
Rezensionen

Olaf Kuhr, Die Macht des Bannes und der Buße. Kirchengzucht und Erneuerung der Kirche bei JOHANNES OEKOLAMPAD (1482-1531), Bern-Berlin-Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien (Peter Lang) 1999 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 68), 316 Seiten, ISBN 3-906760-84-7, € 53,20 (nur aus der Schweiz lieferbar; evtl. höhere Portokosten werden in Rechnung gestellt).

Eine Weiterführung der OEKOLAMPAD-Studien, die weder sich auf Detailfragen beschränkt noch auf einem Kriegsnebenschauplatz geführt wird, war schon lange ein Desiderat der Reformationsgeschichtsschreibung gewesen. Seit ERNST STAEHLINS Arbeiten zum Basler Reformator, war keine Studie mehr erschienen, die sich mit dem Herzstück der reformatorischen Theologie OEKOLAMPADS wirklich umfassend und befriedigend befasst hätte. Dabei hatten Kenner stets gewusst, dass STAEHLINS ältere (1918, 1927, 1934, 1939!) aber immer noch als grundlegend zu betrachtende Studien die Grundlage bildeten, auf der weitergearbeitet werden müsste. OLAF KUHRs Basler theologische Dissertation von 1997, die jetzt in leicht überarbeiteter Form gedruckt vorliegt, dürfte die erwünschte Weiterführung der OEKOLAMPAD-Forschung gebracht haben.

Das Lebenswerk des 1482 in Weinsberg geborenen Schwaben, der seine eigentliche Heimat und Wirkungsstätte nach einer Zeit des Suchens und der Wanderung erst 1522 in der Stadt seiner Mutter am Rheinknie finden sollte, ist außerhalb des engen Kreises der Spezialisten weitgehend in Vergessenheit geraten. Abgesehen von einigen Publikationen in theologischen und historischen Zeitschriften im Jubiläumsjahr 1982, ist es tatsächlich um OEKOLAMPAD sogar unter historisch interessierten Theologen ziemlich still geworden. Dabei handelt es sich bei diesem Theologen und Humanisten, der als Mitarbeiter des großen ERASMUS' gewirkt hat, um eine der wichtigsten Figuren der Frühphase der Reformation neben LUTHER, ZWINGLI und BUCER. Die Gestaltung des Basler protestantischen Kirchentums nach der offiziellen Einführung der Reformation durch den Stadtmagistrat im Frühjahr 1529 ist in nicht geringem Maße das Werk dieses Professors an der damaligen Theologischen Fakultät der lokalen Universität gewesen. Theologiegeschichtlich gesehen nimmt OEKOLAMPAD insofern eine Sonderstellung unter den Reformatoren ein, als dass sich bei ihm – noch stärker als bei den anderen Reformatoren seiner Generation – das Anliegen der inneren und sittlichen Erneuerung der Kirche wie ein roter Faden durch sein Denken und Wirken zieht. Mehr: Dieses alles dominierende Thema er-

fährt bei OEKOLAMPAD eine charakteristische Zuspitzung auf die Frage einer von der politischen Obrigkeit und ihrer Strafgewalt unabhängigen Kirchengzucht als Mittel der Erneuerung. Kirchengzucht, wie sie OEKOLAMPAD vertreten sehen wollte, war eine unter klar evangelischem Vorzeichen stehende *disciplina ecclesiastica*, die also, wie er sagte, frei von der „Tyrannei“ des traditionellen Bußinstituts sein sollte, wie römisch-katholische Theologie und Kirchenrecht es im Mittelalter gestaltet hatten. Der hohe sittliche Ernst des christlichen Humanisten WIMPHELINGSCHER Prägung, der OEKOLAMPAD auch nach seiner Hinwendung zur Reformation geblieben ist, ließ ihn im Namen der notwendigen „Heiligkeit“ der Kirche leidenschaftlich nach einer praktikablen Form einer „evangelischen“ Kirchengzucht suchen. Dies tat er mit einer Intensität, die man so bei LUTHER nicht findet, sondern sich erst später bei JOHANNES CALVIN wieder beobachten lassen sollte. Weil Kirchengzucht der *cantus firmus* in OEKOLAMPADS Lebenswerk gewesen ist, bestimmt das Thema auch die Monographie, die OLAF KUHR dem Basler Reformator gewidmet hat.

Potentielle Leser und Leserinnen von heute werden sich wohl gleich skeptisch fragen, ob die Lektüre eines Buches zu einem solchen Thema als ein lohnendes Unternehmen zu betrachten sei. Die Relevanz der hier behandelten Frage für das Leben der Kirche von heute leuchtet wahrscheinlich nicht allen ein. Vielleicht spielt sogar ausgerechnet die Zentralität der Kirchengzucht-Thematik in OEKOLAMPADS Theologie eine Rolle in der bedauerlichen Vergessenheit, in die er auch unter protestantischen Theologen geraten ist. Das Thema ruft bekanntlich heutzutage gerade im Bereich evangelischer Theologie eher Verlegenheit als begeistertes Interesse hervor. Ist es doch ein offenes Geheimnis, dass es den Kirchen der Reformation nie richtig gelungen ist, eine befriedigende Praxis der Kirchengzucht im evangelischen Geiste zu konkretisieren. Nach der reformatorischen Korrektur in der Autoritätsfrage, nach dem Bruch mit dem, was das christliche Mittelalter aus der neutestamentlichen und altkirchlichen „Buße“ gemacht hatte, kehrte man in diesen Kirchen allmählich zum alten Bestrafungssystem zurück, das sogar den weltlichen Gerichten überlassen werden konnte. So verfiel die evangelische Kirchengzucht im 17. Jh. gänzlich. Auch der Pietismus änderte daran so gut wie nichts, und die Aufklärung war sowieso zuchtfeindlich in ihrer Grundhaltung. Bis ins 19. Jh. blieben somit nur Reste einer evangelischen Kirchengzucht erhalten, die noch dazu als nicht unproblematisch betrachtet wurden, weil sie selten frei von Heuchelei waren. Der Artikel „Kirchengzucht“ in der 2. Aufl. der RGG aus dem Jahre 1929 endet nicht von ungefähr mit dem symptomatischen Geständnis: „Wirkliche Kirchengzucht ist eben nur möglich in kleinen, von lebendigem Gemeindebewusstsein erfüllten Gemeinden; wo solche nicht bestehen, ist sie undurchführbar.“ Hier kommt etwas vom Dilemma zum Ausdruck, in das evangelische Kirchen hineingeraten müssen, wo sie einerseits aus theologischen Gründen (Identität und Integrität der Kirche!) die theoretische Notwendigkeit einer Kirchengzucht aufrechterhalten möchten, aber andererseits nach wie vor an einem ekklesiologischen Modell festhalten möchten, das angemessene evangelische Kirchengzucht kaum zulässt. Die bitteren Erfahrungen in Zusammenhang mit dem sog. Dritten Reich haben aber wieder und wieder deutlich gemacht, dass keine Kirche

ihre Identität als christliche Kirche bewahren kann, wenn sie nicht bereit ist, konkret Kirchenzucht zu üben. Deshalb wird dieses Thema in der Barmer Erklärung (1934) erwähnt, und deshalb kam es auch nach dem Zusammenbruch des sog. Dritten Reiches im evangelischen Bereich zumindest ansatzweise zu interessanten Neubelebungsversuchen einer echten Kirchenzucht. Inzwischen scheint man aber davon wieder abgekommen zu sein. GERHARD EBELING (damals noch Kirchenhistoriker!) hatte kurz nach dem Krieg die Dogmatiker dazu aufgefordert, sich endlich ernsthaft mit der Klärung der Frage zu befassen, wie evangelische Kirchenzucht gehandhabt werden könnte, denn er konstatierte ein gefährliches Defizit in einer Frage, die er als theologisch zentral betrachtete: „Ich weiß unter all den heute die Kirche bedrängenden und Entscheidung fordernden Fragen keine einzige, in der so sehr die gesamten Fäden der Theologie zusammenliefen, und darum auch keine einzige, deren Entscheidung so dringlich und von so grundsätzlicher Bedeutung wäre, wie die Frage nach der Kirchenzucht“ (G. EBELING, *Kirchenzucht*, Stuttgart 1947, S. 10). Dreißig Jahre später sollte EBELING, der inzwischen Dogmatiker geworden war, der evangelischen Welt eine „Dogmatik des christlichen Glaubens“ (1979) schenken, in der er die von ihm geforderte Aufgabe nicht nur selbst nicht in Angriff genommen, sondern nicht einmal erwähnt hat. Bedeutet dies, dass die theologische Reflexion über eine evangelische Kirchenzucht sich heute erübrigt? Gewiss nicht, aber sie scheint heute nur noch Ratlosigkeit und Verlegenheit hervorzurufen, wie der Schlusssatz von JOHN H. LEITH in seinem Artikel zum Begriff anzudeuten scheint: „Am Ende des 20. Jhs. hat eine pluralistische, säkulare, von Massenmedien stark beeinflusste Gesellschaft wie auch die theologische Reflexion die institutionalisierte Kirchenzucht also sehr schwierig gemacht (...) Zucht als praktische Aufgabe bleibt aber bestehen. Die genauen Formen, welche die Kirchenzucht annehmen wird, sind allerdings derzeit noch nicht deutlich“ (TRE 19 [1990], 190).

Ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung in der Frage der Kirchenzucht im evangelischen Raum zeigt, dass das Dilemma nicht selten in Zusammenhang mit der Anwendung von Corpus-christianum-Denkategorien aufgetaucht ist, die bekanntlich auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht verschwunden sind. Deshalb dürfte sich die Verlegenheit in dieser Frage naturgemäß stärker in evangelisch-landeskirchlichen als in evangelisch-freikirchlichen Kreisen bemerkbar machen, in denen man Kirche von vornherein als Minoritätskirche und als Bekennerkirche auffasst. Deshalb ist es vielleicht nicht von ungefähr, dass ausgerechnet ein Theologe aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland es gewesen ist, der sich zur Aufgabe gemacht hat, den liegengebliebenen Faden der OEKOLAMPAD-Studien aufzunehmen, um das Leitmotiv des Denkens und Wirkens des Basler Reformators neu ins Blickfeld zu bringen. Für freikirchliche Theolog(inn)en kann OEKOLAMPADS Grundanliegen seine Aktualität tatsächlich kaum einbüßen – auch wenn man um der Ehrlichkeit willen zugeben muss, dass auch der freikirchliche Status nur bedingt gegen Verlegenheit und Ratlosigkeit in der Frage der Kirchenzucht schützen kann.

Bei allen ansonsten bestehenden Unterschieden dürfte aber gerade das Anliegen einer auf evangelischer Grundlage praktizierten Kirchenzucht das Gemeinsame sein,

was OEKOLAMPAD mit allen Erben des auch damals in Basel aufgetretenen „radikalen Flügels der Reformation“ bis heute verbinden. Schon aus diesem Grunde verdient die vorliegende Studie viele Leser und Leserinnen aus freikirchlichen Kreisen. Und wer unter ihnen um die oben beschriebene Verlegenheit weiß, wird mit besonders neugieriger Erwartung zu diesem Buch greifen, denn er/sie möchte es wissen: Wie ist es OEKOLAMPAD gelungen, evangelische Kirchengründung in der Basler Kirche zu etablieren?

Es ist das Verdienst des baptistischen Verfassers der streng historisch verfassten Monographie zu OEKOLAMPAD, ein sehr detailliertes, präzises und sehr differenziertes Bild dessen nachgezeichnet zu haben, was der Basler Reformator für ein Kirchenideal entworfen und welche Art von Kirchengründung er der Kirche seiner Zeit vorgeschlagen hat, um sie dem Ideal näher zu bringen. Historisch besonders interessierte (und erst recht historisch geschulte) Leser/-innen werden die methodologischen Grundentscheidungen des Verfassers zu schätzen wissen, z. B. dass nicht systematisch, sondern historisch-genetisch verfahren wird – auch wenn dadurch unvermeidliche Wiederholungen in Kauf genommen werden müssen. Eine zweite m. E. glückliche methodologische Entscheidung besteht darin, dass der Verfasser nicht mit einem zu engen Verständnis von Kirchengründung an seine Aufgabe herangegangen ist; im Unterschied zu ähnlichen Arbeiten zum Thema hat OLAF KUHR die Sache nicht auf den formalen Kirchenbann eingengt, sondern befasst sich eingehend mit der Beichte und fasst punktuell sogar die katechetische Unterweisung als Mittel der Kirchengründung ins Auge. Als Rezensent habe ich persönlich die (kritisch gesicherte!) große Breite der Quellenbasis geschätzt, auf der KUHR seine Untersuchung geführt hat.

KUHR geht konsequent historisch-genetisch vor. Die geschichtliche Entwicklung von OEKOLAMPADS Anschauungen über Kirchengründung aber auch die Etappen seines konkreten Einsatzes für deren praktische Ausgestaltung werden chronologisch genau dargestellt. Dabei orientiert sich die Darstellung an OEKOLAMPADS Lebenslauf. Es werden dabei die rein äußere und die innere, geistig-theologische Entwicklung zusammen gesehen und behandelt. Die Biographie des Reformators ist besonders leicht zu periodisieren, weil sie zwei klare Zäsuren aufweist, zwei besonders bedeutende Ereignisse, die beide eine Lebenswendung hervorgerufen haben. Das erste war die Flucht aus dem Kloster Altomünster bei Augsburg (1522) und die Übersiedlung nach Basel. Das zweite war die Einführung der Reformationsordnung durch den Basler Rat (1529). Somit leuchtet die Dreiteilung von OLAF KUHRs Untersuchung besonders gut ein.

„ÖKOLAMPADS Anschauungen über Kirche und Kirchengründung vor seinem bleibenden Aufenthalt in Basel“, lautet der erste Teil der Darstellung. Unter dieser Überschrift wird zunächst OEKOLAMPADS Entwicklung bis zur reformatorischen Wende genau und anschaulich unter die Lupe genommen. In dieser Zeitspanne, die sich von 1482 bis 1522 erstreckt, werden nacheinander zur Sprache gebracht: OEKOLAMPADS Jugend (1482-1510), seine Zeit als Prediger in Weinsberg (1510-1518), die kurze Erfahrung als Pönitentiar (Beichtspezialist der bischöflichen Verwaltung) in Basel (1518), die Jahre als Augsburger Domprediger mit der ersten Begegnung mit

LUTHERS Reformation (1518-1520) und schließlich der misslungene Versuch, sich im Kloster weit von den reformatorischen Auseinandersetzungen fernzuhalten (1520-1522). Ein besonderer Schwerpunkt in diesem ersten Teil besteht in der akribischen Analyse von OEKOLAMPADS Beichttraktat von 1521, das am deutlichsten die Wende in seinem theologischen Denken bezeugt. Das „Paradoxon, dass die Beichte den Christen nicht beschwerlich sei“, ist nicht nur OEKOLAMPADS erste „evangelische“ Schrift, sondern stellt auch seine grundlegende Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Kirche und deren Auffassung von Buße dar. Hier wird für eine Rückkehr zum neutestamentlichen Verständnis von Buße und Sündenvergebung sowie zur altkirchlichen Bußpraxis plädiert. Mit einer originellen Unterscheidung von drei Sorten von Beichten relativiert OEKOLAMPAD die traditionelle Rolle des priesterlichen Amtes und erzielt, was er als eine Befreiung von der tyrannischen Herrschaft der Kirche über die Menschen betrachtet. Die private oder geheime Beichte des Einzelnen sei die erste Form der Buße, die allein in die Gott-Mensch-Beziehung hineingehöre; diese grundlegende Form der Beichte sei nicht institutionalisierbar, diese könne die Kirche weder verordnen noch amtlich (durch die traditionelle Ohrenbeichte) kontrollieren. Es gebe aber neben dieser ersten Beichte auch eine *fraterna confessio*, eine ebenfalls freiwillige Beichte, aber vor einem selbstgewählten Mitbruder (Jak 5, 16); dieser Schritt über die geheime Beichte zu Gott hinaus brauche jedoch nicht öffentlich oder „kirchlich“ zu werden, und hier stünden Beichtende und Beichtiger sowieso auf einer Stufe und könnten auch die Rollen wechseln. Nur die dritte Form der Beichte sei eine Sache, die in der Kompetenz der Kirche liegt, weshalb OEKOLAMPAD sie auch *confessio ecclesiastica* nennen will. Hier gehe es allein um die öffentlichen Vergehen, die *crimina*, die deshalb auch öffentlich vor dem kirchlichen Amtsträger gebeichtet werden sollten. Gerade diese in der Alten Kirche viel praktizierte öffentliche Kirchenbuße habe die seit dem 4. Laterankonzil (1215) zum Kirchengesetz erklärte Praxis der obligatorischen Ohrenbeichte nahezu vollständig verdrängt. Das habe verheerende Folgen für die sittliche Gesundheit der Kirche gehabt, die aber andererseits durch die bedauerliche Verlagerung des Akzentes auf die Ohrenbeichte vor dem Priester ihre Macht über die Menschen geradezu ins Unermessliche gesteigert habe. Die öffentlichen Vergehen sind für OEKOLAMPAD der neutestamentlichen und altkirchlichen Tradition entnommen: Unzucht, Vergehen gegen die Religion (Apostasie, Ketzerei, Zauberei und Götzendienst), Totschlag sowie verschiedene Vergehen gegen die Gemeinschaft wie Verleumdung, Trunksucht, Raub und Müssiggang. Diese Vergehen, die auf Grund der im Mittelalter aufgekommenen Beichtpraxis gleich mit der Absolution des Priesters nach der Ohrenbeichte vergeben waren, sollten öffentlich gebüßt werden. Erst nach erfolgter Buße solle die Absolution erteilt werden. An diesem neu gewonnenen theologischen Verständnis von kirchlicher Buße sollte sich OEKOLAMPAD nun orientieren in seinen konkreten Bemühungen um die Erneuerung der Basler Kirche, deren Haupttheologe er ab 1522 werden sollte.

Der zweite Teil des Buchs steht unter der Überschrift: „Die Ausgestaltung der Lehre von der Kirche und der Kirchenzucht in Basel bis zur Einführung der Reformation“ (1522-1529). Die Vorlesungen aber auch die Publikationen des Basler

Professors während dieser Jahre, ob eigenständige Schriften wie sein *opus magnum* der „Sechs Bücher über den Propheten Jesaja“ oder Editionen in Übersetzung wie z. B. seine reichlich annotierten Kirchenväter-Übersetzungen, werden in diesem Teil von KUHR ausführlich vorgestellt und nach ihren ekklesiologischen Dimensionen befragt. Es stellt sich dabei heraus, dass sie nicht selten nur wenig über das hinausführen, was das *paradoxon* an Grundsätzlichem bereits festgehalten hatte, das aber vieles eine hilfreiche Präzisierung erfährt. Wo diese Publikationen im Blick auf die oekolampadische Definition des Verhältnisses von Kirche und politischer Obrigkeit untersucht werden, ist allerdings eine deutliche Weiterführung zu beobachten. Die scharfe Unterscheidung von *ecclesia* und *magistratus* verrät LUTHERS Einfluss. Die weltliche Obrigkeit ist verantwortlich für die Welt, ihr kommt keine Verantwortung für das geistliche Reich zu. So lautet die Ausgangsposition. Aber bald wird eine Akzentverschiebung in OEKOLAMPADS Obrigkeitslehre sichtbar. Die weltliche Obrigkeit wird aufgerufen, eine Anstifterin der Tugenden und eine Vertilgerin von Schandtätern zu sein; ihre Christlichkeit soll sie darin zeigen, dass sie entschiedener die Guten schütze und die Bösen erschrecke. In diese Zeitspanne fallen auch zwei konkrete Auseinandersetzungen, die OEKOLAMPAD sehr in Anspruch genommen haben. Diejenige mit dem Löwener Theologen JAKOB LATOMUS, der die traditionelle Beichtlehre gegen OEKOLAMPADS (aber auch ERASMUS') Kritik literarisch verteidigt hatte, gab dem Basler Theologen nur den Anlass, die schon gewonnenen Überzeugungen zu konsolidieren. Die zweite aber, der Zusammenstoß OEKOLAMPADS mit den Täufern, sollte ihn zu neuen Klärungen führen, die für das Erfassen seiner endgültigen Position von Wichtigkeit sind. Deshalb wird diese zweite Auseinandersetzung von KUHR mit besonderer Sorgfalt analysiert. Es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass dem Verfasser das Einbetten von OEKOLAMPADS Theologie und Wirken in den größeren Kontext der Auseinandersetzungen der Zeit generell gut gelungen ist. Als Vertreter der sog. „magisteriellen“ Reformation hat auch der Basler Reformator, wie damals die meisten Stadtreformatoren, seine Aufgabe sehr bald vor einer doppelten Front lösen müssen: Sowohl seine Ekklesiologie als auch seine dazu gehörende Vorstellung von Kirchenzucht wie seine Sicht von der Rolle der weltlichen Obrigkeit in kirchlichen Sachen musste er nicht nur der traditionellen Kirche, sondern auch dem Täufern gegenüber verteidigen. OLAF KUHRs sehr differenzierte Ausarbeitung der Unterschiede zur traditionellen Kirchenzucht der römischen Kirche, aber auch zu den Positionen der Basler „Wiedertäufer“ – wie auch seine sehr hilfreichen Vergleiche mit LUTHER und mit ERASMUS, die beide OEKOLAMPAD beeinflussten – vermitteln dem Leser und der Leserin ein immer präziser werdendes Bild von OEKOLAMPADS ekklesiologischer Eigenart. OEKOLAMPADS Anliegen einer der Kirchenzucht implizierenden und nicht ausschließlich zugerechneten Heiligkeit der Kirche war auch das Anliegen der Wiedertäufer. OEKOLAMPAD aber trachtete nicht danach, die Kirche zu einer kleinen Minderheit von Heiligen zu machen, sondern hielt an der traditionellen Vorstellung des *corpus christianum* fest. Wer zur wahren Kirche gehört, bleibt nach seinem Verständnis dem menschlichen Urteil verborgen und allein Gott bekannt; neben der unsichtbaren Gestalt besitzt die Kirche eine sichtbare Gestalt, auf die es

OEKOLAMPAD sehr ankommt; das ist jene Versammlung aller, die getauft wurden und zum Abendmahl kommen; diese beiden „Zeichen der Kirche“ lassen die sichtbare Gestalt der Kirche erkennen, sagen aber nichts Sicheres darüber aus, ob jemand auch wirklich zur eigentlichen Kirche gehört. Deshalb wollte OEKOLAMPAD die freiwillige Taufe nicht als Zeichen der Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen gelten lassen, wie es die Täufer von damals forderten. Sowohl bei OEKOLAMPAD als auch bei den Täufern wurde die Taufe als bloßes Zeichen verstanden, aber während letztere die Taufe als Zeichen der Selbstverpflichtung deuteten, verstand OEKOLAMPAD sie als formales Zeichen der Kirchenzugehörigkeit, welches unabhängig vom Glauben des Einzelnen sei. Über diese theologische Argumentation hinaus widerspiegelte sich aber auch die beherrschende und privilegierte Stellung der Kirche jener spätmittelalterlichen Gesellschaft in OEKOLAMPADS Position, wie KUHR dies sehr deutlich werden lässt. Ganz richtig weist der Verfasser dann aber auch auf die Spannung hin, die zwischen einem grundsätzlich „exklusiven“ Kirchenbegriff und einem Festhalten an einer „Inklusivität“ der Volkskirche bei OEKOLAMPAD bestehen bleibt. Denn der Basler Reformator spricht sich zwar gegen das täuferische Ideal einer reinen Kirche der Gläubigen aus, ohne jedoch seinen eigenen Anspruch auf ein hohes volkscirchliches Ideal aufzugeben. Noch vor der offiziellen Einführung der Reformation in Basel schuf OEKOLAMPAD 1526 eine evangelische Abendmahlsliturgie für die St. Martin-Kirche, in der er neben seiner Professur die Predigtdienste zu versehen hatte. Nach altkirchlichem Vorbild sah diese Abendmahlordnung die Bannung der öffentlichen Sünder im Anschluss an die Predigt unmittelbar vor Beginn der Mahlfeier vor. Weder Zürich noch Bern sollten so weit gehen. Auch in Basel gab es Widerstände und Kritik. Den Täufern war es immer noch zu wenig, und vielen anderen war es zu viel. Hier befürchtete man eine neue Tyrannei der Geistlichkeit unter „evangelischen“ Vorzeichen. Eine Befürchtung, die sich mit der Einführung der Reformation im Jahre 1529 noch steigern sollte.

Im dritten Teil der Untersuchung werden die „Bemühungen OEKOLAMPADS um die Einführung und Durchsetzung der Kirchenzucht“ zwischen 1529 und 1531 thematisiert. Durch ihre Reformationsordnung von 1529 (und unter dem politischen Druck der Handwerkerzünfte) vollzog der Basler Magistrat den Bruch mit der traditionellen Kirche und übernahm anstelle von Bischof und Domkapitel, die die Stadt verließen, das Kirchenregiment im ganzen Stadtstaat in eigene Regie. Die Reformationsordnung begnügte sich symptomatischerweise nicht damit, ein kirchliches Verfassungsdokument zu sein, sondern gestaltete sich auch als obrigkeitliche Polizeiordnung. Die weltliche Obrigkeit, die sich durchaus als christliche Obrigkeit verstand, übernahm dadurch weitgehend die Verantwortung für das ganze Leben des corpus christianum. Die Kirchenzucht, wie sie von OEKOLAMPAD für die St. Martin-Kirche vorgesehen worden war, wurde für das ganze Territorium ins Auge gefasst. Und dieser Bann blieb zunächst in der Hand der Kirche, so dass in dieser Beziehung OEKOLAMPADS Vorstellungen voll berücksichtigt wurden. Mit der Zeit jedoch sollte sich dieser Sieg als ein Scheinsieg erweisen. Der Trend der Zeit war auf Integration der Kirche in das politische Gemeinwesen ausgerichtet, sodass es nicht lange dau-

erte, bis die Auseinandersetzungen um den Kirchenbann und die Eigenständigkeit der Kirche ausbrachen. Sehr lebendig schildert KUHR das Scheitern des ökolampadischen Modells. Der Gegensatz zwischen kirchlichem Amt und Gemeinde erwies sich als zu groß. Die Laien – und der Rat mit ihnen – befürchteten eine neue „Pfaffenherrschaft“, und die Pfarrerschaft erwartete ihrerseits immer mehr, dass die weltliche Obrigkeit strafrechtlich ihre Bemühungen um die Sittlichkeit der Kirche unterstützt. Im Klartext: Ohne die Hilfe des weltlichen Arms erwies sich die moralische Kraft der Kirche als ungenügend, um die auferlegte „Buße“ durchzusetzen. Das „Wort“ allein vermochte niemanden in den Bann zu versetzen – jedenfalls nicht in Gemeinden, die sich weiterhin als Volkskirche verstanden. OEKOLAMPAD musste im Namen der Pfarrerschaft auf die ihr übertragenen Vollmachten zur Ausübung des Banns verzichten und damit implizit gestehen, dass das, was er stets vertreten hatte, undurchführbar sei. Um eine Chance auf Durchführbarkeit zu haben, durfte die Kirchenzucht nicht mehr ausschließlich in den Händen der Pfarrerschaft liegen. Die Gemeinde musste miteinbezogen werden. Somit unterbreitete OEKOLAMPAD 1530 dem Basler Rat seine (und der Pfarrerschaft) Vorstellungen für eine praktikable Neuordnung der Kirchenzucht. In seiner „Rede über die wiedereinzuführende Exkommunikation“ hält er fest: Die Banngewalt dürfe auch in der reformierten Kirche nicht durch den Klerus usurpiert werden, wie es in der traditionellen Kirche der Fall gewesen war. Das war eine nicht unerhebliche Veränderung von OEKOLAMPADS Position, da er bisher stets darauf hingewiesen hatte, dass der Bann eine rein kirchliche Maßnahme sei, und jegliche Verquickung mit der weltlichen Strafe abgelehnt hatte. Nun sucht er die Laien der Gemeinde an der Verwaltung des Bannes zu beteiligen. Doch nicht etwa im Sinne einer Demokratisierung, sondern durch den Einsatz von Ältesten („Presbytern“) aus der Laienschaft. Neben der vier Stadtpfarrern sollten vier Ratsherren sowie vier Vertreter „aus dem Volke“ ein Kollegium von Zensoren bilden. Da OEKOLAMPAD nichts über das Wahlverfahren vorschlug, legte er faktisch das politische Schicksal der Kirchenzucht in die Hände der christlichen Obrigkeit, von der er ein entschiedenes Vorgehen gegen diejenigen erwartete, die er für Feinde der Kirche und des christlichen Staates hielt. Das ökolampadische Modell einer presbyterialen Kirchenzucht ließ sich jedoch in Basel nur mit Einschränkungen und Modifikationen verwirklichen. Die mühsame Diskussion innerhalb des Rates verzögerte nicht nur die Einrichtung der Kirchenzucht, sondern ließ auch sichtbar werden, dass es ein heikler Stoff war, weil es unter den Ratsherren gegensätzliche Interessen gab. Eine Rückkehr zur öffentlichen Bußdisziplin mit der Auferlegung von Kirchenbußen und der Einrichtung eines Büsserstandes, wie es OEKOLAMPAD ursprünglich vorgeschwebt hatte, gelang jedenfalls nicht. Die weltliche Obrigkeit sicherte sich die politische Kontrolle der Kirchenzucht, die in der Praxis von der weltlichen Obrigkeit weitgehend instrumentalisiert wurde, um ihre Sittensucht durchzusetzen. Der zunehmende Prozess einer Parallelisierung von Kirchenzucht und obrigkeitlicher Sittenzucht unterminierte den geistlichen Charakter, den OEKOLAMPAD dem Kirchenbann zugedacht hatte. Es kam nicht zur stärkeren Entflechtung von Kirche und Staat, auf die die frühen Ansätze bei OEKOLAMPAD hinauslaufen wollten.

KUHR macht darauf aufmerksam, dass OEKOLAMPAD für diese Entwicklung, die erst Recht nach seinem Tode beschleunigt wurde, nicht verantwortlich gemacht werden kann, bemerkt aber sehr richtig, dass schon bei ihm selber manches vorgezeichnet war: „In seinem Denken bildeten Ethik und Kirche, sittliche „Besserung des Lebens“ und Andersartigkeit der Kirche als *communio sanctorum* ständige Bezugspunkte“.

KUHRs außerordentlich interessante Schilderung des schließlich doch nicht gelungenen oekolampidischen Versuchs einer Erneuerung der altkirchlichen Kirchengenese wird den heutigen Leser, der um das Wohl der Kirche besorgt ist, kaum befreien können von der oben signalisierten Verlegenheit bezüglich der Kirchengenese. Dafür hätte der Verfasser den Boden des rein historischen Zugangs verlassen müssen. Der Leser weiß aber jetzt sehr genau, warum die diffizile Frage der Kirchengenese bis heute Verlegenheit hervorzurufen pflegt.

Dr. Michel Weyer

*Dozent für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar
der Evangelisch-methodistischen Kirche*

**Marlies Mattern: Leben im Abseits, Frauen und Männer im Täufer-
tum (1525-1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte (Europäische
Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften;
Bd. 791). Frankfurt am Main: Peter Lang 1996, ISBN 3-631-
33331-5, € 46,- (nur aus der Schweiz lieferbar; evtl. höhere Porto-
kosten werden in Rechnung gestellt).**

„Leben im Abseits“ ist eine Studie über Frauen und Männer des 16. Jahrhunderts, die sich weder an gesellschaftliche noch an kirchliche Regeln hielten, sondern ihr Seelenheil durch Eigenverantwortlichkeit und durch eine von den Obrigkeiten unabhängige Gottesbeziehung erlangen wollten. Bei der Alltagsbeschreibung des Täufertums werden entscheidende 25 Jahre berücksichtigt (1525-1550), eine Zeitspanne, in der die alte Kirche und die alte Gesellschaftsordnung durch die Reformation und Bauernaufstände in eine Orientierungskrise geraten waren. Das Täufertum bot gewissermaßen einen Ausweg aus dieser Krise, eine Lebens- und Glaubensalternative, und bei genauerem Hinsehen sogar eine „historische Alternative“.

„Niemand wusste so recht, was sie (die Täufer) angeblich gefährlich machte und weswegen sie so gnadenlos verfolgt wurden“ (S. 172). Dieser Satz gegen Ende der Dissertation von MARLIES MATTERN wirkt wie die Hauptthese ihrer Studie zur Alltagsgeschichte des Täufertums. Besonders eindrücklich klärt sie den Leser über die Praxis der damaligen Behörden auf, die Täufer ausfindig zu machen und sie für den kirchlichen Glauben wiederzugewinnen, indem sie Dutzende Verhörprotokolle zi-