

THOMAS MÜNTZER IN MARXISTISCHER SICHT

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. – M. (Reclam) = Thomas Müntzer, Die Fürstenpredigt. Theologisch-politische Schriften, hrsg. von G. Franz, Reclam Nr. 8772/73, 1967 – Literatur: A. Friesen, The Marxist Interpretation of the Reformation, Diss. Stanford/Calif., 1967 (nicht-marxistisch) – A. Friesen, Thomas Müntzer in Marxist Thought, in: Church History 34, 1965, S. 306–327 (nicht-marxistisch) – Nipperdey I = Th. Nipperdey, Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer, in: Archiv für Reformationgeschichte 54, 1963, S. 145–181 (mit einem Nachtrag abgedruckt in: Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555. Wege der Forschung Band CCIII, hrsg. von W. Hubatsch, 1967, S. 236–285; nicht-marxistisch) – Nipperdey II = Th. Nipperdey, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft, in: Wissenschaft in kommunistischen Ländern, hrsg. von D. Geyer, 1967, S. 228–258 (nicht-marxistisch) – 450 Jahre Reformation, hrsg. von L. Stern und M. Steinmetz, 1967 – Bensing I = M. Bensing, Idee und Praxis des »Christlichen Verbündnisses« bei Thomas Müntzer, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Ges.- u. sprachwiss. Reihe, 14, 1965, Sp. 459–471 – Bensing II = M. Bensing, Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525, in: Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter Reihe B Band 3, 1966 – Bloch = E. Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution (1921), Neuauflage in der Bibliothek Suhrkamp 77, 1962 – Engels = Fr. Engels, Der deutsche Bauernkrieg (1850), in: Marx/Engels, Werke Band 7, 1960, 4. Aufl. 1971 – Franz = G. Franz, Der deutsche Bauernkrieg, 1. Aufl. 1933, 7. Aufl. 1965 (nicht-marxistisch) – Hinrichs = C. Hinrichs, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, 1952 (nicht-marxistisch) – Holl = K. Holl, Rezension von E. Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, in: Theologische Literaturzeitung 47, 1922, Sp. 401–403 – Smirin = M. M. Smirin, Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg, 2. Aufl. 1956 – M. Steinmetz, Deutschland von 1476–1648. Von der frühbürgerlichen Revolution bis zum Westfälischen Frieden, 1965 – Zschäbitz = G. Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, in: Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe B Band 1, 1958. – Weitere Lit.-Nachweise: Bibliographie der marxistischen Luther-Literatur in der DDR 1945–1966, bearb. von G. Wartenberg, in: Luther-Jahrbuch 35, 1968, S. 162–172. – Eine Reihe wichtiger marxistischer Texte betreffs der Einordnung der Refor-

mation sowie einige Entgegnungen aus nicht-marxistischer Sicht sind soeben erschienen: Rainer Wohlfeil (Hrsg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution? Nymphenburger Texte zur Wissenschaft 5, 1972.

In dem Bericht »Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild«, der in dieser Zeitschrift »Luther« 1970, S. 120—132, erschien, wurde auf einige neuere theologische und historische Untersuchungen über Thomas Müntzer hingewiesen. Dabei zeigte sich, welche erhebliche Wandlungen die Müntzer-Deutung erfahren hat. Erst in den letzten Jahren ist der Versuch unternommen worden, Thomas Müntzer auch als Theologen ernst zu nehmen und ihm zuzugestehen, daß er, obwohl zweifellos in einseitiger und theologisch problematischer Weise, nach den politischen und sozialen Konsequenzen gefragt hat, die sich aus Luthers Reformation ergeben.

Auch die marxistische Müntzer-Deutung hat in den letzten Jahren erhebliche Veränderungen durchgemacht. Wie überhaupt zur Reformationsgeschichte, so sind auch zu Thomas Müntzer zahlreiche gewichtige Untersuchungen aus marxistischer Sicht veröffentlicht worden. An diesen Arbeiten kann heute niemand, der sich wissenschaftlich mit der Reformationsgeschichte befassen will, vorübergehen. Beachtlich sind im Blick auf Müntzer einmal vielfältige Untersuchungsergebnisse im einzelnen, sodann aber auch die marxistische Reformationsdeutung insgesamt. Auch wenn hier von theologischer wie profangeschichtlicher Seite Einwendungen erhoben werden müssen, lohnt sich der Dialog. Dabei können im Folgenden nur einige von marxistischer Seite vorgelegte Untersuchungen ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit kritisch gewürdigt werden.

I

Seit Friedrich Engels vertritt die marxistische Geschichtswissenschaft trotz mancher Unterschiede im einzelnen die Auffassung, daß Reformation und Bauernkrieg im Grunde als ein einheitlicher revolutionärer Prozeß angesehen werden müssen, der den ersten Höhepunkt in der sogenannten frühbürgerlichen Revolution darstellt. Eingeleitet wird dieser revolutionäre Prozeß durch die nationale antirömische Bewegung, die in der Frühzeit der Reformation in Luther ihren Führer findet. Bald jedoch zeigen sich die ersten Tendenzen zur Spaltung innerhalb der Reformation. Während Luther und die anderen Reformatoren mit der Obrigkeit zusammenarbeiten und sich insofern als Anhänger einer bürgerlich-gemäßigten Konzeption erweisen, wird der revolutionäre Elan der Anfangszeit von manchen Täufergruppen, von den Bauern und vor allem von Thomas Müntzer weitergeführt, so daß es zur Bauernerhebung kommt. Der Bauernkrieg stellt den Höhepunkt der

frühbürgerlichen Revolution dar. Das »Reich Christi« der Täufer zu Münster ist ein Nachhall dieser ersten großen Revolution in der deutschen Geschichte.

Hinter dieser Einordnung der Reformation in die frühbürgerliche Revolution steht die marxistische Überzeugung, daß der eigentlich bestimmende Faktor in der Geschichte die wirtschaftliche Basis ist, während die geistigen und die religiösen Faktoren zum Überbau gehören, der von der Basis abhängig ist. Diese Unterscheidung zwischen Basis und Überbau darf nicht in einem vulgärmaterialistischen Sinne mißverstanden werden, als ob jede Entwicklung im geistigen und religiösen Bereich einlinig von einer bestimmten wirtschaftlichen Entwicklung her abgeleitet werden könnte. Vielmehr erkennt die marxistische Geschichtswissenschaft, aufs ganze gesehen, dem sogenannten Überbau einen gewissen Eigenwert zu, so daß der Überbau auch auf die wirtschaftliche Basis zurückwirken kann. Dieses Eingeständnis ändert allerdings nichts daran, daß letztlich allein die ökonomische Basis entscheidend ist und daß weder geistigen noch religiösen Faktoren eine Eigenbedeutung unabhängig von der wirtschaftlichen Basis zuerkannt werden kann. Immer wieder wird von marxistischer Seite als der wesentliche Unterschied zur sogenannten bürgerlichen Geschichtsschreibung herausgestellt, daß die religiösen und politischen Ideen des 16. Jahrhunderts nicht als die Ursache, sondern als das »Resultat der beim Übergang von der feudalen zur frühkapitalistischen Produktionsweise erreichten sozialökonomischen und politischen Entwicklungsstufe aufgezeigt und nachgewiesen werden« (L. Stern, in: 450 Jahre Reformation, S. 22 f.). »Die letzten Ursachen der Verschiedenheiten von Reformation und Gegenreformation, lutherischer und ignatianischer Theologie, Frömmigkeit und Politik liegen nicht im religiösen Bereich, sondern sind in den Gegensätzlichkeiten der sozialökonomischen Entwicklungstendenz zu suchen« (M. Steinmetz, in: 450 Jahre Reformation, S. 45).

Es ist hier nicht möglich, in eine ausführliche Diskussion über diese Einordnung und Deutung der Reformation einzutreten. Immerhin sei doch folgendes betont. Die marxistische Geschichtswissenschaft hat sich insofern ein Verdienst erworben, als sie zum ersten Mal nachhaltig auf die Bedeutung wirtschaftlicher Faktoren in der Geschichte hingewiesen hat. In der Zeit vor dem Aufkommen des Marxismus, ja im Grunde noch bis in unsere Tage ist dem Gewicht der ökonomischen und allgemein-gesellschaftlichen Faktoren nicht die genügende Aufmerksamkeit geschenkt worden, auch im Bereich der Kirchen- und Dogmengeschichte nicht. Auf der anderen Seite ist jedoch die Ableitung sämtlicher geistiger und religiöser Entwicklungen aus der wirtschaftlichen Basis unannehmbar, und zwar auch dann, wenn diese Ableitung in differenzierterer Weise geschieht. Diese Ableitung ist grundsätzlich nicht beweisbar, sie kann aber auch am einzelnen historischen Gegenstand nicht stringent nachgewiesen werden. Wenn man von diesem Ansatz aus be-

stimmte Gestalten und Entwicklungen der Vergangenheit schildert, geht es ohne Gewalttätigkeiten nicht ab.

Trotzdem muß gesagt werden, daß im Blick auf die Reformationsforschung insgesamt und insbesondere hinsichtlich Thomas Müntzers die marxistische Geschichtswissenschaft in den letzten Jahrzehnten ihre Methoden erheblich verfeinert und bedeutende Beiträge geliefert hat. Sie hat die seit Marx und Engels für den Marxismus gültigen Deutungsprinzipien gewiß nicht aufgegeben. Auch die eigentliche Zielsetzung der historischen Arbeit ist dieselbe geblieben. Das bedeutet, daß der Versuch, die Dinge zu schildern, wie sie wirklich gewesen sind, als nur scheinbar objektiv angesehen wird, wohingegen die wahre Objektivität mit dem Klassenstandpunkt identisch ist. Aber zugleich sind doch die Methoden der historisch-kritischen Forschung von der marxistischen Geschichtswissenschaft aufgenommen und sauber angewandt worden. Gerade von daher ist heute ein Dialog möglich, wie er noch vor wenigen Jahrzehnten wohl nicht geführt werden konnte.

II

Im Jahre 1850 schrieb Friedrich Engels in London seine Darstellung »Der deutsche Bauernkrieg« und veröffentlichte sie zunächst in der »Neuen Rheinischen Zeitung, Politisch-ökonomische Revue«. In diesem Werk hat Engels die marxistische Auffassung von der Reformation, aber auch von Luther und Müntzer begründet und ausführlich dargelegt. Selbstverständlich finden sich daneben sowohl bei Marx wie bei Engels zahlreiche weitere Äußerungen zur Reformation, die dazu noch teilweise von einer anderen Beurteilung ausgehen. Beide, Engels wie Marx, haben in vielfacher Hinsicht Luther und die Reformation auch positiv würdigen können. Aber die klassenkämpferische Darstellung der Reformation hat doch nirgends sonst bei Engels und Marx so deutlichen Ausdruck gefunden wie in dem »Deutschen Bauernkrieg«. In ideologischer Hinsicht ist diese Schrift bis heute die Grundlage der marxistischen Sicht der Reformation.

Freilich muß hervorgehoben werden, daß Engels jenes Werk mit einer ausdrücklich hervorgehobenen Tendenz verfaßt hat. Engels wollte nämlich nach dem Scheitern der Revolution von 1848 darlegen, daß das deutsche Bürgertum nicht erst damals, sondern schon einmal in der Zeit des Bauernkrieges die Schuld für das Mißlingen der gewaltsamen Umwälzung aller Verhältnisse gehabt habe. Darüber hinaus wollte Engels mit diesem Werk deutlich machen, daß auch das deutsche Volk seine revolutionäre Vergangenheit habe und insofern hinter den großen westlichen Nationen nicht zurückstehe, die durch die Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts entscheidend geprägt worden waren. Schließlich ist bedeutsam, daß Engels seine Darstellung, wie

er selbst betont, nicht auf Grund eigenen Quellenstudiums verfaßt hat. Engels hat sich, was die Fakten des Bauernkrieges angeht, ausschließlich auf die »Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges« (3 Bände, 1840–43) des linken bürgerlichen Demokraten Wilhelm Zimmermann gestützt, der später in der Frankfurter Nationalversammlung dem extremen linken Flügel angehörte. Aus Zimmermann stammen viele Einseitigkeiten auch der Engelsschen Schilderung, aus ihm kommen die Zitate und auch manche Fehler. Aber die Deutungsprinzipien rühren nicht von Zimmermann her, sie sind vielmehr von Engels völlig selbständig entwickelt worden. Insofern ist auch die Verarbeitung des Stoffes bei Engels eine ganz andere als bei Zimmermann. Engels hat sich bemüht, an dem Beispiel des Bauernkrieges die Rolle der ökonomischen Basis darzutun.

Wie sieht bei alledem nun die Gestalt Müntzers aus? Da für Engels die Religionskriege des 16. Jahrhunderts nichts anderes sind als Klassenkämpfe (Engels, S. 343), sind Luther und Müntzer die »beiden Parteichefs« (S. 358); das Lied »Ein feste Burg« kann von Engels als die »Marseillaise des 16. Jahrhunderts« (Dialektik der Natur. Marx/Engels, Werke, Band 20, 1962, S. 312) bezeichnet werden. Das gilt freilich nur insofern, als Luther anfangs in revolutionäre Bahnen zu lenken schien oder als mindestens noch nicht sicher abzuschätzen war, wohin seine Opposition gegen Rom führen würde (Bd. 7, S. 347). Erst in den frühen 20er Jahren des 16. Jahrhunderts zeigte sich deutlich, daß Luther zum konservativen Lager und Müntzer zur revolutionären Partei gehören sollte. Dabei hebt Engels freilich hervor, daß Luther in der Zeit von 1517–1525 die gleichen Wandlungen durchgemacht haben soll wie die deutschen Konstitutionellen in den Jahren von 1846–1849 (S. 347): so weit geht also für Engels die geschichtliche Parallele. Auch bei Müntzer hat es nach Engels eine Entwicklung gegeben. Noch in seiner Allstedter Zeit, also bis zum Sommer 1524, war Müntzer »vor allem Theologe« (S. 352). »Aber er predigte nicht, wie Luther damals schon, die ruhige Debatte und den friedlichen Fortschritt, er setzte die früheren gewaltsamen Predigten Luthers fort« (ebd.). Dann aber rückten die reformerischen und revolutionären Gedanken bei Müntzer ins Zentrum, so daß Müntzer geradezu den Atheismus streifte (S. 353); auf jeden Fall war er nun vor allem »politischer Agitator« (S. 352). Mit seinem revolutionären Programm hat Müntzer in gewisser Weise den Kommunismus vorweggenommen (S. 353). Müntzers Predigt vom Reich Gottes meint im Grunde die Überwindung der Klassenunterschiede (S. 354). Dabei sollte der Bund, den Müntzer in Allstedt stiftete, in gewisser Weise die Funktion eines Kaders haben.

Das von Engels gezeichnete Müntzer-Bild ist auch in seinen Einzelheiten auf lange hinaus im Marxismus maßgebend gewesen. Eine in mancher Hinsicht neue Deutung findet sich erst in dem Buch von Ernst Bloch »Thomas

Müntzer als Theologe der Revolution«, dessen erste Auflage 1921 erschien. Man spürt es diesem Buch an, daß es unter dem Eindruck der russischen Oktoberrevolution geschrieben worden ist. Obwohl Bloch die einschlägige Fachliteratur durchaus zur Kenntnis genommen hat, geht es ihm nicht um eine objektive Darstellung. Die sehr scharfe und in ihrer Weise voll und ganz berechnete Kritik, die Karl Holl damals vorgebracht hat, trifft insofern Blochs eigentliche Intention nicht. In der Vorbemerkung »Wie zu lesen sei« sagt Bloch ausdrücklich: »Wir wollen immer nur bei uns sein. So blicken wir auch hier keineswegs zurück. Sondern uns selber mischen wir lebendig ein. Und auch die anderen kehren darin verwandelt wieder, die Toten kommen wieder, ihr Tun will mit uns nochmals werden« (Bloch S. 9). Darum soll derjenige, der Müntzer betrachtet, das Heute im Blick haben; denn Müntzer »und das Seine und alles Vergangene, das sich lohnt, aufgeschrieben zu werden, ist dazu da, uns zu verpflichten, zu begeistern, das uns stetig Gemeinte immer breiter zu stützen« (ebd.). In seinem Nachwort zum Neudruck spricht Bloch von der »revolutionären Romantik« dieses Werkes. Wer diese revolutionär-utopische Zielsetzung von Blochs Müntzer-Buch außer Acht läßt, wird ihm nicht gerecht.

Bloch schildert zunächst ausführlich das Leben Thomas Müntzers, um sodann auf die »Richtung der Münzerschen Predigt und Theologie« einzugehen. Schon die Überschriften der Abschnitte des letzten Teils sind bezeichnend: da werden gewürdigt »der entlastete Mensch«, das »Gewaltrecht des Guten«, »der absolute Mensch oder die Wege des Durchbruchs«, »Beschluß und die Hälfte des Reichs«. In Blochs Müntzer-Deutung spielt die marxistische Basis-Überbau-Theorie nur eine geringe Rolle. Auch das Moment des Klassenkampfes ist nicht entscheidend. Müntzer ist für Bloch vielmehr derjenige, der stärker als irgendein anderer zuvor für alle Unterdrückten und Entrechteten eintritt. Müntzer kennt »kein Volk, auch kein Bekenntnis an sich. Sondern er ergreift, erkennt lediglich die überall unter dem Unrat zerstreute Klasse der Auserwählten, als Affinität und Korrespondenz quer durch sämtliche Völker, Generationen und Religionen der Erde . . . Lediglich Gebärden, Kirchen, Zeremonien trennen« (Bloch S. 233). »Was die humanistischen Herzen lediglich leichtsinnig bewegt hatte (auch hier sah man Adonis, Apollon, Christus in einerlei Gestalt), was nachher in höherer Gestalt als Deismus einer »natürlichen Religion« und zuhächst als Gleichnis der drei Ringe vorkam, ohne daß das Urbild des echten Rings, das Inventar moralisch-mystischer Evidenz anders als den einsamsten Philosophen vorangeleuchtet hätte: das emergiert bei Müntzer als ergreifendster Durchblick des Glaubens insgesamt, als Ahnung, daß das »dritte Evangelium« überall verborgen umgehe, eine gemeinsame Idee im Traumbuch der Menschheit« (S. 235).

In diesem Sinne ist Müntzer für Bloch Paradigma und zugleich Verheißung

einer neuen Welt. »Nichts mehr hält uns unter den ausgegessenen Dingen, wir fahren, wir träumen uns hinüber. Schon der ungeheuer ansteigende Lebensdrang dieser Zeit speist sich aus neuen Quellen, seine Fraglosigkeit setzt geheimen, noch verdeckten Glauben. Mögen sich starke Kräfte auch dagegen rühren, so stößt der Mensch doch endlich vom Boden ab und hinüber. Unser äußeres Leben will unfühlbar werden, wir treten aus ihm heraus, es unterliegt steigend der Maschine und Beherrschung, der endlich entlastenden Beherrschung des Unwesentlichen. Und gerade dieselbe Kraft, die die Maschine schuf und mit Willensumbruch zum Sozialismus treibt, setzt auch jenes Geheime, noch Latente am Sozialismus, das Marx übersah, übersehen mußte, wollte er endlich Not und Zufall zwingen, das im Deutschland Münzers aber, in Rußland seine revolutionär-religiöse Erberinnerung unweigerlich innehat« (S. 239).

III

Eine eigentlich wissenschaftliche Beschäftigung mit Thomas Müntzer hat auf marxistischer Seite erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg eingesetzt. Die erste umfassende Untersuchung war hier diejenige von M. M. Smirin. Smirins Werk erschien auf russisch in der ersten Auflage 1947; der Autor erhielt dafür 1948 den Stalinpreis zweiter Klasse. In deutscher Übersetzung wurde das Buch zunächst 1952 veröffentlicht; 1956 erschien eine verbesserte und ergänzte Auflage. Smirin schildert in einem ersten Teil »Die religiös-philosophischen und sozial-politischen Ansichten Münzers«. Dabei geht er auch ausführlich auf die Frage ein, in welchen theologischen und sozialrevolutionären Traditionen Müntzer gestanden hat. Im zweiten Teil würdigt Smirin »Die Partei Münzers in den Hauptgebieten des Bauernkriegs«, wobei die Entwicklung in der Zeit von Herbst 1524 bis zum Untergang Münzers umrissen wird.

Die Gebundenheit an die grundsätzliche Sicht von Friedrich Engels zeigt sich in Smirins ausführlicher Einleitung. In Auseinandersetzung mit sogenannten »bürgerlichen« Historikern, denen er mit einem gewissen Recht die Außerachtlassung wirtschaftlicher Faktoren bei der Entstehung des Bauernkrieges vorwirft, sowie in engem Anschluß an einschlägige Äußerungen von Engels, Marx, Lenin und Stalin entfaltet Smirin hier die marxistische Basis-Überbau-These. Wie Engels, so meint auch Smirin, daß »das phantastische Ideal des ›Reichs Gottes‹ bei Müntzer »einen Gesellschaftszustand ohne Klassen, ohne Privateigentum und ohne den Gesellschaftsmitgliedern gegenüber selbständige Staatsform« bedeutete (Smirin S. 20). Smirin ist der Überzeugung, daß Müntzer »keinen Unterschied zwischen dem Gebiet der Religion und dem Gebiet der gesellschaftlichen Verhältnisse sah. Müntzer hält alles für ›gottlos‹, was auf egoistische Ziele beschränkt ist und nicht von den Zie-

len des Allgemeinen ausgeht, das er ›Gott‹ nennt« (S. 98). Gewiß, Müntzer ist in mancherlei Hinsicht zeitbedingt gewesen, nämlich insofern, als er seine revolutionäre Botschaft in religiöse Form »kleidete«. »Zweifellos verdunkelte die nebelhafte theologische Form das revolutionäre Wesen der Lehre Münzers, aber diese Form war durch den Charakter der Epoche selbst bedingt . . . Die Progressivität der Volksbewegungen der Epoche der Reformation bedeutet durchaus nicht, daß die religiöse Form des Ausdrucks der Ziele der aufständischen Massen an sich progressiv war« (S. 126). Die Behauptung, »daß Müntzer der kirchliche Ritus und die äußere Seite der Religion überhaupt gleichgültig war« (S. 201), ist freilich angesichts Münzers beachtlicher liturgischer Arbeit nicht überzeugend. Auch Smirin teilt noch die Auffassung von Engels, als habe Müntzer insgeheim oder wenigstens der Sache nach zum Atheismus hin tendiert.

Die Erörterung der Frage, welche Traditionen Müntzer beeinflußt haben, sowie der nachhaltige Hinweis auf die deutsche Mystik, auf Joachim von Fiore, aber auch auf spätmittelalterliche Sekten sind verdienstvoll. Im einzelnen ist freilich Smirins Buch auch hier nicht frei von Verzeichnungen. »Gelassenheit« bei Müntzer lediglich als »Selbstlosigkeit im Kampf für die allgemeine Sache gegen alle Lüstlinge« (S. 267) zu verstehen, dürfte nicht angehen. Ebensowenig kann man in der Kirche bei Müntzer nur eine »menschliche Einrichtung« sehen, »die nützlich sein kann für den organisierten Kampf gegen die Gottlosen und für die Erkenntnis des in der Welt existierenden Bösen« (S. 204 f). Daß Müntzer der Lehrer und Ratgeber des Täufertheologen Balthasar Hubmaier gewesen sein soll (S. 378), ist nicht haltbar. Weiter ist zu bedauern, daß Smirin die Entwicklung von Münzers Denken seit etwa August 1524 nicht klar und sorgfältig untersucht hat: erst in der letzten Zeit ist Müntzer zu seinen radikalsten Ansichten gelangt.

Einen bedeutenden Fortschritt gegenüber Smirins Darstellung bezeichnet die Untersuchung von Gerhard Zschäbitz. Obwohl sich Zschäbitz in seinem Buch »Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg« keineswegs ausschließlich mit Müntzer befaßt, hat Zschäbitz doch in dem Abschnitt über »Thomas Müntzer und Hans Hut« eine Reihe sehr wichtiger Feststellungen getroffen. Es ist schon beachtlich, daß Zschäbitz sich, wie es übrigens u. a. auch Max Steinmetz wiederholt getan hat, gegen einen Vulgärmaterialismus wendet, der den Versuch unternimmt, »die Vorstellungen der Menschen . . . mechanistisch aus der jeweiligen Klassenkampf-situation abzuleiten«. Vielmehr gilt: »Es bedarf hierfür der Berücksichtigung der gesellschaftsgeformten Bewußtseinstradition und der Lehren oder Theorien der zeitgenössischen Sprecher der Gesellschaft, die gleichfalls in der Bewußtseinstradition wurzeln« (Zschäbitz S. 17). Die Überbaufaktoren wirken also ihrerseits wieder auf die Basis zurück (S. 19).

Im Blick auf Thomas Müntzer und andere Radikale des »linken Flügels« der Reformation bedeutet diese Beobachtung, daß man »die außerordentlich starke Jenseits-Gebundenheit der Zeit voll« berücksichtigen muß (S. 17). Gott besaß »in der lebendig gefühlten Vorstellungswelt der meisten Menschen (scil. damals) einen festen Platz« (S. 18). Allerdings betont Zschäbitz in Übereinstimmung mit der marxistischen Auffassung, daß die »Frömmigkeit... auch damals nicht aus einem apriorischen religiösen Bedürfnis« stammte, sondern »Produkt gesellschaftlicher Erziehung im weitesten Sinne (scil. war); d. h.: die herrschende Klasse und die mit ihr verbundenen Bildungsschichten zwangen den Volksmassen die Richtung des Fühlens, Denkens und Handelns objektiv auf« (S. 19 f). Aber Zschäbitz hütet sich davor, die marxistische Basis-Überbau-These im einzelnen bei Müntzer zu belegen: »Es wird sich wohl nie bis ins letzte klären lassen, wie individuelle Heilserwartung und Höllenangst jeweils mit sozialen, politischen, nationalen und anderen Aspekten korrespondieren — wie sie sich zu immer neuen Gedankenkomplexen verschlangen, so daß bald dieses, bald jenes Moment, in die Hülle der Christlichkeit eingebettet, stärker in den Vordergrund drängte« (S. 20 f).

Muß man nach Zschäbitz für das frühe 16. Jahrhundert allgemein der Frömmigkeit große Bedeutung zuschreiben, so gilt für Thomas Müntzer, daß er, »selbst an den Maßstäben seiner Zeit gemessen, ein tief religiöser Mensch« war. »Er wurzelte fest in der gesellschaftsgeformten Bewußtseins-tradition seines Zeitalters, die er bei aller Originalität nicht voll abstreifen konnte« (S. 37). Insbesondere hat Müntzer, wie Zschäbitz hervorhebt, seine sozialpolitischen Forderungen nicht um ihrer selbst willen gestellt, »sondern letzten Endes im Hinblick auf die Errichtung einer gottgewollten Ordnung, in der sich der Wille Gottes unmittelbarer und breiter verwirklichen könnte als in einer von Menschen verderbten. Sein Augenmerk galt in erster Linie der Läuterung des Menschen, der seit der Zeit der Apostelschüler vom Willen Gottes und von seiner Furcht abgefallen war« (S. 39). Die Überwindung der sozialen Hemmnisse soll also religiösen Zwecken dienen. Die in der Forschung häufig erörterte und kaum schon ganz befriedigend gelöste Frage, wie Theologie und Revolution bei Müntzer zusammenhängen, wird von Zschäbitz dahin beantwortet, daß »aus der Forderung nach menschlicher Aktivität... Thomas Müntzers sozialrevolutionärer Impuls« hervorquillt (S. 40). Weiter hebt Zschäbitz hervor, daß für Müntzer erst mit Beginn des Bauernkrieges Arme und Unterdrückte zu göttlichen Werkzeugen schlechthin werden (S. 43). Aber auch in dem Endstadium des Kampfes bleiben für Müntzer religiöse Ziele zentral. »Die Behauptung... daß Müntzer irdische Zielsetzungen mit einem theologischen System getarnt habe, ... scheint uns bei Berücksichtigung der Bewußtseinshaltung der

Zeit und Müntzers tiefer Religiosität nicht tragbar« (S. 44). Damit ist in der marxistischen Forschung die theologische Seite von Müntzers Wirken zum ersten Mal wirklich ernst genommen worden. Im übrigen verdient Erwähnung, daß nach Zschäbitz auch die sozialrevolutionäre Komponente bei Müntzer nicht vorschnell modernisiert werden darf: Zschäbitz kritisiert, daß Smirin »in Müntzer einen entschiedenen Anhänger der Gütergemeinschaft sieht« (S. 46).

Die bedeutendsten Arbeiten über Müntzer aus den letzten Jahren stammen von Manfred Bensing. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen über Thomas Müntzer sind wohl einmal die Untersuchung über »Idee und Praxis des ›Christlichen Verbündnisses‹ bei Thomas Müntzer« und sodann seine umfangreiche Darstellung »Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525« besonders wichtig. In der ersten Arbeit hat Bensing die bisher beste und detaillierteste Darstellung des Bundes gegeben, den Thomas Müntzer in Allstedt 1524 geschlossen hat. Nach Bensing war die Idee des Bundes bei Müntzer auf drei Grundauffassungen begründet: »1. auf der Überzeugung, daß der Mensch seiner Erlösung nicht erst in einem fernen, jenseitigen Reich in lumine gloriae teilhaft werde, sondern auf der Erde, daß das Gericht Gottes über die abgefallenen Bösewichte Überwindung der ›zertrennten Welt‹, der obrigkeitlichen Ordnung bedeute und, daß dieses Gericht unmittelbar bevorstehe; 2. auf der Einsicht, daß die Menschen nicht passive Empfänger und Dulder göttlichen Willens, sondern aktive Gestalter sind, daß sich der Wille Gottes in den christlichen Handlungen der Menschen verwirklichte. ›Schale Fratzen‹ nannte Müntzer die von den Schriftgelehrten verbreitete Meinung, daß die Kraft Gottes ohne Zutun des Schwertes den Antichrist vernichte; »... das der wider christ soll an handt (ohne Hand) verstöret werden. Ist also viel; 3. auf dem Geistglauben, d. h. der Auffassung, daß die wahren Christgläubigen direkt, ohne Vermittlung durch kirchliche Institution und Schriftgelehrte, des Geistes Christi teilhaftig werden können, und aus der dieser Auffassung entspringenden Einteilung der Menschen in jene, deren Interessen göttlicher Gerechtigkeit nicht widersprechen, sowie die Minorität, die um kreatürlicher Interessen (Reichtum, Ehre, Ruhm) willen eigentliche Feindin des wahren Glaubens, der Wahrheit und der Gerechtigkeit ist« (Bensing I, Sp. 469).

Freilich dürfte Bensing zu weit gehen, wenn er bei Müntzer »von der kollektiven Messiasfunktion des niederen Volkes« spricht (I, Sp. 469). Nicht unproblematisch ist auch die Behauptung, daß der »vielfach in Zweifel gestellte Kommunismus Müntzers... die Quintessenz seiner ganzen religiös-philosophischen Weltanschauung« war (I, Sp. 470). Thomas Nipperdey hat schon 1963, wie es scheint, mit Recht gesagt: »Das Niedervolk wird, das ist gegen die Marxisten zu sagen, nicht wegen, sondern allenfalls trotz seines

Klasseninteresses zum Träger eines endgeschichtlichen Auftrags« (Nipperdey I, S. 178). Bensing schwächt seine Feststellung selbst etwas ab, wenn er etwas später mit einem Zitat von Friedrich Engels konstatiert: »Die Antizipation des Kommunismus durch die Phantasie wurde in der Wirklichkeit eine Antizipation der modernen bürgerlichen Verhältnisse« (I, Sp. 471).

Bensings Untersuchung über Müntzer und den Thüringer Aufstand hat hinsichtlich Müntzers Rolle im Bauernkrieg erheblich weiter geführt als sämtliche früheren Untersuchungen. Insbesondere hat Bensing Müntzers Weg in den letzten Wochen vor der Schlacht bei Frankenhausen sowie die militärischen Bewegungen bei den Aufständischen und bei den Fürsten mit minutiöser Genauigkeit verfolgt. Bensing wendet sich einerseits gegen die früher von manchen »bürgerlichen« Historikern und Theologen vertretene Auffassung, als sei Müntzer nur zufällig in den Bauernkrieg verwickelt worden; andererseits lehnt er auch die Ansicht ab, die Günther Franz vertreten hatte, daß der Thüringer Bauernkrieg das alleinige Werk Müntzers gewesen sei (Franz S. 265). Bensing macht vielmehr geltend, daß es in Thüringen sicher auch ohne Müntzer zur Bauernerhebung gekommen wäre (Bensing II, S. 248). Gleichwohl hat Müntzer seine besondere Bedeutung darin, »daß der Müntzer des deutschen Bauernkrieges sowohl der messianische Prophet einer zukünftigen Klasse als auch der »wahre Demokrat« war, der für reale Dinge kämpfte. Nur die Einheit beider Seiten macht den tatsächlichen Müntzer aus« (Bensing II, S. 249). Müntzer »war der von messianischem Sendungsbewußtsein erfüllte, einen idealen Weltzustand kühn vorausahnende religiös-philosophische Denker *und* der soziale Revolutionär, der im einfachen Volke den Willensvollstrecker des göttlichen Gesetzes in dieser Welt sah und deshalb in den sozialen und politischen Kämpfen seiner Zeit den ersten praktischen Schritt zum antizipierten Zustand menschlicher Freiheit und Gleichheit erblickte« (ebd.).

IV

Die von marxistischer Seite vorgelegten Müntzer-Untersuchungen haben die Müntzer-Forschung vor allem in den letzten Jahrzehnten erheblich voran gebracht. Wollte jemand behaupten, daß hier eine weltanschauliche Voreingenommenheit nur ihre Selbstbestätigung suchte, so würde er damit lediglich die eigene Unkenntnis verraten. So gewiß die neueren Arbeiten hauptsächlich von Historikern in der DDR auf dem Boden des Marxismus stehen, so hat diese weltanschauliche Bindung doch im ganzen nicht zu einer Verzerrung oder Verkennung der Gestalt Müntzers geführt. Im Gegenteil, das überraschende Phänomen ist zu konstatieren, daß heute von östlicher

Seite der Theologe Müntzer ernstgenommen wird, obwohl man die Religion schlechthin und insbesondere die Frömmigkeitsformen des 15. und 16. Jahrhunderts letztlich aus der ökonomisch-gesellschaftlichen Basis erklärt.

Eine bloße Konfrontation zwischen »bürgerlicher« und marxistischer Müntzer-Forschung ist darum nicht mehr angebracht. Dies gilt zunächst unmittelbar für die Person und das Denken von Thomas Müntzer. Hier gibt es weder in der Methode noch auch in den erreichten Ergebnissen der neuen Forschung grundsätzliche Unterschiede, sondern höchstens solche der Akzentsetzung. Aber auch im Hinblick auf die Deutung von Müntzer kann von einem bloßen Gegensatz nicht die Rede sein. Es bleibt selbstverständlich die gravierende Differenz in der Bewertung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Faktoren. Hinsichtlich der Ableitung von Theologie und Frömmigkeit aus der ökonomischen Basis wird eine Verständigung nicht möglich sein. Aber auch hier sind heute die Fronten nicht so klar, wie es vor einigen Jahren noch scheinen konnte. Denn die Ablehnung eines Vulgärmaterialismus auf marxistischer Seite räumt den »Überbaufaktoren« eine gewisse Eigenbedeutung ein. Auf der anderen Seite dürfte kein sogenannter »bürgerlicher« Historiker oder Theologe die Relevanz wirtschaftlicher Faktoren auch für die Geistes- und Theologiegeschichte heute noch in Abrede stellen können. Thomas Nipperdey hat in Auseinandersetzung mit der marxistischen Geschichtsauffassung, speziell im Blick auf die Reformation, vorgeschlagen, von einem »Bedingungszusammenhang« zwischen politischer, ökonomischer, gesellschaftlicher, geistiger und religiöser Entwicklung zu sprechen (Nipperdey II). Dieser Begriff erlaubt es, die Interdependenz der verschiedenen Faktoren zu erfassen, ohne von vornherein von einem einzigen Faktor her sämtliche anderen abzuleiten. Das Wechselspiel dieser verschiedenen Faktoren ist eines der wichtigsten Probleme, welches die Reformationsforschung heute zu untersuchen hat. Auch wenn an diesem Punkt unüberbrückbare Meinungsunterschiede zwischen marxistischer und nicht-marxistischer Wissenschaft bestehen, ist doch eine Gemeinsamkeit des Fragens und Forschens möglich und sicherlich für beide förderlich.

Zum Schluß seien einige Probleme der Müntzer-Forschung genannt, deren weitere Erforschung von marxistischer wie von nicht-marxistischer Seite ein dringendes Desiderat ist. Zunächst hat schon Gerhard Zschäbitz (S. 38) mit Bedauern festgestellt, daß es noch keine Monographie über Müntzers Gottesbegriff gibt. Zschäbitz sagt mit Recht: »Die alte substantielle Gottesvorstellung des Mittelalters ist bei ihm zerflossen. Wenn er das Wirken Gottes als eine durch den Menschen hindurch ausstrahlende göttliche Aktivität auffaßte, wird sich seine Gottesvorstellung wohl am ehesten mit der von einem universalen Willen identifizieren lassen, dem sich der menschliche Wille durch eigene Aktivität anpassen muß« (ebd.). Aber erst wenn hier genauere

Ergebnisse vorliegen, kann über Müntzers Abhängigkeit von der spätmittelalterlichen Mystik, über seine Stellung in dieser Frage zu Luther und auch über seine Eigenständigkeit Näheres gesagt werden.

Sodann, auch Müntzers Kirchenbegriff bedürfte näherer Untersuchung. Trotz der vorliegenden Darstellungen über Müntzers Bund fehlt es an einer speziellen Arbeit, welche die Anschauungen von der Kirche, von den Auserwählten, vom Bund und von der neuen Gemeinschaft oder Gesellschaft, die Müntzer seit Sommer 1524 erwartet und für die er wirkt, je für sich und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang behandelt. Die von marxistischer Seite vertretene Auffassung, die aber in ähnlicher Weise auch von Hinrichs (S. 44 u. ö.) geteilt wird, daß für Müntzer die Kirche letztlich eine soziologische Kategorie ist und die neue klassen- und eigentumslose Gesellschaft bezeichnet, bedürfte noch der genauen Nachprüfung. Dabei ist zuzugeben, daß die Grenzen zwischen Christen und Nicht-Christen für Müntzer fließend werden. In der »Ausgedrückten Entblößung« von August 1524 heißt es etwa: »Darauf sollte man die Schrift nützen, das man über solche treffliche Werke und solcher Leute Gezeugnis mit freundlichem Urteil einem jeden, er wäre Jude oder Türke, Unterrichtung täte, und bewerte (= beweise) da die Geister, welche Gott oder dem Teufel zuständig seien« (= zugehören. M. S. 278, 37–279, 7). Oder: »Es werden von vielen Landen und fremden Nationen mannigfaltige Auserwählte uns faulen, nachlässigen Christen hoch überlegen sein« (M. S. 311, 12–16). Aber Kriterium ist hier doch der Geistbesitz, und für Müntzer ist das Wirken des Geistes keineswegs völlig unabhängig von der Schrift, sondern stets in einer gewissen Analogie zu dem, was die Schrift berichtet, zu sehen.

Weiter, es ist ein besonderes Problem, ob für Müntzer die Veränderung der Verhältnisse, für die er eintritt, bereits mit dem Reich Gottes identisch ist oder nicht. Eine völlige Gleichsetzung dürfte sich kaum behaupten lassen. Auf der anderen Seite bestehen hier beträchtliche Unterschiede zwischen Luther und Müntzer. Der Umsturz kann von Müntzer mit Begriffen beschrieben werden, die sonst nur für die Endereignisse verwendet werden. Das Endgericht scheint für Müntzer sich bereits in der Ausrottung der Gottlosen zu verwirklichen. Die Überwindung des Antichrists wird damit zu einer innergeschichtlichen Möglichkeit.

Ferner bedarf die Frage besonderer Erörterung, ob Müntzer einen Kommunismus angestrebt hat oder nicht. Carl Hinrichs (S. 20, 24, 62 u. ö.) hält das kommunistische Ideal bei Müntzer für grundlegend, ebenso der Marxist Bensing (I, Sp. 470). Günther Franz (M. Reclam S. 151) hat dagegen betont, daß das einzige Zeugnis für Müntzers Kommunismus aus dem Verhör nach Müntzers Gefangennahme stammt und daß das Wort »Omnia sunt communia — Alle Dinge sollen gemein sein« (M. S. 548, 14–18), weil »auf

der Folter erpreßt, nicht für seine Lehre zu zeugen vermag«. Bei der Behandlung dieser Frage muß berücksichtigt werden, daß von Müntzers Briefwechsel nur ein Teil erhalten ist und daß Müntzer sich möglicherweise seinen Anhängern gegenüber offener ausgesprochen hat als in seinen Schriften. Darum wären die Schriften und die vorhandenen Briefe auf kommunistische Ideale hin zu untersuchen. Die von Müntzer zweifellos vertretene Auffassung, daß die Macht dem Volk gehört, schließt nicht notwendigerweise auch schon ein kommunistisches Ideal ein.

Schließlich kann, gerade wenn es zu einem Dialog zwischen marxistischer und nicht-marxistischer Müntzer-Forschung kommt, die Frage nach der Relevanz der Beschäftigung mit Thomas Müntzer nicht ausgeklammert werden. Für den Marxisten wird es so sein, daß bei Müntzer zum ersten Mal in voller Konsequenz das Ideal des Sozialismus begegnet und daß die Erfüllung dessen, was Müntzer erhofft hat, im modernen Kommunismus gegeben ist. Der Theologe hingegen wird darauf hinweisen, daß Müntzers Ideal nicht einfach »umfunktioniert« werden kann. Müntzer sprach von einer »unüberwindlichen zukünftigen Reformation« (Fürstenpredigt. M. S. 255, 24 f). Seine Botschaft, wie einseitig und problematisch sie auch immer sein mag, bleibt eine mahnende Anfrage an die Christenheit, ob sie die sozialen und politischen Konsequenzen des Glaubens ernst genug genommen hat, aber auch eine Frage an den Marxismus, ob er, wenn er Müntzers Gottesglauben für zeitbedingt hält, das Recht hat, Thomas Müntzer zu seinen Vorläufern zu zählen.