

AUF DEM WEGE ZU EINEM NEUEN MÜNTZER-BILD

Von Bernhard Lohse

M. = Thomas MÜNTZER, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, unter Mitarbeit von P. Kirn hrsg. von G. Franz, in: Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XXXIII, 1968. Längere lateinische Zitate sind in Übersetzung geboten. — KIRCHNER = H. Kirchner, Neue Müntzeriana, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 72, 1961, S. 113 ff — Literatur: BÖHMER = H. Böhmer, Die Waldenser in Zwickau und Umgegend, in: Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 36, 1915, S. 1 ff — ELLIGER = W. Elliger, Thomas Müntzer, 1960. — GERDES = H. Gerdes, Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther, in: Luther — Mitteilungen der Luthergesellschaft 26, 1955, S. 152 ff — GOERTZ = H.-J. Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, 1967. — GOLDBACH = G. Goldbach, Hans Denck und Thomas Müntzer — ein Vergleich ihrer wesentlichen theologischen Auffassungen. Eine Untersuchung zur Morphologie der Randströmungen der Reformation. Diss. theol. Hamburg 1969. — GRITSCH = E. W. Gritsch, Reformer without a Church. The Life and Thought of Thomas Muentzer 1488 (?) — 1525, 1967. — C. HINRICHs, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, 1952. — HOLL = K. Holl, Luther und die Schwärmer, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1, 7. Aufl. 1948, S. 420 ff — B. LOHSE, Die Stellung der »Schwärmer« und Täufer in der Reformationsgeschichte, in: Archiv für Reformationsgeschichte 60, 1969, S. 5 ff — RUPP I = G. Rupp, Word and Spirit in the First Years of the Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 49, 1958, S. 13 ff — RUPP II = G. Rupp, Programme notes on the theme »Müntzer and Luther«, in: 450 Jahre Lutherische Reformation 1517-1967. Festschrift für F. Lau zum 60. Geburtstag, 1967, S. 302 ff. — SCHMIDT = M. Schmidt, Das Selbstbewußtsein Thomas Müntzers, eine Vorform des Pietismus, und sein Verhältnis zu Luther, in: (M. Schmidt) Wiedergeburt und neuer Mensch, Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, 1969, S. 9 ff — WAPPLER = P. Wappler, Thomas Müntzer in Zwickau und die »Zwickauer Propheten«, 1908, Neudruck 1966.

Die allgemeine Erfahrung, daß sich das Bild von bedeutenden Gestalten der Vergangenheit immer wieder wandelt, kann, was die Reformationsgeschichte betrifft, an keiner anderen Persönlichkeit so deutlich aufgezeigt werden wie an Thomas Müntzer. Luthers Verurteilung Müntzers als eines aufrührerischen Schwärmers, der mit falschem prophetischem Anspruch das Evangelium verfälscht und die irdische Ordnung umstürzt, hat für Jahrhunderte das Müntzer-Bild bestimmt. Müntzers Ende beim unglücklichen Ausgang des Bauernkrieges schien die Richtigkeit dieses Bildes unter Be-

weis zu stellen. Noch die marxistische Deutung Müntzers, wie sie zunächst vor allem von Friedrich Engels vorgetragen wurde, ist im Grunde von dieser Sicht bestimmt, nur daß hier die Vorzeichen geändert wurden und Müntzer nun als der Herold der Revolution der unterdrückten Massen gegen die Obrigkeit, welche von dem »Fürstenknecht« Luther unterstützt wurde, erschien.

Im folgenden soll nicht die marxistische, sondern die theologische Deutung Müntzers in den letzten Jahrzehnten erörtert werden; dabei können nur einige besonders wichtige Arbeiten gewürdigt werden.

I

Die neuere, ernsthafte Beschäftigung mit Thomas Müntzer setzte mit dem berühmten Vortrag von Karl Holl ein, den dieser 1922 in Wittenberg über das Thema »Luther und die Schwärmer« hielt. Holl wandte sich hier dagegen, daß man Müntzer vor allem vom Bauernkrieg her deutet. Seinerseits rückte Holl die Theologie Müntzers ins Zentrum. Dabei betonte Holl, daß Müntzer schon auf dem durch Luther bereiteten Boden steht, daß er aber zugleich doch gegenüber dem Reformator in wesentlichen Punkten selbständig ist und ganz eigene Auffassungen entwickelt. Die Eigenständigkeit Müntzers zeigt sich für Holl in seiner Leidenstheologie, in der Anschauung, daß der Glaube nur in der Erfahrung des Kreuzes durch Gott selbst geschenkt werden kann, in der Betonung der je eigenen Erfahrung der Offenbarung und nicht zuletzt in der Verleihung oder »Salbung« des Geistes. Wenn Müntzer im Zusammenhang des Bauernkrieges zum Angriff auf die Gottlosen aufforderte, so liegt nach Holl hier im Grunde ein Bruch mit Müntzers theologischem Ansatz sowie mit seiner Lehre vom Kreuztragen vor (Holl S. 457); denn Müntzer sei an sich nichts anderes als der Vertreter einer eigenartigen Mystik gewesen (Holl S. 435).

Holls Schilderung der Theologie Müntzers ist in vielem noch heute wertvoll. Aber seine Deutung Müntzers weist doch einige gravierende Schwächen auf. Einmal läßt sich die Ansicht, daß Müntzer ein Schüler Luthers sei, in dieser Form heute kaum noch halten. Sodann ist Holls Auffassung, Müntzer sei der Ahnherr nicht nur der sogenannten »Schwärmer«, sondern auch der Täufer gewesen, ebenfalls nicht mehr zu vertreten. Die Beziehungen zwischen Müntzer und der in Zürich aufkommenden Täuferbewegung sind zwar noch nicht in allen Einzelheiten geklärt, aber eine Abhängigkeit der Täufer von Müntzer käme höchstens für einige Punkte in Betracht. Schließlich leidet Holls Müntzer-Darstellung darunter, daß sie Müntzer, sofern er die Sekten der Reformationszeit begründet haben soll, zugleich als den Prototyp des liberalen »Angloamerikanismus« (Holl S. 466 f) hinstellt und diesem gegen-

über die Eigenständigkeit, ja die größere Tiefe des sich auf Luther gründenden, in Deutschland vertretenen Verständnisses der »Völkergemeinschaft« herausstellt: eine solche Konfrontation mag aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg verständlich sein, aber sie geht am historischen Tatbestand ganz vorbei.

Die Gesamtdarstellung, die Walter Elliger 1960 über Thomas Müntzer vorgelegt hat, unternimmt zwar nicht mehr den Versuch, Müntzer als den Vorläufer der verschiedenen linken protestantischen Denominationen hinzustellen, stimmt aber doch darin mit Holl überein, daß sie Müntzer wesentlich von Luther her sieht (Elliger S. 10). Sie unterscheidet sich freilich darin von derjenigen Holls, daß die innere Entwicklung Müntzers stärker betont und zugleich im Zusammenhang mit den politischen Vorgängen in den frühen zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts gedeutet wird: gerade bei Müntzer bedingen sich beide gegenseitig. Darüber hinaus sagt Elliger, daß Müntzer zwar anfangs kein Revolutionär gewesen sei (S. 37), daß er aber, vor allem nach dem Bruch mit Luther im Jahre 1524, »in bewußter Konsequenz die Züge des sozialen Revolutionärs« ausgebildet habe (S. 52). Bei dieser Entwicklung vom Mystiker zum Revolutionär ist die Kritik an Luthers Reformation maßgebend gewesen. Nach Müntzers Meinung hat Luthers Reformation im Entscheidenden versagt. Für Müntzer ist Luther »geradezu zum Exponenten einer falschen, verführerisch irreführenden Christlichkeit (geworden), die sich bei einem ‚gedichteten Glauben‘ beruhigen zu können wähnte und die ‚arme Christenheit‘ dem ruchlosen Treiben der gottwidrigen Welt überließ, ohne die Forderung des göttlichen Gesetzes ernst zu nehmen, das eine wahrhaft christliche Gestaltung des ganzen Lebens von allen Gläubigen für alle Gläubigen verlangte« (S. 38). Der wesentliche Unterschied besteht dabei nach Elliger gerade im Geistbegriff: während Luther das Wirken des Geistes christologisch und nicht gelöst vom Zeugnis der Schrift verstand, trat Müntzer im Bewußtsein eigener prophetischer Vollmacht auf.

In der Frage des Verhältnisses von Luther und Müntzer urteilt auch Hayo Gerdes ähnlich wie Holl. In seinem Aufsatz »Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther« (1955) hat Gerdes auf einige überraschende Parallelen hingewiesen, die sich sogar in der Geistauffassung zwischen Luther und Müntzer zeigen. Noch 1521 konnte Luther im Magnificat sagen: »Es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn on mittel von dem heyligen geyst. Niemant kansz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfaresz, vorsuchs und empfinds denn, unnd yn der selben erfahrung leret der heylig geyst alsz ynn seiner eygenen schule, auszer wilcher wirt nichts geleret, denn nur schein wort und geschwetz« (WA 7, 546, 24-29). Auch in der Frage der Anfechtung und ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben habe der junge Luther ganz ähnlich gedacht wie Müntzer. Gerdes verweist

dabei auf Äußerungen beim jungen Luther, aus denen hervorgeht, daß man nur, indem man leidet und angefochten ist, zum Glauben kommen kann (Gerdes S. 152). Selbst die Fegefeuvorstellung sei schon von Luther in diesem Sinne umgeprägt worden (S. 155). In all diesen Punkten habe Müntzer, wenn auch »mit verhältnismäßiger Selbständigkeit«, nur »wiederholt« (S. 152), was vor ihm schon Luther gesagt habe. Müntzer sei also bei dem Eigensten, das er vertrat, von Luther geprägt worden.

Zugleich weist aber Gerdes auch auf die Unterschiede hin. Sie bestehen im wesentlichen darin, daß Luther durch seine Anfechtungen zu einer Erkenntnis des Evangeliums gefunden habe, die anderen nicht einfach den gleichen Weg zur Pflicht gemacht habe, wie Luther ihn geführt worden war. Müntzer ist im Grunde dort stehen geblieben, wo auch Luther einst sich befunden habe (S. 158). Darüber hinaus aber sei bei Müntzer das Problem, wie es zur »Ankunft des Glaubens« komme, zentral geworden, so daß trotz aller sachlichen Nähe in der Frühzeit schon im Ansatz eine gewisse Differenz festzustellen sei. Das ändere aber nichts daran, daß von allen Anhängern Luthers Müntzer den Reformator am tiefsten verstanden habe (S. 154).

In den letzten Jahren sind vor allem aus Kreisen der angelsächsischen Forschung einige neue Gesichtspunkte vorgetragen worden, die in manchem zu einem veränderten Müntzer-Bild führen. Der Cambridger Kirchenhistoriker Gordon Rupp hat in seinen Beiträgen zunächst die in der Frühzeit zwischen Luther und Müntzer kontroverse Thematik in ein neues Licht gerückt. Nach Rupp ist das Urteil, von Anfang an habe die Frage des Geistes im Zentrum des Streites gestanden, zu sehr von Luthers Vorwürfen gegen die Radikalen bestimmt. Ursprünglich sei es vielmehr um das Verhältnis von äußerem und innerem Wort oder zwischen Geist und Buchstaben oder zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen gegangen (I, S. 13). Weiter weist Rupp darauf hin, daß zwischen den Radikalen der Reformation und bestimmten spätmittelalterlichen Strömungen, die damals freilich nur unter der Oberfläche vorhanden waren, Verbindungen bestanden haben müssen, deren Ausmaß noch nicht genau abzuschätzen ist. Rupp denkt dabei hauptsächlich an taboritische und böhmische Einflüsse (I, S. 20). Beachtlich ist eine Äußerung Müntzers, auf die Rupp aufmerksam macht, nach welcher Müntzer selbst auf seine Verehrung für Joachim von Fiore hinweist, zugleich aber betont, daß seine eigene Lehre höher (»hoch droben«) sei und nicht von Joachim, sondern »vom ausreden Gotis« stamme (M. S. 398, 13-18). Interessant ist, daß Müntzer an dieser Stelle zugleich ankündigt, daß er diese Herkunft seiner Lehre von Gott »mit aller schrift der biblien« beweisen wolle. Das führt zu einem weiteren Punkt, auf den Rupp hinweist: bei Müntzer begegnet durchaus ein gewisser Biblizismus. Seine Leidens- und Offenbarungstheologie darf nicht einfach im Gegensatz zur Schrift gesehen

werden. Nach Rupp ist es falsch, im Blick auf die Kontroversen der frühen Reformationszeit zwischen Biblizismus und Spiritualismus zu scheiden (I, S. 17 Anm. 7). Auf der anderen Seite hat nach Rupp Luther mit Recht auf die Schwächen der Theologie sowohl bei Müntzer als auch bei Karlstadt hingewiesen: beide können nicht sagen, wie sie zu der von ihnen behaupteten besonderen Erfahrung gelangen (I, S. 24). Das ändert aber nichts daran, daß letztlich der Streit zwischen Luther und Müntzer insofern unglücklich gewesen sei, als auf die Dauer beide Richtungen in größere Einseitigkeiten geraten seien. Bei den Radikalen sei es zum Mißbrauch des Spiritualismus gekommen, während sich die lutherische Theologie mit gewisser Folgerichtigkeit zur Orthodoxie fortentwickelt habe (I, S. 25).

In seinem Beitrag zur Lau-Festschrift hat Rupp diese Bemerkungen noch dahin ergänzt, daß er von dem zutiefst biblischen Charakter des Müntzerischen Denkens redet. Dabei könne man nicht von einer einseitigen Bevorzugung des Alten Testaments sprechen, wie häufig behauptet worden ist (II, S. 304). Rupp macht zudem geltend, daß auch in der lutherischen Reformation der ursprünglich von Luther vertretene Grundsatz »Das Wort allein muß es tun« nicht beibehalten worden ist. Luther und Müntzer kamen von verschiedenen Quellen her, und beide haben einander nicht voll verstanden. Kategorien wie die von Gesetz und Evangelium seien unzureichend, um Müntzers Wollen wiederzugeben, wie es auf der anderen Seite freilich auch unverständlich ist, daß Müntzer dem Reformator eine Trennung von Glauben und Anfechtung vorgeworfen hat. Rupp sieht Müntzers Denken und Handeln um drei Fragen konzentriert: eine biblische Theologie, liturgische Erneuerung und soziale Gerechtigkeit. Dabei besteht das Besondere in dem Gedanken der »christlichen Solidarität in Christus«, den Müntzer auch stärker und theologisch treffender als der spätere Pietismus zum Ausdruck gebracht habe (II, S. 307). Zu einer wirklichen Begegnung zwischen Luther und Müntzer sei es zu keiner Zeit gekommen. Luther habe Müntzer mißverstanden, Müntzer seinerseits habe überhaupt kein Verständnis für Luther aufgebracht. Insbesondere sei es Müntzer nicht deutlich gewesen, daß der junge Luther, speziell in seinen frühen Vorlesungen (1513-1518), viele Müntzer kongeniale Gedanken vorgetragen habe (II, S. 306). Erst die heutige Gegenwart könne einen echten Dialog zwischen einer von Luther und der von Müntzer bestimmten Theologie ermöglichen.

Die umfassendste und gründlichste Darstellung Müntzers aus theologischer Sicht ist in den letzten Jahren von dem in Gettysburg, Pennsylvania/USA, lehrenden Kirchenhistoriker Eric W. Gritsch vorgelegt worden. Gritsch schildert hier die Biographie Müntzers, teilt dabei in umfangreichem Maße im jeweiligen zeitgeschichtlichen Zusammenhang Zitate aus Müntzers Werken mit und geht auch ausführlich auf die mancherlei Auseinandersetzungen

gen, wie sie etwa zwischen Müntzer und den Franziskanern 1520 in Zwickau stattfanden, ein, um auf diese Weise die allmähliche Verschärfung in Müntzers Urteil über die Obrigkeiten deutlich werden zu lassen. Gritsch läßt sich dabei von dem Bestreben leiten, den Jahrhunderte alten Schuldspruch der Geschichte über den »Reformator ohne Kirche« zu revidieren oder zumindest einer Revision vorzuarbeiten, indem alles, was zugunsten des »Angeklagten« angeführt werden kann, zur Sprache gebracht, das andere jedoch nicht verschwiegen wird (Gritsch, S. IX f). Das Ergebnis kommt dabei einer Entmythologisierung des älteren Müntzer-Bildes gleich: die theologische Eigenart Müntzers wird scharf beleuchtet; die frühen Gegensätze zu manchen Obrigkeiten oder auch zu den Zwickauer Franziskanern führen bei Müntzer zu einer Radikalisierung, die zwar nicht als unmittelbare Folge seiner Theologie angesehen, aber auch nicht von seinem Verständnis des Glaubens getrennt werden kann. Vor allem führte die politische Radikalisierung, die zunächst aus einzelnen Vorkommnissen herrührte, mit der Zeit zu einer immer stärkeren theologischen Einseitigkeit, so daß Müntzer gegen Ende seines Lebens etwa die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Wort Gottes oder zwischen persönlicher Wiedergeburt und sozialer Veränderung preisgab (S. 193).

Im einzelnen betont Gritsch hauptsächlich folgende Momente. Bei seiner Gottesdienstreform war Müntzer bestrebt, eine biblisch gegründete Ordnung zu schaffen, wobei die gesamte Gemeinde teilnehmen konnte (S. 77). Was die besonderen Offenbarungen angeht, so verweist Gritsch auf Müntzers Brief an Luther vom 9. Juli 1523, in welchem Müntzer ausdrücklich, wenn auch wohl mit gewisser Rücksicht auf den Adressaten, sagt: »Ich nehme keine Ekstasen oder Visionen an, wenn mich Gott nicht dazu zwingt; vielmehr traue ich denen, die ich empfangen, nicht, wenn sie nicht wirklich erfahren sind« (nisi videro opus. M., S. 391, 8 f). Besonders bedeutsam ist nach Gritsch die Differenz zwischen Luther und Müntzer im Kirchenbegriff. Nach Luther habe der Glaube wohl seine Auswirkungen auf die soziale und politische Ordnung, aber er könne nicht zu einer wirklichen Überwindung des Bösen führen. »Müntzer hingegen betrachtete die innere Erfahrung des Heiligen Geistes als den Anfang eines Prozesses, bei dem die Kraft des bekehrten Einzelnen zur Beseitigung des Bösen führt.« So sollen die Bekehrten eine Gemeinschaft bilden, nämlich den Bund der Erwählten, um den Lauf der Geschichte seinem Ziel entgegenzuführen (S. 127 f). Anders als Rupp hält Gritsch Müntzer letztlich doch für einen Spiritualisten (S. 179). Gegen Luther habe Müntzer dabei die Unmittelbarkeit des Wirkens des Heiligen Geistes vertreten, die ohne äußere Vermittlung erfolgen kann (S. 182). Allerdings habe Müntzer niemals eine klare Definition gegeben für das Verhältnis zwischen dem einstigen Wirken des Geistes, wie es in

der Schrift bezeugt ist, und der gegenwärtigen Inspiration. Faktisch habe jedoch Müntzers Theologie des Leidens die Tendenz gehabt, die Geschichtlichkeit Jesu in einen Mythos des toten und wieder erstandenen Wortes im Menschen zu verwandeln (S. 182). Für Müntzer bestünde das Wesen der Schrift darin, daß sie von Menschen berichte, die sich entschieden haben, den Willen Gottes zu erfüllen, die jedoch den vollkommenen Gehorsam nicht verwirklicht haben (S. 188). Nachdem Müntzer selbst sich aus einem Wahrheitssucher in einen gehorsamen Diener Gottes verwandelt habe, habe er in gleicher Weise auch seine Umwelt verändern wollen (S. 191). So problematisch Müntzers Vorgehen in dieser Hinsicht auch gewesen sein mag, so ist es nach Gritsch doch tragisch, daß Müntzers Bemühung um die sozialen und politischen Konsequenzen des christlichen Glaubens bisher zu keiner Zeit die gebührende Beachtung gefunden hat (S. 193). So ist Müntzer zwischen alle Fronten geraten. Anfangs von Luther begeistert, wandte er sich von diesem ab, da Luther nur die Lehre reformierte. Nur wenige hingen Müntzer an, weil der Preis der Nachfolge zu hoch war. »Müntzer erinnert uns daran, daß die Welt oft intolerant ist gegenüber denen, die über die engen Grenzen ihrer Zeit hinausschauen. Er war das Opfer einer solchen Welt - einer ‚christlichen‘ Welt« (S. 197).

II

Der knappe Überblick über einige neuere Arbeiten zu Müntzer zeigt, daß Müntzer in der neueren Forschung stärker in seiner Eigenart und weniger als Schüler Luthers gesehen wird. Die angelsächsische Forschung hat den, wenn auch gegenüber Luther ganz anders gearteten, »biblischen« Charakter von Müntzers Denken hervorgehoben. Der prophetische Anspruch Müntzers, der schon häufig untersucht worden ist (vgl. M. Schmidt), darf darum keinesfalls übersehen werden, aber er stellt doch nicht das allein entscheidende Moment dar. Offenbar geht es nicht an, in Müntzer einen stärker alttestamentlich und in Luther einen vorwiegend neutestamentlich orientierten Theologen zu sehen: beiden würde man mit einer solchen Klassifizierung sicherlich nicht gerecht. Es muß auch als fraglich erscheinen, ob der Begriff des Mystikers (Goertz) für Müntzer zutrifft. Abgesehen davon, daß dieser vielfach schillernde Terminus in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden kann, besteht ein bedeutsamer Unterschied zwischen Müntzer und den spätmittelalterlichen Mystikern darin, daß Müntzer im ganzen die Willenseinigung mit Gott nicht auf temporäre Erlebnisse beschränkt, sondern an einen permanenten Zustand denkt (Goldbach S. 69; anders Goertz). Eher trifft schon der Begriff des Spiritualisten für Müntzer zu. Aber was besagen solche Termini?

Es scheint, daß sowohl das Verhältnis Müntzers zum jungen Luther als auch die Frage der bei beiden vorhandenen spätmittelalterlichen Traditionen weiterer Untersuchungen bedürfen. Die von Holl, aber auch von Gerdes genannten Parallelen lassen sich nicht bestreiten; aber es ist die Frage, ob sie auf eine Abhängigkeit Müntzers von Luther schließen lassen oder ob hier nicht u. U. beide von spätmittelalterlichen Überlieferungen abhängig sind.

Daß Müntzer in vielem von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit geprägt ist, versteht sich von selbst. Es geht aber vor allem auch aus einigen Texten hervor, die 1961 zum ersten Mal veröffentlicht worden sind. Bei dem ersten Text handelt es sich um die verkürzte Nachschrift einer Predigt, welche Müntzer in Zwickau 1520, offenbar vor seiner Auseinandersetzung mit den dortigen Franziskanern, gehalten hat. Am Tage des Festes von Mariä Geburt, dem 8. September, würdigt Müntzer hier die Mutter Jesu in einer Weise, welche weder einen Einfluß von Luthers reformatorischer Theologie verriet noch auch Hinweise auf Müntzers spätere scharfe Attacken enthält. Zwar geht Müntzer bei seiner Würdigung Marias von dem Werk Christi aus, aber er gelangt dann doch zu weitreichenden Äußerungen. Maria ist die »Patriarchin«, nämlich als Tochter Abrahams, zugleich auch die »Königin«, da sie aus dem Geschlecht Davids stammt, und auch »Priesterin« (M. S. 517, 19 f). Sie wird als die »Morgenröte« zwischen Nacht und Tag bezeichnet, »und so ist die Jungfrau Maria Mittlerin (mediatrix) zwischen Gott und Mensch« (M. S. 518, 6 f). Wie die Morgenröte der Sonne vorangeht, so Maria Christus als der Sonne der Gerechtigkeit. Ja, Maria hat sogar den Teufel überwunden, nämlich durch ihre Demut und ihre Keuschheit, die sie nicht von Natur aus gehabt hat, sondern aus dem »Überfluß der Gnade« (M. S. 518, 13-16). Darum besingt die Kirche den Tag der Geburt Marias (M. S. 518, 19-22). Der Erstherausgeber, H. Kirchner, sagt von dieser Predigt mit Recht: »Dasselbe hätte auch von einem anderen gesagt werden können« (S. 115). Diese Predigt hält sich durchaus im Rahmen spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit; Luther war zu dieser Zeit in seinen mariologischen Aussagen schon weit stärker von der Christologie her bestimmt.

Ein zweiter Text, der 1961 zuerst ediert wurde, ist weiter nichts als eine Abschrift aus Hieronymus, ep. 9,4, unter dem Titel »Marie Virginis Laus«. Ganz offenbar macht sich Müntzer hier die Mariologie des Hieronymus zu eigen. Bedeutsamer ist der dritte Text, der unter der Überschrift »Castitas« einige Gedanken zur Keuschheit wiedergibt. Müntzer bezeichnet hier die Keuschheit als die höchste Tugend im Himmel und auf Erden. Christus hat sie angeraten. »Die Keuschheit bewahren, bedeutet ewiges Lob, aber selten ist der Sieg in der Keuschheit« (M. S. 519, 6 f). Man soll die Menschen nicht zur Keuschheit zwingen, insbesondere darf man unmündige Kinder nicht in

Klöster stecken. Müntzer hält sich auch hier ganz im Rahmen spätmittelalterlicher Vorstellungen. Daß der Zölibat gerade in theologischer und nicht nur in praktischer Hinsicht problematisch ist, wird hier mit keinem Wort angedeutet. Auch hier bleibt Müntzer hinter dem zurück, was zur gleichen Zeit von Luther bereits gesagt wurde. Somit zeigen diese drei neu herausgegebenen Texte einen Müntzer, der stark vom Spätmittelalter geprägt ist. Zugleich stützen diese Texte die schon gelegentlich geäußerte Vermutung, daß Müntzer in den Jahren nach 1520 eine bedeutsame innere Entwicklung durchgemacht haben muß.

In diesem Zusammenhang ist ein Brief Müntzers an Luther vom 13. Juli 1520 aufschlußreich. Müntzer war damals gerade mit den Zwickauer Franziskanern in Streit geraten. Der Abt Tiburtius hatte offensichtlich in einer Predigt gegen Müntzers Stellung genommen. Müntzer berichtet Luther von dieser Predigt. Nach Müntzers Wiedergabe hat Tiburtius folgendes gesagt: »Christus ist einmal gestorben. So stirbt er nicht in uns. Sein Sakrament ist nicht unser Trost, und sein Beispiel soll von uns nicht nachgeahmt werden. Durch die Feier der Messe werden wir dahin gebracht (consequimur), daß wir in dieser Welt nicht zu leiden haben« (M. S. 359, 9-11). Weiter soll Tiburtius den »neuen Predigern« vorgeworfen haben, daß sie das Evangelium höchst unzulänglich predigen: sie benutzen es dazu, den Geboten von Menschen zu widersprechen, welche doch eingehalten werden müssen. Hat hier Tiburtius anscheinend auf die reformatorische Ablehnung von Menschensatzungen angespielt, so hat er sich nach Müntzers Referat offenbar auch gegen den Verzicht auf Reichtum als Forderung an die Fürsten gewandt. Auch die Auffassung, daß die Prädestination ein Glaubensartikel sei, ist von ihm verworfen worden, ebenso wie die Ansicht, die ewige Seligkeit sei »die Herrschaft des Glaubens (regnum fidei), welche in uns ist« (M. S. 358, 12 - 359, 2).

In der Frage des Reichtums klingt hier bereits Müntzers spätere Haltung an, die demnach damals zur Kontroverse beigetragen haben muß. Wichtiger ist die Art und Weise, wie Müntzer und Tiburtius zu dem seit Augustin häufig erörterten Thema von »sacramentum et exemplum« Stellung genommen haben. Aus der referierten Äußerung des Tiburtius läßt sich entnehmen, daß Müntzer dem Sinne nach gesagt haben muß, daß Christus auch in uns stirbt und daß sein Beispiel von uns nachgeahmt werden muß. Müntzer weicht damit charakteristisch von Luthers Aufnahme des Schemas »sacramentum et exemplum« ab.

In seinen Randbemerkungen von 1509/10 zu Augustin hat Luther einmal gesagt: »Die Kreuzigung Christi ist Sakrament, weil sie das Kreuz der Buße bezeichnet, wodurch die Seele der Sünde stirbt; sie ist Beispiel, weil sie auffordert, für die Wahrheit den Leib dem Tode oder dem Kreuz zu opfern«

(WA 9, 18, 19-23; Cl. 5, 4, 1-4). Ebenfalls unter Berufung auf Augustin heißt es in Luthers Galaterbriefkommentar von 1519: »Das Leiden Christi ist Sakrament und Beispiel: Sakrament, weil es den Tod der Sünde in uns bezeichnet und ihn den Glaubenden schenkt; Beispiel, weil wir ihm durch Leiden und Sterben in leibhafter Weise nachfolgen müssen« (imitari hier wohl eher im Sinne von nachfolgen als nachahmen. WA 2, 501, 35-37). Hinsichtlich der Einmaligkeit des Kreuzestodes Christi würde Luther nach diesen Äußerungen eher bei Tiburtius stehen als bei Müntzer, der ja betont haben muß, daß Christus auch in uns sterben muß. Allerdings wird diese Einmaligkeit des Kreuzestodes Christi von Luther in seiner Äußerung von 1519 stärker herausgestellt als in derjenigen von 1509/10, wo Luther beim »sacramentum« auch an den Tod der Seele gedacht hatte; 1519 hingegen wird der Geschenkcharakter dieser Gabe (donare) betont.

Luther wie Müntzer knüpfen also beide an das mittelalterliche Schema von »sacramentum et exemplum« an. Dabei ist für Luther, trotz der bei ihm in der Frühzeit begegnenden ausgeprägten Leidenstheologie, das sacramentum zentral, bei Müntzer jedoch das exemplum. Müntzer dürfte dabei der spätmittelalterlichen Leidens- und Nachfolgefrömmigkeit näher stehen als Luther. Ob Müntzer dabei schon früh ähnlich gedacht hat oder ob er erst in Zwickau zu dieser Auffassung gelangt ist, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Das Erstere ist darum wahrscheinlicher, weil sich diese Form der Leidenstheologie bei Müntzer im wesentlichen unverändert durchhält und ganz offenbar ein Grundmotiv seiner Theologie und Frömmigkeit gewesen ist, bei dem sich Müntzer, wie sein Brief deutlich macht, mit Luther einig zu wissen glaubt (M. S. 359, 6 f u. ö.).

Immerhin verrät gerade dieser Brief zugleich etwas von Müntzers prophetischem Bewußtsein. Das ist um so bezeichnender, als Müntzer, so lange es anging, in diesem Punkt sich gegenüber Luther eine gewisse Zurückhaltung auferlegte. Müntzer schreibt selbstsicher: »Ich tue nicht mein eigenes Werk, sondern das des Herrn. Solange ich atme, werde ich diese Possen, diese maskierten Heuchler, nicht dulden, vielmehr werde ich ihnen mit unaufhörlichem Seufzen und mit der Trompete des Wortes Gottes widerstehen« (M. S. 360, 11-13).

Wenn Müntzer in seinen Erwägungen zu dem Thema »sacramentum et exemplum« gegenüber Luther selbständig ist, so dürfte es auch nicht angehen, in seiner schon früh entwickelten Leidenstheologie nur eine Aufnahme Lutherscher Gedanken zu sehen. Die Frage nach den mittelalterlichen Quellen von Müntzers Theologie kann noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden, aber Müntzers Eigenständigkeit gegenüber Luther ist doch gewiß. Es ist erstaunlich, daß Müntzer, soweit wir seine Entwicklung zurückverfolgen können, seine besondere Auffassung von Kreuz und Leiden vertreten hat.

Schon in seinem Brief an Luther vom 13. Juli 1520 heißt es: »Mein Kreuz ist noch nicht vollkommen« (M. S. 358, 24). Das Prager Manifest vom November 1521, das bereits alle wesentlichen prophetischen Gedanken Müntzers enthält, erwähnt auch schon die Leidenstheologie: »Der ungleubige wil durch keinen wegk mit seinem leiden Cristo gleichformick werden, er wils nur mit honigsussen gedanken ausrichten« (M. S. 499, 24-26). In einem Brief an Melanchthon vom 27. März 1522 äußert Müntzer schon beträchtliche Kritik an Luthers mildem Vorgehen; zugleich aber wendet er sich gegen Luthers Verwerfung des »christlichen Fegefeuers«: sie steht im Widerspruch zur Schrift und zu den »studia spiritus« (M. S. 381, 27 f). Seine eigene Meinung in diesem Punkt will Müntzer durch »Erfahrung und das offene Wort Gottes« bekräftigen (M. S. 382, 1 f). In dem Sendbrief an die Brüder zu Stolberg vom 18. Juli 1523 heißt es, daß »der armgeistige Mensch« sich allen Trostes der Kreatur entäußern muß. Wie schon im Prager Manifest, so findet sich auch hier die Verbindung zu Müntzers prophetischem Anspruch: »Wer die armut seines geistes nicht vorsucht, ist nicht werd, das in Got regire; er ist nicht werd, das in der teuffel ader die geringste creatur anfechte« (M. S. 22, 28 f; 23-25). Zwei Predigtentwürfe aus dem gleichen Jahr 1523 heben hervor, daß Gottes Werk darin besteht, daß er den Menschen ganz trostlos macht, daß man um eben dieses Werk bitten soll und daß kein Mensch weiß, ob er fromm sei, er habe denn das Werk Gottes erlitten (M. S. 519, 13 - 520, 6). Ein letztes Wort sei genannt, in dem die unheimliche Tiefe von Müntzers Erfahrungen zum Ausdruck kommt: »Wer die nacht nicht erlitten hat, kan nicht die kunst Gottes« (M. S. 402, 12 f. Brief vom 30. Mai 1524).

Diese Betonung der Notwendigkeit des Leidens und der je eigenen Kreuzeserfahrung steht bei Müntzer in engem Zusammenhang mit den Erwägungen über die »Ankunft des Glaubens«. An dieser Stelle legt sich freilich die Vermutung nahe, daß Müntzer erst durch Luthers Glaubensbegriff dazu veranlaßt worden ist, über diesen Punkt besonders nachzudenken. Auf Grund des andersartigen Glaubensverständnisses in der Zeit vor der Reformation sind hier jedenfalls spätmittelalterliche Einflüsse ganz unwahrscheinlich. Nur die Tatsache, daß Luther den Glauben in das Zentrum rückte, macht Müntzers Reflexion verständlich. Dabei ist Müntzer der erste gewesen, dem die Art und Weise, wie der Mensch zum Glauben kommen kann, zum Problem geworden ist. Andere, die wie etwa Hans Denck ähnliche Erwägungen angestellt haben, sind hier von Müntzer abhängig, auch wenn sie eigene Wege gegangen sind.

In unserem Zusammenhang genügt es, einige Grundgedanken Müntzers herauszuheben. Von seiner Fassung des Gottesbegriffes und seiner Leidenstheologie her kann der Glaube nur als das »unmögliche Werk« erscheinen

(z. B. M. S. 274, 4 f). Die Notwendigkeit der eigenen Kreuzeserfahrung hat für Müntzer die Konsequenz, daß der Mensch zunächst gar keinen Glauben bei sich selbst finden kann; er hat nur den Wunsch zu glauben, und eben dies ist der Anfang des Glaubens (M. S. 224, 28-30). Müntzer stimmt zwar insofern mit Luther überein, als auch er den Glauben als Hauptstück der Seligkeit bezeichnet (M. S. 23, 14 f. 1523). Aber seiner Ansicht nach unterläßt es Luther, deutlich zu machen, wie der Mensch zum Glauben kommt (M. S. 235, 30-32). Von daher kann Müntzer auch nicht den Glauben einfach den Werken entgegenstellen. Im Gegenteil, es bedarf nicht nur des Werkes Gottes, sondern auch der Leidenserfahrung des Menschen. Gerade darum kann der Glaube sich auch nicht einfach auf die Schrift stützen. Die Schrift vermag nicht den Glauben zu geben, vielmehr stellt sie nur das Zeugnis dar. Wer sich darum nur auf die Schrift beruft, verhindert die rechte Natur des christlichen Glaubens (M. S. 276, 23 - 277, 1). Luther hat die Christenheit mit einem falschen Glauben verwirrt (M. S. 340, 17 f), Müntzer aber weist auf die Schwierigkeit des Zum-Glauben-Kommens hin.

Es fruchtet wenig, an dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, daß Müntzer Luther mißverstanden hat. Müntzer ist hier von seinen Voraussetzungen aus im Grunde durchaus konsequent gewesen: wenn die Leidens- und Kreuzestheologie bei ihm das Ursprüngliche ist, dann war die Ablehnung von Luthers Glaubensverständnis folgerichtig. Zugleich muß man aber sagen, daß sich aus Müntzers Ansatz auch die ebenso eigenartige wie problematische Auffassung über die je neue Offenbarung als das Hervortreten des Wortes aus dem Abgrund des Herzens (M. S. 237, 5-10 u. ö.) fast zwangsläufig ergab. In demselben Maße, wie Müntzer zunehmend Luthers Verständnis des Glaubens ablehnte, verstärkte sich auch sein prophetisches Selbstbewußtsein.

Freilich, neben dem selbständigen Ansatz, wie er sich bei Müntzer in seiner Kreuzestheologie zeigt, dürfte noch ein anderer Punkt kennzeichnend für seine Eigenständigkeit sein, nämlich die radikale Kirchenkritik. Auch hier kann man zwar in manchen Einzelheiten den Einfluß Luthers vermuten, aber im ganzen ist doch Müntzers Kritik anders geartet und auch schärfer als diejenige Luthers. Schon im Prager Manifest behauptet Müntzer, er habe »in keynem concilio dye warhafftige rechenschafft« nach der lebendigen Ordnung des untrüglichen Wortes Gottes gefunden (M. S. 494, 6-8). Etwas später begegnet bei Müntzer der Vorwurf, daß die Kirche als heilige Braut Christi nur bis zum Tode der Apostelschüler Jungfrau geblieben sei, daß sie dann aber ihrem Herrn untreu geworden sei (M. S. 161, 21-26; 243, 22 - 244, 4). Müntzer beruft sich für dieses Urteil auf Euseb, aber auch auf Hege-sipp. Woher hat Müntzer dieses außerordentlich scharfe Urteil? Gewiß wird man ihm zubilligen, daß er hier selbständig die von ihm genannten

Quellen gelesen hat. Aber es ist darüber hinaus doch anzunehmen, daß er auch in seiner Kirchenkritik manche Anregung von anderen empfangen hat. Hier dürfte er wohl von mittelalterlichen Sekten geprägt worden sein. Es hat in Zwickau im ausgehenden Mittelalter nicht nur Waldenser (Wappler), sondern auch Taboriten bzw. Böhmen (Böhmer) gegeben. Auch wenn an dieser Stelle Genaueres über die Beziehungen zwischen diesen Sekten und Müntzer nicht gesagt werden kann, ist es doch wahrscheinlich, daß Müntzer ihnen manches verdankt. Mit dieser Feststellung soll freilich durchaus nicht bestritten werden, daß Müntzer diese Einflüsse selbständig aufgenommen und verarbeitet hat.

Welches sind nun die Konturen des neuen Müntzer-Bildes, wie sie sich in der neueren Forschung abzuzeichnen beginnen?

Das Entscheidende dürfte sein, daß man Müntzer nicht mehr in erster Linie als Schüler Luthers begreift. Das heißt natürlich nicht, daß Müntzer nicht in manchen Fragen von Luther abhängig ist. Mindestens hat er einige Zeit Luther gegenüber die höchsten Erwartungen gehabt. Wohl aber muß Müntzer in seinem theologischen Ansatz von seinen eigenen Voraussetzungen her verstanden werden. Die Nähe, die sich dabei in manchen Punkten in der Frühzeit zwischen Müntzer und Luther beobachten läßt, dürfte im wesentlichen auf die für beide bestimmenden Einflüsse des Spätmittelalters zurückzuführen sein. Der Forschung sind hier noch große Aufgaben gestellt, um Art und Umfang dieses Einflusses genau zu umreißen.

In ähnlicher Weise bedarf aber auch die soziale Botschaft Müntzers einer neuen, unvoreingenommenen Prüfung. Dabei sollte man sich nicht mit der an sich richtigen Feststellung begnügen, daß Luther bei seiner Ablehnung von Müntzers prophetischem Anspruch das größere theologische Recht auf seiner Seite gehabt hat, sondern sollte nüchtern auch fragen, ob nicht die von Luther ausgehende Reformation in dieser Hinsicht manches schuldig geblieben ist. Müntzer verdient es, trotz seiner Einseitigkeiten auch als Reformator ernst genommen zu werden.

Dabei sollte man nicht vergessen, was Müntzer selbst einmal in einem Brief an Friedrich den Weisen vom 3. August 1524 über diejenigen gesagt hat, die er als Richter über seine Sache akzeptieren würde: »Drumb wen ich solt vorhoret werden vor der christenheit, so must man empiten, kunt thun und zuschreiben allen nation der menschen, die im glauben unuberwintliche anfechtung erduldet hetten, yre vorzweifelung des herzen erfunden und durch dieselben allenthalben erinnert weren. Solche leut mocht ich zu richtern erdulden« (M. S. 431, 3-7).