

Zeitschrift: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
Band: 116 (2016)

Artikel: Die Frühphase der Basler Reformation : Ereignisse-Medien-Geschichte
Autor: Sandl, Marcus
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-813325>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.10.2024

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

Die Frühphase der Basler Reformation. Ereignisse – Medien – Geschichte

von Marcus Sandl

Die städtische Reformation ist ein Klassiker im reformationsgeschichtlichen Forschungskanon. Das liegt zum einen daran, dass nahezu jede bedeutende Stadt im deutschsprachigen Raum um 1500 eine Reformationsgeschichte hat, auch wenn diese nicht unbedingt mit einer Stadtreformation endete. Zum anderen hat die Forschung einen tieferen, ja geradezu intrinsischen Zusammenhang von Stadt und Reformation entdeckt. Dieser besteht grob gesagt darin, dass politische und soziale Ordnungsmuster der Stadt mit dem reformatorischen Reformprojekt korrespondierten und sich daraus ein wechselseitig verstärkender Prozess ergab, der letztlich einen Modernisierungsschub auslöste.¹ In diesem umfassenden Sinne konstatierte der amerikanische Reformationsforscher Arthur G. Dickens schon vor geraumer Zeit: «[...] the German Reformation was an urban event at once literary, technological and oratorical.»² Gemeint war damit zunächst einmal die frühe Reformation, d. h. die Zeit vom ersten Auftauchen reformatorischer Ideen bis hin zur «Einführung» der Reformation mit allen kirchlichen, politischen und sozialen Konsequenzen. In der Regel umfasste dies einen Zeitraum von 1519/20 bis 1530.

Auch die Reformationsgeschichte Basels wurde über die letzten hundert Jahre immer wieder ausführlich behandelt.³ Gerade in den letzten Jahrzehnten stand diese Beschäftigung unter den Vorzeichen des angesprochenen Paradigmas der «städtischen Reformation». Ex-

1 Pionier dieser Forschung zur Stadtreformation ist Bernd Moeller: *Reichsstadt und Reformation*. Bearbeitete Neuauflage, Berlin 1987. Ein weiterer prominenter Vertreter der Stadtreformationsforschung ist Berndt Hamm: *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996.

2 Arthur G. Dickens: *The German Nation and Martin Luther*, London 1974, S. 182.

3 Vgl. u. a. Rudolf Wackernagel: *Geschichte der Stadt Basel*, Bd. 3, Basel 1924, S. 317ff.; Paul Roth: *Die Reformation in Basel*. 1. Teil: *Die Vorbereitungsjahre, 1525–1528*, Basel 1936 (*Basler Neujahrsblatt* 114); ders.: *Durchbruch und Festsetzung der Reformation in Basel*, Basel 1942; ders.: *Die Reformation in Basel*. 2. Teil: *Die Durchführung der Reformation in Basel, 1529–1530*, Basel 1943 (*Basler Neujahrsblatt* 121); Kaspar von Greyerz: *Reformation, Humanismus und offene Konfessionspolitik*, in: Georg Kreis / Beat von Wartburg (Hgg.): *Basel – Geschichte einer städtischen Gesellschaft*, Basel 2000, S. 80–109; Christoph Strohm: *Eigenart und Aktualität der Basler Reformation*, in: *Theologische Zeitschrift* 60 (2004), S. 214–227.

emplarisch hierfür ist Marc Lienhards Analyse der städtischen Reformation im siebten Band des Lexikons «Die Geschichte des Christentums». ⁴ Lienhard identifizierte in seinem kurzen Artikel charakteristische Phasen der Stadtreformation, die in Basel ebenso wie in Bern und Strassburg zu erkennen seien. Zunächst habe es in allen drei Städten Kritik an der Geistlichkeit gegeben, die den Sittenverfall des Klerus und die omnipräsenten Ablasskampagnen zum Gegenstand gehabt habe. Beeinflusst durch die ersten Nachrichten aus Wittenberg, begannen dann Prädikanten damit, die Wortverkündigung in den Mittelpunkt des Gottesdienstes zu stellen. Die neuen Gottesdienstformen trugen erheblich dazu bei, immer mehr Menschen zu mobilisieren; eine «reformatorische Bewegung» entstand. Diese rief erwartungsgemäss die altgläubigen Bevölkerungsteile und die klerikalen Eliten auf den Plan. Es kam zu einer Phase religiöser Auseinandersetzungen, in deren Verlauf die reformatorische Bewegung ihre Kräfte bündelte und an politischem Gewicht gewann. In der Regel stellte sich in dieser Phase ein prominenter Prädikant an die Spitze der Bewegung. Er artikulierte die Forderung nach der «Einführung der Reformation» und verlangte von der Obrigkeit eine entsprechende Entscheidung. Tatsächlich sah sich die Obrigkeit im Sinne der Einheit der Bürgerschaft nun gezwungen zu handeln. In Basel griffen die Ratsmitglieder zunächst allerdings nur regulierend ein, um eine Eskalation des Konflikts zu verhindern. Länger als in den beiden anderen Städten wurde die Entscheidung für die Reformation verschoben. Erst eine weitere Veränderung der politischen Gleichgewichte Ende der 1520er Jahre brachte schliesslich den «Sieg der evangelischen Bewegung». 1529 trat Basel «ins Lager der Reformation über». Nun begann die Phase der Konsolidierung, in welcher der «Sieg der reformatorischen Bewegung in Glaubensbekenntnisse, Vorschriften zur Kirchenzucht und in neue Institutionen» umgesetzt wurde. ⁵ Auch diese Phase lief nach Lienhard in allen Städten wiederum sehr ähnlich ab.

Lienhard folgte mit seinem Phasenmodell einem Ansatz, den bereits Bernd Moeller für die Reformationgeschichte Basels in Anschlag gebracht hatte. Einige Zeit vor Lienhard hatte Moeller einen Aufsatz über «Die Basler Reformation in ihrem stadtgeschichtlichen Zusammenhang» publiziert. Ihm ging es dabei darum, wie er

4 Vgl. Marc Lienhard: Die städtische Reformation: Straßburg, Basel, Bern, in: Die Geschichte des Christentums, Bd. 7: Neuzeit. Von der Reform zur Reformation (1450–1530), Freiburg i. Br. 1995, S. 790–808.

5 Ebd., S. 806.

schrieb, «das Gewöhnliche und das Unverwechselbare der Basler Reformation genauer unterscheiden und würdigen zu können».⁶ In ihren Verlaufsformen beschrieb Moeller die Basler Reformation ganz analog wie später Lienhard, auch wenn er als stadthistorischen Vergleichsrahmen nicht Strassburg und Bern, sondern Lübeck heranzog. Von den Anfängen der evangelischen Predigt über die Zeit des Kampfes und der Unruhen bis hin zur Durchsetzung formierte sich die Reformation demnach städtetypisch. Moeller interpretierte diesen Prozess als Transformationsvorgang, in dessen Verlauf sich die Bürgerschaft «aus einer religiösen Leistungsgesellschaft in eine Gesinnungsgemeinschaft» verwandelte.⁷ Er kam zu dem Schluss, dass die Reformationsgeschichte Basels «gewissermassen etwas Natürliches an sich» gehabt habe. Alles, was in Basel geschah, einschliesslich der

«Leidenschaft und unerbittliche[n], kompromisslose[n] Konsequenz, mit der sich die neue Bewegung nach oben kämpfte, war nichts spezifisch Baslerisches, sondern haftete der städtischen Reformationsbewegung überhaupt an. Ebenso hatten die sozialen Implikationen und politischen Folgen der Basler Reformation allgemeine Bedeutung – allgemeine Hintergründe der Zeit, aber auch allgemeine Merkmale der Anziehungskraft der Reformation kommen hier in Sicht. Was sich [indes] als wichtigste Besonderheit der Basler Reformation abzeichnet, ist deren geistige Statur – das Ausgehen vom Humanismus und aus der Universität, die Person und Rolle des Reformators Oekolampad.»⁸

Während bei Moeller die geistig-kulturellen Voraussetzungen das differenzierende Moment der Reformationsgeschichte Basels ausmachten (v. a. im Vergleich zu Lübeck), betonte, um nur noch ein weiteres Beispiel anzuführen, Hans R. Guggisberg wenig später, ähnlich wie Lienhard, den vergleichsweise langen Zeitraum, den die Basler Reformation zu ihrer Durchsetzung benötigte. «Basel took a relatively long time to become a Protestant city. Almost ten years passed from the first stirrings of religious dissent to the establishment of the Reformed state church.»⁹ Auch diese Einschätzung war indes das Resultat eines Vergleichs mit anderen Stadtreformationen, eines Vergleichs, der *grosso modo* darauf hinauslief, das Typische der Basler Stadtreformation zu betonen.

6 Bernd Moeller: Die Basler Reformation in ihrem stadthistorischen Zusammenhang, in: Hans R. Guggisberg / Peter Rotach (Hgg.): *Ecclesia semper reformanda*. Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum 1529–1979, Basel 1980, S. 11–27, hier S. 24.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 24f.

9 Hans R. Guggisberg: *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during, and after the Reformation*, St. Louis 1982, S. 21.

Die Forschungslage zu Basel ist exemplarisch für die zur Stadt-reformation insgesamt. Die Reformation war ein städtisches Unterfangen, eben ein «urban event». Hier hatte sie ihren Ort. In der Reformation gewann die spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Stadt so gesehen ihre typische, ja fast typologische bzw., um mit Moeller zu sprechen, «natürliche» Ausdrucksform. Dasselbe gilt nun auch umgekehrt: In der Stadt bekam nämlich auch die Reformation ihre universelle und universalisierbare Gestalt. In ihr fügte sie sich zu einem historischen Allgemeinbegriff, den Historikerinnen und Historiker bis heute so verwenden, als ob die Reformation eine Art absoluter historischer Vorgang gewesen sei.¹⁰ Die Reformation beginnt, wächst, setzt sich durch und wird schliesslich eingeführt, um das zu sein, was sie von Anfang an war. Die Entwicklung der Reformation hat etwas Zwangsläufiges. Was dabei indes untergeht, ist die Kontingenz einer historischen Situation, in welcher es noch keinen Begriff der Reformation gab, dafür aber zahlreiche – gewöhnliche ebenso wie ungewöhnliche – Ereignisse, die noch keine eindeutige religiöse, politische oder soziale Signatur besaßen und dennoch oder gerade deshalb die bestehende Ordnung bedrohten. Was untergeht, ist mit anderen Worten der Blick für das, was Michel Foucault einmal das Spiel der Kräfte genannt hat und was man als Emergenz bezeichnen kann.¹¹ Die Situation war prinzipiell offen und die Reformation war alles andere als ein absehbares, kohärentes und unausweichliches Unterfangen.

Im Gegensatz zur jüngeren hatte die ältere Reformationsforschung für diese Emergenz eine hohe Sensibilität. «Wer das Leben kennt», so stellte Ernst Miescher 1917 in seiner kleinen Basler Reformationsgeschichte fest, «wird nicht erwarten, daß die mit dem Namen «Reformation» bezeichnete Bewegung einem in festen Ufern dahinfließenden, keinen Trübungen ausgesetzten Strome gleich sein werde. Da fließen nicht Wasser zu. Es lösen sich auch Teile ab, gehen nebenauss, ja finden den Weg «zu ihrem Ursprung wieder».¹² Wenn man die Reformation, wie Miescher es hier andeutet, nicht

10 Ausführlich zur Kritik dieses Zugriffs Rudolf Schlögl: Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit, Konstanz 2014, S. 209ff., sowie ders.: Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit, in: Geschichte und Gesellschaft 34 (2008), S. 155–224.

11 Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens, München 1974, S. 83–109, hier S. 92f.

12 Ernst Miescher: Die Reformation in Basel und speziell zu St. Leonhard, Basel 1917, S. 1f.

als ein historisches Faktum voraussetzt, das mit seinen Sinnstrukturen schon alle historiographischen Interpretationsmöglichkeiten absteckt und das historische Geschehen bis zu einem gewissen Grade determiniert, so stellt sich die Frage, wie sich die vielen verschiedenen Ereignisse zu Beginn des 16. Jahrhunderts zu dem einen Ereignis, dem epochemachenden Ereignis der Reformation, fügen konnten. Diese Frage zu stellen, bedeutet, einen im Vergleich zu gängigen Reformationsinterpretationen offeneren Fragehorizont zu konstituieren. Zunächst ist der Begriff des Ereignisses selbst im Kontext der frühneuzeitlichen Stadtgeschichte zu verflüssigen. Nicht das, was geschehen ist, ist zunächst zu klären, sondern wie sich Ereignisse vollziehen. Dieser Vollzug ist in der vormodernen Stadt geprägt durch die Kommunikation unter körperlich Anwesenden. Zweitens muss dann nach den theologischen Implikationen gefragt werden, die im Falle der Reformation eng mit dem Schriftmedium verbunden sind. Neben dem der Anwesenheit tut sich damit ein zweites mediales Register auf. Drittens schliesslich ist zu klären, wie sich beide Register, also städtischer Ereignisvollzug und theologische Interpretation, miteinander verbinden. Erst in ihrer Verbindung nämlich entsteht die Reformation als Geschichte. Diese drei Aspekte sollen im Folgenden mit Blick auf die frühe Basler Reformation diskutiert werden.

1. Die Ereignishaftigkeit der Stadt und der Beginn der Reformation

Spricht man mit Blick auf die Zeit um 1500 von der Ereignishaftigkeit (in) der Stadt, so beinhaltet dies mehr als den Hinweis darauf, dass etwas passiert. Die Stadt selbst ist in allen ihren sozialen, politischen und ökonomischen Facetten ein Ereigniszusammenhang. Das, was sie strukturell als Stadt ausmacht und prägt, ist nämlich nicht anders herzustellen und zu stabilisieren als im Vollzug. Es gibt keine Ordnung jenseits ihrer permanenten Herstellung und Reproduktion und damit jenseits des Ereignisses. Dies liegt daran, dass sich in der vormodernen Stadt soziale Ordnung im Wesentlichen in Anwesenheitssituationen formiert. Auch wenn Schrift natürlich schon zur Verfügung steht, ist für den entscheidenden Teil städtischer Interaktionen physische Präsenz notwendig. Man muss sich begegnen, um an Informationen zu kommen bzw. sie weiterzugeben, um Tauschprozesse zu initiieren oder Macht und Einfluss zu erhalten bzw. zu gewinnen. Dieser Umstand ist nun alles andere als nebensächlich. Die städtische Gesellschaft formiert sich unter den Bedingungen der Anwesenheitskommunikation in vollständig an-

derer Weise als unter den medialen Voraussetzungen von Distanzmedien wie der Schrift. Die Sprache, der Körper und die Dinge sind wichtig, dazu der Raum und die Zeit.

Rudolf Schlögl hat darauf hingewiesen, dass diese Medien «in Vergesellschaftung unter Anwesenden Medien der Unmittelbarkeit und insofern «defekte» Medien [sind], als sie vom operativen Vollzug von Kommunikation nicht zu trennen sind. Sie sind Kommunikation nicht vorgelagert, sondern entstehen in ihr».¹³ Kommunikation unter Anwesenden muss insofern Doppeltes leisten. Neben den Prozessen der Sinnbildung bedarf es einer fortlaufenden Rahmung und Definition der Kommunikationssituation. Sowohl die Möglichkeiten sozialer Ordnung als auch die Epistemologie der Weltbeobachtung sind davon unmittelbar betroffen. «Die Medialität der Vergesellschaftung unter Anwesenden ist», so Schlögls Schluss, «präsentisch und performativ».¹⁴ Mit Hans Ulrich Gumbrecht könnte man in diesem Sinne vielleicht auch von einer städtischen «Präsenzkultur» sprechen, die eine hohe Affinität zu Zeitlichkeit und Körperlichkeit, Performanz und Ereignishaftigkeit besitzt und sich dadurch von einer (schriftbezogenen) «Sinnkultur» unterscheidet.¹⁵

Auch Basel war um 1500 durch diese Präsenzkultur geprägt. Es hatte etwa 9000 bis 10000 Einwohner und gehörte damit zu den bedeutenden mitteleuropäischen Städten. In sich war die Einwohnerschaft vielfältig gegliedert. Es gab Handwerker und Kaufleute, ratsfähige Geschlechter, wahlberechtigte Stadtbürger und eine bedeutende unterbürgerliche Schicht. Zudem war Basel Bischofssitz und beherbergte damit das Domkapitel und zahlreiche Kleriker. Auch die 1460 gegründete Universität hatte grossen Einfluss auf die städtische Situation. Humanisten liessen sich in der Stadt nieder und prägten das öffentliche Leben. Für Gelehrte aus ganz Europa wurde Basel nicht zuletzt wegen Erasmus zur Anlaufstation. Schliesslich besass Basel als Umschlagplatz für Waren und Güter eine zentralörtliche Funktion, durch die ebenfalls viele Menschen von ausserhalb in die Stadt kamen. Alle diese Faktoren trugen dazu bei, dass sich immer wieder Konflikte ergaben. Da man sich im engen, durch

13 Schlögl, *Anwesende* (wie Anm. 10), S. 40.

14 Ebd.; vgl. dazu auch Rudolf Schlögl: *Vergesellschaftung unter Anwesenden. Zur kommunikativen Form des Politischen in der vormodernen Stadt*, in: ders. (Hg.): *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*, Konstanz 2004, S. 9–60.

15 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M. 2004, S. 70ff.

die Stadtmauern begrenzten Raum nicht aus dem Wege gehen konnte, wurden viele dieser Konflikte handfest ausgetragen.¹⁶

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, dass auch reformatorische Ideen in der Basler Bürgerschaft zunächst in Anwesenheitssituationen Wirksamkeit entfalteten. Wie der Chronist Fridolin Ryff berichtet, begann in den frühen 1520er Jahren Wolfgang Wissenburg, Pfarrer am Spital, damit, «die worheit zu verkunden des gotlichen ewangelischen wortz» und «die lattinisch mesz zu tutsch [zu] halten».¹⁷ Die Messe war nun nicht irgendeine Anwesenheitssituation, sondern das zentrale ritualisierte Ereignis, in welchem sich die Gemeinde als Gemeinde konstituierte. Entsprechend einschneidend und bemerkenswert waren hier Veränderungen. In der Tat fanden die ersten volkssprachigen Wortgottesdienste eine grosse Resonanz unter den Gläubigen. Die Beteiligten teilten das Bedürfnis nach neuen Formen der Gnadenvermittlung und bestärkten sich wechselseitig in ihrer Protesthaltung gegen die überkommene Ordnung. Gebündelt wurde dies in der Person des Prädikanten, der nicht nur dafür verantwortlich zeichnete, dass die Anwesenheitssituation eine neue Form erhielt, sondern diesen Umstand gleichzeitig nach innen deutete und gegebenenfalls den aussenstehenden Kritikern gegenüber verteidigte.

Auch in anderen Kirchen begann man bald, evangelische Predigten zu hören. Zudem kam es in einigen Klöstern zu Konflikten. Das galt besonders für das Franziskanerkloster, das unter der Leitung von Konrad Pellikan stand, der sich schon früh Reformideen geöffnet hatte. 1522 waren dann die Zeichen der Unruhe nicht mehr zu übersehen. Der Bischof forderte im Einverständnis mit dem Rat und der Universität die Prediger auf, «sie mögen sich solchen auf-rührerischen, ärgerniserregenden, Argwohn und Neid verursachenden Predigens fortan enthalten und nicht die seit langen Jahren bis heute geltenden Ordnungen und Gesetze der heiligen christlichen Kirche für nichts erklären und herabsetzen».¹⁸ Ungeachtet dessen nahmen Aktionen, die sicht- und wahrnehmbar gegen die alte Ord-

16 Die Gewaltanfälligkeit ist ein Charakteristikum der Vergesellschaftung unter Anwesenden, da diese dazu tendiert, «Differenzen in der Sache als Gegensätze zwischen Personen» zu behandeln, vgl. Schlögl, *Anwesende* (wie Anm. 10), S. 45.

17 Die Chronik des Fridolin Ryff, in: *Basler Chroniken*, Bd. 1, Leipzig 1872, S. 1–232, hier S. 35.

18 «Der Bischof ruft [...] die Neuerer zur kirchlichen Tradition zurück», in: Ernst Staehelin (Hg.): *Das Buch der Basler Reformation. Zu ihrem vierhundertjährigen Jubiläum im Namen der evangelischen Kirchen von Stadt und Landschaft Basel*, Basel 1929, S. 37–39, hier S. 38.

nung gerichtet waren, zu: Fastenregeln wurden gebrochen, Prozessionen gestört, und immer wieder brachen hitzige Debatten in Wirtshäusern oder auf öffentlichen Plätzen aus.¹⁹ So wurde beispielsweise am Palmsonntag ein grosses Essen in einer Kaufmannsresidenz in Kleinbasel – im Klybeckschloss – veranstaltet, bei dem trotz der herrschenden Fastenzeit ein Spanferkel verzehrt wurde.²⁰ Mehrere Mitglieder des niederen Klerus, neben Wissenburg u. a. Wilhelm Reublin, Leutpriester an St. Alban, nahmen daran teil.²¹ Auch Reublin war bereits früh dadurch aufgefallen, dass er «usz der heiligen gschrift des nüwen und alten testamentz, desglichen die propheten und apostel» so predigte, «des er ein mechtig volck überkam, im all predig zuzuhören».²² Zwei Monate nach dem Psalmsonntagsessen provozierte er bei der Fronleichnamsprozession dadurch, dass er statt einer Reliquie die Heilige Schrift vor sich hertrug. Er nutzte also wiederum eine kirchlich-städtische Anwesenheitssituation, um die herrschende Frömmigkeitspraxis in Frage zu stellen. Die Obrigkeit reagierte, trotz eines manifesten Protests von Gemeindemitgliedern, hart und stellte im Sommer durch die Verbannung Reublins sicher, dass dieser nicht noch einmal aktiv werden konnte.²³

Im Prinzip setzte der Rat allerdings auf eine Politik des Ausgleichs und Temporisierens. Im Mai 1523, auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um die evangelische Predigt, versuchte er, die angespannte Situation mit einem Mandat zu beruhigen, das im Grunde alle Seiten in ihrem Sinne auslegen konnten. Er forderte einerseits, dass nur gepredigt werden sollte, was «durch die ware heilige geschrift» zu belegen und beweisen sei. Andererseits verkündete er ein Verbot jener Lehren, die «von dem Luther oder andern doctoribus [...] geschriben oder uszgangen» seien.²⁴ Eine eindeutige Stellungnahme für die eine oder andere Seite wurde so vermieden. Das änderte indes nichts daran, dass es auch weiterhin immer wieder Vorstösse gab, die bestehende Ordnung zu ändern. Dazu gehör-

19 Vgl. dazu Wackernagel (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 327ff.

20 Vgl. Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 37.

21 Vgl. dazu den Vermerk im Protokoll des Basler Domkapitels «Abschaffung der fresserey zue Basel», in: Emil Dürr (Hg.): Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, Bd. 1: 1519 bis Juni 1525, Basel 1921, Nr. 90, S. 34.

22 Chronik des Fridolin Ryff (wie Anm. 17), S. 33.

23 Ebd., S. 34.

24 «Das erste predigtmandat des basler rates», in: Dürr, Aktensammlung (wie Anm. 21), Bd. 1, Nr. 151, S. 65–69, hier S. 67.

ten u. a. Versuche, die Religionsfrage durch eine Disputation auf die Agenda des städtischen Gemeinwesens zu setzen. Dies erfolgte nach dem Vorbild Zürichs, wo es auf diese Weise schon früh zur Entscheidung gekommen war. Auch Disputationen waren Ereignisse, in welchen unter Anwesenden kommuniziert wurde. Es ging darum, nach klar elaborierten Regeln in Rede und Gegenrede Lehrsätze zu diskutieren und hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts zu beurteilen. Solche Lehrsätze stellte zunächst Wolfgang Wissenburg im Sommer 1523 zusammen, «damit dadurch Gott geehrt und die zu befürchtende Uneinigkeit, die in der Gemeinde aus so zwiespältigem Predigen erwächst, gemindert» werde.²⁵ Weitere ähnliche Anläufe folgten.²⁶ Unter anderem versuchte der französische Exulant Guillaume Farel, eine entsprechende Initiative zu lancieren.²⁷ In allen Fällen blieben die Disputationen, was die Situation in der Stadt betraf, aber ohne Ergebnis. Das Patt blieb bestehen.

Eine neue Dynamik entstand erst, als Johannes Oekolampad an Allerheiligen 1525 die Messe in St. Martin durch den evangelischen Wortgottesdienst ersetzte.²⁸ Oekolampad hatte in Basel ein Theologiestudium absolviert und arbeitete, nachdem er längere Zeit in Augsburg gewesen war, seit 1522 in der Druckerwerkstatt Andreas Cratanders. Wenig später wurde er zum Professor für Theologie an der Universität Basel berufen. In seiner Predigtstätigkeit widmete er sich vor allem den Psalmen und damit einem Gegenstand, der Auslöser für ein weiteres wichtiges Ereignis innerhalb der städtischen Präsenzkultur wurde. Die Gemeinde stimmte, motiviert durch Oekolampads Ausführungen, während des Gottesdienstes immer wieder Gesang an.²⁹ Der Umstand, dass es sich dabei um die gesamte Gemeinde und nicht den kirchlichen Chor handelte, lud das Ereignis symbolisch auf. Der Gemeindegesang war nichts anderes als eine evangelische *performance* mit erheblicher Aussenwirkung.³⁰

25 Wolfgang Wissenburgs Ankündigung einer Disputation, in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 62–64, hier S. 63.

26 Vgl. dazu Wackernagel (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 359f.

27 Vgl. Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 83ff., sowie Chronik des Fridolin Ryff (wie Anm. 17), S. 39f.

28 Vgl. Ernst Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939, S. 429ff.

29 Vgl. u. a. den Brief von Oekolampad an Zwingli vom 9. April 1526, in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 133, sowie Staehelin, Lebenswerk (wie Anm. 28), S. 443ff.

30 «Die singende Gemeinde inszeniert», wie Frieder Missfelder kürzlich feststellte, «eine heilsgeschichtliche Differenz zwischen sich und der in der Messe aktiven klerikalen Elite und schreibt sich selbst im liturgischen Kontext eine eigene Handlungsmacht zu»; siehe

Dementsprechend liess das Verbot des Rats nicht lange auf sich warten. Oekolampads Hinweis, «das des lob gottes uff des erlichst volkummest, gotseligst uszgeprisen wurd, szo es von hertzen in einhellkait und froden (!) gesungen», verhallte zunächst ungehört.³¹ Wahrscheinlich wirkungsvoller war seine kaum verhohlene Drohung, dass «ein onwill» in der Gemeinde entstehen könnte, «als die geschriftt gelegenheit wurd geben, darvon uff der cantzel [zu] reden».³² Vor diesem Hintergrund sei nicht nur das Verbot aufzuheben, sondern auch zu verhindern, dass der gemeindliche Psalmen-gesang «mit heulin oder plerren» gestört werde.³³ Offensichtlich hatten sich Reformgegner vor St. Martin versammelt, um ihrerseits lautstark ihre Meinung kundzutun. Jedenfalls erlaubte der Rat, wohl um einen drohenden Liederkrieg zu verhindern, daraufhin den Gemeindegang zumindest in bestimmten Basler Kirchen.³⁴

Nicht zuletzt dieses Beispiel zeigt, dass der Rat seine Politik des Abwartens und Ausgleichs auch weiterhin nicht aufgab. Nicht nur einmal artikulierte er die Sorge, dass «dar durch das gemeyn arm und schlecht volck, so recht nach der leere gottes christlich begert ze leben, verfurt mocht werden, unnd nit allein under den geystlichen, sondern auch under unser gemeynd uffrüren und emporungen villicht zü besorgen».³⁵ Unter den Bedingungen der Anwesenheit liessen sich die Auseinandersetzungen nicht auf einen bestimmten sachlichen Aspekt – beispielsweise die Religionsfrage – beschränken. Es ging in jedem Akt der Provokation und Störung um die soziale Ordnung der Stadt als Ganzer. Als am Karfreitag 1528 Angehörige der Spinnwetternzunft sämtliche Bilder aus der Martinskirche entfernten, sah der Rat dementsprechend nicht nur die religiöse Ordnung gefährdet. Er reagierte, nachdem sich zwei Tage später das Ereignis in der Augustinerkirche wiederholt hatte, mit der Verhaftung

Jan-Friedrich Missfelder: Akustische Reformation: Lübeck 1529, in: *Historische Anthropologie* 20 (2012), S. 108–121, hier S. 113.

31 «Gesuch Oekolampads beim rat um die erlaubnis für deutschen kirchengesang», in: Emil Dürr (Hg.): *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534*, Bd. 2: Juli 1525 bis Ende 1527, Basel 1933, Nr. 470, S. 374–376, hier S. 374. Vgl. auch Karl Dienst: «Evangelische Singebewegung» in Basel, Lübeck und Frankfurt/M., in: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 17 (1966), S. 281–290, hier S. 284, sowie Kenneth H. Marcus: *Hymnody and Hymnals in Basel, 1526–1606*, in: *Sixteenth Century Journal* 32 (2001), S. 723–741.

32 *Gesuch Oekolampads in Dürr, Aktensammlung* (wie Anm. 31), Bd. 2, S. 376.

33 *Ebd.*; vgl. auch Staehelin, *Lebenswerk* (wie Anm. 28), S. 445.

34 Staehelin, *Lebenswerk* (wie Anm. 28), S. 446.

35 «Das erste predigtmandat» (wie Anm. 24), S. 66.

der Verantwortlichen.³⁶ Postwendend kam es zu einem Menschenauflauf vor dem Rathaus, den die Zünfte organisierten. Die Inhaftierten, die allesamt Handwerker waren, wurden unter dem Druck der Menge freigelassen und die Bildentfernungen *ex post* legitimiert.³⁷

Es waren auch die Zünfte, die die weiteren Ereignisse prägten. Ende des Jahres 1528 verfassten Zunftmitglieder im Rahmen einer informellen Versammlung eine Petition, in welcher sie den Kleinen Rat aufforderten, die Messe endgültig abzuschaffen und durch den Wortgottesdienst zu ersetzen. Sie begannen Verhandlungen mit dem Rat und den aus anderen Städten herbeigerufenen Vermittlern zu führen. Nachdem der Rat sich weiterhin weigerte, eindeutig Stellung zu beziehen, verlagerte sich das Geschehen wieder auf die Gassen und Plätze der Stadt. Hier kam es schliesslich zur Eskalation. Am 8. Februar 1529 organisierten die Zünfte eine Versammlung in der Barfüsserkirche und beschlossen, dem Rat ein Ultimatum zu stellen. Was dann passierte, verdeutlicht noch einmal, wie zentral Anwesenheitskommunikation für die Ereignisse in der Stadt war. Johannes Oekolampad berichtet das Geschehen folgendermassen: «So sandten sie einen Ausschuß zu ihm [dem Rat, M.S.] ins Rathaus und besetzten dann, zunächst ohne alle Waffen, einige Zunfthäuser, während ein guter Teil der Leute auf dem Markte und in den Straßen die Runde machte, damit nicht etwa von den Gegnern ein Überfall ins Werk gesetzt würde. Als aber der Tag zur Neige ging, und die Antwort lautete, daß einige mit Namen genannte Ratsherren zwar bei Beratungen über die evangelische Sache sich in Austritt begeben sollten, bei anderen Angelegenheiten aber verbleiben könnten, wurde das Volk noch mehr erbittert, da es sich verachtet sah, und beteuerte, es sei jetzt nicht mehr wegen des Evangeliums, sondern zum Schutze der öffentlichen Gerechtigkeit da; unerträglich sei ihm in Zukunft die Gewaltherrschaft [...]. So sah auch der folgende Tag [...] das Volk erhitzt und in Waffen Zunfthäuser und Markt besetzen. Von den Gegnern aber wagte keiner, sich entgegenzustellen.»³⁸ An diesem folgenden Tag kam es dann wiederum zu Bildzerstörungen, an welchen diesmal aber mehrere hundert Personen beteiligt waren. Oekolampad spricht von «dreihundert Bewaffneten», die sich «vom Markte her» dem Münster näherten:

36 Vgl. Chronik des Fridolin Ryff (wie Anm. 17), S. 57f.

37 Vgl. Wackernagel (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 497.

38 Brief von Oekolampad an Capito, 13. Februar 1529, in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 187–192, hier S. 189; vgl. auch Chronik des Fridolin Ryff (wie Anm. 17), S. 88ff.

«Diese brachen mit Gewalt in das Münster ein und zerschlugen alle Bilder und eilten dann in die Kirchen zu St. Peter, zu Predigern, zu St. Alban und zu St. Ulrich und trieben es in allen [diesen] Kirchen in ähnlicher Weise.»³⁹

Der massenhafte Bildersturm war ein Fanal in der städtischen Präsenzkultur zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Auffällig und gleichermassen bemerkenswert allerdings ist, dass der Bildersturm, obwohl er selbst ein Phänomen der Anwesenheit war, sich in gewisser Weise doch gegen das Anwesenheitsprinzip richtete. Denn die Bildwerke, die zerstört wurden, standen für nichts anderes als eben die Anwesenheit und Materialpräsenz des Heiligen und eine Kommunikationssituation, in der der Gläubige und Gott sich unmittelbar begegneten und mit allen Sinnen erlebten. Dass dieser Aspekt tatsächlich auch die Bilderstürmer beschäftigte, brachte ein Basler Kartäusermönch zum Ausdruck. Er berichtet davon, dass die aufgebraachte Menge zum Münster gezogen sei «und sturmeten und zerschlugen alle bild mit groszer ungestymickeit und mit vil lesterigen spottworten. Namlich namen sie ein grosz crucifix im hohen stiftt und banden ein lang seil daran, und vil junger knaben, by 8, 10 und 12 jar alt, zugen es uff den Kornmarg und sungen: «Ach, du armer Judas» mit vil anderen smachworten; unter anderen sprachen sye: «Bistu got, so wer dich, bistu aber mensch, so bluot.» Und darnach zogen sie dasz crucifix ins wergkhusz und verbranten es».⁴⁰ Auch der geschilderte Bildersturm war also ein performativer Akt, der innerhalb der Logik der Anwesenheitskommunikation seine Bedeutung bekam. Was er dabei allerdings ins Spiel brachte, war die Macht einer anderen medialen Konstellation. An die Stelle der Präsenzsituation der Messe sollte das gelesene und gehörte Gotteswort treten.

Angesichts der Vehemenz, mit der dieser Wechsel eingefordert wurde, sah der Rat für sich nun keine Wahl mehr. Er musste eine Entscheidung treffen. In allen Basler Kirchen wurde die Messe verboten, und die Klöster wurden unter weltliche Aufsicht gestellt. Zwölf Ratsmitglieder, die Widerstand gegen die Entscheidung leisteten, wurden gezwungen, ihr Amt niederzulegen. Um Verbindlichkeit herzustellen und die Lage zu beruhigen, nutzte der Rat jetzt seinerseits eine zentrale Form städtischer Anwesenheitskommuni-

39 Brief von Oekolampad an Capito, 13. Februar 1529, in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 190.

40 Aufzeichnungen eines Basler Karthäusers aus der Reformationszeit (1522–1532), in: Basler Chroniken, Bd. 1, S. 429–492, hier S. 447.

kation: Er liess die Neuerungen durch die Bürgerschaft beeiden. All das geschah in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Bildersturm. Am 1. April 1529 erliess der Rat dann eine Ordnung, die regelte, «wie die verworffene mißbrüch / mit warem Gottes dienst ersetzt. Auch wie die Laster / so Christlicher dapfferkait vntreglich / Gott zů lob / abgestellt / vnd gestrafft werden sollen».⁴¹ Diese Ordnung wurde gedruckt und vervielfältigt. In der Regel spricht die Forschung mit Blick auf diese Ordnung vom Durchbruch der Reformation in Basel. Als Reaktion auf den Bildersturm besass sie allerdings keineswegs nur eine Stossrichtung. Sie vereinte in sich verschiedene – religiöse, politische, soziale und nicht zuletzt mediale – Momente. Die städtische Anwesenheitskommunikation allein war zu komplex, als dass sich die Reformation allein hier zur Reformation fügen konnte. Dazu bedurfte es einer zweiten Ebene, die durch ein anderes Medium geprägt war – nämlich dem Medium der Schrift.

2. Medialität der Schrift – Lektüre und Interpretation

So zentral Anwesenheitskommunikation zu Beginn des 16. Jahrhunderts war, sie war natürlich nicht der einzige Kommunikationszusammenhang. Als Universitäts-, Handels- und Bischofsstadt war Basel in überregionale, ja europäische Netzwerke eingebunden, die vor allem auf Briefkorrespondenz, also auf Handschriftlichkeit beruhten. Über Briefe wurden obrigkeitliche und bischöfliche Anweisungen weitergegeben, Informationen über Ereignisse und Zustände in der Region und in anderen Städten eingeholt oder Geschäfte angebahnt und getätigt. Daneben gab es eine Art «privaten» Briefverkehr zwischen Familienangehörigen und Gelehrten, die auf diese Weise Kontakt über mehr oder weniger grosse Entfernungen miteinander hielten. Briefkommunikation überbrückte also räumliche Distanzen, oder, anders gesagt, über Briefe wurden Kommunikationsräume geschaffen, Netzwerke gebildet und Kontakte hergestellt, die sich über ganz Europa erstrecken konnten. Im virtuellen Raum der Briefkommunikation trafen sich Individuen, die eine gemeinsame – lateinische – Sprache pflegten und häufig auch ein Interesse an theologischen, philologischen und wissenschaftlichen Fragen der Zeit teilten. Dabei war der Brief keineswegs ein blosses

41 Ordnung so ein Ersame Statt Basel den ersten tag Apprilis in irer Statt vnd Landtschafft führohyn zehalten erkannt [...], Basel 1529. VD16 ZV 26133. Unter dem Titel «Die Reformationsordnung, 1. April 1529» auch abgedruckt in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 192–214, hier S. 192.

Instrument, Informationen auszutauschen. Die sogenannten «Humanistenbriefe» dienten der Versicherung der gegenseitigen Zuneigung und Hochachtung, der Herstellung von Gemeinsamkeit im Geiste der Studien sowie dem Austausch über klassische und neue Bücher und Autoren. Sie waren selbst häufig kleine Kunstwerke.⁴²

Auch in diesem Kommunikationskontext entfaltete die Reformation ihre Dynamik. Freilich sah diese Dynamik gänzlich anders aus als in der städtischen Anwesenheitskommunikation. Sie formte sich, so kann man in Anlehnung an Hans Ulrich Gumbrecht sagen, nicht als Präsenz-, sondern als Sinnzusammenhang. Ein zentraler Faktor innerhalb des Basler postalischen Sinnzusammenhangs war Erasmus von Rotterdam. Er pflegte mit Gelehrten innerhalb ganz Europas schriftlichen Kontakt.⁴³ Neben Erasmus stand eine Reihe weiterer in Basel ansässiger Humanisten in brieflichem Austausch mit Kollegen und Freunden. Dazu gehörten die Brüder Basilius (d. Ä.) und Bonifacius Amerbach, Konrad Pellikan, Wolfgang Capito und Johannes Oekolampad ebenso wie die Drucker Johann Froben und Adam Petri. Schon sehr früh kursierten innerhalb dieses Korrespondenznetzwerkes Nachrichten über die Wittenberger Ereignisse. Mindestens zwei Jahre vor den ersten Gottesdienstreformen in Basel, wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1518, gewann die Reformation in der Basler Briefkorrespondenz Gestalt.⁴⁴ Entscheidend hierfür war, dass mit den Briefen auch Lutherschriften verschickt wurden, die man, sobald man sie gelesen hatte, wiederum schriftlich kommentierte.⁴⁵

Einige Basler begannen schon bald, auch mit Luther selbst in Kontakt zu treten. Wolfgang Capito schrieb Luther bereits im Sommer 1518 an, Froben kontaktierte ihn im Februar 1519 und Konrad Pellikan wandte sich spätestens im März 1520 an ihn.⁴⁶ Anders als im Kontext der Stadt standen im Medium des Briefs nicht die Ereignisse im Vordergrund. Den Lesern und Schreibern ging es vielmehr um die Schriften Luthers und um die darin enthaltenen

42 Vgl. Wackernagel (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 235f.

43 Es reicht ein Blick in Percy S. Allen (Hg.): *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford 1906ff.

44 Vgl. dazu Bernd Moeller: Das Berühmtwerden Luthers, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 15 (1988), S. 65–92.

45 So empfahl Erasmus Luthers Ablassthesen beispielsweise an Thomas More in England. Auch mit Zwingli tauschte man sich über die «Luthersache» im Besonderen und die Religionsfrage im Allgemeinen aus.

46 Vgl. u. a. Erika Rummel (Hg.): *The Correspondence of Wolfgang Capito*, Toronto 2005, S. 34.

Vorschläge, die Theologie auf der Basis eines wiederentdeckten biblischen Urtextes zu erneuern. Man las Luthers Schriften als Beiträge zur Reform der Theologie aus dem Geist der antiken *artes liberales*, und man interpretierte sie mithilfe der in der antiken Rhetorik und Dialektik zur Verfügung stehenden Methoden. Gleichzeitig begriff man sie selbst als Beiträge zu einer Lehre des Interpretierens von Originaltexten. Luthers Gestus war offensichtlich dem der Humanisten eng verwandt: auch er folgte dem Grundsatz *ad fontes*. So fand vor allem das Schriftprinzip uneingeschränkte Unterstützung.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Johann Froben bereits 1518 eine erste Sammelausgabe von Lutherschriften in Basel druckte. Froben hatte die Lutherschriften als Geschenk des Leipziger Buchhändlers Blasius Salomon bekommen und sich dazu entschlossen, das Textcorpus, das vor allem den Ablassstreit dokumentierte, nochmals als Ganzes in den Druck gehen zu lassen.⁴⁷ Wie er selbst an Luther schrieb, bescherte ihm dies einen «so glänzende[n] Absatz, wie wir ihn noch bei keinem Buche je erlebt haben».⁴⁸ Unterstützung erfuhr er dabei von Wolfgang Capito, der nicht nur das Vorwort verfasste, sondern auch einzelne Textstellen glossierte. Mit dem Vorwort und den Glossen trug er wesentlich dazu bei, die Rezeption Luthers zu steuern und in einen letztlich heilsgeschichtlichen Horizont einzustellen.⁴⁹ Er verglich Luther mit dem Propheten Daniel, der von Christus selbst gesandt worden sei, damit er die Missbräuche der Theologen offenbare.⁵⁰ Nicht philosophische und

47 Vgl. dazu Hans Volz: Die ersten Sammelausgaben von Lutherschriften und ihre Drucker (1518–1520), in: Gutenberg-Jahrbuch 35 (1960), S. 185–204, sowie Beate Stierle: Capito als Humanist, Gütersloh 1974, S. 104ff.

48 Froben an Luther, 14. Februar 1519, in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 23f., hier S. 24. Zu weiteren Auflagen, die von anderen Basler Druckern, u. a. von Cratander, besorgt wurden, vgl. Volz (wie Anm. 47), S. 194ff.

49 Vgl. dazu Stierle (wie Anm. 47), S. 108ff., sowie Moeller, Das Berühmtwerden (wie Anm. 44), S. 77: «Luther wurde, indem er präsentiert und begeistert empfohlen wurde, zugleich in ein bestimmtes Licht gerückt. Die éthischen Akzente in seinem Werk wurden verstärkt, die antischolastischen und antipäpstlichen Tendenzen eher verschärft, und eindrücklich durchzog ein Bewußtsein des geschichtlichen Aufbruchs, ja ein apokalyptischer Unterton den Text.»

50 «HABETIS hic Reuerendi patris Martini Lutheri Theologicas lucubrationes, quem plerique putant uelut Daniele[m] quendam a CHRISTO tandem nos respiciente missum, ut abusus aliquot Theologis Euangelicam ac Paulinam Theologiam cum ueterum commentariis iuxta negligentiis [...] in ecclesia sua natos hic coarguat» (aus der Vorrede von Wolfgang Capito zur Schrift von Martin Luther: Ad Leonem X. pontificem maximum, resolutiones disputationum de uirtute indulgentiarum [...], Basel 1518, S. 2. VD16 L 3407).

logische Operationen seien der Weg zur Wahrheit, sondern die Schrift und ihr einfacher Sinn.⁵¹ Auf diesen Sinn richtete Luther, so Capitos Überzeugung, als Lehrer des Evangeliums seine ganze Aufmerksamkeit.⁵²

Luther eröffnete, das zeigen das Vorwort und die Glossen Capitos, den humanistisch Gebildeten eine neue, auf dem Wort Gottes gegründete Welt. Dabei sah man in Luther keineswegs jemanden, dessen Schriften normativen Charakter besaßen. Luther ersetzte das alte nicht durch ein neues dogmatisches System; vielmehr erklärte er jeder dogmatischen Form der Theologie explizit eine Absage. Die Bibel musste immer wieder, immer aufs Neue ausgelegt, interpretiert und vergegenwärtigt werden. Gerade deshalb, weil Luther sich den Mühen der permanenten Deutung und Interpretation der Bibel unterwarf, war ihm die uneingeschränkte Bewunderung sicher. «Fahre fort», so schrieb Pellikan an Luther, «wir bitten Dich alle darum, in Deinen Auslegungen der übrigen Briefe, vergiß auch Jesaja nicht, und recht bald auch im Psalter. Wir beten, der heilige Geist möge Dir beistehen. Du wirst schon schreiben, was Eindruck machen wird, nicht durch die Großartigkeit Deines Stils, sondern durch das Wort der Wahrheit, das Zeugnis der heiligen Schrift, die Glut Deines Christenglaubens [...]».⁵³ Luther zeigte, dass Erkennen Interpretieren hiess: Vom Wort zu dem darin Ausgedrückten gehen, es wiederholen und paraphrasieren, um es in seiner ursprünglichen Bedeutung, seinen ursprünglichen Sinn immer wieder neu einzusetzen.

Für diesen sinnbezogenen Umgang mit dem Gotteswort war der Druck eine entscheidende Voraussetzung. Er sorgte nicht nur für die Verbreitung der Bibel und ihrer Kommentierungen, sondern beförderte auch neue Kulturtechniken des Lesens und Interpretierens.⁵⁴ Basel blieb deshalb auch in den folgenden Jahren ein wichtiger Multiplikator für Luthers Schriften. Es besass als Druckort nicht nur für den südwestdeutschen Raum und die Eidgenossenschaft

51 Dies stellte Capito auch in vielen seiner Glossen heraus: «In Theologos sophistas qui scripturae sensum simplicem in aequiuocum et dubium diuidunt» (ebd., S. 62).

52 Vgl. auch ebd., S. 2: «[...] Sed cogitent scholasticas opiniones nequaquam fieri debere Christianorum onera, cogitent mundum passim nunc emergentibus studiis respiscere, laicos non tam crassos quam fuerunt olim, Christum et Paulum in primis ament, spirent, complectantur, et comperient quaedam secus habentia quam quaestionistae hactenus docuerunt. Itaque, fratres, tempus est nos a somno surgere.»

53 Pellikan an Luther, in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 28.

54 Vgl. dazu Elizabeth L. Eisenstein: Die Druckerpresse. Kulturrevolutionen im frühen modernen Europa, Wien/New York 1997, S. 39–83.

eine grosse Bedeutung, sondern belieferte darüber hinaus auch Italien, Frankreich, Spanien und England mit reformatorisch-theologischem Schrifttum.⁵⁵ Wie intensiv die prolutherischen Aktivitäten in den Basler Druckereien waren, schilderte Konrad Pellikan Luther in einem Brief vom 15. März 1520: «Schon im Herbst haben, während Froben abwesend war, seine Gehilfen Deine ‹Resolution von päpstlicher Macht› gedruckt. Bald darauf hat ein anderer, Andreas [Cratander], alle Deinen kleinen Schriften verbreitet [...]. Wieder einer, Adam [Petri], hat viele Deiner deutschen Schriften herausgegeben, besonders Deine Auslegung des Galaterbriefes, zugleich mit allen Paraphrasen des Erasmus zu Paulus, ausgenommen denen zum Hebräerbrief, auch das Compendium des Erasmus erweitert, das so trefflich und mit so offenem Visier gegen die Ablässe, gegen die Tollheit der römischen Kurtisanen, gegen die Schmeichler des Papstes, die Verkleinerer des Glaubens und der Gnade vorgeht, daß er absichtlich und in bei ihm ungewohnter Art Deine, nein der Kirche Sache zu treiben scheint. Das alles wirst Du wohl mit diesem Brief von der Frankfurter Messe bekommen und wirst Dich freuen.»⁵⁶ Im Medium des Drucks und des Briefs konstituierte sich also eine Welt, die sich von der städtischen Ereignishaftigkeit wesentlich unterschied. Die frühreformatorischen Ereignisse, die politischen und sozialen Verwicklungen, die sich in der Stadt abzeichneten, hatten mit einem Kommunikationszusammenhang, in dem Sprache auf Sprache, Schrift auf Schrift bezogen wurde, nur wenig zu tun. Die medialen Konstellationen von Schrift und Sinn einerseits und Körperlichkeit, Performanz und Präsenz andererseits liessen sich nicht ohne Weiteres miteinander in Beziehung setzen. Es handelte sich geradezu um zwei unterschiedliche epistemische Register, die hier aufeinander trafen. Es gab so gesehen zwei Anfänge der Reformation in Basel, ja, wenn man so will, zwei parallele Reformationen.

3. Reformatorische Subjekte und die Intermedialität der Reformation

Die städtische Reformation musste, um tatsächlich Reformation zu werden, die zwei Medienzusammenhänge von Schrift und Anwesen-

55 In diesem Sinne äusserte sich Capito in einem Brief vom 14. Februar 1519 Luther gegenüber; vgl. Capito to Martin Luther, Letter 24, in: Rummel (wie Anm. 46), S. 40.

56 Konrad Pellikan an Luther, 15. März 1520, in: Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 25–30, hier S. 26.

heitskommunikation zusammenführen. Dies war kompliziert und dauerte in Basel vergleichsweise lange. Will man den Weg dorthin beschreiben, so ist zunächst festzustellen, dass die Präsenzkultur der Stadt, auch wenn sie auf dem Prinzip der Anwesenheit beruhte, natürlich nicht gänzlich schriftlos war. So ist die reformatorische Dynamik und Ereignishaftigkeit in den 1520er Jahren nicht ohne die Wirkung von Flugblättern und Flugschriften zu erklären.⁵⁷ Gedruckte Pamphlete besaßen aufgrund der für sie typischen Bild-Text-Kombination, wie u. a. Bob Scribner herausgearbeitet hat, eine hohe Affinität zur Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Performanz der Stadt.⁵⁸ Protestzüge, Gottesdienststörungen oder Aktionen gegen den Klerus wurden durch sie initiiert und legitimiert. Eine andere Gattung von Schriftlichkeit waren Ordnungen und Mandate, mit deren Hilfe die Obrigkeit oder der Klerus versuchte, gestaltend in die städtische Anwesenheitskommunikation einzugreifen. Sie wurden entweder, wie das Basler Predigtmandat von 1523, in kleiner Auflage gedruckt und an die Verantwortlichen – in diesem Falle waren es Prädikanten und kirchliche Institutionen – verschickt, oder massenhaft vervielfältigt, um einen grösseren Adressatenkreis zu erreichen.⁵⁹ Die Effekte waren dabei unterschiedlich. Im Falle des Predigtmandats erreichte der Rat nicht die erhoffte Beruhigung der Situation. Auch in anderen Fällen waren handfeste Sanktionen nötig, um den schriftlichen Botschaften Nachdruck zu verleihen. Eine immer wieder praktizierte Sanktionsform war der Bann, also die Ausweisung jener Personen, die gegen Anordnungen verstießen.

Eine dritte Schriftgattung in der Frühphase der Reformation bildeten schliesslich Abhandlungen und Traktate einzelner Personen zu theologischen Fragen. Dabei handelte es sich in der Regel wiederum um umfangreichere Flugschriften, die jedoch keine polemisch-agitatorische Stossrichtung besaßen, sondern programmatischen Charakter hatten. Programmatisch heisst, dass es hier um Möglichkeiten der Veränderung und (Um-)Gestaltung ging, beispielsweise um die Umgestaltung des Kirchenwesens. Beispiele hierfür sind mehrere in der Druckwerkstatt von Adam Petri 1521 publizierte

57 Vgl. Wackernagel (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 323f.

58 Robert W. Scribner: *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge 1981.

59 Zur Druckgeschichte des Predigtmandats von 1523 vgl. Dürr, *Aktensammlung* (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 65ff., Fussnote a.

Flugschriften, die vermutlich der Drucker selbst verfasst hat.⁶⁰ In der Flugschrift «Vom alten und nuen Gott / Glauben / und Ler» schilderte der Autor unter dem Pseudonym Judas Nazarei zunächst ausführlich die Messe als Anwesenheitskommunikation.⁶¹ Er parallelisierte dabei die Sinnlichkeit und äussere Ordnung der Messe mit ihren jeweils intendierten Bedeutungen, die er aus dem Evangelium ableitete. Ziel war es, die Absurdität dieser Form sakraler Anwesenheitskommunikation zu verdeutlichen. Demgegenüber forderte er dann, man solle im Gottesdienst «den gütigen Christum [...] wider lebendig werden [lassen] durch die heilig geschrift», also gewissermassen dem Gotteswort Ereignishaftigkeit verleihen.⁶² Damit folgte er der reformatorischen Einsicht, dass es sich beim Gotteswort um ein wirksames Wort handelte. Tatsächlich war der durchschlagende Erfolg der Wortgottesdienste in Basel sicher nur dadurch zu erklären, dass genau dies immer wieder gelang.

Die Flugschrift selbst blieb allerdings dem Medium der Schrift und ihrem Sinnprimat verpflichtet. Besonders wurde das im zweiten Teil deutlich, wo der Autor Lehrsätze formulierte, damit «eyn yeder schlecht verständige ley [...] lichtlich verstan und urteilen mag in leuffigen gewonheiten unsers glaubens und bruch / so in kirchen sich teglich verlaufft / was der alt gott sey / was der alt glauben / die alte leer / und das widerspil / was der nüw got / der nüw glaub / die nüwen leren / domit manger biderman nit also verirret und zwiffelhaft in allen sym thun und lon / gegen got und synen mit menschen / uffgehalten wird».⁶³ Die Hauptlehre bestand im Schriftprinzip: «Die heylig götlich geschrift / die bibel / ist die recht warhafft regel und richt schidt / die gerecht wag / durch wölche alle leer / alle predigen / alle mandat der oberkeyt [...] gewegen werden.»⁶⁴ In den Lehrsätzen steckte, antithetisch zur überkommenen Doktrin, nichts anderes als ein Programm für die Reformation der Stadt – ein Programm allerdings, das in dieser elaborierten Form nicht in die Ereignishaftigkeit der Stadt zu implementieren war.

60 Zu den drei Flugschriften vgl. Thomas Kaufmann: *Ekklesiologische Revolution. Das Priestertum der Glaubenden in der frühreformatorischen Publizistik – Wittenberger und Basler Beispiele*, in: *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, S. 528ff., zur Frage des Autors vgl. S. 531ff.

61 *Vom alten und nuen Gott / Glauben / und Ler*, Basel: Adam Petri, 1521. VD 16 N 307.

62 Ebd., h iij^r.

63 Ebd., h iij^{r-v}.

64 Ebd., i^r.

Im Laufe der 1520er Jahre gab es in Basel immer wieder Versuche, einen schriftlich konstituierten Sinnzusammenhang in die städtische Präsenzkultur einzuführen. Konrad Pellikan, Wolfgang Wissenburg, Guillaume Farel oder der Liestaler Leutpriester Stefan Stör liessen ihre theologischen Überzeugungen in den Druck gehen. Der unter den Basler Reformatoren aktivste Verfasser von Druckschriften war allerdings Johannes Oekolampad. Dabei ging es ihm lange nicht um die konkrete Basler Situation, sondern um die theologische Debatte, die sich seit Luthers frühen Veröffentlichungen entwickelt hatte. Bereits 1519 hatte Oekolampad sich erstmals publizistisch in die Diskussion um Luther eingeschaltet. In einer in Strassburg gedruckten Flugschrift mit dem Titel «*Canonici Indocti Lutherani*» wandte er sich in Briefform an den Luthergegner Johannes Eck. Im Mittelpunkt stand dabei die gelehrte Bibelauslegung, die Luther zugerechnet und Eck abgesprochen wurde. Es sei klar, so Oekolampad, wer «*Euangelio propius incedat, vter receptioribus nitatur authoribus, vter fidelius, eruditiusque patrum dicta citet, vter honestiorem scopum spectet*». ⁶⁵ Oekolampad hatte sich damit innerhalb der Debatte um den Primat der Schrift klar positioniert.

In der Folgezeit publizierte Oekolampad Abhandlungen vor allem zu theologischen Einzelthemen, wie beispielsweise zur Beichte und zur Sakramentenlehre. Mit dem Beginn seiner Basler Professur kamen dann exegetische Texte hinzu, die aus seinen Vorlesungen hervorgegangen waren. So wurden 1524 bei Caspar Hedio in Basel Auslegungen des ersten Johannesbriefs auf Latein und Deutsch verlegt. Kommentare zum Römerbrief, einzelnen Propheten und den Psalmen folgten. Seit 1526 wurde Oekolampad in die Abendmahlkontroverse zwischen Zwingli und Luther hineingezogen, in der er sich mit mehreren Druckschriften auf die Seite Zwinglis stellte. Andere Auseinandersetzungen u. a. mit Johann Fabri und den Wiedertäufern hinterliessen ebenfalls publizistische Spuren. 1528 spielte nochmals die Diskussion um die Messe eine grosse Rolle, an der sich Oekolampad beteiligte. Diese Diskussion betraf nun tatsächlich die konkrete Basler Situation. Auf die Initiative des Rates nämlich waren von verschiedenen Theologen Gutachten erstellt worden, die zu einer Entscheidungsfindung in Basel beitragen sollten. ⁶⁶

65 Johannes Oekolampad: *Canonici indocti Lutherani*, Strassburg 1519, bj^r-b ij^v. VD16 O 298.

66 Vgl. Staehelin, *Lebenswerk* (wie Anm. 28), S. 367ff.

Als humanistischer Gelehrter, Theologieprofessor und langjähriger Mitarbeiter in Frobens und Cratanders Druckwerkstatt war Oekolampad zunächst einmal ein Vertreter der Schriftkultur. Es ging ihm um die «doctrina christiana», die sich dem erschloss, der die Bibel in ihrem Literalsinn zu interpretieren wusste. Dessen ungeachtet spielte er seit 1522 aber auch im Anwesenheitskontext der Stadt eine grosse Rolle. Hier war er nicht der Autor, der aus dem Geist der Schrift heraus die Veränderung und Reformation der Kirche forderte, sondern ein Prädikant, der sich immer wieder mit performativen Aktionen in das städtische Geschehen einbrachte. So initiierte er, wie schon erwähnt, die Auseinandersetzungen, die letztlich zur Einführung des Gemeindegesangs führten. Gleichzeitig war er einer der Ersten, die den deutschen Wortgottesdienst an die Stelle der Messe setzten. Prädikant und Autor blieben dabei indes seltsam unverbunden. So bedeutend sich Oekolampads theologische Leistungen ausnahmen, in der Stadt war er einer von vielen. Es gelang ihm mit anderen Worten nicht, in der Basler Reformationsgeschichte die Rolle zu spielen, die Reformatoren in anderen Orten besaßen.

Gerade dieser Umstand verweist nun nochmals auf die grundsätzlichen Schwierigkeiten, die zwei Medienzusammenhänge von Schrift und Anwesenheitskommunikation zusammenzuführen. Dies konnte letztlich nur ein Reformator leisten, der in seiner eigenen Person die Einheit von Sinn und Präsenz, von Körper und Schrift herzustellen vermochte. Dieser Reformator war dabei konsequenterweise selbst ein Effekt medialer Konstellationen. Er verdankte seine Existenz einem performativen Akt, in welchem er sich gleichzeitig auf die Schrift und auf sich selbst bezog. Luther hatte dies 1521 auf dem Reichstag von Worms vorgemacht. In der Dialektik von Zeigen und Sich-Zeigen konstituierte er sich als Subjekt, das die Einführung der Reformation zu initiieren vermochte.⁶⁷ Ein solches reformatorisches Subjekt gab es in der Basler Reformationsgeschichte der 1520er Jahre nicht. So betrachtet handelte es sich bei der «Ordnung so ein Ersame Statt Basel [...] in irer Statt vnd Landschaft fürhyn zehalten erkannt» vom 1. April 1529 nicht um eine «Reformationsordnung» im eigentlichen Sinne. Sie war erst einmal nur ein weiteres Schriftstück, mit dem auf den Ereigniszusammen-

67 Vgl. dazu Marcus Sandl: *Luthers Aura. Bekenntnis und Geschichte der Reformation*, in: Ulrich Johannes Beil / Cornelia Herberichs / Marcus Sandl (Hgg.): *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*, Zürich 2014, S. 163–182.

hang der Stadt Einfluss genommen werden sollte. Der erste Artikel besagte, dass «das heylig Göttlich Wort / die ware spyß der seelen / vnd richtschyt eins Christenlichen lebens ist». Dabei ging es nun aber weniger um den Sinn des Gotteswortes als um seine normative Kraft. Aufgeschrieben wurde, was erlaubt war oder «was das Göttlich wort verbüttet».⁶⁸ Diesem Prinzip folgten alle folgenden Festlegungen von der Auswahl der Seelsorger über die Sakramentenlehre und die Eheordnung bis hin zum Bilderverbot und der Umcodierung von Feiertagen. Vor allem aber gab es umfangreiche Ausführungen zur Sittenzucht, die den Autoren, allen voran Oekolampad, offenkundig besonders am Herzen lag.⁶⁹

Die Ordnung vom 1. April 1529 sollte also den städtischen Ereigniszusammenhang auf eine neue Grundlage stellen. Als solche war sie aber weder unumstritten noch einfach durchzusetzen.⁷⁰ Allein dieser Umstand spricht schon gegen die These vom «Durchbruch der Reformation». Die politisch-theologischen Debatten, die nach dem April 1529 begannen, blieben in der Spannungslage zwischen verschriftlichter Ordnung einerseits und der Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Performanz der städtischen Vergesellschaftung andererseits gefangen. Dies zeigt gerade Oekolampads Position. Oekolampad mass der Kirche eine umfassende Kompetenz zur sittlichen Regelung der städtischen Gesellschaft zu. Das Instrument hierzu sollte die «excommunicatio», also der Kirchenbann sein.⁷¹ In Oekolampads Absicht lag dabei die strikte Trennung zwischen kirchlichen und weltlich-politischen Handlungsweisen. Für das sittliche Leben sollte die Heilige Schrift der Massstab sein, während die Politik nach innerweltlichen Kriterien zu handeln hätte. «[M]ultum interest», so schrieb er 1530 an Zwingli, «inter ecclesiasticam et magistratus secularis, etiam christiani, potestatem».⁷² Oekolampad postulierte damit einen Primat der Sinn- über die Präsenzkultur zumindest dort, wo es um die Durchsetzung christlicher Normen ging. Wo die christliche Lehre indes nicht tangiert war, sollte der Rat nach eigenen Regeln entscheiden.

Der Basler Rat allerdings wollte, so sehr er auch geneigt war, Oekolampad grundsätzlich zu folgen, die Einheit von geistlicher

68 «Ordnung so ein Ersame Statt Basel [...]» (wie Anm. 41), A ijf.

69 Ebd., L iijrff.

70 Vgl. dazu u. a. Paul Burckhardt: *Geschichte der Stadt Basel*, Basel 1954, S. 24ff.

71 Ausführlich dazu Olaf Kuhr: «Die Macht des Bannes und der Buße». *Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531)*, Basel 1999.

72 Zitiert nach Staehelin, *Lebenswerk* (wie Anm. 28), S. 417.

und weltlicher Sphäre nicht aufgeben.⁷³ Im Mandat über die Ordnung der Kirchenzucht, das am 14. Dezember 1530 nach langen Diskussionen erlassen wurde, wurden weltliche Strafgesetze und kirchliches Bannsystem eng verzahnt.⁷⁴ Damit etablierte der Rat eine Kirchenzucht, die auf die Einheit der Stadt, und das hiess, mit Blick auf die kirchlichen Neuerungen, auf die Einheit von Sinn- und Präsenzkultur, gerichtet war. Um diese Einheit tatsächlich auch herzustellen, griffen die Beteiligten dann auf das reformatorische Instrumentarium zurück, das seit 1521 hierfür zur Verfügung stand. Kurz vor seinem Tod im September 1531 legte Oekolampad ein Glaubensbekenntnis ab.⁷⁵ Oekolampads Nachfolger Oswald Myconius verfasste – wohl im Jahr 1532 – eine weitere Bekenntnisschrift, die nun die gesamte Basler Bürgerschaft mit einbezog. Am 21. Januar 1534 wurde diese Schrift unter dem Titel «Bekanthnus vnsers heyiligen Christenlichen gloubens / wie es die kylch zû Basel haldt» publiziert.⁷⁶

Das Basler Bekenntnis umfasste zwölf Artikel, die einzelne theologische Fragen behandelten, von welchen viele bereits in der Ordnung von 1529 traktiert wurden.⁷⁷ Wichtiger als die theologischen Artikel ist aber der Bekenntnisakt als solcher. Für diesen ist die Vorrede des Bürgermeisters Adelberg Meyer von zentraler Bedeutung. Im Jahr 1529, so erklärte Meyer, seien «allerley missprüch / jrrung vnnd verwändte GOTTESdienst [...] abgethan / oder gebessert» worden. Seitdem habe man dafür gesorgt, dass «die gesunden leer CHRISTI / üch vnsern vnderthanen / pur / rein vnd klar / trüwlich vnd emsigklich» verkündet worden sei. Nun aber sei es, so Meyer an die Bürgerschaft gewandt, an der Zeit, dass «[w]ir vns mit üch / vnnd jr mit vns / vnsers heiligen Christenlichen gloubens / wie wir den / vß dem reinen Gottes wort erlernen / vnd in vnser Kylchen täglich leeren lond vnd haltend / offentlich bekennend».⁷⁸ Der öffentliche Charakter, den Meyer mehrmals betonte, bestand darin, dass jemand für seine Überzeugungen mit seinem Körper und sei-

73 Vgl. ebd., S. 500ff.

74 Ausführlich dazu ebd., S. 519, sowie Staehelin, Buch (wie Anm. 18), S. 226–236.

75 Vgl. dazu Karl-Rudolf Hagenbach, Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerkonfession und der auf sie gegründeten Kirchenlehre, Basel 1827, S. 27f.

76 «Bekanthnus vnsers heyiligen Christenlichen gloubens / wie es die kylch zû Basel haldt», Basel 1534. VD16 ZV 27548.

77 Vgl. zu den Artikeln im einzelnen Richard Stauffer: Das Basler Bekenntnis von 1534, in: Guggisberg/Rotach (wie Anm. 6), S. 28–49.

78 Bekanthnus (wie Anm. 76), A iij^r.

nem Leben eintrat. Dieser performative Aspekt verankerte das Bekenntnis in der Anwesenheitskommunikation, wie sie für die Stadt typisch war. Ermöglicht wurde der Akt allerdings erst dadurch, dass der Bekenkende sich zu etwas Anderem verhielt. Dieses Andere waren die Lehrsätze, die schriftlich niedergelegt wurden und sich dem Interpretationszusammenhang der Schrift fügten. «Darumb habend wir die substanz / vnsers heyligen gloubens / in ditz volgend bekantnuß / So wie hiemit vor GOT'T vnd der welt / öffentlich veriehend / begriffen / vnd vmb bessern verstands willen / die mit-hellenden ort Biblischer schrift / eins theyls darneben verzeichnen lassen.»⁷⁹ Die Lehrsätze waren im Medium der Schrift buchstäblich gesetzt. Indem der Bekenkende, in diesem Fall die Bürgerschaft als Ganze, diese Setzung nicht nur anerkannte, sondern im Bekenntnisakt nochmals vollzog, bestätigte er nicht nur deren Wahrheit, sondern verhielt sich auch zu sich selbst. Er stand letztlich nicht für die Wahrheit, sondern für sein Gewissen ein. Und dieses Gewissen des reformatorischen Subjekts war der «link», durch welchen Sinn- und Präsenzkultur nun wechselseitig aufeinander bezogen werden konnten. Mit dem Bekenntnis von 1534 fügte sich in diesem Sinne das Basler Geschehen zur Reformation.

79 Ebd., A iij^v.