione sunt inita.", Quellen Ikufer, Elsass II, 275. Zie verder over doperse huwelijksopvattingen: K.L. Sprunger, *God's powerful Army of the Weak: Anabaptist Women of the Radical Reformation*, in: *Triumph over Silence*, Westport 1985, 45-74. "Although recommending separation, the majority of Anabaptist leaders did not permit forma] divorce in mixed marriages or subsequent remarriage.", Sprunger o.c., 62.

278 Chrisman, *Women*, 161.

dienen.'

Moord heeft dus altijd meer dan één slachtoffer. De vrouw hoeft in zulke omstandigheden natuurlijk niet bij haar man te blijven, want "God heeft ieder mens de opdracht gegeven om het leven dat Hij geschonken heeft zo lang mogelijk te beschermen en zichzelf niet in levensgevaar te begeven dan alleen om wille van Zijn Naam en om het heil van de naaste".²⁸¹

Toch bindt Bucer een ontbinding van het huwelijk ook in zo'n situatie aan verschillende voorwaarden. Het is niet zo, dat een vrouw haar man mag verlaten wanneer hij haar een keer slaat, maar slechts wanneer dit voortdurend en op zeer ernstige wijze gebeurt. Gebeurt het slechts incidenteel, dan mag van een christelijke echtgenote verwacht worden, dat zij haar man kan vergeven.'

Het kan echter zover komen, dat een man zich niet meer als hoofd maar als tyran openbaart.' Wanneer de christelijke echtgenote het in zo'n situatie niet meer vol kan houden, is huwelijksontbinding toegestaan.' De overheid moet in zo'n geval "de onschuldige vrouw van de onrechtvaardige tirannie bevrijden".²⁸⁵

Van niemand, en dus ook niet van een christen, kan verwacht worden, dat hij zijn leven moedwillig op het spel zet, en dat gebeurt wel wanneer een vrouw bij zo'n man zou blijven. Daarom moet de overheid in een dergelijke situatie het huwelijk ontbinden.'

De christelijke overheid moet de zaak goed overwegen want er zijn ook vrouwen die er zelf aanleiding toe geven, dat ze slaag krijgen. Als dat zo is, dan heeft een vrouw dit geduldig te dragen, ook als de man iets te hard geslagen heeft.'

Is het slaan niet terecht, dan moet de overheid toch eerst proberen de man van zijn hardhandigheid af te brengen, "want als dit kwaad, bij de man zodanig getemperd kan worden, dat een godvrezende vrouw zou kunnen blijven, dan moeten om dat te bereiken kosten noch moeiten gespaard worden".²⁸⁸ Men moet ook in deze gevallen niet te ver gaan in de pogingen om mensen bij elkaar te houden, want "men moet niet menen dat men hen bij elkaar heeft gehouden als ze in hart en ziel helemaal niet één meer zijn". God heeft het huwelijk ingesteld opdat een vrouw van haar man liefde en trouw zou ontvangen en niet in plaats daarvan

280 "...das sie auch anderen nit dienen Iffinde.", EE, 50a.

281 EE, 50a.

282 "...das ja nit umb jedes schlagens willen, die ehscheydung zugelassen werde, dan ein gotselig weyb, das irem man, als dem herren begert underthenig zu sein, wol wurt konden verzeyhen." EE, 50b.

283 EE, 26b.

284 "...wo eins dermassen mishandlet, das es ein Christlich und eerlich ehgemahl nach der ordnung Gottes nit gedulden mag noch solte." SM, 15.

285 EE, 50b.

286 "...das die oberkeit das weib billich von solicher tyrannij, schmach unnd schand erliisen und befreien solle.", EE, 50a.

287 EE, 50b. getier, pijn en verdriet. Bucer neemt het op voor de vrouw, die van haar man "nichts dan bolderen, bochen, schlagen, leiden und qual habe".²⁸⁹

6. Bijzondere roeping

Zowel in de keizerlijke als in de canonicke wetten geldt de bepaling, dat een huwelijk ontbonden kan worden wanneer één van beide echtgenoten zich geroepen voelt in het klooster te gaan. In feite is er alleen dan sprake van echtscheiding, in die zin dat een volwaardig huwelijk ontbonden wordt. In alle andere gevallen gaat het om scheiding van tafel en bed en daarmee blijft de huwelijksband voortbestaan of om ongeldigheidsverklaring van het huwelijk.

Bucer meent, dat er voor genoemde bepaling wel iets te zeggen is, omdat een dergelijke echtscheiding dienstbaar kan zijn aan de groei van Gods Koninkrijk.' Immers, in de Schrift roept de Heiland Zelf ons op om terwille van het Koninkrijk der hemelen vrouw en kinderen, vader en moeder, broers en zusters te verlaten (Matth. 19:27-30).

Nu is het heel goed mogelijk, dat iemand door God geroepen wordt om in een ander land het Evangelie te gaan verkondigen, waardoor het hem of haar niet langer mogelijk is de echtelijke plichten na te komen. Derhalve moet zo iemand zijn

huwelijkspartner de mogelijkheid bieden te hertrouwen, door met een echtscheiding in te stemmen.'

Het is in zo'n geval dus de achterblijvende partner, die een echtscheiding mag aanvragen. Een dergelijke handeling dient echter wel onder toezicht van de overheid te gebeuren. God gaat in Zijn roeping immers nooit onmiddellijk maar altijd ordelijk te werk. Bovendien is Zijn roeping nooit tot schade van een ander. Volgens Bucer betekent dit, dat wanneer de partner die achter moet blijven, met deze gang van zaken niet instemt, er geen sprake kan zijn van een bijzondere roeping Gods. De overheid fungeert hierbij als instrument van God, in die zin dat haar oordeel bepaalt of er inderdaad van een roeping Gods sprake is.

Nu voegt Bucer er direct aan toe, dat er maar heel weinig mensen zijn die op deze wijze geroepen worden. De hoofdgedachte van de Schrift is toch, dat ieder moet blijven in die levenssituatie waarin hij of zij tot geloof en dienst geroepen is. Hoewel Bucer de achterliggende gedachte van Justinianus' wet weet te waarderen, moet hij haar als wet toch afkeuren.

Zeker geldt die afkeuring als het gaat om een besluit het huwelijk op te geven en het klooster in te gaan. God roept namelijk niemand tot het klooster, "want dat is geen

289 EE, 51a.

290 "...finden wir, das solicher weg wol etwas rechts in im hat, wo soliche scheydung eyentlich zü firderung des himelreychs." EE, 38b.

levensstaat die door God is ingesteld".²⁹² God kan wel iemand tot zo'n vorm van dienst in Zijn Koninkrijk roepen, dat het noodzakelijk wordt te scheiden, maar dat geldt zeker niet voor de dienst in het klooster.

7. Criminele gronden

Volgens Bucer is er ook grond voor echtscheiding, wanneer één van beide partners een ernstige misdaad heeft begaan. Onder ernstige misdaden verstaat Bucer in aansluiting bij de keizerlijke wetgeving onder andere moord en poging tot moord, aanslagen tegen de staat of beraming daarvan, en het onderdak verlenen aan misdadigers. Wat de vrouw aangaat, geldt daarbij ook abortus als grond voor echtscheiding.'

Op deze misdaden stond de doodstraf. Wanneer deze doodstraf vandaag nog uitgevoerd zou worden, zou het huwelijk daarmee automatisch ontbonden zijn. Wanneer de schuldige echter weet te vluchten, dan mag het huwelijk toch ontbonden worden, daar een ter dood veroordeelde het leven verspeeld heeft en als dood mag gelden. Welnu, indien iemand het recht op het leven verspeeld heeft, dan heeft hij volgens Bucer ook het recht op het huwelijk verspeeld.'

Iemand die zich aan dergelijke misdaden schuldig heeft gemaakt, heeft daarmee bewezen geen huwelijkspartner te zijn zoals Gods Woord daarover spreekt. Omdat er geen echt huwelijk is wanneer één van beide partners niet aan de schriftuurlijke vereisten voldoet, kan dit huwelijk ontbonden worden. In de keizerlijke wetten wordt deze echtscheiding op criminele gronden gefundeerd op het verbod op huwelijken van twee in maatschappelijke stand ongelijkwaardige partners: de één is misdadiger, de ander onberispelijk burger.

Bucers argumentatie is echter niet maatschappelijk maar religieus bepaald. Een man moet hoofd en beschermer van vrouw en gezin zijn, zoals Christus dat is van de kerk,

en hij moet als gezagsgetrouw en eerlijk bekend staan. Datzelfde geldt voor de vrouw, die als lichaam en hulp van de man en als moeder van het gezin, haar man tot eer moet zijn zoals de kerk dat voor Christus behoort te zijn.' Begaat één van beiden een zware misdaad, dan voldoet hij of zij niet meer aan de door God gestelde norm en is ontbinding van het huwelijk geoorloofd. Tot die misdaden rekent Bucer ook abortus. Als een vrouw buiten de wil en zonder medeweten van haar man een abortus laat plegen, begaat zij niet alleen een misdaad, maar is dat voor haar echtgenoot een wettige grond

292 "...dan dasselbig kein stand ist, den gott eingesetzt...", EE, 39b.

293 "Justinianus der Kayser hat des weibs halb uber solliche ursachen hinzugefngt auch dif3e, wo ain weib erfunden wurde nut fieyf3 sich selbs umb ein khindt bracht haben." Von der Ehe, 116b.

294 "...so sie dan von rechtswegen nit nier leben sollen, kunden sie auch kein recht mehr haben zu Iren weyberen und werden mit dem leben auch ir Ehe verwirkt haben." EE, 412

om echtscheiding te verkrijgen. Het gaat namelijk om een daad die "zodanig met de goddelijke instelling van het huwelijk in strijd is, dat hierdoor het huwelijksverdrag geheel en al ontbonden wordt".^{29'} Ook hier is het de daad die ipso facto het huwelijk ontbindt. De daaropvolgende rechterlijke uitspraak is slechts de bekrachtiging van die ontbinding.

Hoe nauw rechtvaardiging en heiliging in Bucers theologie met elkaar verbonden zijn, blijkt ook hier. Bucer acht mensen die zulke misdaden hebben gepleegd niet alleen beroofd van hun burgerlijke waardigheid en vrijheid, maar tegelijk van de hemelse waardigheid en vrijheid. Aan de vruchten kent men de boom en dus kunnen dergelijke mensen gewoonweg geen christenen zijn.

Conclusie is in zo'n geval, dat zij ook het huwelijk niet meer waardig zijn.^{2"}

Nu is het ook mogelijk, dat iemand gestraft wordt met ballingschap. In dat geval adviseert Bucer de vrouw haar man te volgen als er enige hoop is dat hij zijn leven zal beteren. Duidelijk stelt Bucer dat de vrouw dit niet verplicht is, maar tevens, dat zij het ook niet zomaar moet nalaten."

Een andere zware straf in de keizerlijke wetgeving was de veroordeling tot lijfeigenschap, als gevolg waarvan het huwelijk ontbonden moest worden, aangezien het huwelijk tussen een vrije en een slaaf niet toegestaan was. Bucer wil, dat deze bepaling verzacht wordt door aan de vrouw toe te staan haar man in de lijfeigenschap te volgen, wanneer zij daartoe geestelijk en lichamelijk in staat is. Bucer wil dus niet, dat het huwelijk bij een dergelijke straf automatisch ontbonden wordt. "Want wanneer men iemand [die eigenlijk de doodstraf verdiende] toch nog het leven gunt, dan moet men hem ook alles gunnen wat voor een eerbaar leven nodig is."²⁹⁹

Voorwaarde is wel, dat wanneer een vrouw de straf van haar man mee wil dragen, dit geen schade moet opleveren voor kerk en samenleving, in die zin dat men hiermee de indruk zou wekken, dat misdaden niet meer gestraft worden.'

Toch noemt Bucer het een schande wanneer men het onder beroep op de wederzijdse liefde verplicht zou stellen, dat de onschuldige de schuldige moet volgen. Zij die dit voorstellen, zijn niet anders dan verdedigers van ongerechtigheid en verstoorders van de christelijke tucht.'

Het is hun helemaal niet om wederzijdse liefde te doen, maar om een vrijbrief voor onbehoorlijk gedrag. Echte liefde straft de misdaad juist wel, namelijk uit liefde voor de openbare eerbaarheid die prioriteit heeft boven de wens van het individu.'

296 DRC, 214.

297 'Iam, qui per Christum coelesti libertate et dignitate donati sunt, eos haud minor decet coniugii honestas,...", DRC, 211.

298 EE, 44a.

299 EE, 48a. 300 DRC, 212.

Bucer verwerpt met kracht de gedachte, dat men bij misdadigers met mildheid meer bereikt dan met gestrengheid. Wij moeten niet proberen wijzer te zijn dan God, die voor deze misdaden heel strenge straffen heeft vastgelegd. Het is juist de strengheid die mensen tot inzicht en bekering brengt.

C. Gevolgen van echtscheiding

1. Straf en tucht

Bucer laat er geen twijfel over bestaan, dat elke echtscheiding gevolgd moet worden door een straf voor de schuldige partij. Hoezeer hij er ook voorstander van is, dat ook de schuldige gelegenheid moet krijgen te hertrouwen, meent hij toch, dat dit pas zal kunnen plaatsvinden nadat deze zijn straf gedragen heeft en getoond heeft berouw te hebben.'

Echtscheiding moet gestraft worden omdat het een grote zonde tegen God en tegen de naaste is.' Met deze straf wordt ook bereikt, dat anderen van deze zonde worden afgeschrikt.'

Vanuit dit argument voert Bucer ook een scherp pleidooi voor strengere straffen. "Immers, zij die dergelijke wandaden bedreven hebben, daden waarmee zij het huwelijk als het heiligste van alle verbonden verbroken hebben, zullen door de in Gods Woord vastgestelde straffen veel eerder bewogen worden tot wat ik hierboven genoemd heb [d.w.z. een christelijk leven] dan wanneer hun de zonde zomaar vergeven wordt."³

Volgens Bucer is er geen betere manier om de huwelijken te beschermen dan terugkeer naar de keizerlijke wetten en de daarin opgenomen straffen. In geval van overspel betekent dit, dat deze wetsovertreding met de dood bestraft moet worden.³⁰⁷ Wat dit aangaat is de keizerlijke wet geheel in overeenstemming met de goddelijke.' Bucer sluit hiermee aan bij de strafmaat die in Zürich vastgelegd was want ook daar voerde men de wetten van het Oude Testament en het afschrikkende als argumenten aan.' Ook wat andere zonden tegen het huwelijk betreft, kan men zich houden aan de keizerlijke wetgeving voorzover deze met Gods wet overeenkomt. Dat betekent, dat de schuldige in ieder geval zijn bruidsschat verliest aan de onschuldige.³¹⁰

Ook acht Bucer het juist, degene die echtbreuk heeft veroorzaakt maar niet de doodstraf heeft ontvangen, uit de stad te verwijderen. Een dergelijk persoon

303 SM, 136b. Zie voor Bucers visie op boete en tucht vooral zijn 'Von der waren Seelsorge', BDS 7, 67-245.

304 EE, 40b; Von der Ehe, 114b.

305 "...iis poenis in sancti coniugii violatores animadvertere...". DRC, 225.

306 DRC, 212.

307 "Sane connubii fides et diuturnitas vix alia re conservari posset commodius, quam si capitale adulterium esset." Ev. corn., 152B.

308 "Porro ad conservandum nuptias iam contractas, vix potentius aliud faceret, atque si lex de puniendis adulteriis, aut Domini, aut certe Constantini Caesaris, quae cum Domini lege eadem, quia adulterium capite punit, reduceretur.", Ev. corn., 152A.

309 Z IV, 186.

310 "Wo er aber anders die Eh seyнем weib aufsagen wollte, so sollte er yr die dotam

kan in een christelijke stad niet geduld worden, want als iemand niet in staat is tegenover zijn echtgenoot trouw en liefde te bewijzen, zal hij dat tegenover zijn medeburgers wel helemaal niet doen.' Zou de aan echtbreuk schuldige in de stad blijven en ook nog hertrouwen, dan zou degene met wie hij eerst getrouwd was er steeds weer op een zeer onaangename wijze mee geconfronteerd worden. Om die ergernis en pijn te voorkomen, moet de schuldige de stad uitgestuurd worden."

De kinderen moeten door de huwelijksrechtbank vanzelfsprekend worden toegewezen aan die ouder van wie men het meest een goede, eerbare opvoeding kan verwachten?'

Ondanks het feit dat Bucer een voorstander is van strenge straffen, wil hij ervoor waarschuwen, dat men zo streng gaat straffen, dat mensen voor een echtscheiding terug gaan schrikken en grote moeite gaan verduren terwijl dat niet nodig is. Zo kan het gebeuren, dat de schuldige te zeer de straf op echtscheiding vreest om huwelijksontbinding aan te vragen en de onschuldige meestal de vrouw in een ondraaglijke situatie blijft zitten?'

Bovendien, zegt Bucer, moet men bij het vaststellen van de straf rekening houden met de tijd waarin wij op dit moment leven en met het feit dat overheden tot dusverre niet die straf oplegden, die men eigenlijk had moeten opleggen en mensen dus nog niet aan rechtvaardige straffen gewend zijn?' Wat het beste is, is niet altijd mogelijk en dit geldt zeker voor het bestraffen van zonden. Niet alleen is men gewend geraakt aan milde straffen of helemaal geen straffen, maar ook is er een groot verzet tegen terugkeer naar de Bijbelse strafmaat.

Deze Bijbelse en keizerlijke normen zouden voor deze "verwildete welt" wel de enige weg naar verbetering zijn, maar de huidige situatie laat dit nog niet toe en daarom "kan man nit solichen ordinantzen sich nit alweg zu anfang vergleichen, oder auch dan, so an im selb das fofirmlichest were an die hand nemen"?' Daarbij eist Bucer als de belangrijkste overweging bij het vaststellen van de straf, dat men moet voorkomen, dat door de straf het kwaad niet bestreden wordt maar juist toeneemt.' Zo moet men niet iemand het huwelijk gaan verbieden als hij het huwelijk juist nodig heeft om de zonde van hoerij te voorkomen. Ook bij straf op overspel blijft Gods gebod van kracht: "Iedere man hebbe zijn eigen vrouw en iedere vrouw haar eigen man".

In *De Regno Christi* wijdt Bucer een afzonderlijke paragraaf aan de straf op overspel?' Evenals in zijn andere huwelijks geschriften verdedigt hij ook hier zijn opvatting, dat voor deze zonde de doodstraf gehandhaafd moet worden."

Dat volgens de Schrift de overspelige gedood moet worden, geeft al aan welk een schande het is toch met een overspelige getrouwd te willen blijven. Maar niet alleen de andere partner, ook de kerk en de staat krijgen een smet op zich wanneer men deze zonde niet naar behoren straft, en het is juist de doodstraf, die kerk en staat van de smet van deze schanddaad reinigt.' Bucer wijst op de wetten in andere landen uit heden en verleden, om aan te tonen hoe streng ook daar overspel gestraft werd en dat geldt zelfs voor volken die als behoorlijk barbaars te boek staan.'

Maar de straf is niet alleen heilzaam voor de andere burgers maar ook voor de schuldige zelf, omdat hij er geenszins bij gebaat is wanneer zijn zonde ongestraft blijft. De doodstraf zal mensen juist tot berouw en bekering brengen, waardoor zij zelf graag de straf willen dragen die zij verdiend hebben door het opwekken van Gods toorn.' Dat deze wet berouw werkt, is reeds bewijs dat zij door de Heilige Geest gegeven is. De naderende dood zal de schuldige tot geloof en bekering wekken, waardoor hij toch nog behouden zal worden. Men mag deze strenge straf dus zien als een heilsmiddel voor de schuldige. Bovendien voorkomt men door de afschrikking, dat anderen zich begeven tot zonden die hen onder Gods oordeel brengen.

Zowel hier als in zijn Evangeliecommentaar gaat Bucer in op de tegenwerping, dat wij niet meer in de tijd van de wet maar in de tijd van de genade leven. Dat klopt, zegt Bucer, maar de tijd van de genade is toch niet een tijd om de toom van God over kerk en samenleving op te roepen door dergelijke zonden niet streng te straffen. Tevens zal men Bucer voorhouden, dat ook Jezus de overspelige vrouw niet heeft laten stenigen maar haar ongestraft heeft weggestuurd. Het antwoord op die tegenwerping is, dat Jezus in de eerste plaats niet bevoegd was iemand te laten stenigen en niet gekomen is om de

311 SM, 151b; EE, 41b.

312 SM, 151a.

313 SM, 148a.

314 EE, 42a.

315 Hauptman Daniel, 269.

316 Gutachten Bern, 10; Bucer heeft zich dan ook bij deze werkelijkheid neergelegd, zoals blijkt uit de strafmaatregelen die hij in de Ulmer kerkorde laat opnemen, BDS 4, 262; zie ook: Strafburger Disziplinarordnung, in: Rihrich, Mittheilungen I, 272 e.v.

318 "Adulteros et adulteras morte puniendos esse", DRC, 189-194.

319 Bucer stelt, dat de doodstraf niet per se door steniging hoeft te worden uitgevoerd maar dat b.v. ook door onthoofding het doel van Gods bepaling bereikt wordt. Zie EE, 35a. Het gaat niet om de letter maar om de intentie van Gods Woord!

320 DRC, 189.

321 Bucer ontleent zijn gegevens hierover aan Tacitus. "Quin apud maiores gentium Germanos, qui visenda barbarie notati sunt, adulterae accisis crinibus nudatae, coram propinquis expellebantur domo a maritis, ac per omnem vicum verbere agebantur, ut meminit Cornelius Tacitus libello, de situ, moribus, et populis Germanorum." Ev. com., 152C.

322 "Quare dubitari non potest, eam profectam esse ex Spiritu sancto, a QUO SOIO

burgerlijke wet uit te voeren."

Jezus spreekt deze woorden omdat "Hij de listige en hoogmoedige Farizeeërs wilde verwarren (vgl. 1 Kor. 1:27) en de in het nauw gedreven en berouwvolle zondares wilde bemoedigen. Echter, de wet van Zijn Vader over de noodzaak en de heilzame werking van het straffen van overspeligen heeft Hij niet willen afschaffen."

Tegenover Pilatus heeft Hij nadrukkelijk betuigd, dat Zijn rijk niet van deze wereld is. Met de woorden "Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen", heeft Jezus het gebod van de Vader niet willen afkeuren en heeft Hij ook niet willen tegenhouden, dat zij gestenigd zou worden, zelfs al was het door mensen die zelf niet vrij van zonde waren. "Want indien slechts zij, die zelf geheel van elke zonde vrij zijn de bevoegdheid hebben om schuldigen te straffen, dan zou er nooit ook maar één iemand gestraft kunnen worden." Omdat Hij geen enkele publieke bevoegdheid had om te oordelen, heeft Jezus haar niet veroordeeld. Had Hij haar wel veroordeeld, dan zou Hij zich met zaken bemoeid hebben die Hem niet aangingen.

In de tweede plaats kwam Hij juist om mensen tot berouw en bekering op te roepen en niet om hen te doden. "Hij had meer met de zielen dan met de lichamen der uitverkorenen te maken." Bovendien moet men wel goed inzien, dat de Farizeeërs deze vrouw niet bij Jezus brachten om haar te laten stenen, maar om Jezus in de val te lokken. Vanuit die situatie moet Zijn antwoord dan ook uitgelegd worden. Evenals bij het onderscheid tussen het oude en het nieuwe verbond geldt ook bij het straffen, dat de wijze van bediening (administratio) gewijzigd is maar dat de substantie gebleven is. Betrokken op de doodstraf betekent dit, dat stenen niet meer verplicht is, maar dat het wezen en het resultaat van de straf gehandhaafd worden.'

Bucer weet de twee rijken op de volgende wijze met elkaar te verbinden zonder ze te vermengen. "Christus heeft het regnum mundi, dat wil zeggen deze uiterlijke staat [res publica] overgelaten aan de wetten van Mozes en aan andere wetten die opgesteld zijn ten dienste van de openbare vrede en eerbaarheid, en Hij heeft Zichzelf betoond als de Koning van het regnum caelorum, het Koninkrijk der hemelen, dat is het Koninkrijk van hen die in Hem geloven. In dat rijk eist Hij van zondaren niets anders dan bekering en dat zij zich toevertrouwen aan de goede wil van God, zodat zij bereid zijn de straffen voor hun zonden te ontvangen, zoals de hoogste Vader ze heeft

vastgesteld, hetzij ze deze van de magistraat of van anderen ontvangen."³³⁰
 Nu is het de taak van de magistraat erop toe te zien, dat het in het openbare leven op zedelijk gebied eerbaar, rustig en netjes toegaat. Mensen die zich hiertegen verzetten, kan zij niet verdragen. Hiervoor moet zij, als door God aangestelde, de goddelijke strafbepalingen hanteren³³¹ en voor overspel betekent dat de doodstraf, want wie zou willen beweren, dat mensen barmhartiger en rechtvaardiger zijn dan God?".
 Er is trouwens ook geen overheid te vinden die, als men al niet de doodstraf uitvoert, niet een andere lichamelijke straf toepast.
 Bucers conclusie luidt, dat wie de Heere vreest en Zijn Woord eerbiedigt, wel inziet dat slechts gehoorzaamheid aan Zijn geboden heilzaam is en dat dit dus ook geldt voor Zijn gebod om overtredingen te bestraffen. Doodstraf bij overspel is niet in strijd met geloof en liefde, want het werkt bekering en afschrikking en in dat licht is juist het ongestraft laten van de zonde in strijd met de liefde tot God en tot de naaste ³³²

2. Mogelijkheden tot hertrouwen

Het canonieke huwelijksrecht biedt slechts in zeer beperkte mate gelegenheid voor een tweede huwelijk. Hertrouwen na het overlijden van de huwelijkspartner wordt om verschillende redenen als ongepast en ongewenst aangemerkt.³³³

Een tweede huwelijk na echtscheiding is echter in de meeste gevallen onmogelijk of zelfs verboden. De kritiek op deze bepalingen wordt vooral door Erasmus onder woorden gebracht. Hij wijst er op, dat wanneer er in de Bijbel over echtscheiding gesproken wordt, het vanzelfsprekend gaat over een scheiding die de weg naar een nieuw huwelijk opent."

De Reformatorische theologen zijn niet eensgezind in het beantwoorden van de vraag of in geval van echtscheiding een nieuw huwelijk toegestaan is. Vooral Luther en Bugenhagen willen een nieuw huwelijk alleen in uiterste noodzaak toestaan. Pas nadat alle pogingen tot verzoening en herstel van het eerste huwelijk op niets uitgelopen zijn, valt een tweede huwelijk te overwegen.'

323 "Sed nemo ad regnum Christi eruditorum ignorat, Dominum non advenisse in hunc mundum, ut esset legis et gladii, sed gratiae tantum et Evangelii administer,...".DRC, 191.

324 Joh.Ev., 312.

325 Ev. corn., 152B.

326 "...nulla publica potestate fungeretur,...", Ibid.

327 Ibid.

328 DRC, 191.

"I'M rskr1,3h., nkre,,tgrrt t t n.rmuroIarn II' 111-111 330 Ev. corn. 152B.

331 "Si constitutus est magistratus, ut in malos animadvertet, et a Deo constitutus, qui possit officio suo fungi rectius, quam si in eos animadvertet potissimum, et eo modo, in quos et quo modo Deus ipse statuit?", Ev. corn., 152B.

332 Ef. '27, 64.

333 Zie hoofdstuk I a.

334 O.a. LB VI, 698E.

335 Zie voor de opvattingen van Brenz, Bugenhagen en Luther: A. Sprengler, Urn eine

Bucer gaan de vragen omtrent hertrouwen ook persoonlijk aan. Dat hij zelf voor de tweede keer getrouwd is, wordt meer dan eens aangegrepen om hem verdacht en zo onschadelijk te maken.

Met name rondom de reformatie van het bisdom Keulen wordt zijn tweede huwelijk,

dat in 1542 plaatsvindt, als argument tegen hem gebruikt en moet hij zijn eigen hertrouwen verdedigen.³³⁶

Bucer beschuldigt het canonieke recht van een veel te grote strengheid. Daarmee wijkt men niet alleen af van de waarheid van Gods Woord, maar breekt men juist eerbaarheid en strengheid af in plaats van die te bevorderen. Immers, wanneer mensen die een huwelijk nodig hebben om eerbaar te kunnen leven verboden wordt te trouwen, worden zij wel gedwongen tot een oneerbaar leven.'

Het is ook in strijd met de Schrift en met de wet der liefde die toch in alle gevallen bepalend is de onschuldige van een tweede huwelijk uit te sluiten. Gods Woord meldt duidelijk, dat de onschuldige niet hoeft te lijden onder de zonden van de schuldige," maar door ongetrouwd te moeten blijven, wordt de onschuldige nu haast tot zonde gedwongen.'

Echter, ook degene die schuld heeft aan de echtscheiding hoeft niet ongetrouwd te blijven. Als hij berouw heeft van de zonde, kan ook de schuldige een nieuw huwelijk aangaan. "Immers, God wil niet, dat iemand vanwege zijn eigen schuld laat staan dan vanwege die van een ander gedwongen wordt zo te leven, dat hij voortdurend bedreigd wordt door de zonde. Dit geldt natuurlijk als hij de zonde haat en de gerechtigheid liefheeft, want God heeft, om ons van de dwang tot zondigen te bevrijden, Zijn Zoon gezonden en wie in Hem gelooft, heeft het eeuwige leven en is waarlijk vrij."

Het Evangelie opent zo de weg naar het tweede huwelijk vanwege de vergeving van de schuld van de zonde en de bevrijding van de macht van de zonde. Maar ook als de schuldige geen berouw toont, is het maar beter hem een nieuw huwelijk toe te staan. "Er is hier namelijk geen enkele middenweg: je moet hem of uit de weg ruimen of hem een vrouw toestaan, zelfs als hij geen berouw heeft over het door hem bedreven kwaad en hij dus een hopeloos geval is.

Voor de samenleving (res publica) is het immers beter, dat de boosaardigen getrouwd zijn dan dat zij ongetrouwd blijven, tenzij ze lichamelijk voor het huwelijk ongeschikt zijn. Want wie twijfelt eraan, dat zij als ongehuwden de samenleving meer last zullen bezorgen dan als gehuwden?" Met deze opvatting onderscheidt Bucer zij). van de meeste andere reformatoren, die de schuldige een nieuw huwelijk doorgaans niet toestaan.'

Ter verdediging van het verbod op hertrouwen na echtscheiding won onder andere gewezen op het woord van Jezus uit Mattheüs 5, waar Hij zeg *dat iemand die zijn vrouw wegstuurt om een andere reden dan echtbreuk, er voor zorgt, dat er echtbreuk met haar gepleegd wordt en dat wie een weggezondene trouwt, echtbreuk pleegt.*

Volgens Bucer kan men zich op deze tekst niet beroepen, want Jezus doelt hier op het trouwen met de weggezonde vrouw, terwijl haar eerste huwelijk nog van kracht is. In die situatie breekt het tweede huwelijk het eerste.'

In het geval van de scheidbrief echter is het niet zo, dat het eerste huwelijk gebroken wordt, want dat bestaat niet meer.

Hier gaat het om een man die trouwt met een vrouw die al getrouwd is geweest.'

Het gaat Christus er slechts om elk lichtzinnig wegsturen van de vrouw af te wijzen.

Verder geeft de apostel Paulus aan, dat er ook andere redenen voor echtscheiding kunnen zijn en hij noemt dan bijvoorbeeld de situatie waarin de ongelovige niet meer met de gelovige partner wil leven.

Nu in dat geval acht de apostel niet alleen echtscheiding maar ook hertrouwen toegestaan. De Bijbel staat hertrouwen na echtscheiding dus ook toe, als het huwelijk om een andere reden dan overspel ontbonden is. Ook 1 Korinthe 7:11 kan in dit

verband niet als tegenargument gebruikt worden. Als de apostel hie zegt, dat een vrouw die haar man verlaten heeft ongehuwd moet blijven, dar heeft hij het slechts over een vrouw die haar man om een onwettige redei heeft verlaten."

In zijn commentaar op Romeinen gaat Bucer op deze vragen in bij dl uitleg van Romeinen 7:2 en 3. Daar zegt de Schrift, dat een vrouw een echt breekster is, als zij met een ander trouwt terwijl haar man nog in leven is Ook deze tekst wordt aangevoerd om hertrouwen na echtscheiding af u wijzen. Volgens Bucer is dat niet juist, omdat het de apostel Paulus er hier

336 Was im Namen, Fij-iiij.

337 "Item das uns die falsche strengheyt alweg von der warheyt plegt abzufnhren, bis alle erbarkeit unnd strengheit gar zu grond gangen. "EE, 4a; Vgl. BDS 17, 451; Bucer spreekt in dit verband over de tyrannie der canonieke bepalingen, BDS 17, 407.

338 "Et nequisquam innocens plectatur propter noxium...", BDS 17, 407. Vgl. Brenz, FrUhschriften II, 284 "Wer hat ye gehOrt, das man einungluck, so einem on sein aigne schuld, radt und that zufelt, straffen soll." Brenz brengt dan het hertrouwen als volgt onder woorden: "Wer aber frey ist, der mag auch freyen.", Anecdota, 177.

339 "Diweil nach gottes urtail kheiner dess anderen sonder seinen aigen last tragen solle.", Von der Ehe, 116a; "Lex denique charitatis, qua omnia metienda et dispensanda sunt, qui ferat innocenti, ob improbitatem alterius, necessitatem iniici peccati?",

11Â 341 Ev. corn., 151B.

342 "Although tHeere was some disagreement...Protestant law generally denied that persor any right to remarry.", Safley, Civic morality, 179. Brenz heeft een heel bijzondere oplossing om toch de kuisheid van de schuldige te beschermen. Aangezien een nieuw huwelijk onmogelijk door de kerk geaccepteerd kan worden is de schuldige eer "concubinische beysitz vergUnnet, damit haimlich eebruch mit andern eeweibern und unordenliche hurery, yetz mit diser, yetz mit yhener verhntet wurde.", Brenz, FrUhschriften II, 292.

343 "Nam non nisi de eo, qui in fraudem prioris matrimonii repudiatam duxerit, hoc intelligendum est.", Ev. corn., 151A.

344 "Non enim ducit earn in fraudem prioris connubii, sed suscipit derelictam." Ibid.

niet om gaat iets over het huwelijk te zeggen maar om met het huwelijk als beeld de positie van de christen ten opzichte van de wet te verduidelijken.'

Bovendien is het vreemd aan de hand van een citaat uit de wet van Mozes de conclusie te trekken, dat hertrouwen niet geoorloofd is, terwijl diezelfde wet zowel echtscheiding als hertrouwen duidelijk toestaat. Paulus kiest voor de situatie van de vrouw na het sterven van haar man, omdat het hier gaat om de positie van de christen na het sterven van Christus. Het beeld zou veel onduidelijker zijn geworden als hij bijvoorbeeld gebruik had gemaakt van een terminologie die te maken heeft met de scheidbrief.

Ter verdediging van zijn visie dat een tweede huwelijk na echtscheiding toegestaan is, beroept Bucer zich tevens op de kerkvaders, die in deze meer ruimte lieten. Desondanks heeft Bucer toch ernstige kritiek op de kerkvaders, omdat zij van mening waren, dat een tweede huwelijk eigenlijk niet was toegestaan en zelfs een schande was, maar dat men terwille van de zwakheid van de mens dit vaak wel toe moest laten om erger te voorkomen.'

Daarom moet Bucer opmerken, dat hoe waardevol de woorden van de kerkvaders ook zijn, ook nu weer blijkt, dat wij het Woord van God hoger moeten achten. Bij de toepassing van de aan de Bijbel ontleende normen moet men zich ook in deze zaak door de aequitas laten leiden, evenals in de keizerlijke wetten en in Erasmus' uitleg van 1 Korinthe 7 gebeurt.'

Bucers pleidooi voor een nieuw huwelijk is gevolg van zijn visie op echtscheiding. Als er sprake is van een wettige echtscheiding, betekent dit het einde van de huwelijksband en hebben zowel man als vrouw weer de mogelijkheid een huwelijk aan te gaan.'

Hoe bovenstaande opvattingen praktisch vorm krijgen, blijkt uit een door Capito en Bucer opgesteld advies, dat handelt over de huwelijksperikelen van

346 "Porro quia similitudinis caussa hoc de lege matrimonii Apostolus adduxit, non convenit ex eo Pauli iudicium de divortio accipere, nihil enim hic vel de matrimonio, vel divortio dicere instituit: sed tantum sumpto ex iure matrimonii simili voluit ostendere, nos non amplius posse teneri lege Mose." Ad Romanos, 307. Op een wezenlijk punt wijkt Bucer dus van Erasmus af. De laatste wijst er op, dat het huwelijk hier slechts als een beeld ("similitudinem") gebruikt wordt, en daarin volgt Bucer hem. Echter, Bucer gaat niet mee in de visie, dat de wet van Mozes door het Evangelie achterhaald is :..."antiquata jam Mosis lege per Evangelium.", LB VI, 700E.

347 "...D. Hieronymum,..., putasse quidem, nuptias iterare post quaecumque divortium esse quandam ab Evangelii vigore declinationem, vitium, vulnus; sed quod tolerandum tamen esset in plerisque, propter carnis infirmitatem et necessitatem ad evitandum graviora.", DRC, 168; idem, 173-175.

348 "Requiro epieikian legum Imperialium et Erasmi in 7. cap. prioris ad Cor.", BDS 17, 407.

hoofdman Daniël Silberbrenner.³²

Deze man heeft zijn vrouw verlaten e: in het leger gegaan, omdat er volgens hem met haar niet meer te leven.

Bij zijn terugkeer uit de krijgsmacht wil zijn vrouw van hem scheiden, omdat gebleken is, dat hij ondertussen met een andere vrouw heeft samer woond.

De vraag is nu *of het deze man geoorloofd is een nieuw huwelijk te gaan?*

Volgens Bucer is dat inderdaad het geval, want God heeft bepaald dat het niet goed is voor een mens alleen te zijn en dat het huwelijk nodig is, om hoererij te vermijden. Bovendien, geslachtsgemeenschap is een zaak die het huwelijk behoort en derhalve is de, hoofdman wel verplicht om met andere vrouw te trouwen. Zeker, de hoofdman heeft zich aan zware zo schuldig gemaakt en vanzelfsprekend moet er een straf volgen. Bestrafing moet steeds volgen in gevallen waarin er tegen het huwelijk gezondigd wordt "Verlassung und trennung der Ehe, und alles verletzen der Ehe, sollte ernstlich straffen und weeren." Maar de straf mag nooit zodanig zijn, men iemand verbiedt opnieuw te trouwen terwijl de persoon in kwestie huwelijk nodig heeft om hoererij te vermijden. Immers, wanneer men hem met de dood straft zoals eigenlijk zou moeten, moet men hem om eert te leven een vrouw toestaan, want anders dwingt men hem tot zondigen.'

Bucer wil het hertrouwen juist positief waarderen, niet als een noodoplossing maar *als een opdracht van God*. Het Woord van God, dat het niet goed dat een mens alleen is, blijft staan, ook al doen wij nog zoveel zonden. Heere heeft de mens als man en vrouw gemaakt en Hij wil niet, dat één beiden op zichzelf blijft leven. Datzelfde geldt voor woorden als: "Iedere man moet zijn eigen vrouw hebben". (1 Kor.7:2)

Nu, als dit Gods woorden zijn dan kan het toch nooit als zonde aangerekend worden als mensen met elk trouwen. Integendeel, dan heeft men dat huwelijk juist aan God te danken. Dat Schriftwoord geldt dus in de eerste plaats voor hen die schuldloos gescheiden zijn, maar blijft ook voor schuldigen van kracht.

Hertrouwen is toegestaan als er echtscheiding heeft plaatsgevonden omdat de partner bijv. beeld door ongeneeslijke lepra getroffen werd. In zo'n geval is duidelijk, het God Zelf is die de echtscheiding voltrokken heeft en des te krachtiger komt dan dit

Schriftwoord van diezelfde God op de gezond gebleven partner van belang. Maar eigenlijk is de oorzaak van de echtscheiding niet van belang, want als Heere zegt: "Het is niet goed, dat de mens alleen is", geldt dat voor allen

350 AST, Var. Eccl. II, Nr. 167, 268-270. Het gaat om een geval, dat door Micl Schwenker, "notarius des Ehegerichts", ter beoordeling aan Bucer en Capito vooi legd wordt.

351 O.c., 269.

352 "Derhalben wem man das leben Onnet, dem hat man schon das recht zur zugleich auch verOnnet." o.c., 270.

353 "Nemo plus inficiari potest, quin semper gratum Deo et nunquam peccatum habea

gescheiden zijn. Natuurlijk is het beter, dat als er onenigheid is, er eerst geprobeerd wordt man en vrouw weer bij elkaar te brengen. Vooral gelovige mensen zullen daar alles aan doen. Maar als er zoveel hardheid van hart en zoveel onwil is, dat verzoening niet bereikt kan worden en men uit elkaar gaat, dan mag deze zonde geen afbreuk doen aan het Woord des Heeren, dat iedere man zijn eigen vrouw en iedere vrouw haar eigen man moet hebben.'

Wanneer de aan echtbreuk schuldige niet met de dood gestraft wordt zoals volgens Gods wet eigenlijk zou moeten en men hem dus het leven gunt, moet men hem ook het huwelijk gunnen.'

Dat geldt ook voor degene die zijn vrouw wegzendt. Als hij er niet van te overtuigen is, dat hij zijn vrouw terug moet nemen en haar moet behandelen zoals het hoort, dan moet de overheid maar beoordelen of deze man in de gemeenschap mag blijven of niet. Laat men hem blijven, dan moet men hem, ook al is hij slecht en hard van hart, toch een vrouw toestaan, want ook voor hem geldt, dat het niet goed is dat een mens alleen is. Hoererij mag onder Gods volk niet getolereerd worden en daarom is er geen middenweg en moet men hem een vrouw toestaan, zelfs al heeft hij geen spijt van zijn bedreven kwaad. Dat ook slechte mannen een vrouw hebben, is voor de maatschappij beter dan dat zij ongehuwd zijn. Want wie twijfelt eraan, dat hun ongehuwd zijn meer schade oplevert dan hun gehuwd zijn?'

Immers, wie men laat leven, moet men ook de mogelijkheid geven eerbaar te leven en daarom moet men hem een nieuw huwelijk toestaan Zeker als iemand zijn leven wil beteren, is het niet toegestaan hem of haar de weg daartoe af te sluiten door hertrouwen te verbieden.' "

Immers, welke soort kuisheid kan verwacht worden van haar, die zonder man moet leven, terwijl ze, toen ze nog met een man getrouwd was, al voor haar begeerte bezweken is". Bucer noemt het een menselijk verzinsel te geloven, dat een verbod te hertrouwen de overtredingen van Gods geboden zou afremmen. Hij verwacht eerder, dat de overtredingen door zo'n verbod toenemen.'

Het kan nooit Gods bedoeling zijn, dat wetten iemand tot zondigen dwingen en dat gebeurt wel als men iemand van het huwelijk afhoudt.'

355 "...non poterit ob id infringi verbum Domini, unusquisque suam, unaquaeque habeat suum." Ev. corn., 151A.

356 EE, 42b. Beza wijst deze visie van Bucer nadrukkelijk af: Tract. de rep., 177.

357 "Ergo medium hic nullum est, tollat aut concedat uxorem, etiam si cum admissi mali non poeniteat, sitque plane deploratus. Nam et malos satius est Rei publicae habere coniuges, quam coelibes, nisi natura inepti essent ad coniugium. Alioqui quis dubitet coelibatum eorum plura daturum Rei publicae damna, quam coniugium?", Ev. corn., 151B.

358 DRC, 226; Von der Ehe, 118a. 359 Ev. corn., 152D.

Heel nadrukkelijk wordt dit argument aangevoerd in het Gutachten, dat de Straatsburgse predikanten aan hun overheid voorleggen inzake een vrouw, die wil hertrouwen na een echtscheiding waaraan zij geen schuld heeft.'

Uit het grove en overspelige gedrag van haar man blijkt genoegzaam, dat zij geen schuld heeft en dat de scheiding terecht is, ook al valt er op haar levenswandel ook heel wat aan te merken. Maar, "nun aber so sie auB der Eh sey, móge sie on anstoB nicht leben, auch zu ir leiblichen Narung nit bequeumlich und onerlich komen", komt zij tot de vraag of men haar een nieuw huwelijk toe wil staan.

De predikanten antwoorden, dat, wanneer zij haar ook bepaald niet onberispelijke leven belooft te veranderen, zij hun instemming heeft wanneer zij aan het Ehegericht toestemming voor een nieuw huwelijk wil vragen.

Bucer fundeert zijn opvatting over het hertrouwen nog dieper. Wanneer men iemand een tweede huwelijk verbiedt, brengt men hem in gevaar het eeuwige heil te verliezen.'

Want zoals het huwelijk nodig is om hoererij te voorkomen, zo zal iemand tot hoererij gedreven worden, wanneer hij geen vrouw mag hebben en dit brengt hem onder het eeuwige oordeel Gods. Volgens Bucer is hertrouwen dus noodzakelijk om behouden te worden! De overheid dient wel elk geval afzonderlijk te beoordelen. Om te voorkomen, dat zij zelf ook maar iets bijdraagt aan het ontstaan van en het toegeven aan verkeerde begeerten, moet zij zich afvragen "in welke levensstaat iemand eerbaar en de gemeenschap en de naaste ten nutte kan leven".'

Heeft de schuldige berouw over wat hij gedaan heeft, maar is terugkeer naar zijn eerste vrouw niet meer mogelijk omdat deze inmiddels hertrouwd is, dan kan hij een nieuw huwelijk aangaan en kan zo'n huwelijk ook in de kerk bevestigd worden.' Komt dat berouw pas nadat hij hertrouwd is, dan wijst Gods Woord er nergens op, dat hij nu alsnog weer terug moet keren naar zijn eerste vrouw.'

Met zijn mening, dat ook het nieuwe huwelijk van de schuldige in de kerk bevestigd kan worden, wijkt Bucer af van de visie van Luther en Brenz en sluit hij zich ook in deze aan bij de normen van Zürich.'

Toch mag men niet met iedere willekeurige vrouw hertrouwen. Niet alleen gelden de gebruikelijke huwelijksbeletselen, maar ook dient men rekening te houden met de oudtestamentische bepaling, dat het verboden is de vrouw van wie men gescheiden is later weer tot vrouw te nemen. Om aan Zijn volk te laten zien hoe verderfelijk en schandelijk overspel is, heeft God

361 Titel: Die prediger alhie erlauben einem weib, von dein sich der Mann scheiden lassen, sich wider zu verheurathen. AST, Var. Eed. Ia, Nr. 166, 162. Het stuk is ondertekend door Bucer, Sebastian Meyer, Theobald Nigri, Johannes Latomus, Hedio, Capito, Symphorianus Pollio en Zeil.

362 "...ita in aeternae condemnationis periculo compelletur...", DRC, 223.

363 Ev. corn. '27, 11.

364 "...kan der diener der kirchen solche ehe wol einsegnen...", EE, 84-84b.

bepaald, dat een overspelige vrouw, die na haar overspel opnieuw getrouwd is, toch zo besmet blijft, dat het haar verboden is daarna weer terug te keren tot haar eerste man. Gebeurt dit toch, dan is dat een schande tegenover God, waar heel het volk schuldig aan staat.³⁶⁷

God oordeelde, dat het een schandelijke aangelegenheid is, dat een man zijn vorige vrouw die na wettige scheiding op wettige wijze met een andere man getrouwd is geweest, weer terugneemt. Daarvan wordt gezegd, dat het een gruwel is voor land en volk, waardoor zij zich bezondigen en een ergernis worden. Nu dan, hoe zou God

ditzelfde vandaag wel goedkeuren onder Zijn volk, terwijl de heiligheid van dat volk nu niet minder, maar juist meer moet zijn dan vroeger onder het oude volk?"

Aangezien Bucer echtscheiding en daaropvolgend hertrouwen gegrond acht bij vermissing en bij krankzinnigheid, moet hij ingaan op de vraag, wat er moet gebeuren als de vermiste toch nog terugkomt of de krankzinnige toch het verstand weer terugkrijgt, terwijl de achtergebleven, respectievelijk gezond gebleven partner inmiddels weer getrouwd is. Bucer meent, dat het tweede huwelijk moet blijven gelden omdat de echtscheiding gegrond en dus legitiem was. De teruggekeerde, respectievelijk van een ziekte herstelde krijgt ook de mogelijkheid weer te trouwen. De overheid moet er via het Ehegericht op toezien, dat de teruggekeerde of herstelde partner een deel van de goederen uit het eerste huwelijk krijgt en dat er een regeling aangaande de kinderen getroffen wordt."

De kwestie van een tweede huwelijk na echtscheiding komt uitvoerig aan de orde in een stuk van Bucer mede ondertekend door Capito, dat als antwoord dient op twee vragen die de Straatsburgers vanuit Bern bereiken.'

Naar aanleiding van de door de Berner raad vastgestelde bepaling, dat een huwelijk tussen een overspelige partner en diens medeplichtige niet geoorloofd is,³⁷¹ ontstaat daar een discussie over de vraag of dit verbod van kracht blijft

367 Ann., 101-102.

368 DRC, 188. Beza oefent hierop kritiek aangezien hij meent, dat Bucer de woorden van Mozes uit Deut. 24:1-5 verkeerd begrijpt. Tract. de rep. 176.

369 SM, 152a; EE, 95a.

370 "E. gnaden haben...(inc.)", Bern Staatsarchiv, A V 1439, Nr. 70. Het stuk is niet gepagineerd, de verwijzing naar pagina's berust op een door mij zelf aangebrachte nummering. Zie voor verdere gegevens over deze kwestie: Th. de Quervain, *Kirchliche und soziale Zustände in Bern unmittelbar nach der Einführung der Reformation (1528-1536)*, Bern 1906. De Quervain, 44, noemt de kwestie wel maar maakt geen melding van de nota van Bucer en Capito. Evenzo Kdhler I, 334-337.

371 "Keine Person darf sich mit derjenigen Person verheiraten, mit der sie die Ehe

als de onschuldige partner sterft. De discussie hierover resulteert in twee vragen:

- a. Is een huwelijk, dat door de schuldige partner na echtscheiding maar zonder toestemming van het Ehegericht gesloten wordt, wel een echt huwelijk?
- b. Is een huwelijk van een overspelige met zijn medeplichtige wel toegestaan, los van de vraag of er een echtscheiding is geweest of niet? (Denkbaar is immers dat er geen echtscheiding plaatsvindt en de overspeligen pas na de dood van de onschuldige trouwen.)

Wanneer men het in Bern niet met elkaar eens wordt, besluit de raad over deze vragen advies in te winnen bij Zürich, Bazel, Konstanz en Straatsburg. Uit Straatsburg komt daarop de genoemde nota, die weliswaar is ondertekend door Bucer en Capito, maar geheel Bucers werk is.

In zijn antwoord begint Bucer met te zeggen, dat hij wel zou willen, dat de eerste vraag met een kort "ja" of "nee" beantwoord zou kunnen worden, maar dat dit helaas niet gaat. "Ons ambt eist van ons, dat wij een dergelijke zaak grondig en uitvoerig behandelen, om zo te voorkomen, dat iemand in ons antwoord een aanleiding zou vinden om iets te doen dat tegen Gods Woord ingaat."

De bepaling, dat de overspelige die men niet met de dood straft maar die men het leven gunt, een jaar moet wachten voordat hij een nieuw huwelijk kan aangaan, noemt

Bucer redelijk. Wel moet bedacht worden, dat de strafmaatregelen in de oude kerk veel strenger waren.'

Toch kan het zijn, dat als de omstandigheden anders zijn, geboden en wetten ook een andere toepassing verlangen. Men moet immers elk geval afzonderlijk beoordelen en daarbij meer acht geven op de bedoeling dan op de woorden van de wetgever.' Zo kan het dan ook voorkomen, dat men recht doet door anders te handelen dan de wet voorschrijft. Het gaat tenslotte slechts om uiterlijke zaken.

Bucer noemt als voorbeeld het aren plukken op de sabbat door Jezus' discipelen. De Farizeeën keken alleen naar het uiterlijke gebod, maar de discipelen gingen uit van de intentie van het gebod. Naar de letter van de wet hadden de Farizeeën gelijk, maar de discipelen handelden volgens de bedoeling van die wet. Zo kan men ook deze huwelijkswet verzachten of in ieder geval uitzonderingen toelaten, want het is nu eenmaal een feit, dat niet iedereen dezelfde gaven heeft en er ook mensen zijn, die beslist niet in staat zijn een jaar te wachten. "Immers, aan wie men het leven gunt, moet men ook datgene gunnen wat nodig is om eerbaar te leven. Alles wat men gebiedt en instelt moet ertoe dienen dat de ongerechtigheid afneemt. Nu, als er dan

372 la.

373 "So haben auch die elteren kirchen den ehbruch wol berber und nut langerem liffpnhaltpn rnhii cvpt '

iemand is, die van God niet de gave ontvangen heeft zonder huwelijk kuis te leven en men hem toch het huwelijk verbiedt, dan wordt daardoor de ongerechtigheid alleen nog maar groter."3"

Verder kan het volgens Bucer ook zo zijn dat iemand weliswaar zelf in staat is een jaar zonder een vrouw te leven, maar dat de gezinsomstandigheden het niet toelaten, dat er een vrouw ontbreekt. Als er dan een vrouw bij dat gezin in komt wonen om daar te helpen, dan zal iedereen wel aanvoelen waar dat op uitloopt, en zelfs als er niets onbehoorlijks gebeurt, gaan de mensen het wel denken en dat is al erg genoeg. Het zijn deze argumenten die een christelijke overheid moet overwegen, waarbij zij steeds moet bedenken, dat het huwelijk, dat God de mens ten goede heeft ingesteld, hem niet ten verderve onthouden wordt.

Bucer komt dan tot de conclusie, dat de wet die in Bern van kracht is, namelijk dat na echtscheiding een jaar gewacht moet worden, in het algemeen wel goed is, maar dat men in bepaalde gevallen toch een huwelijk binnen die termijn moet toestaan.

Als zo'n geval zich voordoet, moet de christelijke overheid van Bern drie dingen goed bedenken:

"Ten eerste of de noodzaak om eerbaar te leven wel echt vereist, dat zij gaan trouwen voordat het jaar om is, aangezien de eerbaarheid ook bevorderd kan worden doordat men zich onthoudt, als men dat dan ook maar wil."

De overheid moet dus goed nagaan of er sprake is van overspelige overmoed of van echte noodzaak. Bucer attendeert erop, dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen een christelijke en een wereldse benadering van dit probleem. De wereld gunt gescheiden mensen liever ongeluk dan een eerbaar leven,' maar een christelijke overheid zal juist nagaan wat mensen nodig hebben om eerbaar te leven.

"Ten tweede moet de overheid er nauwkeurig op toezien hoe en met welke mensen zij willen trouwen, als het gaat om hen die vanwege echtbreuk gescheiden zijn. Want als ze dat doen zoals het meestal gebeurt en zij trouwen met zulke lichtvaardige mensen dat er nauwelijks te verwachten valt, dat zij zich nu beter zullen

gedragen dan voor die tijd, moet een christelijke overheid zo'n huwelijk niet toestaan". Bucer vindt het zelfs beter deze mensen uit de stad te verwijderen, want als ze al zo met het huwelijk omgaan, zullen ze ook in andere zaken van weinig nut zijn voor het welzijn van de samenleving.

Ten derde moet er in zo'n geval een passende boetedoening plaatsvinden. Het blijft een schandelijke zaak, dat men noodgedwongen een huwelijk binnen die periode moet toestaan. Vooral is het schandelijk voor een stad die zich erop laat voorstaan, dat men er meer volgens Gods Woord leeft dan elders. Juist om de indruk te voorkomen, dat men het in Bern met Gods Woord niet zo nauw neemt, moet de echtbreuk bestraft en de aanstoot onder de bevolking voorkomen worden."

Vervolgens geeft Bucer antwoord op de eigenlijke vraag, wat er moet gebeuren als mensen ondanks het verbod toch binnen een jaar trouwen. Nu, als er geen sprake is van noodzaak, moet er een zware straf volgen "omdat het toch een goddeloze misdaad is, dat iemand die, hoewel hij zijn leven verspeeld heeft [door echtbreuk namelijk], genade heeft gekregen, zich er toch niet voor schaamt in een zo belangrijke aangelegenheid een hele gemeenschap tot aanstoot te zijn."

Blijkt echter, dat iemand het huwelijk wel nodig had en is inmiddels duidelijk geworden, dat hij zijn leven wil beteren, dan mag men zo'n huwelijk niet ontbinden. De overheid heeft haar macht alleen gekregen om die tot opbouw te gebruiken. Bovendien is het zo, dat zij die het huwelijk nodig hebben om eerbaar te leven, niet vanwege huwelijksluiting maar vanwege huwelijksontbinding gestraft dienen te worden. Nochtans is een passende vorm van boete aan te bevelen.

Aan het einde van dit geschrift gaat Bucer in op de tweede bepaling in Bern, en die betreft het verbod te trouwen met degene met wie overspel gepleegd is. Gaat het in het eerste deel van Bucers nota over de vraag wat er bij overtreding van het gebod moet gebeuren, nu behandelt hij de vraag of het gebod zelf wel goed is. Bucer zegt daarvan: "Deze bepaling is lange tijd ook door christenen aangehouden en komt de eerbaarheid dan ook zeer ten goede. Zij voorkomt immers, dat iemand kan genieten van zijn bedreven kwaad en ook dat hij een huwelijk aangaat dat in het algemeen door God vervloekt is. Immers het spreekwoord luidt:

wie verlangt naar veel moeite en droefenis, trouwt maar met wie hij overspelig is."

Verder is deze wet ook goed, omdat niet het huwelijk op zich verboden wordt, maar alleen huwelijken die Gods oordeel oproepen en waarvan veel

375 3a. 378 "Wan man solichen so leicht andere heyrat zulasset, gaht auch das geschrey als dan

376 3b. erst recht an, dieweil es scheint als liesse man soliche irer baheit und sUnden

ellende te verwachten is.'

Toch betekent dit alles niet, dat een overheid geen dispensatie van deze wet kan geven. Dit kan bijvoorbeeld als de zonde van overspel slechts bij weinig mensen bekend is en toestemming om te trouwen dienstiger is voor de eerbaarheid dan een verbod. Bucer wijst op een voorbeeld uit de Bijbel: de kinderen van Bathseba werden meer gezegend dan Davids andere kinderen.

Zeker, het zou beter zijn als dit verbod onverkort gehandhaafd bleef, maar de wereld wil gewoonweg anders. Bovendien is het de plicht van de christen en dus ook van de christelijke overheid het heil van de naaste te zoeken. Zij moet ernaar streven de oude wetten zoveel mogelijk te handhaven, maar als Gods bevel of de omstandigheden dat

eisen, moet daar ook van afgeweken kunnen worden. Een overheid dient zodanig te regeren, dat iedere burger in staat is eerbaar te leven, terwijl tegelijkertijd toch duidelijk moet blijken, dat de overheid vijandig staat tegenover de zonde.

Over het algemeen zijn de bepalingen uit Bern dus wel goed, als men ze maar mild toepast en ruimte laat voor uitzonderingen. Hoe overtuigend Bucers woorden wellicht in Bern geklonken hebben, de raad meende toch het strengere advies uit Zürich te moeten opvolgen."

Ook in Bern vinden Bucers ideeën dus geen ingang.

Bucers uitgangspunt bij de beoordeling van vragen over hertrouwen na echtscheiding is duidelijk: "Summa, den Ehbruch solle man straffen, aber nit wider gott, unnd das man niemand zurn snden zwingen." Nu, zonde wordt voorkomen als men hun die het huwelijk nodig hebben toestaat te hertrouwen.

380 Bucer spreekt hier over "de ongenade van God" en bedoelt daarmee dat een dergelijk huwelijk zondig is en tot zonde leidt, waardoor mensen onder het eeuwige oordeel komen.

381 De Quervain, Kirchliche Zusteinde, 44.

382 Das in Ehesachen, 102a.

Tot dezelfde conclusie komt Melanchthon in zijn advies van 28 januari 1548 aan de raad van Lüneburg. Hij beroept zich op Erasmus en Luther en meent, evenals Bucer, dat de canonieke wetgeving tot zondigen dwingt: "Ihr wurde zu sunden krefftiglich ursach geben." Melanchthons 'Gutachten' is getiteld Ob die unschuldige person nach der Ehescheidung vom Ehebrecher oder Ehebrecherin

VII Celibaat

1. Bucer over het celibaat

Zoals in het historische gedeelte al is gebleken, wordt Bucer stee opnieuw gedwongen zijn visie op het celibaat uiteen te zetten en te verdedigen. In bijna al zijn geschriften komen deze vragen aan de orde en met uitzondering van Luther behandelt hij deze kwestie niet alleen uitvoeriger maar ook fundamenteeler dan andere reformatoren.¹ Heel uitvoerig gebeurt dit in de polemiek met Latomus en Gardiner en bij de reformatie van het bisdom Keulen, zodat er een overvloed aan gegevens is over zijn opvattingen in deze. De reformatoren zien het celibaat als de belangrijkste oorzaak van de ellende op zedelijk terrein en er bestaat volgens hem dan ook een duidelijke relatie tussen het verval van het celibaat en de doorbraak van de Reformatie.

Bucers visie op het celibaat wordt gekenmerkt door een evenwichtige overweging van hetgeen de Schrift daarover zegt, maar ook door de nadruk (het feit, dat alléén de Schrift hier over gehoord moet worden. Wanneer men de Bijbel als norm neemt, blijkt al snel, dat de wet op het celibaat geen wet van de kerk maar een pest voor de kerk is. Dat laatste is zeker "duidelijk voor allen, die met het licht des geloofs begaafd zijn en die zich houden aan eerste beginsel van theologie en religie, namelijk dat God er is, dat wij in al Gods Woord moeten gehoorzamen en dat wat ons in de goddelijke geschrift (geopenbaard is Zijn Woord is" .²

Door de Bijbel als enige norm te nemen komt Bucer niet tot een ongenueanceerde afwijzing van het celibaat omdat enkele teksten in de Bijbel zijn die het ongehuwde leven positief waarderen. Het gaat hier bijvoorbeeld om de woorden van Jezus waarin Hij zegt, dat "besnedenen zijn terwille van het Koninkrijk" (Matth.19:12), en om (woorden van Paulus in 1 Korinthe 7 waar hij het ongehuwde leven aanprijft boven het gehuwde. Wanneer echter mensen bewust ongehuwd blijven, mogen zij dit slechts doen wanneer zij daartoe een duidelijke roeping van Godswaard hebben gekregen. Deze roeping komt openbaar als blijkt, dat zij van God (gaven tot een ongehuwd en eerbaar leven hebben gekregen. Immers, "...voor iedere levenswijze waartoe de Heere de Zijnen roept, schenkt Hij hun ook (daarvoor benodigde gaven" .³

Nu behoren deze gaven niet tot de gaven die op gebed verkregen worden en waar dus iedereen maar om kan vragen. Zo wordt het in de rooms-katholieke

1 "None of the Lutherans, but only Bucer offered any significant alteration or addition.", Miller, *Mirror*, 224. Zie voor Luther: *Uhteenniffici, Sexus and Ehe*, 20-43.

2 *Scr. Duo*, 93.

3 "...Dominus ad quamcumque suos vitae functionem vocat, ad eam quoque suis HL donis instruit." *DRC*, 171; *BDS 1*, 143; *BDS 2*, 157; "...wie dann kuscheit nit 1 unns steet, sonnder jn der gaben gottes..." *BDS 2*, 442. Karlstadt heeft in juni 15:

bestreden, veroordeeld heeft, terwijl men zich tegenwoordig zelf aan dezelfde ketterij schuldig maakt.'

Bedacht moet worden, dat de Heere het celibaat alleen dan goedkeurt, als iemand er voor kiest omdat hij daardoor in woord en daad het Koninkrijk der hemelen beter kan bevorderen en hij in plaats van een vrouw en een paar kinderen veel meer mensen ten dienste kan zijn. Goed is het celibaat als men het gebruikt om meer gelegenheid te hebben voor gebed en voor het helpen van de armen.'

Dat is ook de reden, dat het celibataire leven van veel nonnen en monniken niet goed is, omdat zij het niet doen om het Koninkrijk te dienen maar om hun eigen heil te

garanderen."

Bucer vraagt zich dan ook af, wat zij hiermee bij God menen te kunnen verdienen, want doordat zij slechts met hun eigen zieleheil bezig zijn, komen ze in hun levenswijze overeen met de Epicureeërs die ook uitsluitend voor zichzelf leven. Wat heeft dat met het Koninkrijk der hemelen te maken, waar alles juist gericht is op de liefde en zorg voor de ander? Trouwens, dit is ook in strijd met de genade, want als men door zo te leven meent het heil te kunnen verdienen, is dit een bewijs, dat men niet genoeg op Christus' verdienste vertrouwt. Men eist als beloning op, wat God slechts als gave bedoelt.'

Aangezien Rome het celibataire leven tot de goede werken rekent, acht men in feite ieder mens ertoe verplicht. Bucer ziet het als een gave en een roeping van God en als men die bij zichzelf opmerkt, dan pas is men inderdaad verplicht ongehuwd te leven, maar de verplichting die voor ieder mens geldt, ligt in de liefde tot God, die uitkomt in de gehoorzaamheid aan Zijn geboden." Daarom is het zeker niet uitgesloten, dat er nog een behoorlijk aantal mensen is, dat deze gave heeft en zich als diaken of diakones in Gods Koninkrijk kan inzetten. De gaven daarvoor heeft de Heere niet tot vroeger tijden beperkt.

44 "Vos etiam prophetiam in Marcionitas, Tatianos, Encratitas, Hieracitas, Manichaeos, et alios haereticos, qui in hac tanta temeritate vos praecesserunt, reiicitis, ut qui damnarint, et prohibuerint nuptias tamquam rem immundam: quasi nihil a vobis tale fieret." Scr. Duo, 88-89. Bucer eist, dat de verdediging van het verplichte celibaat opgenomen wordt in de lijst van verboden ketterijen. BDS 17, 376.

45 Over de gemeenschappen van monniken en nonnen zegt Bucer: "Quae, si veris pietatis officiis absque superstitione insistant, atque matrimonio ideo se subducant ut regno coelorum expeditius serviant (Mt 19,12) hoc est precibus liberius et perseverantes incumbant, et iuvandis membris Christi (1 Cor 12,27) sese plenius addicant sancta professio est.", BOL IV, 73.

46 "Unde caelibatus Nonnorum et Nonnarum bonus esse non potest, non enim propter regnum caelorum, hoc est ut Christus latius regnet et pluribus communicetur, illum suscipiunt sed sui tantum causa.", Ev. corn., 154C.

47 "Nam ut tibi eo apud Deum aliquid merearis, nuptias posthabere, impietas est. Etenim Christi merito turn non satis feditur, et pro eo quod alias Deo debetur, poscitur merces, quasi aliquid sit boni, quod fieri a nobis possit, cum non sit, et dnum imius. et ad hoc a nobis debitum.". Ev. corn.. 154C.

2. De exegese van 1 Korinthe 7

Op grond van 1 Korinthe 7 wordt door Rome geconcludeerd, dat het huwelijk vanwege de zorg voor aardse dingen afhoudt van de dienst aan God. Het celibaat daarentegen bevrijdt van aardse beslommeringen, waardoor iemand zich zonder afgeleid te worden helemaal aan God kan toewijden."

In reactie op deze opvatting stelt Bucer:

"Hoe verkeerd deze uitleg is, is hierboven al voldoende aangetoond en wordt ook aangetoond door hen, die Onder de roomse antichrist het celibaat belijden maar die meer dan wie ook voor aardse dingen en minder dan wie ook voor de dingen van God zorgen. Dit gaat natuurlijk niet op als men van mening is, dat het openlijk bederf van de leer, de sacramenten en de tucht van Christus, de schanddaden van de simonie, de handel in alles wat heilig is, zedeloosheid en overspel niet tot de aardse dingen behoren. Bovendien blijkt ook wel, dat deze uitleg niet met de bedoeling van de Heilige Geest overeenkomt als wij zien, dat er ontelbaar veel heilige mensen zijn, die

in het heilig huwelijk leven maar die zowel vroeger als vandaag zorg wijden aan de dingen Gods en niet aan die van de wereld."

Bucer beweert zelfs, dat "als de duivelse leer, die in onze tijd opgekomen is, ook al bij de Korinthiërs in zwang was geweest, Paulus vast en zeker niet zo hoog opgegeven had van de vrijheid die een ongehuwd mens heeft".⁵¹ Bucer verwijst naar de historische context van dit Schriftgedeelte. "Paulus acht het in 1 Korinthe 7 voor de Korinthiërs beter vrij van het huwelijk te zijn vanwege de bestaande nood en de beginnende vervolgingen. Immers, vrouw en kinderen kunnen je het hart breken en zorgen ervoor, dat iemand iets minder sterk staat in de verdediging van de waarheid:" Trouwens, de griekse tekst zegt ook niet, dat het goed is maar dat het goed zou zijn. Dat wil zeggen, het zou goed zijn ongehuwd te blijven, ware het niet, dat trouwen nodig is om hoererij te vermijden.'

In de polemiek met Latomus geeft Bucer uitvoerig aan hoe volgens hem 1 Korinthe 7 uitgelegd moet worden. Dit gedeelte is niet een sterk pleidooi om iedereen tot het celibaat te bewegen, zoals Latomus beweert, maar Paulus gaat hier in op de vraag die bij sommige Korinthiërs leeft, namelijk of het wel de zegen van God kan hebben als iemand niet trouwt terwijl hij er van nature -

49 DRC, 232.

50 DRC, 232.

51 Corr. I, 240, 60-63.

52 BDS 2. 441. Hetzelfde argument in EE. 7a.

Dat is lichamenlijk wel geschikt voor is.⁵⁴

Wat de apostel nu doet is uitleggen wat de woorden van Jezus over de gesnedenen betekenen, omdat blijkt dat deze woorden verkeerd begrepen worden. Hij wil niets meer en niets anders dan het goede en het gemak van het ongehuwde leven duidelijk maken. De apostel beseft echter heel goed, dat de mens een soort trots en bijgelovigheid aangeboren is, waardoor hij snel geneigd is een levenswijze aan te nemen waarvan hij meent, dat hij zich daardoor verheft boven de gewone stervelingen. Om nu te voorkomen, dat iemand in zijn opmerkingen over het ongehuwde leven een aanleiding zou vinden om naar een levensvorm te grijpen waartoe hij niet geroepen is, tempert de apostel de lof op het ongehuwde leven met een vijftal noodzakelijke waarschuwingen:

1. Als de apostel schrijft, dat het goed is voor een mens niet aan een vrouw gebonden te zijn, laat hij er direct op volgen, dat vanwege de ontucht iedere man zijn eigen vrouw en iedere vrouw haar eigen man moet hebben. Wat betekent dit anders, dan dat de Heilige Geest, die Zijn gave uitdeelt naar Zijn wil en niet naar ons oordeel, hier heel eenvoudig beveelt, dat mensen die tot heil van Zijn kerk willen leven, in het huwelijk treden en niet de kuisheidsgelofte afleggen. Duidelijk staat er toch "een ieder" en dat sluit elke uitzondering uit. Aangezien de Heilige Geest Zichzelf niet tegenspreekt,' geldt voor allen die niet tot het celibaat geroepen zijn en die vormen veruit de meerderheid het woord van Mozes: "Het is niet goed, dat de mens alleen is." (Gen.2:18)

Wat nu het woord betreft, dat het goed is niet met een vrouw verbonden te zijn, zegt Bucer, dat Paulus dit bedoelt van de uiteindelijke toestand van de mensen zoals die straks in de hemel zal zijn, bevrijd, niet alleen van het huwelijk maar van alle aardse beslommingen.' Bucer maakt dan de vergelijking met Paulus' woorden uit Filippenzen 1:23 en 24, waar hij zegt dat het beter zou zijn te sterven en met Christus te zijn dan hier in dit leven te blijven. Maar, hoezeer wij ook tot het hemelse leven

geschapen zijn, deze tekst betekent toch niet, dat een gelovige nu maar de hand aan zichzelf moet slaan om het hemelse leven te bereiken.

"Wij moeten in deze levenssituatie blijven, totdat de Heere ons oproept." Evenzo geldt dit van het ongehuwde leven. Hoezeer het hemelse, ongehuwde leven voor alle mensen ook het beste is, duidelijk is toch in welke levensstaat wij in deze bedeling moeten leven en waartoe de Heere ons roept. Natuurlijk moeten wij naar dit hemelse leven verlangen en zoveel als geoorloofd is ons leven daar nu al naar inrichten. Hoe meer wij hier al deze levenswijze benaderen, des te heilzamer leven wij, maar die benadering wordt niet bereikt door van het huwelijksleven af te zien."

2. Toen de apostel schreef: "Ik zou wel willen, dat alle mensen waren zoals ikzelf" (1 Kor.7:7), heeft hij er direct bij gezegd: "Maar ieder heeft zijn eigen gave, de één deze, de ander die." Juist het voegwoordje "maar" duidt de tegenstelling aan, waarmee hij de uitspraak verzwakt, door ook hier rekening te houden met de algemene toestand die de mens eens zal bereiken, namelijk als wij zullen zijn als de engelen Gods. Uit Paulus' spreken over "gave" blijkt dus wel, dat ook het huwelijksleven een genadegave van God kan zijn:59 Kortom, niemand moet proberen als Paulus te zijn als hij of zij daar de gave niet voor heeft.

3. Als de apostel zegt, dat het voor hen die vrij zijn van het huwelijk, goed is zo te blijven, voegt hij eraan toe, dat wie zich niet kan onthouden moet trouwen, "want het is beter te trouwen dan van begeerte te branden." Bucer wijst er dan op, dat dit maar niet het woord van Paulus is maar van de Heilige Geest, de "auteur van de kuisheid" (author castitatis) en de "leraar der waarheid" (doctor veritatis). Nu als die Geest trouwen "beter" noemt, wie durft dan te zeggen, dat het "slechter" is?"

4. Als Paulus vervolgens spreekt over de voordelen van het ongehuwd zijn en hoe gehuwden toch te zorgen hebben voor de dingen van deze wereld, wil hij voorkomen, dat deze aanbeveling van het ongehuwde leven ook maar voor iemand gevaar op zou kunnen leveren. Daarom

54 "...an gratum Deus haberet, si matrimonium non contraHeerent qui natura essent ad illud idonei.", Scr. Duo, 65.

55 "Etenim Spiritus sanctus qui sibi contradicere non potest...", Scr. Duo, 66. Vgl. ook EE, 6b waar Bucer zegt, dat deze tekst en die van Gen. 2:18 beide afkomstig zijn van de Heilige Geest "...des einigen und im selb alweg einhelligen geists"..., en dat zij daarom "...keins wegs meigen einander zuwider sein. Dan der geist Gottes der sie bede gleich geredt kan im selb nit zuwider sein."

56 "Die Rede des H.Paulus aber, als er spricht, Es ist dem menschen gut kein Weib

11

57 Scr, Duo, 66.

58 Dit streven naar een hemels leven zonder huwelijk, zoals dat hier in dit leven al moe beginnen, bevat toch weer het gevaar van een onderwaardering van het aardse lichamelijke en daarmee van de echtelijke gemeenschap. "Ad vitam coelestem, in qu nullus est usus nuptiarum, ut nec cibi aut potus, ingemiscere semper, et expedire nos quoad licet debemus: et quo propius ad huius vitae rationem accesserimus, vivemus beatiores.", Scr. Duo, 67.

59 "Vide ergo hoc in loco Latome, Primum otiam in matrimonio vivere charisma esse e; Deo.", o.c., 67.

laat hij direct volgen: "Dit zeg ik in uw eigen belang, niet om u een strik om te werpen." (1 Kor.7:35)

Bucer weet, dat sommigen deze inperking niet in acht hebben genomen en zo, door zonder huwelijk te blijven toch in een strik van de satan terecht zijn gekomen.

5. Bij alle lof op de ongehuwde staat, zoals die in 1 Korinthe 7:36-38 gevonden wordt, meent Paulus toch dat het noodzakelijker kan zijn wel te trouwen. In deze verzen gaat het over een kwestie van mogelijkheden en bevoegdheden van ouders of voogden, die tot taak hebben het beste voor hun kind te zoeken. Dan kan het beter zijn het kind te laten trouwen als zij zien, dat het celibaat voor hem of haar geen hulpmiddel tot het eeuwige leven, maar een strik tot het eeuwige oordeel zal zijn.⁶¹

Concluderend stelt Bucer, dat "Paulus, of beter de Heilige Geest door Paulus, in heel dit hoofdstuk zeer duidelijk leert, dat, ofschoon het voor alle mensen in de wereld goed en wenselijk is, dat zij die levensvorm op zich nemen waartoe wij gemaakt en door Christus' bloed wedergeboren zijn, namelijk het leven der engelen, dat is zonder huwelijk, het toch zo is, dat de meesten door God zo geschapen zijn, dat het voor hen goed is een echtgenoot in de Heere te hebben."

Bucer kan eenvoudig niet begrijpen, dat men een instelling, die door God in de Schrift "goed" genoemd wordt en die Hij ons duidelijk ten goede heeft gegeven, zo ondergewaardeerd wordt.' De apostel Paulus heeft in 1 Korinthe 7 niet bedoeld, dat het huwelijk lager staat omdat het zich met aardse zaken (vs .33) bezig houdt, want met deze aardse zaken bedoelt Paulus geen zondige zaken, die het huwelijk tot iets zondigs zouden maken, maar juist hemelse zaken, zoals het voortbrengen en opvoeden van kinderen, die het huwelijk maken tot een hemels instrument.'

Nu merkt Bucer op, dat de dwaling hieromtrent niet slechts een zonde is van de laatste tijd, maar dat zelfs Cyprianus zich er al schuldig aan heeft gemaakt. Voor een deel is het dan ook aan de kerkvaders te wijten, dat het zover heeft kunnen komen. Daarom is het nu de hoogste tijd om ons niet door het gezag van de kerkvaders, maar door het gezag van Gods Woord te laten leiden en moeten kerk en samenleving spoedig van

61 O.c., 70.

62 O.c., 71.

63 EE, 6a.

deze zonde bevrijd worden.'

Voor Bucer zijn daarbij twee hermeneutische regels fundamenteel.

In de eerste plaats, dat wij niet moeten blijven staan bij de letter van de we maar dat wij Gods bedoeling ermee voor ogen moeten houden en dat beteken' dat het er altijd om gaat het goede te bevorderen.

In de tweede plaats, ook Gods Woord wel onderscheid maakt tussen woorden voor gelovigen en voc ongelovigen, maar niet tussen woorden voor geestelijken en woorden allee voor leken. Als er staat: "Het is beter te trouwen dan te branden", dan gek dat zowel voor priesters als voor leken.

Bucer hecht er veel waarde aan onderstrepen, dat het hem er niet om te doen is iedere priester maar tot ee huwelijk te stimuleren. Het blijft gaan om hen die een huwelijk nodig hebbe om kuis te kunnen leven. En ook dan is het huwelijk geen doel in zichzelf maar is het huwelijk nodig omdat de dienaren der kerk "de gemeente va Christus niet alleen met de leer maar ook met hun leven goed en christelij moeten leiden en haar niet door ontucht moeten ergeren of schaden". 66

Het huwelijk helpt ambtsdragers niet alleen om zelf vroom en godvruchtig te leven

maar doordat zij getrouwd zijn, zijn zij ook beter in staat hun werk te doen Bucer voert de uitleg van Chrysostomus aan als bewijs, dat het huwelijk we degelijk bij ambtsdragers thuis kan horen. Chrysostomus leert zowel, dat he huwelijk ook voor bisschoppen een goede zaak is, als dat het ketters is t eisen, dat bisschoppen en oudsten niet getrouwd mogen zijn.'

Belangrijker dan het getuigenis van de kerkvaders is het getuigenis va: God Zelf. Als de Heilige Geest bij de normen voor het bisschopsambt direc na het woord "onberispelijk" laat volgen "de man van één vrouw" (1 Tim.3:2) dan is uit deze volgorde wel duidelijk, dat de Heilige Geest niet bang is, da het huwelijk schadelijk zou zijn voor het ambt⁶⁸ maar laat de Geest zien, da het huwelijk juist zeer dienstbaar is aan een onberispelijk leven zoals dat vai dienaren der kerk geëist wordt.

De praktijk heeft nu al wel bewezen, dat waa is wat de Schrift zegt, dat voor de meeste geestelijken een ongehuwd level juist aanleiding is tot een berispelijk leven. Het huwelijk is een vereiste voo de juiste uitoefening van het ambt, want als iemands geweten hem aanklaagt ei hij zich schuldig maakt aan zonden die hem buiten het Koninkrijk God houden, hoe kan zo iemand dan oprecht God aanroepen?' Van roomse zijd(zal men dan wel wijzen op de tekst waar staat, dat wie vrij is van het huwelijl beter voor de dingen van de Heere kan zorgen en dat degene die gehuwd is

65 DRC, 234.

66 Best Ver., 256a.

67 "Vides enim Chrysostomum hanc sententiam haereticis tribuere, sacrum coniugiurr impiae criminantibus, et docere, hoc, unius uxoris virum, etiam ideo hic a Spiritt sancto positum esse, ut disceremus, coniugium rem esse tam honestam et sanctam, cum eo quis Episcopalem etiam thronum ascendere sit dignus." Scr. Duo, 80.

68 "Dis.. .das der h.Geist am Kirchendienst die Ehe nit scheuhet, sonder dazu dienstlic P.-11-gsrn.t DFIC 7 11GXT.1 nr,c 171C1A

vooral druk is met aardse zaken om daarmee zijn vrouw te behagen. Maar, zegt Bucer, hier wil Paulus "alleen maar aangeven hoe het vaak toegaat en dat dit vooral zo is bij hen die trouwen met een ongelovige". Anders zou deze tekst immers betekenen, dat iedereen die getrouwd is niet met de dingen van Gods Koninkrijk bezig kan zijn. Dit zou wel zeer in strijd zijn met het feit, dat God in het paradijs de vrouw een hulp van de man noemt en als God spreekt van "hulp", dan bedoelt Hij een hulp voor een godvruchtig leven, want anders zou men in plaats van over een hulp beter over een hindernis kunnen spreken.'

Een goede echtgenote kan een man die in dienst van het Koninkrijk staat juist sterk ontlasten.' "Daarom, een godvruchtige echtgenote, die men in de Heere gehuwd heeft, kan niet anders dan een hulp en stimulans tot de dienst des Heeren zijn en dat geldt ook voor die priesters die niet tot het celibaat geroepen en daarvoor niet begaafd zijn.'" Een christelijke vrouw zal zeggen, dat haar man haar juist dan behaagt als hij zich niet voor haar maar voor Gods Koninkrijk inzet.

Een ander argument dat gebruikt wordt om het celibaat te verdedigen, is 1 Korinthe 7:5, waar Paulus schrijft, dat het terwille van het gebed en het vasten goed is zich tijdelijk van de echtelijke gemeenschap te onthouden.

Nu, zo zegt men, als reeds gewone mensen de opdracht krijgen zich terwille van vasten en gebed tijdelijk te onthouden, hoeveel temeer geldt onthouding van gemeenschap dan voor hen die dag in dag uit met gebed en andere kerkelijke diensten bezig zijn. Men beroept zich voor deze .exegese op de kerkvaders.

Eenzijds verwijt Bucer de patres, dat zij de ongehuwde staat te hoog' gewaardeerd

hebben en gedaan hebben alsof het huwelijk een belemmering voor een heilig leven zou zijn. Anderzijds wil hij het hun ten goede houden, dat zij deze tekst verkeerd hebben uitgelegd,' want het was hun tenslotte te doen om de bevordering van de kuisheid die het dienstwerk in de kerk ten goede zou komen en zij zelf hebben dan ook bewezen, dat zij zonder huwelijk kuis konden leven.' Dat kan bepaald niet gezegd worden van hen die dit argument tegenwoordig gebruiken. Toch moeten deze woorden anders uitgelegd worden.

70 Best. Ver., 255a.

71 Vgl. Scr. Duo, 91, "Fecit uxorem adiutorium viro, indubie ad vitam sancte et foeliciter degendam, non ut esset impedimentum."

72 Scr. Duo, 109 ; BDS 7, 126; "...so werden sie durch Gottsforchtigen eheweyber/ nit wenig zu dem war geystlichen kirchendienst gemnssiget un gefordert. Dan die fromme weyber alle haul3 un zeytliche sorg uff sich nemen mit deren sunst sie die pfarrer mqsten beladen sein, die anders eyge hau3 halten solle.", Was im Namen, Hiiij.

73 Best. Ver., 255b.

74 "Es haben die lieben Vkter die wort Pauli...gar zeitlich zu weit verstanden...", BDS 7, 126.

De tekst geeft juist een gebod tot echtelijke gemeenschap, doordat de onthouding daarvan duidelijk tot uitzondering gemaakt wordt. Bovendien is het geen gebod tot onthouding maar slechts het advies om, wanneer men zich tijdelijk onthoudt, dit niet te lang te doen. Evenzo spreekt Paulus niet over elk bidden, maar over het speciale, indringende gebed. Trouwens, als men deze tekst wil uitleggen zoals de scholastieke theologen doen, zou dit betekenen, dat, aangezien de priesters zich altijd van gemeenschap moeten onthouden, zij ook altijd bezig moeten zijn met vasten en bidden en dit kan men zelfs van priesters niet verwachten.

Volgens Bucer is het uiteraard wel zo, dat het werk in de kerk vereist, dat ambtsdragers zich meer dan anderen van aardgerichte bezigheden onthouden, maar men moet dit niet overdrijven. Bovendien kunnen godvruchtige ambtsdragers dit ook binnen het huwelijk wel realiseren.

3. Het verbod op het tweede huwelijk

De canonieke bepaling, dat iemand die voor de tweede keer getrouwd is geen kerkelijk ambt mag vervullen, raakt Bucer persoonlijk. Uitvoerig en bewogen kritiseert Bucer deze bepaling, die volgens hem steunt op een verkeerde uitleg van zowel de kerkvaders als de Schrift. Men baseert deze bepaling op de woorden uit 1 Timotheüs 3:2, waar staat, dat een opziener de man van één vrouw moet zijn. Bucer geeft aan, dat de apostel niets anders bedoelt dan dat zo iemand geen enkele aanleiding tot aanstoot moet geven, bijvoorbeeld door meer dan één vrouw tegelijk te hebben.' Het gaat dus over polygamie en helemaal niet over een tweede huwelijk, want elk huwelijk dat in de Heere gesloten wordt, is een goed huwelijk ook al gaat het om een tweede of derde huwelijk. "Immers, het is geen zonde of onrecht als men meer dan één vrouw in de Heere gehad heeft, want elk huwelijk, dat in de Heere gesloten wordt, is heilig en het huwelijksbed is dan onbevlekt, en dat is wat de Heilige Geest zonder uitzondering voor de heilige kerkelijke dienst eist. Er staat alleen maar: de man van één vrouw. Dat geldt van ieder die één levende vrouw heeft, ongeacht hoeveel hij er al door de dood verloren heeft." Als de eerste vrouw overleden is, is daarmee de huwelijksband beëindigd, want die geldt alleen voor dit leven.' Daarom is de

aanklacht tegen Bucer ook niet terecht. De Heere Zelf, zegt Bucer, heeft de huwelijksband tussen mij en mijn eerste vrouw verbroken en Hij heeft haar opgenomen tot de plaats waar men niet meer trouwt maar waar men leeft als de engelen Gods. Dat betekent, dat ik nu

77 "Nullam ergo Apostolus vult, eum qui regere alios vult, dare causam reprehendendi, iis, quos regere debet; propterea posuit, Si quis irreprehensibilis sit, hoc est, si vita eius libera sit a reprehensione, si nemo habuerit, quod in vita eius accusaret." Scr. Duo, 79.

niet meer haar man maar slechts nog haar broeder in de Heere ben en zodoende ben ik alleen de echtgenoot van de vrouw waarmee ik nu getrouwd ben en leef ik dus niet in strijd met de Schrift .80

Voor de genoemde bepaling beroept men zich op Chrysostomus, maar in een breed betoog laat Bucer zien, dat dit beroep niet terecht is. Deze kerkvader doelt op iemand die zijn eerste vrouw verlaten heeft en dan met een ander trouwt. Dat is ook precies wat Paulus bedoelt, want "iemand die zijn vrouw zo slecht behandelt, dat zij hem verlaten moet, of iemand die haar zonder enige reden verlaat, heeft de toewijding die hij aan die in de steek gelaten vrouw verschuldigd was niet waargemaakt en is het dus ook niet waard in de priesterlijke dienst opgenomen te worden".

Met instemming citeert Bucer Hieronymus, die deze tekst juist als een verdediging van het priesterhuwelijk gebruikt. Volgens deze kerkvader heeft de apostel willen laten zien, dat iemand die gehuwd is het zelfs wel tot opziener kan brengen. Het verbod geldt overigens wel voor iemand, die hertrouwd is nadat hij op onrechtmatige gronden van zijn eerste vrouw gescheiden is en ook Bucer erkent, dat er in zo'n geval terecht over een dergelijke ambtsdrager geklaagd zou worden. Trouwens, zelfs als het zo zou zijn en Bucer gelooft er niets van, dat dit zo is, dat hier bedoeld werd, dat iemand in zijn hele leven maar één vrouw zou mogen hebben, zou dit niet betekenen, dat er geen uitzonderingen mogelijk zouden zijn. Het kan heel goed zo zijn, dat iemand in duidelijke mate alle kwaliteiten heeft om een goede ambtsdrager te zijn, en dan zal het feit dat hij na de dood van zijn eerste vrouw hertrouwd is zeker geen hindernis vormen. Bij de toelating tot het ambt moet men letten op wat het belangrijkste en het noodzakelijkste is en daaronder valt niet, dat iemand maar één vrouw heeft gehad.'

Bucer waarschuwt ervoor teveel op de geschriften van de kerkvaders af te gaan. Het zijn weliswaar heilige mannen, maar het blijven wel mensen en hun uitspraken kunnen op zich voor de Kerk geen gezag hebben.' Bovendien, zeker als men zich voor deze bepaling ook op Augustinus beroept, dient men wel te bedenken, dat volgens deze wet Augustinus zelf nooit priester of bisschop had kunnen worden, omdat zijn levenswijze voor zijn bekering hem dat belet zou hebben. Afgezien al van het feit, dat hij geen enkel bewijs voor de juistheid van deze wet aanvoert, geldt vooral, dat als hij deze bepaling vastlegt, hij er zelf ook aan vastzit' omdat deze bepaling tevens geldt voor

80 Was im Namen, Fiiij.

81 Best. Ver., 161a.

82 "...so nur ein Weib gehept haben, darzu an ihm selb gar nit notwendig ist...", Best. Ver, 263a; Was im Namen, G.

83 "...sanctorum quidem virorum, sed tamen hominum, quorum autoritate privata, milfilm in Ecclesia dogma constitui notest...". Scr. Duo. 80. mensen die als heiden al getrouwd geweest zijn. Nu, Augustinus had op een bepaald moment in zijn leven zelfs twee

vrouwen tegelijk!

4. Het probleem van de geloften

Het is begrijpelijk, dat Bucer uitvoerig ingaat op het probleem van hen die als gevolg van de Reformatie het klooster verlaten hebben en nu worstelen met de vraag, of zij na hun gelofte van eilwige kuisheid wel mogen trouwen. Luther heeft in 1521 al aandacht aan deze vragen gegeven in zijn *De votis monasticis*, een geschrift dat ook Bucer beïnvloed heeft.

Bucer voert bij de beantwoording van deze vraag eerst enkele kerkvaders aan, die weliswaar van zonde spreken wanneer iemand het celibataire leven niet kan volhouden en in het huwelijk treedt, maar die toch niet willen, dat een dergelijk huwelijk ontbonden wordt." De canonieke wetgeving, die een dergelijk huwelijk wel ongeldig acht, kan zich hiervoor dus niet op de praktijk in de oude kerk beroepen.

Voor Bucer zelf is duidelijk, dat niemand aan een gelofte gebonden is die tot een onBijbelse manier van leven verplicht.⁸⁷

Men kan wel heel plechtig de kuisheidsgelofte afleggen, maar als men er niet toe geroepen is, is het een gelofte die God niet behaagt omdat men dan iets doet wat in strijd is met Gods roeping. Het is in zo'n geval ook onmogelijk en zelfs verderfelijk God te bidden om kracht voor zo'n manier van leven, omdat men namelijk tegen Gods wil in het huwelijk veracht. Het schenkt de Heere meer vreugde als men deze menselijke gelofte zou achterstellen bij Zijn voorschrift en Zijn roeping." Bucer fundeert de vrijheid om met de gelofte te breken in de rechtvaardiging door het geloof. Daar wij door het geloof in Jezus Christus en niet door allerlei uiterlijke handelingen gerechtvaardigd worden, zijn monniken ook vrij van hun gelofte. Alleen van Christus is vroomheid en zaligheid te verwachten en daardoor is de mens vrij van alle handelingen waarmee hij zijn heil moet verkrijgen en dus vrij om tot heil van de naaste en tot eer van God te

85 "Nun hat aber Augustinus, wie er das von ihm selb gebeychtet und beschrieben hat, zwo Concubine gehept, ehe er geteufft worden ist. Lib. Confes. vj. cap xiiij. Derhalb er selb auch nitt hette zum Priester oder Bisschoff sollen erwelt werden, wa dil3 der rechte verstandt Pauli und ein Kirchen Gesetz sein solte.", Best. Ver., 263a.

86 DRC, 196; Bucer citeert o.a. Cyprianus, Augustinus en paus Gelasius.; "Notum est etiam illud Cypriani de dicatis Deo virginibus cum ait: Si autem perseverare nolunt, vel non possunt, melius est ut nubant, quam ut in ignem delitils suis cadant.", Scr. Duo, 62.

87 DRC, 170; Was im Namen, Hij.

88 "Quamobrem non potest his coelibatus esse materia pii voti: sicut votum faciunt contra certum et clarum Dei praeceptum, sic quoque impietas est servare hoc votum,

leven. Tot deze vrijheid worden wij door de Geest van Christus gebracht.' Christus heeft ons vrijgekocht, de Geest heeft ons in die vrijheid gesteld, welnu dan mogen wij ons niet meer door menselijke instellingen tot dienstbaarheid laten brengen.' Zij die met het klooster hebben gebroken, hebben niet alleen de vrijheid maar zelfs de opdracht om te trouwen. In de verantwoording van zijn eigen breuk met de geloften, zegt Bucer het aldus:

"Heeft iemand beloofd buiten het huwelijk eeuwig kuis te leven, maar komt hij erachter, dat hij de gave om kuis te leven niet ontvangen heeft, zoals die ook aan veel

heiligen niet gegeven is, dan is het zijn christelijke plicht alles te doen wat God hem heeft toegestaan om zich van zonde en hoererij te onthouden. Dat betekent gewoon, dat hij naar het huwelijk moet grijpen, al heeft hij ook ik weet niet wat beloofd, want God wil geen geloften die tot het kwade brengen en van het goede afhouden."

Bucer ziet hier ook een duidelijke taak voor de christelijke overheden weggelegd. Zij hebben immers de opdracht ketterij te weren. Nu, de Schrift leert in 1 Timotheüs 4:3, dat het verbod op het huwelijk een leer van de duivel is en dus mag een overheid niet accepteren, dat deze verplichte geloften om niet te trouwen nog langer afgelegd worden.⁹²

Hen die deze gelofte al wel hebben afgelegd, moet de overheid van dit slaafse juk bevrijden, want Jezus leert juist, dat Zijn juk zacht is! (Matth.11:30)"

Bucers waardering voor het celibataire leven betekent wel, dat hij het mogelijk acht, dat er kloosters zullen blijven waar zij die wel de gave van onthouding hebben een thuis kunnen vinden. Maar bij intrede moeten niet meer die onvoorwaardelijke en eeuwig bindende geloften gevraagd worden, die men tot dusver gewend is te vragen. Het is voldoende, "das sie geloben, das sie sich zilchtiglich, in aller Gottseliger Erbarkeit halten, iren Obern und fiirgesetzten gehorsamen, und der lehr fleyBig obligen wollen".'

5. De polemieek met S. Gardiner

Heel uitvoerig behandelt Bucer in 1547 nogmaals de vragen rondom het celibaat in het geschrift, dat hij bij de troonsbestijging van Edward VI opdraagt aan de engelse kerk als een gelukwens vanwege "het herstel van de ware godsdienst". In dit werk geeft Bucer antwoord op de kritiek van Stephen Gardiner, bisschop van Winchester, die hem aangevallen had vanwege het verwerpen van het verplichte celibaat.

Bucer wijst er in het begin van dit boek op, dat hij in de polemieek met Latomus, naar zijn mening, al voldoende bewezen heeft, dat het verbod op het priesterhuwelijk geen wet van maar juist een pest voor Gods kerk is.' Hoewel Bucer als getuigen daarvoor de kerkvaders nu meer wil citeren dan hij tegenover Latomus had gedaan, gaat het toch hoofdzakelijk om een dogmatische en exegetische discussie.

Gardiner heeft Bucer een verkeerd gebruik van de tekst uit Mattheüs 19 verweten. Als Jezus daar spreekt over de gesnedenen terwille van het Koninkrijk der hemelen en dan eindigt met de woorden "wie het vatten kan, die vatte het", betekent dit volgens Gardiner, dat wie het wil vatten, het celibaat ook inderdaad op zich kan nemen. Volgens hem is het celibaat dus geen kwestie van een gave die de één wel heeft en de ander niet, maar een gave die wordt aangeboden, en wel aan ieder mens. Resultaat daarvan is, dat een ieder die dit aanbod niet aanvaardt en dus toch trouwt, schuld op zich laadt.'

Bucer verwijt hem dan, dat Gardiner niet gewoon leest wat er staat. Het gaat er niet om of iemand het wil vatten maar of iemand het kan vatten." Bovendien laat Gardiner andere Bijbelteksten, die duidelijk een opdracht tot huwen vermelden, geheel buiten beschouwing.

Het is, volgens Bucer, beslist niet zo, dat God de mens gewoon twee mogelijkheden voorhoudt, namelijk huwelijk en celibaat, en dat het nu helemaal in de vrijheid van de mens staat een keuze te maken. Zelfs voor het kiezen van een beroep in het dagelijks leven is al bepalend welke gaven en kwaliteiten (facultates) iemand heeft. "Nu dan, vanuit deze gaven van God en vanuit deze bekwaamheden, die God aan iemand

toekent, moet nagegaan

89 BDS 3, 87-89.

90 BDS 2, 439-440. Bucer verwijst hier naar Joh.14:26, Joh.16:13 en Gal.4:9. Het is onjuist als Koch, *Studium Pietatis*, 126, concludeert dat, als het over deze kwestie gaat "den Zusammenhang mit der Rechtfertigung, der bei Luther gewahrt ist..." bij Bucer verloren gaat.

91 "Wider diß gebott des heiligen geistes kanstu gott kein gehibd thun, dann gott nichts will annemen, das wider sein gebott ist.", BDS 1, 169.

92 BOL 1, 110.

f1C5r 1 111 95 Volledige titel: Gratulatio Martini Buceri ad ecclesiam Anglicanam, de Religionis Christi restitutione: Et, responsio eiusdem ad duas Stephani episcopi Vintoniensis Angli conviciatrices Epistolas, De coelibatu sacerdotum et coenobitarum: in qua demonstratur, S. coniugii abstinentiam contra Dei et Ecclesiae leges exigi ab omnibus ad sacerdotium & admissis, & admittendis'(1548). Zie hierover: C. Hopf, *English Reformation*, 183-198.

96 '...tanquam Ecclesiae legem, qua Sacerdotibus matrimonio interdicitur, non esse Ecclesiae Dei legem, sed peste potius legum,..', Gratulatio, 9.

97 '...id illorum fieri culpa, omnibus enim a Deo hoc donum perinde offerri.' o.c., 17.

98 Zie ook Scr. Duo, 58, "Qui potest capere capiat. Non inquit, qui vult capere: sed qui

worden tot welke levensvorm, tot welke ambachten en werkzaamheden God iemand bestemd heeft." Evenzo geldt dat voor de keuze tussen celibaat en huwelijk. Toch betekent de nadruk op het belang van de gaven niet, dat God iemand tot een bepaalde keuze dwingt, zoals hem door Gardiner verweten wordt. Het is de Heilige Geest, die iemand zijn gaven en roeping doet opmerken, zodat hij op grond daarvan dan zelf in staat is de juiste keuze te maken en zijn roeping te volgen. De *vocatio* en de *facultas* moeten en zullen dus overeenstemmen. Het is geen kwestie van geweld en dwang want het is God die het willen en het werken in de Zijnen uitwerkt.

Vanuit deze analyse is voor Bucer de lijn naar en de overeenstemming met de predestinatie evident. God houdt aan alle mensen zowel de dood als het leven voor en Hij roept allen op voor het leven te kiezen. Toch blijkt, dat deze roeping alleen effect heeft bij hen die de gave van de Heilige Geest hebben. Velen worden weliswaar niet gedwongen voor de dood te kiezen maar toch doen zij het, omdat hun de gave van de Heilige Geest ontbreekt." Evenzo is het met de keuze tussen celibaat en huwelijk. Inderdaad stelt het celibaat beter in staat God te dienen dan het huwelijk, maar dit celibaat zal alleen aan dat doel beantwoorden als iemand van de Heilige Geest de gave daarvoor ontvangen heeft."

Deze vergelijking met de verkiezing maakt ook duidelijk, dat voor Bucer de instelling en verdediging van het celibaat alles te maken heeft met pelagianisme.' Wanneer mensen, ongeacht hun gaven en kwaliteiten, worden opgeroepen en verplicht ongehuwd te leven, dan houdt dit de belijdenis van Pelagius in, dat iemand iets goeds kan doen uit zichzelf, dat is zonder dat hij daartoe een gave van God ontvangen heeft.' Het celibataire leven is dus slechts mogelijk als men daarvoor de gave heeft ontvangen en is dus niet voor iedereen bereikbaar. Daarom moet een mens nagaan of die gave aanwezig is of niet en dat is niet eenvoudig, want "...aangezien ons vlees en de satan, zolang wij hier op aarde leven, zich tegen Gods Geest die in ons is, verzetten, en wel bij elke roeping en bij elk bevel van God, erkennen wij graag, dat wij, of wij nu dit vrome celibaat willen aangaan of ons er juist van willen onthouden, tegen deze blijvende vijanden

99 Gratulatio, 22 ; "...etiam non omnibus bonum esse caelibatum, sed ijs tantum, quibus eius fuerit data facultas.", *Ev. corn.*, 154C.

100 '...tamen nec hi ad mortem, nec illi ad vitam compelluntur: nec possunt vel illi gloriari, se vitam esse amplexos, sine peculiari Dei dono...', Gratulatio, 25.

101 Zie ook Scr. Duo, 58, "Hoc est, alii datum est, ut a coniugio propter regnum Dei abstineat, alii, ut propter idem regnum Dei matrimonium colat."

102 Dit argument had Bucer reeds in zijn Evangeliecommentaar van 1527 gebruikt, waar hij stelt, dat het in strijd is met het wezen van de genade te menen, dat het kloosterleven de s'enade 7011 kunnen verwerven. Ev. corn. '27. 153A.

van ons moeten worstelen en strijden". Bucer geeft daarbij het advies om, voordat een beslissing genomen wordt, eerst te bidden om de leiding van de Heilige Geest en tegelijk ook advies in te winnen bij vrome en wijze mensen, en dan vooral bij hen, die in de kerk met een speciale taak belast zijn, en dat zijn dus de ambtsdragers.

Het is al gebleken, dat Bucer het celibaat niet radicaal afwijst, integendeel, ook hier geeft hij er een positieve definitie van: "In navolging van onze enige meester, Christus in de hemel, noemen wij deze gave het gesneden zijn (castratio) vanwege het Koninkrijk der hemelen en vanwege de Geest der hemelse heiligheid, waardoor zij die hiermee begaafd zijn, vrij zijn van het huwelijk en God hierdoor onafgebroken kunnen aanhangen".

Toch is het niet zo, dat het celibaat op zich al behaaglijk is aan God. Bepalend is, en zo is het ook al door de kerkvaders verwoord, dat het dienstbaar moet zijn aan de eer van God en het heil van de kerk.

Vervolgens gaat het nogmaals over de vraag of de gave van het celibaat aan iedereen wordt aangeboden, zoals bijvoorbeeld Gardiner zegt, of dat het alleen geldt voor mensen die door God daartoe bestemd zijn. Bucer zelf is ervan overtuigd, dat "het helemaal in strijd is met de wetten van God en van de kerk, en ook met het gezag van de heilige vaders, om vandaag de afzwering van het huwelijk en de onthouding te eisen van iedereen die tot het priesterschap moet worden toegelaten of al toegelaten is".

Als het in de Bijbel gaat om de voorschriften voor ambtsdragers, wordt er gewoonweg van een gehuwde situatie uitgegaan. Bovendien hebben ook de kerkvaders veel genuanceerder gesproken dan nu door de kerk gebeurt en hebben zij uitdrukkelijk gesteld, dat het celibaat huichelachtig is als het niet wordt aangegaan met als doel sterker met God verbonden en beter dienstbaar aan de kerk te zijn.'

Ook hadden zij liever, dat de kerk gediend werd door gehuwden die hun werk goed deden, dan door ongehuwden die een schandalig leven leidden. Bucer vraagt zich trouwens ook af, welk nut het eigenlijk heeft, dat priesters ongehuwd zijn. Het gaat er toch maar om, dat zij met vrucht hun werk doen en een heilig leven leiden?

Aan het einde van zijn bewijsvoering vanuit de patres laat hij ook nog zien hoe tolerant dezen waren jegens hen, die niet in staat bleken trouw te blijven aan hun kuisheidsgelofte." In verband hiermee geeft Bucer meteen antwoord op de toen actuele vraag of het geoorloofd is de kuisheidsgelofte te

104 O.c., 30.

105 O.c., 32.

106 O.c., 34.

107 "...hypocrisim: si non in hoc suscipiatur, & servetur, ut Deo quisque continentius adhaereat, et ministerium ei suum ad Ecclesiae aedificationem perfectius exhibeat.", Gratulatio, 37.

breken. "Van elke religieuze gelofte geldt, dat zij gehouden moet worden als hij in overeenstemming is met Gods Woord en verworpen dient te worden als dat niet zo

is."109

Hiermee is duidelijk, dat Bucer iemand die de gave om ongehuwd te leven niet heeft, ook niet gebonden acht aan de kuisheidsgeloften. De in het rooms-katholieke recht geldende onderscheiding tussen gewone en plechtige geloften noemt Bucer een menselijk verzinsel."

In deze discussie komen ook die woorden uit 1 Korinthe 7 aan de orde, waarin het gaat over de bevoegdheid van de vader in zake het uithuwelijken van zijn dochter. Gardiner legt deze woorden zo uit, dat elke dochter eigenlijk ongehuwd moet blijven, tenzij de financiële omstandigheden van het gezin of een bestaande verloving een huwelijk noodzakelijk maken. Tevens concludeert hij op grond van deze tekst, dat evenals een vader zelfs tegen de wil van zijn dochter in haar ongehuwd kan laten, ook de overheid de bevoegdheid heeft priesters tot het celibaat te dwingen.

Bucer verwijt Gardiner, dat deze geen recht doet aan de woorden en de bedoeling van de tekst. Het moet een vader er juist om gaan het beste voor zijn dochter te zoeken en tevens haar een leven te laten leiden, waarin zij God het beste kan dienen. Pas als hij dit goed overwogen heeft en er volledig van overtuigd is, dat zij de gave van het celibaat van God heeft ontvangen, mag hij haar tot die weg stimuleren. Bucer citeert met instemming Ambrosius waar deze zegt, dat, wanneer een vader merkt, dat zijn dochter wil trouwen en bovendien niet in staat is zonder te zondigen ongehuwd te leven, het noodzakelijk is, dat zij trouwt." De noodzaak wordt dus bepaald door de wil en de persoonlijke situatie van de dochter.¹²

Weer komt de pelagiaanse dwaling aan de orde: trouwen of niet trouwen is niet een zaak van vrije keuze of menselijke dwang, maar van de gave en roeping van God. Niemand weet uit zichzelf wat God met zijn of haar leven wil, slechts in de weg van aanhoudend gebed zal God dat aan de Zijnen duidelijk maken

Tot slot komt Bucer tot de conclusie, dat volgens de Schrift het ongehuwde leven weliswaar beter," maar het gehuwde noodzakelijker is. God wil, dat tot aan het einde van deze wereld er nog dagelijks mensen geboren en opgevoed worden om tot lof van Hem te leven, en daarvoor wil Hij ook de

109 O.c., 45.

110 "Nec praeiudicare his aliquid potest commentum illud de voto simplici & solenni.", o.c., 45.

111 O.c., 59.

112 Bucer merkt op, dat hij in deze opvatting niet alleen staat: "In eandem sententiam exposuerunt haec Apostoli verba & Thomas Aquinas, & Glossa ordinaria, Nicolaus Lyranus, Erasmus Roterodamus: qui in interpretatione huius loci hoc quoque scripsit, Coniugium esse rem legitimam & honestam, quibusdam etiam necessariam.", Oe.

dienst van Zijn kinderen gebruiken. Bucer sluit zich, met een variant op de woorden van Filippenzen 1:21, bij de apostel Paulus aan en zegt:

"Ik zou wel los willen zijn van de huwelijksband, om op het nauwst met mijn God verbonden te zijn en om Zijn Koninkrijk uit te breiden en in te richten, om nog vrijer en heiliger hieraan dienstbaar te zijn, en dat is ook veruit het beste: maar ik buig mij onder het juk van het huwelijk, omdat ik zie dat dit noodzakelijker is aangezien het mijn God meer behaagt (en dat alleen bepaalt of iets goed en heilzaam is). Daarom, Zijn wil geschiede en geve Hij zelf dat ik in deze moeilijker en moeitvollere levenssituatie, Hem dankbaar ben en toch mijn dienst aan Zijn kerk heilzaam vervul."

6. Conclusie

Volgens Bucer werkt het huwelijk dus wel belemmerend voor het werk in Gods Koninkrijk in die zin, dat gehuwde mensen minder kunnen doen, maar is het huwelijk voor de meeste mensen gewoon noodzakelijk om eerbaar te leven en in die weg behouden te worden. Een leven ten dienste van Gods Koninkrijk zonder huwelijk staat hoger" dan een gehuwd leven en eens zal het zover komen, dat wij allen deze betere levensvorm zullen bereiken en zullen zijn als de engelen, maar op dit moment is dat nog niet het geval." God wil "die zeyt der widergepurt, da der prauch der eh wart auB sein... 117 nog niet laten beginnen.

Het is dus niet aan ieder mens daar nu al voor te kiezen, want het ongehuwde leven is alleen opdracht voor degene die "durch besonderen gaist oder himmlischer kraft zu haHeerem getriben wirt".ils Het zijn echter maar weinigen die dit vatten en voor de meesten is dus het huwelijk de weg om eerbaar en heilig te leven." De Heere keurt het celibaat alleen dan goed,

114 O.c., 75. Een soortgelijke conclusie geeft Bucer in Best. Ver., 241b, "Das best ist ja dem HERREN Christo immer anhangen, mit leib und seel, und das Himmelsch leben bald anfahen und gantz leben. Darumb were auch gut, das wir weder essen noch drincken diirfften, noch einig ander leiblich geschefft treiben. Aber unser HERR Christus wil einen in diesem, einen anderen in einem anderen standt haben, gibt einem die, einem anderen ein ander gabe, und wil das die seinen einander hie auch in leiblichen, ehelichen, unnd anderen diensten dienen. Darumb ist auch einem jeden (die zeit nemlich solchs beruffs) das beste, das er Gott seinem HERREN diene, wie er in beruffen hat."

115 Het huwelijk is voor hen "...die got nit zu hoHeerem berUffet...", EE, 5b.

116 "Olim sane vivent electi similes Angelis, alieni a nuptiis, quam profect^o vitam optabile esset, hic meditari. Sed est alia ratio vitae praesentis,..." Ev. corn., 154B.

117 EE, 8a.

als iemand dit kiest omdat hij daardoor het koninkrijk der hemelen beter kan bevorderen en hij in plaats van een vrouw en een paar kinderen, veel meer mensen ten dienste kan zijn. Hij noemt het ongehuwde leven daarom "...an im selb volkomner und hirnlischer..."•121

Echter, en daar ligt het wezenlijke verschil met de scholastiek, voor Bucer is het celibataire leven geen kwestie van verdienste maar van dienst. Wie zich van het huwelijk onthoudt, doet dit niet om voor zichzelf genade te verdienen, maar om de kerk en de naaste te dienen. Gaat het bij Thomas van Aquino in het ongehuwde leven om bevrijding van sexuele begeerten. In bij Bucer gaat het om bevrijding tot dienstbaarheid.

Ondanks deze lof op het celibaat kan het volgens Bucer best zo zijn, dat het voor iemand die deze gave wel heeft, toch beter is te trouwen. Bucer zegt dit vooral met het oog op hen, die nog van het goede van het huwelijk overtuigd moeten worden. Een priester die de gave van onthouding heeft, kan door ongehuwd te blijven hen van een huwelijk afhouden die deze gave niet hebben. Kenmerk van de christen is nu, dat hij omwille van de naaste alles prijs wil geven en dus ook deze gave.'

Zo blijkt ook bij dit onderwerp, dat Bucer slechts algemene richtlijnen geeft en ieder de persoonlijke verantwoordelijkheid laat om, afhankelijk van gaven en omstandigheden, een keuze te doen. Het verplichte celibaat is in ieder geval een menselijke instelling, zoals uit de Schrift nu wel gebleken is.

120 Bv. corn., 154C, "...pro una uxore vel marito et paucis liberis, servire pluribus." De beste

levensvorm is die, waarin men zoveel mogelijk mensen kan dienen.

121 EE, 8a. 122 Fuchs, Sexualethik, 101.

123 "Und ist kein zweyffel, das alle, so den glauben haben, denen sust schon durch die gob Gottes verlihen ist, on die eh ze leben, diweyl man alle ding zu nutz und heyl des nechsten brauchen, zu uffrichtong des reichs Christj, und die freyheit so eins sunst hatt, begeben umb der brUder wilhen, auch sollen zu der eh greiffen, uff das sy damit helffen, die teuflisch keuscheyt und falschen schein mit fiissen tretten, die

VIII. Evaluatie en Receptie

A. Evaluatie

Nu wij aan het einde gekomen zijn van ons onderzoek en van de beschrijving van de resultaten daarvan, is het dienstig om een korte evaluatie te geven. Aangezien aan het einde van enkele hoofdstukken ook al conclusies gegeven zijn, zullen hier niet nog eens alle onderdelen van deze studie aan de orde komen.

Om begrip te kunnen hebben voor Bucers voorstellen is het noodzakelijk voor ogen te houden wat Bucer beoogt. Zijn doel is de realisering van het regnum Christi zoveel als dat in deze bedeling mogelijk is. Het is in dit verband beter te spreken van een christocratisch, dan van een theocratisch, ideaal. Dit Koninkrijk van Christus is vanzelfsprekend niet identiek aan het Koninkrijk zoals dat na de wederkomst gestalte zal hebben gekregen, maar toch moet er naar gestreefd worden dit toekomstig Koninkrijk nu al zoveel mogelijk te realiseren. Dat Koninkrijk is overal daar waar overheden trachten de heerschappij van Christus vorm te geven in wetten die het dagelijks (lever) reguleren.

Dit dagelijkse leven moet zowel individueel, kerkelijk als maatschappelijk gekenmerkt worden door pietas. Die pietas krijgt gestalte in een leven waarin "...wir uns selb nit, sonder unsem nechsten leben..." Pietas is daarmee geen horizontaal begrip geworden want voor Bucer krijgt de liefde tot God handen en voeten in de liefde tot de naaste.

En bovenal betekent dit begrip bij hem: geloven. Geloven en liefhebben kunnen voor Bucer samengevat worden in dit ene woord pietas. Uitgangspunt is de bestemming die God voor de mens heeft. God wil dat ieder mens zo vroom, zondeloos en dienstbaar mogelijk leeft. Dat moet gebeuren in strakke gebondenheid aan Gods wetten en tegelijkertijd in de vrijheid die elk christenmens heeft.

De analyse van de huwelijksgeschriften onderbouwt de stelling van De Kroon, dat pietas het "sleutelwoord" in Bucers theologie is.

Wat dit begrip inhoudt wordt duidelijker als Bucer evenals Erasmus spreekt over "bene er recte vivere".

Doordat bij Bucer pietas heel nauw samenhangt met de rechtvaardiging, komen ook de aspecten van huwelijk en echtscheiding in directe relatie tot de justificatie te staan. Daarom gaat het hier ook niet om een ethische, maar om een voluit theologische problematiek, reden waarom er gesproken kan worden van Bucers theologie van het huwelijk. De theologische fundering van Bucers huwelijksideeën bleek ons vooral bij de vraag naar de hermeneutisch-theologische principes van Bucers voorstellen ten aanzien van echtscheiding. Echter ook bij andere aspecten van dit thema wordt de verwevenheid met zijn theologie duidelijk. Zo vormt de geheel eigen wijze waarop hij rechtvaardiging en heiliging met elkaar verbindt, de achtergrond voor zijn vergaande voorstellen over echtscheiding en hertrouwen. Verkiezing en verwerping worden als handelingen van God herkenbaar in het handelen van de mens. Daarmee geeft Bucer deze dogmatische begrippen een ethische lading, waardoor de

predestinatie-leer bewaard blijft voor een a-historische verstarring. De correlatie van heiliging en rechtvaardiging is ook de oorzaak dat huwelijk en echtscheiding een heel andere waarde krijgen dan zij voor Bucer hadden en die zij na Bucer weer kregen. Zowel huwelijk als echtscheiding worden hulpmiddel en zelfs heilsmiddel die voor de eeuwige dood bewaren.'

De voor Bucers theologie zo kenmerkende spanning tussen de gebondenheid aan de wet Gods en de vrijheid door de Geest Gods' is tastbaar in elk huwelijkstraktaat en in elk concreet advies. Verder vindt de concrete invulling van de relatie tussen man en vrouw in het huwelijk niet alleen vanuit de relatie tussen Christus en de kerk plaats, maar geldt andersom ook dat Bucers ecclesiologie sterk beïnvloed is door zijn opvattingen over het huwelijk.' Deze wederzijdse relatie weet Bucer steeds praktisch toepasbaar te maken. Zo roept hij de mensen op zich voor de kerkdienst net zo goed voor te bereiden als voor een bruiloftsfeest, want de zondagse eredienst is "die hochzeit unseres ewigen heils" .6 In de eredienst vindt steeds de ontmoeting van de bruidegom Christus en Zijn bruid, de kerk plaats. Ook van Christus en de kerk geldt dat die twee tot één mens worden.⁷

Evenals allen die getracht hebben de Christocratie te verwerkelijken in een wereld waarin de zonde nog voluit aanwezig is, stuit Bucer op het probleem hoe wetten volstrekt Bijbels en tegelijk in een onvolkomen wereld

3 "...infaustum,...nonnumquam tamen pernecessarium auxilium divorti.", DRC, 235.

Het huwelijk noemt Bucer "...hoc salutis remedium ab aeterna se morte servare.", 1.c.

4 "Die Spannung zwischen dem alles normierenden göttlichen Gesetz und der vom HI.

Geist geschenkten Freiheit, die das gesamte Denken und Wirken Bucers durchzieht...", Greschat, Bucer, 248.

"...mariage et famille auront dans sa pensée un rôle eminent de concepts ecclésiologiques.", Hammann, Secte et Cité, 25. Zie hierover ook, W. van 't Spijker, Geest, Woord en Kerk in Bucers commentaar op de brief van Paulus aan Ephese, in: Geest, Woord en Kerk, 79-93. Vgl. Bucers commentaar op Psalm 106:39 : "Populus ab uno Deo, ut honesta coniunx a suo marito, pendere debebat. dum igitur tot cum illo, et prae illo ficta numina coleret non aliter atque mulier quae deserto marito suo, varios sectatur amatores, pollubatur et fornicabatur. Quo simili Prophetarum passim utuntur: forsitan ideo quod in superstitionibus omnino simile quiddam videatur furioris qui est in amore adulterino. multo enim hic, quam legitimus, vehementior est.", Ps. corn., 388.

is 1:(1")S 17 924

functioneel kunnen zijn.'

Bucer wil de pietas bevorderen maar moet daarbij rekening houden met het gegeven dat met name de onwedergeboren mens zich door zelfzucht laat leiden. Gaat het in de pietas om een leven waarin de mens zo weinig mogelijk zondigt en tegelijk de naaste zoveel mogelijk dient, dan zal in bepaalde situaties de christen voor deze dienstbaarheid kiezen door bijvoorbeeld af te zien van seksuele gemeenschap als dat met de huwelijkspartner niet langer mogelijk is, terwijl de overheid de niet-christen omwille van diens heil en dat van de samenleving de gelegenheid moet laten te kiezen voor een leven van zo min mogelijk zonde en hem daarmee te laten kiezen voor zichzelf. Kenmerkend voor Bucers theologie van het huwelijk is dat hij worstelt om de Christocratie te realiseren en daarbij de Bijbel als wetboek te hanteren en tegelijk in die Bijbelse wetten het anthropologisch gegeven van de door zelfzucht en drift beheerste mens te verdisconteren.

Vanuit zijn overtuiging dat heel de Bijbel voor heel de samenleving normatief is, moet

hij in de Schrift een ruimte creëren, waardoor Gods wet ook toepasbaar is op ongelovigen. Dat verklaart ook waarom Bucer in zijn geschriften weinig appelleert aan het offer en de liefde van Christus om met een dergelijk appèl gebroken huwelijken weer recht te trekken. Hij beseft dat zo'n oproep niets zal uitwerken bij hen die de liefde Gods niet zelf kennen. Mede daarom is niet aan de indruk te ontkomen dat, om de pietas te beschermen, Bucer aan het sexuele moment zoveel toegeeft dat dit juist weer ten koste van de pietas gaat.'

De pietas wordt van verschillende kanten gevoed. De theologie heeft tot taak vanuit de Schrift aan te geven hoe mensen goed, dat is gelovig en vooral dienstbaar moeten leven.' "Ware theologie is niet theoretisch of speculatief, maar actief en praktisch. Zij is namelijk gericht op handelen, dat wil zeggen, op Godgelijkvormig leven." Of, zoals Bucer het ook kan zeggen: "Het doel van de theologie is.. .dat wij steeds vaster op God vertrouwen en steeds heiliger en steeds dienstvaardiger in liefde jegens onze naasten leven."

Een andere instantie die de pietas voedt is de overheid. De overheid heeft tot taak het regnum Christi te bevorderen en moet daarom wetten uitvaardigen die mensen tot het "recte et pie vivere" in staat stellen en tegelijk de maatschappij beschermen tegen hen die deze pietas schaden. Bucer waarschuwt

8 "Die Oberkeyt muB aber auch die unvolkommen regieren.", EE, 88b.

9 Vgl. ook het oordeel van Köhler, *Anfänge*, 286: "Es muB aber gesagt werden, daB im Mtsten evangelischen Eheerecht der Reformationszeit die physische Seite der Ehe den Primat vor der ethischen besitzt, ja, diese geradezu in den Hintergrund schieben kann. Auch und gerade bei Bucer."

10 "Vera Theologia scientia est, pie et beate vivendi.", *Ev. corn.*, 220B.

11 "...vitam vivere deiformem.", *Ev. corn.*, 81A. Vgl. ook *Rom. corn.*, V 28: "Nam et sacra doctrina proprie moralis est, ars nimirum recte et ordine vivendi."

echter voor een te strakke hantering van de wet en voor een te grote omvang van het wetboek. Het canonieke rechtssysteem heeft hem geleerd dat teveel wetten en te strake jurisdictie juist ten koste gaan van de mens. Bucer verwijst daarom voor goede wetten naar de situatie in de tijd van de christelijke keizers' en voor een goede hantering van wetten naar het aristotelische begrip *aequitas*, de billijkheid als het middel om de wet juist te hanteren.'

Dit begrip speelt in Bucers denken een beslissende rol. Onmiskenbaar is hier de invloed van Erasmus die dit begrip ter sprake brengt juist als hij meer ruimte voor echtscheiding propageert. Volgens Bucer ontdekt *aequitas* achter de letter, de bedoeling van een wet en die bedoeling is dat "alles zu fiirdernuB der waren zucht, erbarkeyt und liebthat gerechtet werde".¹⁵

De natuurlijke billijkheid leert namelijk dat, "...in allen gesetzen zum filmembsten die ursach der Gebotten und verbotten anzusehen seye, unnd das mehr auff das gut, so mit jedem gesetz gesucht wnrdt zusehen sey, dan auff den Buchstaben der gesetzen." De *aequitas* is zo dienaar van de pietas."

Waar nu de overheid door de *aequitas* de pietas moet dienen, moet de individuele mens dat door de liefde, de *charitas* doen. De *charitas* dient de pietas doordat elk mens geroepen is om steeds datgene te doen wat het "bene et recte vivere" van de ander bevordert. Concreet kan dat betekenen dat iemand instemt met ontbinding van het huwelijk opdat de andere partner, die geslachtsgemeenschap nodig heeft, weer *recte et pie* kan leven.

Van belang voor een goed begrip van Bucers visie op huwelijk en echtscheiding is dus

zijn christocratisch ideaal, waarin het klimaat van de pietas heerst. Dit klimaat wordt in stand gehouden door een optimale dosering van aequitas en charitas. Bij de vormgeving van dit ideaal openbaart zich het eigenaardige van Bucers theologie van het huwelijk, die gekarakteriseerd kan worden als een geheel eigen verwerking van Thomas' anthropologie, Erasmus' ethiek en Luthers rechtvaardigingsleer. In dit geheel blijft de augustiniaanse trits proles fides sacramentum herkenbaar, maar Bucer brengt een fundamentele wijziging in de volgorde aan doordat proles haar eerste plaats aan fides moet afstaan. De analyse van zijn huwelijksgeschriften maakt duidelijk

13 De gedachte van 'restitutio' speelt bij Bucer in navolging van Erasmus een belangrijke rol. Kohls, Schule, 41, constataert dat Bucer "...nicht unwesentlich durch den erasmischen Gedanken der Restitutio Christianismi vorgeprägt worden ist." Vgl. ook: Koch, Studium Pietatis, 28; 34. De plaats van dit begrip in het geheel van Bucers theologie verdient nader onderzoek.

14 This doctrine provides a rationale to prevent morality from degenerating into legalistic rigidity...", R.J. Sullivan, *Morality and the Good Life A Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Memphis 1977, 78.

15 EE, 35a.

16 Best. Ver., 144b.

17 Zie over de relatie tussen aequitas en pietas ook: M. de Kroon, *Martin Bucer and the*

hoezeer Bucer een theoloog van de synthese is.

Dit wordt ook duidelijk als wij de bronnen van zijn wetsvoorstellen onderzoeken. Bucer verbindt elementen uit het canonieke recht, het keizerlijk recht, het romeinse recht, het natuurrecht en het gewoonterecht met elkaar en presenteert deze combinatie als goddelijk recht. Toch blijkt met name het canonieke recht een grotere rol te spelen dan op het eerste oog lijkt. Duidelijk blijkt dit bij Bucers behandeling van de gronden voor echtscheiding. Nauwelijks is aan de indruk te ontkomen, dat ook voor Bucer overspel de enige grond voor echtscheiding, waar het bij de andere gronden in feite gaat om nietigverklaring van een huwelijk, dat in werkelijkheid geen huwelijk meer is. Het nieuwe is echter dat de echtscheidingsgronden teruggaan op het uiteenvallen van de liefdesrelatie, dat wil zeggen dat niet allereerst lichamelijke aspecten van doorslaggevende betekenis zijn, maar dat de geldigheid van een huwelijk bepaald wordt door de liefde tussen beide huwelijkspartners.

Toch zou het onjuist zijn om van Bucer slechts te zeggen dat hij traditionele gegevens op unieke wijze heeft weten te verbinden. Daarmee zou de indruk gewekt zijn dat Bucer geen nieuws geeft. Dat laatste is echter wel degelijk het geval. De aandacht voor het emotionele aspect van de huwelijksrelatie, de aandacht voor de positie van de vrouw, de theologische benadering van de problematiek rondom het celibaat, zijn voorstellen ten aanzien van samenwonen en hertrouwen treffen wij noch bij voorgangers noch bij tijdgenoten en zelfs niet bij vele lateren aan. In deze dingen treft ons een grote mate van originaliteit waarin hij in menig opzicht zijn tijd ver vooruit was. In vergelijking met de scholastieke visie ondergaat het huwelijk bij Bucer een structurele opwaardering. Men zou het als volgt kunnen aangeven: volgens de scholastiek is het huwelijk voor zwakbegaafden, volgens Bucer is het huwelijk bestemd voor andersbegaafden, dat wil zeggen voor hen die een andere gave dan die van de onthouding hebben. Bucer bevrijdt het huwelijk uit de sfeer van de zonde, door het te benaderen vanuit de goddelijke opdracht tot het één vlees zijn en het huwelijk te karakteriseren als een door God gegeven middel tot heil en dienst. Van betekenis is in dit verband dat Bucer spreekt over het huwelijk als een recht dat God geeft aan ieder

die van Hem niet de gave van onthouding ontvangen heeft.'

Omdat dit een door God gegeven recht is kan geen mens het door zijn zonde ongedaan maken. Vergeleken met het traditionele mensbeeld is het welhaast revolutionair als Bucer veel aandacht besteedt aan de situatie van de vrouw en dat hij bij de beoordeling van huwelijksvraagstukken veelal allermeeft haar belangen op het oog heeft.'

Zijn zorg over het lot van de echtgenotes van Hendrik VIII en Philips van Hessen is illustratief voor deze aandacht.

18 "...das recht zur Eh...", SM, 141b.

19 Vgl. Fuchs, *Sexualethik*, 282: "Die Frau wird also nur als Objekt und Materie der

Scholastieke elementen blijven weliswaar een rol spelen in Bucers opvattingen, maar hij weet deze elementen toch reformatorisch om te buigen. Zo laat hij "de thomistische traditie aangaande een totale scheppingsorde niet los." Echter hij brengt het begrip *ordo* steeds ter sprake om aan te geven dat huwelijk en seksualiteit al voor de zondeval door God ingesteld en opgedragen zijn. Scholastiek is ook de mate waarin Bucer zich laat beïnvloeden door de filosofie van Aristoteles. Dit blijkt reeds uit de wijze waarop hij het begrip *aequitas* hanteert, maar ook verder blijkt dat het onderwijs dat Bucer in zijn jonge jaren uit Aristoteles' Nicomachische Ethiek ontving zijn denken vergaand bepaald heeft. Maar ook hiervan geldt dat Bucer het aristotelisch levensideaal theologisch fundeert en reformatorisch corrigeert.'

Vergeleken met andere reformatoren is Bucers visie meer theologisch doordacht en gefundeerd.' Daarnaast geeft hij ook een totaalvisie, terwijl anderen deze problematiek meer fragmentarisch behandelen. Waar Luther de huwelijksvragen vrij situatiegebonden vanuit het spanningsveld tussen wet en evangelie behandelt, geeft Bucer zijn voorschriften als de door God voor altijd geldende bepalingen. Duidelijk komt dit verschil aan het licht als Luther bij de scheidbrief spreekt over "Dispensatio" en Bucer dit een "Gebot Gottes" noemt.'

Bucer geeft ons een totaalvisie, die praktisch toepasbaar is op mens en maatschappij, op kerk en wereld. Modern is daarbij de aandacht voor het welzijn van de individuele mens. Huwelijksvraagstukken moeten zodanig opgelost worden, dat "niemand in gevaar gebracht wordt zijn eerbaarheid te verliezen of tot een manier van leven gedrongen wordt die boven zijn vermogen uitgaat". Klassiek is de mening dat elk individu zijn belangen ondergeschikt moet maken aan die van een grotere gemeenschap.

Mocht men Bucer van traditionalisme willen beschuldigen als hij de verhouding tussen man en vrouw in het huwelijk behandelt en als hij het huwelijk een middel tegen de zonde noemt, dan vergeet men dat Bucer zich hiervoor op de Bijbel kan en wil beroepen. Bovendien waren termen als hoofd en onderdanigheid in de zestiende eeuw niet zo emotioneel geladen als dat vandaag het geval is. Doorslaggevend is voor Bucer echter de Schrift. Zijn indrukwekkende uitleg van Mattheüs 19 getuigt niet alleen van een groot inzicht in de Schriften, maar vooral ook van een diep respect voor het gezag van Gods Woord. Steeds omringt hij zijn voorstellen met de woorden: "Want God Zelf heeft gezegd...". De Bijbel zelf leert dat het in het huwelijk zowel gaat om een relatie van liefde en dienst (Efeze 5) als om een relatie die gegeven is om ontucht te vermijden (1 Korinthe 7). Bucer doet niets anders dan Gods Woord naspreken als hij aandacht vraagt voor deze beide aspecten.'s

Als de vraag gesteld wordt of Bucers voorstellen horen bij een idealisme dat rusteloos naar realisatie zoekt of bij de werkelijkheid, moet gezegd worden dat het antwoord in het midden ligt. Dat geldt trouwens niet alleen voor Bucer, maar voor ieder die serieus tracht een bijdrage te leveren aan het bevorderen van de leefbaarheid van de samenleving en zeker voor ieder die dat wil doen vanuit een christelijke overtuiging. Overigens mag de biografie van Bucer voldoende bewijs zijn dat het hier zeker niet gaat om een utopie, maar om de realiteit. Stadsraden en vorsten die voor de Reformatie kozen, riepen de hulp van Bucer in om de maatschappij waar zij leiding aan hadden te geven op Bijbelsverantwoorde wijze in te richten.

Dat men Bucers voorstellen niet in wetten omzette komt niet omdat deze voorstellen onpraktisch of te streng waren, maar omdat ze te nieuw en volgens velen onBijbels waren.' Bovendien heeft het niets met een utopie maar alles met de harde werkelijkheid van de zestiende eeuw te maken als Bucer erop wijst dat het vooral de vrouwen zijn die te lijden hebben onder een wetssysteem waarin echtscheiding praktisch onmogelijk is. Als geen ander heeft Bucer oog gehad voor het lijden dat echtgenoten en hun kinderen doorstaan als in een huwelijk de liefde verdwenen is. Zijn verzet tegen de negatieve kijk op hertrouwen zal zeker aangesproken hebben in een tijd waarin door miskramen, epidemiën en oorlogen velen hun huwelijkspartner al vroeg verloren.'

Zo speelt in Bucers voorstellen in niet een geringe mate een pastoraal motief mee. Hij wil met zijn voorstellen de vanwege het canonieke recht bedrukte gewetens tegemoet komen,²⁸ bijvoorbeeld van hen die zich niet kunnen onthouden, maar ook niet mogen hertrouwen omdat ze aan echtbreuk schuldig zijn. Dit pastorale motief hangt direct samen met de rechtvaardiging, waar Bucer beseft dat, wanneer men dergelijke mensen niet tegemoet komt, zij onder het oordeel van God terecht zullen komen.

²⁰ Leyssen, Bucer en Thom,as, 81.

²¹ Zie voor Aristoteles' ethiek, Sullivan, *Morality and the Good Life*, ff.

²² Slechts door volledig aan Bucer voorbij te gaan kon Dieterich tot de onjuiste conclusie komen: "Soweit sich die Ubrigen Reformationstheologen mit eHeerechtlichen Fragen befassen, fehlt bei ihren Darlegungen weithin jene innige Durchdringung von theologischen GedankenfUhrung und rechtlichen tiberlegung die bei Luther so sehr ins Auge fällt.", *Das Protestantische EHeerecht*, 76.

^T Cnv,/ c Pk, 25 Zo zegt hij enerzijds dat God het huwelijk heeft gegeven om "...gunst, heb, freunt-schafft, dienst und hilff dieses lebens...zu firderen", EE, 92b, en anderzijds dat de sexuele gemeenschap is "...der fUrnemsten sttick eins, dazu von Gott die eh eingesetzt ist.", EE, 13a.

²⁶ Het is pertinent onjuist om te concluderen: "In short his ethics were too biblicistic, impractical and rigid to work as a functional pattern of community organization.", Nottingham, *Social ethics*, 342.

²⁷ Vgl. Andreas, *Deutschland*, 393.

²⁸ "...quantum hinc plurimae bonae conscientiae implicantur, adfligantur et periclitentur

Inmiddels mag duidelijk zijn, dat Bucers opvattingen in deze een andere beoordeling verdienen dan zij tot dusver ontvangen hebben. De Kroon stelt dat het begrip pietas de sleutel is die "toegang blijkt te verlenen tot het ingewikkelde bouwwerk van zijn theologie, dat door overvloed en rijkdom van gedachten imponeert, maar de geïnteresseerde bezoeker niet zelden ook in verlegenheid brengt." In dat bouwwerk ontmoet de bezoeker ook de etage waar Bucers ideeën over huwelijk, echtscheiding en celibaat opgesteld zijn. De geïnteresseerde bezoeker zal bij de aanblik daarvan zijn verlegenheid houden, maar tevens zullen zijn interesse en waardering toenemen

naarmate hij meer van zijn eigen bagage bij de ingang van het bouwwerk heeft achtergelaten. Als de christelijke kerk of zelfs de overheid na een bezoek aan Bucers bouwwerk zijn voorstellen serieus wil overwegen dient zij bij de herformulering en de toepassing van regels en wetten steeds het volgende goed te overwegen:

"Omdat het aantal gevallen ontelbaar is en situaties vaak zo complex zijn, kan men gewoonweg geen regels maken die in elke omstandigheid direct duidelijk maken hoe er gehandeld moet worden. Daarom is het nodig dat men voor deze zaken rechters aanstelt die verstandig zijn en die weten wat Gods wil is. Het moeten mensen zijn die een geval beoordelen vanuit de gedachte dat het erom gaat dat iedere man zijn eigen vrouw en iedere vrouw haar eigen man heeft en wel zo dat die twee steeds als één vlees en als één mens leven."

Bucer is er voortdurend op uit mensen de gelegenheid te geven te leven zoals God het van begin af aan bedoeld heeft. Met alles wat hij in theorie en praktijk op het gebied van huwelijksvragen heeft gedaan, heeft hij slechts de eer van God en het heil van de mens willen bevorderen.

B. Reacties op Bucers ideeën

Bucer is zich er blijkbaar van bewust, dat zijn opvattingen niet onweersproken zullen blijven. In het nawoord van *De Regno Christi* doelt hij ongetwijfeld vooral op het gedeelte over de echtscheiding als hij het heeft over mensen die menen, dat wat hij in dit boek heeft voorgesteld teveel afwijkt van de algemene opinie en gebruiken. Daarom vraagt hij de lezers zijn voorstellen niet te beoordelen "naar het oordeel van mensen, of dat nu tijdgenoten zijn of mensen die vroeger geleefd hebben, maar op grond van het eeuwige en onveranderlijke Woord van God".³¹ Bucer weet, dat hij afwijkt van de gangbare opvattingen, maar toch is hij er van overtuigd, dat wat hij zegt volkomen naar de Schrift is. Velen dachten daar echter anders over.

Al vrij vroeg wekken Bucers opvattingen reacties op, ook al gaat het aanvankelijk vooral om opmerkingen en vragen en nog niet om een beargumenteerde kritiek.

Zo schrijft Johann Sapidus, hoofd van de Latijnse school in Schlettstadt, in september 1526 aan Bucer, dat hij iets gehoord heeft over een preek van Bucer, waarin deze zich jegens overspelige vrouwen toegeeflijk heeft opgesteld door te zeggen, dat het eis van de liefde is zulke vrouwen te ontzien ook al hebben ze twee of drie keer overspel gepleegd. Anderen betwisten, dat Bucer dit gezegd heeft en ook Sapidus kan zich niet voorstellen, dat Bucer dit gezegd zou hebben."

Eén jaar eerder had burgemeester Albiesser zich in een geschrift gekeerd tegen geruchten als zou men in Straatsburg vrij losbandig zijn in de manier waarop men met huwelijkszaken omging.'

Ambrosius Blaurer laat in 1532 aan Bucer weten, dat hij zich verdiept heeft in de geschriften van de kerkvaders, maar daarin geen andere grond voor echtscheiding kan vinden dan echtbreuk. Hij vreest dan ook, dat de achting voor het huwelijk zal afnemen als men Bucers voorstellen tot wet zal verheffen en echtscheiden dus gemakkelijker wordt.'

Ongenuanceerd en daarmee onjuist is de in de inleiding reeds geciteerde reactie van Burcher.' Aan Bullinger laat deze in 1550 weten, dat Bucer wat zijn visie op het huwelijk aangaat meer dan losbandig is en dat hij bij het minste of geringste al echtscheiding toestaat. Hoewel anderen het anders zullen zeggen dan Burcher, blijft men over het algemeen negatief oordelen over Bucers gedachten.

Twee jaar na Bucers dood worden zijn opvattingen over huwelijk en echtscheiding op een opmerkelijke manier aanleiding tot discussie. De Lutherse theoloog Erasmus Sarcerius publiceert in 1553 een omvangrijk boek over ...

31 DRC, 295.

32 Corr. II, 170.

33 Was zu Strassburg der schrijft nach von der ehe gepredigt wart, Straatsburg, Koepfel 1525.

34 chiell I. 319.