**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel
**Band:** 74 (2018)
**Heft:** 4

**Artikel:** "Licht im Überfluss" : die spirituelle Theologie Johannes Oekolampads
**Autor:** Bernhardt, Reinhold
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-877610

**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:** 13.07.2025

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

# «Licht im Überfluss»

## Die spirituelle Theologie Johannes Oekolampads[1]

Es geht in diesem Beitrag nicht primär um die Person, die Biografie und das Wirken des Basler Reformators Johannes Oekolampad[2], sondern um seine Theologie. Man kann die Frage, wie er theologisch gedacht hat und warum er so gedacht hat, gewiss nicht trennen von den Fragen, wer er war, wie sein Leben verlaufen ist und was er getan hat.[3] Doch soll der Akzent hier nicht auf der Behandlung dieser Fragen, sondern auf der Herausarbeitung seiner theologischen Grundüberzeugungen liegen. Man versteht sein Wirken nicht, wenn man nicht seine Theologie mit in den Blick nimmt. Sie hat ihn geleitet in seinem reformatorischen Wirken und hat damit die Geschichte Basels an einem ihrer Wendepunkte mitbestimmt.

Die Materialgrundlage für die Rekonstruktion des theologischen Profils Oekolampads ist allerdings bisher noch nicht so gut erschlossen wie bei den meisten der anderen Reformatoren. Ernst Staehelin hat sich zwar grosse Verdienste in der Bibliographierung erworben, aber die meisten Schriften sind verstreut in Archiven. Es gibt keine Werkausgabe.

Die Erhebung der Theologie Oekolampads wird zudem dadurch erschwert, dass er – anders als etwa Calvin – keine Gesamtdarstellung seiner Theologie hinterlassen hat. An Quellen stehen lediglich situationsbedingte Schriften zu bestimmten Themen (vor allem zur Abendmahlsfrage), Kommentare zu bibli-

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 28.11.2017 im Rahmen der Ringvorlesung «Reformation. Abkehr vom Mittelalter, Beginn der Neuzeit?» im Kollegienhaus der Universität Basel gehalten wurde.

2 Siehe dazu: E. Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (QFR 21), Leipzig 1939; U. Gäbler: Oekolampad, Johannes (1482-1531), in: TRE 25, 1995, 29-39; Th.K. Kuhn: Oekolampad, in: NDB 19, Berlin 1999, 435f; K. Hammer: Der Reformator Oekolampad (1482-1531), in: Zwingliana 19 (1992f.) 157-170.

3 Zur Reformation in Basel siehe: Chr. Christ von Wedel: Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. Die frühe Reformationszeit in Basel, Basel 2017; A.N. Burnett: Die Reformation in Basel, in: dies. / E. Campi (Hg): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017, 179-224; Reformation in Basel, hg.v. der historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel. In: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Band 116 (2016); Johannes Oekolampad, Wibrandis Rosenblatt und die Reformation in Stadt und Landschaft Basel. Reden und Vorträge anlässlich zweier Gedenkfeiern im Jahr 2004, hg.v. den Evangelisch-reformierten Kirchen beider Basel, Basel 2005.

schen Büchern, die aus Vorlesungen hervorgegangen sind, Gutachten, Predigten, und nicht zuletzt sein Briefwechsel zur Verfügung.[4]

Seine Schriften sind oft eher exegetisch und historisch als systematisch-theologisch angelegt, wie etwa der 1525 in Basel entstandene Traktat zur Auseinandersetzung um das Abendmahlsverständnis[5] oder die Aufzeichnungen seiner Vorlesungen. Als humanistisch gebildeter Gelehrter war er vor allem Bibeltheologe. Der Basler Kirchenhistoriker Karl Rudolf Hagenbach schreibt 1859 über ihn, er sei «kein Mann des Systems, und (...) weniger ein großer und eigentümlicher Denker (...) [gewesen], als der eine und andere seiner Zeitgenossen.»[6] Das erschwert die systematisch-theologische Aufarbeitung.

Es gibt auch kein Buch *über* seine Theologie. Ernst Staehelin hat im Jahr 1939 eine umfassende Darstellung zu Leben und Werk Oekolampads vorgelegt.[7] Im Vorwort heisst es: «es schiene uns sehr wertvoll zu sein, wenn im Anschluss an unser Werk die Theologie Oekolampads, sei es als Ganze, sei es nach einzelnen Seiten hin, auch noch systematisch bearbeitet würde.»[8] Einen Gehversuch in diese Richtung will ich hier unternehmen, wobei es kaum möglich sein wird, mehr als nur die *Grundzüge* dieser Theologie herauszuarbeiten.

Eine kleine Nebenbemerkung: Ernst Staehelin war damals Rektor der Uni Basel und das Kollegiengebäude war gerade seiner Bestimmung übergeben worden. Und so widmete er das Buch «der hohen Regierung des Kantons Basel-Stadt zur Einweihung des neuen Kollegienhauses der Universität». Um nichts anderes sei es im Lebenswerk Oekolampads gegangen, schreibt er, als

4 E. Staehelin: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation, 2 Bde., Leipzig 1927 und 1934, ND: New York / London 1971; ders: Oekolampad-Bibliographie. Verzeichnis der im 16. Jahrhundert erschienenen Oekolampaddrucke, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 17, 1918, ND Nieuwkoop 1963. Auf e-rara, der Plattform für digitalisierte Drucke aus Schweizer Bibliotheken finden sich zahlreiche Digitalisate (Suchwort «Ökolampadius»).

5 Siehe Anm. 39.

6 K.R. Hagenbach: Johann Oekolampad und Oswald Myconius, die Reformatoren Basels: Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1859, 184 (online abrufbar: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10449742-9).

7 Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Anm. 2).

8 Ebd., VII. Ähnlich konstatiert Ulrich Gäbler, dass «die gründliche Erforschung sowohl von Oekolampads Theologie wie von seinem Anteil an der Reformation in Basel bisher ausgeblieben» sei (Gäbler: Art. «Oekolampad» [Anm. 2], 35).

um die Ehre Gottes, die Wahrheit Gottes und das Reich Christi. Und er brachte seinen herzlichen Wunsch zum Ausdruck, dass auch die Arbeit, die sich im neuen Kollegienhaus entfalten werde, «im Zeichen und in der Kraft dieser drei Wirklichkeiten der Ehre Gottes, der Wahrheit Gottes und des Reiches Christi stehen dürfe»[9]. Man kann sich nicht gut vorstellen, dass ein heutiger Rektor oder eine Rektorin der Universität – selbst wenn es ein Theologe oder eine Theologin wäre – in einer öffentlichen Stellungnahme einen solch frommen Wunsch äusserte. Tempora mutantur.

### *1. Die Lichtmetaphorik*

«Abunde lucis est» – war das letzte Wort, das Oekolampad gesprochen hat, bevor er am frühen Morgen des 24. November 1531 starb[10]. Zuvor hatte er noch die Geistlichen der Stadt um sich versammelt, um ihnen die Verantwortung für die Basler Kirche ans Herz zu legen: Mit Worten allein verkündige man nicht den Glauben. Es bedürfe der Wahrheit und des Lichts des Lebens. Damit war nicht nur das Licht Gottes gemeint, das in das Leben eines Christen hineinscheint, sondern auch das Licht der Heiligkeit, das von diesem Leben ausstahlen soll. Oekolampads Theologie war auf die Praxis bezogen; an spekulativen Erörterungen zeigte er wenig Interesse. Immer wieder rief er dazu auf, dass das Reden der Christen im Allgemeinen und der Geistlichen im Besonderen in ihrem Handeln Gestalt gewinnen müsse. Und so ermahnte er auch die Pfarrer, das Licht Gottes nicht nur *verbal*, sondern auch *aktual* – also handelnd – leuchten zu lassen, zum Wohl der Kirche und der Stadt. Das Wort aus der Bergpredigt «Ihr seid das Licht der Welt. Lasst euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen» (Mt 5, 16) mag ihm dabei ein Impulsgeber gewesen sein.

Während der Ansprache an die Pfarrer, deutete er auf seine Brust und sagte «abunde lucis est» («hier ist Licht im Überfluss»).[11] Er lebte und starb in der Gewissheit, innerlich vom Licht Gottes erfüllt zu sein, sodass er es auch nach aussen tragen konnte.

9 Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Anm. 2), VII.

10 Das Todesdatum ist nicht einheitlich überliefert. Siehe dazu: Staehelin: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads (Anm. 4), Bd. 2, 716.

11 Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Anm. 2), 637.

Diese Aussage ist aber *mehr* als nur sein letztes Wort. Man kann sie als Grundaussage seiner gesamten Theologie verstehen, in der er sich implizit und explizit immer wieder auf 1 Joh 1,5 bezogen hat: «Gott ist Licht, und Finsternis ist keine in ihm». In der Lichtmetaphorik liegt ein Schlüssel zum Verständnis und zur Darstellung seiner spirituellen Theologie. «Licht» steht dabei für den Geist Gottes. Oekolampads Theologie ist eine Theologie des Heiligen Geistes, eine spirituelle Theologie.

Es war vor allem diese spirituelle Prägung der Theologie Oekolampads, die ihm schon zu seinen Lebzeiten und dann 400 Jahre später den Argwohn Karl Barths eintrug. Ihre Grundzüge sollen im Folgenden im Blick auf Oekolampads Verständnis des Glaubens, der Bibel, der Kirche und des Abendmahls nachgezeichnet werden. Und es soll der Frage nachgegangen werden, aus welcher Inspirationsquelle Oekolampad diese spirituelle Theologie geschöpft hat.

## *2. Oekolampad im Licht der Kritik Barths*

Ein eher reserviertes Lob für Oekolampad vermochte sich Barth in seiner Vorlesung zur Theologie Zwinglis abzuringen: «Die Selbständigkeit, mit der dieser schlichte Mann seinen Weg gegangen ist, die Sicherheit, mit der er bei aller Anspruchslosigkeit seiner ziemlich unphilosophischen Theologie allerlei böse Klippen zu vermeiden wußte, an denen der berühmtere Zwingli gescheitert ist, die biblische Substanz seines Zeugnisses, die man bei Zwingli nicht selten vermißt, sind darum doch allen Respektes wert.»[12]

Barths Kritik richtete sich vor allem gegen die Tendenz zum Spiritualismus bzw. zur Mystik, die er in Oekolampads Theologie ausmachte. Anders als Zwingli und Calvin sei Oekolampad ein «entschieden mystische[r] Einschlag» eigen gewesen, «der ihn nicht nur mitten aus dem schon angetretenen Weg evangelischer Erkenntnis für zwei Jahre ins Kloster, sondern nachher auch mehr als einmal in die Nähe der schwärmerischen Gedanken geführt hat».[13]

Schon Luther hatte Oekolampad (wie auch Zwingli) in einer zu grossen Nähe zu den Schwärmern gesehen. In seiner Auseinandersetzung mit den Spiritualisten in Wittenberg drängt er die mystischen Tendenzen zurück, die sich in seinen eigenen Frühschriften finden lassen und die vor allem auf Einflüsse

12 K. Barth: Die Theologie Zwinglis (1922/1923) (GA II.40), Zürich 2004, 359.
13 Ebd., 359-367.

Johannes Taulers, einem Schüler Meister Eckharts, zurückgehen[14]. Demgegenüber stellte er nun das *verbum externum* der Evangeliumsverkündigung und die Teilnahme an der Austeilung der Sakramente in den Vordergrund. Mit diesen Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und Mensch gewann aber auch die Kirche, die mit der schriftgemässen Verwaltung des Predigtauftrages und der Sakramentsspende betraut war, an Bedeutung. Bei Oekolampad hingegen haben sich die spiritualistischen Züge erhalten. Sie sind bei ihm allerdings weniger von der Mystik Meister Eckharts und mehr von den griechischen Kirchenvätern angeregt.

Charakteristisch für die Schwärmer und auch für Oekolampad ist nach Barth, dass sie die Sphäre des Göttlichen nicht klar von der Sphäre des Weltlichen trennten, sondern von einer unvermittelten Gegenwart des Geistes Gottes im Geiste des Menschen ausgingen. In dieser ‹charismatischen› Auffassung erfasst der Mensch in seiner ‹Spiritualität› die unmittelbare Präsenz Gottes. Demzufolge braucht es letztlich keine Vermittlungsinstanzen wie das äussere Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt als Christus, Bibel und Predigt.

Mystik ist für Barth spirituelle Selbsterfahrung – wobei die Betonung auf «selbst» liegt. In der Mystik rekurriert der Mensch auf sein inneres Licht, statt sich das Wort Gottes von aussen zusprechen zu lassen. Ihr Erkenntnisort ist die religiöse Subjektivität. Letztlich handelt es sich dabei um eine Selbstverabsolutierung des Menschen.

Das Wort Gottes konfrontiert den Menschen dagegen mit einem Kerygma, das er sich nicht auf dem Weg der religiösen Selbsterfahrung selbst geben kann. Man kann den Unterschied zwischen Mystik und Wort Gottes mit den Begriffen «Esoterik» und «Exoterik» beschreiben. «Esoterisch» bedeutet «nach innen gewandt», während das Exoterische auf ein Ausserhalb des Menschen verweist, von wo aus Gott ihn anspricht. Es handelt sich also um zwei Wege der Glaubenskonstitution und Glaubenserkenntnis mit unterschiedlichem Richtungssinn. Kommt der Glaube aus dem *Hören* auf das verkündigte Wort Gottes (Röm 10, 17) oder kommt er aus dem Innewerden des Geistes Gottes im Herzen des Menschen? Dabei geht es zum einen um die Frage nach Nähe und Distanz in der Beziehung zwischen Gott und Mensch und zum anderen um die Frage, wie dieser qualitative Abstand überwunden werden kann.

14 Siehe dazu: V. Leppin: Die fremde Reformation – Luthers mystische Wurzeln, München 2016.

In Basel sei – so konstatiert Barth – im Gefolge von Erasmus und Oekolampad Theologie immer ein bisschen in einer «chthonisch bedingten esoterischen Tradition des Geistes» betrieben worden; und das werde «wahrscheinlich auch bis zum jüngsten Tag» so weitergehen.[15]

Demgegenüber will Barth die Transzendenz Gottes streng gewahrt wissen. Das spirituelle Interesse an einer möglichst unmittelbaren Beziehung zu Gott darf ihm zufolge nicht die theologische Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem aufweichen. Es war vor allem diese spirituelle Prägung der Theologie Oekolampads, die ihm schon zu seinen Lebzeiten Kritik einbrachte und die ihm dann 400 Jahre später den Argwohn Karl Barths eintrug.

Wohlwollender und ausgewogener erscheint demgegenüber die Deutung, die Karl Rudolf Hagenbach in seiner Darstellung des Lebens und Werks Oekolampads in dieser Hinsicht gibt: «Er schenkte dem inneren Wort Gottes Gehör, aber doch nicht auf Kosten des geschichtlich geoffenbarten, des geschriebenen Wortes.»[16] Wenn mir diese Deutung Oekolampad auch eher gerecht zu werden scheint, so lässt doch die kritische Würdigung Barths das Profil der Theologie Oekolampads konturenscharf hervortreten.

Barths Theologie drückt sich in kommunikativen, *auditiven*, verbalen Metaphern aus: in der Metaphorik des Wortes, des Hörens, der Anrede und der Antwort darauf, der damit verbundenen Verantwortung. Auch in Oekolampads Theologie findet man diese Metaphorik; sie ist bei ihm aber verbunden mit (und zuweilen überlagert von) *visuellen* Metaphern: Metaphern des Sehens und Schauens, des Lichtes und der Erleuchtung. Worttheologien bevorzugen oft die auditiven Metaphern, Geisttheologien visuelle Metaphern.

In der Reformationszeit ging es gerade um den Paradigmenwechsel vom Sehen zum Hören. Deshalb der Bilderstreit. Die Bilderstürmer radikalisierten die Theologie des Wortes Gottes, die grundlegend für die ganze Reformationsbewegung war. Darin waren sich alle Reformatoren im Grunde einig: Das *Wort* allein sollte im Zentrum stehen: das in Christus personifizierte Wort Gottes, das in der Bibel bezeugte Wort und das Wort der kirchlichen Evangeliumsverkündigung. Aber Zwingli, Oekolampad und dann auch Calvin betonten, dass es eine innere Erschliessungskraft braucht, um dieses Wort zu

15 K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (1947), Zürich [4]1981, 124.
16 Hagenbach: Johann Oekolampad und Oswald Myconius (Anm. 6), 184.

verstehen und um es sich existenziell anzueignen. Es ist dies der Geist Gottes, den Oekolampad als «internus doctor» bezeichnet.[17] Dieser erweiche den Fels den Herzens, so dass das Wort Gott Einlass finden kann. Der innerliche Lehrer ist aber niemand anders als Christus selbst. Christus steht dem Geist Gottes nicht gegenüber, er ist geistlich, d.h. im Modus des Geistes präsent.

So stellt Oekolampads Theologie eine Synthese dar zwischen einer Theologie des Geistes, die auf Inspiration und Spiritualität abzielte, die sich der Lichtmetaphorik bediente und nach der Schau der Herrlichkeit Gottes strebte, und einer Theologie des Wortes, die auf Hören und Verstehen abzielte, die sich auditiver Metaphern bediente und die auf ein Durchdenken der Glaubensinhalte und ein ihnen entsprechendes Handeln in der Welt ausgerichtet war.

### *3. Die griechischen Kirchenväter als Inspirationsquelle Oekolampads*

Oekolampad schöpfte seine Theologie vornehmlich aus drei Quellen: aus dem Schrifttum Luthers, aus der humanistischen Gelehrsamkeit und aus den griechischen Kirchenvätern.

Während die meisten der Reformatoren theologisch vor allem auf Paulus und Augustin zurückgriffen, ging Oekolampad stärker vom Johannesevangelium und den Johannesbriefen im Neuen Testament aus und liess sich von den griechischen Kirchenvätern anregen, deren Schriften er übersetzt hatte und in deren Denkwelt er tief eingedrungen war.[18] Das gab seiner Theologie eine andere Prägung als sie der Theologie Luthers eigen war. Weniger die Angst vor dem Gericht Gottes angesichts der Unfähigkeit der Menschen, das von Gott Geforderte zu tun, war das Movens seiner Theologie, und mehr das von Gott ausgehende Licht, das die davon Ergriffenen zu Gott hin zieht. Er dachte weniger in juridischen Kategorien des Schuldigseins, der Anklage und der Rechtfertigung bzw. Begnadigung des Sünders. Vielmehr ging es ihm um die Gegenwart Gottes im Geist, der in die Wahrheit, d.h. in die Gemeinschaft mit Christus führt (Joh 16,13) und Glauben weckt. Der Skopus des 1. Johannes-

17 Oekolampad: Antisyngramma (1526). Siehe die Auszüge in Staehelin: Briefe und Akten (Anm 4), Bd.1, Nr. 330 (463-467); Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Anm. 2), 292-296.

18 Schon in Augsburg übersetzte er Gregor von Nazianz, dann vor allem im Kloster Altomünster: Gregorios Thaumaturgos, Thalassius, Johannes von Damaskus, Basilius d. Gr.

briefes bestehe darin, in die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und dadurch mit allen Heiligen zu führen.[19]

Das verbindet sich bei Oekolampad durchaus mit einer Betonung der Busse: Der Versöhnung mit Gott muss ein Reinigungs- und Bussprozess vorangehen. Indem der Mensch auf diese Weise frei wird von allem, was ihn von Gott trennt, kann die Gegenwart Gottes ihn erfüllen. Die durch den Geist, also die Realpräsenz Gottes, gewirkte Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist das Zentralthema seiner Theologie. Leitfigur ist der Christus des Johannesevangeliums, der den verunsichert zurückbleibenden Jüngern seine bleibende Geistgegenwart verheisst.

In seinem Kommentar zur Aussage «Gott ist Licht» (1 Joh 1,5) kritisiert Oekolampad diejenigen, die die Mangelhaftigkeit des Menschen ins Zentrum stellen und seine Sünden aufzählen, um die Furcht vor dem Gericht Gottes und seinen Höllenstrafen zu beschwören. Stattdessen gehe es doch darum, das Evangelium von der Gottesgemeinschaft in Christus zu verkünden.[20]

Oekolampad gibt nicht an, wen er mit den «schlechten Führern» («non omnes idonei exploratores ac duces sunt») und mit «einigen (Leuten)» («quosdam») meint, welche die Frohbotschaft in eine Drohbotschaft verwandeln. Diese Kritik richtete sich wohl vor allem gegen die Altgläubigen, die mit der Verstärkung des Sündenbewusstseins das Busswesen und den Ablasshandel förderten. Im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen fand Oekolampad demgegenüber eine Theologie, die das Leuchten der göttlichen Schönheit vor Augen stellt. Wer auch nur schwach sehe, müsse von der Sehnsucht danach hingerissen werden und seine eigenen dunklen Seiten in diesem Licht selbst

19 1. Predigt zu (1. Joh 1,1-4), in Oekolampad, In epistolam Ioannis Apostoli catholicam primam, [...] demegoriae, hoc est homiliae una et XX, denuo per authorem recognitae, Basel 1525 (online: http://doi.org/10.3931/e-rara-1769), fol. 8$^{v}$. Bei den Auslegungen des 1. Johannesbriefes handelt es sich um publizierte Ansprachen und Predigten, die in der Adventszeit 1523 gehalten wurden. Sie liegen auf Deutsch vor unter dem Titel «Ökolampads Bibelstunden. Volksfaßliche Vorträge über den ersten Brief Johannes», hg.v. R. Christoffel, Basel 1850 (ND 2017). Staehelin gibt eine Zusammenfassung zu dieser Schrift, in der «Oekolampad zu erstenmal die reformatorische Botschaft in umfassender Weise ausrichtet» (Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads [Anm 2], 221-231, Zitat: 231.

20 2. Predigt zu 1. Joh (1,5-7), in Oekolampad: In epistolam Ioannis Apostoli (siehe Anm. 19), fol. 12$^{v}$-14$^{v}$.. Siehe dazu: Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Anm 2), 223.

erkennen.[21] Diesem Licht strebt der Glaubende entgegen. Sein Körper und die Sünde hinderten ihn daran. Diese würden aber überwunden und dann sähen die Gerechten die «Quelle des Lichts, einen reissenden Strom von Freuden, ein Meer von Glück («fontem luminis, torrentem voluptatum, marem felicitatis»).[22] Oekolampads Theologie ist sicher auch Kreuzestheologie. Doch das Kreuz steht – wie im Johannesevangelium – im Licht der Verherrlichung Christi, und dem Glaubenden ist verheissen, daran teilzuhaben.

Versteht man das Leitwort Calvins – «Gloria Dei» – nicht primär im Bezugsrahmen einer politischen Metaphorik (als Ehre und Verherrlichung, die dem göttlichen Herrscher gebührt), sondern im Sinne der Lichtmetaphorik (als Hinweis auf den Lichtglanz Gottes, der Menschen erleuchtet, wobei die Erleuchteten dann in der kirchlichen Kunst mit einer Gloriole, also einem Heiligenschein, dargestellt werden), dann stimmt es mit Oekolampads Verständnis der Gottesverehrung überein. Oekolampad könnte Calvin sogar zu diesem Leitwort inspiriert haben. Auf dem Höhepunkt der Reformationswirren in Basel Anfang März 1529 schrieb er an Capito, er hoffe, dass die Tumulte bald beigelegt seien und hell erstrahle die «gloria regni Christi»[23].

### *4. Der Geist Gottes im Glauben und Handeln des Menschen*

Die Reformatoren waren sich einig darin, dass die Beziehung des Menschen zu Gott allein von Gott her grundgelegt und wiederhergestellt werden kann: «sola gratia» – allein durch Gottes Gnade, nicht aufgrund irgendeiner Frömmigkeits- oder sonstigen Leistung des Menschen. Aber muss sich der Mensch nicht zumindest öffnen für diese Zuwendung? Wie soll Gottes Licht in ihn eindringen, wenn er sich dagegen abschottet?

Mehr als Luther betonte Oekolampad, dass der Geist Gottes den Menschen aufschliessen müsse für die Gnade. Die Gnade wirkt nicht sakramental, sondern geistlich. Sie wird im Glauben ergriffen, der wiederum eine Gabe des Geistes Gottes ist. Der Heilige Geist bewirkt auf Seiten des Menschen die Erhebung hin zu Gott bzw. zu Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, und er leitet

21 Siehe dazu auch: Chr. Strohm: Eigenart und Aktualität der Basler Reformation, ThZ 60 (2004) 226.

22 11. Predigt zu 1. Joh (2,26 – 3,10a), in Oekolampad: In epistolam Ioannis Apostoli (Anm. 19), fol. 48$^{v}$.

23 Staehelin: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads (Anm. 4), Bd.2, Nr. 639.

an zu einem kontemplativen Leben, in dem sich diese Erhebung ereignen kann. Es braucht die Reinigung durch die Busse und es braucht die Vereinigung mit Christus im Abendmahl. Es braucht also einen vom Geist Gottes gewirkten Beitrag des Menschen zum Empfang der Gnade.

In seiner Predigt «De sacramento eucharistiae», gehalten an Fronleichnam am 30. Mai 1521 im Kloster Altomünster, beschreibt Oekolampad den Genuss des Abendmahls als einen Aufstieg in himmlische Sphären. Das Bewusstsein werde dadurch gereinigt und so sehr im Glauben gestärkt, dass es sich erhebe «zur Herrlichkeit der Engel und der himmlischen Herrlichkeit» («ad angelorum et coelitum gloriam»), frei übersetzt: «in das himmlische Licht». Er beschreibt das Ziel dieses Aufstiegs als eine mystische Schau, bei der der Mensch mit Christus im Himmel vereint ist (*unio mystica*).[24] Auch hier – bei dieser Vorstellung einer mystischen Vereinigung mit Christus – zeigt sich wieder, wie sehr Oekolampads Theologie von den griechischen Kirchenvätern inspiriert ist.

Ausgehend von einer Aussage in 2 Petr 1,3, in der es heisst, dass die Menschen durch die Gotteserkenntnis und die Erfüllung mit göttlicher Kraft Anteil an der göttlichen Natur bekommen, hatten Theologen wie Athanasius von Alexandria im vierten Jahrhundert von der Vergöttlichung (*theosis*) des Menschen gesprochen: «Gott wurde Mensch, damit wir vergöttlicht werden», lautet der bekannte Grundsatz seiner soteriologischen Theologie.[25] Für die ganze patristische Theologie hatte dieser Satz eine grundlegende Bedeutung und er hat sie bis heute vor allem in den orthodoxen Kirchen des Ostens. Die westliche Theologie hat sich mit der Vorstellung einer Vergöttlichung des Menschen dagegen schwer getan. Sie betonte stärker die bleibende Distanz zwischen Gott und Mensch. Die Mitteilung der göttlichen Gnade zielt weniger auf die Vergöttlichung des Menschen und mehr auf die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott. Das war auch der Punkt, an dem Karl Barth an Oekolampads Theologie mit ihrer Tendenz zu einer mystischen, allein in Christus vermittelten Gottunmittelbarkeit Anstoss genommen hatte.

24 A. Bigelmair: Oekolampadius im Kloster Altomünster, in: L. Fischer u.a. (Hg.): Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation (FS Joseph Schlecht), München 1917, 39f; Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Anm. 2), 142-145. 268f.

25 Athanasius: De incarnatione 54; dt: Athanasius von Alexandria: Gegen die Heiden; Über die Menschwerdung des Wortes Gottes; Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa, Frankfurt a.M. 2008.

Die mystische Vorstellung einer kontemplativen Erhebung in die Wesenheit Gottes hinein tritt später bei Oekolampad zurück. In der Abendmahlslehre erhält sie sich jedoch im Kern. Sie ist mit der Betonung des Geistes Gottes und in diesem Sinn mit einer Neigung zum Spiritualismus verbunden. Diese Neigung bleibt bestimmend für Oekolampads Theologie insgesamt.

Es soll nach Oekolampad aber nicht bei der seligen Vereinigung mit Christus bleiben. Der rechtfertigende Glaube führt zur Heiligung bzw. zur Erneuerung des Lebens. Auch dazu hilft der Geist Gottes als Quellgrund des Glaubens. Es gilt, die daraus gewonnene Kraft dann im Alltag der Welt zu bewähren. Oekolampad betont, dass die innere Glaubensgewissheit zur Lebens- und Handlungsorientierung werden muss. Der Praxisbezug ist ein Grundzug seiner Theologie.

An den Früchten, die der Glaube in der Welt trägt, zeigt sich nach Oekolampad, wie echt und stark er ist: an der Demut, mit der der Christ anderen begegnet, an der Versöhnungsbereitschaft, an der Nächstenliebe, die er an den Tag legt. Das hat für Oekolampad ganz konkrete Konsequenzen: Christen sollen ihr Geld nicht so sehr in kultische Stiftungen geben und mehr in die Sozialfürsorge. Man soll weniger für die Verstorbenen opfern als für die Lebenden. Man soll sich auch Spaltungen in der Kirche entgegenstellen und sich für Versöhnung einsetzen.

Gerade aus dem spirituellen Kraftzentrum der Vereinigung mit Christus fliesst für Oekolampad die Energie für christliches Leben in der Welt und für sein reformatorisches Wirken. Insofern führt ihn seine «mystische» Tendenz nicht in eine Weltabwendung oder Weltflucht, sondern mitten in die Welt hinein. Wenn Gottes Wesen Liebe ist, wie es im 1. Johannesbrief heisst, und wenn diese Liebe in der Vereinigung mit Christus den Christen erfüllt, dann wird diese Liebe auch sein ganzes Handeln bestimmen. Christen sollten menschliche Engel sein.[26] Von der Liebe, in der sich Gott offenbart hat, müssten die Christen in ihrem Glauben und Leben durchdrungen sein. In der Auslegung zu 1 Joh 4,16 («Gott ist Liebe») proklamiert Oekolampad die schöpfungsumspannende Allgegenwart dieser Liebe. Sie habe sich im gesamten Schöpfungswerk manifestiert und strahle von ihr aus. Wenn Gott auch die Sünde verabscheue,

26 Predigt «von den weysen junckfrawen, dero sancta Katharina aine gewesen ist», gehalten am 25.11.1519 im Dom zu Augsburg, zitiert in Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Anm. 2), 98; 153.

so sei seine Liebe doch auch in denen, die sündigen.[27] Sie sollen sich von diesem Licht erleuchten lassen und sich aktiv beteiligen an der universalen Regentschaft der Liebe Gottes. Oekolampads Theologie zielt nicht so sehr wie die Theologie Luthers auf die Rechtfertigung des einzelnen, sondern auf die Herrschaft Gottes über die ganze Schöpfung, in der er sich verherrlicht.

Ernst Staehelin fasst die beiden für Oekolampads Theologie charakteristischen Akzentsetzungen folgendermassen zusammen: «Was ihm in erster Linie wichtig war, das ist die gemeinsame Glaubenserkenntnis des reformierten Protestantismus, die Majestät Gottes, die ihre Herrschaft über die Schöpfung wieder aufrichten möchte, doch so, dass diese Herrschaft stark innerweltlich, im Sinne der alttestamentlichen Theokratie, gesehen ist. Nicht minder ist aber Oekolampad von der Feinheit und Zartheit der im Geiste uns ergreifenden Gottesherrschaft und der Herrlichkeit der Christusgemeinschaft erfaßt und möchte so die evangelische Kirche zugleich als eine Gemeinde johanneischer Glaubens- und Liebesgemeinschaft in zartester und innerlichster Weise begründen.»[28]

### *5. Der Geist Gottes in der Bibel*

Reformatorische Theologie ist Bibeltheologie. Die Bibel soll die einzige Erkenntnisquelle und Richtschnur der Theologie und der kirchlichen Praxis sein. Dementsprechend bestand Oekolampads theologische Arbeit ganz wesentlich in der Exegese und Auslegung biblischer Schriften. Sein Interesse dabei war nicht nur ein wissenschaftliches, sondern wiederum vor allem ein praktisches: Die Bibel sollte für die kirchliche Verkündigung und für die Handlungsorientierung sowohl in der Leitung der Gemeinde als auch im Leben der einzelnen Christen erschlossen werden. Alle kirchlichen Lehr- und Lebensformen haben ihre Legitimität an der Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung auszuweisen.

In jüngster Zeit hat die Bibelauslegung Oekolampads neue Aufmerksamkeit auf sich gezogen. In den USA sind zwei Dissertationen dazu entstanden[29]

27 16. Predigt zu 1. Joh (4,1-3), in: Oekolampad: In epistolam Ioannis Apostoli (siehe Anm. 19), fol. 72$^{v}$-76$^{v}$.

28 E. Staehelin: Das Reformationswerk des Johannes Oekolampad. Rede, gehalten am 24. Nov. 1931 in der vom Kirchenrat der evangelisch-reformierten Kirche von Baselstadt zum vierhundertjährigen Gedächtnis von Oekolampads Todestag veranstalteten Feier, Bern / Leipzig 1932, 17.

29 E. Chung-Kim: Inventing Authority. The use of the Fathers in Reformation Debates over the Eucharist, Waco, TX 2011; E. Northway: The Reception of the Fathers and Eucha-

und Jeff Fisher hat im letzten Jahr eine gründliche Studie zu Oekolampads Auslegung des Hebräerbriefs vorgelegt.[30] Oekolampad hatte diese Auslegung im Rahmen einer Vorlesung 1529 und 1530 vorgenommen. Sie zeigt, wie er als humanistischer Gelehrter, beeinflusst von Erasmus, mit methodischen Prinzipien an die Bibelauslegung heranging, die dann von anderen Reformatoren – besonders von Calvin – aufgenommen wurden.

Auch im Blick auf Oekolampads Bibelverständnis und auf seine Bibelauslegung zeigt sich der spiritualistische Grundzug seiner Theologie. Er war kein Biblizist, klebte nicht am Buchstaben des Bibelwortes, sondern fragte nach dem Geist, der aus der biblischen Überlieferung heraus spricht, oder – um in der Lichtmetaphorik zu bleiben: nach dem Licht der Wahrheit, das aus ihr heraus aufscheint. Die Bibel solle durch die Salbung des Geistes ausgelegt und angewendet werden, gibt er Balthasar Hubmaier im Disput um die Kindertaufe zur Antwort.[31] Der Geist bringe den Glauben und die Liebe hervor und so sei auch die Bibel nicht gesetzlich, sondern im Geiste der Liebe auszulegen. Das gelte auch für die Lehre von der Kindertaufe, die weder geboten noch verboten sei. Und so solle nach Massgabe der Liebe in jedem Einzelfall darüber entschieden werden, ob sie zu praktizieren sei.

Die Bibel ist für Oekolampad nicht ein buchstäblich zu verstehendes Glaubensgesetzbuch, sondern Zeugnis des lebendigen Gotteswortes. Bei den Täufern und bis zu einem gewissen Grad auch bei Luther sah er dagegen ein Klammern am Buchstaben. Besonders in der Abendmahlskontroverse mit den Lutheranern schien sich ihm diese Sicht zu bestätigen. Demgegenüber hielt er sich an das Wort aus 2 Kor 3,6: «Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.» Er trat für eine geistliche Deutung der Bibel ein, die sich aber am Wortsinn der Überlieferung auszuweisen hat.

Als einen Beleg für die göttliche Inspiration der Schrift führt er auch deren kunstvolle Gestaltung an, wie er sie etwa in den poetischen Büchern des Alten

ristic Theology in Johannes Oecolampadius (1482-1531) with Special Reference to the Adversus Haereses of Irenaeus of Lyons, University of Durham 2008 (http://etheses.dur.ac.uk/1941/ Abruf: 14.02.2018).

30 J. Fisher: A Christoscopic Reading of Scripture: Johannes Oecolampadius on Hebrews, Göttingen 2016.

31 Antwort Oekolampads auf Balthasar Hubmaiers «Büchlein wider der Predicanten Gespräch zu Basel von dem Kindertauff» (1527), Basel 1527, (online: http://doi.org/10.3931/e-rara-1802), cap II.

Testaments findet. Der Hinweis auf die künstlerische Vollendung wird ihm auf diese Weise zu einem ästhetischen Argument für die geistliche Autorität der Schrift.

In seiner Schriftauslegung war Oekolampad von zwei hermeneutischen Prinzipien geleitet: von der formalen (kriteriologischen) Orientierung am Wortsinn und von der inhaltlichen Orientierung an Christus.

Das erste Prinzip betrifft die Frage, ob und inwieweit Aussagen der Bibel in ihrem unmittelbaren Wortsinn zu verstehen sind oder ob sie auf eine tiefere geistliche Bedeutung hinweisen, die über die Wortbedeutung hinausgeht. Die figurative oder symbolische Deutung war vor allem notwendig, um das Alte Testament auf Christus hin zu interpretieren. Daran hat auch Oekolampad festgehalten.

Schon die griechischen Kirchenväter der alexandrinischen Schule hatten mehrere Sinnebenen der biblischen Aussagen unterschieden und sich der Methoden der geistlichen («mystischen») Bibelauslegung bedient. Das führte bei Johannes Cassianus im 5. Jahrhundert zur Ausbildung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Sie stand von der Patristik bis ins Spätmittelalter unangefochten in Geltung und findet sich auch heute noch im «Katechismus der Katholischen Kirche»[32]. Von den Reformatoren wurde sie einer kritischen Revision unterzogen.

Die Lehre besagt, dass man ein und die gleiche Aussage auf bis zu vier Sinnebenen verstehen kann: zunächst ihrem Wortsinn (bzw. Literalsinn, *sensus litteralis*, bzw. *sensus historicus*) nach und dann auf den drei über den Wortsinn hinausgehenden geistlichen Sinnebenen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung: in einem typologischen (allegorischen) Sinn als Glaubensaussage, in einem tropologischen (moralischen) Sinn als Handlungsorientierung und in einem anagogischen (eschatologischen) Sinn als Ausdruck einer Verheissung und der ihr korrelierenden Hoffnung.

Die mittels der geistlichen Interpretation geschaffenen Auslegungsspielräume konnten von der Kirche allerdings zur Legitimation ihrer theologischen und auch politischen Interessen genutzt werden. Auf diese Weise konnte sich die Kirche gewissermassen der Bibel bemächtigen. Die Reformationsbewegung beschränkte sich nicht nur auf die Kirchenkritik, sondern griff auch die-

32 Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2007, Nr. 115-119.

se theologischen Legitimationsgrundlagen der Kirche in ihrem Umgang mit der Bibel an. Entscheidend sollte der Wortsinn sein, wie er im Grunde jedem Bibelleser offen stand.

Geschult von humanistischer Gelehrsamkeit praktizierte auch Oekolampad eine philologische, am historischen Schriftsinn orientierte Bibelauslegung. Dabei fragte er sogar nach der zeitgeschichtlichen Einbettung des Textes. So mahnte er in der Praefatio und in den ersten Abschnitten (zu Jes 1,1-9) seines Kommentars zum Buch Jesaja die Notwendigkeit an, die geschichtlichen Ereignisse zur Zeit der Propheten zu berücksichtigen («memoria historias temporum, quibus prophetatum»).[33] Erst auf dieser Grundlage könne man dann den allegorischen Sinn («allegoriarum mysteria») erfassen. Diesen soll man nicht verachten, denn die biblischen Schriften seien nicht nur für ihre Zeit, sondern für alle Zeiten geschrieben. Man soll die geistliche Auslegung allerdings nicht ohne Rückbindung an den Wortsinn vornehmen.

Zu diesem methodischen Prinzip der Schriftauslegung tritt ein zweites: Man muss nach Oekolampad bei jeder Auslegung einzelner Stellen immer die Aussageabsicht der *ganzen* Bibel mit im Blick behalten, sonst verliert man sich in Einzelheiten. Und diese Aussageabsicht besteht ihm zufolge darin, den Leser oder Hörer zu Christus zu führen. Christus ist der Skopus der ganzen Heiligen Schrift und damit auch die Anleitung zur Auslegung der Schrift. *Das* sei aus Gott, was «wirklich zum Glauben an den Namen Jesu führt und zum Wachsen des Glaubens und, aus diesem Glauben entspringend, zur Nächstenliebe («vere duxerit ad credendum nomini Jesu incrementumque fidei et ex ea fide in dilectionem proximi»).[34] Auch die Schriften des Alten Testaments legte er wie die gesamte exegetische Tradition vor ihm auf Christus hin aus, obwohl dem unmittelbaren Wortsinn nach dort nicht von Christus die Rede ist.

Die Aufgabe der Ausleger besteht ihm zufolge somit darin, den Wortsinn der Texte (und die darin zur Sprache kommenden historischen Bezüge) auf Christus hin transparent zu machen. Sonst bliebe die Bibel ein bloss histo-

33 In Iesaiam prophetam hypomnematωn, hoc est: commentariorum, Joannis Oecolampadii libri VI, Basel 1525 (online: http://doi.org/10.3931/e-rara-1772; Oekolampad-Bibliographie [Anm. 4], Nr. 109), 5r. Siehe dazu: Fisher: A Christoscopic Reading of Scripture (Anm. 30), 56.

34 14. Predigt über 1. Joh (4,1-3), in: Oekolampad: In epistolam Ioannis Apostoli (Anm. 19), p. 63r.

risches Buch, ohne existentielle und spirituelle Relevanz für ihre Leser und Hörer. In seinem Kommentar zum Johannesevangelium warnt er davor, die inhaltliche Mitte der Schrift aus dem Auge zu verlieren. Wer das tue, stehe mit leeren Händen da.[35]

### *6. Der Geist Gottes in der Kirche*

Von dieser Zentrierung auf Christus und der Präsenz Christi im Geist her versteht sich auch Oekolampads Kirchenverständnis. Er unterscheidet zwischen der leiblichen (sichtbaren) Gestalt der Kirche und ihrem geistlichen (unsichtbaren) Kern.[36] Als geistlicher Leib Christi ist die Kirche realisiert in der Gemeinschaft des Glaubens mit ihren leiblichen Vollzügen. Diese bestehen in der Verkündigung, der Sakramentsverwaltung und dem Leben der Gemeinde. Nicht die leiblichen Vollzüge konstituieren die Kirche, sondern der Geist Gottes, der Glauben weckt und die Glaubenden zusammenruft. Dadurch verlieren die kirchlichen Vollzüge keineswegs ihre Bedeutung, aber sie sind pneumatologisch zu deuten. Es sind die leiblichen *Medien* der Wirksamkeit des Geistes.

An der wahren Kirche der geistlichen Christusgemeinschaft hat sich die real-existierende Kirche messen zu lassen und dabei zeigt sich deren Reformbedarf. Damit sie wieder ihrer eigentlichen Bestimmung gerecht werden kann, nämlich – so Oekolampad – die Wahrheit, die Heiligkeit und die Liebe Gottes darzustellen, muss ihre leibliche Gestalt nach Massgabe des geistlichen Gehalts reformiert werden. Und auch diese Neuorientierung an ihrem Ursprung und an ihrem Zentrum kann nur in der Kraft des Geistes vollzogen werden.

Ziel der Neugestaltung des kirchlichen Lebens ist es, das Licht Gottes leuchten zu lassen und den Menschen damit Orientierung zu geben. Die Kirche muss transparent für dieses Licht sein. Sie darf nicht beanspruchen, es zu verwalten und auszuteilen. Sie soll der Raum sein, in dem die Selbstvermittlung Gottes stattfindet, nicht aber Mittlerin unter Berufung auf eine ihr von Gott zu eigen gegebene Vollmacht. Sie hat sich *funktional* zu verstehen: von ihrem Auftrag her, Medien bereitzustellen, durch die hindurch sich die Selbstvermittlung Gottes in Christus ereignen kann, die den in Christus geschlossenen neuen

35 Nach Fisher: A Christoscopic Reading of Scripture (Anm. 30), 53-58.

36 So etwa in der Antwort Oekolampads auf Balthasar Hubmaiers «Büchlein wider der Predicanten Gespräch zu Basel von dem Kindertauff» (Anm. 31), cap XIIII («wie die kirch auff bekanntniis des worts gebauwen sey»).

Bund proklamieren und die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zelebrieren.

Bei diesen Medien handelt es sich zunächst um die kirchliche Verkündigung, die Taufe, die Busse und das Abendmahl. Aber auch die Ordnung des kirchlichen und gemeindlichen Lebens gehört dazu. An der Beschaffenheit ihres Leibes soll man den Geist erkennen, der diesen Leib beseelt. Auch in ihrer äusseren Gestalt soll die christliche Gemeinde ihrer Würde, Leib Christi zu sein, entsprechen. In diesem Motiv ist Oekolampads kirchenreformatorische Tätigkeit begründet, die weit über Basel hinaus ausstrahlte.

Dazu gehörte die Einrichtung einer kirchlichen Sozialkontrolle («Kirchenzucht»), die auch eine Gerichtsbarkeit und ein Strafwesen vorsah. Die Christinnen und Christen sollten sich in ihrem Handeln an den Geboten Gottes orientieren und am Gottesdienst teilnehmen; wer dagegen verstiess, musste mit Sanktionen rechnen. Nach Oekolampads Vorstellung sollte die Ausübung der Kirchenzucht allein in den Händen der Kirche (d.h. der Pfarrer) liegen und von staatlicher Kontrolle frei sein. So wurde es auch in der Basler Reformationsordnung von 1529 festgelegt.

Anders als Zwingli, der eine Staatskirchenidee vertrat, wonach die staatliche Obrigkeit auch für die Kirche verantwortlich sein und sich dafür von dieser instruieren lassen sollte, strebte Oekolampad nach einer klaren Trennung von Kirchenleitung und Obrigkeit. Auch wenn die Mitglieder des Magistrats Christen sein mögen, so sei diese Institution als solche doch ein weltliches Gremium («saecularis magistratus»[37]), das einer anderen Rechtsauffassung folge und andere Strafen verhänge. Die Obrigkeit wende das bürgerliche Strafrecht an; die Kirchengemeinde strafe geistlich, etwa durch den Ausschluss vom Abendmahl. Die Obrigkeit ahnde die Verletzung der öffentlichen Ordnung, die Kirche die Entweihung des Heiligen. Die Obrigkeit strafe auch den, der Busse zeigt, während die Gemeinde in diesem Fall Barmherzigkeit übe. Deshalb könne die Obrigkeit die Kirchenzucht nicht handhaben und es sollte eigentlich zwei Gerichtshöfe geben: den weltlichen und den geistlichen.[38]

37 Staehelin: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads (Anm. 4), Bd 2, 455.

38 Nach einer «Oratio de reducenda excommunicatione ad senatum Basiliensem» (1530), gehalten vor dem Rat der Stadt Basel, in: Staehelin: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads (Anm. 4), Bd 2, Nr. 750 (448-461). Siehe auch die Rede, die Oekolampad am 27.9.1530 auf der Tagung des Christlichen Burgrechts in Aarau gehalten hat, in: Staehelin:

Für die Belange, die die Gottesbeziehung des Menschen betreffen, sollte allein die Kirche zuständig sein, für die weltlichen Dinge dagegen der Staat. Die Kirche sollte autonom, ihre Organe sollten staatlicher Einflussnahme entzogen sein. Oekolampad forderte allerdings nicht wie die Täufer, dass sich Christen der Ausübung obrigkeitlicher Ämter enthalten und auf die Wahrnehmung staatsbürgerlicher Pflichten verzichten sollten.

Okolampad konnte sich aber mit seiner Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat nicht durchsetzen. Gegen die Kirchenzucht wurde der Vorwurf der geistlichen Tyrannei erhoben. Oekolampad schlug daraufhin vor, ein Gremium zur Wahrnehmung dieser Aufgabe einzurichten, dem neben den vier Stadtpfarrern vier Ratsherren (allerdings nicht in dieser Funktion, sondern als ehrenwerte Glieder der Kirchengemeinde) und vier Männer aus dem Volk angehören sollten. Damit waren das Amt des Presbyters und das Gremium des Presbyteriums in die reformatorische Neugestaltung der Kirche eingeführt. Dieses zentrale, den einzelnen Kirchengemeinden übergeordnete Gremium sollte über die Kirchenzucht hinaus kirchenleitende Funktionen wahrnehmen.

Der Rat verwehrte diesem Kompromissvorschlag jedoch die Anerkennung und sicherte sich einen stärkeren Einfluss auf die Ausübung der Kirchenzucht. Die Bannordnung sah vor, dass die Zensur statt von der Zentralbehörde in jedem Pfarrbezirk von zwei Ratsherren, einem Gemeindevertreter und dem Pfarrer ausgeübt werden sollte. Der Rat behielt sich die Nominierung der Laien in diesem Gremium und auch die Möglichkeit, bürgerliche Strafen zu verhängen, vor. Damit hatte sich die staatliche Obrigkeit eine Vormachtstellung in der kirchlichen Gerichtsbarkeit gesichert bzw. die Sozialkontrolle unter die eigene Aufsicht gestellt.

Wenn es sich auch in Basel nicht durchsetzen konnte, so wurde Oekolampads Modell der weitgehenden Trennung von Kirche und Staat doch zum Vorbild für die Gestaltung des Staats-Kirchen-Verhältnisses in Straßburg und in Genf.

### *7. Der Geist Gottes im Abendmahl*

Der wichtigste Beitrag Oekolampads zu den theologischen Debatten seiner Zeit bestand in seinen Stellungnahmen zum Verständnis des Abendmahls. Seit

Briefe und Akten zum Leben Oekolampads (Anm. 4), Bd 2, Nr. 782f.

1525 wurde zwischen den Reformatoren eine heftige Kontroverse um diese Frage ausgetragen. Am 24. November 1524 hatte Zwingli einen Brief an den lutherischen Württemberger Reformator Matthäus Alber geschrieben, in dem er sich von Luthers Position in der Abendmahlsfrage klar abgrenzte. Angeregt von Cornelius Honius lehrte er ein symbolisch-signifikatives Verständnis der Einsetzungsworte. Als wichtigsten biblischen Beleg dafür berief er sich auf Joh 6,48-63.

Als dieser Brief 1525 veröffentlicht wurde, brach der Streit aus, der zunächst zwischen dem (mit Zwingli befreundeten) Oekolampad und Bucer auf der einen Seite und Brenz und Bugenhagen auf der anderen Seite geführt wurde. Oekolampad stellte seine Position in der Schrift «De genuina verborum Domini ‹hoc est corpus meum› iuxta vetustissimos auctores expositione»[39] dar.[40]

Grundlegend für sein Verständnis des Abendmahls ist die klare Unterscheidung zwischen Materiellem und Spirituellem, Leiblichem und Geistlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem. Der leibliche Abendmahlsgenuss ist zwar eng verbunden mit der geistlichen Erhebung zu Christus, aber beides muss unterschieden bleiben. Das Brot werde dem Leib der Kommunikanten zugeführt, die eigentliche Vereinigung mit Christus vollziehe sich aber geistlich im Glauben. Die Gottesbeziehung dürfe nicht materialisiert werden.

Mit Zwingli lehnte Oekolampad die Annahme einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl entschieden ab. Brot und Wein sind nicht die Trägersubstanz von Leib und Blut Christi. Sie dienen der gedenkenden Vergegenwärtigung, ähnlich wie das Passalamm im jüdischen Gedenken an den Auszug aus Ägypten. Im Abendmahl findet nach Oekolampad aber mehr als menschliches Gedenken an Christi Tod statt. Das Gedenken ist vom Geist Gottes hervorgerufen. Es geht um die *geistliche* Vereinigung mit Christus.

Der Geist ist nach Oekolampad nicht an geschöpfliche Elemente gebunden, nicht an das Wasser in der Taufe[41] und nicht an Brot und Wein im Abendmahl. So wie bei der Verkündigung des Evangeliums das innere Wort, also

39 Joannis Oecolampadii de genuina verborum Domini «Hoc est corpus meum» iuxta vetustissimos auctores expositione liber, siehe: Oekolampad-Bibliographie (Anm. 4), Nr. 113.

40 Eine Zusammenfassung der Abendmahlslehre Oekolampads in ihrer Entwicklung gibt: D. Wendebourg: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation, Tübingen 2009, 101-138.

41 Wie Oekolampad etwa in der Auslegung von Joh 1,26 erklärt (Annotationes piae ac doctae in Euanglium Ioannis, Basel 1533, siehe: Oekolampad-Bibliographie [Anm. 4], Nr. 171).

der Geist, den Hörenden für den Empfang des äusseren Wortes aufschliessen muss, so muss der Geist Gottes beim äusseren Vollzug der Sakramente die geistliche Vereinigung mit Christus ermöglichen und bewirken. Diese Vereinigung geschieht zwar nicht ohne leibliche Medien, aber doch auch nicht durch sie. Die wirkliche Gegenwart Christi ereignet sich nicht *in* und *durch* den Genuss von Brot und Wein, also nicht substantiell-leiblich, sondern im Glauben. Das Abendmahl ist eine *manducatio spiritualis*. Auf diese Weise ist das Abendmahl ein Beziehungsgeschehen der Selbstkommunikation Christi. Allein der Glaube macht das Sakrament wirksam.

Die Seele des Kommunikanten wird in die *communio* mit Christus und damit auch mit dem mystischen Leib Christi, der Kirche, geführt. Das materielle Brot ist das Zeichen für das wahre Brot des Lebens, d.h. für Christus. Die Elemente weisen über sich hinaus auf die höhere geistliche Wirklichkeit. Christus sitzt zur Rechten Gottes. Dorthin müssen sich die Herzen der Gläubigen erheben, wie es das «sursum corda» der Abendmahlsliturgie in performativer Sprache proklamiert. Das Wort «Arme habt ihr ja allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit» (Mt 26,11; vgl. Mk 14,7; Joh 12,8) führt Oekolampad als Beleg für die leibliche Abwesenheit Jesu Christi an. Daher könne sein Leib nicht im Brot des Abendmals präsent sein.

Mit Zwingli lehrt Oekolampad, dass die Gleichsetzung von Brot und Leib sowie von Wein und Blut in den Einsetzungsworten des Abendmahls nicht in einem wörtlichen, sondern in einem verweisenden (signifikativen) Sinn zu verstehen ist. Die Einsetzungsworte sind tropologisch auszulegen. Auch hier orientiert er sich eher an den Kirchenvätern als an Petrus Lombardus. Von dort her reflektiert er auch auf die Bedeutung von Zeichen und Gedächtnis und stellt philosophische Erwägungen zum Begriff «Anwesenheit» an. Das Sakrament stellt eine Beziehung zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache her, ohne beides miteinander zu identifizieren. Das Zeichen repräsentiert die Sache.

Der Unterschied zur Auffassung Zwinglis besteht erstens darin, dass sich Oekolampad in der Deutung der Aussage «dies ist mein Leib» nicht so sehr auf das Wort «ist» versteifte und es durch das «signifikat» ersetzte. Als Altphilologe ging er davon aus, dass dieses Wort im aramäischen Urtext gar nicht vorkam. Er konzentrierte sich vielmehr auf die Bedeutung des Wortes «Leib» und verstand es als einen figürlichen, bildhaften Ausdruck. Er sprach von «figura corporis». Die Aussage «dies ist mein Leib» bedeutet für ihn: «dies ist die Ver-

anschaulichung (das Bild, das Zeichen, das Symbol, die *figura*) meines Leibes».

Zweitens lenkte er den Blick von den Elementen Brot und Wein weg und sah die Gegenwart Christi im ganzen Vorgang des Abendmahls gegeben. Nicht das Brot als solches, sondern das *Brechen* des Brotes hat symbolische Bedeutung. Es symbolisiert das Sterben Christi. Man muss also vom ganzen Satz ausgehen «Dies ist mein Leib, *der für euch gegeben wird*». Oekolampad übersetzt: «Das ist die Gabe oder Brechung meines Leibes für euch».[42] Es geht also im Abendmahl um die spirituelle Teilhabe an einem heilsgeschichtlichen Geschehen.

Im Marburger Religionsgespräch 1529 gab es durchaus eine Annäherung zwischen Luther und Melanchthon auf der einen Seite, Zwingli und Oekolampad auf der anderen. Aber ausgeräumt werden konnten die Differenzen nicht. Und so ging der Streit in der nächsten Theologengeneration nach 1550 in eine neue Runde. Eine Verständigung über das evangelische Abendmahlsverständnis konnte erst 1973 bei einer Konferenz auf dem Leuenberg im Baselbiet erzielt werden. Und in diese Einigung sind die Einsichten eingeflossen, die Oekolampad nicht nur gegen Luther, sondern auch gegen Zwingli ins Feld geführt hatte: Die Frage nach dem Modus der Präsenz Christi wurde gelöst aus einer einseitigen Fokussierung auf die Elemente und in den weiteren Zusammenhang der kommunikativen Selbstgabe Jesu Christi an die abendmahlfeiernde Gemeinde gestellt. Die Frage nach der Bedeutung des «est» trat zurück. Die Elemente sind der Konkordie zufolge sinnenhafte Zeichen mit Verweischarakter. «Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein.»[43]

### *8. Neue Offenheit für den Geist Gottes?*

Am Ende dieser Darstellung kehre ich noch einmal zu Barth zurück, mit dessen Kritik an Oekolampads Tendenz zum Spiritualismus ich sie begonnen habe. In seinem letzten Lebensjahr hatte Barth angeregt, die Theologie der Pietisten und Rationalisten, der Herrnhuter, der Schwärmer und schliesslich

42 Joannis Oecolampadii de genuina verborum Domini (Anm. 39), C$^{v}$, Übersetzung von D. Wendebourg: Essen zum Gedächtnis (Anm. 40), 124.

43 Leuenberger Konkordie, in: R. Mau u.a. (Hg.): Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen, Bielefeld 1997, Teilband 2, 283-297, § 18.

der Spiritualisten und Mystiker des Mittelalters im Lichte der Pneumatologie neu zu bedenken.[44] Und er erwog die Möglichkeit, die Pneumatologie zum Ausgangspunkt einer Neukonzipierung seiner Dogmatik zu machen, wenn ihm die Möglichkeit dazu noch gegeben wäre. Es steht zu vermuten, dass sein Urteil über Ökolampads spirituelle Theologie im Lichte dieses Projekts milder ausgefallen wäre.

Die Jahrzehnte nach Barths Tod brachten einen Aufschwung spiritueller Erscheinungsformen im Christentum und eine Hinwendung zur Pneumatologie in der theologischen Reflexion. Grosse Teile des weltweiten (vor allem des aussereuropäischen) Christentums wurden von Charismatisierungsbewegungen erfasst. 1991 in Canberra stand erstmals in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung eine Vollversammlung des ÖRK unter einem pneumatologischen Leitmotiv «Komm, heiliger Geist, erneuere die Schöpfung». Der erste und der dritte Credoartikel waren damit aufeinander bezogen: Der Geist Gottes weht demnach nicht nur in der Kirche und bewirkt nicht nur die Heiligung der Glaubenden, sondern ist kreativ in der ganzen Schöpfung tätig.

Zur gleichen Zeit erschienenen neue Entwürfe zur Pneumatologie, wie etwa der von Jürgen Moltmann, der in die gleiche Richtung weist: Der Geist Gottes durchwirkt den gesamten Kosmos; er ist nicht nur auf die Erlösung, sondern auch auf die Schöpfung bezogen, nicht nur auf die Seele, sondern auch auf den Leib, nicht nur auf das Geistige, sondern auch auf die Natur. Der *spiritus sanctificans* ist der *spiritus vivificans*.

In der Gegenwart gibt es neue Ansätze zu einer evangelischen Mystik, die sich nicht zuletzt auf mystische Tendenzen bei den Reformatoren, im Pietismus und in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts beziehen.[45]

Sucht man Anknüpfungspunkte für diese Entwicklungen in der Theologie der Reformatoren, so wird man sie gewiss nicht nur bei Oekolampad finden.

44 F. Schleiermacher: Schleiermacher-Auswahl, besorgt von Heinz Bolli. Mit einem Nachwort von Karl Barth, Gütersloh [3]1983, 311. Siehe dazu auch: N. Klimek: Der Begriff «Mystik» in der Theologie Karl Barths, Paderborn 1990.

45 Exemplarisch sei das von Peter Zimmerling herausgegebene, auf drei Bände angelegte Sammelwerk «Handbuch Evangelische Spiritualität» (Göttingen 2017ff.) genannt. Ders.: Evangelische Mystik, Göttingen 2015. Ders: «Mitten im Gelärm das innere Schweigen bewahren»: Aspekte mystischer Spiritualität im Protestantismus (Herrenalber Forum), Bad Herrenalb 2015. Siehe auch: B. Romankiewicz: Sophia kehrt zurück. Evangelische Mystik im Schatten Luthers, Freiburg i.Br. 2016.

Sie finden sich bei ihm aber ausgeprägter als bei anderen Reformatoren – abgesehen von den Spiritualisten im sog. Dritten Flügel der Reformation – und sie ziehen sich durch sein ganzes Lebenswerk relativ ungebrochen hindurch.

*Abstract*

In diesem Beitrag wird der Versuch unternommen, die bisher noch wenig bearbeitete Theologie des Basler Reformators Johannes Oekolampad in ihren Grundzügen darzustellen und nach ihren Quellen zu fragen. Ausgeprägter als bei anderen Reformatoren ist seine Theologie von der Pneumatologie geprägt. Diese Prägung wird im Blick auf Oekolampads Verständnis des Glaubens, der Bibel, der Kirche und des Abendmahls herausgearbeitet. Als eine wesentliche Inspirationsquelle dieser spirituellen Theologie lassen sich die griechischen Kirchenväter erkennen, deren Schriften Oekolampad – vom Geist des Humanismus motiviert – übersetzt hatte. Die Kritik Karl Barths am vermeintlichen Spiritualismus verhilft dazu, das Profil der Theologie Oekolampads herauszuarbeiten.

Oekolampad is known as the reformer of the church in Basle. In contrast to other reformers his theology so far has received only little attention. His works are not edited and there is no treatise of his theology. The article attempts to identify the main source and the character of his theology. It is a spiritual theology which is strongly influenced by the writings of the Greek church fathers. Pneumatology plays an important role in it. That guiding thread is pursued through different topics of Oekolampads theology: his understanding of faith, of the Bible, of the church and of the Eucharist. Karl Barth's critique of Oekolampad is taken into consideration in order to sharpen the view on his theology.

*Reinhold Bernhardt,* Basel