

(1984) zurück, daß die »Glossa ordinaria« von den Reformatoren abgelehnt worden sei (S. 43). Wenn er aber dann feststellt, daß sich bei Calvin die Benutzung der Glosse nicht nachweisen lasse und daß sie für ihn (und die Genfer Theologen nach seinem Tode) »had ceased to play a role«, dann hätte ihn der eine oder andere Blick in die seit 1992 erschienenen (inzwischen sieben!) Bände neutestamentlicher Kommentare des Genfer Reformators eines Besseren belehren können. Calvin hat die Glossenbibel zweifellos benutzt und häufig (zumeist ablehnend) zitiert.

Mit der unterschiedlichen Bewertung der Kirchenväter im Streit zwischen Erasmus von Rotterdam und Luther befaßt sich *H. Graf Reventlow*. *H. Smolinsky* führt diese thematische Linie weiter am Beispiel der frühen römisch-katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts, wobei vor allem Hieronymus Dungersheim (1465–1540) und (ausführlich) Johannes Fabri (1478–1541) und dessen Werk »Malleus in haeresim Lutheranam« von 1524 behandelt werden. Fabri zeigt sich in der Hochschätzung von Philologie und Väterexegese als Schüler des Erasmus; in der Distanzierung von der Scholastik und der Betonung des Schriftarguments versucht er der Polemik der Reformatoren die Spitze zu nehmen. Wenn Smolinsky zu Beginn seines Beitrags betont, daß der Mangel an kritischen Editionen derartige Untersuchungen erschwere, »da entsprechende Verifikationen der Väterzitate bei den Kontroverstheologen einen Arbeitsaufwand erforderten, dem sich kaum jemand unterziehen möchte« (S. 72), so kann der Rezensent dies aus eigener Erfahrung bestätigen. Gleichwohl bleiben solche Editionen (um als Beispiele nur die Schriftkommentare des Katholiken Marino Grimani und der Reformatoren Martin Bucer und Wolfgang Musculus zu nennen) ein dringendes Desiderat der Forschung.

Bemerkenswert ist die scharfsinnige Untersuchung des Edinburgher Gelehrten *D. F. Wright* über 1 Cor 7,14 in der patristischen und reformatorischen Auslegung. Sie zeigt einmal mehr, wie weit gelehrter Unverstand und dogmatische Voreingenommenheit (nicht erst in der Neuzeit) bei der Auslegung eines schwierigen Paulus-Textes gehen können. In dem letzten Beitrag des Bandes befaßt sich die Genfer Kirchenhistorikerin *I. Backus* mit dem Verhältnis von Bibel und Vätern bei zwei Theologen, deren Wirken in die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert fällt: Abraham Scultetus (1566–1624), der in Heidelberg, und André Rivet (1571/73–1651), der in Leiden lehrte. Beide verbindet das Interesse an Basilius von Caesarea, den sie wegen seines »Biblizismus« schätzen; beide haben die Fragen der biblischen Hermeneutik entscheidend vorangetrieben.

Der Band insgesamt (das gilt auch für die hier nicht eigens gewürdigten Studien) ist ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der biblischen Auslegungsgeschichte und zur Wirkungsgeschichte der Kirchenväter im Zeitalter der Reformation.

*Helmut Feld*

OLAF KUHR: »Die Macht des Bannes und der Buße«. Kirchengzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531) (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 68). Bern: Peter Lang 1999. 316 S. Kart.

Die in den letzten Jahren geführte Diskussion um Einheit und Vielfalt der Reformation hat deutlich vor Augen geführt, wie nötig Untersuchungen zu den im Schatten der großen Reformatoren stehenden Theologen des zweiten Gliedes sind. Einen wertvollen Beitrag hierzu leistet die Basler theologische Dissertation von Olaf Kuhr über den Basler Reformator Johannes Oekolampad, dessen Bedeutung gerade für die Geschichte des reformierten Kirchenbanns bereits Ernst Staehelin und Walther Köhler und erneut auch der Rezensent betont haben. Kuhr konzentriert sich in seiner Arbeit auf diesen zentralen Aspekt, ohne ein Gesamtbild der Theologie Oekolampads zu entwerfen. Seine Darstellung verfolgt die Entstehung der oekolampadischen Ekklesiologie, genauer: seiner Anschauungen über die Kirchengzucht, und verortet diese »in ihren historisch-biographischen Bezügen« (S. 21).

Im ersten Teil seiner Arbeit zeigt Kuhr auf, welche zentrale Rolle die Buße für Oekolampad bereits vor seiner Hinwendung zur Reformation spielte. Inwieweit das Intermezzo als Basler Poenitentiar 1518 Oekolampad prägte, läßt Kuhr offen: Er kann aber nachweisen, daß sich Oekolampad während dieser Zeit intensiver mit Fragen des kirchlichen Bußwesens beschäftigte und diese in humanistischen Zirkeln diskutierte. Die Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Bußinstitut führte auch zur reformatorischen Wende bei Oekolampad. Breiten Raum in Kuhrs Darstellung nimmt daher Oekolampads erstes selbständiges theologisches Werk ein, das er als Mönch im Klo-

ster Altomünster bei Augsburg im Frühjahr 1521 verfaßte. In dem Traktat »Quod non sit onerosa confessio paradoxon« stellte Oekolampad nicht nur die bisherige Praxis der Buße in Frage, sondern formulierte bereits die Grundzüge eines Reformprogramms, das die Rückkehr zu einer öffentlichen Bußdisziplin nach neutestamentlich-alkirchlichem Vorbild forderte. Durch die erneute Übersiedlung nach Basel, wo Oekolampad 1523 eine Professur an der dortigen Universität erhielt und das Amt des Pfarrers an der St. Martinskirche übernahm, bot sich ihm dann die Möglichkeit, seine Vorstellungen einer Erneuerung von Kirche und Gesellschaft in die Praxis umzusetzen.

Das gesamte verfügbare gedruckte und ungedruckte Quellenmaterial solide auswertend, schildert Kuhr in seinem zweiten und dritten Teil klarer und schärfer als die bisherige Literatur, wie und warum Oekolampads Ideal einer autonomen kirchlichen Zucht an den politischen und gesellschaftlichen Realitäten Basels zerbrach. Die Bannformel in der Basler Abendmahlsagende von 1526, die wohl auf Oekolampad zurückgeht, für die es aber, worauf Kuhr besonders hinweist, auch Vorbilder in der spätmittelalterlichen Liturgie gibt, blieb rein liturgischer Natur. Und das in der Reformationsordnung von 1529 verankerte Recht der Geistlichen zur autonomen Ausübung des Kirchenbanns wurde von der eigenen Ratsobrigkeit als neue geistliche Tyrannei desavouiert. Um sein Ideal zu retten, mußte Oekolampad in der Folge von seinem, schon im Beichttraktat erkennbaren und hierin Luther verwandten ekklesiologischen Ansatz einer Trennung von kirchlichen und weltlichen Aufgaben abweichen. Im Frühjahr 1530 schlug Oekolampad daher in einer großen, bereits von Ernst Staehelin gebührend gewürdigten Rede vor dem Basler Rat über die Wiedereinführung der Kirchenzucht die Schaffung einer presbyterialen Züge aufweisenden Behörde vor, die aus Pfarrern, Ratsherren und Gemeindegliedern bestehen und den Bann ausüben sollte. Hinter diesem Wandel in Oekolampads Vorstellungen sieht Kuhr – terminologisch nicht sehr glücklich formuliert – eine Entwicklung von der »Verkirchlichung« des Banns zur »Verrechtlichung« (S. 191); zutreffender im Hinblick auf die Schaffung einer Bannbehörde gebraucht er an anderer Stelle (S. 209) den Begriff der »Kommunalisierung des Banns«. Im Gegensatz zu Staehelin, der von einer »gebrochenen Stellung« Oekolampads spricht, betont Kuhr jedoch die »Mitverantwortung« des Reformators an diesem »Prozeß der fortschreitenden Parallelisierung kirchlicher und obrigkeitlicher Sittenzucht«, der »mit einem weiteren Ausbau obrigkeitlicher Kontrolle des Kirchenbanns« einherging (S. 230). Diesem Zweck diene bei der endgültigen Kodifikation des Kirchenbanns in zwei Ratsmandaten Mitte Dezember 1530 folgerichtig die Stärkung des Laienelements und die Zurückdrängung der Geistlichen in der Bannbehörde. Bei der Schilderung der schleppenden Realisierung dieses modifizierten Modells arbeitet Kuhr besonders heraus, wie die Entscheidung des Basler Rats von der Diskussion der Bannfrage innerhalb der im Christlichen Burgrecht verbündeten reformierten Städte mitbestimmt bzw. verzögert wurde. Eine Erklärung für Zwinglis undurchsichtige Haltung, der sich innerhalb weniger Wochen von einem Anhänger des oekolampadischen Modells zu einem entschiedenen Gegner wandelte, bietet allerdings auch Kuhr nicht.

Besonders hervorzuheben aus Kuhrs Arbeit ist der Abschnitt über die Praxis der Kirchenzucht, wie sie noch zu Lebzeiten Oekolampads und in den ersten Jahren nach seinem Tode 1531 in Basel geübt wurde. Daß an dieser Stelle vielleicht auch ein interdisziplinärer Ansatz fruchtbringend gewesen wäre, der bei der Interpretation der Quellen das Konzept der »Sozialdisziplinierung« bzw. »Konfessionalisierung« berücksichtigt hätte (statt dessen auf S. 127 im Zusammenhang mit dem »Elleboron« Oekolampads von 1525 nur eine Erwähnung des von Bob Scribner gebrauchten Begriffs der »Sozialkontrolle«), soll jedoch nicht die Qualität der Ergebnisse Kuhrs schmälern. So bezweifelt er mit guten Gründen die von Köhler und auch dem Rezensenten vertretene These von der häufigen und rigorosen Verhängung des Kirchenbanns in Basel (S. 253, v.a. Anm. 34). Kuhr weist nämlich nach, daß fast alle der in den Quellen dokumentierten Kirchenzuchtsfälle vor 1534 Opponenten des neuen Systems, d.h. Alt- und Andersgläubige, die eine Teilnahme am Abendmahl verweigerten, betrafen. Nach Kuhr scheint es auch eher unwahrscheinlich, daß ein als Einblattdruck erhaltenes, amtliches Bannformular »in seiner vorliegenden Gestalt auf Oekolampad zurückgeht« (S. 223). Er bringt das Formular vielmehr mit einer Verordnung vom August 1532 in Verbindung, in der der Basler Rat für hartnäckig im Bann verharrende Sünder den Landesverweis anordnete. Der Text des Formulars weist jedoch einige Parallelen mit einem von Oekolampad Anfang Mai 1531 im Basler Münster verlesenen und in einer Predigtmitschrift überlieferten Bannspruch auf. Daß bei diesem Bannspruch Strafandrohungen, wie sie das Formular enthält, fehlen,

spricht aber nicht gegen eine Autorschaft Oekolampads an dem Formular, wie Kuhr meint (S. 225). Denn es ist zu bedenken, daß die Androhung von Strafen nicht Sache des Pfarrers, sondern der Bannherren war; Oekolampad konnte und wollte von daher auch gar keine weltlichen Strafen in seiner Bannungssentenz aussprechen.

Unabhängig von der Frage, inwieweit Oekolampad für diese befremdliche Fehlentwicklung des gedruckten Bannformulars verantwortlich gemacht werden kann, ist nach Kuhr die »Rettung« des Kirchenbanns als »vielleicht bedeutendstes Erbe« Oekolampads anzusehen (S. 243). Dies verdeutlicht Kuhr in dem abschließenden, den bisherigen Forschungsstand zusammenfassenden Kapitel über die Rezeption des Basler Bannmodus: Dieser blieb in der reformierten Schweiz weitgehend folgenlos, wurde dafür aber in Oberdeutschland über das kirchenpolitische Vehikel der »Memminger Beschlüsse« vom Februar 1531 zum Erfolgsmodell. Kuhr relativiert damit einmal mehr die Dominanz des Zürcher Reformators für die schweizerisch-oberdeutsche Reformation und belebt so die Diskussion um die Eigenart der zwinglischen Reformation. *Wolfgang Dobras*

GIUSEPPE ALBERIGO: Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 55). Münster: Aschendorff 1995. 83 S. Kart.

Die vorliegende Studie ist eine der wenigen deutschsprachigen Arbeiten über den Mailänder Bischof Karl Borromäus (1538–1584), was angesichts von dessen Bedeutung für die Priesterausbildung bemerkenswert ist.

Für Alberigo ist der »charakteristische Kern« von Borromäus das Bemühen, »den Erfordernissen seiner Zeit zu entsprechen« (S. 9). Der Erläuterung dieser These dient die vorgelegte Schrift. Alberigo beschreibt, worin die Probleme der Kirche zur Zeit des Borromäus lagen (S. 12–18) und inwiefern das Wirken des Mailänder Bischofs eine Lösung dieser Probleme bedeutete (S. 38–74). Desgleichen benennt er die Entwicklungsschritte, die zu dem Werdegang von Borromäus beigetragen haben (S. 19–37) und geht auf die Veränderung des Borromäus-Bildes durch die schon zeitig einsetzende offizielle Hagiographie ein (S. 7–11, 75–83), Anstelle von Fußnoten findet sich am Schluß ein knappes Literaturverzeichnis.

Borromäus wurde im Dezember 1563 zum Bischof von Mailand konsekriert und residierte in Mailand seit September 1565. Das, was er dort tat, seine Predigten und Visitationen, die Umsetzung der Beschlüsse des Konzils von Trient, die Auseinandersetzung mit der weltlichen politischen Gewalt, getragen von einer persönlichen Anspruchslosigkeit und Aufopferungsbereitschaft z.B. 1576 zur Zeit der Pest, ließ ihn zu dem Idealbild eines Bischofs werden. Wesentliche Fähigkeiten dafür erwarb er sich während der dritten Periode des Konzils von Trient, dessen Debatten er von Rom aus als Kardinalnepot von Papst Pius IV. miterlebte. Persönliches Vorbild wurde ihm der Erzbischof von Braga, Bartholomäus de Martyribus, der ihm das Manuskript seiner Schrift »Stimulus Pastorum« schenkte. Da Amtsmißbrauch und Umbildung des Klerus in den Augen von Borromäus die größten Gefahren für die Kirche darstellten, ging er gegen sie vor. Theologische Fragen, wie sie sich bei Martin Luther artikulierten, lagen für ihn nicht im Brennpunkt des Interesses. Die Provinzial- und Diözesansynoden, die er einberufen ließ, machten klar, daß Kirchenreform den gesamten kirchlichen Stand betraf »und nicht nur als der persönliche Ehrgeiz des Erzbischofs dargestellt werden konnte« (S. 56). Im Heiligsprechungsverfahren zählte allerdings mehr als der konkrete Einsatz für die Kirchenreform die persönliche Frömmigkeit, bei der man seine überzeitlichen Tugenden hervorhob. Diese Entwicklung, die auf eine Nichtakzeptanz seiner kirchenpolitischen Ideen bei den für Heiligsprechungen verantwortlichen Mitgliedern der Ritenkongregation schließen läßt, kommentierte Borromäus' Vertrauter und Gesandter am spanischen Hofe, Carlo Bascapè: Er könne sich über die Kanonisierung nicht aus ganzem Herzen freuen, wo man sieht, »wie einerseits eine Person heiliggesprochen wird, während im gleichen Augenblick ihre Handlungen verworfen werden« (S. 82). *Barbara Henze*