

indication Schilling succeeded in his endeavour to provide a scholarly introduction to the phenomenon of urbanization and the diverse character of cities in the early modern period. One might have liked to see his scope widened to include data outside the largely German-speaking territories, and his analysis extended to encompass large cities outside the Holy Roman Empire of the German nation. Such desiderata notwithstanding, volume 24 of «Enzyklopädie deutscher Geschichte» is to be commended for its helpful introduction to a complex quantitative and qualitative assessment of the place of the city in the Europe of the early modern period.

E. J. Furcha, Montreal

Martin Bucer. *Reforming church and community*, ed. by D. F. Wright, Cambridge: Cambridge University Press 1994, 195 S., ISBN 0-521-39144-X, \$ 59.95

Aus Anlaß des 500. Geburtstags des Straßburger Reformators im Jahre 1991 verfaßten dreizehn Spezialisten je einen Beitrag über das ekklesiologische Denken und Handeln Martin Bucers und trugen sie in diesem Aufsatzband zusammen. Die ungefähr vierzehn Seiten langen englischen Aufsätze bieten dem Spezialisten weiterführende Informationen und anregende Gedankenanstöße. Der mit Bucer weniger vertraute Leser kann aber dank der zahlreich gebotenen Perspektiven aus diesem Buch auch mannigfaltigen Nutzen ziehen.

Peter Matheson («Martin Bucer and the Old Church») formuliert programmatisch in der Einleitung zu seinem Aufsatz den sehr bedenkenswerten Satz: «Bucer could perhaps be called a situation theologian, and this gave his thought great variety and flexibility» (S. 6). Obwohl Bucer sich immer wieder für die Einheit unter den Kirchen einsetzte, polemisierte er kräftig gegen die Altgläubigen, namentlich gegen die Kleriker. Trotzdem war er kein eigentlicher Antikatholik, denn immerhin nahm er an den Religionsgesprächen nach 1540 teil. Im lebendigen eschatologischen Glauben an das eine Reich Christi gab es für den Straßburger – anders als für die Schweizer Reformatoren – nicht zwei weltweit sich konkurrenzierende Kirchen, sondern eine vom Heiligen Geist geleitete Kirche; in einzelnen Kirchen hatte sich die Reformation durchgesetzt, in anderen noch nicht. Insofern ist die gereinigte Kirche keine *creatio ex nihilo*, sondern baut auf der immer bestehenden Kirche Christi auf.

Martin Greschat («The relation between church and civil community in Bucer's reforming work») zeigt, daß die vom Heiligen Geist geleitete Obrigkeit nach Bucers Auffassung für das irdische Wohl ihrer Untertanen zuständig ist und damit in der Schöpfungsordnung der Nächstenliebe einen wichtigen Platz einnimmt. Gleichzeitig ist die weltanschaulich keinesfalls unabhängige Obrigkeit auch für das geistliche Wohl ihrer Untertanen zuständig, was unter anderem Zwangsmaßnahmen gegen Ungläubige (wie die Juden), Altgläubige oder

Sektierer nicht ausschließt. Bucer war sich bewußt, daß die Reformation sich nur dank der in gewissen Maße berechnenden, aber keinesfalls opportunistischen Kooperation mit anderen, vor allem politischen Kräften durchsetzen konnte. Diese enge Zusammenarbeit von Obrigkeit und Kirche ist das «nerve-centre» seiner Theologie, und die Gegner einer solchen Kooperation widersetzen sich nach Bucer dem Heiligen Geist. Nach der Lektüre dieses Aufsatzes muß man sich fragen, ob Greschat die Kooperation zwischen Kirche und Obrigkeit nicht zu sehr akzentuiert und dabei Bucers Ansätze zu Abgrenzung gegenüber dem Magistraten, ja sogar zu Widerstand (z. B. in den Jahren 1547–1549) außer acht läßt.

Nach *Willem van't Spijker* («Bucer's influence on Calvin: church and community») war das Verhältnis Bucers und Calvins von gegenseitigem Respekt und vor allem von gleichen zentralen theologischen Grundpositionen geprägt, namentlich in der Pneumatologie und in der damit verbundene Ekklesiologie. Während seines Straßburger Aufenthalts (1538–1541) wurde Calvin von Bucer in der Frage der Kirchenordnung, der Kirchenzucht und der Ämterlehre erheblich beeinflusst; in den Ausgaben der «Institutio» von 1539 und besonders von 1543 lassen sich Spuren von Bucers Denken nachweisen. Im Blick auf die christliche Gesellschaft sind bei beiden Reformatoren die Königsherrschaft Christi und die *vocatio* für die Begründung ihrer Sozialethiken fundamental. Der nicht ganz einfach zu lesende Aufsatz läßt einige Fragen offen: Sind theologische Gemeinsamkeiten auf die Beeinflussung Bucers zurückzuführen? Spielen gemeinsame geistige Wurzeln nicht auch eine Rolle? Inwiefern haben der Straßburger Alltag, die Begegnungen mit anderen Theologen in dieser Zeit und weniger Bucers Theologie Calvins Denken geprägt?

W. Peter Stephens («The church in Bucer's commentaries on the Epistle to the Ephesians») führt aus, daß die beiden Epheserkommentare von Bucer zahlreiche Gemeinsamkeiten, aber auch erhebliche vor allem kontextbezogene Differenzen aufweisen. Der erste Epheserkommentar von 1527 ist in der Zeit der Auseinandersetzungen mit den «Papisten», aber auch mit den Lutheranern und den Täufern entstanden. Bucer definiert die Kirche als die unsichtbare Kirche der Erwählten in Abgrenzung zur römischen Auffassung der sichtbaren Kirche der Getauften; ferner wehrt er sich auch mit der Vorstellung des einen Leibes Christi gegen die Abspaltungen der Täufer. Der zweite Epheserkommentar von 1550/51 ist in England entstanden und trägt in seiner Ekklesiologie einen deutlicheren antirömischen Stempel. Im Gegensatz zum ersten Kommentar hebt der Reformator die Ämterlehre hervor und unterscheidet neben den temporären Ämtern vier permanente Ämter (Pfarrer, Bischof, Presbyter, Diakon). Eine große Bedeutung wird auch den Sakramenten zugemessen; sie werden nicht mehr als Zeichen, sondern als Heilsmedium für die Erwählten aufgefaßt.

Nach *Irena Backus* («Church, communion and community in Bucer's commentary on the Gospel of John») war für Bucer die Kirche in den drei Johanneskommentaren (1528, 1530, 1536) eine Gemeinschaft von Erwählten und Verworfenen, die in ungebrochener Kontinuität zum Alten Testament steht. Diese Gemeinschaft ist durch die Sakramente Taufe und Abendmahl definiert, die bereits im Alten Testament, wenn auch in unklarer Form, bereits vorhanden sind. Die Exkommunikation soll in Abgrenzung zu den Täufern nicht rigoros gehandhabt werden; vielmehr sollen die Frömmen die Schwächeren zu größerem Glauben motivieren. Bucers ekklesiologisches Denken ist deutlich beeinflusst von den lateinischen Kirchenvätern (vor allem Augustin und Cyprian), auch wenn ihre Namen selten explizit genannt werden.

Ian Hazlett («Eucharistic communion: impulses and directions in Martin Bucer's thought») stützt sich in seinem Aufsatz auf das Werk «Bericht aus der Heyligen Gschrift» (1534), das neben einiger Polemik gegen die Täufer eine deutliche Annäherung an die lutherische Position enthält. Bucer hatte sich von der schweizerischen Abendmahlstheologie abgewandt und vertrat nun weitgehend eine lutherische *unio sacramentalis*, allerdings mit deutlichen Einschränkungen: Er verneinte unter anderem die Auffassung, daß die *unio sacramentalis* von Körper und Brot sich objektiv unauflöslich als ein Werk Gottes vollzieht, so daß auch ein Ungläubiger das Abendmahl empfangen kann. Für den Straßburger ist das Sakrament nur dann ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade und ein «mediator» der Rettung, wenn der Glaube des Empfängers wahr ist. Bucers Abendmahlstheologie scheint ein Mittelweg zwischen den Lutheranern und den Zwinglianern zu sein.

James Kittelson («Martin Bucer and the ministry of church») geht in dem sehr anregenden Essay davon aus, daß die Ämter weniger von der Warte der Ekklesiologie aus untersucht werden sollten, wie es bis anhin in der Literatur getan wurde, sondern mehr von der Perspektive, wie Bucer die Ämter beschrieben und wie er sein Denken in die Praxis umgesetzt hat. Kittelson illustriert «this seemingly schizophrenic aspect of Bucer's career» an zwei Perioden seines Schaffens: Von 1528 bis 1538 setzte sich Bucer für die Ausgestaltung und Einheit der Straßburger Kirche ein. In den Jahren 1546 bis 1549 führte der «Fanatiker der Einheit» (Margareta Blaurer) kleine Bekenntnisgemeinschaften ein und splitterte dadurch die Bewohner der Stadt sowie das von ihm präsidierete Pfarrerkollegium in verschiedene Parteien auf. Bucers Handeln in diesen beiden Zeitspannen widerspricht sich, und es stellt sich die Frage, welche Reform er eigentlich vor Augen hatte. Nach Kittelson blieb Bucer zeitlebens Erasmianer, der zwar eine gewisse Orientierung hin zu evangelischen Ideen erfahren hatte, aber dessen Hauptanliegen blieb die richtige Lebensführung. Weil Bucer Luthers Theologie namentlich in der Ämterlehre mit den Prismen seiner eigenen Welt verzerrt, wird das Reden von einer einzigen Reformation zusehends zu einer «highly dubious idea». In seiner zweiten Konklusion zieht

Kittelson die Konsequenz, daß «the vantage point of theology alone may not be the best perspective from which to understand the establishment and functioning of the new Protestant churches» (S. 94). Bucers Forderung, daß die Kirche zugleich Bekenntnisgemeinschaft und Volkskirche sein müsse, führt nicht zu einer Ekklesiologie, sondern zu einer Feststellung von religiösen und institutionellen Absichten; die Theologie allein kann nicht alles erklären. Damit widerspricht Kittelson unausgesprochen unter anderem dem sehr detaillierten Buch «Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft» (Stuttgart 1989) von Gottfried Hammann. Ob sich Kittelsons Thesen so halten lassen, ist fraglich; jedenfalls müßten sie durch eine ausführlichere Studie verifiziert werden.

Nach *David Wright* («Infant baptism and the Christian community in Bucer») unterschied Bucer in seinem reformatorischen Eifer die von der institutionellen Kirche vorgenommene Wassertaufe von der Geisttaufe. Diese Unterscheidung wurde nach 1530 weitgehend aufgegeben. Der Straßburger Reformator sah in der Taufe ein «Vehikel» und Mittel des Heiligen Geistes. In den Evangelienkommentaren von 1528, 1530 und 1536 wird für die Kindertaufe eingetreten, die aus dem Alten Testament und aus der Kindersegnung durch Jesus abgeleitet wird. Die Taufe ist ein Zeichen und Siegel der bereits vorher erfolgten Erwählung durch den Heiligen Geist. In den Johanneskommentaren hebt Bucer die Bedeutung des Glaubens der Eltern und der christlichen Familie hervor. Schließlich ist die Taufe ein «Sakrament der Erziehung». Die Taufe versetzt den Täufling nicht in einen neuen Status, sondern integriert ihn in den dynamischen Prozeß christlicher und geistlicher Entwicklung. Durch die Auseinandersetzungen mit den Täufern wurde Bucer zu einem entschiedenen Verfechter der Kindertaufe. Daß er aber für die theologischen Probleme der Kindertaufe Verständnis hatte, zeigt die Einführung der Konfirmation in Hessen und Straßburg.

Cornelis Augustijn («Bucer's ecclesiology in the colloquies with the Catholics, 1540 – 41») ist der Meinung, daß der Ekklesiologie in drei Schriften Bucers aus der Zeit der Religionsgespräche zuwenig Beachtung geschenkt worden ist. Nach einem Überblick über diese drei Schriften gibt Augustijn drei Grundzüge der gereinigten deutschen Kirche, die neben der Bibel mit Argumenten der Kirchenväter und der Kirchengeschichte bis rund 1200 begründet wird: 1. Bucer will die Grundstrukturen der alten Kirche beibehalten: die bischöfliche Hierarchie, die Verbindung nach Rom, das geistliche Hoheitsgebiet. Eine Umsetzung dieser Ideen hätte zur Folge gehabt, daß bereits getroffene Maßnahmen in protestantischen Territorien teilweise hätten rückgängig gemacht werden müssen. 2. Die Kirche hat sich auf die Gottesdienste im weitesten Sinn, die Lehre und auf die Zucht der Kleriker und der Gemeindeglieder zu konzentrieren. Alle anderen Dinge sind keine kirchlichen Aufgaben und müssen neu organisiert werden. 3. Die Kirche ist von allen Mißbräuchen zu reinigen. Bucer

hat diese Position bis 1545 vertreten, aber nachdem das Konzil von Trient sich abzeichnete, lehnte er alle traditionalistischen Argumente ab und ließ nur noch biblische Begründungen zu. Augustijn kommt zum Schluß, daß viele Elemente von Bucers «durchschnittlicher» Ekklesiologie auch in diesen drei Schriften zu finden sind. Während Gottfried Hammann (vgl. oben) diese Ambivalenzen in der Person und Theologie Bucers sucht, fragt sich Augustijn, ob man nicht besser von zwei «Ekklesiologien» Bucers sprechen sollte. Die protestantischen Kirchen verkörpern eine temporäre Ekklesiologie und sind trotz aller ergriffenen Maßnahmen provisorische Kirchen, die sich im Experimentierstadium befinden. Hingegen betrachtet der Elsässer Reformator die in den drei Schriften diskutierten Maßnahmen für die deutschen Kirchen als definitiv. Demzufolge müßte man der Ekklesiologie dieser drei Schriften, so Augustijn, mehr Bedeutung in der Forschung einräumen.

Wie *Jean Rott* («The Strasbourg Kirchenpfleger and parish discipline: theory and practice») ausführt, stimmte der Rat 1531 der Einsetzung von 21 Kirchenpflegern zu. Ihre Aufgabe war es, das Leben und die Lehre der Pfarrer zu überwachen sowie ihnen bei ihrer Arbeit beizustehen. Vor allem hatten sich die Kirchenpfleger für die Zucht in den Gemeinden einzusetzen. Anfang 1539 verlangte der Magistrat mit einem neuen Mandat mehr Zucht; der Hintergrund dieses Entscheides könnte möglicherweise die Tatsache sein, daß die Täufer in Hessen 1538 nach der Zusicherung von mehr Zucht in die Kirche zurückgekehrt sind. Anhand von drei Dokumenten zeigt Rott die Schwierigkeiten auf, die den Kirchenpflegern bei der Ausübung ihrer Tätigkeit erwachsen.

Gottfried Hammann («Ecclesiological motifs behind the creation of the <Christlichen Gemeinschaften>») ist der Meinung, daß in der Reformationsgeschichte der Ekklesiologie zuwenig Beachtung geschenkt wird. Für Bucer war die Kirche lebenslang sowohl in der Theorie wie auch in der Praxis ein wichtiges Anliegen: Nach der Einführung der Reformation (1523–1529) und Organisation der neuen Kirche (1530–1539) setzte sich der Reformator von 1540 bis zur Flucht im Jahre 1549 für die Kirchenzucht ein; aus der ganzen Stadt Straßburg sollte eine wahre christliche Gemeinschaft entstehen. Die Auseinandersetzungen mit den Täufern, aber vor allem die Niederlage im Schmalkaldischen Krieg zeigten Bucer, daß die Straßburger Kirche endlich deutlich bekenntnishaftere Züge annehmen muß. Mit der Gründung der Christlichen Gemeinschaften in den Jahren nach 1547 wollte Bucer nicht wie die täuferischen Strömungen die innere Einheit der Straßburger Kirche untergraben, sondern diese sollte in Abgrenzung zu den Täufern zugleich volkskirchlich und bekenntnishaft sein. Wichtige Motive, christliche Gemeinschaften zu gründen, waren für Bucer die innere Einheit, die zeugnishaft Heiligkeit der Kirche und ihrer Glieder sowie die Treue zu den apostolischen Vorbildern des Neuen Testaments.

Nach *Basil Hall* («Martin Bucer in England») kam Bucer 1549 auf die Einladung von Erzbischof Thomas Cranmer nach England ins Exil, weil er sich dort am sichersten vor Kaiser Karl V. fühlte. Bucer wurde zum Professor in Cambridge ernannt. Obwohl er der Landessprache nicht mächtig war, äußerte er sich auch in England immer wieder zu verschiedenen Fragen; unter anderem wirkte er bei der Revision des Book of Common Prayer mit. Das hastig geschriebene Buch «De regno Christi» (1550) hat abgesehen vom Abschnitt über die Scheidung einen nicht genau zu klärenden Einfluß ausgeübt.

Wie *Gerald Hobbs* («Martin Bucer and the Englishing of the Psalms: pseudonymity in the service oft early Protestant piety») ausführt, war die Bibel in englischer Sprache aus verschiedenen Gründen in Großbritannien wenig verbreitet. Diesem Mißstand halfen neben William Tyndale die beiden popularisierenden Bibelkommentatoren und -übersetzer Georg Joye und John Rogers ab, die in ihrer Arbeit vor allem vom Straßburger Reformator ausgingen. So wurde Bucers Gedankengut indirekt in England bekanntgemacht, und es formte auf diesem Weg die Laienfrömmigkeit der ersten Generation entscheidend mit.

Andreas Gäumann, Neuchâtel

Willem Nijenhuis, *Ecclesia Reformata*. Studies on the Reformation, Volume II. Leiden: Brill 1994 (Kerkhistorische Bijdragen XVI), XIV, 325 S., ISBN 90-04-09465-2, NLG 135.-

Of the twelve essays in this volume, all but one appeared elsewhere, mostly in German or Dutch. They have been gathered and translated here to make them more accessible to an English-speaking readership and, as such, they join nine of the author's earlier studies which were published as «*Ecclesia Reformata*» (1972, Kerkhistorische Bijdragen III). This collection divides neatly into three parts, addressing in turn some familiar issues in Calvin research, the character of the Reformation in the Netherlands, and relations between Dutch churches and their English and Scottish counterparts. Also included are corrections for Volume I, as well as an index of names, places, and authors for both volumes.

Several of the essays translated here expand and develop the substance of Nijenhuis's earlier monograph, «*Calvinus Oecumenicus*» (1959). Accordingly, the two essays on Calvin's ecumenism and, in particular, his relations with Luther and Lutherans, not only offer helpful discussions of such contested topics as the Consensus Tigurinus but also bring to light some poignant statements on church unity in which the Reformer's more generous and magnanimous side emerges. But Nijenhuis's ecumenical interests – and ecumenical spirit – emerge also in the studies of church relations both within the Netherlands and between various ecclesiastical parties. Nijenhuis highlights at several points the ironies by which irenic intentions came to naught.