

Oecolampads Reformprogramm

Autor(en): **Hammer, Karl**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **37 (1981)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878409>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Oecolampads Reformprogramm*

«Oecolampads Reformprogramm» – mit diesem etwas unorthodoxen Titel geht es mir darum, einmal mehr den Versuch zu unternehmen, den eigentlichen *Intentionen* des Basler Reformators aus Weinsberg bei seinem Reformationswerk nachzufragen. Gibt es in dem von Ernst Staehelin 1917 in seiner Oekolampad-Bibliographie¹ auf etwa 230 Titel geschätzten theologischen Gesamtwerk so etwas wie einen roten Faden oder präziser, gar eine gerade Linie, die ihn trotz aller Wandlungen seiner inneren und äusseren Laufbahn durchgängig leitete, auf die er sein Reformwerk abstützte? Und wenn es so etwas gibt: wie weit kam der früh Vollendete damit praktisch?

Wenn in diesem Sinn also nach Genese und Schicksal von Oecolampads Reformprogramm gefragt wird, so ist klar, dass in dieser Stunde nicht dasselbe geleistet werden kann, was Ernst Staehelin in seinem Standardwerk von 1939 «Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads»² vorgelegt hat. Es soll auch nicht in Kürze die Summe dieses Lebenswerks gezogen werden, sondern mehr die Frage nach Schwerpunkten darin gestellt werden, die so etwas wie ein *Reformprogramm* andeuten lassen. Die seit langem etwas in den Hintergrund der Reformationsforschung geratene Frage nach der persönlichen Eigenart Oecolampads, der schon von Karl Rudolf Hagenbach³ vor ca. 150 Jahren als vierter Hauptreformer neben Luther, Zwingli und Calvin gestellt wurde, einer Originalität, welche ihn eventuell von anderen Reformatoren unterscheidet, soll wiederaufgenommen werden.

In folgende Teile ist dieser Versuch zu gliedern:

1. Die nichtbaslerischen Lebensstationen Oecolampads – die baslerischen kann ich hier als bekannt voraussetzen – sollen in kurzen Zügen memoriert werden.
2. Aus dem literarischen Gesamtwerk sollen die immer wiederkehrenden Hauptanliegen Oecolampads benannt werden und
3. daraus das Vermächtnis seines Reformwerks abgeleitet werden.

* Wenig veränderte Fassung eines am 4.6.1980 in Basel gehaltenen Vortrags.

¹ Ernst Staehelin, Oekolampad-Bibliographie, Basel 1917 (Nieuwkoop 1963).

² Ernst Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Basel 1939.

³ Carl Rudolf Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation, Leipzig 1834 ff.; ders., Das Leben Joh. Oekolampads, ThStKr XVIII, 1845.

Da das Schicksal dieses Reformprogramms und -werks schon zu Lebzeiten Oecolampads von zahlreichen sozialen, politischen und weiteren untheologischen Faktoren abhängig war, auf die hier nur bedingt eingegangen werden kann, liegt der Hauptakzent dieses Referats – entgegen meinem sonstigen Anliegen, Kirchengeschichte möglichst interdisziplinär, integriert in die Gesamtgeschichte zu betrachten – aus Zeitgründen vorwiegend auf der theologiegeschichtlichen Seite des Themas.

1.

Der Lebensgang Oecolampads ist in dieser Stadt durch die teilweise schon erwähnten Standardwerke Ernst Staehelins⁴ vor ca. 50 Jahren so gründlich erschlossen worden, dass er dem älteren Zuhörer eigentlich nicht unbekannt sein sollte. Dem jüngeren hat ihn René Teuteberg⁵ in den ersten Kurzbiographien des jüngsten Jubiläumsbandes wieder so plastisch werden lassen, dass ich mich darauf beschränke, nur die für Oecolampads Werdegang wichtigsten Schwer- und Wendepunkte zusammenzufassen.

Der Altersgenosse Zwinglis und Luthers wird 1482 in Weinsberg bei Heilbronn geboren. Das ist etwa ein Drittel des Wegs von Zürich nach Wittenberg und damit näher an der Schweiz, mit der er durch die Herkunft seiner Mutter aus Basel auch verwandtschaftlich verknüpft war, als am Kurfürstentum Sachsen gelegen, was für die spätere Orientierung des Basler Reformators, auch für seine theologische Orientierung, vielleicht doch nicht ganz ohne Einfluss sein sollte, da sich auch sein weiteres Leben fast nie über den süddeutsch-deutschschweizerischen Raum hinaus bewegt hat. Die ausserordentliche Begabung des Heidelberger Studenten und Magisters lässt nicht nur aus dem deutschen Hanns Huszschynn ein allgemein bewundertes «Hauslicht» – noch nicht «Kirchenlicht»! –, einen des Griechischen und Hebräischen mächtigen Oecolampadius werden, sondern 1506 auch Prinzenerzieher im Dienst seines Landesherrn Kurfürst Philipp von der Pfalz. Dass er

⁴ Siehe A.1 u. 2. Ausserdem E. Staehelin, *Das Buch der Basler Reformation*, Basel 1929; ders., *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, Leipzig 1927, 1934 (zwei Bände).

⁵ *Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten*, hrsg. von René Teuteberg und Peter Rotach, Basel 1979, 13 ff. u. 39 ff.

dessen Söhnen in Mainz nicht nur die alten Sprachen als ihr exzellenter Kenner, sondern auch «gute Sitten beibringen und sie beim Kirchgang begleiten soll»⁶, weist in nuce schon auf drei bleibende Schwerpunkte seines späteren Lebens und Werks.

Bessere Sitten will er ab 1510 auch seiner Heimatgemeinde Weinsberg beibringen, die eigens für ihn eine Pfarrstelle errichtet und ihn zu gleichen Teilen, gemeinsam mit dem Bischof von Würzburg und dem Herzog von Württemberg besoldet – als ernsthafterer Prediger, als man es bis anhin gewohnt war. Die von Anfang eigenartige Strenge und Konsequenz, mit der er das Schriftwort exegetisiert, wendet sich nicht nur ab von den volkstümlichen, oft derben Spässen und Schauspielerien seiner Kollegen, sondern je länger, je mehr gegen diese.

Die erste Schrift, mit der er Aufsehen und Anstoss erregt, 1518 bei Froben «*in inclyta Germaniae Basilea*» gedruckt, ist dem «Ostergelächter»⁷ gewidmet, einer volkstümlichen Unsitte im Ostergottesdienst, welche die biblische Osterfreude in allerlei theatralischen Schaubernack verfremdet hatte. Diese Schrift «*De risu paschali*» kann als ebenso eigenständige wie folgenreiche Erstlingsschrift für das allgemeine Anliegen der Reformation gelten, zur ursprünglichen Reinheit der Wortverkündigung durch die Wucherungen der spätmittelalterlichen Zutaten zurückzufinden und alles, was dieser Reinheit der Verkündigung im Kirchenraum oder Gottesdienst im Wege steht, zu entfernen. Es unterscheidet Oecolampad von Luther, den er vielleicht im selben Jahr 1518 anlässlich der Heidelberger Disputation vor der Jahresversammlung der Augustiner erlebt und kennengelernt hat und der bis dahin nur mit exegetischen und dogmatischen, kaum mit praktischen Fragen der Gottesdienstreform beschäftigt gewesen war, dass Oecolampads erstes Reformanliegen die Reinheit der gottesdienstlichen Praxis betraf. Hingegen scheint er von Luthers erster These in den 95 Thesen, die damals ganz Mitteleuropa überschwemmten und entzündeten, gleich die erste originelle Nutzenanwendung gezogen zu haben.

Wenn Luther hier fordert: «Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: Tut Busse!, so will er, dass unser ganzes Leben eine immerwährende Reue und Busse sei!» und wenn Oecolampad in «*De risu paschali*» antwortet: «Wer des Busspredigers Amt übernommen hat, was hat der mit Spiel und Gelächter zu schaffen?» und die Apostel als

⁶ Zit. nach R. Teuteberg (siehe A. 5), 22.

⁷ *De risu paschali* (siehe A. 1, Nr. 6).

Vorbilder der Prediger darstellt, die «dem Lachen und Singen (!) abhold»⁸ gewesen seien – einem Singen freilich, das sich nach damaligem Brauch an Ostern der Nachahmung von Vogelstimmen wie der Gans und des Kuckucks befleißigte und weniger dem Singen von Psalmen! –, dann dürfte hier ein erster Schwerpunkt der persönlichen Intentionen Oecolampads bei der späteren Reformation auszumachen sein. Ernst sollte der Pfarrer sein, Prediger und nicht Schauspieler!

Luther hat zu solchen praktischen Fragen erst drei Jahre später Stellung bezogen, beziehen müssen, als ihm die selbsternannten Laienreformatoren aus Zwickau in Wittenberg allzu radikal bei der Kirchenrenovation vorgingen, und er hat damals seinen bekannten Kompromiss gefunden zwischen der Art der Altgläubigen, Gottesdienst zu feiern und den Kirchenraum auszugestalten, und jener der Oberdeutschen und Schweizer, die mit ähnlicher Strenge wie Oecolampad alles daraus entfernten, was nicht primär der reinen Wortverkündigung allein diente. Bekanntlich hat die katholische Barock-Frömmigkeit und -Fröhlichkeit kontinuierlich auf der vor-Oecolampadschen Linie noch 250 Jahre, unbeeindruckt von reformiertem Radikalismus, mit mehr oder weniger Geschmack die Sinnenfreude der Gläubigen anzuregen versucht. Und noch Goethes Mephisto konnte den eitlen Wagner, der sich im Deklamieren übt und prahlt: «könnst' wohl gar noch einen Pfarrer lehren», ironisch zurechtweisen: «Ja, wenn der Pfarrer ein Komödiant ist!»

Fest steht, dass Oecolampad, auch wenn er in seinen Vorworten und Briefen vom panegyrischen Renaissancestil der Humanisten, der uns nüchternen Heutigen wohl allgemein übertrieben vorkommt, zweifellos nicht unberührt war, auf der Kanzel sich in erster Linie als Bussprediger verstand und nie als Schauspieler, wie es dann in reformierter Predigttradition ebenso wie in lutherischer und katholischer doch immer welche gegeben hat. Andererseits stehen wir heute, am Ende der verschiedenen konfessionellen Traditionen und in einer Periode der Anpassung derselben aneinander, auch kritischer jener einseitig auf den Intellekt ausgerichteten Ernsthaftigkeit des reformierten Gottesdienstes gegenüber, der der Sinnenfreude so ganz entbehrt, und allen Fragen, wie sie der von der Reformation abgewandte und zu wenig verstandene Erasmus noch in seinem letzten Werk, dem «*Ecclesiastes*» von 1536, angesichts der auf Fabeln und albernen Scherze erpichten Pfarrer und Gläubigen seiner Zeit gestellt hat.

⁸ Zit. nach R. Teuteberg (siehe A. 5), 22.

1518 wird Oecolampad aus erasmisch-humanistischer Umgebung in Basel als Domprediger nach Augsburg berufen. Das Weinsberger Problem der Predigtweise seiner Kollegen findet für ihn in der Domstadt seine Fortsetzung. Es ist nicht mehr die Veräusserlichung der Botschaft durch theatralische Unsitten wie das Ostergelächter. Andere Äusserlichkeiten wie die Eitelkeit der Prediger regen ihn auf, wenn er schreibt: «Die wahre Theologie versteckt sich, indessen Schmeichelei, Prahlerei und andere Ungeheuer die Kanzel besetzt halten. Das tollste Zeug wird in hochtrabenden Worten vorgetragen, kein Raum bleibt übrig zur Verkündigung des Evangeliums.» Das sind für einen Mann, der ansonsten bekannt ist für seine Milde in der Wahl seiner Worte über andere, ungewöhnlich scharfe Töne. Da ist quasi «keiner, der Gutes tue, auch nicht einer!» Aber Oecolampad hat noch einen ebenso wissenschaftlichen wie persönlichen Grund, über die Predigtweise seiner Augsburger Kollegen so pauschal abschätzig zu urteilen. Bekanntlich hatte er in Basel zuvor Erasmus bei der Herausgabe des griechischen Neuen Testaments beigestanden, indem er die hebräischen Anmerkungen korrigierte. Und nun war dieses mit Privileg des Kaisers Maximilian im berühmten Basel 1516 bei Froben herausgekommene «*Novum testamentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum*»⁹, (zum Neuen Testament nicht allein mit den Anmerkungen der Kirchenväter, sondern mit Oecolampads hebräischen Korrekturen) frisch auf dem Markt, und die angesehenen Prediger der Domstadt Augsburg nahmen dies überhaupt nicht zur Kenntnis! Oecolampads exklusive Entrüstung: «Jetzt hat man das Neue Testament des Erasmus und niemand macht davon Gebrauch»¹⁰, ist verständlich.

Die Enttäuschung darüber mag es nicht zuletzt gewesen sein, die den gelehrten Wissenschaftler und ernsthaften Bussprediger schon zwei Jahre später einen weniger weltlichen Ort als Augsburg in dessen Umgebung suchen hiess, zumal er inzwischen natürlich, wie alle aufgeweckten Leute, von der lautstark diskutierten Luthersache ergriffen war. Über diesen Klostereintritt Oecolampads in Altomünster, ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, da die Mönche begannen eher die umgekehrte Richtung aus dem Kloster heraus zu wählen und sich damit ihrer neuen Freiheit von den Gelübden und besonderen Werken bewusst wurden, ist viel gerätselt worden.

⁹ Siehe A. 1, Nrn. 4 u. 9.

¹⁰ Zit. nach R. Teuteberg (siehe A. 5), 24.

Dass Oecolampad seit seiner ersten Basler Zeit an der wissenschaftlichen Publikation griechischer und lateinischer Kirchenväter interessiert war und darum lieber einen stilleren Ort mit mehr Zeit für diese Beschäftigung suchte als die Augsburger Domkanzel, mag ein wesentlicher Grund gewesen sein. Dass er sich Bedenkzeit und Distanz verschaffen wollte, um sich über die Wahrheit der neuen Lehre und Reformprogramme von Luther besser klar zu werden, ein anderer. Ob jedoch nicht von allen drei Gründen der erstgenannte, nämlich der Unmut über die verweltlichte Predigtweise seiner Kollegen in Augsburg, der hauptsächlichste, innerste war? Da seine damaligen Augsburger, Strassburger und Nürnberger Freunde über Oecolampads Eintritt in ein Kloster, «wo Frauen alles leiten», wie sich einer mokierte, nicht wenig spöttelten, fühlte er sich auch herausgefordert, diesen Schritt vor ihnen zu rechtfertigen. In einem Brief an den Nürnberger Humanisten Willibald Pirckheimer äussert er sich rückblickend, nach seinem Austritt aus dem Kloster:

«Ich glaubte, wegen meiner schwachen Stimme, wegen meinem Mangel an Lebensklugheit und wegen anderer Ursachen zum Predigtamte nicht geeignet zu sein und hielt es für recht, einem Besseren Platz zu machen. Und da schien es mir besser, in der Verborgenheit zu leben, als zu meinem und anderer Leute Schaden in der Öffentlichkeit zu stehen. Da galt es Laster zu rügen; aber mir fehlte Geist und Talent. Da galt es die Wahrheit zu verkündigen; aber mich schreckten die Gefahren. Ich gestehe es ein, dass meine damalige Kleinmütigkeit nicht zu billigen war. Ich hätte mehr auf Gott vertrauen sollen . . . , der mich zur Verkündigung seines Worts nach Augsburg gerufen, er hätte auch den Mund und die Weisheit gegeben. Ich gestehe meine Sünde, aber ich vertraue auch, dass mir mein Gott längst verziehen. Und welcher Mensch, und wenn es auch der weiseste ist, ist es allzeit? Bei der Stimmung, in der ich mich damals befand, war es besser, als Privatmann in einem Fasse zu leben» (Anspielung auf Diogenes?), «als auf solcher Schaubühne zu stehen. O dass doch alle Prediger, die lau sind und nur das Ihre suchen, die gleiche Gesinnung hätten, sodass sie solange schwiegen, bis Gott sie sendet und dann begännen das Werk des Herrn mit Sorgfalt auszuführen! Jedenfalls suchte ich damals nichts Irdisches, denn ich hätte etwas bedeuten können nach der Vorstellung dieser Welt.»¹¹

Weit entfernt davon, es hier mit einem zeitüblichen humanistischen Understatement voller Über- und Untertreibungen zu tun zu haben, halte ich dieses Dokument für einen «Schlüsselbrief» erster Ordnung,

¹¹ Im Brief Oecolampads an Adelman von Adelmansfelden, zit. nach Andreas Bigelmair, Ökolampadius im Kloster Altomünster, in: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Jos. Schlecht zum 60. Geburtstag, Freising 1917, 14 ff.

der uns die zwiespältige, jedenfalls aber ehrlich unprätentiöse Natur Oecolampads wie kein zweiter offenbart. Während die Aussenwelt, auch seine besten Freunde, zur Zeit des Klostereintritts noch darüber verweilen, «was für ein unbeständiger Mensch er ist, wie wenig er seine Stimmungen beherrschen kann, wie ängstlich er ist», während sie förmlich darauf warten, dass ihren Freund «sein Vorgehen in kurzer Zeit reut», indem er nach seinen Klagen darüber, am Augsburger Dom «in eine Stampfmühle geraten zu sein... nun sehen möge, ob er sich nicht selbst in einen Kerker verstossen hat!» – so sein Freund Adelmann von Adelmansfelden¹² –, kommt der so Fehleingeschätzte in der Abgeschiedenheit der Klosterjahre in Altomünster innerlich zur Ruhe und Einheit mit sich selber.

Oecolampads oben zitierter Bekenntnisbrief ist klar von jenem theologischen Reformprogramm diktiert, das sich durchgängig in seinem Leben, gerade auch in Altomünster, nachweisen lässt und das man in der Sprache der traditionellen Dogmatik damals in Reue (*contritio*), Beichte (*confessio*) und Busse (*poenitentia*) untergliedern kann. Der Selbsterkenntnis eigener, vermeintlicher Mängel (schwache Stimme, Mangel an Lebensklugheit, Ängstlichkeit, Kleinmütigkeit) folgt das Geständnis und Bekenntnis, diesem wiederum das Vertrauen auf Gottes Verzeihung und diesem wiederum der nicht ganz selbstverständliche Wunsch, es möchten doch alle in gleicher Lage «die gleiche Gesinnung haben», «nicht das Ihre suchen, sondern das Werk des Herrn mit Sorgfalt ausführen».

Man darf diesen Bekenntnisbrief darum kaum isoliert betrachten von jener Schrift, die schliesslich – diesmal unfreiwillig – zum Abbruch seiner Zelte in Altomünster geführt hat, von jenem «*Libellus de confessionis obligatione*» von 120 Quartseiten, zunächst lateinisch seinem erwähnten Freund Adelmann gewidmet und alsbald deutsch 1521 in Augsburg gedruckt als «ein sonderliche lere und Bewerbung dass die beicht einem Christenmenschen nit burdlich oder schwer sei, beschrieben durch Johannes Hausschein, sust genannt Oecolampadius St. Birgittenordens».¹³

Die Beichte, so lehrt Oecolampad in dieser Schrift, sollte nicht eine äusserliche Verpflichtung ins Ohr der Geistlichen sein, sondern freiwillig von Herzen direkt zu Gott gelangen und den Menschen froh und

¹² Adelmann v. Adelmansfelden (siehe A.11), 17 ff.

¹³ *Libellus de confessionis obligatione* (siehe A.1) Nr.43.

frei machen, wie schon die Überschrift auffordert (*Loetaberis!*). Oecolampad selber freilich hätte sie beinahe nicht frei gemacht, sondern ins Gefängnis gebracht, wenn er nicht, frühzeitig genug noch gewarnt, zwei Tage vor seiner Verhaftung, aus Altomünster, aus dem Herrschaftsgebiet des altgläubig bleibenden Herzogs von Wittelsbach-Bayern, dem Bereich auch des Ingolstädter Professors und mächtigsten Antipoden Luthers, Johannes Eck, nach Basel entflohen wäre.

Da die Basler Etappen Oecolampads hier als weitaus bekannter vorauszusetzen sind als jene entscheidende Zwischenphase von Augsburg und Altomünster, darf ich hier bereits zu Teil 2 übergehen und einen kurzen Überblick über sein Werk und die daraus ersichtlichen Schwerpunkte einschalten.

2.

Unternimmt man den Versuch, in die von Ernst Staehelin erstmals 1917 in zeitliche Reihenfolge gebrachte, 1963 wiederaufgelegte Oecolampad-Bibliographie¹ eine systematische Ordnung nach Inhalt und Literaturgattung zu bringen, so können die Editionen theologischer Väter des Altertums in der griechischen oder lateinischen Ursprache samt wissenschaftlichem Kommentar, die Beiträge zu Erasmus' griechischem Neuen Testament sowie die wissenschaftlichen Kommentare und Vorlesungen zu biblischen Büchern Alten und Neuen Testaments klar von jenen Schriften auf deutsch und lateinisch abgegrenzt werden, die sich mit den theologischen Problemen seiner Gegenwart, den Tagesfragen der Reformation wissenschaftlich und praktisch befassen. Aus ihnen zuvörderst dürften auch die Schwerpunkte seines eigenen Reformprogramms ersichtlich sein. Unter diesen wiederum stechen als singulär behandelte Themen folgende Schriften hervor: Als erste Schrift vom Jahre 1512 die «*Declamationes Jo Icolampadij De passione & ultimo sermone*»¹⁴, d. h. über den Sinn der sieben letzten Worte Jesu am Kreuz, die schon erwähnte Schrift «*De risu paschali*»⁷ von 1518, die ihn erstmals weitherum bekannt machte als ernstmeinenden Bussprediger; 1520 widmet er der Äbtissin von Altomünster ein Gutachten über die Ablassfrage Martin Luthers, «*Quantum defunctis prosint viventium bona opera sermo*»¹⁵. Eine positive Darstellung der Oster-

¹⁴ Siehe A. 1, Nr. 2.

¹⁵ Siehe A. 1, Nr. 28.

freude, «*De gaudio resurrectionis sermo*»¹⁶, sowie ein Marienlob, «*De laudando in Maria Deo sermo*»¹⁷, gibt er auch deutsch heraus. Das letztere Thema wird 1521 in einer Auslegung des «*Magnificat*»¹⁸ weitergesponnen. In diesem Jahr ist Oecolampads theologische Themenweite von der Beichte über das «*Magnificat*» und die Wucherer bis zu den verschiedenen Litaneien für Sterbende, die Auslegung des «*Nunc dimittis*» und die Verdeutschung der Messe wohl am grössten.¹⁹ 1524 muss er zur Eheschliessung seines Kollegen Stephan Stör in Liestal²⁰ Stellung nehmen sowie zu den Wiedertäufern²¹. Das Thema des rechten Betens wird besonders 1529 wiederaufgenommen.²²

Suchen wir jedoch jene Themen, zu denen Oecolampad am häufigsten und von 1518 bis zu seinem Tod kontinuierlich Stellung bezieht, so werden wir – von den exegetischen Schriften abgesehen – auf zwei Themen stossen: Auf das Thema vom Abendmahl, Fronleichnam und von der Messe einerseits, dem wir in gut 20 Schriften begegnen²³, und auf das der (damit zusammenhängenden) Poenitentz und Confessio, also das Thema der Busse, Beichte und der «reinigkeit des Lebens, der lere und der Gebräuche allenthalben» andererseits, wie er es im Sendbrief an die Baselbieter Pfarrer von 1528 formuliert, insgesamt in ca. zehn Schriften.²⁴

Das erste dieser beiden Themen, das des Abendmahls, war nun zweifellos dasjenige, zu dem Stellung zu beziehen, sich die Reformatoren insgesamt in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts am häufigsten herausgefordert sahen. Denn ihr Hauptangriff von Wittenberg bis Zürich ging ja seit 1519 gegen die römische Messtheorie und -praxis. Weil nun jeder namhafte Reformator hier von seinen jeweiligen theologischen Voraussetzungen aus einen eigenen Weg suchte, ist hier auch die Vielfalt der Lösungsversuche naturgemäss am grössten, damit freilich auch ihre so folgenschwere Zwistigkeit und Uneinigkeit. Es ist also

¹⁶ Siehe A. 1, Nr. 39.

¹⁷ Siehe A. 1, Nrn. 45 f.

¹⁸ Siehe A. 1, Nrn. 54 f.

¹⁹ Siehe A. 1, Nrn. 56–60.

²⁰ Siehe A. 1, Nr. 92.

²¹ Siehe A. 1, Nrn. 114; 145; 154.

²² Siehe A. 1, Nrn. 170, 178.

²³ Siehe A. 1, Nrn. 40, 44, 66 f., 85–91, 117, 123 f., 126–131, 135, 143, 148 ff., 155, 161, 164, 186.

²⁴ Siehe A. 1, Nrn. 8, 22, 38, 42 f., 50, 82 ff., 102.

nicht unbedingt das originellste Thema Oecolampads, wenn es sich in seinem theologischen Werk am häufigsten findet. Originell hingegen scheint mir – und dies wurde schon in der kurzen Persönlichkeitsskizze angedeutet – der durchgehende *Cantus firmus* der Beichte und der Reinheit von Verkündigung und Lehre, von Wandel und Gebräuchen in Oecolampads Werk. Da darauf auch das gesamtschweizerische Reformbemühen seiner letzten Lebensjahre von 1528–1531 ausgerichtet war, scheint es mir der originelle Schwerpunkt seines Reformprogramms zu sein, auf den näher einzugehen ist.

3.

Memorieren wir zuvor kurz die wichtigsten Titel jener Thematik zwischen 1518 und 1528: Schon in «*De poenitentia*»²⁵ 1518 – damals übrigens vorübergehend als bischöflicher Poenitentiar in Basel aktiv! – macht sich Oecolampad zum Interpreten der östlichen Kirchenväter, etwa des Petrus von Alexandria; auch gibt er den Brief des Erzbischofs Nikephorus von Konstantinopel «*De ligandi et solvendi potestate*» heraus. 1520 folgen drei Schriften zum Thema: a) «*Christiani poenitentis confessio e decem praeceptis*», b) der Nachweis, «*quod non sit onerosa christiani confessio Paradoxon*», seinem Freund Adelman in Augsburg gewidmet, und c) «*De confessionis obligatione*»²⁶. Der Reigen dieser Schriften setzt sich 1521 fort mit «eine sonderliche Lere und bewerbung dass die beicht einem Christenmenschen nid burdlich und schwer sey».²⁷ Den Klosterfrauen zu Altomünster empfiehlt er zum Neujahr 1524 eine «kurze tägliche Beicht zu Gott und von Erkenntnis sein selbst falschen grundts und des alten Adams»²⁸ (ausgerechnet den Klosterfrauen empfiehlt er das Studium des alten Adams, nicht der alten Eva!). Man kann selbstverständlich einwenden, es sei nur natürlich, dass der Beichtvater der Nonnen, der Birgittinnen von Altomünster, sich wiederholt mit diesem Thema auseinandersetzt und auch da reformerische Gedanken entwickelt. Dass sich das Thema jedoch in seiner letzten Basler und für sein Reformwerk ausschlaggebendsten

²⁵ Siehe A. 1, Nr. 8.

²⁶ Siehe A. 1, Nrn. 22, 38, 43, 44.

²⁷ Siehe A. 1, Nr. 50.

²⁸ Siehe A. 1, Nr. 102.

Zeit fortsetzt, dass es Oecolampad ebenso öffentlich in Diskussionen mit dem Rat von Basel wie auf Disputationen mit anderen Schweizer Orten propagiert und dass (und wie) er es in den Briefen mit den Freunden und Kollegen Zwingli, Capito, Bucer, Berchtold Haller verteidigt, ist schon nicht mehr so selbstverständlich. Die wachsende Kenntnis der Väterliteratur kam ihm dabei ebenso zustatten, wie ihre Umsetzung in die Gegenwart sein eigentliches Anliegen wurde. Seinen neuen Beruf in Basel als Gemeindepfarrer zu St. Martin sah er als Aufforderung zur Wiedereinführung der öffentlichen Busse nach dem Muster der Alten Kirche. Wie andere Reformatoren auch, war er in den 20er Jahren um die Realisation einer allgemeinen Disziplin in der Kirche bemüht. Bei den Norddeutschen hiess man sie «Kirchenzucht».

Seine diesbezüglichen Bemühungen gipfeln in jener längeren öffentlichen «*Oratio de reducenda excommunicatione*» vor dem Basler Rat nach der Frühjahrssynode von 1530, wovon er ein Exemplar an Zwingli geschickt hat. In drei Teile zerfällt diese wohl auf deutsch gehaltene, jedoch nur lateinisch erhaltene Rede: 1. Die Notwendigkeit der Exkommunikation, 2. deren Möglichkeit in der Gegenwart und 3. das konkrete Programm, wie eine solche «*cum fructu et laude*» bewerkstelligt werden könne.

«Die Gottesfurcht», so beginnt er, sei in der Gegenwart fast überall im Schwinden, neue und giftige (*pestiferae*) Sekten seien am Werk, die Sakramente gerieten in Verachtung und damit die ganze Kirche in Gefahr. Darum geht klar aus dem Befehl Christi die Verpflichtung zur Strenge der Exkommunikation hervor. Aus Mt 18, vor allem den Versen 15–18, folgert er, dass Christus seinen Jüngern nicht nur mit seiner Weisheit und seinen neuen Lehren und Wundern Bewunderung abnötigte, sondern dass er ihnen die Schlüssel und die Gewalt zu binden und lösen gab. Auch wenn der Sakramentbegriff in diesem Zusammenhang nicht auftaucht, so war Oecolampad doch wie Luther davon überzeugt, dass der Befehl Christi zu dieser Binde- und Lösegewalt die Kirche ebenso zum Gehorsam verpflichtete wie etwa der Taufbefehl oder die Einsetzungsworte des Abendmahls. Anders vielleicht als wir heute hielt Oecolampad das Mittel der Exkommunikation auch für wirksam und geeignet – die beiden für Calvins Theologie so bezeichnenden Adjektive *efficax* und *idoneum* werden dabei von ihm verwendet! –, Ordnung in der Kirche aufrechtzuerhalten. Freilich verstand er sie auf biblischem Grund auch anders als die päpstliche Tradition und Praxis, gegen deren

«Tyrannei» er sich unablässig wendet. Der Basler Reformator versteht die Kirchengzucht in erster Linie nicht als Strafaktion in Natur und Absicht, sondern als Heilmittel der Seele. Es ist für ihn kein Wunder, dass die Exkommunikation alten Stils nichts mehr fruchtete. Denn sie war abgewichen vom Pfad der Heiligen Schrift. «Wir erhoffen Besseres, indem wir zu ihm zurückkehren», sagt er.

Drei Missbräuche wirft er der päpstlichen Exkommunikation vor:

1. Sie hätte ihre Autorität sich allein angemasst, während sie sie doch mit andern hätte gemeinsam haben sollen.
2. Sie war streng, wo kein Anlass zur Strenge gewesen wäre, und belastete oft Unschuldige.
3. Sie verletzte mit ungestümem Eifer, statt mit der Vernunft der Liebe (*charitatis ratione*) vorzugehen.

Die ehrwürdigen Basler Stadtväter (*virī clarissimi*) beschwört er förmlich, nicht die alte römische klerikale Tyrannei unter neuem, säkularem Gewand wiederkehren zu lassen, was er für den Fall befürchtet, dass eine staatliche Zensurbehörde nach Zürichs Vorbild an die Stelle der klerikalen treten sollte. Sein Vorschlag lautet darum: Die Priester mögen richten mit der Kirche. Dazu führt er das Amt der Presbyter wieder ein, die er allerdings lateinisch «*quidam seniores*» nennt, in deren Urteil, als von klugen Menschen, der Sinn der ganzen Kirchengzucht besteht. Älteste können darum nur solche sein, die niemand wegen ihres guten Zeugnisses verachten kann. «Es scheint uns ratsam, dass... auch einige aus eurer Ältestenbehörde (*aliquot e senatorio vestro ordine*), der Kirchengemeinde beigeordnet werden und einige aus dem Volk (*ex plebe*).» Oecolampads Traum von der Basler Kirchenneuordnung sieht darum für die vier Kirchengemeinden, welche die Reformation 1529 noch übrig liess, je vier Älteste und Pfarrer aus den Kirchengemeinden (zusammen acht) sowie vier *plebei* vor, also ein ehrenwertes Collegium von zwölf Zensoren, die *magna cum gravitate* den Dingen vorstehen könnten.

Die Beobachtung Walther Köhlers²⁹, Oecolampads origineller Vorschlag für die Basler Kirchengzuchtordnung von 1530 sei präzise der erste Versuch gewesen, seit den Zeiten der Apostel mit der biblischen Konzeption der Presbyter wieder Ernst zu machen, geriet leider wieder

²⁹ Walther Köhler, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, Leipzig 1942, 284.

lange in Vergessenheit. Die Streitfrage der Forscher lautete vielmehr, wieweit wir in den «Ältesten» Oecolampads mit ihrer Binde- und Lösegewalt «Laien» oder «Geistliche» vor uns haben, zumal dieser selber den biblischen Titel ins lateinische «*seniores*» und ins deutsche «Bannherren» umwandelte.

Wo sieht nun Oecolampad den Unterschied zwischen solchen geistlichen und weltlichen Bannherren, die es ja längst gab? Obwohl er die Basler Gesetze für die gerechtesten hält, die denkbar sind, und den Basler Magistrat auch für christlich, ist für ihn ein unabhängiges kirchliches Gericht von vitaler Notwendigkeit, weil diese beiden Jurisdiktionen verschiedenen Funktionen dienen.

Folgende Passage aus jener denkwürdigen Rede, die Ernst Staehelin «ein kirchegeschichtliches Ereignis»³⁰ genannt hat, zeigt die ganze Spannweite der Oecolampadschen Vision für die weitere Kirchen- und Weltgeschichte der Neuzeit symptomatisch auf:

«Der Magistrat kann Heiden, Juden und exkommunizierte Christen tolerieren (*ferre potest*), wenn sie den Staatsfrieden nicht stören und sich in ihrer Ordnung bescheiden. Aber die Kirche kann sie in ihre Gemeinschaft (*consortium!*) nicht aufnehmen. Straft der weltliche Magistrat aber, wenn auch als christlicher, diejenigen, die sich straffällig gemacht haben, so kann die Kirche dennoch ihnen ihr Erbarmen zuwenden... Darum sind es verschiedene Aktionen, die sich auf euer Tribunal, andere, die sich auf das Tribunal der Kirche erstrecken und diese beiden Jurisdiktionen differieren beträchtlich.»

Das Amt der kirchlichen Zensurbehörde sieht er konsequent biblisch: Irrt ein Bruder, so macht sich erst einer der gewählten Senioren zu ihm auf, um ihn zur Umkehr von seinem Laster zu bewegen; bleibt er dabei, so versuchen es zwei bis drei Senioren zusammen. Hat auch das keinen Erfolg, so wird der Sünder vor die ganze Bannbehörde der zwölf Herren geladen und erst, wenn er sich auch dann nicht reuig zeigt, exkommuniziert.

Soweit Oecolampads Ideal einer kirchlichen Bannbehörde. Wie aber sah der Erfolg dieses biblisch und patristisch fundierten Reformprogramms der letzten Jahre aus? Zwei Ziele galt es zu verfolgen: 1. Den Basler Rat von seiner Notwendigkeit zu überzeugen und gleichzeitig – weil dieser sich mit Neuerungen in weiser Vorsicht Zeit liess – 2. die mit Basel im von Zürich angeführten protestantischen christlichen Burgrecht verbündeten Orte davon zu überzeugen – ein harter Weg, an dem der Reformator schliesslich zerbrach.

³⁰ Ernst Staehelin, Ökolampads Lebenswerk (siehe A.2), 511.

Da wir diesen doppelten, harten Weg hier nicht in der minutiösen Breite nachzeichnen können, wie es eine amerikanische Dissertation des Japaners Akira Demura³¹ für die Jahre 1527–1531 getan hat, sei anhand einiger Zitate Oecolampads Ideal einer Trennung von Kirche und Staat in diesem, beiden verschieden eigentümlichen Amt des Banns vorgeführt, dem sich Zwingli 1530 schon so stark genähert hatte, dass der Zürcher Rat misstrauisch wurde und ihn nicht auf die Aarauer Konferenz der protestantischen Stände gehen liess.³²

Einen Staat, der den Kirchen ihre Autorität nimmt, bezeichnet Oecolampad – visionär für das 20. Jahrhundert! – in einem Brief vom September 1530 an Zwingli als «unterträglicher als den Antichrist selber. Der Staat führt das Schwert und das zurecht. Aber Christus gab eine Medizin und ein Heilmittel, durch das wir gefallene Brüder heilen können... Wir betrügen die Brüder, wenn wir sie dem Staat ausliefern. Christus sprach nicht: «Wenn sie nicht hören wollen, sag es dem Staat», sondern «der Kirche» (Mt 18,17).

Die heilsame Funktion der brüderlichen Ermahnung in einer Gemeinde, die man in der ganzen Kirchengeschichte ausserhalb der Klostermauern so selten realisiert findet, wird demnach als konstitutives Merkmal der Kirche, als ihre Würde gegenüber dem nur strafenden Amt des Staates herausgestellt. Selbst im amtlichen Bericht des Zürcher Rats an den Basels von der Aarauer Konferenz, wo Oecolampad diese Theorie der Gewaltenteilung vorbrachte, wird dieser «grosz onderscheyd zwischen weltlichen gwalt und der kilchen gwalt» genauso definiert:

«die Kilch Christi keret alle mittel an, den nächsten zu gewinnen... und sy hat vil mer ein ertzny, damit der sündler nit geschediget. Der weltlich gwalt zwingt mit forcht die bösen, die kirch aber mit aller frintlichkeyt. Der weltlich gwalt mag under im gedulden Juden, schnöde wyber und etliche ander übelädatter, und ist dennoch christlich, die kirch Christi mag die nit gedulden noch gemeinschaft mit in han. Der weltlich gwalt, so sy ein übelädatter strafft, ist zufriden. Es ist aber darumb nit gnug geschehen, wo hüt ein eebrecher und schon von weltlicher oberkeyt gestrafft solt glich desz anderen tags gemeinschaft ans Herren disch han...»³³

Demura zufolge ist Oecolampads Plan, die protestantischen Partnerstände für seine Kirchenzuchtautonomie zu begeistern, am meisten

³¹ Akira Demura, *Church Discipline according to Johannes Oecolampadius in the Setting of his Life and Thought*, Dissertation, Princeton 1964.

³² A. Demura (siehe A. 31), 97.

³³ A. Demura (siehe A. 31), 100.

an der Berner Opposition unter Berchtold Haller gescheitert. Es könnte jedoch auch sein, dass der Ansatz zum Scheitern schon in Oecolampads eigener notorischen Bescheidenheit und Konzilianz begründet lag. Schlug dieser doch eine Art Dreistufenplan vor, wobei er mit der höchsten begann und mit der minimalsten höflich schloss. Ich zitiere aus seinem Bericht an Zwingli vom 27.9.1530:

«Dreierlei erbat ich: 1) Dass (die anderen) in dieser Sache der Basler gemäss der Vorschrift Christi zustimmen möchten. 2) Wenn dies weniger akzeptabel schien, dass sie aus den einzelnen Städten des Christlichen Burgrechts den Gesandten Prediger mitgäben, die gemäss dem Wort Gottes die ganze Sache darlegten, damit das beste daraus gewählt werden könnte. 3) Wenn wir von allem uns auf nichts einigen könnten, dass die Basler nicht fallen gelassen würden, wenn sie weiterhin an ihrer Sache auf dem Grund des Wortes Gottes festhielten.»³⁴

Dass sich unter dieser förmlichen Einladung, nicht zuviel zu riskieren für eine neue Eigenständigkeit der Kirche, die Partnerstädte für den Weg des geringsten Widerstands entschieden, nämlich es bei ihrer bisherigen Anlehnung der kirchlichen Neuordnung an die staatlichen Kräfte zu belassen, ist evident. Mehr Glück als mit den Schweizer Bundesgenossen jenseits des Juras sollte Oecolampad in der Folge mit seinen nördlichen Nachbarn haben. Suchten doch auch Strassburg und Ulm mit ihrer von Oecolampadfreunden geleiteten Reformkirche politischen Anschluss an das protestantische Bündnissystem der Schweizer. So konnte das Basler Modell vom 14. bzw. 15. Dezember 1530 für Stadt und Landschaft Basel auch in die Reformationsordnungen der Städte Ulm, Biberach, Memmingen und Strassburg Eingang finden unter persönlicher Mitwirkung des Basler Initianten. Sein plötzlicher Tod am 24.11.1531 machte freilich allen weiteren Plänen ein verfrühtes Ende.³⁵ Doch sollte die Ankunft Calvins fünf Jahre später in Basel auch zu einer Weiterführung derselben in der Schweiz führen, was freilich bereits ein neues Thema darstellt.

Karl Hammer, Basel

³⁴ A. Demura (siehe A. 31), 101, zit. nach CR 98, No. 1106, 158 f.

³⁵ Ausführlich beschrieben von A. Demura (siehe A. 31), 133 ff.