Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 60 (2004)
Heft: 3

Artikel: Eigenart und Aktualität der Basler Reformation
Autor: Strohm, Christoph
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877872

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Eigenart und Aktualität der Basler Reformation[1]

Richten wir unsere Augen auf die Stadt Basel am Vorabend der Reformation, tut sich uns ein erstaunlicher Anblick auf. In der für heutige Verhältnisse kleinen Stadt sehen wir nicht weniger als 10 Klöster, sechs Männerklöster, das St. Alban-, St. Leonhard-, Barfüsser-, Prediger-, Augustiner- und Karthäuserkloster, sowie vier Frauenklöster, das Kloster Gnadental in der Spalenvorstadt, das Magdalenenkloster in der Steinen, das Kloster St. Clara und das Kloster Klingental. Gehen wir nun in die Kirchen der Stadt, zeigt sich uns ein weiterer auffälliger Sachverhalt. Eine schier unübersehbare Zahl von Klerikern bzw. priesterlichen Personen ist hier am Werke. Wir sehen sie in den Winkeln der Kirchen stehen und an irgendeinem Altar Messe lesen oder sonst etwas tun, allerdings zum geringsten Teil das, was nach unserem Verständnis eigentlich die Hauptaufgaben eines katholischen Priesters oder eines evangelischen Pfarrers sind, nämlich Predigt und Seelsorge. Allein am Münster wirken als Geistliche 24 Domherren und ungefähr 72 Kapläne. Am Petersstift amtieren 10 Chorherren sowie ungefähr 40 Kapläne und an der Pfarrkirche von St. Theodor ein Priester, zwei Diakone und sieben Kapläne.[2]

Sehen wir also diese gewaltige Zahl von Klöstern und kirchlichen Amtsträgern, müssten wir – gerade mit unseren Erfahrungen erodierender Volkskirchlichkeit – auf ein überaus aktives, blühendes kirchliches Leben schliessen. Die unzähligen Messen, die in der Stadt Basel täglich gelesen wurden, sollten Gottes Selbsthingabe durch priesterlichen Vollzug gleichsam wiederholen und gegenwärtig machen, so dass den Gläubigen das Heil geradezu handgreiflich zuströmen konnte. Die Klöster sollten nicht nur ein Ort sein, wo Christsein mit besonderem Ernst und Format gelebt wurde, sondern sie waren ja auch ein Zeugnis reicher Schenkungen und umfassender Unterstützung durch die Bürger und Bürgerinnen der Stadt. Immer neue Möglichkeiten, an dem von den kirchlichen Amtsträgern verwalteten göttlichen Heil Anteil zu bekommen, wurden aufgetan. So musste man schliesslich nicht einmal mehr nach Rom pilgern, um grosse Ablässe zu erlangen, sondern konnte sie vielmehr in Basel vor der Haustür kaufen.

All diese stolze Kirchlichkeit brach innerhalb weniger Jahre zusammen. Die Klöster verschwanden und die Zahl der kirchlichen Amtsträger wurde drastisch reduziert. Die Basler Reformationsordnung vom 1. April 1529,[3] der

[1] Vortrag bei der Feier zur 475jährigen Wiederkehr des Erlasses der Basler Reformationsordnung am 1. April 2004 im Münster. – Dieser Vortrag erscheint zusammen mit S. Burghartz' Vortrag zu Vibrandis Rosenblatt gleichzeitig als selbständige Broschüre.

[2] Vgl. Ernst Staehelin, Oekolampad und die Reformation in Basel, in: Zum Gedächtnis der Reformation. Vier Vorträge, gehalten auf Veranstaltung des Kirchenrats von Basel-Stadt, Basel 1917, 61-84 (63); vgl. auch die detailreiche Darstellung in: Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, Bd. 2/2, Basel 1916, 621-716.

wir heute gedenken, markiert den vorläufigen Höhepunkt dieser tiefgreifenden Umwälzung. An die Stelle der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und des römisch-papistischen Kirchenwesens trat ein erneuertes Christentum – nebenbei gesagt: auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche –, das die westliche Zivilisation und vielfach auch unser persönliches Leben bis heute fundamental geprägt hat.

Wie lässt sich nun die Eigenart der Basler Reformation im Vergleich zu den Reformationen in Wittenberg, Zürich, Genf und anderswo beschreiben? Gibt es hier etwas besonderes, das gerade die Basler Reformation auszeichnet und das es heute wieder in Erinnerung zu rufen gilt? Wenn wir heute der Basler Reformation gedenken, können wir gar nicht anders, als das im Kontext und auf dem Hintergrund unserer gegenwärtigen Fragen und Herausforderungen zu tun. Was sind unsere besonderen Fragen am Beginn des 21. Jahrhunderts, im Jahre 2004, wenn wir der Reformation vor 475 Jahren gedenken? Was beschäftigt und bedrängt uns heute, so dass wir Antworten im Gespräch mit den Vätern und Müttern der Reformation in Basel suchen? Was ist das Spezifische unserer Fragen und Interessen im Vergleich zum Beispiel mit dem grossen Jubiläum von 1929?

Ich will versuchen, mich in drei Gedankengängen einer Antwort auf die gestellten Fragen anzunähern. Ein erster Gedankengang ist dem Thema «Reformation und Staat» gewidmet, ein zweiter wird das Verhältnis von reformatorischem Christentum und Kultur behandeln und ein dritter schliesslich wird sich der Frage zuwenden, was die Basler Reformation für die Neuformulierung des persönlichen Glaubens leisten konnte und kann.

1. Reformation und Staat

Im Basler Bekenntnis vom 21. Januar 1534 ist unter der Überschrift «Von der Obrigkeit» folgendes zu lesen: «Deshalb soll jede christliche Obrigkeit, zu deren Zahl wir auch zu gehören wünschen, ihre ganze Macht darauf richten, daß bei ihren Untertanen der Name Gottes geheiligt, sein Reich erweitert und seinem Willen durch ernsthafte Ausrottung der Laster nachgelebt werde.» Hier wird deutlich, dass die weltliche Obrigkeit Basels selbstverständlich das Basler Bekenntnis wie auch die Reformationsordnung vom 1. April 1529 erlassen und ihren Bürgern und Bürgerinnen verpflichtend gemacht hat. Dar-

[3] Ordnung so ain ersame statt Basel den ersten tag Apprilis in irer Statt vnd Landtschafft fürohin zehalten erkann. Darinnen / wie die verworffene myßbreüch / mit warem Gottesdienst ersetzt. Auch wie die Laster / so Christlicher dapfferkait vnertra^{e}glich / Gott zu^{o} lob /abgestelt /vnnd gestrafft werden sollen / vergriffen ist, s.l. [Basel] 1529; gekürzt wiederabgedr. in: Ernst Staehelin (Hg.), Das Buch der Basler Reformation. Zu ihrem vierhundertjährigen Jubiläum im Namen der evangelischen Kirchen von Stadt und Landschaft Basel, Basel 1929, 192-213.

über hinaus betonen die Herren des Rates ausdrücklich und ebenso selbstverständlich ihren Wunsch und Anspruch, als *christliche* Obrigkeit zur Ausbreitung des Reiches Gottes beizutragen. Im Zweifelsfalle konnte das bedeuten, dass man gegen andersgläubige Bürger mit den Mitteln staatlicher Gewalt vorging. In Basel geschah dies vor allem zwischen Herbst 1529 und Frühjahr 1531, als man die sich ausbreitende Täuferbewegung als elementare Bedrohung des Gemeinwesens wahrnahm und mit allen Mitteln – auch dem der Hinrichtung – bekämpfte.

Die Basler Obrigkeit und ebenso der Reformator Johannes Oekolampad haben – insgesamt gesehen – eine im Vergleich zu anderen Gemeinwesen des 16. Jahrhunderts eher zurückhaltende Politik im Umgang mit Andersgläubigen verfolgt. Aber wir können diese Dimension der Reformation heute, am Beginn des 21. Jahrhunderts, nicht wahrnehmen, ohne zugleich der Parallelen zu der sich ausbreitenden Dominanz von Politik und Staat durch Religion in der islamisch geprägten Welt innezuwerden.

Der Blick auf die mangelnde Toleranz auch der reformatorisch gesinnten Obrigkeiten im Umgang mit Andersgläubigen kann leicht die Wahrnehmung der fundamentalen Errungenschaft der Reformation für die politische Kultur der westlichen Zivilisation versperren. Diese jedoch gilt es heute – gerade auch im Gespräch der verschiedenen Kulturen dieser Welt – bewusst wahrzunehmen und auch selbstbewusst einzubringen. Denn die Reformation hat einen beträchtlichen Anteil an der Ausbildung der Vorstellung eines sich auf innerweltliche Aufgaben beschränkenden und von religiösen Zielsetzungen emanzipierenden Staates. Unsere gegenwärtige Erfahrung lehrt uns, dass die Trennung von Kirche bzw. Religion und Staat, die Dissoziierung von Religion und Justiz, eben überhaupt nicht selbstverständlich, sondern eine in konkreten geschichtlichen Entwicklungen gewordene und teilweise gegen heftige Widerstände gewonnene Errungenschaft politischer Kultur ist.

Man kann dies besonders gut an der Basler Reformation studieren. Der Erfolg der Basler Reformation lässt sich nicht verstehen, ohne sie als Teil eines langandauernden Emanzipationsbestrebens der Bürgerschaft gegenüber einer klerikal-kirchlichen Vorherrschaft zu sehen. Wir brauchen uns nur der eingangs erwähnten Beobachtungen zur übergrossen Präsenz von Klöstern und Klerikern in Basel zu erinnern. Unmittelbar vor Beginn der Reformation hatte die Rivalität zwischen dem Rat und dem Bischof von Basel ihren Höhepunkt erreicht, und ein Ratsbeschluss vom 12. März 1521 schloss den ehemaligen Stadtherrn von allem Einfluss auf die Bestellung der weltlichen Regierungsbehörden aus.[4] Trotz einer insgesamt konservativen, angesichts der

[4] Vgl. Hans Berner, Ulrich Gäbler, Hans R. Guggisberg, Schweiz, in: Anton Schindling, Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 5: Der Südwesten (KLK 53), Münster 1993, 278-323 (290-294).

durch die Reformation hervorgerufenen Konflikte eher lavierenden Haltung zog der Rat bald die Entscheidungsgewalt über den Weg der Reform des kirchlichen Lebens an sich und wies die bischöfliche Kompetenz in dieser Sache klar zurück. Im Frühsommer 1523 erliess er ein Mandat, das allen Pfarrern befahl, ihre Predigten einzig auf die Bibel und nicht auf die Schriften Martin Luthers «und der anderen Doktoren» zu begründen.[5] Im Jahre 1525 begann der Rat mit der Säkularisierung der Klöster.[6] Zum Emanzipationsprozess der Bürgerschaft gegenüber klerikal-kirchlicher Vorherrschaft gehörte auch, dass sich vor allem in den Zünften der Druck verstärkte, nun endlich die mittelalterlich-päpstlichen Missbräuche abzuschaffen und den Gottesdienst im biblisch-evangelischen Sinne durchzusetzen. Am 23. Dezember 1528 versammelten sich 500 evangelisch Gesinnte und forderten in einer Eingabe an den Rat die sofortige Abschaffung der Messe und der unevangelischen Predigt. Als sich daraufhin die Altgläubigen formierten, konnte der Rat nur mit Mühe den Ausbruch eines Bürgerkriegs verhindern. Am 6. Januar 1529 wurde eine Übereinkunft erzielt, die drei Beschlüsse umfasste: eine Disputation am 30. Mai 1529, eine Abstimmung auf den Zünften, zu welchem Kultus die Stadt Basel sich bekennen wolle, und schliesslich eine enge Begrenzung der Zahl der täglichen Messen. Weil sich die Altgläubigen nicht an die Übereinkunft hielten, kam es bereits einen Monat später, am 8. Februar 1529, zu einer erneuten Zuspitzung. 800 Bürger taten sich beim Barfüsserkloster zusammen und verlangten den Rücktritt von zwölf katholischen Ratsmitgliedern. Eine erneute Versammlung von jetzt 2000 Leuten eskalierte zu einem unkontrollierten Bildersturm, so dass der Rat nun endgültig nachgab und die altgläubigen Ratsmitglieder zurücktreten bzw. die Stadt verlassen mussten.

Bereits die Inanspruchnahme des Rechts, unabhängig von der bischöflichen Autorität durch die Veranstaltung von öffentlichen Disputationen über Glaubenssachen zu entscheiden, war Ausdruck einer Emanzipation der Bürgerschaft von geistlicher Vorherrschaft. Auch die sich zu einem Volksaufstand gegen den Rat ausweitenden Forderungen aus den Zünften, für die Abschaffung der widergöttlichen Messe und die Einrichtung der evangelischen Predigt zu sorgen, sind Ausdruck eines Emanzipationsprozesses gegenüber der priesterlichen Hierarchie. Man nahm die von Luther in seiner Schrift *An den christlichen Adel von des christlichen Standes Besserung* entfaltete Auf-

[5] Vgl. Staehelin, Buch (s. Anm. 3) 56-58.

[6] Um 1527 und 1528 erliess der Rat zwei weitere Mandate, «die praktisch die Glaubensfreiheit für jedermann proklamierten» (Hans R. Guggisberg, Johannes Oekolampad, in: Martin Greschat [Hg.], Die Reformationszeit I [Gestalten der Kirchengeschichte, 5], Stuttgart/Berlin/Köln 1984; ND 1993, 117-128 [123]). Dahinter stand keineswegs ein Konzept der Toleranz, vielmehr waren die Mandate Ausdruck der verzweifelten Hoffnung, dass die eskalierenden Konflikte sich beruhigten.

fassung vom Priestertum aller Glaubenden ernst. Jeder und jede, die – wie Luther sagt – aus der Taufe gekrochen ist, ist ein Geistlicher und damit ein Bischof oder gar Papst. Durch den Geist hat er oder sie alles, auch den Schlüssel zum selbständigen Verstehen des Wortes Gottes. Es lag nahe, dass man aus der starken Aufwertung des einzelnen in Glaubenssachen auch entsprechende Konsequenzen für seine Aufwertung als Subjekt politischen Handelns zog. Oekolampad hat jedoch wie Luther diese «politische» und nur zu leicht mit ordnungsgefährdenden Gestaltungsansprüchen verbundene Interpretation der Lehre vom Priestertum aller Glaubenden strikt abgelehnt. Beide sahen durch solches ungeduldige Handeln das Vertrauen auf die Macht des Wortes Gottes beschädigt.

Auch wenn man Unterschiede im Verständnis der Aufgaben der weltlichen Obrigkeit zwischen Luther und Oekolampad feststellen kann, waren sie sich im Entscheidenden einig. Beide haben gegen die Vermischung von geistlicher und weltlicher Obrigkeit deren unterschiedliche Aufgaben und Würde betont. Und sie haben wider die Abwertung der weltlichen gegenüber der geistlichen Obrigkeit deren Gleichrangigkeit betont. Ihr gottgewollter und von jeder Bevormundung durch geistliche Herren oder den Papst freier Auftrag sei es, für Ordnung, Recht und Frieden in einer vom Egoismus beherrschten Welt zu sorgen. Luther hat ferner in aller Schärfe die weltlichen Machtansprüche geistlicher Fürsten zurückgewiesen. Und Oekolampad ist ihm darin uneingeschränkt gefolgt.

Oekolampads besonderes Profil wird deutlich, wenn man zum Vergleich den Zürcher Reformator Huldrych Zwingli heranzieht. Bei diesem finden wir die gleichen Frontstellungen wie bei Luther, jedoch hat er weniger stark die Unterschiedenheit von geistlichem und weltlichem Regiment betont. Die weltliche Obrigkeit wird bei Zwingli weniger klar als bei Luther auf ihre Ordnungsaufgabe beschränkt. Vielmehr kommt ihr eine wichtige Aufgabe auch bei der christlichen Durchdringung des Gemeinwesens und der Gestaltung des kirchlichen Lebens zu. Konkret wurde das in der Frage der Zuständigkeit für die sog. Kirchenzucht. Ausgangspunkt war die neutestamentliche Praxis der gegenseitigen Ermahnung der Brüder und Schwestern im Falle eines Verstosses gegen die Regeln der Gemeinde. Zwingli hat die Kirchenzucht als Teil der allgemeinen Sittenzucht, deren Subjekt die weltliche Obrigkeit ist und deren Geltungsbereich bis in den – für unsere heutige Wahrnehmung – privatesten Bereich reichte, behandelt. Oekolampad hingegen wollte die Kirchenzucht nicht der weltlichen Obrigkeit überlassen, sondern sah sie als Aufgabe der Gemeinde, die durch die Pfarrer und Laien zu handhaben sei. Das bedeutete, dass die Kirchenzucht nur in rein kirchlichen Massregeln wie dem Ausschluss vom Abendmahl bestehen und nicht mit Hilfe staatlicher Gewaltmittel durchzusetzen sein sollte.

Oekolampad gelang es zwar, diese Auffassung in der Reformationsordnung vom 1. April 1529 zur Geltung zu bringen,[7] aber umgesetzt wurde das

nicht. So kam es zu weiteren Diskussionen, und Oekolampad erhielt im Frühjahr 1530 die Möglichkeit, seinen Standpunkt vor dem Rat darzulegen.[8] Auch seine Rede vor dem Rat konnte nicht eine wirkliche Umsetzung seiner Vorstellungen bewirken. Aber Oekolampad gelang die im Vergleich zu Zwingli zukunftsweisendere Klärung des Unterschieds von staatlichem und kirchlichem Handeln. Seiner Rede vor dem Rat vom Frühjahr 1530 folgte eine eingehende briefliche Debatte mit dem befreundeten Reformator Zürichs. Die Rede und der Briefwechsel wurden im Jahre 1536 gedruckt,[9] und auf diese Weise haben die Überlegungen Oekolampads eine enorme, immer noch nicht ausreichend aufgehellte Wirkungsgeschichte entfaltet. Sowohl der Strassburger Reformator Martin Bucer als auch der polnische und ostfriesische Reformator Johannes a Lasco, der Anfang der zwanziger Jahre einige Zeit in Basel gelebt hat, haben Oekolampads Vorstellungen aufgenommen.[10] Vor allem aber hat der, gerade als der Briefwechsel in Basel gedruckt wurde, in der Stadt weilende Johannes Calvin die Anstösse Oekolampads aufgenommen und daraus sein überaus wirksames Konzept einer Kirchenzucht, die von einem aus Laienältesten und Pastoren zusammengesetzten Konsistorium ausgeübt wird, entwickelt.[11]

Im Gespräch der unterschiedlichen kulturellen Horizonte wird der Beitrag der Reformation zur Entwicklung des säkularen Staates von neuem deutlich. Der Basler Reformator Oekolampad hat dabei im Unterschied zu

[7] Vgl. Reformationsordnung, in: Staehelin, Buch (s. Anm. 3) 205f.

[8] Zum Kirchenzuchtverständnis bei Oekolampad vgl. Olaf Kuhr, «Die Macht des Bannes und der Buße». Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482-1531) (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 68), Basel u.a. 1999.

[9] DD Ioannis Oecolampadii et Hvldrichi Zvinglii epistolarvm libri qvatvor, praecipva cvm religionis a Christo nobis traditae capita, tum Ecclesiasticae administrationis officia, nostro maxime seculo, tot hactenus erroribus perturbato, conuenientia, ad amussim exprimentes. [...] per Theodorvm Bibliandrum, Basel 1536; darin: Oratio de reducenda excommunicatione, a.a.O., f. 42^{r}-46^{r} [Ausg. s.d. (1592), S. 193-210]. Die Themen «Kirchenzucht» und «Bann» werden in den in dem Band abgedruckten Briefen Oekolampads mehrfach erörtert. Die Rede ist wiederabgedr. in: Ernst Staehelin (Bearb.), Briefe und Akten zum Leben Oekolampads (QFRG 10 u. 19), 2 Bde., Leipzig 1927/34, Bd. 2, 448-461.

[10] Vgl. Christoph Strohm, Kirchenzucht und Ethik bei a Lasco, in: ders. (Hg.), Johannes a Lasco (1499-1560) – Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuR.NR 14), Tübingen 2000, 145-171, bes. 157f.; zu Bucers Kirchenzuchtverständnis vgl. vor allem die kurz nach der Veröffentlichung des Briefwechsels Oekolampads mit Zwingli entstandenen Texte: Ordenung der Christlichen Kirchenzucht. Für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen 1539 [Ziegenhainer Zuchtordnung], in: Robert Stupperich (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7, Gütersloh/Paris 1964, (247) 260-278; ders., Von der waren Seelsorge, in: a.a.O., (67) 90-245; Amy Nelson Burnett, The yoke of Christ. Martin Bucer and Christian discipline (SCES 26), Kirksville, Mo. 1994, 56.

[11] Vgl. Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis [1559] IV,12-21.

Zwingli die Unterschiedenheit von kirchlichem und staatlichem Handeln stärker betont. Im Vergleich zu Luther charakterisiert ihn, dass er sich nicht nur gegen die am Ende des Mittelalters vor Augen stehende Gefahr des Übergriffs des Papstes und anderer geistlicher Herren in das weltliche Regiment gewandt hat. Vielmehr hat er darüber hinaus – in einem durchaus modernen Sinne – die Gefahr eines Übergriffs staatlichen Handelns in den Bereich des geistlichen Regiments thematisiert: «Unerträglicher [so Oekolampad in seinem Briefwechsel mit Zwingli] als der Antichrist selbst ist eine Obrigkeit, die die Autorität der Kirche sich anmaßt.»[12]

2. Reformation und Kultur

Ein zweiter Gedankengang wendet sich nun dem Verhältnis von Reformation und Kultur zu. Die gegenwärtige Situation der Kirche in Mitteleuropa ist durch einen deutlichen, teilweise drastischen Rückgang volkskirchlicher Verhältnisse gekennzeichnet. Es erscheint offener als je zuvor, ob die Kirche der Zukunft die Sache einer kleinen Minderheit werden wird oder ob das Christentum weiterhin ein kulturprägender Faktor ersten Rangs sein wird. Blicken wir angesichts solcher Fragen auf die Basler Reformation, ergeben sich einige interessante Aspekte.

Zuerst einmal wird schnell deutlich, dass eben diese Frage bzw. Alternative – Volkskirche oder radikale Minderheitskirche – auch in der Basler Reformation eine zentrale Rolle gespielt hat. Denn es war genau diese Frage, um die es in dem Streit zwischen den Reformatoren und den sich seit Mitte der zwanziger Jahre schnell ausbreitenden Täufergruppierungen ging.[13] Diese leugneten die Geltung der Kindertaufe ohne den bewussten Glaubensentscheid der Getauften und forderten die konsequente Orientierung an den Geboten Christi ein, von dem Verbot zu schwören bis hin zum Verbot, sich an obrigkeitlichem Handeln zu beteiligen, da damit ja Gewaltanwendung verbunden war. Oekolampad hat in mehreren Disputationen die Täufer zu überzeugen und integrieren versucht, aber schliesslich gelang die «Lösung» des Konflikts nur durch die bereits erwähnte gewaltsame Eliminierung der Täufer bzw. Wiedertäufer. Gleichwohl hat Oekolampad den Konflikt theologisch zu bewältigen versucht. Denn seine Betonung der Kirchenzucht nimmt gera-

[12] Zit. in: Staehelin, Buch (s. Anm. 3) 232.

[13] Der Eifer um die Reinheit der Gemeinde und die Abgrenzung gegen die sündige Welt war das zentrale Anliegen grosser Teile des Täufertums. Vgl. Franklin H. Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966, 131-142; Hans-Jürgen Goertz, Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit, in: Heinz Schilling (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (ZHF, Beiheft 16), Berlin 1994, 183-198 (Lit.); Kirchenzucht (Hans-Jürgen Goertz, John H. Leith), TRE 19, Berlin/New York 1990, 173-191.

de die täuferische Kritik mangelnder Heiligung bzw. mangelnder Befolgung der Gebote Christi in der Volkskirche auf. Über die Predigt des Evangeliums von der freien Gnade, die das Heil verbürgt und glaubend zu ergreifen ist, hinaus sollte sich die Gemeinde ernsthaft um ein entsprechendes Leben bemühen. Allerdings blieb bei Oekolampad wie bei den anderen Reformatoren die Verkündigung des Evangeliums das Entscheidende und das Zentrale. Von täuferischem Extremismus, der so weit gehen konnte, dass ein Täuferführer alle Gemeindeglieder exkommunizierte, bis nur noch er selbst und seine Frau übrig geblieben waren,[14] war Oekolampad weit entfernt.

Vielmehr steht Oekolampad wie wenige andere für ein reformatorisches Christentum, das Extremismen vermied und die kirchliche Erneuerung als unauflöslich mit einer allgemeinen Bildungsreform verbunden verstand. Seit seinem Studium in Heidelberg u.a. bei dem führenden Humanisten Jakob Wimpfeling war er humanistischen Idealen verbunden. So ist es kein Zufall, dass sein erster Aufenthalt in Basel nicht um der kirchlichen Arbeit oder der theologischen Lehre willen erfolgte. Vielmehr kam er nach Basel, um sich an dem wohl wichtigsten und zugleich wirkungsreichsten geisteswissenschaftlichen Forschungs- bzw. Editionsprojekt der Zeit zu beteiligen: Erasmus' Herausgabe des griechischen Textes des Neuen Testaments im Jahre 1516. Angestellt in der Buchdruckerei des Johannes Froben wirkte er als philologischer und theologischer Mitarbeiter und schrieb sogar ein Nachwort zu dem Werk. Auch im November 1522, als er erneut und endgültig nach Basel gekommen war, begann er als Korrektor in einer Buchdruckerei, diesmal in der des Andreas Cratander, wo er vor allem Übersetzungen griechischer Kirchenväter ins Lateinische anfertigte. Im Jahre 1523 tat Oekolampad bezeichnenderweise nicht als Prediger, sondern als Lehrer der Universität einen für die Durchführung der Reformation in Basel entscheidenden Schritt. Als Doktor der Basler Universität seit 1518 hatte er täglich um 15.00 Uhr das Buch des Propheten Jesaja auszulegen, natürlich lateinisch und nur für die kleine Gruppe der Gelehrten bzw. Studenten. Oekolampad tat nun den ungewöhnlichen, auch für die allgemeine Bildungsgeschichte bemerkenswerten Schritt, dass er unmittelbar im Anschluss daran ein zusammenfassendes Kolleg in deutscher Sprache für breitere Kreise abhielt. Dieses Kolleg in deutscher Sprache hat, wie die Quellen bezeugen, eine wichtige Rolle beim Fortgang der Reformation in Basel gespielt.[15]

[14] Vgl. dazu und Menno Simons' Auseinandersetzung mit solchen Phänomenen in Ostfriesland vgl. Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561) (BGLRK 35), Neukirchen-Vluyn 1973, 147-169; vgl. auch Goertz, Kleruskritik (s. Anm. 13) 179f.192.

[15] Vgl. Johannes Oekolampad, In Iesaiam prophetam hypomnematωn, hoc est, commentariorum [...] libri VI, Basel 1525; vgl. dazu Ernst Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads [QFRG 21], Leipzig 1939, 189-213; ders., Buch (s. Anm. 3) 49.

Für Oekolampad gehörten ein erneuertes Christentum und geistige und sittliche Bildung unauflöslich zusammen. Das wird besonders darin deutlich, dass er ähnlich wie Zwingli und Calvin mit besonderer Schärfe Autoritätshörigkeit und Aberglauben kritisierte. Wieder und wieder geisselt er die päpstliche Anmassung, die Glaubenden durch immer neue Menschensatzungen gefangen zu halten.[16] Und die abergläubische Verehrung von allen möglichen Gegenständen oder heiligen Personen ist ihm eine skandalöse Verletzung der Ehre Gottes. Darum steht die römische Messe, die das wahre geistige Sein Gottes in irdische Materialität zwingt und daraus ein Opfer und verdienstliches Werk macht, von Anfang an im Zentrum der Kritik.

Charakteristisch für Oekolampad und die Basler Reformation ist nun, dass sich eine solche scharfe antirömische und profiliert evangelische Position mit einer vergleichsweise grossen Offenheit und Pluralität verbindet. Von Anfang an ist unter den Lehrern der wiedergegründeten protestantischen Universität und den mit ihr verbundenen Druckern eine auffällige Zahl von eigenständigen Gestalten, die in Genf, Zürich oder Wittenberg unter Häresieverdacht standen. Erwähnt seien nur Sebastian Castellio (1553-63 Prof. für griechische Sprache), Celio Secondo Curione (1546-69 Prof. für Rhetorik) und Andreas Bodenstein von Karlstadt (1535-40? Prof. für Altes Testament).[17] Gerade auch die der Universität eng verbundenen Drucker Johannes Oporin und Peter Perna druckten in erstaunlichem Mass «unorthodoxes» oder sogar nach reformierter Lehre häretisches Schrifttum.[18] Oporin reagierte einigermassen ungehalten auf Versuche einer Reglementierung durch die kirchliche Zensur: «Der Tüfel het uns mit dem nüwen Bapsttum beschissen.»[19] Petrus Ramus lobte im Jahre 1570 nicht nur das gute Klima Basels,

[16] Vgl. z.B. Johannes Oekolampad, In epistolam Ioannis Apostoli catholicam primam, [...] demegoriae, hoc est homiliae una et XX, Basel 1524, f. 25r-28r; vgl. auch Staehelin, Buch (s. Anm. 3) 54. 65. 76. 162f. 175. 177. 202. 228. 231f. In der Reformationsordnung vom 1.4.1529 heisst es entsprechend: «Aber Menschensatzungen, durch welche die Gewissen gebunden würden, wie sie im Eheverbot, Speisegesetzen, Tagwählerei und dergleichen vorkamen, sollen die Prediger nicht bloß nicht lehren, sondern sie als ungültig erklären, das darin verborgene Falsche aus der heiligen Schrift nachweisen, dabei aber sich in jeder Weise bemühen, daß die Christen ihre Freiheit nicht zur Fleischeslust, sondern zur Ehre Gottes und zur Pflege der brüderlichen Liebe brauchen» (a.a.O., 196). Auch die für die Frühphase der Basler Reformation wichtige Disputation des in der Stadt weilenden Wilhelm Farel am 3. März 1524 ist zuerst gegen die Tyrannei menschlicher Satzungen gerichtet: «Deshalb erachte ich es nützlich, zu meiner und meiner Nächsten Erbauung, die uns Christus selbst am meisten geboten hat, einige Thesen vorzulegen, in denen die Hauptsumme christlicher Freiheit beschlossen liegt, und durch die fallen soll die Tyrannei menschlicher Satzungen, ohne Antastung der weltlichen Schwertgewalt, der niemand sich entziehen darf» (abgedr. in: a.a.O., 84-86 [84]).

[17] Vgl. Max Geiger, Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie, Zollikon-Zürich 1952, 12-39.

[18] Vgl. a.a.O., 23-30.

[19] Zit. in: Paul Burckhardt, Geschichte der Stadt Basel, Basel 1942, 25.

sondern auch die dort gewährte «libertas».[20] Einem scharfen Beobachter wie Michel de Montaigne, der im Jahre 1580 die führenden Vertreter der Universität Johann Jakob Grynäus, Theodor Zwinger, Felix Platter und François Hotman traf, entging nicht die Pluralität und mangelnde konfessionelle Geschlossenheit der kirchlichen Lehre in Basel.[21] Am 1. April 1529, dem Tag des Erlasses der Reformationsordnung, antwortete der auf eine Professur für Griechisch berufene Simon Grynaeus mit den schönen Worten: «Ich möchte in jener Stadt sein und unter jenem Volk, das immer so allem Humanen zugänglich [...] war [...].»[22]

Die auch im 16. Jahrhundert bereits als solche festgestellte gewisse Liberalität unterscheidet Basel von Wittenberg, Zürich und Genf, und sie hat ausgesprochen befruchtend auf kulturelle Entwicklungen gewirkt. Die Reformation hat, wie die zahlreichen Drucke von Schriften Luthers und anderer reformatorisch gesinnter Autoren in Basel zeigen, die wirtschaftliche Dynamik des aufstrebenden Buchdrucks und Buchhandels enorm verstärkt. Im Bereich des Geisteslebens kann man im Blick auf das gesamte 16. Jahrhundert, abgesehen von der kurzzeitigen Schliessung der Universität von 1529 bis 1532, zahlreiche vergleichbare Phänomene beobachten. Erwähnt sei nur die Entwicklung der juristischen Fakultät der Universität Basel in der zweiten Hälfte des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts. Seit den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts stieg die Zahl der juristischen Doktorpromotionen steil an und hielt sich bis zum Beginn des Dreissigjährigen Krieges auf einem hohen Niveau. Die juristische Fakultät der Universität Basel brachte eine Zeit lang die meisten Doktoren unter allen juristischen Fakultäten des protestantischen Europa hervor, und die Liste der Basler Doktoren liest sich wie das Who is Who der Rechtswissenschaft der Zeit.[23]

Ein Grund für diese eindrucksvolle Entwicklung – neben anderen! – ist die relative Pluralität, die in Basel trotz klar evangelischer Ausrichtung gewähr-

[20] Vgl. Petrus Ramus, Basilea. Eine Rede an die Stadt Basel aus dem Jahre 1570, lat. u.dt., übers. u. eingel. v. Hans Fleig, Basel 1944, 34.

[21] Mit der Ironie des Skeptikers formuliert er, «qu'ils estoient mal d'accord de leur religion, pour les responses divers, qu'il en receut: les uns se disant Zvingliens, les autres Calvinistes, et les autres Martinistes; et si fut averty que plusieurs couvoient encore la religion romaine dans leur cœur» (Journal de voyage de Michel de Montaigne, édition présentée, établie et annotée par François Rigolot, Paris 1992, 16).

[22] Grynaeus an Oekolampad, 1.4.1529, abgedr. in: Staehelin, Buch (s. Anm. 3) 220.

[23] Exemplarisch seien die in Basel zwischen 1550 und 1650 zu Doktoren promovierten Juristen genannt, welche um ihrer Bedeutung willen in die *Deutsche Biographische Enzyklopädie* aufgenommen sind (mit Jahr der Promotion): Johannes Althusius (1557-1638, 1586); Lukas Beckmann (1570/71-1624, 1595); Philipp Camerarius (1537-1624, 1569); Andreas Cludius (1555-1624, 1582); Hippolyt a Collibus (1561-1612, 1583); Peter Denais [Denaisius] (1560-1610, 1583); Scipio Gentilis (1563-1616, 1589); Johann Georg von Godelmann (1559-1611, 1580); Peter Heige (1559-1599, 1584); Ludwig Iselin (1559-1612,

leistet war – anders als zum Beispiel in Genf oder Heidelberg oder auch Wittenberg. Das zeigt sich an der Herkunft der Doktoren, die eben nicht nur aus reformierten Territorien, sondern ebenso aus lutherischen und sogar römisch-katholischen stammten. Das blieb auch so, als seit 1586 der Antistes Johann Jakob Grynaeus eine deutlich profilierte calvinistische Ausrichtung der Basler Kirche durchzusetzen suchte.[24]

Nach dem Blick auf die staatliche Entwicklung und die kulturellen Folgen der Basler Reformation sei nun noch ein letzter Aspekt der Eigenart und Aktualität der Basler Reformation behandelt.

3. Reformation und persönlicher Glaube

Der durchschlagende Erfolg der Reformation lässt sich nur dadurch erklären, dass das spätmittelalterliche Heilszuteilungssystem den Menschen nicht mehr plausibel war. Die charakteristische Mischung aus magisch-materialistisch überkommender sakramentaler Gnade und vielfältigen Gebotsanforderungen, die auch durch finanzielle Ersatzleistungen zu befriedigen waren, konnte zumindest die sensibleren und intellektuelleren Geister nicht mehr befriedigen. Luthers Zuspitzung der christlichen Verkündigung auf die Rechtfertigungsbotschaft hat offensichtlich die zur Überwindung der Plausibilitätskrise notwendige Konzentration geleistet.

Die Leistungskraft der Konzentration auf die Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen durch den barmherzigen Gott allein durch den Glauben, ohne die Bedingung guter Werke, erklärt sich nicht zuletzt aus der tiefsitzenden Gerichtsangst des spätmittelalterlichen Menschen. Man muss sich nur die bildlichen Darstellungen der Zeit ansehen, um zu ermessen, wie allumfassend die Angst vor der ewigen Verdammnis gewesen ist. In den ersten Jahrhunderten der Christenheit war es eine *andere* Angst, existentielle Not, die die Menschen bedrängt hatte, die Angst vor der völligen Vergänglichkeit. Entsprechend stark war in den ersten Jahrhunderten die Überwindung des

1589); Friedrich Lindenbrog (1573-1648, lic. 1608); Georg Michael Lingelsheim (1556-1636, 1583); Georg Obrecht (1547-1612, 1574); Johann Christoph Oelhafen von und zu Schöllenbach (1574-1631, 1600); Johann von Prott (1573-1634, 1597); Nikolaus von Reusner (1545-1602, 1583); Konrad Rittershausen (1560-1613, 1591); Georg Schönborner (1579-1637, 1608); Benjamin Schütz (1586-1666, 1627); Hermann von Vultejus (1565-1634, 1580); Johann Zanger (1557-1607, 1580).

[24] Auch in den Jahren des Antistes Grynaeus (1586-1617) blieben in der Basler Kirche trotz der verstärkten calvinistisch-reformierten Orientierung/Konfessionalisierung erstaunliche Freiräume erhalten. So haben selbst die Führer der Basler Kirche, die massgeblich an der Etablierung der calvinistisch-reformierten Orthodoxie beteiligt waren, die Antistes Johannes Wolleb und Lukas Gernler, den Namen Celio Secondo Curiones durchaus in Ehren gehalten und sein Erbe für sich in Anspruch zu nehmen versucht (vgl. Geiger, Basler Kirche [s. Anm. 17] 32).

Todes, die Auferstehung, ins Zentrum christlicher Verkündigung gestellt worden.

Die Frage ist nun natürlich, welche existentielle Not und Sorge die Menschen der Gegenwart zuvörderst bedrängt. Vielleicht kann man das so formulieren: Angesichts eines ungeheuer angewachsenen Informationsstroms, der die Schicksalsschläge jedes Winkels dieser Erde jeden Tag gegenwärtig macht, angesichts einer extremen Pluralisierung der Lebensentwürfe [und zwar in der unmittelbaren Nachbarschaft wie weltweit] breitet sich das Gefühl des Relativismus, der völligen Zufälligkeit und Sinnlosigkeit aus. Das Problem des Menschen der Gegenwart ist, in all dem Auf und Ab und Hin und Her des Lebens eine klare Linie, einen Sinn oder so etwas wie göttliche Führung zu finden, und zwar im individuellen Leben wie im Weltverlauf insgesamt.

Von diesen Überlegungen aus wollen wir nun abschliessend fragen, worin das Besondere bzw. Charakteristische evangelischen Christseins für den Basler Reformator Oekolampad bestand. Oekolampad hat Luthers Konzentration auf die Rechtfertigungsbotschaft als ebenso plausibel wie befreiend wahrgenommen.[25] Luther hatte seine rechtfertigungstheologische Konzentration vor allem durch das Studium der Paulusbriefe gewonnen. Oekolampad schliesst sich ihm an, jedoch erlangt das johanneische Schrifttum – Johannesevangelium und Johannesbriefe – eine zunehmende Bedeutung für das Werk des Basler Reformators.[26] Vom Johannesevangelium und den Johannesbriefen inspiriert zieht sich die Auffassung von der durch den Geist gewirkten Gemeinschaft des Glaubenden mit Gott durch sein literarisches Werk. Weniger die Rechtfertigung angesichts des göttlichen Urteils bietet ihm Trost, Sinn und Ziel als vielmehr die geheimnisvolle Gegenwart Gottes im Geist, der in die Wahrheit leiten wird. Bis in die Sprache hinein wirkt der meditative Stil des Johannesevangeliums, in dem Jesus seine bleibende Geistgegenwart den verunsichert zurückbleibenden Jüngern verheisst.

In den frühen Predigten Oekolampads über den 1. Johannesbrief aus dem Jahre 1523 ist die innige, durch den Geist gewirkte Gemeinschaft mit Gott das eigentlich Leben- und Trostspendende, nicht wie bei Luther die Gewissheit, trotz der eigenen Abgründe gerechtfertigt zu sein.[27] In seiner Kommentierung der Aussage «Gott ist Licht» (I Joh 1,5) kritisiert er diejenigen, die die

[25] Vgl. z.B. die Formulierung in dem *Sermo de sacramento eucharistiae* vom 30. Mai 1521: «iustitiam nostram fides praestat; audacter dico: iustificatio nostra fides est» (zit. in: Staehelin, Lebenswerk [s. Anm. 15] 152).

[26] Vgl. bes. Oekolampad, In epistolam Ioannis (s. Anm. 16); ders., Annotationes piae ac doctae in Euangelium Ioannis, Basel 1533; vgl. dazu Staehelin, Lebenswerk (s. Anm. 15) 155. 221-232. 574-578.

[27] Der ganze Zweck des Briefes bestehe darin, dass wir Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und dadurch mit allen Heiligen hätten. «Scopus autem totius epistolae, mea sententia, est ut habeamus communionem cum patre ac filio, atque per hoc cum omnibus

Betrachtung unserer Hässlichkeit, die Furcht des Gerichts, die Aufzählung der Sünden, die Furcht der Hölle und der Strafen ins Zentrum stellten, um von daher, ohne das Evangelium von der Gnade und Herrlichkeit Gottes, den Weg zur Rechtfertigung aufzuzeigen. Dies sei der Weg in die Verzweiflung. Johannes hingegen stelle das Leuchten der göttlichen Schönheit vor unsere Augen, und wer auch nur schwach sehe, müsse notwendigerweise von der Sehnsucht danach hingerissen werden und seine eigenen dunklen Seiten verabscheuen.[28]

Die kurzen Bemerkungen müssen genügen, um zu zeigen, dass Oekolampad eine relativ offene, kaum auf den Zusammenhang mit der mittelalterlichen Gerichtsangst ausgerichtete Interpretation der Rechtfertigungsbotschaft vertritt. Auch im Basler Bekenntnis von 1534 wird zwar die Rechtfertigung allein aus Glauben erläutert, pointierter und auch ausdrücklich in der Überschrift eines eigenen Abschnitts spricht es aber «von der Fürsorge Gottes».[29]

Das entspricht Oekolampads «modernem», nicht auf die Situation des richtenden Gottes ausgerichteten Verständnis reformatorischer Rechtfertigungsbotschaft. So hatte Oekolampad auch in Situationen grosser Bedrohung aus dem Vertrauen auf die alles menschliche Begreifen übersteigende Fürsorge Gottes Mut und Gewissheit geschöpft. Als nach dem Bauernaufstand 1525 seine Schrift gegen die römische Messe scharfe Gegenmassnahmen – u.a. ein Druckverbot in Basel – hervorrief, brachte er diese Gewissheit trotz der schwierigen persönlichen Lage mit bezeichnenden Worten zum Ausdruck. In Anspielung auf die biblische Erzählung von der Heilung zweier Besessener, deren böser Geist in eine Schweineherde fährt, schreibt er folgende Worte an Zwingli: «Gezählt sind die Haare auf unserem Haupte (Mt 10,30), ja, sage ich

sanctis» (Oekolampad, In epistolam Ioannis, [s. Anm. 16], f. 8^{v}; vgl. a.a.O., f. 11^{v}. 14^{r}-15^{r}). Vgl. auch Staehelin, Lebenswerk (s. Anm. 15) 223-226.

[28] «Praepostere et infeliciter quidam conantur a consyderatione nostrae deformitatis, a metu iudicij, ab enumeratione peccatorum, a metu inferni et suppliciorum, absque Euangelio gratiae et gloriae dei, iustificandi uiam ostendere, et salutem parare. Nam magna animarum pernicie desperandi uiam docent, odibilemque deum faciunt. Enimuero talis doctor et ipse diabolus est, et maxime quum hinc migrandum insonat: Ecce haec atque illa peccata tua, adest iudex, aperuit infernus os suum, ut te deglutiat. Quid tibi deformi et sceleroso cum deo? Atque ita nimirum et Iudam ad confessionem scelerum adegit. Noster autem theologus feliciter auspicatur, et diuinae pulchritudinis claritatem ante oculos nostros ponit: cuius aspectu quantumuis tenui ac paruo, necesse est ut ad desyderandum, et amandum illam mens rapiatur, et siquidem uere illustratur. necesse item, ut et suam detestetur foeditatem» (a.a.O., f. 12^{v}).

[29] Vgl. Das Basler Bekenntnis, abgedr. in: Staehelin, Buch (s. Anm. 3) 245. 247.

sogar, gezählt waren die Borsten der Schweine, in die die Teufel nicht zu fahren wagten ohne Erlaubnis des Herrn [Mt 8,31].»[30]

Christoph Strohm, Bochum

[30] Oekolampad an Zwingli, 22.10.1525, abgedr. in: Staehelin, Buch (s. Anm. 3) 126.