

LUTHER UND DIE SCHWÄRMER: VERWORFENE ANFECHTUNG?

Zum 50. Todesjahr Karl Holls

Von Eric W. Gritsch

Methodologische Vorbemerkung

Seit Karl Holl das Thema »Luther und die Schwärmer« als einen wichtigen locus der Universalgeschichte adoptierte, ist es ein umstrittenes Pflegekind der Lutherforschung¹. Holl verfocht die These, im bewußten Gegensatz zu Ernst Troeltsch, daß Luther, und nicht die Schwärmer, die »schöpferische Wahrheit« des Christentums vertrat; und die Schwärmer dürfen als »Männer von heute«, als »Träger des Fortschritts« nur unter

- 1 Karl Holl: Luther und die Schwärmer (Vortrag in Wittenberg am 6. März 1922), in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band I, 1927, S. 420–467. Holls Müntzer als Vater der spiritualistischen Täufer erscheint auch bei Heinrich Böhmer: Thomas Müntzer und das jüngste Deutschland, in: Gesammelte Aufsätze, Gotha, 1927, besonders S. 221–222. Der Streit zwischen Karl Eberlein und Wilhelm Wiswedel über die Richtigkeit der Müntzer-Täuferthese Holls zeigt bereits Holls Autorität: Eberlein verteidigt die Hollsche These ohne Quellennachweise mit Hinweis auf den berühmten Forscher; Wiswedel hat gute Quellennachweise gegen Holl, ist aber nicht genug bekannt, um sich durchzusetzen. Siehe in: Mühlhäuser Geschichtsblätter, Band 27, 1926–27, S. 210–213 und Band 30, 1929–30, S. 268–273. Zweifel an der These Holls finden sich auch nicht bei Fritz Heyer: Der Kirchenbegriff der Schwärmer, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 166, Leipzig, 1939, besonders S. 33–49. Dogmatische Neuinterpretationen von Holls Thema finden sich bei Wilhelm Maurer: Luther und die Schwärmer, in: Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Nr. 6, hrsg. Friedrich Hübner, Berlin, 1952, S. 7–37; bei Karl G. Steck: Luther und die Schwärmer, in: Theologische Studien. Eine Schriftenreihe, Heft 44, hrsg. Karl Barth, Zollikon-Zürich, 1955; und bei Hayo Gerdes: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose, Göttingen, 1955. Die Kritik an Luther und die historisch-kritische Erarbeitung des Schwärmerbegriffes, besonders im Bezug auf das Täufern, ist m. E. zum ersten Mal gut gelungen bei John S. Oyer: Lutheran Reformers Against Anabaptists, The Hague, 1964, S. 6–38; 114–139. Einen guten Überblick über das Thema im Rahmen der Schriften Luthers gegen die Schwärmer bietet Mark U. Edwards, Jr.: Luther and the False Brethren, Stanford, 1975.

einer doppelten Voraussetzung gelten: »Wenn man nämlich 1. jene verdünnte, die Gewissensbeziehung vernachlässigende, mystische Frömmigkeit als die heute allein noch mögliche betrachtet, und 2. die Anschauung teilt, daß die englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung die unbedingt und allein richtige sei« (wie Troeltsch meint)².

Was im Folgenden kurz dargelegt wird, geht von historisch-theologischen Fragestellungen aus, die aus dem amerikanischen »Sitz im Leben« erwachsen sind. Dieser »Sitz im Leben«, dessen formgeschichtliche Analyse interessante Resultate erbringen kann (wie Holl bewiesen hat), zeitigte in den Jahrzehnten nach Holls Tod ein intensives historisch-kritisches Interesse an den Schwärmern³. Die Ergebnisse dieser amerikanischen »Schwärmerforschung« (wie Holl sie nennen würde) weisen der reformationsgeschichtlichen Forschung Wege, die weit über die Hollsche These »Müntzer-Täufer-Fox-anglo-amerikanische Sekten« hinausgehen⁴.

2 Holl, S. 466–467. Holls Urteil, im Rahmen seiner scharfen politischen Polemik gegen Ernst Troeltsch, daß Luthers Staatsbegriff (»der die Gemeinschaft im Volk betont.«) christlicher sei als der Staatsbegriff der Schwärmer (»denen die ‚Freiheit‘ das ein und alles ist.«), klingt fremd für amerikanische Ohren, wenn man die deutsche Geschichte der fünf Jahrzehnte nach Holl im Auge hat!

3 Mennonitische Forschungsgruppen unter der Leitung von Harold S. Bender, zahlreiche Dissertationen unter der Leitung von Roland H. Bainton und George H. Williams bildeten den Anfang einer stetig anwachsenden Forschungsliteratur. Siehe Roland H. Bainton und Eric W. Gritsch: *Bibliography of the Continental Reformation. Materials Available in English*, Hamden, 1972, besonders den Abschnitt »The Left Wing or Radical Reformation«, S. 124–158. 1966 wurden zwei Institute gegründet: Das »Center for Reformation and Free Church Studies« und das »North American Committee for Documentation of Free Church Origins«, beide in Chicago unter der Leitung von George H. Williams, Franklin H. Littell und Clyde L. Manschreck. Siehe Details bei Franklin H. Littell: *The Importance of Anabaptist Studies*, in: *Archiv für Reformationgeschichte*, 58, 1967, S. 15 ff. Das »Committee for Documentation of Free Church Origins« hat bereits mit einer Quellenausgabe begonnen, die die Periode von 1525 bis 1675 umfaßt. Dabei werden die Quellen nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet (z. B. »Revolution«, »Mutual Aid.«) und ins Englische übersetzt.

4 Holl hat seine These im Rahmen einer weitsichtigen Geschichtspilosophie und Theologie erarbeitet. Siehe Walter Bodenstein: *Die Theologie Karl Holls im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums*, in: *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 40, 1968, besonders II. Teil, Luther; und Heinrich Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen, 1970, 2. erw. Aufl., S. 114–117. Leider kam es am dritten

Ich bin mir bewußt, daß es angesichts dieses intensiven Interesses an den Schwärmern und der stets anwachsenden Lutherforschung, verbunden mit oft radikal verschiedenen historisch-theologischen Fragestellungen »hüben« und »drüben«, ein Wagnis ist, an das gestellte Thema heranzugehen. Da es jedoch noch keinen Versuch gibt, das Unternehmen Holls im Lichte der neueren Forschung zu beurteilen, unternehme ich das Wagnis an Hand von zwei Fragekreisen, die Holl selbst im Auge hatte: 1. Die Frage der Schwärmer als einheitliche geschichtliche Größe, und 2. Die Frage der Schwärmer als Anfechtung Luthers.

Die Frage der Schwärmer als einheitliche geschichtliche Größe

Geht man wie Holl von Luthers Vorstellung von den Schwärmern im Rahmen seiner eigenen Theologie aus, dann wird der Begriff »Schwärmer« auf alle christlichen Glaubensrichtungen der Reformationszeit angewandt, die nicht Luthers Meinung waren⁵. Luther selbst hat die Begriffe »Schwärmer«, »Schwarmeister« und »Enthusiasten« im Sinne

internationalen Kongreß für Lutherforschung in Järvenpää, Finnland (11. bis 16. August 1966) nur zu einer schwachen Begegnung zwischen deutschen und amerikanischen Forschern. Das Colloquium über »Luther und die Schwärmer« hatte Schwierigkeiten, über die Thesen Holls hinauszugehen. Siehe die Kurzreferate von Wilfried Joest und George H. Williams in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen, 1967, hrsg. Ivar Asheim, S. 189–211. Ein Seminar über Luther und Karlstadt während des vierten internationalen Kongresses für Lutherforschung in St. Louis, USA, 1971 unter der Leitung von Heiko A. Oberman war m. E. erfolgreicher und vermittelte in guter Weise Forschungsergebnisse von »hüben« und »drüben«.

- 5 Siehe z. B. Heinold Fast: Der linke Flügel der Reformation, in: Klassiker des Protestantismus, Band 4, Bremen, 1962, S. XXVII. Fast's Versuch, die »Schwärmer« von »Spiritualisten« und »Täufern« zu trennen, hat wenig Anklang gefunden – vielleicht darum, weil das Kennzeichen »Offenbarungsspiritualismus« Vieles im Unklaren läßt. Siehe ebd., S. XXVIII bis XXXI. Holls Typologie der Schwärmer als »münzerisch«, »leidentlich« und »franckisch« (Seb. Franck) ist überholt. Siehe Holl, S. 461. Einen immer noch brauchbaren Überblick über Luthers Verwendung des Begriffes bietet K. Thieme in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1908, 3. Aufl., S. 588. Stecks Kritik an Maurers »soziologisch-phänomenaler« Definition des Begriffes »Schwärmer« ist berechtigt. Allerdings muß auch Stecks dogmatische Beschreibung der Schwärmer durch neue Forschungsergebnisse verbessert werden. Siehe Steck, S. 6–7.

eines theologischen Werturteils benutzt: »Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort zu richten, deuten und dehnen ihres Gefallens.«⁶ Es ging Luther letztlich immer wieder darum, die Schwärmerei seiner Gegner (seien es Bilderstürmer, Wiedertäufer, Bauernrebelln, Karlstadt, Müntzer, Zwingli, Antinomer oder der Papst) als einen Generalangriff Satans gegen das wiederentdeckte Evangelium von der rechtfertigenden Gnade Gottes herauszustellen⁷. Luther hat daher seinen Kampf gegen die Schwärmer im Rahmen einer polemisch-dogmatischen Auseinandersetzung geführt. Eine historisch-kritische Erfassung der Schwärmer hat er abgelehnt, im Gegensatz zu seiner Kampfweise gegen Rom, die durch einen scharfsinnigen, Luthers Zeit vorausseilenden, historischen Spürsinn gekennzeichnet ist⁸. Es ist daher kein Zufall, daß das Thema »Luther und die Schwärmer« bisher im systematisch-theologischen Rahmen behandelt wurde, obwohl gerade Holl die historisch-kritische Erforschung der Schwärmer, besonders des Täufern, forderte⁹.

George H. Williams ist der erste Forscher, der in einer umfassenden historischen Arbeit die detaillierte These vorgelegt hat, daß die »radical reformation« als eine einheitliche Größe neben der »magisterial reformation« zu verstehen sei. Wohl wird man in einer nüchternen Auseinandersetzung mit Williams' Typologie der »radical reformation«, wonach von Wiedertäufern, Spiritualisten und Antitrinitariern (die Dreiteilung ist in Unterteilungen weitergeführt) zu sprechen ist, viel Kriti-

- 6 Schmalkaldische Artikel, 1537, III, 8, 4, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen, 1956, 3. verb. Aufl., S. 454. Weitere Stellenangaben bei Maurer, Steck und Edwards.
- 7 Grundlegend für Luther im Rahmen seiner Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche. Siehe Schmalkaldische Artikel, Bekenntnisschriften, S. 454: »Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte«. Siehe auch die Zusammenfassung der Position Luthers bei Oyer, S. 37 f. und bei Edwards, S. 197.
- 8 So z. B. in der Leipziger Disputation bezüglich der Primatsfrage. Siehe Kurt-Victor Selge: Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 86, 1975, Nr. 1, S. 37–38. Oder Luthers Schrift Von den Conciliis und Kirchen, 1539, Weimarer Ausgabe, 50, S. 509–653, besonders bezüglich der verschiedenen Quellen für die Geschichte der ersten vier Konzile.
- 9 Holl, S. 424, Anm. 1. Die Arbeiten von Maurer, Gerdes und Steck sind dogmatisch fundiert. Siehe auch noch Wilfried Joest: Das Heiligungsproblem nach Luthers Schrift »Wider die himmlischen Propheten«, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, S. 189–193.

ches im Einzelnen zu sagen wissen¹⁰. Doch ist m. E. die Klassifizierung »radical-magisterial reformation« eine glücklichere Lösung als die, vom »linken« und »rechten Flügel der Reformation«, oder von einer »dritten Reformation« zu sprechen¹¹. Williams versteht unter »radical reformation« eine Bewegung, die sich von 1516 bis 1578/79 erstreckt, d. h., von der Herausgabe des griechischen Neuen Testaments durch Erasmus bis zu den ersten Kirchenbildungen innerhalb des Mennonitentums, des Unitarianismus und des Sozinianismus — Vorgänge, die das Aussterben radikaler, politischer Elemente innerhalb der Bewegung anzeigen und das Ende der Verfolgungen, z. B. der Mennoniten, die von Wilhelm von Oranien seit 1577 geduldet wurden. Williams sieht das »radikale« Element dieser Bewegung darin, daß sie als einheitliche historische Bewegung, besonders in ihrer täuferischen Ausprägung, eine prinzipielle Trennung von Staat und Kirche vertrat (mit wenigen Ausnahmen, z. B. Hubmaier u. a.), die Kindertaufe als letztes Symbol des konstantinischen

- 10 George H. Williams: *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962. Siehe z. B. die Besprechungen von Robert Stupperich in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 56, 1965, S. 128–130; und Robert Friedmann in: *Church History*, 31, 1962, S. 464–466. Williams geht z. B. zu weit, wenn er »Spiritualisten« als »evangelical or conventicular«, »speculative and solitary brooders«, »conformist« und »prophetic or revolutionary« klassifiziert. Siehe S. 855.
- 11 Roland H. Bainton entwickelte die parlamentarisch-politische Typologie vom »linken« und »rechten Flügel«: *The Left Wing of the Reformation*, in: *The Journal of Religion*, 21, 1941, S. 124–134. Fast hat die Begriffe übernommen, jedoch nicht die parlamentarisch-politische Analogie. Sein Kriterium ist der »äußere Bruch mit der unmittelbaren Vergangenheit«. Siehe Fast, S. X. Das klingt wie die alte Gegenüberstellung von »Luther-Schwärmer«. Der Begriff »dritte Reformation« erscheint in der deutschen Übersetzung von John C. Wenger: *Even Unto Death. The Heroic Witness of the Sixteenth Century Anabaptists* (Einführung in die Geschichte und Lehre der Täuferbewegung), Richmond, 1961. Aber was wäre dann die »erste Reformation«? Luther, Calvin und Zwingli? Oder die »zweite«? Spiritualisten oder »Nichttäufer«? Man hat sogar Humanismus und Reformation »zwei Reformationen« genannt, wie z. B. Henno A. E. van Gelder: *The Two Reformations*, The Hague, 1961. Alle diese Versuche zeigen die Tragik der Übertypologisierung. Übrigens stößt man auf Schwierigkeiten, wenn man Williams' Begriff »magisterial« ins Deutsche übersetzen will. Denn einerseits bezieht sich der Begriff auf die Obrigkeit, andererseits auf die Gelehrsamkeit (»magister«). Williams' Interpretation tendiert in die Richtung der Lehre, besonders im lutherischen und reformierten Bereich. Siehe S. XXIV: »One has in mind more its doctrine than its manner of establishment.«

»corpus Christianum« ansah und daher von Protestanten und Katholiken verfolgt wurde (mit Ausnahme z. B. von Philipp von Hessen)¹².

Theologisch unterscheidet sich diese Bewegung von der »magisterial reformation« oder dem »klassischen Protestantismus« durch eine prinzipiell verschiedene Konzeption des Heils und der Heilerfahrung, und durch einen verschiedenen Kirchenbegriff (man vermeidet z. B. den Begriff »sanctificatio« zugunsten des Begriffs »regeneratio« und versteht unter »reformatio« meist »restitutio«, d. h. Wiederherstellung der ursprünglichen evangelischen Reinheit)¹³. Daher sind Soteriologie, Ekklesiologie und Geschichtsphilosophie (letztere stark ausgebaut durch die Verfallsdeutung, wonach seit dem konstantinischen Zeitalter der »Sündenfall« in das »corpus Christianum« stattfand) die ideengeschichtlichen Grundpfeiler der »radical reformation«. Sie ist getragen von einer eschatologischen Welle, die intensiver ist als Alles, was man im klassischen Protestantismus oder Katholizismus findet¹⁴. Williams erblickt darin den eigentlichen Grund, warum die Vertreter der »radical reformation« das »corpus Christianum« ablehnten und sich vollkommen negativ oder indifferent zum Staat stellten. Manche, wie Müntzer, wurden zu Theokraten, andere blieben Pazifisten, die sich als Pilger und zukünftige Märtyrer in einer Welt verstanden, die bereits dem Ende zugeht. Daher ist es nach Williams nur eine Folgeerscheinung, daß die Idee einer »Volkskirche«, propagiert durch die Kindertaufe und z. B. der Idee des »Notbischofs«, zugunsten einer missionarischen Überzeugung abgelehnt wurde, wonach das »allgemeine Priestertum« einen letzten Versuch unternehmen sollte, die gefallene Welt zu Christus zu führen. Letztlich sei die »radical reformation« eine Bewegung, die im Unterschied zu anderen, politisch orientierten Versuchen einer Reformation (wie z. B. der Calvins und seiner Schüler bis hin zu Cromwell), »die Frühgeburt einer konstitutionellen Revolution« darstellt¹⁵. Die Idee der Trennung von Staat und Kirche, die das große Merkmal der »radical reformation« ist, habe es verhindert, sie zu einer gewaltigen politischen Gegenbewegung des klassischen Reformation und Gegenreformation zu machen, wodurch Europa, wie später z. B. England und besonders Amerika, einer grundlegenden politischen Verwandlung unterzogen worden wäre. Aber das theologische Echo der »radical reformation« verwandelte sich im anglo-amerikanischen Raum in eine politische Kraft,

12 Williams, S. XXIII–XXXI.

13 Ebd. S. 857.

14 Ebd. S. 858–860.

15 »The Radical Reformation was thus also an abortive constitutional revolution«. Siehe ebd. S. 865.

die, freilich auf mancherlei Umwegen, schließlich solche Ideale wie Toleranz und Weltbürgerlichkeit hervorbrachte¹⁶.

Selbst Williams ist sich bewußt, daß es noch zu früh ist, eine definitive Geschichte der »radical reformation« zu schreiben¹⁷. Gewisse Züge der »radical reformation«, wie z. B. die Wittenberger Bewegung, die Theologie Müntzers und die Münstersche Affäre von 1535, weisen darauf hin, daß Pazifismus, Toleranz, Weltbürgerlichkeit u. a. m. nicht immer vorhanden waren. Nur wissenschaftliche Monographien über Einzelphasen und individuelle Führergestalten können hier den genauen Beweis für die Thesen Williams' liefern. Aber die Gesamtkonzeption seines Werkes, gefüllt mit reichen Quellenangaben und gut gelungen in seiner Zusammenordnung der mannigfaltigen Strömungen gegen die »magisterial reformation«, muß ernst genommen werden. Es ist ja heute unmöglich, moderne Schwärmereien, wie z. B. das Mennonitentum Amerikas, mit Kriterien von Luthers Orthodoxie abzutun. Es geht eher darum, das neue Quellenmaterial zu analysieren, anstatt es dogmatisch zu beurteilen (z. B. als »dreiköpfigen Zerberus«, nämlich »Libertinismus, Donatismus und Fanatismus«, wie das die Reformatoren Bullinger und Menius getan haben)¹⁸. Eine solche Analyse ist besonders wichtig in Bezug auf eine »Theologie der radikalen Reformation«, wenn man überhaupt von einer solchen sprechen kann. Hier liegt eben die Schwäche, oder besser gesagt Vorsicht, von Williams. Er spricht nur von »ungewöhnlichen Lehren der radical reformation« und schließlich zusammenfassend von einer »sektenhaften Ökumenizität« bezüglich der Frage von Gesetz und Evangelium: hier werden die Fragen von Wort und Geist (allerdings ohne in die Tiefe der lutherischen Formulierungen einzudringen), der Toleranz gegenüber Christen und Nichtchristen, der Misziologie und des Universalismus behandelt; das theologische Anliegen Luthers wird jedoch kaum berührt¹⁹.

16 Ebd. S. 865.

17 Ebd. S. XIX.

18 Ebd. S. XXX. Siehe die Analyse dieser Polemik, besonders gegen die Täufer, bei Oyer, S. 179–210 (Menius).

19 Williams hat bisher zwei Versuche unternommen, Klarheit in die umstrittene Frage von »Luther und die Schwärmer« zu bringen. Im Colloquium mit Joest: »Sanctification in the Testimony of Several So-Called Schwärmer«, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, S. 194–211; und: German Mysticism in the Polarization of Ethical Behavior in Luther and the Anabaptists, in: The Mennonite Quarterly Review, 48, 1974, S. 274–304. Grundsätzlich sieht Williams Luther als »radical« Theologen, der in sozial-politischen Fragen in einem mystisch

Williams verglich die Gesamtbewegung der »radical reformation« mit einer Landschaft, die wie eine Großaufnahme der vielen Hügel einer Stadt von Präriehunden erscheint — das Lebenswerk einer schwächeren Rasse von Reformatoren, die jedoch die Umriss einer modernen Welt geschaffen haben²⁰. Aber wie immer man auch über das Werk Williams' denken mag (leider liegen noch nicht sehr viele Stellungnahmen von deutschen Reformationsforschern vor), es bietet einen Überblick über eine Fülle von Reformationsströmungen, die allzulange im Dunkel des reformationsgeschichtlichen Mythos standen. Zur gleichen Zeit ermöglicht das Werk eine Einstiegsmöglichkeit in verschiedene Forschungsprobleme und in einen Entmythologisierungsprozeß, die zu einem historischen Ernstnehmen der Schwärmer als Bauleute der modernen Welt führen. Es sind im besonderen zwei Aufgabenbereiche, die aus der Sicht Williams' zu einer Neuinterpretation des Reformationszeitalters anleiten (neben der Aufgabe, die einzelnen Führergestalten zu analysieren, um die Zusammenhänge herauszuarbeiten, die zu einer Erfassung der »Theologie der radikalen Reformation« den Weg weisen könnten): Das Verhältnis der »radical reformation« 1. zum Mittelalter²¹, und 2. zur »magisterial reformation«; hier geht es besonders um das Verhältnis zu Luther, Zwingli, Calvin und ihrer Erben im protestantischen europäischen und amerikanischen Raum. Dabei ist das Verhältnis zwischen Luther und der »radical reformation« eine wichtige, und im Lichte des Werkes Williams' neugestellte Aufgabe.

orientierten Rahmen des mittelalterlichen »corpus Christianum« stecken bleibt. Siehe ebd. S. 302 f.

20 Williams: *The Radical Reformation*, S. XIX.

21 Williams nennt als Schwerpunkte folgende theologische Strömungen: 1. Die Lehre vom Seelenschlaf (Psychopannie), womit sich u. a. Karlstadt und Gerhard Westerborg befaßt haben. Siehe S. 22 ff., 104 ff. 2. Antitrinitarismus oder »evangelical rationalism« auf Grund humanistischer Bibelkritik. Sebastian Castellio, die Brüder Johann und Alphonse Valdes, Bernhard Ochino und Fausto Sozzini bewegten sich in diesen Kreisen. Siehe S. 25 ff. 3. Der Joachimitismus, der Vieles in der Geschichtsphilosophie der »radical reformation« bestimmt, besonders bei Müntzer und Camillo Renato. Siehe S. 26. Schließlich 4. Der niederländische »Sakramentarismus«, gelehrt von Wessel Ganzfort, Cornelius Hoen und Hinne Rode, der Luther kannte. Siehe S. 35 ff.

Die Frage der Schwärmer als Anfechtung Luthers

Luther hat sich zu verschiedenen Zeiten seines Lebens mit der nicht-katholischen Opposition auseinandergesetzt²². Die Wittenberger Bewegung, die Zwickauer Propheten, Karlstadt, Müntzer, die »Sakramentierer« Zwingli, Oecolampadius und Buzer, der Antinomer Johann Agricola, der Wiedertäufer Hubmaier und schließlich Schwenckfeld waren die Brennpunkte der Auseinandersetzung²³. Luthers literarische Polemik gegen diese Schwärmer offenbart zwar ein Maß sachlicher Kritik und theologischen Spürsinn für gegnerische Schwächen, ist aber im Großen und Ganzen mehr von rabies als ratio dominiert²⁴. Zweifellos hat Luther innerhalb von drei bis vier Jahren (1521/22–1525) seine theologischen Werturteile gegen die Schwärmer aufgebaut, ohne sie später zu modifizieren²⁵.

Es ist allgemein bekannt, daß Luthers Sicht der Schwärmer in entscheidender Weise von Müntzer und Karlstadt gestaltet wurde. Beide vollzogen ihre Abwendung von Luther während seiner Abwesenheit von Wittenberg im Jahre 1521: Karlstadt, indem er öffentlich auf eine Beschleunigung der Reformation im Gemeindeleben drängte; und Müntzer, indem er in Prag die Geburt einer »neuen apostolischen Kirche« ankündigte. Die Karlstadt- und Müntzerforschung der letzten Jahre gibt Anlaß zur Annahme, daß beide von einer gemeinsamen Fragestellung ausgehen, jedoch zu verschiedenen Lösungen durchdringen. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von »äußerlicher«, man könnte eigentlich sagen »historischer« Offenbarung, wie sie in der Bibel und bei den Aposteln bezeugt ist, und ihrer »inneren«, »geistlichen« An-

- 22 Der beste historische Überblick über Luthers Beziehungen zu den verschiedenen Vertretern der Schwärmer findet sich bei Edwards: *Luther and the False Brethren*. Allerdings ist das Interesse Edwards' durch psychologische Theorien motiviert. Siehe ebd. S. 210, Anm. 6.
- 23 Vollständige Literaturangaben finden sich bei Edwards mit Ausnahme von Luthers Auseinandersetzung mit Hubmaiers Tauflehre in: *Von der Wiedertaufer*, 1528, in: Weimarer Ausgabe, 26, S. 144–174. Siehe auch Oyer, S. 116–124.
- 24 Gute Beweise ebd. S. 6–38, 114–139, 242–252. Über Luthers sachliche Kritik siehe Regin Prenter: *Spiritus Creator*. Studien zu Luthers Theologie, in: *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, Band 6, München, 1954, Zweiter Teil: *Luthers Zeugnis vom Geist im Kampf gegen die Schwärmer*.
- 25 Das hat Prenter an Luthers Pneumatologie nachgewiesen. Die Arbeiten von Gerdes (Altes Testament), Maurer, Steck und Joest (theologische Gegensätze) kommen zum gleichen Ergebnis.

eignung²⁶. Luther hatte sich in der Anfechtung des Gewissens und im Zweifel an der römischen Lehrautorität zur Position durchgerungen, daß das Wort Gottes, äußerlich, historisch bezeugt in der Bibel und innerlich, geistlich wirksam im Glauben, das Fundament für Lehre und Leben des Christen ist. Luther hat bekanntlich immer wieder darauf hingewiesen,

- 26 Bezüglich Karlstadt siehe die sorgfältige Arbeit von Ronald J. Sider: Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of His Thought, 1517–1525, in: *Studies in Medieval and Reformation Thought*, 11, Leiden, 1974, hrsg. Heiko A. Oberman. Siehe auch die Dissertationen von Ulrich Bubenheimer: Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist auf dem Weg von Scholastik zur Reformation, 1515–1522, Tübingen, 1971; und Alden L. Thompson: »Tertius Usus Legis in the Theology of Andreas Bodenstein von Karlstadt, University of Southern California, 1969. Sider zeigt erfolgreich, im Gegensatz zu Gerdes, daß Karlstadt keinen radikalen Spiritualismus lehrte (im Sinne einer Verneinung der Autorität des äußeren Wortes) und auch nicht ein »Puritan legalist« war. Sein Augustinismus und Luthers Einfluß bewahrten ihn davor. Siehe ebd. S. 300–303. Nach Sider ist Karlstadt nie von Luther losgekommen: »He managed – most of the time – to place inward renewal in the foreground without making it the ground of ultimate salvation.« Ebd. S. 303. Bezüglich Müntzer siehe neben meiner Studie: *Reformer Without a Church*, Philadelphia, 1967 die langatmige Biographie von Walter Elliger: Thomas Müntzer. Leben und Werk, Göttingen, 1975. Dazu die Besprechung von Hans-Volker Hertrich: Mehr Theologe als Revolutionär, in: *Luther*, 46, 1975, S. 138–142. Obwohl Elliger keine systematische Zusammenfassung der Theologie Müntzers bietet (und auch die Frage Luther-Müntzer nicht eingehend behandelt), kommt er doch zum m. E. überzeugenden Ergebnis, daß Müntzer weniger »ein Adept der Mystik als ein ‚Schüler‘ Luthers« ist. Siehe ebd. S. 7. Damit distanziert sich Elliger von der dogmatischen Studie von Hans-Jürgen Goertz: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Müntzers, in: *Studies in the History of Christian Thought*, Band II, Leiden, 1967 und von Bernhard Lohse: Auf dem Wege zu einem neuen Müntzerbild, in: *Luther*, 41, 1970, S. 120 bis 132, der die These Goertz' teilt. Allerdings sieht auch Lohse Müntzers theologische Ansätze und geistige Umwelt in einer »begrenzten Übereinstimmung« mit Luther, obwohl er ihn nicht als Lutherschüler sehen kann. Siehe: *Luther und Müntzer*, in: *Luther*, 45, 1974, S. 17 f. Die Frage Müntzer-Mystik ist dornig und läßt sich sehr schwer beantworten. Beantwortet man sie z. B. im Rahmen einer Gegenüberstellung von »Herzenthologie« und Sozialethik, dann bleibt Vieles offen. Siehe Stephen E. Ozment: *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven/London, 1973, S. 91, Anm. 109. Siehe meine Besprechung in: *The Lutheran Quarterly*, 26, 1974, S. 356 bis 357.

wie entscheidend es sei, richtig zu unterscheiden (»discrimen«) zwischen dem »verbum externum« und dem »verbum internum«, oder wie er es in der Galatervorlesung formulierte, zwischen »Gesetz und Evangelium«. Dabei geht es ihm theologisch gesehen darum, die Paradoxie der Christusoffenbarung zu wahren, d. h. nicht zuzulassen, Gottes Göttlichkeit und des Menschen Menschlichkeit logisch entweder auseinanderzureißen oder zu vermischen. Paradoxe Formulierungen erregen immer wieder Kritik. Warum konnte Luther z. B. im Kampf gegen die römische Sakramentslehre einerseits darauf bestehen, das äußerliche, historische Wort der Schrift als absolute Autorität zu betrachten, andererseits jedoch die Kanonizität bestimmter biblischer Bücher auf Grund seiner innerlichen, geistlichen Überzeugung zu bezweifeln?²⁷ »Was treibt denn Christum nun wirklich?« Es ist bedeutsam, daß hier, in der Frage nach dem rechten Verständnis der von Luther neu gewonnenen Autorität des Wortes Gottes, die ersten Gegensätze bereits im Wildwuchs der Reformation aufbrechen. Schon 1520 wehrt sich Karlstadt gegen Luthers dictum (ohne ihn bei Namen zu nennen), daß der Jakobusbrief keine große Hilfe des Glaubens sei²⁸. Karlstadt hält diese Meinung für persönliche Willkür und verteidigt Augustins dictum, daß in Fragen des Kanons das Urteil der alten Kirche entscheidend sei — ohne allerdings auf die für Luther entscheidenden theologischen Differenzen zwischen Paulus und Jakobus einzugehen²⁹. Hier bricht bereits ein Gegensatz zwischen Luther und Karlstadt auf, der nicht nur den späteren Bruch der beiden Kampfgewonnenen, sondern auch die Tragik der Auseinandersetzung zwischen Luther und seinen Kritikern zeigt: Karlstadt drängt darauf, Luthers Lehre von Wort und Geist in eine biblizistische Logik aufzulösen, wonach die Autorität des äußeren Wortes einfach gilt — er, wie viele andere, versteht einfach Luthers Prinzip des rechten »discrimen« nicht. Zugleich aber läßt Luthers einmaliger theologischer Spürsinn es einfach nicht zu, an dieser Stelle irgendwelche Kompromisse zu schließen. Zusammen mit Luther hatte Karlstadt durch die Lektüre von Augustins Schrift »de spiritu et litera« gelernt, daß es in der Rechtfertigung des

27 Man vergleiche z. B. Luthers Beweisführung für zwei, anstatt sieben, Sakramente am Ende seiner Schrift: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche mit seiner Einleitung zum Jakobusbrief. Siehe auch Steck, S. 64, wo darauf hingewiesen wird, daß die Sachfragen zwischen Luther und den Schwärmern auf ihre Schriftgrundlage hin zu prüfen seien.

28 Siehe Luthers Resolutionen zu den Leipziger Thesen, 1519 in: Weimarer Ausgabe, II, 425.

29 Karlstadt zitierte den bekannten Satz Augustins: »Non crederem Evangelio nisi crederem Ecclesiae.« Zitiert bei Gerdes, S. 26.

— Sakramentslehre erwies) vollzog er seine theologische Abwendung von Menschen vor Gott um ein Zusammenwirken von Gesetz und Gnade geht³⁰. Aber im Gegensatz zu Luther, der hier eine platonische Erkenntnistheorie zugunsten der paulinischen Paradoxie verläßt, beginnt Karlstadt, den Vorgang der Rechtfertigung als innerliche, geistliche Einwohnung Christi zu verstehen³¹. Während Luther daran festhält, daß der Mensch sein Heil durch das Hören des Evangeliums erlangt — durch die äußerlich, historisch angebotene »promissio« — versteht Karlstadt unter Evangelium das Erfasstwerden des Gläubigen durch die innerliche Einwohnung Christi, der dem Christen die Kraft gibt, das alte Gesetz zu erfüllen. Der Geist Christi ermöglicht eine Erfüllung des Gesetzes im neuen Bund³².

Auch Müntzer war, wie Karlstadt, von der Frage bewegt, wie eigentlich der christliche Glaube entstände, und wie sich innerlicher Glaube zu äußeren Normen verhalte. In diesem Ringen um das rechte Verständnis von Glaubensautorität hat sich Müntzer mit Luther verbunden gefühlt³³. Doch wie Karlstadt (und zwar weniger widerspruchsvoll und

30 Siehe Karlstadts 151 Thesen von 1517, hrsg. Ernst Kähler: Karlstadt und Augustin, in: Hallische Monographien, 19, Halle, 1952. Dazu Sider, S. 21 bis 38.

31 Besonders in den beiden Schriften: *Missive vonn der aller hochste tugent gelassenheyt*, 1520 und *Was gesagt ist: Sich gelassen*, 1523. Dazu Sider, S. 216–223.

32 Diese augustinische Logik Karlstadts ist treffend formuliert bei Ernst Wolff: *Gesetz und Evangelium in Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern*, in: *Evangelische Theologie*, 5, 1938, S. 105: »Der sog. spiritus legis, der Geist des Gesetzes, ist die forma, das gestaltende Prinzip für den im Glauben geöffneten Geist des Menschen.«

33 Obwohl sich Müntzer nicht so offen wie Luther über »Anfechtungen« äußert, gibt es Hinweise auf ein Ringen um das rechte Verständnis des Evangeliums. So z. B. sein Brief an Franz Günther vom 1. Januar 1520, in: *Günther Franz: Thomas Müntzer — Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, in: *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Band 33, Gütersloh, 1968, S. 352–353.

Siehe dazu auch Elliger, S. 70. Die Hypothese, daß Müntzer bis Juli 1523 ein »Martinianer« war, stützt sich mehr auf Luthers als auf Müntzers Verhalten. Siehe E. Gordon Rupp: *Patterns of Reformation*, Philadelphia, 1969, S. 188. Elliger sieht Müntzers Leben und Werk grundsätzlich unter dem Schatten der Anfechtung Luthers — Müntzers »alte Liebe«. Siehe: *Thomas Müntzer*, S. 7. Diese These wirkt m. E. sehr überzeugend, wenn man so wie Elliger das literarische opus Müntzers durchkämmt. Siehe auch die gute Quellensammlung bei Erwin Mülhaupt: *Luther über Müntzer*, Witten, 1973.

viel konsequenter als dieser, der sich als sehr schwacher Theologe in der Luther durch eine Polemik gegen Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium. Ausgehend von seinen seelsorgerlichen Erfahrungen in Zwickau, wo er Gelegenheit hatte, seine spiritualistischen Tendenzen im Streit mit status quo Klerikern zu verschärfen, faßte er seine Kritik an Luther in einer theokratischen Theologie zusammen, die er in zahlreichen Briefen und vier theologischen Traktaten entwickelte (1521–1524). Der letzte dieser Traktate enthält Müntzers schonungslose Abrechnung mit Luther³⁴: Müntzer wirft Luther vor, einen »süßen Christus« zu predigen, d. h. den Ernst des göttlichen Gesetzes zu leugnen. Nach Müntzer muß jeder, der gläubig werden will, das Gesetz innerlich erleiden, im »Seelengrund«, als »schneidendes Schwert« und »bitteren Christus«. Diese innerliche Anfechtung des Gesetzes durch den Geist Gottes läutert den Menschen, erwählt ihn zum Instrument Gottes und bereitet ihn vor auf die Aufgabe, den neuen Bund sichtbar zu errichten. Müntzer beschuldigt Luther, das Gesetz Gottes immer zugunsten der politischen Obrigkeit zu interpretieren. Während er vom großen Haufen, dem Volk, Gesetzesgehorsam im Sinne obrigkeitlicher Verfügungen verlangt, rechtfertigt er die »großen Hansen«, die Prinzen, indem er ihre Ausübung von feudalistischer Gewalt gegen das Volk als »göttliches Werk« bezeichnet. Müntzer lehnt daher, um mit Luther zu sprechen, den ersten und zweiten Gebrauch des Gesetzes ab zugunsten einer scharfen Betonung des dritten Gebrauches im neuen Bund. Nach Müntzer »kriecht« Luther vor den »gottlosen Schelmen«, den Prinzen, und betrachtet Volkssouveränität als Aufruhr gegen das göttliche Gesetz. Daher ist Luther ein »Wittenbergischer Papst«, ein Hoftheolog, der den tyrannischen Fürsten das theologische Beweismaterial für ihr gewalttätiges Vorgehen gegen das Volk liefert. Nur der offene Kampf gegen eine solche unheilige Allianz (ein Kampf, der für Müntzer ein eschatologischer Kampf um die echte Theokratie ist) ist die die einzige Möglichkeit, wahrer Christ zu bleiben.

Es ist für Müntzers theologische Grundposition selbstverständlich, daß äußere Normen wie Bibel, Sakramente und Kirchenordnungen immer sekundär bleiben³⁵. Müntzer hat die Dialektik von Wort und Geist in

34 Siehe die verschiedenen Analysen bei Carl Hinrichs: Luther und Müntzer, in: Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 29, 2. Aufl., Berlin, 1962, S. 143 ff.; und Elliger, S. 594 ff., besonders S. 624: »Die ganze Schrift ist ein leidenschaftliches Aufbegehren gegen die ihm durch Luther widerfahrene Vergewaltigung.«

35 Müntzer behält die Kindertaufe als kirchlichen Brauch in Allstedt bei. Siehe Franz, 214 f. Dazu auch Elliger, S. 322–336.

eine Dialektik von »geistlich« und »kreatürlich« umgewandelt, wobei die Kreatürlichkeit von der Geistlichkeit bezwungen werden muß. Diejenigen, die sich weigern, die Anfechtung des Gesetzes und des Geistes in ihrem Inneren zu erleiden (weil sie noch immer in der Tyrannei der Kreatürlichkeit verhaftet sind) müssen die Anfechtung äußerlich durch die erleiden, die das theokratische Schwert führen. Der Aufstand der Bauern gegen die Prinzen war für Müntzer eine Gelegenheit, »Anfechtung« militärisch anzuwenden — obwohl der sog. Bauernkrieg von 1525 nur in einem Blutvergießen ohne eine wirkliche militärische Schlacht ausging. Die Rechtfertigung durch das Gesetz allein (*sola lege*) wurde so zur Rechtfertigung des Volksaufstandes. Karlstadt hat sich davon losgesagt, und hat sich geweigert, seine Orlamünder Gemeinde in Müntzers Volksbewegung von Allstedt einzugliedern³⁶. Hier wird auch die verschiedene Lösung der Frage Wort-Geist durch Müntzer und Karlstadt sichtbar: während Karlstadts Theologie in eine Ethik einmündet, die eine Neuordnung der Gemeinde auf Grund des neuen Gesetzes und auf friedlichem Wege verlangt (das geschah in Orlamünde), wird Müntzers Theologie zur Grundlage eines revolutionären Programmes. Das neue Gesetz schafft nicht nur eine »puritanische Kirchengemeinschaft«, sondern auch eine theokratische Weltherrschaft, die bei Müntzer das Vorstadium der Parusie wird³⁷.

Karlstadt und Müntzer drangen auf eine praktische Anwendung der durch die Reformation Luthers neu gewonnenen Positionen: das Wort Gottes soll so gelebt werden, daß es sowohl zur individuellen als auch gemeinschaftlichen Buße, d. h. einer radikalen »metanoia« führt. Karlstadt sah den Ansatz der radikalen Erneuerung in der kirchlichen Gemeinde; Müntzer träumte von einer theokratischen Gesellschaftsordnung. Beide zerbrachen theologisch an Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium, eine Lehre, die in ihrer staatsethischen Anwendung im Sinne der »zwei Reiche« ein neuralgisches Thema für Luther und das Luthertum geblieben ist³⁸.

Luther selbst fühlte sich von Karlstadt und Müntzer nicht nur mißverstanden, sondern auch in der Sache der Reformation selber verraten. Er betrachte beide, besonders Müntzer, als Prototypen einer Schwärmerei, die die von Gott geschaffene Heilsordnung satanisch verdreht: »Was

36 Brief an Müntzer vom 19. Juli 1524. Siehe Franz, S. 415–416.

37 Siehe auch Elliger, S. 3. Es geht Müntzer darum, »das Leben der Menschen hier auf Erden in dieser geschichtlichen Zeit nach den Normen der göttlichen Gerechtigkeit (zu) ordnen«.

38 Siehe meinen Aufsatz: Martin Luther and Violence: A Reappraisal of a Neuralgic Theme, in: *The Sixteenth Century Journal*, 3, 1972, S. 37–55.

Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen und Werken ordnet, da machen sie einen innerlichen Gott daraus.«³⁹ Luther war prinzipiell gegen eine Vermischung von »geistlich« und »weltlich«, und er empfand jeden Versuch einer Vereinigung der zwei Bereiche als »seditio« (Aufruhr) und »blasphemia«. Daher ist er den Versuchen Müntzers und Karlstadts, beide Bereiche durch eine Neugliederung kirchlicher und staatlicher Verhältnisse zueinanderzuordnen, mit unerhörter Schärfe entgegengetreten. Obwohl hier klar gesehen werden muß, daß der jüngere Luther gegen- teilige theologische Lehren tolerierte (er glaubte, daß die Geister an- einanderprallen mußten und daß es Sekten geben muß), darf zugleich auch nicht übersehen werden, daß Luther jede soziale Folgeerscheinung der »Häresie« als »aufrührerisch« verurteilte⁴⁰. Seine Herausforderung an Müntzer, und besonders an Karlstadt, sich in einer theologischen Debatte zu stellen, und seine Ablehnung der beiden ehemaligen Kampf- genossen aus den Anfangsjahren der Reformation, nachdem sie gegen die öffentliche Ordnung verstießen, mag seinen letzten Grund darin haben, daß die Frage der politischen Strategie der Kirche gegenüber dem Staat Luther nie zur Anfechtung wurde. Es wäre hier an die Luther- forschung die Frage zu stellen, ob dieses Verhalten Luthers auf einen Strukturfehler seiner Theologie oder nur auf eine Einwirkung seiner positiven persönlichen Erfahrungen mit seinem sächsischen Landesherrn zurückgeht⁴¹. Luther hatte sich mit Karlstadt ernstlich über bestehende theologische Gegensätze im August 1524 in Jena unterhalten⁴². Doch als Karlsadt dranging, die bestehende kirchliche und z. T. auch politische Ordnung in Orlamünde, wahrscheinlich mit dem »placet« der gesamten Stadt, zu ändern, hat Luther ihn als ein »Instrument Satans« bezeich- net⁴³. Und obwohl er noch in Jena Karlstadts Ablehnung von Gewalt und Müntzer mit Zustimmung anerkannte, erblickte er in ihm nach der

39 Wider die himmlischen Propheten, 1525, in: Weimarer Ausgabe, 18, S. 139. Siehe auch Joest, S. 190.

40 Das wurde klar herausgearbeitet von Roland H. Bainton: The Develop- ment and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty, in: Harvard Theological Review, 32, 1929, S. 107–149. Das Problem von Toleranz und Ketzerrecht war auch eine Streitfrage zwischen Holl und Troeltsch. Siehe Bodenstein, S. 272 ff.

41 Siehe dazu das abgewogene Urteil bei Heinrich Bornkamm: Die Frage der Obrigkeit im Reformationszeitalter, in: Das Jahrhundert der Refor- mation, Göttingen, 1966, 2. Aufl., S. 312–315.

42 Acta Ienensia, 1524, in: Weimarer Ausgabe, 15, S. 323 ff.

43 Brief an die Christen zu Straßburg wider den schwärmerischen Geist, 1524. Ebd. 15, S. 391 ff.

»Tragik von Orlamünde« (wie er es nannte) nur noch einen aufrührerischen und mörderischen Geist, genauso wie Müntzer.

Es ist eine Ironie der Reformationsgeschichte, daß Luthers Gesamturteil über die Schwärmer von seiner Konfrontation mit Karlstadt und Müntzer bestimmt ist. Sie sind es, die genau wie die Gegner von »rechts« (Rom), die für Luther entscheidende Wahrheit des Evangeliums bedrohen, ja sogar durch kirchen- und staatspolitische Alternativen den Einbruch Satans selbst veranlassen. Die Schwärmer von Rom und Sachsen laufen Amok gegen den »articulus stantis et cadentis ecclesiae«, dem Wort Gottes von der Rechtfertigung des Gottlosen durch die freie Gnade Gottes⁴⁴. Luther hat sich wenig Gewissensbisse über die sächsischen Schwärmer gemacht und hat sie als oberflächliche Rebellen gegen das Evangelium und die Obrigkeit behandelt. Diese Grundhaltung hat er auch mit wenigen Abweichungen beibehalten⁴⁵.

Schlußbetrachtung

Bereits die ältere Lutherforschung hat darauf hingewiesen, daß die Gewissensangst des jüngeren und die Zornesangst des älteren Luther eine Verkapselung der Pole bewirkte: Die zunehmende Macht des Satans ist mit der zunehmenden Kompaktheit des »deus incarnatus« konfrontiert, bei dem das angefochtene Gewissen Trost findet⁴⁶. Hat Luthers erste große Anfechtung, der Papst, ihn so verkapselt, daß er für die zweite Anfechtung, die Schwärmer, nicht mehr frei war? Warum kam er so rasch zu theologischen Vorurteilen in Bezug auf die Schwärmer, im Gegensatz zu der erst allmählich gewonnenen Überzeugung, daß der Papst der Antichrist sei? Oder liegt es in der Natur des historischen Verlaufes dieser Auseinandersetzung, in der Kampfsituation, daß Luther die schwärmerische Anfechtung verwarf, ohne sich überhaupt Klarheit darüber zu verschaffen, was das Anliegen der Schwärmer wirklich war? Wenn dem so ist, dann muß Luthers Bedeutung für die Gegenwart — das brennende Anliegen Holls — neu im Lichte der neueren

44 Schmalkaldische Artikel, 1537, I, 1, in: Bekenntnisschriften, S. 415. Die Frage der Schwärmer war für Luther die Frage der wahren und falschen Kirche. Siehe dazu Hans-Werner Gensichen: Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, in: Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Band 1, Berlin, 1955, S. 50.

45 Das ist auch der Schluß bei Edwards, S. 201.

46 Siehe z. B. G. Jacob: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen, 1929, S. 48 f. Der Hinweis bei Gensichen, S. 47.

Erforschung der Schwärmer und ihrer Erben (besonders im anglo-amerikanischen Raum) untersucht werden. Wenn es um den Gegenwartsbezug der Lehre Luthers geht – etwas, das besonders die deutsche Lutherforschung seit Holl immer wieder vorantrieb –, dann kann man nicht mehr die geschichtliche Sendung der Schwärmer mit Luthers Urteil abtun; dann muß die »radical reformation«, so wie sie heute durch Quellen erfaßt wird, zur Anfechtung auch der modernen lutherischen Theologie werden, genau so, wie auch die Sendung Luthers nicht mehr von den modernen Erben der Schwärmer als gesunde Anfechtung verworfen werden kann.

Professor Dr. Eric W. Gritsch, Gettysburg, Pennsylvania 17325, U.S.A.

ZEITLOS GÜLTIGES KIRCHENLIED

Reflexionen im 300. Todesjahr Paul Gerhardts

Von Werner Merten

Der 300. Todestag Paul Gerhardts am 27. Mai 1976 gab Veranlassung, nach Aussagekraft, Aktualität und Inhalt seiner Lieddichtung zu fragen. Wenn im Evangelischen Kirchengesangbuch von 1950 (EKG) – und zwar im Stammteil – 30 Lieder Gerhardts enthalten sind, wird damit offenbar, daß die Väter unseres heutigen Gesangbuches von der zeitlosen Gültigkeit dieser Lieder im Wechsel der Epochen überzeugt waren. Unter diesem Begriff der zeitlosen Gültigkeit sind auch innerhalb der Kirchenlieddichtung solche Elemente zu verstehen, die im Rahmen der Interpretation des Textes eine Übertragung in heutige Denkformen und Vorstellungen ohne Schwierigkeiten nahelegen. In nicht wenigen Fällen ist auch die Melodiegestalt eines Liedes substantiell so tragfähig, daß sie Jahrhunderte überdauert. In der folgenden Erörterung soll an einzelnen Schwerpunkten der Versuch unternommen werden, dieses Phänomen der zeitlosen Gültigkeit zu erhellen, sofern es das dichterische Schaffen Paul Gerhardts anbetrifft.

Da das geistige und künstlerische Werk eines Meisters nicht ohne die Betrachtung seines Lebensablaufes beurteilt werden kann, ist ein sporadischer Blick auf Paul Gerhardts Biographie nützlich. Von Bedeutung war für ihn der Besuch der Fürstenschule in Grimma, in deren Lehrplänen die orthodoxe Glaubenserziehung nach Leonhard Hutters »Compendium« einen Schwerpunkt bildete. Darauf weist Walter Blankenburg