

Johannes Oekolampad und die Täufer

Konvergenzen und Divergenzen zweier ekklesiologischer Modelle in der Frühzeit der Reformation

1. Einleitung

Als mit den ersten Erwachsenentaufen im Januar 1525 die radikalen Reformer um Konrad Grebel und Felix Mantz den endgültigen Bruch mit der zwinglischen Reformation vollzogen, breitete sich die neue Bewegung von Zürich ausgehend rasch über die Eidgenossenschaft und den süddeutschen Raum aus. Schon wenige Monate nachdem im unweit von Zürich gelegenen Zollikon die erste Täufergemeinde entstanden war, hatte sich auch in Basel ein kleiner Kreis täuferisch gesinnter Christen gebildet. Im August desselben Jahres kam es zu einem ersten Gespräch zwischen ihnen und den führenden evangelischen Predigern in der Stadt am Rheinknie. Mit dabei war auch der Pfarrer von St. Martin und theologische Kopf der evangelischen Reformpartei, Johannes Oekolampad (1482–1531). Für den gebürtigen Schwaben und Weggefährten Zwinglis, der 1522 nach Basel gekommen und im darauffolgenden Jahr eine theologische Professur an der dortigen Universität erhalten hatte, war dies die erste unmittelbare und persönliche Begegnung mit Täufern. Hatte er sich bislang nur am Rande mit der Taufproblematik befaßt, war er nun gezwungen, sich eingehender mit dem Täuferum auseinanderzusetzen.¹

Das Gespräch, das Anfang August 1525 in der Leutpriesterei von St. Martin stattfand, ist insofern bedeutsam, als mit Oekolampad und jenen uns namentlich nicht weiter bekannten Täufern erstmals zwei Anschauungen vom Wesen und Gestalt der Kirche aufeinander trafen, die ungeachtet fundamentaler Unterschiede sich dennoch in einigen Punkten auffällig berührten. Doch – und das sei an dieser Stelle es schon vorweggenommen – weder hier noch bei weiteren Auseinandersetzungen, die Oekolampad in der Folgezeit mit Täufern führte, kam es zu einer Annähe-

¹ Zur Auseinandersetzung Oekolampads mit dem Täuferum s.a. meine Monographie Olaf Kuhr, „Die Macht des Bannes und der Buße“: Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531), Bern u. a. 1999 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 68), 131–146.

rung der unterschiedlichen Positionen, geschweige denn zu einer wirklichen Verständigung.

In meinem Vortrag möchte ich mit Ihnen einen näheren Blick auf jene kontrovers geführte Debatte zwischen Oekolampad und den Täufern werfen, welche literarisch ein Nachspiel hatte und erst zwei Jahre später 1527 ein gewisses Ende fand.² Abschließend werde ich das Ergebnis noch einmal zusammenfassen und mir einige Anmerkungen hinsichtlich der beiden miteinander konkurrierenden Ekklesiologien und ihrer Protagonisten erlauben.

2. Das Täufergespräch zu St. Martin

Bevor es im Sommer 1525 zu jener Begegnung zwischen Oekolampad und einigen Taufgesinnten kam, hatte der Basler Theologe sich schon in einem kurzen Briefwechsel mit dem Waldshuter Pfarrer Balthasar Hubmaier mit der Frage der Erwachsenentaufe befassen müssen. Hubmaier, der zu jenem Zeitpunkt noch nicht ins täuferische Lager übergegangen war, unterstützte gleichwohl im Streit zwischen Zwingli und den radikalen Zwinglianern den nach kompromißlosen Reformen drängenden Kreis um Konrad Grebel und Felix Mantz. In einem Schreiben an Oekolampad äußerte der Waldshuter Reformator Ende Januar 1525 starke Bedenken hinsichtlich der Kindertaufe und berichtete von der in Waldshut geübten Praxis, anstelle der Taufe im Gottesdienst über den Kleinkindern zu beten und lediglich dann zu taufen, wenn die Eltern im Glauben noch schwach seien und auf der Kindertaufe bestünden.

Oekolampad antwortete dem Waldshuter in zwei kurz nacheinander geschriebenen Briefen. Dabei verteidigte er nachdrücklich die Taufe unmündiger Kinder. Wenn sie in der Bibel auch nicht zwingend geboten sei, so ist sie gleichwohl auch nicht ausdrücklich verboten. Den von Hubmaier in seiner Gemeinde geübten Brauch billigt Oekolampad jedoch ausdrücklich, ja, empfiehlt ihn geradezu, wohl im Hinblick auf die zur Separation entschlossenen Zürcher Radikalen, um der Einheit willen.³

² Andere Begegnungen Oekolampads aus dieser Zeit mit Vertretern der „radikalen Reformation“, wie etwa die mit dem Spiritualisten Hans Denck, sind in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung bleiben daher unberücksichtigt.

³ Oekolampad an Hubmaier, Ende Januar 1525: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads [= BrA], hg. v. Ernst Staehelin, Leipzig 1927–1934, Bd. I, Nr. 243, 356: „Placet supra modum ritus, quem servas in ecclesia; utinam arrideret omnibus!“ – Obwohl Oekolampad selbstverständlich die Kindertaufe nicht aufgegeben sehen will – das Gegenteil ist der Fall –, nimmt er damit eine vermittelnde Position ein, da in Zürich der Rat inzwischen aufgrund der Taufverweigerungen die Taufe Neugeborener verpflichtend gemacht hatte.

Diese auf Ausgleich bedachte Haltung vermochte indes die Trennung im evangelischen Lager nicht aufzuhalten. Von Zürich sich ausbreitend faßte die Täuferbewegung schon bald auch in der Stadt am Rheinknie Fuß. Frühestes Zeugnis für die Existenz einer täuferischen Gruppe in Basel ist das erwähnte Gespräch im August 1525, an dem neben Oekolampad auf Seiten der evangelischen Prediger Thomas Geyerfalk, Jakob Immeli und Wolfgang Wissenburg teilnahmen. Das Treffen wird kaum spontan zustande gekommen sein und ging vermutlich auf Initiative der Täufer zurück.⁴

Zu Beginn verlangten die Täufer eine Erklärung, warum Oekolampad öffentlich gegen sie gepredigt und sie von der Kanzel aus als sektiererisches und aufrührerisches Volk beschimpft habe. Dieser räumte zwar ein, daß er einige wenige Male gegen die „Wiedertäufer“ gepredigt habe, jedoch nie gegen einzelne Personen. Auch bekannte er, von der Existenz einer täuferischen Gruppe in Basel bislang nichts gewußt zu haben. Nach der Unterredung mit den evangelischen Predigern rühmten sich die Täufer, als Sieger aus der Begegnung hervorgegangen zu sein. Möglicherweise erfuhr erst jetzt die städtische Obrigkeit von der Existenz einer Täufergemeinde in Basel, denn nun kam es zu ersten Verhaftungen. Am 21. August waren jedoch alle Inhaftierten schon wieder auf freiem Fuß. Aufgrund der kursierenden Gerüchte über den Verlauf des Gesprächs verfaßte Oekolampad seinerseits nun einen ausführlichen Bericht über die Vorgänge. Trotz der seit Dezember 1524 für Schriften Oekolampads bestehenden Zensur, welche der Rat aufgrund der sich erhebenden scharfen Abendmahlkontroverse verhängt hatte, erschien er am 1. September 1525 bei Valentin Curio in Basel.⁵

Der Bericht Oekolampads ist die einzige Darstellung der Ereignisse, die überliefert ist. Er ist ohne Frage tendenziös. Die Ausführungen der evangeli-

Hubmaier selbst schwankte noch in dieser Zeit, und es ist zu vermuten, daß Oekolampad mit obiger Empfehlung der Waldshuter Praxis ihn unter allen Umständen von der „Wiedertaufe“ abzuhalten versuchte, freilich vergebens. Hubmaier ging Ostern 1525 mit seiner Gemeinde ins täuferische Lager über (zur Biographie Hubmaiers siehe die grundlegende Monographie von Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier: Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521–1528, Kassel 1961).

⁴ Zu Anlaß und Datierung des Gesprächs sowie zur Chronologie der Ereignisse siehe John H. Yoder, Täufertum und Reformation in der Schweiz I: Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538, Karlsruhe 1962, 63–65; Hanspeter Jecker, Die Basler Täufer, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 80, 1980, 5–131. 39–41; zu einzelnen theologischen Aspekten des Gesprächs siehe: John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch: Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968, 45–47. 56–58 und passim.

⁵ Ein gesprech etlicher predicanten zu Basel, gehalten mitt etlichen bekennern des wider-touffs, Basel 1525 (Oek.-Bibl., Nr. 114).

schen Prediger nehmen weiten Raum ein, während die Äußerungen der Täufer ausschließlich summarisch wiedergegeben werden. Zudem erscheinen diese meist in einem wenig vorteilhaften Licht. Zentrales Thema des Gesprächs war die Taufe. Dabei ging es insbesondere um die Begründung der Kindertaufe sowie um die Auffassung, daß nur die Taufe Gläubiger gültige Taufe sei. Die Täufer lehnten die Taufe unmündiger Kinder als nicht durch die Bibel geboten und somit als ungültig ab. Die evangelischen Prediger, allen voran Oekolampad, betonten demgegenüber, daß sie auch nicht wider die Schrift sei und vielmehr um der Liebe und um des Nächsten willen zu üben wäre. Während so auf der einen Seite von einem biblizistischen Positivismus aus argumentiert wurde, erhob Oekolampad auf der anderen Seite in dieser Frage die Liebe zum zentralen theologischen Kriterium.

Keine der streitenden Parteien war willens oder in der Lage, sich auf die Begründung der gegnerischen Seite einzulassen. Eine Annäherung der gegensätzlichen Standpunkte war unter diesen Umständen unmöglich. Selbst beim Kirchenbann, der durchaus ein gemeinsames Anliegen darstellte, zeigte sich keinerlei Verständigungsbereitschaft.⁶ Das Gespräch wurde schließlich ergebnislos abgebrochen.

Stand auch die Frage nach der rechten Taufe im Vordergrund, so ging es in dieser Auseinandersetzung doch letztlich um mehr. Die täuferische Auffassung, daß eine bewußte, subjektive Aneignung des Glaubens die Voraussetzung für die Taufe bilde und folglich der Taufakt an den Gläubigen zu wiederholen sei, hatte zur Folge, daß die Grenze zwischen Kirche und Welt neu definiert wurde. Mit dem täuferischen Kirchenverständnis stand somit nichts weniger als das *corpus christianum*, die für das christliche Mittelalter grundlegende Einheit von säkularer und kirchlicher Gemeinschaft, zur Debatte. Durch die Erwachsenentaufe drohte somit die Kirche zu einem nicht mehr die gesamte Gesellschaft umfassenden Teilbereich oder gar zu einer Minorität zu werden.

Für Oekolampad und die evangelischen Prediger war dementsprechend der täuferische Separatismus und damit verbunden die Frage nach der Sozialgestalt der Kirche das eigentliche Problem, um welches es in dieser Auseinandersetzung ging. So wurde den Täufern vorgeworfen, daß sie sich mit ihrer Taufe von der Gemeinschaft der Kirche trennen und alle anderen nicht als Christen anerkennen würden.⁷ Hierin sah Oekolampad zugleich ein

⁶ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r; vgl. fol. B4^r.

⁷ Zum Separatismus-Vorwurf: Ein gesprech etlicher predicanten, fol. A2^r; A2^v; zum Vorwurf, die Täufer würden alle anderen nicht als Christen anerkennen: ebd., fol. B2^r; B2^v; B3^r; B4^r. – Es ist indes fraglich, ob die Täufer zu diesem Zeitpunkt bereits explizit das

schweres moralisches Vergehen, und in seiner Kritik des Täuferturns sollte er diesen Vorwurf noch mehrfach wiederholen.⁸

Daß die Basler Täufer nur ihresgleichen als Christen anerkannt hätten, geht aus dem Gesprächsbericht hingegen kaum hervor. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß sie bewußt separatistisch vorgingen und die Errichtung einer Minderheitenkirche anstrebten.⁹ Bedenkt man jedoch, daß das Täuferturn sich von Zürich nach Basel ausbreitete – die ersten Täufer in Basel waren, soweit man weiß, sämtliche außerhalb Basels getauft worden und standen von Anfang an in Verbindung zu den Zürcher Täufern¹⁰ –, so verwundert es kaum, daß die Basler Prädikanten versuchten, sie als etwas Fremdes auszugrenzen. Hinzu kommt, daß sie Laien waren und ihnen folglich keine Kanzeln zur Verfügung standen. Die Weiterverbreitung ihrer Anschauungen im Privaten konnte somit schnell den Vorwurf der Sektiererei („Winkelversammlungen“, „Rottierung“) hervorrufen.

Wie schon bei den Auseinandersetzungen in Zürich, so ging es auch in Basel nicht allein um die Taufe, sondern mehr als alles andere um das rechte Verständnis von Kirche. Für Oekolampad liefen die täuferischen Anschauungen unweigerlich auf eine separatistische Ekklesiologie hinaus, welche seinem Programm einer umfassenden sittlichen und religiösen Erneuerung von Kirche und Gesellschaft diametral entgegen stand. In einer längeren Schlußrede stellte er darum dem täuferischen Verständnis einen doppelten Kirchenbegriff gegenüber, indem er zwischen „zweierley gestalt von der kirchen oder Christen“ unterschied, nämlich zum einen „wie sy erkandt würdt oder werde vor den ougen gottes“, zum anderen die „kirch oder Christen nach menschlichem urteil“. Diese bereits auf Augustin zurückgehende Un-

Christsein ihrer Gesprächspartner bestritten haben. Für beide Seiten war nicht Taufe sondern allein der Glaube heilsnotwendig. Wahrscheinlicher scheint, daß mit dem Vorwurf, die Täufer würden nur ihresgleichen als Christen anerkennen, die evangelischen Prediger den täuferischen Standpunkt zu schwächen und die Täufer in die Enge zu drängen suchten.

⁸ So etwa Inn die Clag Hieremie des heligen propheten, ein schöne ußlegung, durch Joannem Oecolampadium, Basel 1545, p. 160.

⁹ So fehlt etwa jeder Hinweis auf das Denunzieren aller Obrigkeit als unchristlich, wie es dann für das separatistische Schleitheimer Täuferturn charakteristisch wurde. Zu dieser Frage vgl. auch Jecker, 47 f. Die neuere Forschung hat deutlich gezeigt, daß das frühe Täuferturn mit der Taufe zunächst keineswegs bewußt die Errichtung einer Minderheitenkirche anstrebte, sondern daß dies erst am Ende eines Entwicklungsprozesses stand, im Verlaufe dessen die Täufer in die Separation und damit in die Isolation gedrängt wurden. Siehe hierzu unter anderem: Martin Haas, Täuferturn und Volkskirche: Faktoren der Trennung, in: Zwingliana 13, 1969–73, 261–278; ders., Der Weg der Täufer in die Absonderung: Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: Umstrittenes Täuferturn 1525–1975: Neue Forschungen, hg. v. Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, 50–78.

¹⁰ Vgl. hierzu: Jecker, 40–42. 52–62.

terscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche hatte er schon in seiner Auseinandersetzung mit dem Leidener Theologen Jakob Latomus angewandt. Gegenüber den Täufer lieferte ihm der doppelte Kirchenbegriff die Argumente, mit denen er die täuferischen Anschauungen zurückweisen konnte.¹¹

Hinsichtlich der unsichtbaren Gestalt der Kirche beschränkte sich Oekolampad darauf herauszustellen, daß „die waren Christen, die durch den geist geheiligt, seind Gott und nit unß bekannt“. Wer also zur wahren Kirche gehört, ist dem menschlichen Urteil verborgen. Neben dieser unsichtbaren besitzt die Kirche für Oekolampad darum noch eine zweite, sichtbare Gestalt. Von ihr gilt, daß „wir die all [darum] für Christen halten, daß sie in der kirchen sein, so [sie] die zeichen der kirchen annemen in bekantniß deß namens Christi“. Die Zeichen der Kirche – gemeint sind Taufe und Abendmahl – dienen also dem Erkennen der sichtbaren Gestalt der Kirche. Sie sagen dagegen nichts Sicheres darüber aus, ob jemand auch wirklich zur eigentlichen, nur für Gott erkennbaren Kirche gehört.

Die Konsequenz dieser fundamentalen Unterscheidung liegt auf der Hand: Die Taufe kann nicht als Zeichen der Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen dienen, wie es die Täufer verlangten. Die Forderung, eine Kirche der wahrhaft Gläubigen zu sammeln, war damit für Oekolampad theologisch abgewehrt. Kirche und Gesellschaft konnten weitestgehend zur Deckung gebracht werden, die Einheit des *corpus christianum* blieb gewährleistet.

Auch Oekolampads Deutung der Taufe als Zeichen für den Nächsten diene der Abwehr der täuferischen Ekklesiologie und zielte auf die dieser inhärenten Tendenz zu einer Minorisierung der Kirche innerhalb der Gesellschaft. War es zunächst auch unbestritten, daß allein der Glaube rechtfertige und die Taufe somit nicht heilsnotwendig sei, und lehnten beide Seiten ein sakramentales Verständnis der Taufe als Gnadenmittel ab, so erwiesen sich dennoch die Differenzen im Taufverständnis als gravierend. Oekolampad formulierte den Gegensatz in der Deutung der Taufe prägnant: „Der touff ist ein bezeügnie [sic] mer, dann ein verbindnüs zwischen den Christen, wir bezeugen im touff, das wir Christo verbunden syen.“¹² Die Taufe bezeugt demnach für Oekolampad vor allem dem Nächsten die Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche. Sie ist also, wie er schon gegenüber Jakob Lato-

¹¹ Zitate hier und im folgenden: Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B3^r-B3^v. Vgl. Ioannis Oecolampadii Elleboron, pro eodem Iacobo Latomo, Basel 1525, fol. G6^r; I4^r; I6^r.

¹² Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r.

mus betont hatte, für den Nächsten da.¹³ Eine Wiederholung der Taufe ist aus dieser Sicht somit auch dann nicht nötig, wenn der Glaube erst später hinzukommt.

Demgegenüber hatte für die Täufer die Taufe im wesentlichen die Bedeutung einer freien Selbstverpflichtung. Mit ihr gelobte man einen christlichen Lebenswandel und unterstellte sich zugleich freiwillig der Aufsicht und Zucht durch die Gemeinde. Die Taufe war also primär ein Bündnis, sie verband die Gläubigen zu einer engen Gemeinschaft. Sie galt damit als unverzichtbare Voraussetzung und Legitimation für die Ausübung von Kirchenzucht – eine Auffassung, wie sie kurz darauf der täuferische Theologe Balthasar Hubmaier in seinen Schriften näher ausführte.¹⁴

Obwohl die Taufe für beide Seiten allein einen nicht-sakramentalen Zeichencharakter besaß, bezeichnete die Taufe für sie jeweils etwas Verschiedenes. Das Argument eines Täufers, ohne die Glaubenstaufe könne man nicht wissen, wer zur Kirche zu zählen sei, und hätte folglich auch keine „macht“, „einander zustrafen“ – eine deutliche Anspielung auf Matthäus 18,15-17 –, ist für Oekolampad darum nicht zwingend.¹⁵ Da für ihn der wahre Glaube allein von Gott erkannt wird und als Christ gilt, wer getauft ist und den Glauben an Christus bekennt, ist die Anwendung des Kirchenbanns nicht an eine vorhergehende freiwillige Selbstverpflichtung gebunden.

Wenn auch die Bedeutung der Taufe umstritten ist, so zeigt sich dennoch gerade am Bann, daß beide Seiten gleicherweise von einem hohen ekklesiologischen Reinheitsideal bestimmt sind. Für Oekolampad ist der Bann, wie er der täuferischen Partei gegenüber betont, eine Funktion der Wortverkündigung der Kirche. Diese „versteinige“ die Ungehorsamen „mit dem wort gottes“ – ein Satz, der auf Seiten der Taufgesinnten kaum Widerspruch erregt haben dürfte, da auch diese über den Gemeindeausschluß hinaus weitere Zwangsmaßnahmen ablehnten.¹⁶ Prägnant formuliert Oekolampad jedoch

¹³ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B1^r: „Do erfindt sich, das der touff umm deß nechsten willen ist“; siehe auch: ebd., fol. B3^v; vgl. Elleboron, fol. H2^r.

¹⁴ Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. v. G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh 1962 (Quellen zur Geschichte der Täufer 9), 313-318, 335, 349 f.; zu Hubmaier s. a. Olaf Kuhr, Church Discipline in the Theology of Balthasar Hubmaier, MTh Ms, Edinburgh 1990, 51-54.

¹⁵ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r.

¹⁶ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B4^r. Ganz ähnlich hatte sich Oekolampad schon Mitte Januar 1525 in einem Brief an Hubmaier geäußert, vgl. BrA I, Nr. 239, 345: „Nos autem videntes illos indigne agere vitam, negata mensae dominicae participatione arceamus, scripturae lapidibus profligentes.“ – Zur Position des frühen Täufertums bezüglich des Bannes s. die Übersicht bei Franklin H. Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966, 131-142.

den Gegensatz zur täuferischen Position: Nicht die Taufe sei nicht der geeignete Weg „die kirchen uffzerichten, aber durch den bann und gemeinschaft des herren nachmals, würdt der weg syn.“¹⁷

Während damit einerseits das täuferische Ideal einer Kirche der Heiligen, in der die Gläubigen von den Ungläubigen geschieden sind, deutlich verneint wird, deuten die Worte Oekolampads andererseits auf ein nicht minder hohes ekklesiologisches Ideal: Es ist dies die Abendmahlsgemeinschaft der Kirche, die ungeachtet der Frage nach den wahrhaft Gläubigen rein bleiben soll von allen, deren Lebenswandel in einem offenen und schwerwiegenden Widerspruch zur christlichen Ethik steht. Diese Reinheit ist also nicht so sehr theologisch als vielmehr ethisch bestimmt. Ziel ist es nicht, wie bei den Täufern, die Gemeinschaft der Heiligen mit der sichtbaren Kirche weitgehend zur Deckung zu bringen. Durch den Bann „die kirchen uffzerichten“ bedeutet für Oekolampad, die Sittlichkeit in der Kirche zu heben und zu einer moralischen und religiösen Besserung der Kirche und darüber hinaus der gesamten Gesellschaft zu gelangen.

3. Das Gutachten zu den Thesen des Täufers „Carlin“

Das ergebnislos abgebrochene Gespräch vom August 1525 sollte nicht das letzte sein, welches Oekolampad mit Täufern zu führen hatte. Im Stillen breitete sich das Täufertum in Basel weiter aus ungeachtet zweier Mandate, die der Basler Rat im Sommer 1526 gegen die Täufer erließ und die „Wiedertaufe“ mit der Strafe der Verbannung belegte. Im Frühjahr 1527 mahnte Oekolampad die Obrigkeit an, entschiedener gegen die Täufer vorzugehen. Es gelte, „uffrur unnd zerstörung, und viel wiederwertigkeit“ zu verhindern.¹⁸ Gegenüber Zwingli klagte er zur gleichen Zeit, daß der Rat sich nicht entschlossen genug des Problems annehmen würde. Hinter dieser Milde vermutete er den Einfluß der Reformationsgegner, die auf diese Weise danach trachteten, die evangelische Partei zu schädigen.¹⁹

Eine Möglichkeit, sich gegen das Täufertum deutlich abzugrenzen, bot sich Oekolampad schließlich im Juni 1527, als der Täufer „Carlin N.“ – ver-

¹⁷ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B4^r.

¹⁸ Inn die Clag Hieremie, p. 160. Über die Klagelieder des Jeremia predigte Oekolampad vom 5. März bis Mitte April 1527 (Ernst Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939, 419).

¹⁹ Oekolampad an Zwingli, 24. April 1527: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. v. Emil Egli u.a., Berlin u.a. 1906 ff., Bd. 9, Nr. 607, 101; BrA II, Nr. 482, 60 f. – Die erwähnten Ratsmandate sind abgedruckt: Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation [=AGBR], hg. v. Emil Dürr und Paul Roth, Basel 1921–1950, Bd. 2, Nr. 408, 337 und ebd., Nr. 454, 366.

mutlich handelt es sich hier um den aus Zürich stammenden Karl Brennwald²⁰ – in Basel inhaftiert wurde. Da Carlin sich offenbar bereit fand, von seinem Glauben öffentlich Rechenschaft abzulegen, sollte eine Disputation abgehalten werden, in welcher sich der Täufer vor jeweils zwei Vertretern der miteinander streitenden kirchlichen Parteien verantworten sollte. Zu diesem Zweck verfaßte Carlin vier Artikel, denen jeweils eine kurze Begründung folgte. Oekolampad verband mit der angestrebten Disputation zugleich die Hoffnung, der katholischen Polemik den Boden zu entziehen, für welche die Täufer lediglich eine Abart der evangelischen Ketzerei bildeten. Die Initiative zu dieser Disputation ging vermutlich auf Oekolampad zurück.²¹

Am 25. Juni 1527 kam es schließlich im Rathaus zu dem geplanten Treffen. Die katholischen Theologen, der Weihbischof Augustin Marius und Leonhard Rebhan von St. Peter, weigerten sich jedoch, Carlin in Anwesenheit der evangelischen Prediger – es waren dies Oekolampad und Thomas Geyerfalk – zu belehren. Diesen warfen sie vor, in den betreffenden Glaubensartikeln noch abstruser zu lehren als die Täufer, welche ohnedies nur ein von Oekolampad und den Seinen verführtes „arm völklin“ wären.²² Die geplante Disputation kam damit nicht zustande. Statt dessen verständigte man sich darauf, daß beide Parteien innerhalb von vier Tagen dem Rat eine schriftliche Stellungnahme zu den Thesen Carlins vorlegen sollten, was dann auch geschah. Das Gutachten Oekolampads erschien schließlich Anfang September bei Cratander im Druck.²³

Die vier Thesen Carlins befaßten sich außer mit der Taufe noch mit der Obrigkeit und dem Eid. Die letzte stellte den Grundsatz auf, daß ein Verführer sei, wer anders lehre und tue, als Christus gelehrt habe. Die Thesen und ihre Begründungen sind dabei ganz im Geiste des „Schleitheimer Bekennt-

²⁰ Vgl. Yoder, Gespräche, 110; Jecker, 81; AGBR 2, Nr. 654, 485 („Charly vonn Zürich“).

²¹ So mit guter Begründung Jecker (op. cit., 81-84). – Daß Carlin „sich erbotten“ habe, seinen Glauben „wider mich und andere predicanten ... christlich anzeigen“, wie Oekolampad berichtet (AGBR 2, Nr. 677, 548), mag dabei durchaus zutreffend sein. Wie der weitere Verlauf jedoch zeigt, hatten aber nur die evangelischen Prediger, nicht hingegen ihre katholischen Gegner, Interesse an einer beide Parteien involvierenden Disputation.

²² AGBR 2, Nr. 678, 581. 586.

²³ Dieses Gutachten erschien zusammen mit der im Anschluß zu besprechenden Schrift gegen Hubmaier: Unterrichtung von dem Widertauß, von der Oberkeit, und von dem Eyd, auff Carlins N. widertaußers artickel. – Antwort auff Balthasar Hubmaiärs büchlein wider der Predicanten gespräch zu Basel, von dem kinder tauß. Durch Jo. Ecolampadium, Basel 1527 (Oek.-Bibl., Nr. 145). Der erste Teil dieser Schrift ist abgedruckt: AGBR 2, Nr. 677, 547-579. Das von Augustin Marius verfaßte katholische Gutachten findet sich: ebd., Nr. 678, 579-611.

nisses“ verfaßt und gehen kaum über dieses hinaus.²⁴ Bedingt durch den systematischen Charakter der Thesen, die in übersichtlicher und durchdachter Weise die täuferische Position zum Ausdruck bringen, fallen die Entgegnungen Oekolampads bedeutend ausführlicher aus als noch im Gesprächsbericht von 1525. Die Argumentation bleibt jedoch im wesentlichen die gleiche. Neu hingegen ist die Auseinandersetzung um die Christlichkeit der Obrigkeit und um das Schwören von Eiden – ein Hinweis darauf, daß sich die Situation gegenüber 1525 gewandelt hat. Das Täufertum, insbesondere nach Schleitheim, ist nun eindeutig separatistisch ausgerichtet.

Deutlicher als im Gespräch in der Leutpriesterei von St. Martin äußert Oekolampad in seiner Auseinandersetzung mit Carlin seine Bedenken, die täuferische Taufe führe zu einer Minorisierung der Kirche. Wenn er auch einräumt, daß es nicht in der Macht der Menschen stehe, „die kind in das buch der lebendigen inzuschreiben“, so könnten sie dennoch ihre Kinder der „christlich religion“ anvertrauen, „in deren sie auch ein volck seind“. Mit der Kindertaufe steht damit für Oekolampad auch der christliche Charakter der Gesellschaft als ganzer auf dem Spiel. Deutlich spricht er den Gedanken aus, daß es ohne diese zu einem rapiden Rückgang der Kirchenmitgliedschaft kommen würde:

„Dann solt es dahin kommen, das man die kind nit taufft nach unserem ausserlichen auszerechen, so würt in kurtzem der ausserlichen christen zal weniger; würt an dem vyl gelegen sein“?²⁵

Nur auf den Glauben hin zu taufen, wie Carlin es fordere, würde bedeuten, „gar ein schmalen ingang“ in die Kirche zu machen. Christus aber, so Oekolampad habe geheißen, „allerlei volck“ durch das Wort Gottes „zu dem grossen nachtmal“ einzutreiben.²⁶

In seiner zweiten These hatte Carlin die Anschauung vertreten, daß die Obrigkeit zwar von Gott eingesetzt sei, daß es aber „den crysten nyt gepüren, obern ze sin“. Sie hätten dem Beispiel Christi zu folgen und sollten es wie er ablehnen, sich zu weltlichen Königen und Richtern machen zu lassen. Ihre Aufgabe sei es nicht, Übeltäter zu richten und zu bestrafen, sondern statt dessen „die so usserhalb dem glauben sind“ mit dem Bann auszuschließen. Damit waren Kirche und Obrigkeit so radikal voneinander geschieden, daß auch die Ausübung eines obrigkeitlichen Amtes, wiewohl grundsätzlich als legitim anerkannt, als unvereinbar mit dem christlichen Glauben galt.

²⁴ Yoder, Gespräche, 111. – Die Thesen Carlins sind abgedruckt: AGR 2, Nr. 676, 545 f.

²⁵ AGR 2, Nr. 677, 552.

²⁶ AGR 2, Nr. 677, 559.

Oekolampad pflichtet Carlin ausdrücklich bei, daß „die christen solten allein mit dem bann straffen“, und wirft den Täufern darüber hinaus sogar vor, die Bedeutung des Banns nicht recht erkannt zu haben.²⁷ Mit Nachdruck wendet er sich jedoch gegen eine derart negative Bewertung der Obrigkeit wenden, welche in der Konsequenz einen Rückzug der Christen aus der gesellschaftlichen Verantwortung bedeutete. Bislang hatte er zwar des öfteren auf die grundlegende Verschiedenheit von *ecclesia* und *magistratus* und die Verschiedenartigkeit ihrer Aufgaben hingewiesen. Dennoch konnte ihm nicht daran gelegen sein, das Aufeinanderbezogensein beider derart preiszugeben, wie dies Carlin tat.

Erstmals hatte er nun theologisch zu begründen, warum für Christen in der Ausübung eines obrigkeitlichen Amtes erlaubt war, was ihnen ansonsten verwehrt war, wie etwa die Anwendung von Gewalt. Oekolampad tut dies, indem er zunächst die Aufgaben der Obrigkeit beschreibt als „regieren, helfen unnd beschirmen witwen und weysen oder thun gerechtigkeit und das urteyl, das dann ein richter unnd herren zustat“. Sie erhält und bewahrt also die menschliche Ordnung oder stellt diese wieder her, wo sie verletzt wird. Solches gilt ihm als „göttliche empter unnd tugend“. Der „oberkeit werk“ ist somit auch „das werk gottes“. Daher können Christen an diesem Werk teilhaben, ja vielmehr ist niemand „geschickter zu regieren, niemand regiert auch basz dann christen“.²⁸

Nun hatte Carlin allein den Bann als christlich legitime Form der Strafe bezeichnet und damit alle Anwendung obrigkeitlicher Gewalt als mit christlicher Ethik unvereinbar erklärt. Demgegenüber verweist Oekolampad nun darauf, daß die „weltlich oberkeit“ nicht so sehr eingesetzt sei „umb dero willen, die auff brüderlich ermanung geben und den gemeinen friden halten“, sondern um aller Menschen willen. Da nämlich sowohl „heiden“, als auch „falsche christen“, welche „nichts umb den ban“ geben, unter den Christen lebten, blieben diese ungestraft, dürften „die christen nit oberen sein, dero mutwill zu demmen“.²⁹ Die wahren Christen bedürfen also nach dieser Argumentation Oekolampads keiner obrigkeitlichen Strafgewalt, da sie entweder den gesellschaftlichen Frieden bewahren oder aber sich durch die „brüderlich ermanung“ – ein Hinweis auf Matthäus 18,15-17 – zurechtwei-

²⁷ AGBR 2, Nr. 677, 570; ebd., 558 kritisiert Oekolampad die Vorgehensweise, nicht aber das Ziel der Täufer, eine reine Kirche aufzurichten.

²⁸ AGBR 2, Nr. 677, 566.569.

²⁹ AGBR 2, Nr. 677, 570.

sen lassen.³⁰ Da jedoch die menschliche Gemeinschaft auch Menschen einschließt, die sich entweder der Zucht der Kirche nicht unterordnen („falsche christen“) oder aber ganz außerhalb der Kirche stehen („heiden“), ist es notwendig, daß die Obrigkeit die öffentliche Ordnung und den Frieden notfalls auch mit Gewalt schützt und bewahrt.

Das Recht der Obrigkeit, zur Erfüllung ihrer Aufgabe gegebenenfalls auch Gewalt anzuwenden, hatte nun aber auch Carlin nicht grundsätzlich bestritten, wohl aber, daß Christen sich daran beteiligen sollten. Der Unterschied zwischen Oekolampad und Carlin liegt darin, daß Oekolampad am christlichen Charakter der Gesellschaft und der Möglichkeit ihrer Gestaltung im Sinne der christlichen Religion weiterhin festhält, während der Täufer diese Möglichkeit bestreitet und die politische Gestaltung der Gesellschaft dieser selbst überläßt. Für Oekolampad leben „heiden ... unter den christen“. Für Carlin dagegen leben Christen unter den Heiden und bildet die Kirche eine Minderheit.

Deutlich läßt sich hier erkennen, wie unterschiedliche soziale und biographische Erfahrungen sich in den gegensätzlichen theologischen Bewertungen der Obrigkeit widerspiegeln: Hier der um seines Glaubens willen verfolgte und vom Basler Rat inhaftierte Separatist; dort der angesehene, wenn auch nicht unumstrittene Pfarrer und Professor der Theologie, der vom selben Rat um eine Stellungnahme zu den Thesen des gefangengesetzten Täufers gebeten wurde. Oekolampad und die anderen evangelischen Prediger arbeiteten darauf hin, mit Hilfe einer christlichen Obrigkeit Kirche und Gesellschaft in Basel im evangelischen Sinne zu erneuern. Carlin und den in die Separation gegangenen Täufern war hingegen jede Möglichkeit genommen, ihren Vorstellungen einer Reformation der Kirche durch eine ihnen wohlgesonnene Obrigkeit politisch das Bestehen zu sichern.

4. Oekolampads „Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein wider der Predicanten gespräch zu Basel“

Das Gutachten Oekolampads zu den Thesen Carlins erschien zusammen mit einer weiteren Streitschrift gegen einen Exponenten täuferischer Theologie: Balthasar Hubmaier. Der Waldshuter Pfarrer, der im Januar 1525 mit dem Basler über die Kindertaufe korrespondiert hatte, war noch im Frühjahr desselben Jahres ins Lager der Täufer übergegangen. Auf den von Oekolampad

³⁰ Ganz ähnlich hatte Oekolampad bereits im Jesajakommentar argumentiert; vgl. In Iesaiam prophetam hypomnematon, hoc est, Commentariorum, Ioannis Oecolampadii Libri VI, Basel 1525, fol. 25^v.

veröffentlichten Bericht über das Basler Gespräch zwischen Täufern und Prädikanten vom August 1525 verfaßte er vermutlich noch im gleichen Jahr eine Gegenschrift. In ihr setzte er sich mit der Argumentation der Basler Prediger eingehend auseinander und suchte diese aus täuferischer Perspektive zu widerlegen. Bedingt durch seine erzwungene Flucht aus Waldshut im Dezember 1525 erschien diese Schrift jedoch erst 1527 im Nikolsburg, wo er sie nochmals überarbeitete.³¹ Nach Monaten der Flucht hatte Hubmaier im Juli 1526 in Mähren eine neue Wirkungsstätte gefunden. Mit der Veröffentlichung seines gegen Oekolampad gerichteten Traktats „Von der Kindertaufe“ war der Bruch zwischen den beiden sich bislang in gegenseitiger Achtung zugetanen Männern von Hubmaier her endgültig vollzogen. Da sich der Basler Theologe öffentlich angegriffen fühlte und meinte, die darin geäußerten Lästerungen und Unwahrheiten nicht guten Gewissens mit Stillschweigen übergehen zu können, machte er sich daran, eine ausführliche Entgegnung zu schreiben. Sie erschien im September 1527 zusammen mit dem Carlin-Gutachten unter dem Titel „Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein wider der Predicanten gespräch zu Basel“.³²

Die in Schrift und Gegenschrift ausgetragene literarische Fehde zwischen den beiden Theologen nahm noch einmal die Diskussion um die Taufe auf, wie sie im Sommer 1525 in der Leutpriesterei von St. Martin geführt worden war, und vertiefte sie zugleich. Zu einer Verständigung oder Annäherung der gegensätzlichen Auffassungen kam es freilich auch hier nicht.

Die Argumentation Oekolampads ist im wesentlichen unverändert: Aufgrund der fundamentalen Unterscheidung von innerer Sache und äußerem Zeichen, die kennzeichnend für das oekolampadische Sakramentsverständnis ist, ist die Taufe ein um des Nächsten willen gegebenes Zeichen, an welcher die Zugehörigkeit zur (sichtbaren) Kirche erkannt werden soll. Da das Neue Testament nirgends verbietet, Kinder zu taufen, besteht Freiheit hinsichtlich des Zeitpunktes der Taufe, wobei die Liebe das entscheidende Kriterium bildet. Die Taufe von Kindern zu verbieten, ist jedoch gegen die Liebe.³³ Da der wahre Glaube und die göttliche Erwählung, durch welche man Glied der Kirche wird, allein Gott bekannt sind, ist zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu unterscheiden, nämlich zwischen der „kirch, wie sie durch die

³¹ Balthasar Hubmaier, Von dem kindertauff, Nikolsburg 1527; abgedruckt: ders., Schriften, 258-269; zur Vorgeschichte siehe: ebd., 256-258.

³² Siehe oben, Anm. 22. – Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung war Hubmaier bereits seit einigen Wochen inhaftiert.

³³ Vgl. hierzu z. B. Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. G3^v-G4^v; K4^r-K4^v.

„leer unn sacrament sichtbarlich versamelt ist“, und der „onsichtbarlichen kirchen, das ist von den die wir nitt erkennen, wer die außerwelten siend“.³⁴

Es ist auffällig, wie wenig Oekolampad in diesem Zusammenhang das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die hier unvermittelt nebeneinander stehen, reflektiert. Ihm geht es vor allem darum, mit seinem doppelten Kirchenbegriff die täuferische Forderung nach einer reinen Kirche der Gläubigen theologisch zurückzuweisen. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Auffassung von der Unerkennbarkeit des Glaubens und der Erwählung. Beide Lehranschauungen gestatten es Oekolampad, der täuferischen Einsicht zuzustimmen, daß die wahre Kirche zwar eine Minorität bilde, ein Weg in die Separation, wie die Täufer ihn forderten, jedoch unmöglich sei. Offen räumt er Hubmaier gegenüber ein, daß viele innerhalb der sichtbaren Kirche für Christen gehalten würden, „welche gantz nicht auff Christum gebauwen han“, also der eigentlichen, der unsichtbaren Kirche nicht angehörten.³⁵ Doch sollten nur die getauft werden, welche schon glauben, „da würd dan der Christen zal bald klein werden“³⁶ – eine Konsequenz, die es für Oekolampad unter allen Umständen zu vermeiden gilt. Die Kirche darf nicht zu einer gesellschaftliche Minorität werden.

Der Einwand, daß die Erwachsenentaufe zu einer Minderheitenkirche führe, traf Hubmaier freilich nur bedingt. Dessen Gemeinden in Waldshut und in Nikolsburg waren umfaßte jeweils einen Großteil der Bevölkerung und waren keineswegs vergleichbar mit den täuferischen Konventikeln, die Oekolampad im Auge hatte. Überhaupt zeigt die „Antwort“ des Baslers, daß dieser offenbar nur eine begrenzte Kenntnis der täuferischen Theologie Hubmaiers besaß.³⁷ Wenn er letzterem etwa vorwirft, bestritten zu haben, daß „die oberkeit ... nit Christen mag sein“,³⁸ so weist dies darauf hin, daß Oekolampad die Unterschiede, welche den täuferischen Reformator vom Schleithheimer Täufertum trennten, nicht genügend wahrnahm. Andererseits mußte er jedoch auch ein polemisches Interesse daran haben, Hubmaier in

³⁴ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. L1^v.

³⁵ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. L2^r.

³⁶ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. K1^v.

³⁷ Zur Theologie Hubmaiers siehe: Carl Sachse, D. Balthasar Hubmaier als Theologe, Berlin 1914; Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis: Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, Leiden 1976; ders., Anfänge und Aspekte der Theologie Hubmaiers, in: The Origins and Characteristics of Anabaptism: Proceedings of the Colloquium Organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg, hg. v. Marc Lienhard, Den Haag 1977, 148-168.

³⁸ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. M3^v.

die Nähe des Schleithheimer Täufern zu rücken, um so dessen Theologie wirksam als separatistisch diskreditieren zu können.

5. Oekolampad und die Täufer: Konvergenzen und Divergenzen

Zwischen Herbst 1524 und Sommer 1527 hatte sich Oekolampad wiederholt und in zunehmenden Maße mit radikaler Kritik an der Kindertaufe auseinanderzusetzen. Zögerte er auch zunächst noch, wie er auf die Infragestellung dieser alten und bislang unbestrittenen Praxis der Kindertaufe zu reagieren habe – Zwingli gegenüber bekannte er, daß er Karlstadts mutmaßlicher Forderung nach einer Abschaffung der Kindertaufe noch nicht gutheißen könne³⁹ – so hatte er doch schon bald seinen theologischen Standpunkt in dieser Frage gefunden. Unschwer war für ihn erkennbar, daß sich in der täuferischen Kritik zugleich ein Verständnis von Reformation artikuliert, das in entscheidenden Punkten dem des Basler Theologen entgegenstand. Mit Nachdruck wandte er sich daher gegen das aufkommende Täufern.

Die Argumentation gegenüber den Täufnern blieb dabei im wesentlichen unverändert. In seiner theologischen Kritik des Täufern konnte sich Oekolampad auf Überzeugungen stützen, die er unabhängig von ihnen zuvor bereits gewonnen hatte. Dies gilt namentlich für sein Sakramentsverständnis und für den doppelten Kirchenbegriff. Vor allem aber setzte Oekolampad dem täuferischen Biblizismus die Liebe als zentrales theologisches Kriterium entgegen. Nicht die formale Schriftgemäßheit einer Taufpraxis war für ihn entscheidend im Umgang mit dem neutestamentlichen Erbe sondern die Frage, was dem *regnum Christi*, was dem christlichen Gemeinwesen und dem Nächsten diene.

Deutlich zeigt sich in dieser Argumentation gegenüber den Täufnern ein ethisches Gefälle, welches geradezu als ein Grundmerkmal seiner Theologie gelten darf. Der Einfluß des christlichen Humanismus, wie er ihn im Umkreis Jakob Wimpfeling (1450–1528) und später dann durch Erasmus kennengelernt hatte, blieb Zeit seines Lebens von prägender Bedeutung. Als Kontroverstheologe wie als Exeget war und blieb Oekolampad stets Ethiker. Sein Interesse galt immer auch einer *umfassenden* sittlichen Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Dieser Umstand war schließlich auch entscheidend dafür, daß trotz einiger Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte mit dem Täufern es für ihn letztlich keine Annäherung geben konnte.

Der Streit mit den Täufnern hatte zunächst die biblische und theologische Legitimität der Kindertaufe zum Gegenstand. Als weitere Themen kamen

³⁹ Siehe oben, Anm. 1.

dann das Verhältnis der Kirche zur Obrigkeit sowie die täuferische Eidesverweigerung hinzu. Erstmals sah sich Oekolampad vor die Aufgabe gestellt, trotz der erkannten grundsätzlichen Wesensverschiedenheit von *ecclesia* und *magistratus* – modern gesprochen: von Kirche und Staat – ihre gleichzeitige Komplementarität aufzuzeigen. Die Auseinandersetzung mit den Täufern ließ sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen zwischen den streitenden Parteien deutlich werden.

So bestand trotz unterschiedlicher Deutung im einzelnen grundsätzlich Einigkeit darüber, daß die Taufe ausschließlich Zeichen sei. Während die Täufer sie jedoch als Zeichen der Selbstverpflichtung deuteten, verstand Oekolampad sie als formales Zeichen der Kirchenzugehörigkeit, welches unabhängig vom Glauben des Einzelnen sei. Auch in der Bannfrage waren sich beide Seiten auffallend nahe. Sowohl die ersten Täufer in Basel als auch Carlin hatten auf das Recht der Gemeinde verwiesen, Sünder zu bannen, und die Schleitheimer «Brüderliche Vereinigung» von 1527 forderte in ihrem zweiten Artikel die Ermahnung der Sünder und den Ausschluß vom Abendmahl „nach dem befelch Christi“.⁴⁰ Oekolampad seinerseits hatte bereits in der ersten Begegnung vom August 1525 und dann erneut gegenüber Carlin auf die Bedeutung des Banns für die Reinheit und die Wiederaufrichtung der Kirche hingewiesen. In beiden Fällen diente der Verweis auf den Bann der polemischen Abwehr der täuferischen Taufe.

Lange vor seiner Begegnung mit dem Täufertum war Oekolampad bereits zu der Ansicht gekommen, daß der Kirchenbann von grundlegender Bedeutung für die Erneuerung der Kirche sei. Mit der Hervorhebung des Banns nahm er also keineswegs ein Anliegen der Täufer auf. Für ihn diente Kirchenzucht nicht der Aufrichtung oder Erhaltung einer separaten Kirche, wie es beim post-schleitheimer Täufertum der Fall war, sondern stand im Dienst der sittlichen Erneuerung, der „Besserung des Lebens“. Nicht die Sammlung einer Kirche der Gläubigen oder der Sündlosen durch die „Wiedertaufe“, so argumentierte Oekolampad, sondern der Ausschluß vom Abendmahl durch den christlichen Bann sei der geeignete Weg, die Kirche zu erneuern und die Sittlichkeit zu heben.

Beiden also, Täufern wie dem Basler Reformator, geht es um die Aufrichtung einer „reinen“ Kirche – doch unter gänzlich verschiedenen Vorzeichen. Der Gegensatz im Heiligkeitsideal läßt sich auf die Formel bringen: „kultische“ versus „ethische“ Reinheit der Gemeinde. Für die Täufer sollte

⁴⁰ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r; AGBR 2, Nr. 676, 546; Brüderliche vereynigung etzlicher kinder gottes siben artickel betreffend, in: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz, hg. v. Heinold Fast, Zürich 1973, 26-36: 29.

die Glaubenstaufe sicherstellen, daß nur solche zur Gemeinde gehörten, die den Glauben bewußt für sich bejaht und öffentlich bezeugt hatten. Dies setzte zum einen eine persönliche Entscheidung seitens des Gläubigen voraus, zum anderen eine gewisse Evidenz und Feststellbarkeit des individuellen Glaubens im Gläubigen. Das Schleithheimer Täuferum sah den Bann an eine vorhergehende freiwillige Selbstverpflichtung der Gläubigen gebunden. Nur die unterlagen der Zucht durch die Gemeinde, welche sich „dem herren ergeben hand, nachzuwandlen in synen botten“, und bei «allen, die in einen lib Christi touft sind worden“.⁴¹ Die Reinheit der Gemeinde beruht somit auf der sichtbaren Scheidung von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“.

Demgegenüber war das ekklesiologische Reinheitsideal Oekolampads primär „ethisch“ bestimmt. Die Errichtung einer Kirche der Gläubigen lehnte er bewußt ab und verwies hier auf die fundamentale Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche – eine Unterscheidung freilich, welche die Täufer nicht nachvollzogen. Für ihn diente der Ausschluß vielmehr dem Ziel, durch eine Disziplinierung renitenter Delinquenten die allgemeine Sittlichkeit zu heben und eine „Besserung des Lebens“ herbeizuführen. Ihm ging es nicht darum, die persönliche Gläubigkeit sondern den konkreten Lebenswandel zu prüfen. Wiederholt warf er seinen täuferischen Gegnern vor, sie würden moralisch nicht besser dastehen. Mit ihrer „Wiedertaufe“ seien sie dem Ziel einer sittlich reinen Kirchen nicht näher gekommen.⁴² Für Oekolampad war es der falsche Weg, durch die Taufe „Gläubige“ von „Ungläubigen“ scheiden zu wollen und damit eine gesellschaftlich separierte Kirche zu begründen, wie es die Täufer forderten. Vielmehr forderte er, durch den Bann allein jene aus der Kirche auszuschließen, welche aufgrund ihres Lebenswandels nicht als Christen angesehen werden können. Die verfaßte, „sichtbare“ Gemeinde muß hier nicht – wie beim täuferischen Modell – mit der wahren, aber „unsichtbaren“ Gemeinde der Glaubenden zur Dekkung gebracht werden. Der Bann dient für Oekolampad nicht der Reinhalt-

⁴¹ Fast, Quellen, 29.

⁴² Gegen Carlin erklärt Oekolampad (AGBR 2, Nr. 677, 558, 1-6): „Und ist ein frävel ... vermeinen ein gantz rein kirch durch iren widertauff versamen, in dero niemand in ein schweren, lesterlichen fal kumm, so doch täglich sich das bey inen anderst erfindet. Christus hat uns ein ander mittel geben, namlich ein christenlichen bann, damit werde die kirch gereiniget, so vyl es n_möglich.“ Eine mangelnde moralische Reinheit der Täufergemeinden kritisiert Oekolampad auch in einer Predigt vom Frühjahr 1527 (Inn die Clag Hieremie, p. 160). Vgl. auch den Vorwurf des ethischen Perfektionismus im allerdingis von Capito stark bearbeiteten Ezechiel-Kommentar, In prophetam Ezechielem commentarius D. Ioan. Oecolampadii, per Vuolfgangum Capitonem aeditus, Straßburg 1534 (Oek.-Bibl., Nr. 173), fol. 21^v.

tung einer separierten Kirche der Gläubigen, sondern der sittlichen Erneuerung der empirischen Kirche – einer Kirche freilich, deren Sozialgestalt weithin ein Produkt der mittelalterlichen Synthese von Kirche und Welt ist. Während bei den Täufern die Einheit von geistlichem und säkularem Gemeinwesen zerfällt, fallen für Oekolampad in der Praxis beide noch weithin ineinander.

Die Ekklesiologie der Täufer war exklusiv und separatistisch, die des Basler Reformators inklusiv und im wesentlichen dem Gedanken des *corpus christianum* verhaftet. Oekolampad konnte darum kaum anders, als im täuferischen Separatismus nicht nur eine weitere schmerzhaftes Trennung im evangelischen Lager zu sehen, sondern – mehr noch – die unmittelbare Infragestellung einer umfassenden Reformation von Kirche und Gesellschaft, wie sie ihm vorschwebte. Trotz auffallender Gemeinsamkeiten im Sakramentsverständnis, in der Auffassung vom Bann und in der Betonung der Heiligkeit der Kirche verhinderte ein grundlegender Gegensatz im Kirchenbegriff jede Verständigung.

Diesem theologischen Gegensatz entsprach auf der soziologischen Ebene die Alternative zwischen Minderheitenkirche oder Volkskirche. Zugleich spiegeln sich in den gegensätzlichen ekklesiologischen Modellen auch ganz unterschiedliche biographische, soziale und auch religiöse Erfahrungen. Trotz gemeinsamer „Textgrundlage“, trotz des gemeinsamen reformatorischen *sola scriptura* erwiesen sich die „Kontexte“ der verschiedenen Theologien somit als derart disparat und gegensätzlich, daß eine wirkliche Annäherung und Verständigung vorn vornherein nahezu ausgeschlossen war.

Der Streit zwischen „radikaler“ und „obrigkeitlicher“ Reformation wurde unter theologisch sehr ungleichen Voraussetzungen ausgetragen. Die meisten Täufer waren Laien oder entstammten dem niederen Klerus. Sie besaßen nur sehr geringe theologische Kenntnisse. So fiel es den Theologen der Obrigkeitsreformation nicht schwer, die Auseinandersetzung theologisch für sich zu entscheiden. Auch politisch blieb der täuferischen Reformation (bis auf wenige Ausnahmen) keine Zukunft beschieden – jedenfalls nicht in der Alten Welt. Der Gegensatz der ekklesiologischen Modelle, wie sie von Johannes Oekolampad auf der einen und von seinen täuferischen Gesprächspartnern auf der anderen Seite verfochten wurden, lebt jedoch bis heute fort. Erst die Ereignisse und Umbrüche der Gegenwart, der Prozeß einer stetig fortschreitenden Säkularisierung und der gesellschaftliche Pluralismus, der alte Grenzen und Verwerfungen obsolet gemacht hat, haben einen Zugang jenseits der alten Polemiken und Argumente ermöglicht.