

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 48 (1992)
Heft: 1

Artikel: Das Vaterunser in der Basler Reformation
Autor: Gäbler, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878111>

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: 15.05.2025

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

Das Vaterunser in der Basler Reformation

In seiner Auslegung des Vaterunser betont Jan Milič Lochman zurecht die Hochschätzung des Herrengebets bei Kirchenvätern und bei Reformatoren. Tatsächlich setzt er sich bei seiner eigenen Deutung ständig zustimmend und abweisend mit Reformatoren, insbesondere mit Luther und Calvin, auseinander. Lokalpatriotismus vermeidend sah er davon ab, Basler Traditionen zu berücksichtigen. Diese haben durchaus ihr eigenes Gepräge und beweisen die intensive Beschäftigung mit dem Herrengebet. Im folgenden soll an drei Beispielen, wissenschaftliche Exegese, gottesdienstlicher Gebrauch und Katechismusunterricht, der Deutung des Vaterunser¹ in der Basler Reformation nachgegangen werden.

I

Der führende Theologe der Basler Reformation, Johannes Oekolampad, hat der Auslegung des Vaterunser keine besondere Abhandlung gewidmet. Allerdings musste er sich mit dem Sinn des Herrengebets im Rahmen der Vorlesung zum Matthäusevangelium beschäftigen. Dieses neutestamentliche Buch legte er erst in seinem Todesjahr 1531 aus. Seit August dieses Jahres behandelte Oekolampad als Teil des universitären Lehrbetriebs zusammen mit mehreren Kollegen wöchentlich abwechselnd die Genesis und das Matthäusevangelium². Man kam sehr zügig voran, so dass bei Oekolampads krankheitsbedingtem Ausscheiden, Anfang November 1531, bereits Mt 10,27 erreicht war. Das Vaterunser dürfte also in der grössten Spannungszeit der Schweizer Reformationsgeschichte, Ende September/Anfang Oktober 1531, behandelt worden sein. Mit seinen beiden Kollegen Simon Grynäus und Paul Phrygio teilte sich Oekolampad die Aufgabe in der Weise, dass zunächst Grynäus eine philologische Erklärung der Textstelle gab, hernach Oekolampad ebenso in lateinischer Sprache den eigentlichen Schriftsinn (*«mens scripturae»*) erhob und schliesslich in einer deutschen Predigt der Pfarrer von St. Peter, Phrygio, das zuvor wissenschaftlich Erarbeitete für einen weiteren Kreis von Zuhörern anwandte. Aufzeichnungen

¹ Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Herrengebets vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), Zürich/Köln/Neukirchen-Vluyn 1985, 332–353 (EKK I/1).

² E. Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939, 580–585.

der Ausleger haben sich nicht erhalten, und nur die Arbeit Oekolampads lässt sich aufgrund von Nachschriften des Münsterdiakons Johannes Gast einigermaßen abschätzen. Diese Aufzeichnungen erschienen nämlich fünf Jahre nach Oekolampads Tod unter dem Titel «*Enarratio in Evangelium Matthaei*» im Druck³. Angesichts dieser Überlieferungssituation ist es möglich, dass die Veröffentlichung nicht in allen Einzelheiten Oekolampads Auffassungen widerspiegelt. Da jedoch andererseits die *Enarratio* durch eine Widmungsvorrede von Oekolampads Nachfolger im Antistesamt, Oswald Myconius, gleichsam autorisiert ist, wird man mit nicht zu grossen Abweichungen rechnen dürfen. Da Oekolampad das Vaterunser im Zusammenhang der kursorischen Exegese auslegte, boten ihm die Verse Mt 6, 5–8 die Möglichkeit, sich grundsätzlich zum Gebet zu äussern. In einer deutlichen Wendung gegen die spätmittelalterliche Gebetspraxis sieht Oekolampad den Wert eines Gebets nicht in Häufigkeit, Umfang oder Sprachschönheit, sondern in der entsprechenden Einstellung der Betenden. Mit der Rede vom «stillen Kämmerlein» oder von der «verschlossenen Tür» (Mt 6, 6) wolle Jesus anzeigen, dass die Betenden, sei es allein, sei es in Gemeinschaft, alle weltliche Ablenkung vermeiden müssten. Die Sinne seien vor äusseren Eindrücken zu verschliessen, um sich so allein auf den himmlischen Vater konzentrieren zu können. Gebet wird nicht durch «Text» oder durch Umstände gekennzeichnet, sondern dadurch, dass im Gespräch der Seele mit Gott, diesem die Ehre gegeben wird. Deshalb spricht Oekolampad von einer Gebetssituation bei der Schriftlesung oder bei der Feier des Abendmahls⁴. Das Gebet diene dazu, sich in Erkenntnis der eigenen sündhaften Lage innerlich auf Gott hin auszurichten. Denn obwohl Gott wisse, was Menschen nötig hätten (Mt 6, 8b), müsse gebetet werden, damit wir «umso mehr seine Güte anerkennen, dankbar sind und seine Gaben recht gebrauchen»⁵. Auf diese Zielsetzung hin sei das Vaterunser angelegt⁶. Jesus habe damit die Gebete seiner Zeit von abergläubischem Beiwerk reinigen wollen. Zwar sagte Jesus nicht, dass nur das Vaterunser gebetet werden dürfe – es gäbe ja auch den Psalter –, wohl aber könnten alle Gebete ihrem Inhalt nach auf das Herrengebet zurückgeführt werden, denn dieses enthalte alles, was zu einem Gebet nötig sei. Was immer von Gott und vom Menschen zu sagen sei, lasse sich dort finden.

Seine Einzelexegese eröffnet Oekolampad mit dem Hinweis darauf, dass es zahlreiche Kommentare gäbe, er sich deshalb sehr kurz fassen könne.

³ J. Oekolampad, *Enarratio in Evangelium Matthaei*, Basel 1536.

⁴ A.a.O. f. 82^v.

⁵ A.a.O. f. 84^v.

⁶ Die Auslegung des Vaterunsers selbst findet sich f. 84^v–89^r.

Wahrscheinlich dachte er dabei in erster Linie an die Bibelauslegung der Kirchenväter⁷, mit der er ausgezeichnet vertraut war. Zeitgenössische wissenschaftliche Kommentare zum Vaterunser beziehungsweise zum Matthäus- und Lukasevangelium sind dagegen spärlich. Der beliebte Matthäuskommentar Melanchthons vom Jahre 1523 verzichtete gar vollständig auf die Auslegung des Vaterunsers. Der Wittenberger rät den Lesern vielmehr an, Luthers «Kommentar» einzusehen⁸. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine Reihe von Vaterunserpredigten, die ohne Luthers Zutun 1519 herauskamen und ausdrücklich für Laien bestimmt waren⁹. Die Schrift erfreute sich allerdings auch unter den Gelehrten grosser Beliebtheit¹⁰ und fand rasch eine ausserordentlich weite Verbreitung. Da Luther zudem das Vaterunser ausführlich im Grossen Katechismus auslegte, dürfte Oekolampad auch ihn im Blick haben. Obwohl er Luther nicht nennt, hat er dessen Predigten von 1519 zweifelsohne gekannt, denn sowohl im Grundsätzlichen wie in der Einzel-exegese berührt er sich mit dem Wittenberger.

Den theologischen Schlüssel zur Deutung des Vaterunsers fand Luther¹¹ 1519 im Aufweis einer durchgehenden Doppelstruktur des Gebets. Bei allen Bitten gehe es darum, dass der Mensch zuerst erniedrigt werde, seine Ohnmacht erkenne – und dann erhöht werde. Besonders eindrücklich sei dies an der dritten Bitte «Dein Wille geschehe» zu erkennen¹². Zwar legt Oekolampad das Vaterunser nicht von dieser für Luthers Frühzeit so typischen Antithese her aus, aber er sieht die Gebetssituation ebenso von einem Gegensatz bestimmt. Im Streit stünde nämlich die Durchsetzung menschlichen Hochmuts und die Anerkennung göttlicher Ehre. Da hinein werde das Vaterunser

⁷ Kommentare zum Vaterunser verfassten Tertullian, Cyprian, Origenes, Gregor von Nyssa, vgl. K. B. Schnurr, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1985, *passim*.

⁸ Ph. Melanchthon, *Annotationes in Evangelium Matthaei iam recens in gratiam studiosorum editae*, 1523, in: Melanchthons Werke in Auswahl Bd. 4, Gütersloh 1963, 161, 25–29.

⁹ M. Luther, *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*, 1519, WA 2, 74–130.

¹⁰ S. Stumpf empfiehlt am 2. 7. 1519 Zwingli die Verbreitung der Schrift, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Bd. VII, Leipzig 1911, 195, 3–5.

¹¹ Zur Auslegung des Vaterunsers bei Luther siehe zusammenfassend V. Vajta, *Luther als Beter*, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Bd. 1, hg. von H. Junghans, Berlin 1983, 284–286.

¹² Luther, *Auslegung* 99–102; vgl. J. M. Lochman, *Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers*, Gütersloh 1988, 70.

gesprochen mit den Bitten, sein Reich in uns zu mehren¹³, seinem Willen Anerkennung zu verschaffen¹⁴, unsere Schuld wegzunehmen¹⁵. Ähnlich wie bei Luther ist für Oekolampad die Sündenvergebung ein zentrales Motiv. Beten bewirke die Ausrichtung des Gemüts auf Gott und mache die Betenden zu Gottvertrauten¹⁶. Wie sehr Oekolampad mit einem solchen Gebetsverständnis bei Luther anknüpft, zeigt ein Vergleich mit Zwingli. Auch der Zürcher Reformator spricht von Gottvertrautheit im Gebet, diese wird allerdings nicht durch das Gebet bewirkt, sondern läuft der Gebetssituation voraus. Ähnlich wie der Zürcher urteilen Erasmus¹⁷, Faber Stapulensis¹⁸ oder Martin Bucer¹⁹. Die Sündenvergebung kommt bei Zwingli nur am Rande vor.

Innerhalb der Einzelexegese des Herrengebets fällt bei Oekolampads Anklängen an Luther am meisten die Auslegung der vierten Bitte auf. Oekolampad fasst nämlich das «tägliche Brot», den *panis supersubstantialis* der Vulgata, ausschliesslich als überirdisches, himmlisches Brot²⁰. Der Mensch lebe weder aus seinen eigenen Kräften noch aus seinen eigenen Werken, sondern allein aus dem Worte Gottes. Dieses himmlische Brot, Christus selber, sei täglich zur Seelenspeise nötig. So werde alles erhalten und bewahrt. Diese «spiritualistische Deutung»²¹ entspricht der gängigen Interpretation der Alten Kirche, wobei die Brotbitte seit Tertullian unter Hinweis auf Joh 6, 51 und Mt 26, 26 häufig mit dem Altarsakrament in Verbindung gebracht wurde²². Ein solches Verständnis blieb bis in die Reformationzeit vorherrschend, es findet sich auch bei Erasmus 1516²³ oder bei Zwingli, der allerdings bei «Brot» ebenso an die materiellen Lebensbedürf-

¹³ J. Oekolampad a.a.O. f. 86^v–87^r.

¹⁴ J. Oekolampad a.a.O. f. 87^r.

¹⁵ J. Oekolampad a.a.O. f. 88^{r-v}.

¹⁶ «*Excitantur affectus, si omnem spem in illum posuerimus. Iam non occurrit aliud nomen quo magis affectus nostri possunt excitari, quam nomine patris.*», J. Oekolampad, a.a.O. f. 85^v. «*Petenda enim ea sunt, quae maxime prosunt: id fieri solet in orationibus, per quas deo familiares efficimur.*», J. Oekolampad a.a.O. f. 84^v.

¹⁷ Erasmus von Rotterdam, *Paraphrasis in Evangelium Matthaei*, in: *Desiderii Erasmi Opera Omnia* Bd. 7, Hildesheim 1962, 36–38.

¹⁸ Jacob Faber Stapulensis, *Commentarii initiatorii in quatuor evangelia*, Basel 1523, f. 29^v.

¹⁹ M. Bucer, *Enarrationes perpetuae, in sacra quatuor evangelia*, Strassburg 1530, f. 62^v.

²⁰ J. Oekolampad a.a.O. f. 87^v–88^r.

²¹ J. M. Lochman a.a.O. 76.

²² K. B. Schnurr a.a.O. *passim*.

²³ Erasmus von Rotterdam, *Annotationes Novi Testamenti*, Basel 1516, 250.

nisse denkt²⁴. Der Luther von 1519 kannte keine Kompromisse. In immer neuen Anläufen schärfte er ein, dass mit dem «täglichen Brot» Gottes Wort gemeint sei, welches allein Trost in Elend, Anfechtung und Verzweiflung schenke²⁵. Dieses Brot komme durch Predigt und Altarsakrament zu den Menschen²⁶. Erst in der abschliessenden Zusammenfassung räumte Luther ein, unter «Brot» könne auch das leibliche Brot verstanden werden. Diesen Gedanken führte er allerdings nicht weiter aus. Von dieser Deutung der Brotbitte rückte Luther nach 1519 völlig ab. Im Grossen Katechismus²⁷ etwa bezog er die Bitte ausschliesslich auf die irdisch-zeitliche Existenz und verstand unter «Brot» sowohl die täglichen Lebensnotwendigkeiten wie Kleidung und Nahrung als auch geordnete soziale, wirtschaftliche und politische Verhältnisse²⁸. Von «Himmelsbrot» ist keine Rede mehr. Das Auffallende an Oekolampads Deutung von 1531 ist nun, dass er diese Wendung nicht mitgemacht hat, sondern dem frühen Luther verpflichtet blieb.

II

Das Basler Reformationsmandat vom 1. April 1529 stellte fest, man habe im Namen Christi die widergöttlichen Missbräuche der Messe abgeschafft, und zugleich angeordnet, das Abendmahl entsprechend der Einsetzung des Herrn zu feiern, nämlich zur Erinnerung an dessen Leiden, aus Dankbarkeit und zur Vereinigung in christlicher Liebe²⁹. Die Feier selbst sollte mit einem Sündenbekenntnis eröffnet werden, hierauf folge ein Psalmwort, das Allgemeine Kirchengebet, Schriftlesung aus der Passionserzählung, Vermahnung, Einsetzungsworte, Vaterunser, Austeilung³⁰. Das Mandat knüpfte mit

²⁴ H. Zwingli, *Annotationes in Evangelium Matthaei*, in: *Huldrici Zuinglii Opera* Bd. VI/I, Zürich 1836, 236; vgl. 405.

²⁵ M. Luther, Auslegung 105–115; keine andere Bitte legt Luther so ausführlich aus wie die vierte. Dasselbe trifft auf Oekolampad zu.

²⁶ M. Luther, Auslegung 112, 9f.

²⁷ Martin Luther, *Der Grosse Katechismus*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1959, 662–690.

²⁸ M. Luther, *Katechismus* 679–682; vgl. V. Vajta a.a.O. 285.

²⁹ Die Basler Reformationsordnung, 1529, in: *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534*, hg. von P. Roth, Bd. 3: 1528 bis Juni 1529, Basel 1937, 393, 39–394, 5.

³⁰ *Aktensammlung* a.a.O. 394, 5–14. Die beste Darstellung der Basler Abendmahlsordnung findet sich bei M. Jenny, *Die Einheit des Abendmahls-gottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*, Zürich/Stuttgart 1968, 71–88.

diesen knappen Bestimmungen an eine Gottesdienstpraxis an, wie sie Johannes Oekolampad an St. Martin zusammen mit einigen gleichgesinnten Kollegen seit einiger Zeit gepflegt hatte. Greifbar wird diese Ordnung erstmals 1526, als eine Druckschrift erschien, welche die Formulare für Kindertaufe, Abendmahl und Krankenbesuche enthielt³¹. Danach kam beim frühesten in Basel gebrauchten reformatorischem Abendmahlsformular das Vaterunser zweimal vor. Die Feier begann mit einem Aufruf zur Selbstprüfung, ob die «Geheimnisse» des Sakraments gewusst würden, denn im Abendmahl werde ein Dreifaches bezeugt: Christus ist das Brot des Lebens; sein Leiden vergibt die Sünden; die Gemeinde steht in der Einheit des Glaubens. Danach folgen Credo, «Bannung», Allgemeines Kirchengebet mit einem leise gesprochenen Vaterunser, Sündenbekenntnis, Psalmwort, Absolution, Lesung aus der Passionserzählung, Einsetzungsworte, Vaterunser, kurze Ermahnung, Austeilung und abschliessender Friedensgruss³². Mit der verbindlichen Einführung einer reformatorischen Gottesdienstordnung für ganz Basel im Jahre 1529 wurde dieses Formular von 1526 wohl umgearbeitet, der zweimalige Gebrauch des Vaterunsers jedoch blieb³³. Allerdings rückte das stille Gebet als Vorbereitung ganz an den Beginn der eigentlichen Mahlfeier. Das laut gesprochene Herrengebet behielt seine Stellung zwischen Einsetzungsworten und Austeilung – und überdauerte dort alle Basler Liturgieformen bis zum Jahre 1826³⁴.

Dass Oekolampad dem Vaterunser diesen Platz nach den Einsetzungsworten einräumte, scheint nicht überraschend, denn das Vaterunser ist seit dem vierten Jahrhundert als Teil der Kommunionfeier bezeugt³⁵. Am Beginn dieser Entwicklung diente es als Eröffnung der Vorbereitung auf die Kommunion. Seit Ende des sechsten Jahrhunderts veränderte sich seine Stellung, indem es, unmittelbar nach den Kanongebeten gesprochen, sehr eng an die Austeilung heranrückte. Damit wurde in einer spiritualistischen und sakramentalen Deutung des Vaterunsers unübersehbar der Zusammenhang von Brotbitte, Seelenspeise und Altarsakrament zum Ausdruck ge-

³¹ Form und gestalt Wie das Herren Nachtmal / Der kinder Tauff / Der Kranken haymsuchung zuo Basel gebraucht und gehalten werden, o.J.; moderne Edition bei J. Smend, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe*, Göttingen 1896, 213–221.

³² J. Smend a.a.O. 214–219.

³³ Gedruckt bei M. Jenny a.a.O. 144–157.

³⁴ K. G. Götz, *Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation*, in: *Schweizerische Theologische Zeitschrift* 25 (1908), 158.

³⁵ Zur Stellung des Vaterunsers in der Geschichte der Messe siehe J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2, Wien 1949, 335–355.

bracht. Eigentümlich ist nun, dass der Basler doppelte Gebrauch des Vaterunsers und insbesondere das Zusammenrücken von Einsetzungsworten und Herrengebet in den anderen zeitgenössischen reformatorischen Liturgien nicht vorkommt. Zwar konnte Luther in der *Formula missae*, 1523, Vaterunser und Friedensgruss noch nahe an die Austeilung heranrücken, doch kam ihnen dort die Aufgabe von allgemeinem Sündenbekenntnis und Absolutionsformel zu³⁶.

In der Deutschen Messe von 1526 sah Luther nach der Predigt eine fest formulierte Paraphrase des Vaterunsers vor, sie sollte als Vermahnung für solche, die zum Sakrament gehen wollen, dienen³⁷. In den Liturgien von Strassburg (1526), Zürich (1525, 1529), Bern (1529), Neuenburg (1533) und Genf (1542) machte das Vaterunser wohl Teil der Abendmahlsfeier aus, doch stets in Verbindung mit einer Ermahnung oder einem Fürbittengebet, und nie nach den Einsetzungsworten³⁸. Die Eigentümlichkeit der Basler Regelung ruft nach einer Erklärung.

Der Gebrauch des Vaterunsers in der Basler Liturgie schloss sich sicherlich bei der altkirchlichen und mittelalterlichen Messpraxis an. Das ist umso überraschender als Oekolampad ansonsten überaus radikal mit dem liturgischen Erbe der Messfeier gebrochen hat³⁹. Allerdings ordnete sich diese Stellung in Oekolampads Deutung des Herrengebets ein, denn das Gottesdienstformular von 1529 sagt, das Vaterunser werde gesprochen, «damit aber noch warhafter sey unser danksagung...»⁴⁰. Mit «Danksagung» ist nichts anderes gemeint als das Abendmahl selbst, die Eucharistie. Mit der Feier wird für das Höchste gedankt, was Menschen von Gott empfangen, nämlich Vergebung der Sünden aufgrund von Christi Leiden und Sterben. Nach Oekolampads Überzeugung berühren sich Abendmahl und Herrengebet in ihrem eigentlichen Anliegen, denn beide sind Ausdruck der Dankbarkeit für Gottes Güte und Anerkennung seiner Ehre. Wegen dieses inneren Zusammenhanges bekommt Oekolampads «spiritualistische Deutung» der Brotbitte einen tieferen Sinn. Das Bekenntnis des Angewiesenseins auf das Brot des Lebens macht die Verbindung von Herrengebet und Eucharistie offenbar. Eine «materialistische» Interpretation der vierten Bitte hätte dieses Bekenntnis geschwächt.

³⁶ M. Luther, *Formula missae et communionis pro ecclesia*, in: Martin Luther Studienausgabe, Bd. 1, Berlin 1979, 377, 19–378, 3; vgl. *Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*, Bd. 2, hg. von K. F. Müller und W. Blankenburg, Kassel 1955, 539f.

³⁷ M. Luther, *Deutsche Messe*, 1526, WA 19, 95, 19–96, 19.

³⁸ M. Jenny a.a.O. 23, 55, 127, 151, 176.

³⁹ M. Jenny a.a.O. 77, 80.

⁴⁰ Zitiert bei J. Smend a.a.O. 219.

III

Das Reformationsmandat vom 1. April 1529 legte auch die Pflichten der Pfarrer fest. Darunter findet sich der Auftrag an die Leutpriester, die Jugend nicht zu vergessen, sondern in Gottesfurcht und christlicher Zucht zu erziehen. Es erschiene deshalb ratsam, die sieben- bis vierzehnjährigen Kinder viermal im Jahr zu einer öffentlichen Zusammenkunft einzuberufen, um sie zu befragen, «ob sy betten können, auch die bott des herren wissend, . . . und demnach sy in glauben und liebe gottes tugentlich underweisen»⁴¹. Über die praktische Durchführung dieses Konzepts einer solchen viermal jährlich stattfindenden Jugendunterweisung in den einzelnen Kirchengemeinden ist allerdings nichts bekannt, wie der religiöse Jugendunterricht überhaupt im dunkeln bleibt. Immerhin hat sich aus dem Jahre 1537 als Beigabe zur Agenda für Trauung, Taufe und Abendmahl ein Basler Katechismus, «Kinderbericht» genannt, erhalten. Er soll auf Oekolampad selbst zurückgehen⁴². In Frage-und-Antwort-Form verfasst, prägt der Katechismus Grundkenntnisse zu Lehre und Leben der Christen ein. Dabei werden, wie üblich, Glaubensbekenntnis, Zehn Gebote und Vaterunser abgefragt. Eine Erläuterung des Vaterunsers erfolgt nicht, nur der Anhang bietet ein Vaterunserlied, das allerdings aus dem Erfurter Gesangbuch von 1527 übernommen wurde⁴³. Im Katechismusunterricht der dreissiger Jahre dürfte also die in der wissenschaftlichen Exegese erarbeitete und in der Liturgie angewandte Deutung des Vaterunsers keine besondere Rolle gespielt haben. Spätere Basler Katechismen, die wohl mit Erläuterungen versehen sind, lassen kaum mehr etwas von Oekolampads Gebetsauffassung erkennen.

Im Jahre 1544 erweiterte Oswald Myconius den «Kinderbericht», indem er unter anderem das Vaterunser mit einer Erläuterung versah. Diese antwortet auf die Frage «Warum bätest du?» mit dem Satz: «Das yederman begäre den nammen Gottes zuo heiligen / vnd jm zuo wolgefallen / und ich ouch sinen willen thue»⁴⁴. Von Sündenbekenntnis oder Dankbarkeit ist keine Rede mehr, und die Auslegung insgesamt fällt durch ihre ethische Zuspitzung auf. Die Brotbitte bezieht Myconius auf die leiblichen Bedürfnisse, doch räumt er auf eine entsprechende Frage ein, dass, «wie etlich meinend»⁴⁵, auch an das geistliche Brot, welches Christus oder das Wort des

⁴¹ Aktensammlung a.a.O. 389, 37–39.

⁴² Form der Sacramenten bruch wie sy zuo Basel gebrucht werden mit sampt eyne kurtzen kinderbericht, Basel 1537. Siehe E. Staehelin, a.a.O. 586–589.

⁴³ E. Staehelin a.a.O. 588, Anm. 1.

⁴⁴ Agendbüchlin der Kirchen zu Basel, Basel 1569, 29^r.

⁴⁵ Agendbüchlin a.a.O. f. 30^r.

Evangeliums sei, gedacht werden dürfte. Immerhin hatte Myconius die eindrucksvolle Vaterunserauslegung seines Vorgängers Johannes Oekolampad noch nicht ganz vergessen.

Ulrich Gäbler