



N12<522421970 021



334 021

ubTÜBINGEN

UB Tübingen



fresh

60. Gf

1989. 197

LUTHER

Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1989 Heft 1

TR

78
1985

Gd 843

UDC 72.01.01.01

1989



LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

60. Jahrgang, Heft 1/1989

Herausgeber: Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Darmstadt; Prof. Dr. Marc Liehard, Straßburg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Landesbischof Prof. Dr. Gerha Müller, D.D., Wolfenbüttel; Prof. Dr. Reinhard Schwarz, München unter Mitwirkung von Prof. Dr. Scott Hendrix, Philadelphia Pa.; Prof. Dr. In Lønning, Oslo; Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Løgu Kloster

Schriftleitung: Pfarrer i. R. Hans-Ludwig Slupina,
Brahmsstr. 4, 5600 Wuppertal 2, Telefon (02 02) 62 17 15

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
Bindfeldweg 49, 2000 Hamburg 61, Telefon (0 40) 58 20 07

Konten: Ev. Darlehensgenossenschaft e.G., Kiel Nr. 54 690 (BLZ 2 10 602 37)
Postscheckamt Hamburg, Nr. 5 138-209 (BLZ 200 100 20)

Erscheinungsweise: 3 Hefte jährlich für DM 28,- DM zzgl. Porto.

Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Preis von 3 Heften durch den Jahresbeitrag von 15,- DM abgegolten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 3400 Göttingen

ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 7400 Tübingen

INHALT

- 1 Martin Luther: Predigt am vierten Sonntag
nach Ostern 1523 über Joh 16,5-14
Hans-Ulrich Delius
- 13 Luther und Berlin-Brandenburg
Eilert Herms
- 28 Emanuel Hirsch – zu Unrecht vergessen?
Hans-Joachim Beeskow
- 49 Sonderausstellung in der Lutherhalle

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Prof. Dr. Marc Lienhard,
Prof. Dr. Bernhard Lohse, Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.
und Prof. Dr. Reinhard Schwarz

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. Scott Hendrix, Philadelphia Pa.; Prof. Dr. Inge Lønning, Oslo;
Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe;
Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Løgum Kloster

Schriftleitung: Pfarrer i. R. Hans-Ludwig Slupina

60. Jahrgang 1989



V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

Gd 843

INHALT

Aufsätze

<i>Hans-Joachim Beeskow</i> : Sonderausstellung in der Lutherhalle	49
<i>Hans-Ulrich Delius</i> : Luther und Berlin-Brandenburg. 450 Jahre Reformation 1539–1989	13
<i>Karl Dienst</i> : Die Religionsphilosophie Rudolf Ottos in ihrer Bedeutung für Peter Brunners Gottesdienstverständnis. Zur lutherischen Lehre vom Gottesdienst	78
<i>Eric W. Gritsch</i> : Thomas Müntzers Weg in die Apokalyptik	53
<i>Eilert Herms</i> : Emanuel Hirsch – zu Unrecht vergessen? Teil II	28
<i>Helmar Junghans</i> : Der Wandel des Müntzerbildes in der DDR von 1951/52 bis 1989	102
<i>Klaus Kürzdörfer</i> : Luther und unsere Erziehung heute	66
<i>Karl-Heinz zur Mühlen</i> : Reinhard Schwarz zum 60. Geburtstag	101
<i>Karl-Heinz zur Mühlen</i> : Heiliger Geist und Heilige Schrift bei Thomas Müntzer	131
<i>Andreas Pawlas</i> : Zur Kalkulation eines »gerechten« Preises bei Luther	87
<i>Reinhard Schwarz</i> : Martin Luther: Predigt am vierten Sonntag nach Ostern 1523 über Joh 16,5–14	1

Buchbesprechungen

Schriftenreihe der Staatl. Lutherhalle Wittenberg, Heft 4/1988 (<i>H.-J. Beeskow</i>)	50
--	----

MARTIN LUTHER: PREDIGT AM VIERTEN SONNTAG NACH OSTERN 1523 ÜBER JOH 16,5-14

Vorbemerkung: In zwangloser Folge sollen künftig in dieser Zeitschrift in sich geschlossene Luther-Texte abgedruckt werden, die in den neueren Auswahlausgaben von Schriften Luthers nicht enthalten sind. In erster Linie werden es Predigten Luthers sein, da der reiche Schatz an Luther-Predigten verhältnismäßig am wenigsten zugänglich ist. Selbst die fünf Bände »D. Martin Luthers Evangelienauslegung«, herausgegeben von Erwin Mühlhaupt, die in der Hauptsache aus Predigten Luthers zusammengestellt sind, bringen zu den einzelnen Perikopen höchstens eine Predigt ungekürzt.

Die Texte werden in dem Grade in gegenwärtiges Deutsch übertragen, wie dadurch vordergründige Verständnisschwierigkeiten behoben werden können. Außer der Orthographie ist davon am ehesten der Gebrauch von Konjunktionen betroffen. Bei Verben, Substantiven und Adjektiven wird die Übertragung um so zurückhaltender sein, je mehr Gewicht die Worte im Luthertext haben. Theologisch gefüllte Worte werden, wenn es notwendig erscheint, in eckiger Klammer oder in den nachfolgenden Erläuterungen erklärt.

Luthers Predigt vom vierten Sonntag nach Ostern 1523 (3. Mai) gehört zu den relativ zahlreichen Predigten der Jahre 1522-1524, die Luther damals selber einzeln oder in kleinen Gruppen veröffentlicht hat, während er in späteren Jahren nur noch selten sich selber um den Druck von ihm gehaltener Predigten kümmerte. Die Predigten Luthers aus den Jahren 1522-1524 behandelt Heinrich Bornkamm, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, 1979, in einem eigenen Kapitel (S. 180-205): »Erneuerung der Frömmigkeit«.

Joh 16,5-14 war nach alter Ordnung das Evangelium für Cantate, den vierten Sonntag nach Ostern, so daß uns eine ganze Reihe Predigten Luthers zu diesem Text vorliegen. Die Cantate-Predigt von 1523 steht WA 12, S. (540) 542-552 (unten werden diese Seitenziffern in spitzer Klammer angegeben); eine von Georg Rörers Hand stammende Nachschrift dieser Predigt steht WA 11, S. 104-108. Stephan Roth hat die Predigt 1526 in seine Postille aufgenommen (WA 10 I 2, S. 259f); dadurch ist sie, abgesehen von der Verbreitung in mehreren Drucken des Jahres 1523, der älteren Überlieferung gut bekannt gewesen. Zur leichteren Orientierung werden die Absätze mit Ziffern in eckiger Klammer versehen.

Martin Luthers Predigt

Evangelium Johannes 16,5-14

⁵Jesus sprach zu seinen Jüngern »Ich gehe hin zu dem, der mich gesandt hat, und niemand unter euch fragt mich ›Wo gehst du hin?‹, ⁶sondern dieweil ich solches zu euch geredet habe, ist euer Herz Trauerns voll geworden. ⁷Aber

ich sag euch die Wahrheit: Es ist euch besser, daß ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. So ich aber gehe, will ich ihn zu euch senden. ⁸Und wenn derselbige kommt, der wird die Welt strafen um die Sünde und um die Gerechtigkeit und um das Gericht: ⁹um die Sünde, daß sie nicht glauben an mich; ¹⁰um die Gerechtigkeit aber, daß ich zum Vater gehe, und ihr mich hinfort nicht sehet; ¹¹um das Gericht, daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist. ¹²Ich hab euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt's jetzt nicht tragen; ¹³wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten; denn er wird nicht von sich selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen. ¹⁴Derselbe wird mich preisen, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen.«

[1] Dieses Evangelii Meinung haben wir oft auch anderswo gehört, nur daß es noch daran mangelt, daß man die Worte nicht völlig versteht, wie sie die Meinung haben der Dinge, die wir wohl wissen. Darum wollen wir es ein wenig erklären, damit man sehe, wie eben dasselbe in den Worten liegt, was schier alle anderen Evangelien in sich enthalten. Es ist ein fein Evangelium, gehören aber auch feine Schüler dazu. Nun, das vordere Teil wollen wir stehen lassen und zu dem greifen, da der Herr sagt [V 8], daß der Heilige Geist die Welt werde strafen um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht, und wollen sehen, was das alles sei.

[2] Aufs erste sehen wir hier, daß der Welt wird Schuld gegeben für Blindheit und Unverstand, so daß alle, die ohne den Heiligen Geist sind, wie klug sie auch mögen vor der Welt geschätzt werden in äußerlichem Wesen, Regiment oder Handeln, vor Gott Narren und blinde Leute sind. Das hören sie aber nicht gerne, verdrießt sie übel und werden zornig, wenn man solches von ihnen sagt, daß ihre Sache nichts vor Gott gelte, weil sie darauf stehen, daß sie die Vernunft und das natürliche Licht haben, das Gott in ihnen geschaffen hat. Was können aber wir dazu? Da steht die Schrift und Gottes Wort dürr und klar, daß der Heilige Geist kommen werde und die Welt strafen darum, daß <543> sie nicht weiß, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht sei. Das ist beschlossen; da steht es; zürne darum, wer da will, da fragt Christus nicht nach.

[3] Nun ist es je ein großer Jammer, daß die Welt gestraft wird nicht allein darum, daß sie Sünde hat, ohne Gerechtigkeit ist und nicht recht urteilen kann, sondern daß sie solches nicht erkennt noch sieht, geschweige daß sie dessen sollte loswerden. O wie gar ist hier hinweggenommen aller Ruhm derjenigen, die andere Leute wollen fromm machen, während sie selbst noch nicht wissen, was Sünde ist. Laßt uns vor uns nehmen noch auf diesen Tag alle Hohen Schulen und Gelehrten, obwohl sie uns sagen, was das einig Wörtlein »Sünde« heiße. Denn wer hat doch je gehört, daß das Sünde heiße,

nicht »glauben an Christum« [vgl. V 9]? Sie sagen so: »Sünde ist, wenn man redet, begehrt oder tut wider Gottes Willen und Gebot.« Je, wie reimt sich das mit diesem Spruch, den Christus sagt: »Sünde ist, daß sie nicht an mich glauben«? Darum sind sie damit leichtlich überführt, daß sie nicht davon wissen, was Sünde sei, und wenn sie noch so gelehrt wären, werden sie diesen Text nicht können auslegen.

[4] Item, dergleichen können sie auch nicht wissen, was die Gerechtigkeit sei. Denn wer hat jemals gehört, daß ein Mensch davon fromm und gerecht soll werden, daß Christus gen Himmel fährt oder zum Vater geht, und wir ihn nicht sehen [V 10]? Da müssen sie sagen, ein Narr habe solches geredet, und kein weiser Mann rede so davon. Denn so sprechen sie: »Gerechtigkeit ist eine Tugend, die da lehrt den Menschen, was er jedermann schuldig ist.« Welches wohl wahr ist, aber es fehlt nur daran, daß sie ihre eigenen Worte nicht verstehen; so blinde Narren sind sie. Darum soll man sich nicht wundern, daß sie wider das Evangelium toben und die Christen verfolgen. Wie sollten sie anders tun? Sie wissen's nicht anders.

[5] So wissen sie auch nicht, was das Gericht oder Recht sei, das ist ein rechtes Urteil, ein rechtes Gutdünken und Überlegen; wie man's nennen will. Denn sie sagen so: »Recht ist, das da geschrieben steht in Büchern, wie man Sachen erkennen und scheiden, Hader stillen und enden soll.« Wie sagt Christus aber? So sagt er [V 11]: »Das ist Recht, daß die Welt gerichtet werde.« Wer versteht doch solche Rede? Und wo will es aus oder ein? Wie reimt sich's auf die Vernunft? Nun, wir wollen sehen, ob wir's können erklären, daß man's verstehe.

[6] Aufs erste soll man wissen, daß Gottes Wort nicht von äußerlichem Wesen und Schein allein redet, sondern greift hinein ins Herz und Grund der Seelen; darum richtet es auch den Menschen nicht nach dem äußerlichen Wandel und Gebärden, sondern nach dem Abgrund seines Gewissens. Nun findet (544) ein jeglicher so bei sich selbst, wenn er's bekennen will, wie fromm er auch ist (wenn er gleich eitel Kartäuser wäre und so heilig wie alle Menschen auf Erden), daß er im Herzen dennoch lieber das Widerspiel wollte und anders tun, als er äußerlich tun muß. Zum Beispiel, wenn ich mir selbst überlassen werde und bin ein Mönch, gehe in Armut, Keuschheit und Gehorsam daher, wie sie sich rühmen, will ich bekennen, wie ich's im Herzen fühle, so muß ich so sprechen: »Was ich tue, wollte ich lieber nicht tun; wenn die Hölle nicht wäre, und ich die Schande nicht fürchtete, ließe ich die Kutte das Unglück haben und liefе davon. Denn ich habe nicht Lust dazu im Herzen, sondern bin dazu gezwungen und muß es tun, angesichts von Hölle, Strafe oder Schande; und ist nicht möglich, daß ich's frei und fröhlich tun könnte.« Solches findet ein jeglicher bei sich im Herzen, der ohne Gnade ist.

[7] Desgleichen wirst du auch so finden fortan in andern Stücken. Ich bin meinem Feind nimmer von Herzen hold und günstig; denn es ist der Natur unmöglich. Und wenn ich mich gleich anders stelle, so gedenke ich doch so: »Ja, wenn die Strafe nicht wäre, so wollte ich an ihm mein Mütlein wohl kühlen und mich nicht ungerächt lassen.« Dennoch gehe ich so daher vor der Welt und tue nicht, wie ich gerne wollte und geneigt bin, aus Furcht der Strafe oder Schande. Ganz so, wenn du alle Gebote durchgehst vom ersten bis zum letzten, so wirst du finden, daß kein Mensch sei, der aus seines Herzens Grund Gottes Gebot halte.

[8] Nun hat Gott Abhilfe von diesem Übel gefunden und so beschlossen, daß er Christum, seinen Sohn, wollte in die Welt senden, daß er sein Blut vergösse und stürbe, damit er für die Sünde genugtäte und sie hinwegnähme, und daß dann der Heilige Geist ins Herz käme, der solche Leute, die mit Unlust und Zwang in des Gesetzes Werken dahergehen, willig macht, daß sie ohne Zwang und mit fröhlichem Gemüt Gottes Gebot hielten. Sonst kann durch kein anderes Mittel dem Jammer geholfen werden. Denn weder menschliche Vernunft und Kräfte noch irgendein Engel können uns herausreißen. Damit hat nun Gott aufgehoben aller Menschen Sünde, die an Christus glauben; es ist hinfort unmöglich, daß der könnte in Sünden stecken, der diesen Heiland hat, welcher alle Sünde auf sich genommen und vertilgt hat.

[9] Längst nun ist Christus gekommen und hat lassen predigen, daß alles, was wir tun können, wie groß es ist und wie hübsch es scheint, Sünde ist (weil wir kein Gutes gerne und willig tun), und daß er darum für uns hingetreten ist und alle Sünde hinweggenommen hat, daß wir den Heiligen Geist überkommen, dadurch wir Liebe und Lust gewinnen zu tun, was Gott haben will, damit wir uns nicht unterstehen, durch unser Werk vor Gott zu kommen, sondern durch Christus und sein Verdienst. Darum heißt das nun nicht mehr Sünde, wider das Gesetz tun; denn das Gesetz hat nichts geholfen dazu, daß wir fromm würden, sintemal wir nichts Gutes tun können.

[10] Was bleibt dann für Sünde auf Erden? Nichts anderes, als daß man diesen Heiland nicht annimmt und den nicht haben will, der die Sünde hinweglegt. Denn wenn er da wäre, so wäre keine Sünde da, sintemal er, wie ich gesagt habe, den Heiligen Geist mit sich bringt, der das Herz anzündet und lustig [= begierig] macht, Gutes zu tun. Darum wird die Welt nicht mehr gestraft noch verdammt um anderer Sünden willen, weil Christus diese alle vertilgt, sondern das bleibt alleine im Neuen Testament Sünde, daß man ihn nicht will erkennen noch aufnehmen.

[11] Darum spricht er hier so im Evangelium [V 8f]: »Wenn der Heilige Geist kommt, wird er die Welt strafen um die Sünde, darum daß sie nicht an

mich glauben«, als wollte er sprechen: »Wenn sie an mich glaubten, so wäre ihnen schon alles geschenkt, was sie für Sünde getan haben. Denn ich weiß, daß sie nicht können anders tun von Natur. Aber daß sie mich nicht wollen annehmen noch glauben, daß ich ihnen helfen will, das wird sie verdammen.« Darum wird Gott im Gericht ein solch Urteil über solche stellen: »Siehe, du warst in Sünden und konntest dir nicht heraushelfen, dennoch wollte ich dich nicht darum verdammen; denn ich hab meinen einigen Sohn zu dir gesandt und wollte dir den Heiland geschenkt haben, daß er die Sünde von dir nehme. Den hast du nicht wollen annehmen, darum wirst du allein um deswillen verdammt, daß du Christus nicht hast.«

[12] Also ist dieser Spruch gesetzt zu Ehren und Preis der hohen Gnaden, die uns Gott gegeben hat in dem Herrn Christo. Welche Vernunft hat je so klug können sein, daß sie solches bemerke, daß es so getan sei um den Menschen? Vernunft kann es nicht höher bringen als dahin, daß sie gedenkt: »Ich habe gesündigt mit Werken, so muß ich wieder mit Werken genugtun, die Sünde ablöschen und bezahlen, auf daß ich so einen gnädigen Gott überkomme.« Wenn die Vernunft so weit kommt, so ist sie am höchsten; dennoch ist es nichts denn Narrheit und Blindheit.

[13] Aber so spricht Gott: »Willst du die Sünde los sein, so mußt du andere Werke haben, damit du für sie bezahlest. Denn mit allen Werken, die du tust, kannst du (546) nichts als Sünde tun, auch in den Werken, mit denen du meinst, dich mir gegenüber zu versöhnen und Sünde zu büßen. Wie willst du denn, du Narr, Sünde mit Sünden vertilgen? Denn dadurch sündigst du auch in den besten Werken, die du tun kannst, daß du sie nicht gerne und von Herzen tust. Denn wenn du dich nicht vor der Strafe fürchtest, würdest du es lieber anstehen lassen; und so tust du nicht mehr, als daß du dich unterstehst, kleine Sünden mit großen zu büßen, oder sogar große zu tun, damit du die andere ablegst.«

[14] Darum ist es eine große Blindheit, daß ein Mensch nicht sieht, was Sünde sei, noch weiß, was gute Werke sind, sondern hält Sünden für gute Werke. Darum wenn der Heilige Geist kommt, straft er die Leute und spricht: »Die Werke, die du getan hast und die du noch tust, sind nur eitel Sünde; darum ist's verloren, daß du dich unterstehst, mit deinem Vermögen für die Sünde genugzutun.« So müssen sie sprechen: »Je, das hab ich nicht gewußt.« So spricht er: »Ja, darum bin ich da, daß ich dir solches sage; wenn du es gewußt hättest, so hätte ich nicht müssen kommen und solches verkünden.« Wie willst du nun tun, daß dir geholfen werde? So mußt du tun: Glaube an den Heiland, den Herrn Christum, daß er deine Sünde hinweggenommen hat. Glaubst du das, so hast du ihn, so müssen dann deine Sünden dahinfallen; wo nicht, so kannst du die Sünde nimmer loswerden und fällst immer desto tiefer und tiefer hinein.

[15] Also ist mit diesem Spruch kräftig zu Boden gestoßen alles, was man bisher gepredigt hat von Sünde büßen und genugtun und alles Wesen, das man geführt und getrieben hat. Denn darum hat man so viele Orden und Messen gestiftet, und um deswillen sind wir Pfaffen und Mönche geworden und hin- und hergelaufen, daß wir die Sünde möchten loswerden. Darum folgt auch, was das Beste in der Welt ist, das sie für Frommkeit und Heiligkeit hält, daß es nichts ist denn eitel Sünde und verdammtes Wesen. Damit haben wir ein Stück aus dem Evangelium.

[16] Aufs andere folgt weiter [V 8. 10]: »Der Heilige Geist wird die Welt auch strafen um die Gerechtigkeit; denn ich gehe zum Vater, und ihr werdet mich nicht sehen.« Gerechtigkeit heißt Frommkeit und ein gut ehrbar Leben vor Gott. Was ist nun dieselbe? »Das ist's«, spricht Christus, »daß ich zum Vater gehe.« Wir haben oft gesagt von der Auferstehung des Herrn Christi, daß sie geschehen sei gar nicht ihm zunutz, sondern um unsertwillen, daß wir uns ihrer annehmen als des Gutes, das unser eigen ist. Denn darum ist er vom Tod erstanden und gen Himmel gefahren, daß er ein geistlich Reich anfinde (547), darin er uns regiere durch die Gerechtigkeit und Wahrheit. Darum sitzt er droben, schläft und ruht nicht, spielt nicht mit sich selber, sondern, wie Sankt Paulus sagt [vgl. Eph 1,22?], hat hier zu schaffen auf Erden, regiert die Gewissen und Seelen mit dem Evangelium.

[17] Wo nun Christus gepredigt und erkannt wird, da regiert er in uns von der rechten Hand des Vaters aus und ist selbst hienieden in dem Herzen; da regiert er so, daß er Kraft, Macht und Gewalt hat über dich und alle deine Feinde und hilft dir von Sünden, Tod und Teufel und Hölle. Also ist seine Auferstehung und Himmelfahrt unser Trost, Leben, Seligkeit, Gerechtigkeit und alles miteinander.

[18] Das meint nun der Herr, wenn er sagt von der Gerechtigkeit, daß die Leute davon fromm und gerecht vor Gott werden, daß er gen Himmel fährt zum Vater und wir ihn nicht sehen. Solches versteht die Welt nicht. Darum muß der Heilige Geist kommen und sie strafen.

[19] Wie geht denn das zu? – So, wie wir gehört haben: Soll ich fromm werden, so ist's nicht genug, daß ich äußerlich gute Werke tue, sondern muß sie aus Grund des Herzens mit Lust und Liebe tun, so daß ich unerschrocken sei vor Sünde, Tod und Teufel, frei und fröhlich und mit gutem Gewissen und aller Zuversicht vor Gott stehen könne und wisse, wie ich mit ihm dran sei. Das kann mir nun kein Werk, ja keine Kreatur geben denn allein Christus, der da hinauf ist gefahren gen Himmel, dahin, da man ihn nicht sehen kann, sondern glauben muß, daß er droben sitzt und mir helfen will.

[20] Solcher Glaube macht mich angenehm vor Gott, da gibt mir Christus dann den Heiligen Geist ins Herz, der mich lustig [= willig, begeistert] und

fröhlich macht zu allem Guten. So werde ich gerecht und auf keine andere Weise. Denn die Werke machen dich nur je mehr und mehr unlustig, je länger du sie treibst. Aber dieses Werk, je mehr du es treibst und erkennst, desto lustiger macht es dein Herz. Denn wo solche Erkenntnis ist, kann der Heilige Geist nicht außen bleiben. Wenn er dann kommt, so muß er das Herz willig, lustig und fröhlich machen, daß es frei hinangehe und gerne tue alles, was Gott gefällt, mit fröhlichem Gemüt und leidet, was zu leiden ist, und auch gerne sterbe. Und je klarer und größer die Erkenntnis ist, desto größer wird auch solche Lust und Freude. So ist denn Gottes Gebot erfüllt und alles getan, was man tun soll, und so bist du gerechtfertigt. Wer hätte nun je gedacht, daß solches sollte die Gerechtigkeit sein und so zugehen? Das haben wir nun zuvor oft gehört und gehandelt, nur daß hier andere Worte sind, und doch derselbige Verstand und Meinung ist.

〈548〉 [21] Aufs dritt [V 8. 11] soll der Heilige Geist die Welt strafen um das Gericht, das ist, daß sie nicht weiß, was das Recht ist. Denn wer hätte je gehört, daß dies Recht sei, daß der Welt Fürst gerichtet ist? Der Welt Fürst ist freilich der Teufel, welches man wohl sieht in seinem Regiment. Wenn ich nun die Sünde erkannt habe und ihrer bin los geworden und danach habe Gerechtigkeit überkommen, so daß ich jetzt in einem neuen Wesen und Leben stehe und ein anderer Mensch bin geworden, habe nun den Herrn Christum und weiß, daß ein anderes dazugehöre, daß man der Sünde los werde, als unsere Werke. Da folgt dann, daß ich ein recht Urteil und Unterscheidung kann haben in allem äußerlichen Wesen, wie vor Gott zu urteilen ist. Denn nach solchem Verstand weiß ich zu entscheiden, schließen und richten von allen Dingen, was im Himmel und auf Erden ist, und ein recht Urteil fällen; und wenn ich das Urteil gefällt habe, kann ich danach auch leben. Das kann sonst niemand.

[22] Die Welt steht darauf mit ihrer Heiligkeit, daß Gerechtigkeit heiße, gute Werke tun und damit Sünde büßen und Gott versöhnen. Das haben alle Hohen Schulen gelehrt, das dünkt sie recht und wohlgetan, wenn sie nur viel gute Werke stiften. So kommt nun der Heilige Geist und sagt: »Nicht so; du irrst und fehlst; dein Urteil ist unrecht. Darum muß ein anderes Urteil da sein. Du solltest so urteilen, daß alles, was deine Vernunft schließt, fehlt und falsch ist, daß du ein Tor und Narr seiest.« Das kann die Vernunft wohl tun, daß sie wisse in menschlichem Handeln und weltlichen Sachen zu urteilen, Städte und Häuser zu bauen, wohl regieren und dergleichen; da kann einer wohl verständiger sein und besser urteilen oder richten denn der andere. Aber davon reden wir hier nicht, sondern von solchem Urteil sagen wir, wie man von allen Dingen schließen soll, was vor Gott recht oder unrecht ist. Da schließt der Heilige Geist so: Alles, was Vernunft vor Gott urteilt, das ist falsch und taugt nichts. Alles, was dem Menschen

angeboren und nicht neu geboren ist, das muß vertilgt und getötet werden, daß sich niemand dessen rühme noch darauf verlasse.

[23] So auch weiter, was die Welt für Weisheit hält, wovon jedermann sagt, es sei weise oder vernünftig gehandelt und getan, ist vor Gott Narrheit und kurzum, was sie macht, das ist unnütz und verdammt, es sei denn, daß es quelle von dem Herrn Christus und sei sein Wort und Geist, so daß er es uns lehre. Kommt es nicht daher, so ist es gewiß eitel Blindheit und nichts Gutes. Darum liegt nun danieder alles, was die Welt für gut achtet, und heißt alles böse, weil es nicht aus dem Wort und Geist fließt, (549) sondern vom alten Adam her kommt, welcher nichts mehr ist denn ein blinder Narr und Sünder.

[24] Warum das? Darum: Sollte deine Weisheit und Vernunft nicht Narrheit sein und nichts gelten? Ist doch der Alleroberste verdammt, der aller Welt Gewalt und Weisheit im allerhöchsten Grad hat. Denn es ist je ohne Zweifel auf der Welt niemand so weise, klug und verständig als der Teufel, kann sich auch niemand frommer stellen. Und alle Weisheit und Heiligkeit, die nicht aus Gott fließt, das allerschönste Wesen in der Welt ist am allerstärksten im Teufel. Denn weil er ein Fürst und Haupt der Welt ist, so muß der Welt Weisheit und Gerechtigkeit alle aus ihm fließen; da regiert er mit ganzer Gewalt.

[25] Darum spricht nun Christus [vgl. V 11]: »Während der Fürst der Welt selbst verdammt ist mit allem, was er vorhat und tun kann, so ist die Welt ja blind, daß sie das für gut hält, was schon verdammt ist, nämlich seine Weisheit und Frommkeit.« Darum müssen wir das rechte Urteil fassen, das Christus fällt, daß wir uns wissen zu hüten vor allem, was die Welt für kostbar achtet und was sie vorgibt, womit sie vor Gott klug, weise und fromm sein will. Denn wenn die Leute wollen lehren und regieren, die nicht Christus' Wort und Geist haben, so ist es schon alles verdammt; denn damit macht man nicht mehr, denn daß der alte Adam stärker wird und in dem Sinn bleibt, seine Werke, seine Frommheit und Klugheit solle vor Gott gelten; so muß er denn um so tiefer und tiefer in des Teufels Reich geraten.

[26] Weil aber nun der Fürst der Welt und der Heilige Geist, Christus und des Teufels Reich, stracks widereinander sind, und der Heilige Geist nicht leiden kann, daß jemand sein Tun aufwerfe und sich davon rühme, so muß sogleich das heilige Kreuz folgen. Denn die Welt will es auch nicht leiden, daß man sie strafe, daß sie blind sei. Darum muß man sich frei darein ergeben, daß man sich darüber martern lasse. Denn wenn wir nun den rechtschaffenen Glauben im Herzen haben, müssen wir das Maul auch auftun und die Gerechtigkeit bekennen, die Sünde kundmachen, so müssen wir auch strafen und verdammen [= verurteilen], was der Welt Tun ist, und muß heraus, daß es alles verdammt ist, was sie vornimmt. Da müssen wir

dann Ketzer sein und ins Feuer. Denn sie werden sprechen: »Das ist wider die heiligen Concilia und des heiligen Vater Papstes Recht.« So mußt du antworten: »Was kann ich dazu? Hier steht es klar; der Text sagt nicht, der Heilige Geist soll dem Papst, Bischöfen und Fürsten heucheln, sondern soll strafen und sagen, es sei Irrtum, Blindheit und des (550) Teufels Regiment. So wollen sie dann ungestraft sein, man soll sie »gnädiger Herr« heißen; darum muß man den Hals daran setzen.«

[27] Das sind die drei Stücke, die wir hier haben im Evangelium: Sünde ist der Unglaube, Gerechtigkeit ist der Glaube, das Gericht ist das heilige Kreuz. Darum siehe darauf und lerne, daß du alles, was ohne Geist ist, für nichts haltest und verdammst und danach des heiligen Kreuzes gewärtig bist, daß du darüber leiden müssest.

[28] Nun folgt im Evangelium weiter [V 12 f]: »Ich hab euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt's jetzt nicht tragen, wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten« etc. Diese Worte sollen aufs einfältigste verstanden werden, daß der Herr soviel sage: »Diese drei Stücke, die ich jetzt erzählt habe, versteht ihr jetzt keineswegs vollständig, wenn ich es schon erklären wollte. Ich hätte wohl viel davon zu reden, daß ich's besser auslegte, wie es zugehe, aber ihr steckt noch zu tief im groben und fleischlichen Verstand, daß ihr's nicht könnt fassen. Darum will ich's anstehen lassen, bis der Heilige Geist kommt, der wird euer Herz erleuchten, daß ihr es verstehen könnt, und wird euch dessen alles erinnern; denn ich sag es euch jetzt darum, daß ihr dann daran gedenkt.« So geben diese Worte nichts anderes als diesen einfältigen Verstand, gleich als wenn ich mit einem anderen etwas Derartiges redete und spräche: »Ich hätte noch viel davon zu sagen, aber es ist dir zu schwer, du kannst es noch nicht begreifen und fassen.«

[29] Aber diese Worte haben unsere Doctores und Hochgelehrten auf ihren Tand gezogen und zu ihrem Grund gelegt, daß sie sagen, man müsse etwas mehr haben als das Evangelium und die Schrift. Darum solle man auch hören, was die Concilia und der Papst schließen und setzen, und wollen das so bewähren: Christus spricht hier [V 12]: »Ich hab euch noch viel zu sagen, das ihr jetzt nicht könnt tragen«; darum weil er es nicht alles gesagt hat, muß ja folgen, daß er es den Conciliis und dem Papst und Bischöfen befohlen habe, die es vollends lehren sollen.

[30] Hier sieh doch den Narren zu, was sie sagen. Christus spricht so: »Ich hab euch viel zu sagen.« Was heißt »euch«? Mit wem redet er? Ohne Zweifel mit den Aposteln, zu denen sagt er: »Ich hab euch noch viel zu sagen, ihr könnt es aber nicht fassen oder tragen, wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten.« Darum, soll Christus nicht lügen, so muß sein Wort erfüllt sein worden zu der Zeit, da der Heilige

Geist kam; der muß ihnen alles gesagt haben und alles ausgerichtet haben, was hier der Herr sagt, und sie frei geleitet haben in alle Wahrheit. Wie kommen wir denn auf den Sinn, Christus habe es nicht alles gesagt, sondern noch viel hinter sich gelassen, was die Concilia lehren und beschließen sollten? Auf (551) welchen Verstand sich die Worte doch keineswegs reimen. Denn Christus dringt dahin, daß es ihnen der Heilige Geist bald werde alles sagen und erklären, damit es danach die Apostel alles ausrichteten und durch sie in die Welt gebracht würde, was sie vom Heiligen Geist gelernt hätten. Hingegen sprechen sie [die kirchlichen Lehrer], wie sie es erst noch am Ende der Welt haben zu sagen, zu lehren und zu gebieten.

[31] Item weiter spricht Christus [V 13]: »Er wird euch leiten in alle Wahrheit.« Hier schließen wir, wenn das Wahrheit ist, was die Concilia lehren, wie man soll Platten [= Tonsuren] und Kappen [= Kutten] tragen und Jungfrauschaft [= priesterliche und mönchische Keuschheit] halten, so sind die Apostel nie in die Wahrheit gekommen, sintemal ihrer keiner je in ein Kloster gekommen ist noch irgendeins der närrischen Gesetze gehalten hat. Und hat uns Christus wahrlich fein damit betrogen, daß er sagt, der Heilige Geist solle uns in alle Wahrheit führen, wenn es soviel heißt, als er solle uns lehren, Pfaffen und Mönche werden und auf etliche Tage nicht Fleisch essen. Denn das heißt ohne Zweifel Wahrheit vor Gott, wenn man dahergeht in einem rechtschaffenen und grundguten Wesen.

[32] Wenn wir nun jetzt unsern geistlichen Stand, Papst, Bischöfe, Pfaffen und Mönche ansehen, so sehen wir nichts als eitel Fastnachtslarven, die sich mit äußerlicher Gebärde stellen, als wären sie fromm, und sind Buben [= zuchtlose Menschen] im Herzen. Denn welche Päpste, Bischöfe und Orden haben uns je in diese Wahrheit geführt, die inwendig aus dem Herzen soll gehen? Steht doch all ihr Ding nur auf äußerlichem Schein, womit sie den Leuten ein Geplärr vor den Augen machen. So haben sie uns diesen Text meisterlich verkehrt und ihre Lügen damit wollen stärken, dennoch sollen wir sie »gnädiger Herr« heißen. Verdrießlich ist's, solches zu hören, und sollte uns im Herzen wehe tun, daß wir solchen mächtigen Frevel sollen leiden, daß die Leute so unverschämt wider das teure Wort Gottes handeln und den Heiligen Geist zum Lügner machen. Sollte doch dieser eine Spruch alleine stark genug sein wider den Papst und die Concilia, wenn wir gleich keine anderen in der Schrift hätten.

[33] Zum dritten spricht Christus [V 12]: »Ihr könnt es jetzt nicht tragen.« Hier fragen wir: Lieber, wäre es auch den Aposteln zu schwer gewesen, solche Gesetze zu verstehen oder zu tragen, daß sie nicht Fleisch essen sollten und dergleichen? Hatten sie es doch im Gesetz Mosi wohl gelernt, wo sie viele solcher äußerlichen Gesetze mußten halten und waren ihr Lebttag darin erzogen, daß es ihnen wie ein Kinderspiel gewesen wäre; so

verstanden sie es je auch besser als wir. Ist denn das nun so ein schweres Ding, wenn man sagt, daß ein Mönch eine schwarze oder graue Kappe, der Papst drei Kronen [= die Tiara], ein Bischof einen spitzigen Hut muß tragen, und wie er soll Kirchen und Altäre weihen oder Glocken taufen, daß der Heilige Geist darum habe müssen vom Himmel kommen und solches lehren? (552) Ist das nicht genug genarrt, daß man so unernst umgeht mit diesen edlen Worten, so weiß ich nicht, wie man größer narren soll.

[34] Darum hüte dich vor diesen Lügnern und fasse die Worte recht, und zwar so: Christus will von dem innerlichen rechtschaffenen Wesen reden, nicht von dem äußerlichen Gaukelwerk. Er will das Herz vor Gottes Augen fromm und gerecht machen, daß es zum ersten seine Sünde, danach ihn erkenne als den, der die Sünde vergibt, und sich danach aufs Kreuz opfern lasse. Das ist die Wahrheit, das konnten die Apostel noch nicht tragen und verstehen; jenes äußerliche Ding macht niemanden rechtschaffen, bringt niemanden zur Wahrheit, sondern macht nur Heuchler und einen Schein, womit man die Leute betrügt.

[35] So haben wir einen rechten Verstand von diesem Spruch, daraus wir sehen, wie sich die Narren, die ihren Tand daraus wollen gründen, eben auf das Widerpart setzen und auf einen Sand gründen, während schier kein Spruch ist, der stärker wider sie schließt als eben dieser. So haben wir das Evangelium in Kürze erklärt, daß man sehe, wie es eben das lehrt, was wir immerdar gepredigt haben.

Erläuterungen

Das Verb »strafen« in Joh 16,8 und entsprechend in Luthers Auslegung hat den Sinn von zurechtweisen oder überführen, im Einklang mit dem Verb des griechischen Textes. In der revidierten Bibelübersetzung von 1984 wird das Verb abgeschwächt (»die Augen auf tun«).

»Fromm« (Abs. 3 und öfter) meint zur Zeit Luthers noch soviel wie tüchtig, gut, recht, rechtschaffen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, wird »Frommkeit« (Abs. 15) – in der Bedeutung von Gutheit, Rechtschaffenheit – nicht durch Frömmigkeit wiedergegeben.

Mit den Definitionen der »Hohen Schulen und Gelehrten« oder der »Vernunft« von Sünde und Gerechtigkeit (Abs. 3 und 4) greift Luther auf Sätze zurück, die in der theologischen Argumentation der Scholastiker verwendet wurden. Der Satz über die Sünde (Abs. 3) stammt aus Augustin, *Contra Faustum Manichaeum* (lib. 22 c. 27; MPL 42, 418; CSEL 25,621: *Peccatum est factum, dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem*); vgl. Thomas von Aquin, *STh I II q. 19 a. 4 sed c.*; *q. 21 a. 1 sed c.* und öfter. Der Satz über die Gerechtigkeit (Abs. 4) lehnt sich an die gängige Definition an,

derzufolge Gerechtigkeit darin besteht, jedem das Seine zukommen zu lassen; vgl. Thomas von Aquin STh 2 II q. 57 a. 4 arg. 1 und q. 58 a. 11 sed c., wo Thomas von Aquin sich auf Ambrosius, *De officiis ministrorum* 1 c. 24 (MPL 16, 57), stützt. Was dem anderen als das Seine zusteht, sind wir ihm schuldig; deshalb kann auch Thomas von Aquin (STh 1 II q. 101 a. 3 co. und q. 102 a. 2 arg. 2) sagen, zum Wesen der Gerechtigkeit gehöre es, einem anderen das Geschuldete zukommen zu lassen. Die hier gegebenen Verweise auf Thomas von Aquin bezeichnen nur einen ganz schmalen Ausschnitt aus einer breiten scholastischen Verwendung dieser definitiven Sätze über Sünde und Gerechtigkeit. Die von Luther zitierte Definition von Recht (Abs. 5) orientiert sich – charakteristisch für das Rechtsleben des 16. Jahrhunderts – am positiven, schriftlich vorliegenden Recht als der Grundlage menschlicher Rechtsprechung.

In der Auslegung von V. 12 f (Abs. 29) wendet sich Luther gegen die Ansicht, mit Joh 16,12 f könnten Satzungen der kirchlichen Tradition als Weisungen des Heiligen Geistes begründet werden; denn die johanneische Geistverheißung besage, die Apostel oder als deren Amtsnachfolger die Bischöfe könnten, zumal wenn sie auf einem Konzil versammelt sind, unter der Leitung des Heiligen Geistes verbindliche Bestimmungen über die kirchliche Lehre und Ordnung treffen und auf diese Weise das Schriftzeugnis des Neuen Testaments ergänzen. Unter dieser Voraussetzung hatte der englische König Heinrich VIII. 1521 in seiner Entgegnung auf Luthers Schrift *De captivitate babilonica ecclesiae* das Sakrament der Firmung, dessen Legitimität Luther bestritten hatte, damit verteidigt, daß die Kirche, d. h. der Episkopat, manches durch die Apostel mündlich überliefert bekommen habe, um es zu gegebener Zeit für den Glauben verbindlich zu machen, z. B. die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, die nicht im Neuen Testament bezeugt sei, oder die Siebenzahl der Sakramente, wie sie in der Kirche des Mittelalters festgelegt worden ist. Ausdrücklich hat Heinrich VIII. in diesem Zusammenhang Joh 16,13 zitiert (Walch, *Luthers sämtliche Schriften*, 2. Aufl., Bd. 19, Sp. 197 f). Im gleichen Sinne hatte 1521 Hieronymus Emser – unter Berufung auf Joh 14,26 – behauptet, nach apostolischer »Ordnung« gehörten zur Meßfeier »priesterliche Kleider und Gefäße, die beide sonderlich dazu geweiht und geheiligt werden sollen« (Wider das unchristenliche Buch Martini Luthers . . . An den deutschen Adel, herausgegeben von L. Enders, 1, 1890, S. 127 f; vgl. WA 7, S. 642,28 ff). Ausführungen wie die von Heinrich VIII. und Emser hat Luther sicherlich bei seiner Predigt am 3. Mai 1523 im Sinn gehabt. Die Grundsatzlehre der römisch-katholischen Kirche, daß die ungeschriebene apostolische Tradition, die im bischöflichen Amtsgeist weitergegeben wird, gleichrangig zur heiligen Schrift hinzukommt und mit ihr zusammen das kirchliche Glau-

bensgut bildet, ist auf dem Tridentinischen und dem I. Vatikanischen Konzil fixiert worden (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 35. Aufl., 1973, Nr. 1501, 3070). Das hat das II. Vatikanische Konzil in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »*Dei Verbum*« (Nr. 9 f) bekräftigt, ebenso der *Codex Iuris Canonici* von 1983, Can. 750.

Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43, 8034 Germering

LUTHER UND BERLIN-BRANDENBURG

Vierhundertfünfzig Jahre Reformation 1539–1989

Von Hans-Ulrich Delius

Schon viele Jahre vor der Einführung der Reformation in der Mark und in Berlin im Jahre 1539 und danach sind verschiedene reformatorische Einflüsse nachweisbar. Wittenberg lag ja dem brandenburgischen Gebiet sehr nahe, obwohl Luther selbst die Mark nie besucht hat. Für ihn war schon Wittenberg die Grenze der Zivilisation, und etwas weiter östlich begann die Barbarei. Eine breite antipäpstliche Bewegung wie an anderen Orten gab es nicht, kirchliches Leben und Frömmigkeit waren trotz gelegentlicher Kritik katholisch geprägt. Interessant ist hier ein Bericht eines Freundes des Kurfürsten Joachim I., des Abtes Tritheim aus Sponheim, den dieser bei seinem Berlin-Aufenthalt im Jahre 1506 und 1507 verfaßt hatte¹: »Die Einwohner sind gut, aber zu rauh und ungelehrt, sie lieben mehr die Schmausereien und den Trunk als die Wissenschaften. Selten findet man einen Mann, der die Bücher liebt, sondern aus Mangel der Erziehung und der Lebensart ziehen sie die Gesellschaft, den Müßiggang und die Pokale vor. Die Ausschweifung im Trinken wird von ihnen nicht für ein Laster gehalten; doch es gibt auch

¹ Zitiert nach M. Hürlimann, *Berlin, Berichte und Bilder*, Berlin 1934, 18. Danach dann H.-J. Beeskow, *Die Reformation in Berlin. Ein Beitrag zur 750-Jahr-Feier der Hauptstadt der DDR*, in: *Schriftenreihe der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg* 3, 1987, 1–5, hier 1 und Ders., *Die Entwicklung Berlins bis zur Reformation*, in: *Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte*, hg. v. G. Wirth, Berlin 1987, 18. Die folgende Darstellung basiert auf H.-U. Delius, *Die Reformation in Berlin*, in: *Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte*, hg. v. G. Wirth, Berlin 1987, 23–43.

viele unter ihnen, die sich dessen enthalten, und die Einzöglinge aus Franken und Schwaben, wie ich oft bemerkte, sind mehr dem Suff ergeben als die Landeseinwohner. Man kann von den Märkern sagen, daß sie durch die vielen Festtage und durch ihre Faulheit zur Armut gebracht werden, und daß sie durch das viele Fasten und den Suff ihren Tod beschleunigen, zudem sie hierin die übrigen Deutschen übertreffen. Sie sind von Natur zur Faulheit geneigt.«

Die Anfänge der Reformation in der Mark

Schon vor der Reformation, im Jahre 1512, hatte der Propst des Prämonstratenserklosters Leitzkau, Georg Mascov, Luther um eine Predigt gebeten, die er vor der Diözesanversammlung verlesen wollte. Diese früheste märkische Verbindung zum Reformator ist uns überliefert als eine Auslegung von 1. Joh. 5,4f. unter dem Titel: ›Sermo praescriptus praepositio in Litzka². Neben erbaulichen Gedanken finden wir hier bereits eine Art Reformprogramm, das die Reformation von Priestern und Laien anstrebte. Jedermann sehe die Notwendigkeit einer Reform ein, aber keiner gebe zu, daß die Priester die Worte der Wahrheit beiseite lassen.

Am 9. November 1514 sprach nun Papst Leo X. dem brandenburgischen Kurfürsten das Patronatsrecht über die Dompropsteien Brandenburg und Havelberg zu³. Erst danach war Joachim I. bereit, die Genehmigung für den Verkauf von Ablassbriefen für Berlin und die Mark zu erteilen. Auch hier handelte es sich um den Peterskirchenablaß, der dann ja letztlich die Reformation auslöste. Im April 1517 trat der bekannte Ablassprediger Johann Tetzel zum erstenmal in den direkten Gesichtskreis Luthers, als er im zum Bistum Brandenburg gehörenden Jüterbog Ablass verkaufte, zu dem Luthers Beichtkinder aus dem nahen Wittenberg in Scharen hinzueilten. Am 5. Oktober ist Tetzel zum ersten Mal in Berlin und bald darauf in Beelitz. Aus dieser Zeit sind zwei Ablassbriefe erhalten, von denen der eine eine Art Plenarablaß enthält, absolvierte er doch einen Totschläger und sollte ihn sogar vor dem Eingreifen der Obrigkeit schützen. Der andere war auf den Köpenicker Bürger Tielemann ausgestellt, der versehentlich beim Schlachten seinen Sohn erschlagen hatte.

Im November 1517 war dann Tetzel erneut in Berlin und lernte hier

² WA I, (8) 10–17; Delius 23 und Anm. 1.

³ A. F. Riedel, *Codex diplomaticus Brandenburgensis oder Geschichte der Städte, Klöster, geistlichen Stiftungen, adligen Familien und Schlösser der Mark Brandenburg* I 8, 475; Delius Anm. 2.

Luthers 95 Thesen kennen, woraufhin er geprahlt haben soll: »Der Ketzer soll mir in drei Wochen ins Feuer geworfen und in einem Badehute gen Himmel fahren«, (d. h. seine Asche in einer Bademütze gesammelt werden). Die ganze Auseinandersetzung mit Luther brachte es mit sich, daß der schon 1487 zum Baccalaureus graduierte Tetzel nun, um zum gleichwertigen Gegner des gegen Luthers Augustinerorden konkurrierenden Dominikanerordens werden zu können, promoviert werden mußte. Dies geschah im folgenden Jahr, als Tetzel anlässlich eines Provinzkapitels seines Ordens über 122 Thesen gegen Luther disputierte. Diese Thesen waren von Konrad Wimpina verfaßt worden – Tetzel war dazu wohl nicht in der Lage –, einem bis zu seinem Tode 1531 heftigsten Gegner Luthers. Wimpina war von 1506 bis 1508 der erste Rektor der neugegründeten Universität Frankfurt an der Oder. Tetzel oder besser Wimpina behaupteten in den Thesen vielfach strittige Lehrmeinungen als feste Dogmen, so daß sie in der frühen Polemik gegen Luther wenig Gewicht erhielten. Auf der Tagung des Dominikanerordens gab es nur einen einzigen Fürsprecher für Luther in Gestalt eines jungen Mönches namens Knipstro, der daraufhin in ein pommersches Kloster strafversetzt wurde. In den Jahren 1531 und 1532 finden wir ihn als Reformator von Greifswald und Pommern wieder.

Luther hatte ja bekanntlich seine Thesen pflichtgemäß an seinen zuständigen Bischof Hieronymus Schulze, der sich dann latinisiert Scultetus nannte, geschickt, der daraufhin den Abt des Klosters Lehnin, Valentin, zu Luther schickte. Die hier gegebene Zusage des weiteren Schweigens konnte Luther nicht einhalten, da auch seine Gegner nicht schwiegen. Noch einmal versuchte der Brandenburger Bischof, Luther aufzuhalten, als die Disputation mit Johann Eck und damit die Aufrollung der Frage des päpstlichen Primates drohte. Schulze reiste persönlich nach Wittenberg; es war vergeblich, in Leipzig wurden die Fronten geklärt und endgültig abgesteckt. Schulze stand übrigens Luther durchaus wohlwollend gegenüber. Erst nach der Leipziger Disputation stieß er leidenschaftliche Drohungen gegen ihn aus, wohl mehr, um sich gegenüber Papst und Kurfürst ein Alibi zu schaffen. Er soll z. B. einmal gesagt haben, daß er nicht eher ruhen würde, als bis er Martinus ins Feuer gebracht habe, wobei er theatralisch einen Holzschicht ins Kaminfeuer geworfen haben soll. Für Luther, der sich mehrfach in den Tischreden über ihn geäußert hat, war er in Zukunft nur noch »eine erbärmliche Seifenblase, vom Wind der Eck'schen Lügen aufgebläht« – wobei hier nicht an Westwind zu denken ist!

Der bis 1535 regierende Kurfürst Joachim I., war von Anfang an ein fanatischer Gegner der Reformation⁴. Er sah in ihr nur eine Auflehnung gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit. Natürlich konnte er seine Augen auch nicht vor den Schäden der Kirche verschließen, aber seiner Meinung nach war es eben die Aufgabe der Obrigkeit, diese zu beseitigen. Folgerichtig sah er in Luther nur einen Aufrührer, worin er seit dem Bauernkrieg 1525 noch bestärkt wurde. Als einer der ersten deutschen Fürsten veröffentlichte er am 29. September 1521 das Wormser Edikt gegen Luther wie auch das kaiserliche Mandat vom 25. August 1524 zur Erneuerung des Wormser Reichstagsabschiedes⁵. Die Universität Frankfurt wurde beauftragt, Luthers Bibelübersetzung zu überprüfen. Die katholischen Theologen fanden hundert Fehler darin, Anlaß für den Kurfürsten, seinen Untertanen die Bibelübersetzung wie auch alle Bücher Luthers zu verbieten. Später erweiterte er dieses Verbot sogar noch dahingehend, daß niemand Luthers Bücher besitzen durfte.

Die Bestrebungen des Kurfürsten, seine Landeskinder beim alten Glauben zu halten, wurden durch die drei altgläubigen Bischöfe der Bistümer Havelberg, Brandenburg und Lebus unterstützt. Letzteres war in der Hand Georgs von Blumenthal, der sich 1525 vom päpstlichen Legaten Campeggio die Ermächtigung geben ließ, Abtrünnige auf seine Weise bestrafen zu dürfen. Als Matthias von Jagow in seinem Amt als Brandenburger Bischof bestätigt wurde, mußte er seinem Vorgesetzten, dem Mainzer Erzbischof und Kardinal Albrecht, das Versprechen geben, Klöster und Kirchen seines Bistums, zu dem auch Berlin gehörte, von der lutherischen Ketzerei zu reinigen. Albrecht war der Bruder Joachims, und in ihren antilutherischen Bestrebungen trafen sich ihre Interessen. Dennoch war der Katholizismus, der zu Beginn der Reformation ungebrochen war, nun schon durch die Verkündigung des Evangeliums erschüttert. Meßstiftungen für die verschiedenen Kirchen und Altäre versiegten geradezu, die Ablassgelder wurden nicht mehr gezahlt, und die Zahl der in Wittenberg Studierenden verdoppelte sich, auch wenn der Kurfürst nur dann ein Stipendium gewährte, wenn das Studium in Frankfurt/Oder aufgenommen wurde⁶.

⁴ W. Delius, Anfänge reformatorischer Bestrebungen in der Mark Brandenburg, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 40, 1965, 9–23; Ders., Die Kirchenpolitik Joachims I., in: ebd. 49, 1974, 7–41; Delius Anm. 3.

⁵ Riedel III 3, 309f.

⁶ Delius 25.

1522 mußte der Kurfürst sogar für die Bewohner der Doppelstadt Berlin und Cölln eine Anordnung erlassen, die zur fleißigeren Teilnahme an den Prozessionen aufforderte, nachdem 1521 erstmals der Rat der Stadt, die Gilden und die Schulen eine Teilnahme an der jährlichen Fronleichnamsprozession verweigert hatten. Auch die Stadtordnung von 1525 forderte im gleichen Sinn einen regelmäßigeren Messe-Besuch und drohte sogar den Bewohnern mit Pfändung, die nicht an der alten Ordnung festhielten, die Priester nicht ehrten, regelmäßig fasteten, opferten und beteten.

In diese Zeit fällt auch noch eine zwar weniger bekannte, aber doch kuriöse Legende. Joachim war wie viele ein Kind seiner Zeit und stark astrologiegläubig. 1518 hatte nun der damals berühmte Astrologe Stöffler den Weltuntergang für den Februar 1524 vorausgesagt. Er fiel dann zwar beruhigenderweise aus, die Prophezeiung hatte aber doch in vielen Gegenden zu einer allgemeinen Untergangsstimmung geführt. Auch Joachim wollte den Ausfall des Weltunterganges einfach nicht glauben und saß nächtelang mit seinem Hof-Astrologen Johann Carion, bekannt geworden durch seine Chronik, in seinem Arbeitszimmer oder in der Sternwarte im Schloßturm – und plötzlich hatten es die beiden heraus: Der Kollege Stöffler hatte sich nur im Datum geirrt, eine Sintflut mußte am 15. Juli als furchtbares Unwetter über Norddeutschland, speziell über das flache Berlin, hereinbrechen. Joachim, als Regent durchaus sehr klug und von außerordentlicher Umsicht, konnte sich einfach nicht denken, daß die Astrologie zu falschen Ergebnissen führen würde. Er benahm sich allerdings nicht sehr schön, als er seinem Hofastrologen verbot, diese Hiobsbotschaft in Berlin weiterzuerzählen, da er für sich und seinen Hof schon einen Rettungsplan hatte: Er wollte die Sintflut auf der Höhe eines Berges abwarten. Und da fügte es sich ziemlich glücklich, daß Berlin für solche Sintflutfälle den 60 m hohen Tempelhofer Berg, der heute Kreuzberg heißt, besaß.

Vom 10. Juli an soll eine entsetzliche Stimmung im Schloß geherrscht haben. Man saß auf gepackten Koffern, die Kutschen standen bereit. Vom Morgen des 15. Juli an lehnten die Herren aus dem Fenster und beobachteten ziemlich bleich den Himmel. Es zeigte sich aber nur ein strahlend blauer Sommerhimmel. Nur gegen Mittag wurde es immer schwüler, und am Nachmittag stieg eine dunkle Wetterwand im Westen empor. Das war der Augenblick, in dem sich die Schloßstore öffneten und eine lange Reihe von Karossen hinausjagte, über die Schloßfreiheit hinweg, über den heutigen Hausvogteiplatz in Richtung des späteren Halleschen Tores nach Tempelhof zu. Eine Stunde später wußte man in Berlin, warum der Kurfürst mit dem Hofstaat und den Ministern auf dem Tempelhofer Berg saß. Die Ausdrücke, die daraufhin über den Kurfürsten und seine Handlungsweise fielen, sollen sämtlich nicht hoffähig gewesen sein.

Inzwischen hatte das gefürchtete Unwetter begonnen, und man richtete sich auf 40 Tage und 40 Nächte auf dem Kreuzberg ein. Indes kam schon nach einer halben Stunde die Sonne wieder hervor. Jetzt wurde die Kurfürstin Elisabeth energisch, die es nicht länger dulden wollte, daß sich ihr Gemahl lächerlich machte. Sie ordnete kurzentschlossen die Rückfahrt ins Schloß an, und etwas betreten folgte man ihr. Die Heimfahrt war gerade kein Triumphzug. Die empörten Berliner standen am Straßenrand, bewarfen die Equipagen mit Steinen und hielten sich auch keineswegs mit ihrem Mundwerk zurück.

Aber ganz zum Schluß dieser historischen Komödie passierte noch etwas, was fast wie ein Theatereffekt anmutet. Als die Wagen in die Schloßfreiheit einbogen, schlug plötzlich aus den erneut aufgezogenen Gewitterwolken ein Blitz direkt vor der Kutsche des Kurfürsten ein. Als dieser schreckensbleich aus dem Wagen stieg, sah er, daß er nur um ein Haar dem Tod entgangen war, denn den Reitknecht und alle vier Pferde hatte der Blitz erschlagen. Abergläubisch, wie er war, sah er dies als eine Mahnung des Himmels an, sich etwas weniger mit der Erforschung der Zukunft abzugeben. Sein Kredit bei den Berlinern war jedoch für längere Zeit dahin.

Zu einem Vorspiel der Reformation, das auch kein gutes Licht auf den Kurfürsten warf, gehört der sog. Hostienschändungsprozeß⁷. Dieser Prozeß aus dem Jahre 1510 zeigt nicht nur den Tiefstand des Rechtswesens dieser Zeit auf, er zeigt auch die Geistesverfassung der Bevölkerung, ihren finsternen Aberglauben und religiösen Wahn. Alles zusammen artet dann eindeutig aus wirtschaftlichen Motiven zu einer Judenverfolgung aus. Bereits 1446 war, ohne daß nähere Einzelheiten bekannt sind, eine Judenvertreibung aus der Mark und Berlin erfolgt. Schon 1480 müssen jedoch die Juden zahlreich zurückgekehrt sein, denn die Stände fordern erneut ihre Vertreibung beim Markgrafen Johann, der sich jedoch schützend vor die Juden stellte. Genau so hielt es dann Joachim I., schränkte aber ihren Zinssatz auf 2 Pfennig vom Gulden ein. Da die Kirche dem Christen die Ausleihe von Geld gegen Zinsen verbot, war dies eine Domäne der jüdischen Händler, die dadurch weite Kreise des Bürgertums und des Adels finanziell in der Hand hatten. Das Risiko der Verleiher war zwar groß, aber auch der Zinssatz, da er wöchentlich berechnet wurde. Es ergab sich so ein Jahreszinssatz von 40%, der noch durch die zum Kapital geschlagenen Zinsen, den Zinseszins, erhöht wurde. Auch wenn der jüdische Ausleiher in der Regel aus einer Notlage verholpen hatte, so trug ihm doch dieser hohe Verdienst den Haß und Groll der Bevölkerung ein. Der Kurfürst seinerseits zog wiederum Nutzen aus den Juden durch die Erhebung eines Schutzgeldes. Trotz mehr-

⁷ J. Schultze, Die Mark Brandenburg 3, 196–200.

facher Bitten seiner Stände konnte sich Joachim darum auch nicht entschließen, die Juden erneut aus der Mark zu vertreiben. Die Stände ihrerseits hofften natürlich, durch eine Vertreibung ihre Schulden bei den jüdischen Mitbürgern auf einen Schlag los zu werden. Noch im Dezember 1509 sicherte der Kurfürst 30 jüdischen Familien gegen die Zahlung von 270 Gulden den Aufenthalt in der Altmark, der Priegnitz sowie den Städten Brandenburg, Nauen und Cottbus zu.

Zwei Monate nun nach der Ausstellung des kurfürstlichen Privilegs, im Februar 1510, kam es zu einem Einbruch in die Kirche des Dorfes Knoblauch bei Nauen. Dabei wurde eine Monstranz mit angeblich zwei geweihten Hostien gestohlen. Anfang Juni wurde als Täter der Bernauer Kesselschmied Paul Fromm verhaftet und, da es sich um eine kirchliche Angelegenheit handelte, dem Stifftshauptmann von Brandenburg übergeben. Fromm gab zunächst an, die Hostien aufgegessen zu haben. Dies war jedoch zu einfach, ergab sich doch hier die verlockende Möglichkeit, die Juden als Christenfeinde zu entlarven und austreiben zu lassen, wie es gerade 20 Jahre davor in Sternberg in Mecklenburg geschehen war. Unter der Folter gab Fromm dann, sicher wunschgemäß, zu, eine Hostie dem Juden Salomon aus Spandau verkauft zu haben. Salomon, ebenfalls peinlich verhört, gab zu, die Hostie mit dem Messer bearbeitet zu haben, wobei ihr Blut entströmt sei. Er habe sie darauf zerschnitten und an andere Juden verschickt, die bei der gleichen Behandlung mit dem Messer auch den gleichen Effekt erzielt hätten.

Von der Inquisition wurden nun immer mehr jüdische Bürger dieses Hostienvergehens beschuldigt und gaben auf der Folter auch die unsinnigsten Geständnisse zum Besten. Bald waren es 35 Gefangene, deren Zahl sich schnell auf 100 vermehrte und die alle nach Berlin gebracht wurden. Da Hostienfrevell offensichtlich nicht ausreichte, beschuldigte man sie jetzt, Christenkinder geschlachtet zu haben, worüber man auch auf der Folter ausführliche Geständnisse erzielte. Merkwürdigerweise waren es nur die reichsten Juden, die das Schicksal so hart traf, und vor allem die, die gerade das Privileg des Kurfürsten erhalten hatten.

Anfang Juli 1510 fand die Gerichtsverhandlung statt, wobei merkwürdigerweise die Beklagten bei ihren Geständnissen blieben. Die Urteilsvollstreckung erfolgte am 19. Juli. Fromm, der zuvor auf einer Rundfahrt durch die Stadt mit glühenden Zangen gepeinigt worden war, sowie weitere 38, zumeist wohlhabende Juden wurden auf dem Neuen Markt vor der Marienkirche verbrannt. Zwei Juden, die sich noch taufen ließen, wurden in Milderung der Strafe durch das Schwert hingerichtet. Die weiteren in der Untersuchungshaft Befindlichen mußten Urfehde schwören, wurden darauf aus der Haft entlassen, mußten aber mit ihren jüdischen Glaubensgenossen zum

Jahresende die Mark verlassen. Die Stände hatten ihren Willen gegenüber dem Kurfürsten durchgesetzt und diesen sogar zum Wortbrüchigen gemacht, mußte er doch sein gerade gegebenes Schutzversprechen aufheben – ein völliges Versagen als oberster Landes- und Gerichtsherr.

Trotz aller Maßnahmen gelang es dem Kurfürsten nicht, das Vordringen der evangelischen Lehre in seinem Land ganz zu verhindern. An der Parochialschule der Berliner Nikolaikirche wirkte ein »fahrender Schulgeselle« im evangelischen Sinn, und in vielen Orten, wie etwa Brandenburg, Stendal, Wittbrietzen, Templin und vor allem Cottbus waren evangelische Prediger tätig⁸. Sogar in die kurfürstliche Familie drang die Reformation – und zwar durch die Kurfürstin Elisabeth selbst. Sie war seit 1502 mit dem Kurfürsten verheiratet, was diesen nicht abhielt, sich eine Mätresse zu halten. Es war dies die Berliner Kaufmannsfrau Katharina Hornung, die Tochter des Bürgermeisters Blankenfeld. Joachim war hier, um mit den Worten des Berliner Schullektors und Chronisten Peter Hafftitz zu reden, »aus dem Geschirre geschlagen«⁹. Mit Luthers Gedankengut war die Kurfürstin wahrscheinlich durch Matthäus Ratzeberger bekannt geworden. Dieser war kurfürstlicher Arzt, später Stadtphysikus in Brandenburg und hatte in Wittenberg studiert, auch war er mit Luther weitläufig verwandt. Weiteren Einfluß mag ihr Bruder, König Christian II. von Dänemark, ausgeübt haben, der längere Zeit im Lande seines Onkels, des sächsischen Kurfürsten Friedrich d. Weisen, gelebt hatte und dort mit Luther in Verbindung getreten war, ehe er nach Verlust seines Landes Zuflucht am Berliner Hof fand.

Zur großen Empörung Joachims bekannte sich Elisabeth zur evangelischen Lehre und ließ sich Ostern 1527 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt reichen. Die Forderung des Kurfürsten, zum alten Glauben zurückzukehren, sowie ein Gutachten der Äbte von Lehnin, Zinna und Chorin, das eine Verbannung empfahl, ließen für die Kurfürstin, die nicht gewillt war, ihrem Mann in Glaubensdingen zu gehorchen, das Schlimmste befürchten. Unter Mithilfe ihres Bruders Christian glückte ihr am 24. März 1528 aus einer Nebenpforte des Berliner Schlosses die Flucht, und wohlbehalten, trotz Verfolgung durch Joachim, gelangte sie zu Kurfürst Johann, der 1525 Friedrich dem Weisen gefolgt war. Sie lebte in Torgau und Wittenberg unter recht bescheidenen Verhältnissen und kehrte erst 1545 nach Spandau zurück. 1556 starb sie dann in Berlin¹⁰. Ihre Flucht erregte europäisches Aufsehen, und selbst Luther forderte zur Fürbitte auf¹¹.

⁸ W. Delius, Anfänge ... (s. Anm. 4); Beeskow 2; Delius 25 f.

⁹ Delius Anm. 7.

¹⁰ W. Hoppe, Luther und die Mark Brandenburg, in: Ausgewählte Aufsätze, Köln 1965, 297.

¹¹ WABr 4, 435 f.

Joachims Abneigung wurde durch diese Affäre, aber auch durch Luthers Eintreten für den gehörnten Ehemann der kurfürstlichen Geliebten weiter gestärkt. Hinzu kamen noch andere Probleme, wie etwa das Vorgehen des evangelischen Adligen Nikolaus von Minkwitz – er hatte schon 1525 eine evangelische Kirchenordnung in seinem Niederlausitzer Besitz Sonnenwalde eingeführt – gegen den Lebuser Bischof Georg von Blumenthal, dessen Fürstenwalder Bischofssitz von Minkwitz ausführlich geplündert hatte. Bei einer Klage vor dem Reichskammergericht revanchierte sich Minkwitz, indem er die Partei der Hornungs gegen den Kurfürsten übernahm.

Oftmals standen die Räte der Städte und viele Adlige hinter dem reformatorischem Bemühen, so daß sich die Reformation in Brandenburg, anders als etwa in Sachsen oder Thüringen, nicht »von unten«, sondern eher »von oben« vollzog. Auf der anderen Seite gab es regelrechte Bollwerke der katholischen Kirche wie etwa die Frankfurter Universität. Trotzdem erhebt sich bei dem strengen Festhalten des Kurfürsten am alten Glauben die Frage, ob nicht nur religiöse, sondern vielleicht auch politische Motive dahinter standen. Seine Anhänglichkeit an das Haus Habsburg ist wohl nicht dazu zu rechnen, stand doch Joachim immer in geheimer Gegnerschaft zu Karl V. und hatte auch 1519 bei dessen Wahl ein geheimes Doppelspiel gespielt, indem er sich nicht nur von Karl, sondern auch von dessen Wahlgegner, dem französischen König Franz I., reichlich bestechen ließ. Sicher fühlte er sich der Kurie gegenüber verpflichtet, die seinen Bruder zum Erzbischof und Kardinal gemacht hat. Es kommt dies in mehreren Schreiben an Papst Leo X. sehr deutlich zum Ausdruck. Wahrscheinlich spielt auch die alte Rivalität zu Kursachsen eine Rolle, wo ja das Luthertum schon sehr früh einen Sieg errungen hatte. Der Kurfürst verschloß sicher seine Augen nicht gegenüber den Schäden in der Kirche, aber Luthers Vorgehen war ihm einfach zu radikal, auch machte er allein Luther für den Bauernaufstand verantwortlich. In seinem 1534 verfaßten Testament, das er von seinen beiden Söhnen beschwören ließ, bestimmte er beide, Joachim II. und Johann von Küstrin, daß sie »mit ihren Landen und Leuten zu jeglicher Zeit bei dem alten christlichen Glauben, Religion, Ceremonien und Gehorsam der heiligen christlichen Kirchen . . . unverrückt und unverändert bleiben sollen.«¹² Als er ein Jahr später starb, glaubte er so, den Bestand der alten Kirche gesichert zu haben.

¹² Riedel III 3, 404f.

Unter seinen beiden Söhnen wurde nun die Mark geteilt. Während der Ältere Joachim II. die Kurwürde, die Residenzstadt Berlin mit der Mittelmark, der Priegnitz und die Uckermark erhielt, bekam Johann von Küstrin die Neumark, das Land Sternberg, das Fürstentum Krossen und die Herrschaften Cottbus, Peitz, Züllichau, Sommerfeld und Bobersberg.

Johann von Küstrin stand trotz seines Eides der Reformation offen gegenüber, trat 1538 zum neuen Glauben über und reformierte langsam sein ganzes Gebiet. Joachim II. zögerte dagegen. Zwar bekannte er sich später als 58jähriger anlässlich eines Dankgottesdienstes im Berliner Dom wegen einer überstandenen Krankheit zum mütterlichen Einfluß¹³, erzählte auch begeistert von seiner ersten Begegnung mit Luther, auf der er schon damals die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben als die richtige erkannt haben wollte – eine eindeutige Retusche, war doch Joachim damals erst 14 Jahre alt, doch läßt sich eine enge katholische Bindung Joachims trotz aller evangelischer Gesinnung für sein ganzes Leben nachweisen. Hierzu gehört z. B. noch 1536 die Bildung des Domstiftes in Berlin, wo er in Anlehnung an das ‚Neue Stift‘ seines Onkels Kardinal Albrecht in Halle eifrig Reliquien sammelte. Auch seine Kirchenordnung von 1540 war nicht gerade rein evangelisch, sie war vielmehr die katholisierendste der ganzen Reformationszeit.

Luthers Enttäuschung war groß. Er war sogar der Meinung, daß beide Brüder vom Evangelium abtrünnig geworden seien¹⁴, was für Johann auf keinen Fall stimmt. Aber auch für Joachim ist dieses Urteil so nicht zutreffend, neigte dieser doch mehr zur gemäßigten evangelischen Richtung eines Melancthon und zum Humanismus. Diese Haltung bestimmte auch seine Politik. Joachim war Zeit seines Lebens ein Mann der Vermittlung, der die leidige Religionsfrage am liebsten durch einen Vergleich zwischen beiden Parteien gelöst hätte. Folgerichtig finden wir ihn darum bei allen Aktionen, die diesem Ziel dienen konnten. 1535 setzte er sich für das Konzil von Mantua ein und sagte sein Erscheinen dort im Jahre 1537 zu unter Wahrung des Rechtes, alles, was der Christenheit nützlich sei, dort zur Sprache bringen zu können. Als das Konzil immer wieder verschoben wird, erklärt er sich zur Vermittlung in Deutschland bereit und nimmt an allen Verhandlungen teil, die 1539 zum Frankfurter Anstand führen. Noch 1538 erklärte er auf einem Landtag vor seinen Ständen, daß er sich in den religiösen Fragen

¹³ P. Steinmüller, Das Bekenntnis Joachims II., in: *Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte* 17, 1904, 237–246; *Delius Anm.* 15.

¹⁴ *WABr* 7, 546, 5 f.

so verhalten werde, wie er es vor Gott und dem Kaiser glaube verantworten zu können. Durch seine hinhaltende Politik glaubte er mehr erreichen zu können. Er folgte dabei den vorsichtigen Ratschlägen seines klugen Hofrates Eustachius von Schlieben. Hier riet man ihm dann auch, die vom Bischof Matthias von Jagow vorbereiteten Reformen anzunehmen und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu erlauben, wie es inzwischen auch sein Onkel Kardinal Albrecht für sein Erzstift und für Halberstadt gestattet hatte.

Doch zuvor waren noch verschiedene Hürden zu überwinden. Auf Veranlassung von Schliebens wurde 1538 Melanchthon nach Berlin eingeladen, um einen Reformationsentwurf des Katholiken Elgersma zu begutachten. Auf seiner Reise nach Berlin stellte Melanchthon fest: »Das Volk dürstet wunderbar nach der neuen Lehre, danach verlangt auch ein guter Teil des Adels.«¹⁵ Den Reformationsentwurf konnte jedoch Melanchthon nicht für gut heißen, verschleierte er doch die Rechtfertigungslehre und wollte die Messe im alten Stil beibehalten. Er empfahl, die Predigt und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt freizugeben, doch gab Joachim auf eine entsprechende Anfrage der Stände auf einem Landtag im September wieder nur eine hinhaltende Antwort.

Entscheidend wurde nun jedoch das Jahr 1539. Die Hoffnungen der märkischen Bevölkerung waren durch das Eintreten Joachims für die gemäßigte Reform auf dem sog. ›Frankfurter Anstand‹ auf das Höchste gestiegen, beseitigte doch dieser ›Anstand‹, besser ›Stillstand‹, die durch das katholische Defensivbündnis entstandene Kriegsgefahr und gab beiden Parteien eine weitere Frist. Am 15. Februar 1539 faßte eine Berliner Bürgerversammlung den Beschluß, den Kurfürsten zu bitten, Ostern 1539 Abendmahl nach evangelischem Ritus zuzulassen, und die Stadt Frankfurt wiederholte ihre Bitte um eine Kirchenreformation¹⁶. Auch die sog. »Teltower Einigung« vom 18. April 1539 drängte geradezu auf eine Reformation. Hier waren, als der Bischof Matthias von Jagow im Hause des Teltower Erblehensrichters Joachim von Schwanebeck weilte, neun adlige Grundherren, angeführt vom Hausherrn, vor dem Bischof erschienen und hatten für ihre Dörfer Prediger der reinen Lehre erbeten. Hierzu gab der Bischof seine Zustimmung. Man war »... eines Sinnes und Willens gewest, selbige [d. h. die reine Lehre] anzunehmen und standhaft zu bekennen, auch daß sie ihre Pfarrer und Plebanos [d. h. Prediger, Leutpriester], die sich sperren wollten, zwar nicht durch Gewalt verjagen und verfolgen, sondern ihnen Unterhalt reichen und

¹⁵ W. Delius, Melanchthon und die Mark Brandenburg, in: ZKG 72, 1961, 315–335.

¹⁶ Delius Anm. 21 f.

sich inmittelst [d. h. inzwischen] nach Predigern der reinen Lehre umtun wollten.«¹⁷ Es sollte also hier – und das ist geradezu symptomatisch für die Berlin-Brandenburgische Reformation – keine Vertreibung der altgläubigen Pfarrer stattfinden, was diesen entgegen der Praxis anderer Länder oftmals viel Leid ersparte.

Der Kurfürst hatte inzwischen erkennen müssen, daß auf Kaiser und Reich in Bezug auf die erhofften Verhandlungen zwischen den Religionsparteien wenig Verlaß war. Nun wurde Jakob Stratner, der Mitverfasser der Nürnberger Kirchenordnung, als Hofprediger nach Berlin berufen, und Georg Buchholzer, der Reformator von Arnswald, konnte im Spätsommer 1539 die erste evangelische Predigt im Berliner Dom halten. Ende August wurden auch die Arbeiten an einer neuen Kirchenordnung wieder aufgenommen, wobei wir bis heute nicht genau wissen, wer daran gearbeitet hat. Die Kommission soll aus Stratner, Buchholzer und dem Luthergegner und zweifachen Konvertiten Georg Witzel bestanden haben, wobei die Hauptarbeit dann letztlich von Fürst Georg III. von Anhalt geleistet wurde, der nicht nur Landesfürst, sondern zugleich auch evangelischer Pfarrer in Dessau war. Auf seine Empfehlung holte man im Oktober 1539 Melanchthon erneut nach Berlin, wo dieser für Joachim einen Brief an den polnischen König Sigismund verfaßte, in dem er gegenüber dem Schwiegervater des Kurfürsten seine nächsten Schritte rechtfertigte¹⁸.

Als Melanchthon Berlin verließ, schrieb er an Veit Dietrich in Nürnberg: »Am 1. November wird die Sache angefangen werden.«¹⁹ Die Kirchenordnung war zwar noch nicht druckreif, nicht verschoben werden sollte aber die Einführung des evangelischen Gottesdienstes. Am 18. Oktober schrieb der Kurfürst an den hessischen Landgrafen Philipp den Großmütigen, daß er beabsichtige, am 1. November 1539 die wahre christliche Religion predigen und die heiligen Sakramente nach der Einsetzung Christi reichen zu lassen²⁰. Hieraus ist zu entnehmen, daß eben an diesem Tage eine solche Darreichung in der Mark zum ersten Male stattfinden sollte. Hierbei konnte der Landesherr nicht unbeteiligt bleiben. Die Rücksicht auf den Kaiser und seine nach wie vor streng katholische Ehefrau Hedwig legten dem Kurfürsten strengste Zurückhaltung auf, diesen aufsehenerregenden Abendmahlsgang möglichst zurückgezogen zu vollziehen. Das nahe der Residenz gelegene Spandau bot sich hier eher an als die Hauptstadt.

¹⁷ A. Parisius, Die Teltower Einigung, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 1, 1904, 222–235; Delius Anm. 23.

¹⁸ Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. v. H. Scheible, 2, Stuttgart 1978, 468f. Nr. 2291; weiteres s. Delius Anm. 24.

¹⁹ Ebd. 470 Nr. 2294.

²⁰ S. hierzu Delius Anm. 28.

In einem erst 1767 bekannt gewordenen Bericht in einer sorgfältig beglaubigten Abschrift – das Original verbrannte beim Stadtbrand von Teltow im Jahre 1711 – aus der Familienchronik derer von Schwanebeck heißt es nun zu diesem Ereignis wörtlich: »Alle diese Junckern und Landsassen [d. h. Ritterschaft, die an der sog. ›Teltower Einigung‹ teilgenommen hatten] sind am 31. Oktober des benannten Jahres nach Spandau gereisst, wohin mein Vater seelig mich hat mitgenommen, und haben Tags darauf nach dem Vorgang des Durchlauchtigsten und Hochgebornen Kurfürsten, Herrn Joachim des Jüngeren löblichen Gedächtnisses, in der dasigen Pfarrkirchen das reine Evangelium öffentlich bekannt, und das heilige Sacrament unter beiderlei Gestalt von gedachtem Herrn Bischof Matthias empfangen. . . «²¹ Hier war man sich nicht einig, was denn der Begriff »nach dem Vorgang« zu bedeuten habe, der sowohl als »nach dem Vorangehen« als auch »nach dem Beispiel« gedeutet wurde²². Er ist jedoch sicher nach dem alten Fürgang als »Vorrang« zu verstehen²³. Der Kurfürst war bei der ersten öffentlichen evangelischen Abendmahlsfeier dabei, gemäß seiner Stellung als erster Mann im Staat ist er auch als erster an den Altar getreten.

Es wäre jedoch falsch, diesen Abendmahlsgang überzubewerten. Er gehörte für Joachim einfach zu »ettlichen ceremonien«, die nun mal eine Änderung erfuhren, weil es seine Untertanen von ihm so forderten. Auch die diesem 1. November, der als Tag der Einführung der Reformation in Berlin und Brandenburg gefeiert wird, folgende Abendmahlsfeier am 2. November in Berlin ist nicht das entscheidende Ereignis. Dies war erst der im nächsten Jahr, nämlich 1540, folgende Erlaß der Kirchenordnung sowie die darauf basierenden Visitationen, die die Kirchenordnung durchsetzen und Kirche, Schule und Gemeinde sowie Pfarrbesoldung und -besetzung ordneten. Die Kirchenordnung wurde im Sommer von dem aus Wittenberg nach Berlin übergesiedelten Buchdrucker Johann Weiß unter dem Titel »Kirchen Ordnung im Churfürstentum der Marcken zu Brandenburg, wie man sich beide [d. h. sowohl . . . als auch] mit der Leer vnd Ceremonien halten soll« *ediert*.

Joachim betonte immer wieder, daß er weder »römisch« noch »wittenbergisch«, sondern allein »katholisch« sein wolle. Dementsprechend ist die Kirchenordnung wirklich die katholisierendste der ganzen Reformationszeit. Es wurden fast alle katholischen Bräuche beibehalten, Prozessionen, liturgische Schaustellungen, das Salböl bei der Taufe, ja sogar das Fronleichnamsfest. Bedenken der evangelischen Mitarbeiter an der Kirchenordnung, die man Luther vortrug, wußte dieser zu zerstreuen, denn alles sei gut, so

²¹ Delius Anm. 29.

²² Deutsches Wörterbuch 12 II, 1055 f.

²³ Ebd. 4 I, 730.

lange nur der Artikel von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben gepredigt werde – alles andere sei unwichtig²⁴. Luther zerstreute die Bedenken der Brandenburger mit gutmütigem Spott, schrieb er doch Buchholzer, daß er sich ruhig mehrere Chorröcke anziehen solle, falls der Kurfürst an einem nicht genug habe. Auch möge der Kurfürst ruhig umhertanzen wie seinerzeit David vor der Bundeslade – ein deutlicher Seitenhieb auf die allgemein bekannte Freude des Kurfürsten an Äußerlichkeiten und an Prunk. Als ein Jahr später Luthers alter Widersacher und ehemaliger Schützling Agricola Hofprediger in Berlin wurde, urteilte er abfällig: »Wie der Fürst so die Pfaffen, große Narren müssen große Schellen haben.«²⁵

Die Kirchenordnung konnte nun erst im März 1540 den Ständen vorgelegt werden. Sie wurde von diesen gemeinsam mit dem Bischof von Brandenburg, Matthias von Jagow, gegen die Stimmen der katholischen Prälaten angenommen. Der vorsichtige Kurfürst hatte sie jedoch zuvor, nachdem er das Vorwort »mit eigener Faust«, wie er betonte, geschrieben hatte²⁶, nicht nur den Wittenberger Theologen, sondern auch in Wien beim Kaiser vorlegen lassen. Beide Parteien stimmten zu, was ein einmaliges Kuriosum der Reformationszeit ist, daß nämlich sowohl die katholische als auch die evangelische Partei ein und derselben Kirchenordnung ihre uneingeschränkte Zustimmung gab. Bereits hier forderte der Landesherr für sich die Summe der geistlichen Gewalt, er beanspruchte also schon hier das *ius reformandi*, das dann im Augsburger Religionsfrieden von 1555 in der griffigen Formel »*cuius regio – eius religio*« seinen Ausdruck fand²⁷. Doch war die Zeit noch nicht reif für das kurfürstliche Summepiskopat, denn die Bischöfe von Lebus und Havelberg protestierten heftig gegen die Beeinträchtigung ihrer Rechte durch die Kirchenordnung. Auch die an sich evangelischen Stände erhoben z.B. Einwände gegen die Einziehung der Klöster, dienten diese doch weithin der Versorgung der Kinder der Adligen: Während der Älteste Titel und Besitz erbte, wurden Nachgeborene sowie die Mädchen, die sich nicht verheirateten ließen, in die Klöster gesteckt. Hier ließ sich der Kurfürst nicht beeinflussen, seine Zusagen waren recht dehnbar, nutzte er doch die Gunst der Zeit, um seine Hausmacht auf eine recht unevangelische Art zu stärken, wobei er sich wenig penibler Mittel bediente.

Als im Jahre 1548 der Havelberger Bischof Busso von Alvensleben starb, bestimmte Joachim ganz schnell seinen zweiten Sohn Friedrich, nachdem

²⁴ Am 4. (5.?) Dezember 1539, WABr 9, 620–624; 624–626.

²⁵ S. hierzu Delius Anm. 35.

²⁶ Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, begr. v. E. Sehling 3, Leipzig 1909 / Neudruck Aalen 1970, (6–8), 39–90.

²⁷ Ebd. 40.

man ihm die niederen Weihen erteilt hatte, zum Nachfolger. Doch blieb die päpstliche Zustimmung zu dieser Einsetzung aus, was den Kurfürsten bewog, trotz des heftigsten Protestes des Domkapitels den ganzen bischöflichen Besitz einzuziehen, während es sich der Kurprinz Johann Georg in der bischöflichen Residenz, Schloß Zechlin, bequem machte. Trotz der päpstlichen Nichtanerkennung wurde Friedrich dann noch zum Erzbischof von Magdeburg ernannt, starb aber schon mit 22 Jahren. Sofort ließ der Kurfürst nun seinen Enkel Joachim Friedrich als Bischof von Havelberg postulieren. Zwei Jahre später, 1554, wurde Joachim Friedrich auch zum Bischof von Lebus ernannt. Die Geschäfte führte allerdings sein Vater Johann Georg, war doch der neue Bischof bei seinem Amtsantritt erst sechs bzw. in Lebus acht Jahre alt. Immerhin führte der junge Mann den Lebuser Titel bis 1598 – mit ihm endet die Geschichte dieses Bistums. Um die Sache abzurunden, wurde der gleiche Joachim Friedrich 1560 auch noch zum Bischof von Brandenburg gewählt, so daß der Kurfürst nun durch seinen Enkel alle drei brandenburgischen Bistümer beherrschte.

Der neue brandenburgische Generalsuperintendent Agricola, der 26 Jahre lang das Vertrauen des Kurfürsten genoß, ließ dann verschiedene Visitationen durchführen, bei denen die Theologen durch den Juristen Johannes Weinlöben unterstützt wurden. Von ihm besitzen wir einen umfangreichen Briefwechsel mit Melanchthon, und er konnte auch weiterhin den Kurfürsten im evangelischen Sinn beeinflussen. Ihm verdankt die märkische Kirche außerordentlich viel, gelang es ihm doch unter mancherlei Schwierigkeiten, die wirtschaftlichen Verhältnisse zu ordnen und vielen kirchlichen Besitz dem schnellen Griff der Adligen, den von Rochows im Westhaveland, den von Bredows in Friesack oder den von Arnims in der Uckermark, wieder zu entreißen und für die Armenfürsorge, für die Besoldung der Lehrer und der Pfarrer zu sichern. Die Protokolle sind weithin erhalten, teilweise sogar von der Hand von Weinlöbens²⁸, so daß man die Riesenarbeit der Visitationskommission gut einschätzen kann. Doch das ist ein eigenes Thema.

»Vergegenwärtigt man sich nach alledem die von Joachim planmäßig und konsequent betriebene Aneignung des geistlichen Grundbesitzes in der Mark, die Ausklammerung der bischöflichen Gewalt und nicht zuletzt die fast grotesk anmutenden erzwungenen Wahlen seiner äußerlich zu katholischen Priestern gestempelten Söhne, wie desgleichen des unmündigen Enkels zu Bischöfen, nicht wie früher zu deren Versorgung, sondern mit dem offenbaren Ziel der Inbesitznahme der Territorien, so ergibt sich ein krasser

²⁸ Zentrales Staatsarchiv Merseburg, Hist. Abt. II, Repositur 47 (vormals Geheimes Staatsarchiv Dahlem). Weiteres s. Delius Anm. 41.

Gegensatz zu den schwülstigen Beteuerungen der Treue und Anhänglichkeit an die katholische Kirche und eine Zwiespältigkeit in den Taten und vorgeblichen Absichten. Sollte er wirklich ernsthaft überzeugt gewesen sein, daß zwischen den kirchlichen Lagern sich noch ein Ausgleich und eine Einigung erzielen lasse, so mußte er sich doch sagen, daß ein solcher Erfolg kaum mit der Sanktionierung seiner auf Kosten der kirchlichen Institute erzielten Gewinne verbunden sein konnte. – Joachim hatte es verstanden, unter skrupelloser Ausnützung der bestehenden Spannungen in der Rolle eines Vermittlers nicht allein das Land vor kriegerischen Verwicklungen zu bewahren, sondern auch den Hausbesitz innen und aussen ungeheur zu mehren. . . Es ist diesem schlaunen Realpolitiker dabei gelungen, seine Zeitgenossen, den Kaiser und den König zu täuschen.«²⁹

Prof. Dr. Hans-Ulrich Delius, Bölschestr. 63,
DDR-1162 Berlin-Friedrichshagen

EMANUEL HIRSCH – ZU UNRECHT VERGESSEN?

Teil II

Von Eilert Herms

III. *Christliche Rechenschaft*

Die dem prinzipiellen Historismus Hirschs zugrundeliegende theologische Theorie religiös-ethischer Intersubjektivität (Gewissenstheorie) steuert auch die Thematisierung von Religion und Christentum. Daher gilt in formaler, methodischer Hinsicht: Religion und Christentum werden *nicht spekulativ*, sondern *historisch* wahrgenommen. Auch ihre Thematisierung erfolgt im Modus der *nachgängigen Rechenschaft* über die geschichtlich

²⁹ J. Schultze, Die Mark Brandenburg 4, 1964, 37 f. Zu Joachim s. auch H.-U. Delius, Religionspolitik und kirchliche Ausgleichsbemühungen des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 52, 1980, 25–87.

bestimmte gegenwärtige Lage²⁸. Daher können sie dann auch inhaltlich nur als integrierende Momente innerhalb des *Ganzen* der intersubjektiv (gesellschaftlich) verfaßten gegenwärtigen Geschichte in den Blick kommen. Ein abstrakter Dualismus zwischen den geschichtlichen Gestalten des Christentums und ihrer Umwelt ist für Hirsch prinzipiell ausgeschlossen, beide sind vielmehr immer schon in der intersubjektiven (gesellschaftlichen) Verfassung von Geschichte zusammengeschlossen.

Das aber heißt: Hirschs Theorie vom Wesen der geschichtlichen Wirklichkeit ist nur dann als Leitperspektive empirischer Geschichtswahrnehmung geeignet, wenn sie über den Begriff der gewissenmäßigen Grundstruktur geschichtlicher Wirklichkeit hinaus auch einen Begriff derjenigen *Grundgestalten* des (intersubjektiven, gesellschaftlichen) *Gemeinschaftslebens* enthält, die aufgrund jener Verfassung der geschichtlichen Existenz als entscheidungshaftes Mit-Sein vor Gott (also: als »Gewissen«) für es unvermeidlich (wesentlich) sind. Eine solche Theorie der sich aus dem Wesen der Interaktion personaler Individuen ergebenden Gestalten des Gemeinschaftslebens war erstmals von Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik entwickelt worden, und zwar genau als Begriff der – sich über der biotisch-natürlichen Lebensgemeinschaft der Familie aufbauenden – Grundformen der geschichtlichen Gemeinschaftslebens: Staat, Wirtschaft und Kultur (in den drei Bereichen von Kunst, Religion und Wissenschaft)²⁹. In freier Anlehnung an diesen Schleiermacherschen Grundgedanken entwickelt auch Hirsch eine Theorie von den für das geschichtliche Leben wesentlichen Gemeinschaftsformen³⁰:

Ihren *formalen* Charakter, als in der Existenzverfassung personaler Individuen begründeter und insofern *unvermeidlicher* Gestalten des Gemeinschaftslebens, bringt Hirsch dadurch zum Ausdruck, daß er sie »Geschichtsmächte« nennt.

Die *inhaltliche* Pointe dieses Begriffs liegt in der besonderen Sicht, die Hirsch von der inneren Verfassung dieser Grundgebiete des Gemeinschaftslebens und von dem zwischen ihnen herrschenden Funktionszusammenhang entwickelt: *Intern* sind sie sämtlich durch das Gesetz von Herrschen und Beherrschtwerden strukturiert. Und für den Funktionszusammenhang *zwischen* ihnen gilt, daß die das gesellschaftliche Leben ordnen-

²⁸ Im Begriff »Rechenschaft« steckt ein geschichtsmetaphysisch begründetes Methodenprogramm. Das wird erstmals in »Das Wesen des Christentums« sichtbar (3 ff, 11 ff). Vgl. dann vor allem die Einleitung zur »Christlichen Rechenschaft« (I 3 ff).

²⁹ Dazu vgl. E. Herms, Reich Gottes und menschliches Handeln, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher 1768–1834, Theologe – Philosoph – Pädagoge, 1985, 163–192.

³⁰ ChR II 238–310.

den Mächte – also die »*Ordnungsmächte*« von Staat und Wirtschaft – einerseits fundiert und abhängig sind von den physisch-biotisch bedingten elementaren Gemeinschaftsformen von Familie, Sippe, Stamm und Volk – den geschichtlichen »*Lebensmächten*« –, und andererseits selber offen sind für ein Geleitetwerden durch die kulturellen »*Geistesmächte*« (also Wissenschaft und der sich in Religion und Kunst aussprechenden Weltanschauung). Durch sie erlangen die jeweils vorherrschenden Überzeugungen von der intersubjektiven Verfaßtheit des geschichtlichen Lebens realen Einfluß auf dieses selber, indem sie in allen seinen Bereichen das Verhältnis zwischen Einzelnen und Gemeinschaft regulieren, aus dem sich die interne Verfassung der Gemeinschaften in Volk, Familie, Staat und Wirtschaft ergibt.

Drei Grundsätze sind es also, welche Hirschs Sicht des menschlichen Gemeinschaftslebens, wie sie in seiner theologischen Theorie religiös-ethisch bestimmter Intersubjektivität (Gewissenstheorie) eingeschlossen ist, ihr inhaltlich spezifisches Profil geben: 1. das *Fundiertsein* aller gesellschaftlichen Ordnung in einer *physisch-biotisch* bestimmten Ordnung³¹; 2. das Geleitetwerden der gesellschaftlichen Ordnung durch die Macht des Geistes; und 3. die interne Verfassung allen Gemeinschaftslebens durch die Beziehung des Herrschens und Beherrschtwerdens. Diese Grundsätze muß man – ganz unabhängig von der Frage ihrer Stichhaltigkeit – im Blick haben, wenn man Hirschs Rechenschaft über die gegenwärtige Lage und speziell die Stellung des Christentums in ihr verstehen will.

Denn unter Zugrundelegung dieses Begriffs von den wesentlichen Sozialstrukturen geschichtlicher Intersubjektivität ergibt sich eine Perspektive auf die Wirklichkeit von Religion und Christentum, für die nun ihrerseits dreierlei wesentlich ist:

– (1) Religion und Christentum sind nicht nur überhaupt integrierende Momente der geschichtlichen Gesamtwirklichkeit und mit allen ihren Bereichen irgendwie vermittelt, sondern sie stellen ein »*Lebensgebiet*« dar, dem innerhalb des Gesamtgefüges aller konstitutiven Bereiche des gesellschaftlichen Lebens eine ganz bestimmte Stellung zugewiesen werden kann: nämlich in dem – wie Hirsch meint – faktisch »*führenden*« Gebiet der »*Geistesmächte*«³².

³¹ Dem entspricht, daß Hirsch dem »logisch-metaphysischen« »Weg des Denkens« in der Antike den »abendländischen« Weg als den des »biologisch-historischen« Denkens gegenüberstellt: WdChr 73.

³² ChRI 2 I Z. 19 ff: Von der richtigen Zuordnung des Christentums zu den Geistesmächten hängt seine richtige Einordnung in das gesamte gesellschaftliche Leben ab: »Hilft die systematische Theologie nicht dazu, das Verhältnis zum allgemeinen

– (2) Demzufolge muß die Rechenschaft über die geschichtliche Wirklichkeit des Christentums als Rechenschaft über seine geschichtliche Situation (»Lage«) es als eine Geschichtsmacht unter anderen und deshalb auch in unauflöslicher Bezogenheit auf andere Geschichtsmächte thematisieren. Und zwar genau in seiner Bezogenheit auf zwei Bereiche des geschichtlichen Lebens: zunächst in seiner Bezogenheit auf die anderen Geistesmächte; und dann zweitens in seiner Bezogenheit auf die »Ordnungs« und Lebensmächte«, also auf Familie, Volk, Staat und Wirtschaft.

– (3) Die geschichtliche Wirklichkeit hat ursprünglich religiös-ethischen Charakter; sie ist die Wirklichkeit von intersubjektiven Wissens- und Entscheidungssituationen. Darum kann auch die Rechenschaft über das Christentum dessen gegenwärtige Lage nur als eine solche aufdecken, die aus sich selbst heraus die Entscheidung, die theologie- und kirchenpolitische Tat unvermeidlich macht. Aus der Perspektive von Hirschs ethischer Geschichtsansicht kann die Erkenntnis der gegenwärtigen Wirklichkeit des Christentums gar nichts anderes sein als die Erkenntnis der gegenwärtig bestehenden und praktisch wahrzunehmenden Verantwortung für das Christentum³³.

Soviel zum Ansatz von Hirschs Rechenschaft über das Christentum. Sie wird grundlegend in den Hauptwerken der dreißiger Jahre – nämlich dem »Leitfaden zur christlichen Lehre« von 1938 und der Schrift über »Das Wesen des Christentums« von 1939 – vorgetragen. Ihr Ergebnis ist also aus der Besinnung auf die gegenwärtige geschichtliche Stellung des Christentums insgesamt – einerseits zu den Geistesmächten und dann andererseits zu den Geschichtsmächten – gewonnen. Es besteht bekanntlich in der Einsicht in das, was Hirsch die »Umformungskrise« des Christentums in der Neuzeit³⁴ nennt. Dieses Ergebnis und seine Voraussetzungen kann man sich folgendermaßen klarmachen:

1. *Das Christentum im Kontext der Geistesmächte der Neuzeit.* – Der Übersichtlichkeit halber nehme ich das Ergebnis von Hirschs Analyse, seine Diagnose, vorweg. Sie geht davon aus, daß der christliche Glaube

Wahrheitsbewußtsein auf die rechte Weise zu klären, so wird die richtige Einordnung von Christentum und Kirche in das Leben von Volk, Staat und Gesellschaft gestört. Das wird keiner schmerzhafter zu fühlen bekommen als der Prediger in seinem Dienst«. Vgl. auch ChR II 198 ff, 301 ff, 308 ff. – Die Einordnung des Christentums in die allgemeine soziologisch-politische, also »zivile«, Funktion von Religion erfolgt besonders deutlich in WdChr 149 ff, 152 f.

³³ Vgl. o. Anm. 27.

³⁴ WdChr 131 ff; ähnlich ChR I 149 f – Vgl. auch die Quellensammlung »Die

überhaupt nur im Kontext aller anderen Geistesmächte geschichtlich existieren, sich ihnen gegenüber also nicht apart setzen *kann*. Umgekehrt *kann* es dann auch gar nicht anders sein, als daß die Entwicklung und der jeweilige Zustand von Wissenschaft und Bildung einen bestimmenden Einfluß auf die Wirklichkeit des Glaubens selber haben. Das gilt ebenso wie für die antike und mittelalterliche auch für die neuzeitliche Wissenschaft und Bildung.

Für letztere ist nun charakteristisch, daß sie eine Situation heraufgeführt hat, in der für den christlichen Glauben der *Zweifel* an ihm selber fundamental wird. Und zwar als ein Zweifel, der durch keinerlei traditionale Autorität mehr überwunden werden kann, sondern ausschließlich dadurch, daß sich die Wahrheit des Evangeliums selber in einer Gewißheit schaffenden Weise gegenwärtig am Herzen der Einzelnen Geltung verschafft.

Werfen wir zunächst einen genaueren Blick auf die Situation des Zweifels³⁵. In ihrer Beschreibung durch Hirsch lassen sich *drei Schichten* unterscheiden:

Zunächst die Beschreibung des Konfliktes, der den Inhalt der Grunderfahrung der theologischen Existenz Hirschs und seiner Generationsgenossen bildete, darüber hinaus aber für alle christlich erzogenen Gebildeten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts grundlegend war und bereits in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts von Schleiermacher helllichtig vorangekündigt war³⁶: nämlich der Konflikt zwischen der christlichen Herzensüberzeugung, die im Umgang mit der christlichen Tradition in Elternhaus und Kirche gewachsen war, und den – vor allem durch Schule und Universität vermittelten – Geltungsansprüchen der philosophischen und erfahrungswissenschaftlichen Welterkenntnis der Neuzeit³⁷.

Die durch diesen Konflikt erzeugte Unsicherheit deutet Hirsch dann in einem *zweiten* Schritt als bloße Konsequenz des cartesianischen Zweifels, und d. h. als im Grundmotiv – des neuzeitlichen Strebens nach Autonomie – mit ihm identisch³⁸.

Schließlich hat er dann *drittens* das sich in diesem cartesianischen Zweifel aussprechende Pathos eines antiautoritären Wahrheitsbewußtseins wiederum als bloße Konsequenz von Luthers autoritätskritischer Gewissenhaf-

Umformung des Christentums in der Neuzeit« 1938 [Neudruck 1985].

³⁵ ChR I 111; WdChr. 1 ff.

³⁶ Zweites Sendschreiben an Lücke (SW I 2, 1836), 614 Z. 12 ff »Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen ... das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?«

³⁷ Es ist *dieser* Konflikt, der hinter Hirschs Sicht des Verhältnisses zwischen dem »Humanen« und dem »Christentum« steht: ChR I 149; WdChr. 131 f.

³⁸ ChR I 156. – Hirsch weist darauf hin, daß *nur* eine Identität im Grundmotiv

tigkeit gedeutet; und insofern seinerseits im Grundmotiv mit dieser identisch. Nach der Regel »Wenn zwei Größen mit einer dritten gleich sind, so sind sie auch untereinander gleich« ergibt sich dann: auch die Unsicherheit der Gebildeten am Ende des 19. Jahrhunderts sind im Grunde durch die für das reformatorische Christentum grundlegenden autoritätskritischen Gewissenhaftigkeit motiviert³⁹.

Diese Deutung wirkt offenkundig entlastend. Sie legitimiert den in der Bildungsschicht des ausgehenden 19. Jahrhunderts herrschenden Zweifel an der Wahrheit der christlichen Botschaft als zum Wesen des reformatorischen Christentums irgendwie hinzugehörig⁴⁰.

Aber gleichzeitig vernebelt sie auch die innere Eigenart dieses spätneuzeitlichen Konfliktes. Er wäre doch nur dann und insoweit mit jenen früheren Konflikten identisch, wenn und sofern es auch in ihm tatsächlich nur darum ginge, auf dem selbst Eingesehenen gegenüber dem bloß kraft Tradition als gültig Anerkannten zu insistieren. Aber der Konflikt am Ende des 19. Jahrhunderts dürfte in der Regel einen grundsätzlich anderen Charakter gehabt haben: primär nicht den des formalen Gegensatzes zwischen *Geltung durch Tradition* dort und *eigener Einsicht* hier, sondern primär den des inhaltlichen Gegensatzes zwischen zwei Wahrheitsansprüchen, die inzwischen *beide* durch *Tradition* mit dem Ansehen von Wahrheit ausgestattet waren; nämlich einerseits durch die kirchliche Tradition, die inzwischen von dem rapiden Verfall ihres öffentlichen Ansehens – insbesondere in den »führenden« und mächtigen Kreisen – bedroht, aber durch die Tiefe der Bindungen an die persönliche Herkunft geheiligt war; und andererseits durch die Tradition eines »autonomen« Betriebs von Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik, dessen gesamtgesellschaftliches Ansehen rasant im Steigen begriffen war. Dieser Konflikt würde erst und ausschließlich dann dieselbe Struktur wie jener klassische spätmittelalterliche bzw. frühneuzeitliche annehmen, wenn nicht bloß die Wahrheitsansprüche der kirchlichen Tradition, sondern auch der Tradition neuzeitlicher Bildung vor das Forum des *Wahrheitsbewußtseins des Einzelnen* zitiert, hier in Frage

besteht: ebd. 157. – Vgl. auch WChr 130f; hier wird vor allen Dingen Bayle als Repräsentant des autonomen Zweifels genannt.

³⁹ WdChr 110ff.

⁴⁰ ChR I II: »Das evangelische Christentum hat durch seine Geschichte und seine Art zur Entstehung dieser Lage das Seine beigetragen und darf dem göttlichen Rufen und Fragen in ihr sich nicht verschließen«. Hirsch hat seit den 20er-Jahren mit Holl und gegen Troeltsch die Neuzeit in Kontinuität mit der Reformation gesehen, ja Luther als den Vater der Neuzeit und die reformatorische Theologie als Inbegriff wesentlicher Grundmotive der neuzeitlichen »Freiheits«geschichte verstanden.

gestellt und entschieden würden. Das ist aber erst nach der durch den Ersten Weltkrieg ausgelösten Krise als eine Möglichkeit etabliert worden, deren Ergreifung nicht sofort den sozialen Tod zur Folge hatte, und die dann auch in zwar berühmten, de facto aber zunächst marginalen Einzelfällen⁴¹ vollzogen worden ist. Und ob E. Hirsch diese Möglichkeit je ergriffen hat, ist mir einstweilen noch nicht sicher.

Soweit der Zweifel, ohne dessen Verarbeitung und Überwindung für Hirsch im 20. Jahrhundert christlicher Glaube nicht mehr möglich zu sein scheint.

Des weiteren gilt nun für Hirsch, daß dieser Zweifel durch die bloße Geltendmachung der Autorität der Kirche für ihre Tradition nicht überwunden werden *kann* und auch nicht überwunden werden *darf*. Er *kann* so nicht überwunden werden, weil die Geistesmächte der neuzeitlichen Philosophie, Natur- und Geschichtswissenschaft die kirchliche Lehre bis hinein in ihre im biblischen Kanon verankerten Fundamente unwiederbringlich ihrer formalen Autorität und inhaltlichen Plausibilität beraubt haben. Aber er *darf* Hirsch zufolge auch nicht durch Rückgriff auf die Autorität der Kirche und ihre Tradition überwunden werden, weil dadurch intellektuelle Werkgerechtigkeit (nämlich das gute Werk der Anerkennung einer autoritativen Tradition vorbei an oder unter Aufopferung von eigener Einsicht) an die Stelle der im Gewissen bindenden Überzeugung träte, die nach reformatorischem Verständnis für den Glauben wesentlich ist⁴². Vielmehr kann und darf Hirschs Urteil zufolge der Zweifel nur so überwunden werden, daß die ursprüngliche Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums *gegenwärtig* von neuem vollzogen wird, in einer Weise, die den Einwänden der modernen Bildung Rechnung trägt und gewachsen ist.

Wie kann der Glaube als ein solcher Empfang der Wahrheit des Evangeliums gedacht werden? Hirsch macht dafür drei bzw. vier Bedingungen namhaft⁴³.

*Erstens*⁴⁴ muß sich die dem Glauben begründende Erkenntnis der christlichen Wahrheit gegenwärtig vollziehen. Das heißt negativ: Sie kann sich nicht als die gegenwärtige Anerkennung des von anderen Personen in der

⁴¹ Der Ausbruch der später so genannten »dialektischen Theologie« ist doch von den Zeitgenossen eher als ein Randphänomen erlebt worden. Erst wir haben uns aus der Retrospektive nach 1945 die historisch wohl illusionäre Sicht angewöhnt, jene theologische Bewegung als von Anfang an dominant zu betrachten.

⁴² Zugleich meint Hirsch, würde dies zum Verlust der Lebendigkeit des Christentums führen, zur »Mumifizierung in Ritus und Satzung«, wie er sie am Anglikanismus und am rechten Luthertum meinte beobachten zu können: ChR I 157.

⁴³ Zum Folgenden vgl. ChR I 14 ff.

⁴⁴ Vgl. ChR I 14 ff, 16 f, 31, 45, 57 f, 129 f, ChR II 9 ff, 65 ff.

christlichen Urzeit bezeugten Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums erschöpfen. Positiv: Sie muß die sich heute ereignende eigene Wahrheitserkenntnis *jedes einzelnen Glaubenden selbst* sein.

Zweitens: Was so gegenwärtig geschehen muß, ist genau die *ursprüngliche* Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums. D. h. negativ: Es geht nicht um die Erkenntnis der Wahrheit der apostolischen Predigt oder des kirchlichen Dogmas; sondern positiv: um das gegenwärtige Geschehen derjenigen Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums, die ihrerseits die apostolische Predigt, das kirchliche Dogma, Bekenntnis und Lehre der Kirche erst möglich gemacht hat; also um genau und nichts anderes als den gegenwärtigen Vollzug der Ostererkenntnis des Petrus und der ersten Jünger⁴⁵.

Schließlich soll *drittens* der gegenwärtige Vollzug dieser ursprünglichen Wahrheitserkenntnis ein solcher sein, der dem modernen Wahrheitsbewußtsein Rechnung trägt und gewachsen ist⁴⁶. Dafür müssen nun wiederum zwei Bedingungen erfüllt sein: Erstens darf der *Inhalt* der christlichen Wahrheitserkenntnis den Inhalten des modernen Wahrheitsbewußtseins nicht widersprechen. Und zweitens muß der *Vollzug*, die Weise des Zustandekommens und Bestehens des christlichen Wahrheitsbewußtseins im Rahmen des modernen Wahrheitsbewußtseins und seiner erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen verstanden werden können.

Diese letzte Bedingung ist erfüllt, wenn es sich bei jener Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums um nichts anderes handelt als um die Begegnung mit dem Menschen Jesus, das verstehende Erfassen des religiösen Sinnes seiner Predigt und seines Ganges zum Kreuz, sowie dann das Mächtigwerden dieses religiösen Sinnes von Lehre und Geschick Jesu am Gewissen des Betrachters, mit der Folge, daß dessen Gottes- und Selbsterkenntnis mit der Gottes- und Selbsterkenntnis Jesu identisch wird⁴⁷. Die so verstandene *Form* der Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums hält den Kriterien der modernen Bildung deshalb stand, weil es sich bei ihr offenkundig um nichts anderes handelt, als den – nur inhaltlich – ausgezeichneten Fall desjenigen Verstehens fremden Sinnes, welches Hirschs Theorie religiös-ethischer Intersubjektivität zufolge überhaupt alles denkbare intersubjektive Sinnverstehen ermöglicht (wobei Hirsch offenbar unterstellt, daß dieses intersubjektive Sinnverstehen der auch von der modernen Bildung nicht bestrittene, sondern anerkannte Weg der Gewissensbildung ist).

⁴⁵ Grundlegend JChrdH.: 40 Z. 35 ff, 41 Z. 20 ff, vgl. auch ChR I 28, 31, 45. WdChr 39 ff.

⁴⁶ ChR I 21 ff, 149 ff, II 2 ff.

⁴⁷ Hirsch stellt diesen Sachverhalt als die »Gleichzeitigkeit des Glaubens mit Jesus Christus« dar, in der das Verstehen der Jesusüberlieferung ihr Ziel erreicht: ChR I 48 f.

Die zweite Bedingung ist erfüllt, wenn der *Gehalt* der jesuanischen Gottes- und Selbsterkenntnis die Grenzen des modernen Wahrheitsbewußtseins nicht sprengt. Und das ist für Hirsch deshalb nicht zu befürchten, weil es sich bei Jesu Gottes- und Selbsterkenntnis um nichts als den gesetzesfreien Ewigkeitsglauben handelt⁴⁸, in dem auch die religionsphilosophische Reflexion des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins resultiert⁴⁹. So kann Hirsch im Blick auf den Inhalt der christlichen Gottes- und Selbsterkenntnis beruhigt und beruhigend feststellen: »Alles, was man von Gott wissen und erkennen kann, ist schon in der in sich vertieften Humanität erschlossen. Das Evangelium kann über das in den §§ 53–61 (behandelten die natürliche Gotteserkenntnis) Enthaltene nichts Neues über Gott sagen. Die Frage nach der Offenbarung . . . meint ein göttliches Kommen zum Einzelnen, das diesem Einzelnen sein letztes persönliches Sein neu in der Wahrheit Gottes gründet«⁵⁰, und dementsprechend wird nach der Darstellung der Erkenntnis Jesu als Sein in der Wahrheit Gottes unterstrichen, »daß es im strengen Sinne eine christliche Weltorientierung und eine christliche Lebensweisheit nicht gibt«⁵¹.

Diese Sicht besitzt – kraft ihres Rückgriffs auf die unterstellte Selbstverständlichkeit der modernen Bildung – zunächst eine eindrucksvolle Plausibilität. Beim Versuch ihres genauen gedanklichen Nachvollzugs tauchen jedoch verschiedene Fragen auf, die unbeantwortet bleiben. Etwa: In welchem Sinne kann behauptet werden, daß die im Glauben gegenwärtig empfangene Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums *dieselbe* ist wie die ursprüngliche der Jünger Jesu an Ostern? Oder: Wie kann die Behauptung gerechtfertigt werden, daß das der ursprünglichen (und gegenwärtigen) Erkenntnis der christlichen Wahrheit zugrundeliegende Verständnis des religiösen Sinnes von Jesu Leben und Sterben *zutreffend*, also sachlich *identisch* ist mit der Selbst- und Gotteserkenntnis des Menschen Jesus? Oder: Worin ist es begründet, daß der verstandene Sinn von Lehre und Tod des

⁴⁸ WdChr 19 ff, 29 ff, ChR I 53 ff, 55 ff, 60 ff.

⁴⁹ ChR I 175, 182, 221, 242, 259. Was gegenüber dem christlichen Glauben mangelt, sind keine inhaltlichen Momente, sondern die Gewißheit dieser Inhalte: ebd. 259.

⁵⁰ ChR I 260.

⁵¹ ChR II 25. – Vergleichspunkt ist dabei für Hirsch immer das Wahrheitsbewußtsein der neuzeitlichen Wissenschaften, das als solches als der Repräsentant derjenigen Humanität eingestuft wird, die »auf das eigene Sehen und Denken« setzt (WdChr 131). Die Frage, ob möglicherweise die Bildungstradition der Neuzeit – auch nur teilweise – gemessen am christlichen Menschenbild und am christlichen Begriff von Humanität *nicht* als Repräsentanten wahrer Humanität zu beurteilen seien, hat Hirsch – soweit ich sehe – öffentlich niemals explizit gestellt und diskutiert.

Menschen Jesus *Macht* gewinnt, das Gewissen (die Selbst- und Gotteserkenntnis) des Verstehenden zu bestimmen? Das Faktum dieses Vorgangs wird zwar von Hirsch durchweg als das den Christenstand begründende Gewissensgeschehen in Anspruch genommen, aber es wird ausschließlich in Wendungen beschrieben, die eine Reflexion auf seine Möglichkeitsbedingungen nicht erkennen lassen⁵². Der Hinweis auf die Vollmacht des Menschen Jesus⁵³ erklärt nichts, sondern ist seinerseits erklärungsbedürftig. Dabei müßte vor allem sichergestellt werden, daß diese Vollmacht nicht als die – nun eben besonders unwiderstehliche – *Autorität des Menschen* Jesus verstanden wird⁵⁴; denn damit wäre das gesamte Programm einer von *menschlicher* Autorität freien Begründung des Glaubens hinfällig geworden.

Wie immer man nun diese Fragen beantworten mag, eines ist deutlich: Hirsch schwebt eine mit dem Wandel der allgemeinen Sphäre der Bildung Schritt haltende *Verwandlung* des christlichen Glaubens vor, in der dieser gleichwohl seine *Identität* wahrt. Dazu müßte das Wesen des Glaubens so gedacht werden, daß ihm eine Beweglichkeit eignet, die seine Identität nicht aufhebt; und umgekehrt muß seine Identität selbst eine bewegliche sein. Wie ist dieses in sich selbst identische und zugleich unendlich bewegliche Wesen des christlichen Glaubens dann zu denken? Hirschs Antwort lautet zusammengefaßt: Es besteht in der *Innerlichkeit* der durch das Verstandenhaben des religiösen Sinnes von Leben und Sterben des Menschen Jesus bestimmten Selbst- und Gotteserkenntnis einzelner Menschen⁵⁵, die sich zu allen ihren Äußerungen rein konstruktiv und polemisch verhält; *konstruktiv*, sofern sie gezwungen ist, sich jeweils eine äußere Gestalt,

⁵² Noch der detaillierteste und ausführlichste Text – ChR II 21 – bleibt rein *deskriptiv*. Alle sonstigen Passagen der Christlichen Rechenschaft, die auf den Vorgang zu sprechen kommen, behaupten ihn, ohne ihn zu erklären: I 3, 16 Z. 17, 23 Z. 36 ff, 28 Z. 37 ff., 31 f, 35 Z. 37 f, 46 Z. 28 f, 48, 51 Z. 4 ff, 61 Z. 3 ff, 63 Z. 25, 77 Z. 2 f, 131, 135 Z. 18 ff, 144, 146, 201, 216. II. 7, 9, 10, 16, 17, 30, 31, 49, 55 Z. 14, 56 Z. 24, 61, 65, 66, 79, 93, 113, 120, 125, 132, 133.

⁵³ Z. B. JChrdH 39 Z. 23. – ChR spricht überwiegend von der »Macht« Jesu: 28, 36, 61, 63 Z. 36, 73 Z. 19 ff, 80 Z. 8 ff, 131 Z. 9 f, 200.

⁵⁴ Dagegen ist insbesondere die detaillierte Darstellung der Ostererfahrung des Petrus in JChrdH nicht gefeilt: 38 f.

⁵⁵ WdChr 35: »Jünger Jesu ist der, welcher, von dem, was Jesus ist und sagt, innerlich ergriffen, in seine eigene menschlich-geschichtliche Wirklichkeit das Gottesverhältnis, das im Evangelium aufgeschlossen ist, hineinlegt«. In dieselbe Richtung weist die Beschreibung der invarianten Grundform der Erkenntnis der christlichen Wahrheit in ChR I, 28.

einen Geschichtsleib zu geben⁵⁶; *polemisch*, sofern sie sich jeder dieser ihrer Äußerungen überlegen weiß und jederzeit fähig zu ihrer Verabschiedung und Ersetzung durch eine neue⁵⁷.

Und genau dies ist es, was dem Glauben aufgrund seiner geschichtlichen Existenz im Kontext der sich wandelnden Bildungswelt zugemutet wird: Aus seiner durch die Religiosität des Menschen Jesus geprägten Innerlichkeit heraus entsprechend den Anforderungen der neuzeitlichen Bildung seine für diese unerträglich gewordene Äußerungsgestalt zu verabschieden und durch eine mit ihr kompatible neue zu ersetzen⁵⁸. Die dem christlichen Glauben aufgrund seiner geschichtlichen Existenz im Kontext der allgemeinen Bildung zugemutete Umformung stürzt ihn also zwar in eine »Krise«, die ihn aber gerade nicht in seinem Wesen bedroht, sondern nur dieses unendlich selbstkritische und schöpferische Wesen des Glaubens dazu provoziert, sich erneut in seiner Lebendigkeit zu beweisen. Daß das moderne Wahrheitsbewußtsein den christlichen Glauben in eine Umformungskrise stürzt, heißt also nichts anderes, als daß es ihm zumutet, zu beweisen, daß er mithalten kann.

Aber bedeutet das nicht, daß die Lebendigkeit des Glaubens darin besteht, sich dem Fremddiktat der modernen Bildung zu beugen? Das würde Hirsch bestreiten. Denn: Die moderne Bildung ist selber für ihn nichts anderes als ein Produkt der christlichen Innerlichkeit reformatorischer Prägung⁵⁹; und so verstanden hat dann die Umformungskrise des Glaubens nur den Sinn, daß die fortgeschrittensten, alle kirchlich autoritären Bindungen hinter sich gelassen habenden säkularen Gestalten der christlichen Innerlichkeit ihrer zurückgebliebenen kirchlichen Gestalt die fällige Modernisierung zumuten⁶⁰.

⁵⁶ WdChr 37, 40f, 58, 61, 121: Hier wird überall von geschichtlicher »Gestalt« gesprochen. Vom geschichtlichen »Leib« des Christentums sprechen WdChr 51, 156.

⁵⁷ WdChr 59. – Vgl. ChR I 14 Z. 5f, 23 Z. 34f, 25 Z. 30ff, 95ff, 102 – Hirschs Musterbeispiel ist Luther. Dessen Seele hat »im Glauben an Jesus ihr Tiefstes und Eigentlichstes« (WdChr 115) und ist darin frei, die überkommene kirchliche Form zu »zertrümmern« (ebd. 114).

⁵⁸ WdChr 155f; ChR II, 102ff, 149.

⁵⁹ ChR I 11; WdChr 111ff, 127 Z. 39ff.

⁶⁰ Hirsch spricht es durchaus als Signum der Neuzeit an, daß in ihr ein »Humanes«, das »unabhängig« vom Christlichen Geltung und Bestand hat (WdChr 127), sich gegen das Christliche verselbständigt (ebd. 131). Aber entscheidend sind dann für seine endgültige Sicht der Moderne zwei Gleichsetzungen: a) Das Christliche, gegen das sich das Humane wendet, sind die »kirchlichen Bindungen« (vgl. WdChr 127); b) die christliche Innerlichkeit ist für alle Zumutung und Anforderungen der neuzeitlichen Bildung offen (ChR I 21f), weil sich in der Festsetzung der »zu ihrem

Wie aber, wenn sich die Neuzeit nun keineswegs in Bausch und Bogen als das durch den reformatorischen Bruch mit dem Mittelalter begründete Zeitalter der Autonomie begreifen ließe? Hirschs Rückgriff auf die These vom christlichen Ursprung der Neuzeit, ihrer Bildung und Sozialgestalt, zeigt gut den argumentationsstrategischen Wert, der an dieser These auch heute noch geschätzt wird; aber nicht ihre Wahrheit⁶¹.

Soviel zu Hirschs Sicht der gegenwärtigen Lage des christlichen Glaubens im Kontext der modernen Geistesmächte. Diese aber – und mit ihnen das Christentum – stehen nun ihrerseits im Kontext der geschichtlichen *Ordnungs-* und *Lebensmächte*. Auch dieser Gesamtkontext geht in Hirschs Rechenschaft über das geschichtlich existierende Christentum ein.

2. *Der christliche Glaube in seiner Bezogenheit auf die geschichtlichen Lebens- und Ordnungsmächte.* – Grundsätzlich gilt für Hirsch, daß im geistig-religiösen Leben das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft erfaßt wird⁶², und zwar in einer Weise, die selbst auf das praktische Leben der Gemeinschaft einen führenden Einfluß besitzt. Insofern ist also auch mit einem bestimmenden, führenden und qualifizierenden Einfluß des Christentums auf die Lebens- und Ordnungsmächte zu rechnen, der freilich *inhaltlich* genau davon abhängen wird, wie im christlichen Glauben das Verhältnis zwischen Einzelem und Gemeinschaft erfaßt wird. Nun hatten wir gesehen, daß die durch die Religiosität Jesu bestimmte Selbst- und Gotteserkenntnis des christlichen Glaubens sich streng innerhalb der Grenzen des natürlichen Wahrheitsbewußtseins bewegt. Das gilt insbesondere auch für das natürliche Gottesbewußtsein; also das Wissen darum, daß Gott dem Gewissen des Einzelnen in der Sphäre der Intersubjektivität begegnet

eigenen Sehen und Denken sich bekennenden Humanität gegen das Christliche ja nur die vom evangelischen Christentum selber berufenen geistigen und religiösen Kräfte freigesetzt werden« zu einer Bewegung von unübersehbaren Ausmaßen und Zielen (WdChr 131). Dadurch bekommt dann die für Hirschs Umformungsprogramm wesentliche Frontstellung die Form: Christliche Innerlichkeit im Bunde mit moderner Bildung gegen die kirchliche Bindung an ein überholtes Herkommen – eine Situationsbeschreibung, die natürlich damals wie heute insbesondere auf die akademische Jugend ihre bezaubernde Wirkung nicht verfehlt.

⁶¹ Die Vermutung, daß die schon lange vor der Reformation auf allen Gebieten des sozialen Lebens zu beobachtenden Ansätze zur Emanzipation von kirchlicher Bevormundung auch vorchristlichen – also, um deutlich zu werden: antik-heidnischen – Motiven folgen, ist ja keineswegs abwegig und wird durch die Erweiterung der Neuzeitforschung von der (bei Hirsch exklusiv herrschenden) geistes- zur sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise eher gestützt als abgewiesen.

⁶² ChR II 292.

und insofern auch die natürlichen Ordnungen des geschichtlichen Lebens, in denen sich der Einzelne jeweils vorfindet, »heilig«. Durch diese in der christlichen Selbst- und Gotteserkenntnis festgehaltene und bestätigte Einsicht ist nun die Beziehung des christlichen Glaubens zu den Lebens- und Ordnungsmächten der Geschichte, also seine *ethische* Situation bestimmt.

Für diese sind demgemäß zwei Aspekte konstitutiv: Daß der christliche Glaube jeweils an seinem Ort innerhalb des geschichtlichen Gemeinschaftslebens als vor Gott stehender in die Entscheidung zwischen Gut und Böse gestellt ist; und dies in einer inhaltlich konkret bestimmten Weise, die sich genau aus der Stellung des Einzelnen im geschichtlichen Leben der Gemeinschaft ergibt. Hirsch drückt das so aus, daß er die ethische Situation des Glaubens einerseits durch ein »*unendliches Ethos*« bestimmt sieht, welches darin besteht, daß sich der Glaube als vor Gott stehender jeweils in der Situation einer mit letztem Ernst zu treffenden Entscheidung zwischen Gut und Böse vorfindet. Gleichzeitig ist die ethische Situation des Glaubens aber auch durch ein »*endliches Ethos*« bestimmt, das sich aus der geschichtlichen Stellung des Glaubens im Gemeinschaftsleben ergibt und festlegt, was jeweils das in der Entscheidung zu ergreifende Gute bzw. Böse ist und als solches durch den freien Gebrauch der Vernunft (also durch eine vernünftige Rechenschaft über die Lage) erfaßt werden muß⁶³. Die drei Determinanten der ethischen Situation des Glaubens sind also: a) Gott, der der gegebenen Lage ihren Entscheidungsernst verleiht, b) die inhaltliche Bestimmtheit der Entscheidung durch die Lage selbst; und c) die natürliche Vernunft, die im Vernehmen der geheiligten (absolut verpflichtenden) Lage das Gute erfaßt.

Das aber heißt dann: Ebenso wie Hirsch feststellen konnte, daß die Wahrheitserkenntnis des christlichen Glaubens dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein »nichts Neues sagt«, genauso muß er nun auch im Blick auf die ethische Situation des Christentums (seine Beziehungen zu den Lebens- und Ordnungsmächten der Geschichte) mit Nachdruck feststellen: »Eine christliche Ethik, die sich von humaner Ethik nach dem wesentlichen Verständnis des Ethos unterscheiden will . . . ist ein Mißverständnis, das aus der das Menschliche bewahrenden und erschließenden Tiefe des christlichen Glaubens eine aus Gott überhöhte oder begrenzte Sondergestalt des Menschlichen macht und damit in die Weise des außerchristlichen Verhältnisses von Ethos und Religion zurückfällt . . . Christliche ethische Existenz ist Menschsein im Glauben, d. h. Menschsein, das aus Gottes Liebe darin gegründet ist, wahrhaft es selbst zu sein.«⁶⁴.

⁶³ ChR II, 177–187, bes. 183 ff.

⁶⁴ ChR II 183 f. – Im Blick auf diese grundlegende Feststellung darf man wohl

Das aber schließt wiederum unmittelbar ein, daß ebenso wie das christliche Wahrheitsbewußtsein in der Sphäre der christlichen Geistesmächte durch diese in den Prozeß einer permanenten Umformung gestürzt wird, so auch das christliche Ethos in der Sphäre der Lebens- und Ordnungsmächte einer permanenten Umformung unterliegt⁶⁵.

Dabei stellt sich dann wiederum die Frage, ob in diesem Prozeß das christliche Ethos einer permanenten *Fremdbestimmung* durch die natürlichen Geschichtsmächte ausgeliefert wird. Hirschs Antwort auf diese Frage lautet in ihrem vollen, rätselhaften Wortlaut:

»In der Folge des hier Gesagten liegt eine Umformung der ganzen Weise, in der öffentliches Denken und Leben einerseits, christlicher Glaube andererseits sich aufeinander beziehen. Volksreligion und Volkskirche kann das Christentum heute nur noch insofern sein, als öffentliches Denken und Leben als Denken und Leben eines durch eine lange Geschichte mit dem Christentum vorgeformten Menschentums dem christlichen Glauben zugleich mit geschichtlicher Nähe und in ehrfürchtiger Begrenzung gegenüber steht, und als umgekehrt christliche Religion dem sich nicht mehr als eigentlich christlich empfindenden öffentlichen Denken und Leben sich so nahe weiß, daß sie es als die in Gott geheiligte menschliche Geistes- und Lebensgestalt des dem Evangelium persönlich Glaubenden zu ehren vermag«⁶⁶.

Hieran ist bemerkenswert: a) aus der langen Geschichte »mit dem Christentum« wird nicht auf den christlichen Charakter des öffentlichen Lebens geschlossen; b) auch das erklärter- und zugegebendermaßen nichtchristlich öffentliche Leben kann die »menschliche Geistes- und Lebensform« eines »dem Evangelium persönlich Glaubenden« sein (also umgekehrt: mit dem persönlichen Glauben an das Evangelium verträgt sich auch eine klar nichtchristliche Geistesgestalt); c) und als solche ist sie – die nichtchristliche Geistes- und Lebensgestalt des persönlich Glaubenden – »heilig«. Hat das Christentum, welches so spricht, seine »Umformung« noch vor sich oder schon hinter sich?

fragen: Gibt es neben dem »wahrhaften menschlichen Leben« auch ein »unwahrhaftes«? Wenn ja, wie soll man nun das eine vom anderen unterscheiden, wenn nicht als je eine »Sondergestalt« des Ethos? Das könnte man doch wohl nur bestreiten, wenn man behaupten wollte, daß die Differenz zwischen »wahrhaftem« und »unwahrhaftem« menschlichen Leben ethisch überhaupt unerheblich ist. Darauf will Hirsch ja aber doch wohl nicht hinaus.

⁶⁵ ChR II 238 ff.

⁶⁶ ChR II 307 Z. 16 ff.

3. *Das Resultat der Rechenschaft über das Christentum als Begriff seiner prinzipiellen Modernität.* – Hirschs Rechenschaft über das christliche Wahrheitsbewußtsein und über das christliche Ethos konvergieren. Beide machen ohne jeden Abstrich Ernst mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums, samt seinem Hineinversenktsein in die Sphäre der Geistesmächte und samt dieser in die Sphäre der geschichtlichen Lebens- und Ordnungsmächte. Beide Sphären des geschichtlichen Lebens stürzen durch ihren Wandel auch den christlichen Glauben selber in einen Prozeß permanenter Umformung. Aber diese Zumutung bedroht weder das christliche Wahrheitsbewußtsein noch das christliche Ethos. Vielmehr bewahrt gerade sie beide vor dem »religionsgeschichtlichen Tode«, und zwar dadurch, daß sie ihnen Gelegenheit gibt, sich in ihrer Lebendigkeit zu beweisen. Und worin besteht diese? In der Kraft der Innerlichkeit sowohl des christlichen Wahrheitsbewußtseins als auch des christlichen Ethos. Diese – durch den Ewigkeitsglauben des Menschen Jesus – geprägte Innerlichkeit ist für die Zumutung schlechthin jedes Wandels in der geistigen und gesellschaftlichen Welt offen.

Und dies prinzipiell. Nämlich aus zwei Gründen: 1. Die christliche Innerlichkeit steht allen überhaupt denkbaren Ausdrucksgestalten ihrer selbst schlechthin frei gegenüber, konstruktiv und polemisch; sie ist imstande, sich beliebige Ausdrucksgestalten zu geben, ohne an irgendeine von ihnen gebunden zu sein. 2. Sie lebt in der Überzeugung, daß sie selber wesentlich identisch ist mit dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein und dem natürlichen Ethos; bzw. umgekehrt, daß die Innerlichkeit des natürlichen Wahrheitsbewußtseins und seines Ethos de facto identisch ist mit der christlichen –, nur daß sie ihrer selbst noch nicht als solcher bewußt geworden ist. Insofern kann die christliche Innerlichkeit auf die Anstrengung verzichten, eigene Ausdrucksgestalten ihres Wahrheitsbewußtseins und ihres Ethos zu entwickeln, die als sachgemäß zu behaupten und festzuhalten sind u. U. auch gegen einflußreiche oder gar dominierende kulturelle und zivilisatorische Tendenzen im Leben der Gesamtgesellschaft. Sie kann sich statt dessen darauf beschränken, den christlich-religiösen Sinn des natürlichen Wahrheitsbewußtseins und Ethos zu entdecken, ihn auszusprechen und dadurch ihre Anpassung an diese nicht nur zu legitimieren, sondern sich sogar positiv auf eine solche folgsame Anpassung an die Wege Gottes im Wandel des allgemeinen geistigen und gesellschaftlichen Lebens zu verpflichten.

Hirsch hat diese Pointe seiner Rechenschaft über das geschichtliche Wesen des Christentums in ein einprägsames Bild gefaßt: Das Christentum – jedenfalls das evangelische – stehe im Wandel der Geschichte *nicht wie der Fels in der Brandung, sondern wie das Samenkorn, das zu neuem Leben*

erstirbt⁶⁷. Offenbar ist das der gleichnishafte Ausdruck für einen Begriff und ein Programm der wesentlichen Modernität des christlichen Glaubens, dessen innere Stimmigkeit und Konsequenz von jüngeren Versuchen, die auf das gleiche zielen, nicht leicht zu überbieten sein wird.

IV. Lehrreiche Inkonsistenzen

Eine Überprüfung der Stimmigkeit von Hirschs theologischem Entwurf müßte sich aufgrund von dessen eigenem systematischen Aufbau auf drei Themenbereiche erstrecken: *Erstens* auf die Geschichtsmetaphysik Hirschs, samt seinen subjektivitätstheoretischen, intersubjektivitätstheoretischen, handlungstheoretischen, erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Implikationen. *Zweitens* darauf, ob die Rechenschaft über das Christentum systematisch konsequent in deren Rahmen eingezeichnet ist. Und *drittens* auf die innere Stimmigkeit der christlichen Rechenschaft.

Eine Überprüfung des ersten Bereiches, der geschichtsmetaphysischen Gewissenstheorie Hirschs in den genannten Hinsichten, ist hier nicht möglich. Einige grundsätzliche Bemerkungen dazu habe ich an anderer Stelle bereits vorgetragen⁶⁸.

Was den zweiten Punkt betrifft, so beruht die objektive Größe und subjektive Faszination, die von Hirschs Lebenswerk ausgeht, gerade darauf, daß es den Versuch einer Rechenschaft über die gegenwärtige Wirklichkeit des Christentums, die über alle beschränkten innertheologischen Gesichtspunkte hinausgeht und das Ganze des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens in den Blick faßt, nicht nur entschlossen, sondern eben auch mit großer systematischer Konsequenz unternimmt.

Mit diesem Zugeständnis ist freilich noch nicht entschieden, ob Hirschs Rechenschaft über das Christentum auch in sich selber stimmig und stichhaltig ist. Ausschließlich dieser Frage möchte ich jetzt einige abschließende Überlegungen widmen.

Ich knüpfe an Hirschs Gleichnis an: Das Christentum steht in der Geschichte nicht wie der Fels in der Brandung, sondern wie das Samenkorn, das zu neuem Leben erstirbt. Wir wissen heute, daß das Samenkorn diese Eigenschaft deshalb hat, weil es in sich selbst mit einem reproduktionskräftigen genetischen Programm ausgestattet ist. Wenn dieses Programm zerstört ist, erstirbt das Samenkorn keineswegs zu neuem Leben, sondern verfault. Es trägt gerade noch zur Bildung von Humus bei, von dem sich

⁶⁷ ChR I 103 Z. 23 f.

⁶⁸ O. Anm. 12.

dann aber nicht mehr Korn, sondern nur noch Quecke nährt. Die Frage ist also: Besitzt das evangelische Christentum – die christliche Innerlichkeit in der Beschreibung Hirschs – in sich selbst eine solche reproduktionskräftige Struktur?

Dafür müßten zwei Bedingungen erfüllt sein: Die Struktur der christlichen Innerlichkeit müßte *inhaltlich* einen eigentümlichen *Gehalt* fixieren und aufgrund dessen dann *formal* die Reproduktion einer eigentümlichen *Gestalt* unter wechselnden Bedingungen ermöglichen.

Der *Gehalt* des christlichen Wahrheitsbewußtseins könnte nun überhaupt nicht fixiert, tradiert und kommuniziert werden, wenn – auf dem Boden einer prinzipiellen Äquivokation des Ausdrucks »Wahrheit« – behauptet werden müßte, daß das christliche Wahrheitsbewußtsein formal totaliter aliter verfaßt ist als das Wahrheitsbewußtsein der Menschen allgemein und deshalb auch dieses natürliche Wahrheitsbewußtsein ausschließt. Hirsch hat also in der Tat eine notwendige Bedingung für die Fixierung, Tradition und Kommunikation des christlichen Wahrheitsbewußtseins erfüllt, wenn er darauf insistiert, daß es die Wahrheiten der natürlichen Wirklichkeitserkenntnis in ihrem ganzen Umfang einschließt. Aber das christliche Wahrheitsbewußtsein kann auch nicht fixiert und artikuliert werden, wenn es selbst unfähig sein sollte, zwischen dem zu unterscheiden, was in der vor- und außerchristlichen Menschheit die Erkenntnis von Wahrheit ist und was Irrtum. Das christliche Wahrheitsbewußtsein besitzt überhaupt nur dann einen *eigenen Gehalt*, wenn dieser von dem Gehalt des vor- und außerchristlichen Wahrheitsbewußtseins unterschieden werden kann; und das heißt dasselbe wie: wenn sein Gehalt für das nichtchristliche Wahrheitsbewußtsein *informativ* ist. Einen solchen Informationsgehalt kann aber das christliche für das nichtchristliche Wahrheitsbewußtsein nur haben, wenn es diesem in der Tat »etwas Neues« sagt, was es in sich selbst noch keineswegs erfaßt hat. Eine solche Information ist unmöglich, wenn die formalen Grenzen und Möglichkeitsbedingungen des natürlichen Wahrheitsbewußtseins gesprengt werden; aber sie muß das natürliche Wahrheitsbewußtsein inhaltlich auf noch in ihm steckende Fehler oder Leerstellen ansprechen, wenn sie überhaupt eine Information sein soll. Nun ist es eine Tatsache, daß Hirsch nur die formale Identität des christlichen mit dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein unterstrichen hat, nicht aber die inhaltliche Differenz seines Gehaltes gegenüber dem des natürlichen Wahrheitsbewußtseins. Das aber heißt nichts anderes als: das christliche Wahrheitsbewußtsein ist gegenüber dem nichtchristlichen inhaltlich redundant, also bar jeder Informationskraft – das Wort im strikten Sinne verstanden. Warum aber sollte dann überhaupt noch jemand hinhören, wenn es sich äußert?

In *formaler* Hinsicht hängt die Reproduktionskraft der christlichen Innerlichkeit offenkundig von der Art ihres Verhältnisses zu ihren geschichtlichen Ausdrucksgestalten oder – wie Hirsch sagt: – zu ihrem »Geschichtsleib« ab. Anders als bei ihrem Verhältnis zum allgemeinen menschlichen Wahrheitsbewußtsein betont Hirsch hier nun nicht die Identität, sondern die *Differenz*: Die christliche Innerlichkeit verhält sich zu ihren geschichtlichen Äußerungsgestalten sämtlich polemisch.

Dem ist zunächst zuzustimmen. Denn wenn der christliche Glaube nicht eine die Gewissen durch die zwingende Autorität von etwas Äußerlichem vergewaltigende Macht sein soll, sondern eine Macht, die die Gewissen von innen heraus gestaltet und damit zu einer qualifizierten Lebensführung befreit, dann *muß* dieses sein Innerlichsein grundsätzlich von jeder Gestalt, in die der Glaube sich geäußert hat, unterschieden sein. Die Innerlichkeit des Glaubens verhält sich zu jeder seiner Ausdrucksgestalten in der Tat insofern polemisch, als sie in keiner von ihnen aufgeht.

Freilich steht diese Polemik der christlichen Innerlichkeit unter einer Bedingung, ohne die sie gar nicht möglich ist: Es muß ein Äußerliches gegeben sein, an dem sie sich entzünden und auf das sie sich richten kann. Folglich ist eine Theorie gläubiger Innerlichkeit abstrakt, ja selbstwidersprüchlich, wenn sie nicht selbst einen Begriff der für diese Innerlichkeit *wesentlichen, unverzichtbaren* Äußerlichkeit einschließt.

Das ist bei Hirschs Theorie der christlichen Innerlichkeit zunächst auch der Fall: Diese Innerlichkeit ist dazu verurteilt, sie kann nicht anders, als äußerlich zu werden in Wort und Tat des Einzelnen und damit auch in Lehre und Ordnung einer Gemeinschaft⁶⁹. Also nicht nur polemisch, sondern auch konstruktiv ist die christliche Innerlichkeit auf ihr Äußeres bezogen.

Aber gehört es zu ihrem Wesen, sich auf irgendein – *beliebiges* – Äußeres zu beziehen? Oder ist sie auf ein in sich selbst *bestimmtes* Äußeres bezogen? Nur wenn sich das letztere behaupten läßt, kann man die Beziehung der christlichen Innerlichkeit auf ein Äußeres als eine solche denken, die nicht willkürlich, und das heißt zugleich auch: nicht autoritär ist. Wie müßte ein solches – zum Wesen der christlichen Innerlichkeit und ihrer Freiheit hinzugehöriges – Äußeres gedacht werden? Und: schließt Hirschs Begriff vom Wesen des Christentums (der christlichen Innerlichkeit) eine solche Beziehung ein?

Gegen ein Äußeres, das in seiner Bestimmtheit für die Innerlichkeit dieses Glaubens wesentlich ist, könnte sich diese jedenfalls nicht polemisch verhalten, sondern es müßte für sie verbindlich sein. Damit scheidet alles bestimmte Äußere aus, welches ein *Konstrukt* der christlichen Inner-

⁶⁹ WdChr 51 ff, 122 ff.

lichkeit selber ist. Es kommt vielmehr nur ein solches Äußeres in Betracht, das in seiner eigenen, äußeren Bestimmtheit aus dem Vorgang des *Konstituiertwerdens* der christlichen Innerlichkeit und ihrer Freiheit nicht weggedacht werden kann⁷⁰. Die reformatorische Theologie hat es unter dem Begriff des »äußeren Wortes« gedacht. Wie immer dieses inhaltlich bestimmt werden muß, so gilt doch jedenfalls: Zu ihm kann sich die christliche Innerlichkeit – eben weil es aus dem Prozeß der Konstitution ihrer eigenen Freiheit gar nicht weggedacht werden kann – auch nicht polemisch, sondern nur affirmativ verhalten.

Ich gestehe nun, daß es mir bisher nicht gelungen ist, in Hirschs Begriff vom Wesen des Christentums ein solches Äußeres zu entdecken. Zwar ist für Hirsch aus dem Konstitutionsprozeß der christlichen Innerlichkeit wenigstens der Mensch Jesus, sein Leben und Sterben, nicht wegzudenken. Aber: sogar dieses Äußere kommt für Hirsch nur als eine Ausdrucksgestalt von Innerlichkeit in Betracht, das im Prozeß der Konstitution der christlichen Innerlichkeit verschwindet zugunsten einer wiederum rein innerlichen Wirklichkeit, die sie erst eigentlich begründet; das ist: das Gottesverhältnis des Menschen Jesus. Das aber heißt: ein bestimmtes Äußeres, welches als solches der christlichen Innerlichkeit durch den Prozeß ihrer eigenen Konstitution verbindlich gemacht würde, gibt es für Hirsch nicht.

Das hat nun seinerseits fatale Konsequenzen für alle konstruktiven Äußerungen der christlichen Innerlichkeit: Weil durch die Konstitution der christlichen Innerlichkeit kein bestimmtes Äußeres festgehalten wird und dadurch für sie selbst verbindlich ist, besitzt sie auch kein Regulativ für ihre konstruktiven Äußerungen als für die Wahl und Gestaltung ihres Geschichtsleibes. Hirsch ist persönlich den Traditionen des lutherischen Protestantismus viel zu sehr verhaftet, als daß er nicht faktisch mit einer auf das Amt der Predigt begründeten und konzentrierten Form kirchlicher Gemeinschaft rechnen würde⁷¹. Aber an welchem für die christliche Innerlichkeit selbst konstitutiven Äußeren sich dieses konstruktive Handeln des Glaubens in Predigt, kirchlicher Lehre und kirchlicher Ordnung orientieren und dadurch seinen rein beliebigen (und dadurch ipso facto auch autoritären und deshalb dann wiederum nur Polemik verdienenden) Charakter einschränken könnte, wird nirgends sichtbar. Mit eifrigem Pathos empfiehlt

⁷⁰ Eine *derartige* Beziehung des Glaubens auf ein ihm Äußeres kann von ihrem Wesen her keinen »autoritären« Charakter haben. Denn sie besteht ja nicht *vorbei* an der eigenen Einsicht und Freiheit von Personen, sondern liegt beidem zugrunde. Die Möglichkeit einer *solchen* Beziehung auf Äußeres ist Hirsch, soweit ich sehe, niemals zu Gesicht gekommen.

⁷¹ Vgl. insbesondere das ekklesiologische Lehrstück in der ChR: II 91–96.

Hirsch die Modernisierung des Christentums durch Überwindung, Verabschiedung, Verbesserung, Archivaisierung etc. von traditionellen, und d. h. ipso facto bloß als unausgewiesene äußere Autorität in Betracht kommenden Gestalten von Lehre und Ordnung. Welches gestaltete Äußere in diesem Wandel unbedingt festzuhalten und zu tradieren ist – nicht aus Gewohnheit, sondern weil es durch die Konstitution der christlichen Innerlichkeit für diese selbst in seiner bestimmten Äußerlichkeit verbindlich gemacht wird – und welches dann die sachgemäßen, also nicht einfach beliebigen und deshalb dann als autoritär wiederum polemisch zu distanzierenden Formen eines solchen Festhaltens und Weitergebens wären, kommt in Hirschs Schriften – soweit ich sehe – nirgends zu Sprache.

Fazit: Der christlichen Innerlichkeit, wie Hirsch sie beschreibt, fehlt nicht nur ein informationskräftiger Gehalt, sondern damit ipso facto auch jede Regel und Richtschnur – oder (um an das Bild vom Samenkorn anzuknüpfen): jedes Programm – der Gestaltwerdung.

Hirsch hat die Grundgestalten des gesellschaftlichen Gemeinschaftslebens, in deren Kontext das Christentum geschichtlich existiert, »Geschichtsmächte« genannt, um damit in unmythologischer Form die Rede der Pseudopaulinen von den »Mächten und Gewalten« festzuhalten, die das Weltgeschehen beherrschen (Kol. 2, 10; Eph. 1, 21; 3, 10). Damit hat er selbst zum Vergleich seiner Lehre mit der neutestamentlichen Lehre aufgefordert. Wie steht bei ihm die christliche Innerlichkeit, der Glaube unter den Geschichtsmächten da? Im Kontext der Geistesmächte steht die christliche Innerlichkeit da: ohne eigene Information. Und im Kontext der Lebensmächte (Volk und Familie) sowie der Ordnungsmächte (Staat und Wirtschaft) ohne Gestaltungskraft. Demgegenüber heißt es im Epheserbrief, daß den Mächten und Gewalten – in einer auch sie zugleich bindenden und befreienden Weise – das Evangelium gepredigt wird: »durch die Kirche« (Eph. 3, 10). Genau diese Predigt – das Kund- und Wirksamwerden des Evangeliums – für die Geschichtsmächte in ihrer eigenen Sphäre ist auf dem Boden der christlichen Innerlichkeit, wie Hirsch sie zeichnet, nicht mehr möglich. Und dies keineswegs zufällig aufgrund einer empirischen geschichtlichen Konstellation, sondern prinzipiell, aufgrund eines bestimmten systematischen Begriffs von der Wirklichkeit des Glaubens als Innerlichkeit, für die alles mögliche bestimmte Äußerliche bloß akzidentell ist⁷².

⁷² Hirsch behauptet (WdChr 133): »Die altevangelische Gestalt des Christentums ist mit allen anderen älteren Gestalten durch die Umformungskrise zum Tode verurteilt«. Zunächst fragt sich, was hierbei unter den Begriff der »Gestalt« fällt. Ich gehe einmal davon aus, daß damit eine Ordnung von Leben und Lehre der Kirche gemeint ist, die sich an den Lehrbekenntnissen der Reformation orientiert. Dann ist Hirschs

Wenn die Rede von den in der Geschichte waltenden »Mächten« überhaupt – wie Hirsch selber meint – eine realistische Rede ist, dann ist vielleicht auch der Gedanke von der ihnen predigenden, sie »informierenden« Kirche kein frühkatholisches Theologumenon, das das reformatorische Christentum getrost der Dogmengeschichte zur Aufbewahrung übergeben, also ad acta legen dürfte, sondern eine genaue und auch heute noch stichhaltige theologisch-theoretische Einsicht, von der aus sich erhebliche Rückfragen an Hirschs Christentumstheorie ergeben.

Überhaupt scheint mir Hirschs großzügiges Programm des Verabschiedens, Überwindens, ad-acta-Legens kein guter Rat zu sein für den Umgang mit dem in der Kirche und durch sie überlieferten Gut von Ordnung, Lehre und theologischer Theorie.

Am allerwenigsten scheint es mir freilich erlaubt und richtig zu sein, mit einem theologischen Oeuvre wie dem von Emanuel Hirsch nach dieser von ihm selbst ausgegebenen Devise zu verfahren. Denn es erteilt dem reformatorischen Christentum in der 1918 angebrochenen Phase seiner institutionellen Selbständigkeit, mag diese nun von kurzer oder längerer Dauer sein, eine ebenso nachhaltige Lehre wie die zu gleicher Zeit entstandenen anderen großen theologischen Entwürfe und der gesamte Verlauf der kirchlichen Zeitgeschichte, eine Lehre, die das reformatorische Christentum nur zu seinem Schaden vergessen könnte.

Prof. Dr. Eilert Herms, Ev.-theol. Fakultät der Universität Mainz,
Saarstr. 21, 6500 Mainz

Am 10. November 1988 wurde in der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg eine Sonderausstellung eröffnet, die unter dem Thema steht: »Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung jüdischer Mitbürger der Lutherstadt Wittenberg zwischen 1933 und 1945 vor dem Hintergrund des antisemitischen Mißbrauchs des Reformators Martin Luther.«

Diese Sonderausstellung steht im Zeichen des mahnenden Gedenkens an den faschistischen Novemberpogrom vor 50 Jahren. Sie ist auf drei Räume im Erdgeschoß des Wittenberger Lutherhauses, in dem der Reformator von

Urteil nur richtig, wenn diese Gestalt des Christentums in sich selbst – also in der Tradition ihrer rechtsgültigen Lehre – keine Mittel zur Verarbeitung der seitherigen Veränderungen der Bildung und des sozialen Lebens besitzt bzw. wenn diese Kräfte nicht erkannt und mobilisiert werden. Das *kann* natürlich dort nicht geschehen, wo sie ihm – wie bei Hirsch – programmatisch abgesprochen werden.

1508 bis 1546 lebte und wirkte, aufgeteilt und dokumentiert die Chronologie der nazistischen Rassenpolitik, in deren mörderischen Bannstrahl auch Luthers Stadt geriet: »Von der Machtergreifung bis zu den Nürnberger Gesetzen« (30. Januar 1933 bis 14. September 1935), »Von den Nürnberger Gesetzen bis zur ›Kristallnacht‹« (15. September 1935 bis 8. November 1938) und »Von der ›Kristallnacht‹ bis zur ›Endlösung‹« (9. November 1938 bis 26. April 1945). Schwerpunkt der musealen Darstellung ist dabei die Konzentration auf das lokale Geschehen, eingeordnet in den Kontext des allgemein-grausigen Geschehens während der Zeit der nationalsozialistischen Terrorherrschaft.

Bereits in Heft 4/1988 der Schriftenreihe der Wittenberger Lutherhalle hat Dr. Ronny Kabus, Stellvertretender Direktor dieses größten reformationsgeschichtlichen Museums der Welt, in sehr eindrucksvoller und verdienstvoller Weise auf das Schicksal jüdischer Bürger zwischen 1933 und 1945 aufmerksam gemacht. Diese seine Forschungen finden nun auch in der genannten Sonderausstellung ihren Niederschlag, die bis zum 21. Mai 1989 zu sehen sein wird.

Die etwa 220 Bild- und Schriftdokumente – es sind dies Sachzeugen aus dem eigenen Bestand der Lutherhalle und entsprechende aus dem In- und Ausland –, die in der Sonderausstellung zur Präsentation gelangen, wollen die Schicksale auch jüdischer Wittenberger, von denen heute keine Nachfahren mehr in der Stadt leben, und an die kaum noch verifizierbare Spuren erinnern, dem Vergessen entreißen und ihrer anlässlich des 50. Jahrestages

des faschistischen Novemberpogroms in besonderer Weise mahnend gedenken.

In jedem der drei genannten und übergreifenden Ausstellungskomplexe wird dem Betrachter die antisemitische Hetze des NS-Regimes sowie seine ahistorische Berufung auf Martin Luther und die Reformation vor Augen geführt. Verdeutlicht wird ebenfalls der Prozeß der ökonomischen Erdrosselung, der Verfolgungs-, Vertreibungs- und Vernichtungsfeldzug auch gegen Wittenberger Juden durch die faschistische Mordmaschinerie. Die Auswahl der Exponate signalisiert das engagierte Bemühen des wissenschaftlichen Autors dieser Sonderausstellung, nicht nur solche Sachzeugen zur Geltung zu bringen, die die äußeren Abläufe der verbrecherischen Judenverfolgung durch den nationalsozialistischen Staat dokumentieren, sondern auch und vor allem jene, die den qualvollen Prozeß der seelischen Entmenschlichung jüdischer Bürger in Nazideutschland transparent werden lassen.

Dr. theol. Hans-Joachim Beeskow (Direktor der Staatlichen Lutherhalle von 1982 bis 1987) Pekrunstr. 65, DDR-1140 Berlin

BUCHBESPRECHUNGEN

Schriftenreihe der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg, Heft 4/1988, 68 Seiten, 61 Abbildungen (sch./w. und farbig), Redaktion und Gestaltung: Dr. Ronny Kabus.

Soeben erschien das Heft 4/1988 der Schriftenreihe der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg. Sein Inhalt ist wiederum von einer Reihe sehr instruktiver Beiträge bestimmt. Das Heft steht im Zeichen eines Lutherzitates: »Es ist aber unser Nächster ein jeglicher Mensch, besonders der, welcher unser Hilfe bedarf.« Dementsprechend wird im Hauptbeitrag des 50. Jahrestages der »Kristallnacht« in Wittenberg am Geburtstag Martin Luthers« gedacht. In sehr ergreifender Weise und auf der Grundlage eigener Forschungen zeichnet der Verfasser (Dr.

Ronny Kabus) dieses Gedenkartikels das Schicksal jüdischer Wittenberger Bürger nach, »für die sich am 10. November 1938 das Tor zur Hölle öffnete«. Der genannte Verfasser publiziert hier Auszüge seiner zur Veröffentlichung vorgesehenen Untersuchung, die unter dem Thema steht: »Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung jüdischer Mitbürger der Lutherstadt Wittenberg zwischen 1933 und 1945 vor dem Hintergrund des antisemitischen Mißbrauchs des Reformators Martin Luther.« Zum gleichen Thema wird am 10. November 1988 eine Sonderausstellung im Wittenberger Lutherhaus eröffnet, die bis zum 21. Mai 1989 zu sehen sein wird.

Ein weiterer Gedenkartikel im Heft 4/1988 der Schriftenreihe dieses größten reformationsgeschichtlichen Museums

der Welt ist dem 500. Geburtstag Ulrich von Hutten gewidmet. Sein Verfasser, Dr. Martin Treu, reflektiert hier die vita und das Werk dieser Persönlichkeit. Unter Berücksichtigung neuester Forschungsergebnisse, Stephan Skalweit zitierend, kommt der Verfasser zu dem Schluß: »Es darf heute als sicher gelten, daß der ›religiös kühle Mann‹ (gemeint ist Ulrich von Hutten, H.-J. B.) nur in sehr äußerlicher und situationsbedingter Verbindung zu Luther und seinem reformatorischen Anliegen stand.« Und abschließend schreibt der Verfasser des genannten Beitrages: »Das Lutherdenkmal in Worms zeigt Hutten und Sickingen in unmittelbarer Nähe zur Statue des Reformators. Beide gehören dort nicht hin, aber zumindest Hutten hätte sein eigenes Denkmal verdient.«

Im gleichen Heft publiziert Dr. Ronny Kabus, Stellvertretender Direktor der Staatlichen Lutherhalle, einen weiteren Aufsatz unter der Überschrift: »Das protestantischste aller Lieder, ein Lutherhandschriftenfälscher und das Schicksal eines deutschen Juden.« Einer der erfolgreichsten »Spezialisten« auf dem Gebiet des Fälschens von Lutherhandschriften war Hermann Kyrieleis, dessen Leben und »Werk« der Verfasser zu rekonstruieren versucht. In diesem Zusammenhang würdigt Dr. Ronny Kabus das Schicksal von Prof. Dr. Max Herrmann, »der bis heutigen Tages die inhaltreichste und gewichtigste Abhandlung über die Lutherhandschriften-Fälschungen des Hermann Kyrieleis verfaßt hat.« Max Herrmann, seit 1930 ordentlicher Professor für deutsche Philologie in Berlin, wurde als Jude mit der Machtübernahme durch die Nazis seines akademischen Lehramtes an der Berliner Universität enthoben. Kurz nach seiner Einlieferung in das Konzentrationslager

Theresienstadt kam er dort am 17. November 1942 um. Zum Beschluß seines Aufsatzes gibt Dr. Ronny Kabus zu bedenken: »Ein feste Burg ist unser Gott«. Es tönt das Lied der Lieder, wo immer der protestantische Gedanke sich regt...« – so lauten die ersten Zeilen Max Herrmanns zu seiner Kyrieleis-Untersuchung. Woran mag er als Deutscher in den bittersten Stunden seines Lebens in Deutschland gedacht haben...«

Entsprechend dem Profil dieses Periodikums der Wittenberger Lutherhalle, deren einzigartige Sammlungen seit 1883 im ehemaligen Wohnhaus des Reformators, der hier von 1508 bis 1546 lebte und wirkte, ihren würdigen Platz gefunden haben, werden auch im Heft 4/1988 die Sonder- und ständigen Ausstellungen wissenschaftlich dokumentiert: so die Sonderausstellung, von Elke Stiegler konzipiert, »Mode zur Lutherzeit«, die vom 13. Juni 1987 bis zum 14. Februar 1988 zu sehen war, die ständigen Ausstellungen »Das ›Schwarze Kloster‹ als Architekturdenkmal – Zur Baugeschichte des Lutherhauses« (Verfasser: Volkmar Joestel, Ausstellungseröffnung: 15. Dezember 1987) und »Die Bibel wird Volksbuch« (Verfasserin: Elke Stiegler, Ausstellungseröffnung: 16. April 1983).

Auch das Heft 4/1988 der Schriftenreihe der Staatlichen Lutherhalle zeichnet sich durch eine gediegene und hervorragende gestalterische Leistung aus. Die Schriftenreihe ist auf dem besten Wege, sich einen festen und unentbehrlichen Platz in der Luther- und reformationsgeschichtlichen Forschung zu erobern. Wie die anderen Hefte kann Heft 4/1988 in der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg erworben werden. Auf Wunsch wird es auch per Nachnahme zugesandt.

Hans-Joachim Beeskow

Von Eric W. Gritsch

1. Abwege der Forschung

Bis 1842 stand das Müntzerbild im Banne der Lutherkommentare, die in Müntzer den Inbegriff aller Schwärmerei und die Verkörperung Satans in seinem höchsten Grimm sahen. Dann erschien die erste, auf Originalquellen beruhende und von Johann Karl Seidemann verfaßte kurze Müntzerbiographie, zusammen mit 46 Teilen seines Schrifttums, das Herzog Georg von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen in den Archiven von Weimar, Dresden und Marburg deponiert hatten¹. Es war der Inhalt eines Sackes, den man Müntzers Witwe abgenommen hatte². So begann eine Müntzeriana, deren Ende noch nicht abzusehen ist³.

Aufgrund der gesammelten Werke Müntzers, deren kritische Gesamtausgabe immer noch auf sich warten läßt, kam die stetig anwachsende Müntzerforschung zu allerlei Ergebnissen. Nachdem Friedrich Engels Müntzer als Auftakt einer von der Religion befreiten deutschen Volksrevolution sah, die im Bauernkrieg von 1525 gesät wurde und im kommunistischen Manifest von 1848 ihre ideologische Grundlage erhielt, ernannte Karl Holl Müntzer zum Erzvater des linken Flügels der Reformation, dessen Geist im anglo-amerikanischen Sektentum allerlei Verkörperungen fand⁴. Heinrich Boehmer bezeichnete Müntzer als einen Spiritualisten, und Ernst Troeltsch interpretierte Müntzers sogenannten Spiritualismus als das erste historische Beispiel eines Sektentypus, der, im Gegensatz zum protestantischen

¹ Brief an Johann Rühel vom 30. Mai 1525. WBr 3, 516, 34–35. Vgl. auch »Eine schreckliche Geschichte und Gericht Gottes über Thomas Müntzer«, WA 18, 362–374. Eine Sammlung der Aussagen Luthers bietet Erwin Mülhaupt, *Luther über Müntzer*, Witten 1973.

² Vgl. J. Seidemann, *Thomas Müntzer*, Leipzig und Dresden, 1842.

³ Vgl. zum Ganzen Eric W. Gritsch, *Thomas Müntzer. A Tragedy of Errors*, Minneapolis, 1989, Chapter 9.

⁴ Karl Holl, »Luther und die Schwärmer« (Vortrag in Wittenberg am 6. März 1922) in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band I, 1927, S. 467. Vgl. dazu Eric W. Gritsch, »Luther und die Schwärmer: Verworfenen Anfechtung?« in *Luther*, Heft 3, 1976, 105–121. Friedrich Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlin, 1920, S. 54, 105–106. (1. Aufl. 1875).

Kirchentypus, durch eine innerliche, mystische und z.T. revolutionäre Ethik die Geschichte der christlichen Soziallehren prägte⁵.

Die theologisch-geschichtliche Erfassung Müntzers ist, wie die Deutung seiner Jugendzeit, seines Verhältnisses zu Luther oder zu mittelalterlichen Geistesströmungen, ungeklärt. Hans-Jürgen Goertz hat 1967 zu zeigen versucht, daß Müntzers Theologie in der mittelalterlichen Mystik verankert sei, besonders in einer Dialektik von innerer und äußerer Ordnung⁶. Müntzers Begriff der »Ordnung Gottes« sei das Zentrum seines theologischen Gedankengangs, der darauf bedacht sei, die durch den heiligen Geist bewirkte innere Ordnung der Seele in der Welt zu verwirklichen. Müntzers »Bund der Auserwählten« sei das Instrument, wodurch die äußere Welt des Fleisches revolutionär in eine neue Welt umgewandelt würde. Goertz sieht in Müntzers Kreuzesmystik, die in einem von der dominikanischen Mystik ererbten Spiritualismus eingebettet sei, das Bindeglied zwischen innerer und äußerer Ordnung, zwischen der durch die geistliche Anfechtung gereinigten Seele und der durch die Sünde verdorbenen Welt. Müntzers Heilslehre und ihre revolutionäre Anwendung im Bauernkrieg sei eine Kombination von Mystik und einer im danielischen Geschichtsschema verankerten Eschatologie. Daher sei Müntzer »der Verwalter einer alten, nicht Vorbote einer neuen Zeit⁷«. Goertz hat einige Jahre später seine etwas engstirnige These über Müntzers Mystik gelockert, indem er zugab, daß Müntzer die mystische Tradition »nicht einfach kopiert und unzeitgemäß aufgenommen«, sondern sie »in die Gedankenwelt und das lautstarke Gespräch der Reformatoren eingearbeitet« hätte. Das »Aufbauelement seiner Theologie« stamme aus der »praktischen«, nicht »spekulativen« Mystik, wobei auch andere Einflüsse, nämlich »husitisch-taboritische und eschatologisch-apokalyptische Gedankensplitter« eine Rolle gespielt hätten⁸. Allerdings sollte angesichts einer systematisch-theologischen Interpretation Müntzers die Frage gestellt werden, »ob man nicht, wenn wie bei Goertz formale Denkstrukturen den Ausgangspunkt der Analyse ausmachen, trotz aller Vorbehalte, die ja tatsächlich bei ihm auftreten, zwangsläufig eine historische

⁵ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1922, S. 878 f u. S. 939 ff.

⁶ *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzer*, Leiden, 1967, S. 25 ff.

⁷ A. a. O., S. 149.

⁸ Hans-Jürgen Goertz: »Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer« in: *Kerygma und Dogma*, 20, 1974, 23–53, besonders S. 31.

Person in einen von einer bestimmten Denkstruktur geprägten Typ verwandelt«⁹.

Reinhard Schwarz hat 1977 eine ausgewogene Untersuchung über Müntzers Verhältnis zu den Taboriten vorgelegt¹⁰. In Müntzer sei es zu einer »eigenartigen Verschmelzung« verschiedener Einflüsse gekommen, wobei bezüglich des taboritischen Gedankenguts eine »Hauptdifferenz« zwischen dem Chiliasmus Müntzers und dem der Taboriten aufgezeigt werden könne: Für Müntzer und andere sei die chiliastische Vollendung bereits durch den Geistesbesitz angebrochen, bevor die Reinigung der Christenheit im ganzen durchgeführt ist, während die Taboriten den Maßnahmen der äußeren Reinigung und Sammlung der Christenheit den Vorrang gaben vor dem Eintritt der Geisteserfahrung¹¹. In diesem Zusammenhang hat der russische Historiker M. M. Smirin zu zeigen versucht, wie entscheidend die spätmittelalterliche deutsche Mystik, die hussitischen Traditionen und Joachim von Fiore für Müntzers Theologie waren¹².

Walter Elliger hat von der Schwierigkeit einer genaueren Feststellung des Einflusses der Mystik auf Müntzer gesprochen, weil Müntzer sich über eine Lektüre des mystischen Schrifttums ausschweigt¹³. In seiner umfangreichen, jedoch experimentellen Biographie Müntzers bezeichnet Elliger Müntzer »weniger einen Adepten der Mystik als einen ›Schüler‹ Luthers«, der jedoch seine eigene persönliche Fragestellung nach Wittenberg brachte: die Wiedergewinnung des reinen, apostolischen Christenglaubens; die Erwartung des Endgerichtes, das tyrannische Macht beseitigen wird; und ein prophetisches Selbstbewußtsein, das Kirche und Welt zur Rückkehr unter die Botmäßigkeit Christi als den Herrn zurückruft¹⁴. Diese Fragestellung stünde im Gegensatz zur marxistischen These, daß Müntzer ein »Revolutionär« war, der entscheidend von den »Klassenkämpfen« von 1521 bis 1525 beeinflusst war¹⁵.

⁹ Leif Grane: »Thomas Müntzer und Martin Luther« in: *Bauernkriegsstudien*, Hrsg. von Bernd Moeller, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 189, Gütersloh, 1971, S. 71.

¹⁰ Reinhard Schwarz, *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten*, Beiträge zur historischen Theologie Nr. 55, Tübingen, 1977.

¹¹ A.a.O., S. 126.

¹² M. M. Smirin, *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der große deutsche Bauernkrieg*, übersetzt von Hans Nichtweiss, Berlin, 1956, Kap. 2–4.

¹³ Walter Elliger, *Außenseiter der Reformation: Thomas Müntzer*, Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 1409, Göttingen, 1975, S. 7.

¹⁴ *Thomas Müntzer, Leben und Werk*, Göttingen, 1975, S. 2 ff.

¹⁵ Vgl. Max Steinmetz, »Thomas Müntzer in der Forschung der Gegenwart« in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 23 (1975), 675–676.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehungsgeschichte der Theologie Müntzers had Helmar Junghans 1976 auf den scholastischen Begriff der *fides infusa* hingewiesen, den Müntzer, im Gegensatz zu Luther, als »Glaubensstoff« im Herzen, aber nicht in der Heiligen Schrift gefunden hätte¹⁶. Junghans vergleicht den Streit zwischen Luther und Müntzer, besonders ihre »Aussagen in der Gesamtstruktur der Glaubensvorstellung«, mit dem mittelalterlichen Streit zwischen Realisten und Konzeptualisten, in dem der Gegensatz von Platon und Aristoteles hineinwirkte¹⁷. Steven E. Ozment hat darauf hingewiesen, wie schwierig es sei, die genauen Verbindungslinien zwischen Müntzers »Theologie des Herzens« und seiner revolutionären Ideologie aufzuzeigen¹⁸. Andererseits hat Michael G. Baylor den nicht überzeugenden Versuch unternommen, Müntzers revolutionäres Programm von seiner Analyse der bestehenden gesellschaftlichen und politischen Zustände abzuleiten¹⁹. Dieses Programm wäre nicht theologisch fundiert gewesen, obwohl Baylor u. a. zugesteht, daß Müntzers revolutionäre Politik »in gewissem Sinne (in a sense)« von seinem mystischen Spiritualismus abhängig sei²⁰. Abraham Friesen offeriert die interessante These, daß Müntzer seinen mystischen Spiritualismus Tauler zu verdanken habe, da er als Schüler Luthers sich zu den Predigten Taulers gezogen fühlte. Ob damit die schwierige Frage des Verhältnisses von Müntzer zu Luther geklärt ist, hängt davon ab, ob man die spärlichen Quellen so interpretiert, wie Friesen es tut²¹.

Die jüngsten Müntzerdarstellungen von Siegfried Bräuer, Hans-Jürgen Goertz, Manfred Bensing und Ulrich Bubenheimer illustrieren einerseits die Unsicherheit über die Entstehungsgeschichte der Theologie Müntzers und andererseits den Hang, die Unsicherheit durch schöpferische Hypothesen zu überwinden. Bräuer und Goertz sprechen von einem theologischen Ansatz, der in der Mystik »aufgespürt«, in einem apokalyptischen Milieu

¹⁶ Vgl. Helmar Junghans, »Ursachen für das Glaubensverständnis Thomas Müntzers 1524«, in: *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer*, Hrsg. von Max Steinmetz, Leipzig, 1976, S. 148.

¹⁷ A.a.O., S. 149.

¹⁸ Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven und London, 1973, S. 91.

¹⁹ Vgl. Michael G. Baylor, »Theology and Politics in the Thought of Thomas Müntzer: The Case of the Elect«, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 79, 1988, S. 81–101, besonders S. 83 f.

²⁰ A.a.O., S. 98.

²¹ Vgl. Abraham Friesen, »Thomas Müntzer and Martin Luther«, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 79, 1988, S. 59–80, besonders S. 66 ff.

»erzeugt«, aus Luther »erhoben«, aus einem deuteronomistischen Geschichtsverständnis »erstellt« oder aus dem Konzept der frühbürgerlichen Revolution »abgeleitet« sein könnte. Dabei wird eingeräumt, daß Müntzers Gedanken »oft sprunghaft und assoziativ« und die Quellen »heterogen und selten genau zu bestimmen« seien²². Bubenheimer stellt psycho-historische Hypothesen auf: Bilder des Wassers und Träume weisen auf eine Methode der freien Assoziation; »viele Passagen Müntzers gewinnen auf diese Weise Tagtraumcharakter.« So käme Müntzer zum Streben nach der Ganzheit des Menschen und der Welt als »kosmischer, leibseelischer und seelisch-gesellschaftlicher Einheit«²³. Bensing distanziert sich kritisch von Elliger, ohne jedoch auf ideologische Standpunkte zu verzichten, so daß nach seiner Meinung Müntzer auch künftig »Gegenstand des Kampfes« bleibt²⁴.

2. Das theologische Grundanliegen

Müntzer bekannte, daß er von Jugend auf »einen höheren Unterricht« über den »heiligen unüberwindlichen Christenglauben« erteilt bekommen haben wollte. Dieser Glaube entstünde durch »die nutzbare Anfechtung« als das Mittel des Heiligen Geistes, den die Auserwählten sieben Male haben müßten²⁵. Es geht Müntzer um den Geistbesitz als die Kraft, die den Unglauben überwindet und wunderliche Dinge in und mit den Auserwählten tun wird²⁶. »Gleichförmig mit Christus« sind die Auserwählten zur Mission der Endzeit berufen, der Zeit der Ernte und des Gerichts. »Darum hat mich Gott selbern gemit [gemietet] in seyn ernde. Ich habe meyne sichel scharff gemacht...« wie Müntzer im Prager Manifest schreibt²⁷. Er will nicht nur die Wiederherstellung der jungfräulichen apostolischen Kirche, sondern eine Gemeinde der Auserwählten, die das endzeitliche Richteramt

²² Vgl. Siegfried Bräuer und Hans-Jürgen Goertz, »Thomas Müntzer«, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, Hrsg. von Martin Greschat. Bd. 5: *Die Reformationszeit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1981, S. 335–352, besonders S. 347.

²³ Vgl. Ulrich Bubenheimer, »Thomas Müntzer«, in: *Protestantische Profile*, Hrsg. von Klaus Scholder und Dieter Kleinemann, Königstein/Ts., 1983, S. 32–46, besonders S. 38 ff.

²⁴ Vgl. Manfred Bensing, *Thomas Müntzer*, Leipzig, 1983, S. 6 f.

²⁵ Vgl. *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe*. Herausgegeben von Günther Franz, *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Band 33, Gütersloh, 1968, S. 491, 5–11. Abgekürzt: MSB.

²⁶ MSB 497, 16–17.

²⁷ MSB 504, 18–20.

ausübt. Wird dieses Amt verachtet, dann werden die Schuldigen in die Hände der Türken fallen. Das sei das Zeichen des Endes, wenn nach einer kurzen Regierung Satans Christus das Reich dieser Welt seinen Auserwählten geben wird. Das ist Müntzers Predigt in Prag, wo er sich als einen Prediger beschreibt, der keinen stummen, sondern einen redenden Gott anbetet²⁸.

Der sich unmittelbar im Abgrund der Seele offenbarende Gott ist die Quelle des unüberwindlichen Glaubens in Müntzers Theologie. Seine Schriften und Briefe von 1523 und 1524 entwickeln eine mystisch-spiritualistische Theologie, in der es um den Gegensatz von Geist und Schrift geht. Müntzer ist überzeugt, daß Gott sich auch nach der Zeit der Apostel in besonders erwählten Menschen offenbart, sei es durch die Mitteilung des Heiligen Geistes im Abgrund der Seele oder durch Träume und Gesichte.

Müntzer betrachtet sich als Gegenspieler Luthers, der auf die Autorität der Heiligen Schrift beharrt und daher einen »Buchstabenglauben« vertritt. Diesen Buchstabenglauben will Müntzer als Hindernis der Geistesvermittlung zerstören. Christen aller Zeiten werden wie Maria und Zacharias vom Heiligen Geist umschattet (Luk 1, 35)²⁹. Geisteserfahrung beginnt mit Anfechtungen im Gewissen wegen der Sünde und schafft die Gewißheit, mit Gott auf ewig verbunden zu sein. Müntzer verbindet seine mystischen Aussagen über den Geistbesitz im Abgrund der Seele mit einer Art kosmischen Theologie, die von der Bewegung des Herzens zu Gott als Bewegung von der Einheit aller Teile mit dem Ganzen spricht. »Man muss vernehmen, wie das hertz der ausserwelten wirt stets zu seynem ursprung bewegt durch die krafft des allerhoechsten.«³⁰ Die »Ankunft« und »Bewegung« des Glaubens durch den Heiligen Geist seien wie die Erfahrung eines Fisches, der im faulen Wasser nach reinem Lebensgeist sucht: »auf das er yn seynen ersten ursprung muege kommen.«³¹ In gleicher Weise versuchen die Auserwählten zu Gott zu kommen, zu ihrem Ursprung, getrieben vom Feuer des Gewissens und dem Greuel vor ihren Sünden. Das göttliche Gesetz treibe sie in die mystische »Langeweile« als die letzte Stufe vor der Erleuchtung durch den Geist Gottes, der sie reinigt und gerecht macht³². So werde der menschliche Wille mit Gott vereinigt. »Der wylle Gottis ist das ganze uber all seyne teyle. Gottes kunst und seyne ortheyl zurkennen, ist dye erclerung desselben willens, wye Paulus screybet zum Collosern am 1 [9] und ps. 118, aber das werk gottis fleusset aus dem ganzen und alle seynen teylen.«³³ Müntzer drückt diesen Gedankengang christologisch aus, indem er von der

²⁸ MSB 504, 34–505, 6.

²⁹ MSB 272, 11 ff.

³⁰ MSB 291, 29–32.

³¹ MSB 403, 13–17.

³² MSB 403, 23–24.

³³ MSB 418, 23–26.

Vergottung des Menschen durch Christus spricht. Die wahrhaft Gläubigen »solen götter werden durch die menschwerdung Christi und also mit im Gottes schüler seyn, von im selber gelert werden und vergottet seyn, ja wol vil mehr, in in gantz und gar verwandelt, auff das sich das yrdische leben schwencke in den hymel, Philip 3 [,20]«³⁴.

Müntzer beschreibt das Schwenken des irdischen Lebens in den Himmel als die letzte Phase der biblischen Heilsgeschichte. In der »Fürstenpredigt« von 1523 präsentiert Müntzer sich als der neue Daniel, der die Prophezeiungen des alten Daniel erfüllen wird. Die Verstockung in Rom und Wittenberg sei ein Zeichen, daß es um das letzte Ringen vor dem Ende gehe, meint Müntzer³⁵. Das Unkraut unter dem Weizen sei zu mächtig geworden, um es mit irdischer Geduld zu ertragen, denn reißende Wölfe haben den Weingarten des Herrn verwüstet. Daher sei es Zeit, »solche unaussprechliche bossheyt zu straffen und zu schwechen«³⁶. Der Heilige Geist habe in den Gesichtern Daniels und in den Träumen des Petrus und Paulus angezeigt, wie nötig »eine treffliche unüberwindliche zukunfftige Reformation« sei³⁷. Das von Daniel prophezeite 5. Weltreich (Dan 2, 33) sei die Zeit Müntzers, eine Zeit, wenn Aale und Schlangen, d. h. Pfaffen und trügerische Schriftgelehrte im Schwange sind³⁸. Müntzer sei der neue Daniel, der die Träume des alten Daniel den sächsischen Fürsten deutet, damit sie Mitarbeiter an der letzten Reformation werden, die Luther verfälscht hat. Sollten sie dies nicht tun, würde ihnen das Schwert genommen werden und in die Hände des gemeinen Mannes gegeben werden. »Man muss das Unkraut aussreuffen auss dem weingarten Gottis in der zeyt der erndten, dann wirt der schöne rothe weytz bestendige wortzeln gewinnen und recht auffgehn, Matth 13 [,24 ff!u]«³⁹.

Müntzer sah im Bauernaufbruch den Übergang von der letzten Phase des irdischen Lebens zum ewigen Bund der Auserwählten mit Gott, das historische Ausspielen einer »Rechtfertigung durch das Gesetz«, wodurch die Gottlosen von den Auserwählten gestraft werden⁴⁰. Die Schlacht von Frankenhausen wird zum apokalyptischen Ereignis. »Dran, dran, weyl ir tag habt«, schreibt Müntzer an seine aufrührerischen Freunde. »Gott gehet euch vor, volget, volget! Die geschichte stehen beschrieben Matt 24, Ezech 34, Daniels 74, Esdre 16, Apoc 6, welche schriefft all Ro 13 ercleret«⁴¹. Die neue Regenbogenfahne der Bauern wird zum Zeichen eines neuen, ewigen Bundes mit Gott.

³⁴ MSB 281, 23–32.

³⁵ MSB 257, 19–261, 4.

³⁶ MSB 246, 7–8.

³⁷ MSB 255, 24–25.

³⁸ MSB 256, 5–14.

³⁹ MSB 261, 28–262, 2.

⁴⁰ MSB 330, 14 ff.

⁴¹ MSB 455, 18–21.

3. *Ideal und Wirklichkeit*

Müntzers Suche nach dem unüberwindlichen Glauben, der die Welt überwindet, war mit der Erwartung der Endzeit, einer Veränderung aller Dinge verbunden. Nachdem er in der Stille von Frohse und Beuditz sein Grundanliegen durchstudierte, fand er in Zwickau Gelegenheit, seine Grundüberzeugungen an den Mann zu bringen. Die katholische Opposition in der Gestalt der Franziskaner bekräftigten sein Sendungsbewußtsein als Prediger, der zum Streit mit der Welt berufen ist⁴². Obwohl eine kleine Schar von Zwickauern Müntzer zustimmte, hatte er keinen Erfolg, das Vertrauen der ganzen Stadt zu gewinnen. So verließ er seinen Posten bei Nacht und Nebel, um gewaltsame Unruhen zu vermeiden⁴³. Er war jedoch davon überzeugt, daß der Zwiespalt zwischen ihm und den Zwickauern ein weiteres Zeichen des nahestehenden Endes der Welt sei. »Die Zeit des Antichrist ist da«, schreibt Müntzer im Sommer 1521, »so wie Matth 24, 14f es prompt prophezeit hat«. Es ist die Zeit des »vierten Tieres«, dessen Königreich die Welt beherrschen wird⁴⁴.

Müntzer hoffte, daß in Prag, im Lande der Hussiten, eine neue apostolische Kirche entstehen würde, die die Brücke zur Veränderung aller Dinge sein werde. Müntzer sah in seiner Reise nach Prag einen göttlichen Auftrag, den Satan blockieren wollte, indem er andere, wie Marcus Stübner, davon abhalten wollte⁴⁵. Er schrieb sein letztes Testament, da er bereit war, sich zum Märtyrer zu machen⁴⁶; sein Prager Manifest ist das Bekenntnis des Glaubens, für das er zu sterben bereit war.

Müntzer weist darauf hin, daß der Empfang des lebendigen Wortes Gottes im Herzen die Kraft ist, die den Unglauben überwindet, und daß dieses Wort wunderliche Dinge tun werde⁴⁷. Er fühlte sich als Prediger dieses Wortes berufen, als der Seelenhirt derer, die von der Welt mißbraucht werden: das gemeine Volk, dem weder von der Kirche noch von den Fürsten geholfen wird. Sie seien die Opfer einer tyrannischen Welt und hätten anstatt des Heiligen Geistes einen Schwindelgeist (Jes 19, 14)⁴⁸. Doch die Zeit der Ernte sei gekommen, und Müntzer verkündigte sich als den vom Heiligen Geist erfaßten Propheten, der das Richteramt in der letzten Phase der irdischen Geschichte ausüben wird⁴⁹.

⁴² MSB 361, 2-3.

⁴⁶ MSB 371, 9-10.

⁴³ MSB 390, 2-5.

⁴⁷ MSB 493, 11-14; 494, 16-17.

⁴⁴ MSB 373, 4-10.

⁴⁸ MSB 509, 3-5.

⁴⁵ MSB 370, 7, 9-10.

⁴⁹ MSB 504, 17-22. Es drängt sich hier die Frage auf, ob Müntzer tatsächlich an eine letzte Phase der Weltgeschichte denkt, vielleicht im Sinne des Geschichtsver-

Wie in Zwickau scheint es auch in Prag zu Auseinandersetzungen über Müntzers Predigt gekommen zu sein, mit dem Resultat, daß Müntzer und sein Reisegefährte Stübner die Stadt verlassen mußten. Scheinbar ziellos unterwegs, schrieb Müntzer an Melanchthon, daß die Wartezeit vorbei sei und man den Fürsten nicht mehr schmeicheln solle. »Die Drangsal der Christen ist schon vor der Tür. Warum glaubt ihr, daß sie noch zu erwarten sei?« So drängt Müntzer die Wittenberger zur Entscheidung, sich gegen die tyrannischen Fürsten zu stellen⁵⁰. In einem Brief an einen Unbekannten unterschrieb er als »der Sohn der Erschütterung der Gottlosen«⁵¹.

Müntzers Allstedter Zeit von Ostern 1523 bis Anfang August 1524 war zwar anfangs ziemlich ruhig, doch dauerte die Ruhe nicht sehr lange. Seine Predigten waren wie ein Magnet für die Menschen der kleinen Stadt und der umliegenden Dörfer. Müntzer wollte jedoch keinen »unfüghlichen Aufruhr«. Er schrieb an Luther, daß er nicht gemeinsame Sache mit den »Zwickauer Propheten« gemacht hätte. »Ich weiss nichts darüber, was sie Dir gesagt oder was sie getan haben.«⁵²

Hier deutet Müntzer bereits an, was er in seiner ersten Druckschrift, dem »Sendbrief an die Brüder von Stolberg« vom 18. Juli 1523, mit Gewißheit aussprach: daß der »füghliche Aufruhr« die Sache Gottes und nicht der Menschen sei. Gott brauche zwar die Mitwirkung seiner Auserwählten, ihr Schwert, aber der Gebrauch des Schwertes setze die Reinigung von der

ständisses von Joachim von Fiore, oder ob er an eine unbestimmte Zeit denkt, in der Christus sein Richteramt auf Erden ausüben würde. Vgl. zu dieser Frage Wolfgang Ullmann, »Das Geschichtsverständnis Thomas Müntzers«, in: *Thomas Müntzer. Anfragen an Theologie und Kirche*. Hrsg. von Christoph Demke. Berlin, 1977, S. 49. Für die Problematik des Einflusses von Joachim von Fiore und der apokalyptischen Tradition des Mittelalters im Allgemeinen vgl. Richard Bailey, »The Sixteenth Century's Apocalyptic Heritage and Thomas Müntzer«, in: *The Mennonite Quarterly Review*, 57, 1983, S. 27–44, besonders S. 40ff. Bailey versucht zu zeigen, daß Müntzer seine Zeit mit dem dritten joachimitischen Weltreich identifizierte. Man muß jedoch mit Ullman gestehen, daß es keinen vorhandenen Müntzertext gibt, der diese Identifizierung beweist (Ullmann, a.a.O., S. 50). Doch gibt es im Prager Manifest, wie auch in anderen Schriften Müntzers, genug Hinweise, daß seine Zeit und besonders der Bauernaufstand die letzte Phase der irdischen Geschichte ist. Vgl. auch Siegfried Bräuer, »Die Theologie Müntzers als Grundlage seiner soziaethischen Impulse«, in: *Standpunkt*, Evangelische Monatschrift, 17, Heft 3, März 1989, S. 620–67, besonders S. 64.

⁵⁰ MSB 381, 22–23: »Immo angustia christianorum est iam in foribus, cur esse expectandum censetis, ignoro.«

⁵¹ MST 385, 21: »... filius excussionis coram impiis.«

⁵² MSB 391, 23: »Quid tibi loquuti sint vel quid egerint, ignoro.«

Sünde voraus, die mystische »Langeweile« in der Seele⁵³. Das ist auch der Grundgehalt des Briefes Müntzers an den Kurfürsten Friedrich vom 4. Oktober 1523: die Fürsten sollten die Gläubigen nicht mit menschlichen Geboten verwirren, indem sie, wie der Graf Ernst von Mansfeld, ihren Untertanen den Gottesdienstbesuch in Allstedt verbieten. Nach Röm 13 sollten die Fürsten den Predigern das Evangelium beistehen und daher von den Gläubigen mit Liebe anerkannt werden. Tun sie das Gegenteil, dann würde ihnen das Schwert genommen werden, und Gott würde selbst seine Schafe weiden⁵⁴.

Müntzers »Fürstenpredigt« von 1524 spricht ebenfalls vom sachlichen Gebrauch des Schwertes in der Hand der Fürsten im Zusammenhang mit einer Exegese von Dan 2. Nur betont Müntzer hier die Zusammenarbeit zwischen Fürsten und Propheten, zwischen der kurfürstlichen sächsischen Regierung und Müntzer. Die Fürsten sollten ihr Schwert der Kraft Gottes unterstellen, die in prophetischen Gesichten offenbart sei. Die Zeit der großen Veränderung sei angebrochen. Daher sollten die Gottlosen, die Gegner des Evangeliums, gestraft werden, so daß die Alleinherrschaft der Auserwählten Gottes anbrechen könne⁵⁵. In diesem Sinne verkündete Müntzer den Anbruch einer Theokratie nach alttestamentlichem Muster.

Nachdem Luther im Sommer 1524 Müntzers prophetische Verkündigung als satanisch bezeichnete und die Fürsten von Sachsen zu Gegenmaßnahmen aufforderte, machte Müntzer einen letzten, jedoch vergeblichen Versuch, beim Kurfürsten Gehör zu finden⁵⁶. Selbst die Allstedter kehrten ihm den Rücken. Müntzer zog nach Mühlhausen, um dort Unterstützung zu finden. Frau und Kind blieben in Allstedt. In einem Abschiedsbrief teilte er den Allstedtern mit, daß er nicht wie ein stummer Hund ihr Pfarrer bleiben könne. Das hieße doch nur, den Gottlosen das Feld zu räumen⁵⁷.

Die Unterdrückung des gemeinen Mannes durch die Gottlosen war Müntzer ein Zeichen, daß Gott einschreiten werde. Gott würde die Tage der Unterdrückung kürzen, wie Matth 24, 22 es prophezeit⁵⁸. Müntzer hoffte, daß die Auserwählten in Mühlhausen und Umgebung den Tag der Befreiung von der Macht der Gottlosen erleben würden. Das ist der Grund, warum Müntzer den Bauernaufbruch unterstützte, in der Hoffnung, daß die Bauern ihre Sache so verstünden. Sie seien die von Gott berufenen Diener anstatt die »grossen Hansen«, die Gott untreu geworden sind. »Gott verachtet die

⁵³ MSB 21–22. Bräuer hat hier ganz recht: »Entscheidend ist die Kraft Gottes. Das Schwert dagegen ist ein notwendiges Mittel wie Essen und Trinken.« (A.a.O., S. 64).

⁵⁴ MSB 396, 22–397, 8.

⁵⁷ MSB 435, 1–7.

⁵⁵ MSB 255, 23–256, 24; 262, 32–262, 4.

⁵⁸ MSB 283, 11–30.

⁵⁶ MSB 430–432.

grossen hansen, als den Herodem und Caipham, Hannam, und nam auff zu seynem dienst die kleynen, als Mariam, Zachariam und Elysabeth. Denn das ist Gottes werck; er thut auff den heutigen tag nit anderst.«⁵⁹ Auserwählte von vielen Ländern würden zu den Bauern stoßen, um ihnen in der großen Ernte Gottes zu helfen⁶⁰. Der »Bund der Auserwählten« in Mühlhausen sollte die Stoßgruppe des Aufstandes gegen die Fürsten sein, eine Verkörperung der Kraft Gottes, die jedoch keine irdische militärische Unterstützung braucht.

Es gelang Müntzer und Heinrich Pfeiffer nicht, die Stadtväter von ihrer heiligen Sache zu überzeugen. Am 27. September 1524 wurden sie aus der Stadt verwiesen. Müntzer zog nach Nürnberg, wo er seine letzte große Druckschrift gegen Luther verfaßte, eine »Schutzrede« gegen den vom Teufel besessenen Wittenberger⁶¹. Auch Nürnberg weigerte sich, die Sache Müntzers und Pfeiffers zu unterstützen. Müntzer reiste weiter nach Südosten bis in die deutsche Schweiz, um bei aufständischen Bauern und Wiedertäufern Gehör zu finden.

Da es Pfeiffer inzwischen gelungen war, in Mühlhausen die Oberhand zu gewinnen, ließ er Müntzer als Prediger an die Marienkirche berufen. Ein »ewiger Bund« scharte sich um Müntzer, der in der mit Regenbogenfahne geschmückten Kirche feurige Predigten über das nun angebrochene göttliche Gericht hielt. In einem Brief forderte er seine alte Allstedter Gemeinde auf, sich dem letzten Kreuzzug der Geschichte anzuschließen. Selbst wenn nur drei von ihnen voll auf Gott vertrauten, könnten sie 100000 Gegner besiegen. Gott marschiere ihnen voran, genau so wie er es in der Heiligen Schrift prophezeite: Matth 24, Dan 7, Apoc 6⁶². Als Müntzer hörte, daß die Fürsten sich zur Schlacht gegen die Bauern rüsteten, schrieb er an den Grafen Albrecht von Mansfeld, daß die ganze Schöpfung auf der Seite der Bauern stünde. Gott würde sogar die Vögel des Himmels zum Einsatz bringen, um das Blut der Fürsten zu trinken. Denn Gott kümmere sich mehr um sein Volk als um Tyrannen wie Albrecht⁶³. In seiner letzten überlieferten Predigt sprach Müntzer wieder von der Reinigung der Welt durch Gott, der der Obrigkeit die Gewalt genommen und sie in die Hände der Untertanen gegeben hat⁶⁴.

Müntzer erlebte nicht, was er erhoffte. Gefangen, gefoltert und enttäuscht bekannte er kurz vor seiner Hinrichtung, daß menschlicher Eigennutz und

⁵⁹ MSB 299, 9–15.

⁶² MSB 454, 19–20; 455, 19–21.

⁶⁰ MSB 310, 33–311, 2; 311, 12–16.

⁶³ MSB 470, 1–5.

⁶¹ MSB 322 ff.

⁶⁴ Zitiert von Walter Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen, 1975, S. 769.

nicht das Wort Gottes stärker gewesen sei. Das Blutopfer von Frankenhäusern »ist ane zweyfel entsprosen, das eyn yeder seyn eygen nytz mehr gesucht dan dye rechtfertigung der christenheyt«. So schrieb Müntzer an die Mühlhäuser am 17. May 1525⁶⁵. Zehn Tage später wurde er enthauptet.

4. Der Umsturzprediger

Müntzer war vor allem Prediger, eine Berufung, die er mit seelsorgerlicher Hingabe, mit großer Leidenschaft und mit Gelehrsamkeit ausübte. Er suchte und predigte einen Glauben, der die Welt überwindet. Die Welt war seine Gemeinde. Sie sollte aufgrund der biblischen Verheißung in ihre ursprüngliche Gestalt umgewandelt werden, in die rechte Ordnung Gottes, wie sie vor dem Sündenfall im Paradies bestanden hatte (1. Mose 1, 28)⁶⁶. In diesem Sinne war Müntzer Apokalyptiker. Denn er predigte die Verwirklichung der im biblischen Wort Gottes offenbarten Wiederherstellung der sündlosen Schöpfungsordnung⁶⁷.

Diese Wiederherstellung der Ordnung Gottes kann nicht ohne eine von Gott gewirkte Strafe erfolgen. Der unüberwindliche Glaube entsteht im »Abgrund der Seele«, in der es zur stillen Erwartung des Geistes durch die schmerzvolle Entfernung aller fleischlichen Lust kommen muß, zu einer mystischen »Langeweile« als der Voraussetzung der Gabe des Heiligen Geistes. Obwohl Müntzer sich nicht immer klar genug theologisch über die Beziehung von Schrift, Geist und Offenbarung ausdrückt, geht es um »die Ertötung des Fleisches« in einer durch das göttliche Gesetz gewirkten »Anfechtung« und um die Offenbarung der Gottlosigkeit in der Welt. Diese Gottlosigkeit, die Müntzer im persönlichen Eigennutz und in tyrannischer

⁶⁵ MSB 473, 20–21.

⁶⁶ Das hat Schwarz überzeugend herausgearbeitet. (A.a.O., S. 87–108, 122.)

⁶⁷ Daß Müntzer Apokalyptiker war, wird weitgehend in der Literatur bestätigt. Doch wird seine Apokalyptik in verschiedener Weise skizziert und definiert. Er wird als Apokalyptiker im Sinne einer »Gestalt des endzeitlichen Dramas« gedeutet, in welchem die Sünde gerichtet und vernichtet wird. Vgl. Gottfried Seebass, Apokalyptik/Reformation und Neuzeit, in TRE III, S. 280. Oder man betrachtet ihn als Theologen, der »es sich trotz seiner apokalyptischen Überzeugung versagt, genaue Zeitpläne aufzustellen, chiliastische Abläufe festzulegen oder eine Reich-Gottes-Topographie nach utopischem Muster zu entwerfen.« Vgl. S. Bräuer, a.a.O., S. 66. Eine jüngst vorgelegte Studie über die Apokalyptik unmittelbar nach der Reformation bezeichnet Müntzer als einen Apokalyptiker, der keine irdische Verwirklichung des Reiches Gottes erwartete. Vgl. Robin B. Barnes, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford, 1988, S. 31.

Unterdrückung anderer Gipfeln sieht, muß dem Glauben der Auserwählten weichen, wenn nötig mit Gewalt.

Der Bauernaufstand von 1525 wurde von Müntzer als Werkzeug der von Gott geforderten Reinigung der Welt gedeutet. Er war eine von Gott offenbarte Gelegenheit, den in den Auserwählten durch den Geist Gottes geschaffenen unüberwindlichen Glauben sichtbar werden zu lassen, damit der fingierte Glaube der Gottlosen als widerchristlich erkannt und zerstört werden kann. In diesem Sinne ist Müntzer ein selbsternannter »verstörer der ungläubigen«⁶⁸. Er predigt ihren Sturz und die Veränderung aller Dinge, eine Endzeit, die nach der Scheidung von Auserwählten und Gottlosen anbrechen wird. Weil aber der Sturz der Gottlosen nicht erfolgte, wegen Mangel an Selbstlosigkeit und Glaubensstärke, versagt sich Müntzer jedes weitere Predigen des Umsturzes der Gottlosen, »dormit des unschuldigen blute nit weyter vergossen werde«⁶⁹. Das ist kein Widerruf seiner apokalyptischen Predigt, sondern sachliche theologische Erkenntnis angesichts der Schwachen in der von Gott berufenen Schar der Frommen. Ein guter Pfarrer weiß, wann er seine Sache Gott überlassen muß, allerdings erst dann, wenn er, wie Müntzer, sein Bestes getan hat, um eine tatkräftige Gemeinde zu bilden.

Müntzer hoffte, durch gutes Predigen, liturgische Reform und seelsorgerliche Arbeit Luthers Reformation so voranzutreiben, daß sie die »treffliche Reformation« werde, die die rechte Ordnung Gottes wiederherstellte. Er selbst fand den unüberwindlichen Glauben. Doch zwang ihn das Joch seiner Gemeinden und letztlich das Joch der Geschichte, seine Predigten und theologischen Überlegungen immer tiefer in eine Apokalyptik zu verankern, die im Blutbad von Frankenhausen und in der Folterkammer von Heldringen entmannt wurde. Müntzer blieb seiner Sache treu, jedoch ohne sie verwirklicht zu sehen. Er ist nicht der Vorbote einer revolutionären Zeit, die ohne das Wort Gottes eine bessere Welt schaffen will. Er ist der Verwalter einer alten, mit Leidenschaft verteidigten Tradition, die vom Ende alles Bösen und vom Anfang des echten Reiches Gottes weiß. Aber die eschatologische Spannung zwischen dem »Bereits« des Glaubens und dem »Noch Nicht« des Sehens hat Müntzer in eine Umsturzpredigt gedrängt, die die christliche Welt von damals nicht verkraften konnte.

Prof. Dr. Eric W. Gritsch, Gettysburg Lutheran Seminary, Gettysburg, Pennsylvania 17325, USA

⁶⁸ MSB 394, 36.

⁶⁹ MSB 474, 20–21.

Von Klaus Kürzdörfer

Das Lutherjubiläum von 1983 bewirkte unter anderem, daß die Erziehungspraxis und das Erziehungsdenken des Reformators wieder einmal gründlicher bedacht wurden¹. Allerdings geriet unter der Vorherrschaft der antiautoritären Erziehung der patriarchalisch-familiäre Erziehungsstil von Wittenberg in ein ziemlich schiefes Licht. Darüber schien die beachtliche Wertschätzung des bildungsfreundlichen Luthers bei den Pädagogik-Historikern in Vergessenheit zu geraten². Freilich fällt es nicht leicht, sich in dem vielschichtigen und buntscheckigen Bild, das der Reformator in Erziehungsfragen bietet, zurechtzufinden. Denn unbestreitbar sind darin Stellen zu finden, wo der ehemalige Augustinermönch gleichsam als Anwalt einer erschreckenden Strafpädagogik erscheint, von der man sich nur mit Grausen abwenden kann. Als Beleg für eine größere Anzahl seien nur die Worte zitiert:

»Willst du nicht Vater und Mutter gehorchen und dich lassen ziehen . . . , so gehorchen dem Henker . . . gehorche dem Steckebein, das ist der Tod« (WA 30/I, S. 151 = Clemen 4, S. 22).

Solche fürchterlichen Sätze finden sich bekanntlich auch in seinen Auslassungen über die Frauen, die sich zu Tode tragen sollen, über die aufrührerischen Bauernrotten oder die Juden als Gottesfeinde³. Kritikasternde Inquisitoren fischen solche Passagen entrüstet aus der Sekundärliteratur heraus, um sich mit einem vermeintlichen Alibi eine ernsthaftere Auseinandersetzung mit Luther als Erzieher zu ersparen.

¹ Vgl. z. B. K. Goebel (Hrsg.), *Luther in der Schule. Beiträge zur Erziehungs- und Schulgeschichte*, Bochum 1985; K. Kürzdörfer (Hrsg.), *Öffentliche Vorlesungsreihe der Pädagogischen Hochschule Kiel zum Lutherjahr 1983*, Obertshausen 1983.

² Vgl. A. Reble, *Geschichte der Pädagogik*, Stuttgart 1981, S. 76 ff; Fr. Hofmann (Hrsg.), *Pädagogik und Reformation*, Berlin/Ost 1983; ders., *Größe und Grenzen der Leistungen Martin Luthers in der Bildungsgeschichte*, in: *Pädagogik* 38 (1983), S. 838–848; Th. Nipperdey und Martin Schwab, siehe Anm. 8.

³ Vgl. H. J. Schultz (Hrsg.), *Luther kontrovers*, Stuttgart 1983, z. B. die Beiträge von Ludolph S. 267 ff; A. H. Friedlander, S. 252 ff; H. Gollwitzer, S. 101 ff ferner: G. Maron, *Vom Hindernis zur Hilfe*, ZDZ 39 (1985), S. 149–152; H. A. Oberman, *Luther zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982; ders., *Wurzeln des Antisemitismus*, Berlin 1981.

In dem zugegebenermaßen nicht ganz widerspruchsfreien Quellenbefund gibt es aber auch ganz andere Stellen. Da sieht man einen Luther, der seinen Kindern herrliche Weihnachtslieder und Kinderverse dichtet und mit entsprechenden Melodien versieht⁴. Da trifft man auf einen Reformator, der seinem Hausgehilfen Wolfgang Seberger wegen dessen Vogelfängerei eine pädagogische Zurechtweisung in Form einer »Klageschrift der Vögel« per Post vom »himmlischen Sitz unter den Bäumen« zustellen läßt⁵. Schließlich begegnet man einem Familienvater, der trotz tiefsten Engagements in das politische Zeitgeschehen regen Anteil an der vielseitigen Entwicklung seiner Kinder nimmt⁶. Aus dem vielen, was sonst noch für den Erziehungsalltag im ersten evangelischen Pfarrhause aufschlußreich ist, sei wenigstens noch der Katechismus erwähnt. Er ist eigentlich bis heute in seiner Art unübertroffen. Registriert man also ein vielgestaltiges Bild von Luther als Erzieher und Pädagogen, dann muß man fragen, wo begegnet der eigentliche, der verbindliche und für unsere Frage nach einer christlichen Erziehung aktuelle Luther? Wie reimt sich Prügelstrafenpädagogik einerseits und kinderlieber pädagogisch ernstzunehmender Familienvater andererseits zusammen? Unter den historischen Erklärungsbemühungen angesichts solch widersprüchlicher Quellenlagen kann wohl die folgende am ehesten überzeugen: Hätte Luther als Kind seiner Zeit die damals übliche strenge und harte Zucht einfach hinter sich lassen können, ohne gleichzeitig die damalige Gesellschaft radikal umkrepeln zu müssen? Im übrigen bleibt zu berücksichtigen, daß der Reformator in erster Linie nicht Pädagoge, sondern Bibelausleger und Kirchenerneuerer war. Hält man sich außerdem die zeitgenössische Erziehungspraxis um 1500 vor Augen⁷, dann werden umgekehrt die lichtereren erzieherischen Seiten um so interessanter und bedeutsamer. Diese positiveren Züge fallen nämlich durchaus aus dem Rahmen des damals üblichen. Im Hinblick auf diesen erstaunlichen Befund liegt es deshalb zumindest einmal versuchsweise nahe, die kinderfreundliche Erziehungspraxis Luthers auf ihre maßgebenden Motive und auf ihre mögliche Verankerung in seiner neuen Theologie zu befragen. Diese Nachweise

⁴ Z. B. »Vom Himmel hoch da komm ich her« EKG Nr. 16.

⁵ Vgl. Martin Luther. Ausgewählte Schriften hrsg. von K. Bornkamm/G. Ebeling, (Insel) Frankfurt ²1982, II. Bd., S. 266 f (= WA 38, 292–293).

⁶ Vgl. Ebd., Bd. VI, die Briefe an seine Frau passim anhand des Adressaten-Verzeichnisses S. 310ff.

⁷ Vgl. Ph. Ariés, *Geschichte der Kindheit*, München ⁴1981 K. Petzold, *Die Grundlagen der Erziehungslehre im Spätmittelalter und bei Luther*, Heidelberg 1969.

wurden längst und gründlich erbracht. Aufgrund dieser Untersuchungen besteht ein offensichtlicher Zusammenhang zwischen Luthers reformatorischer Entdeckung und seiner Erziehungspraxis sowie gewissen pädagogischen Vorschlägen andererseits⁸. Zur Verdeutlichung hierfür seien einige Beispiele angeführt: Bereits 1518, also kurz nach seinem reformatorischen Durchbruch, führt Luther im Zusammenhang über den Ablaß aus:

»Man soll die Kinder zu einer guten Furcht erziehen, daß sie die Dinge fürchten, vor denen man Ehrfurcht haben soll, und nicht, daß man sie an sich furchtsam mache, was ihnen ihr Leben lang schadet« (WA 1, 449, 35 ff).

Dr. Martinus verpönt also eine falsche Furcht mit irreparablen Schäden für das spätere Leben. Ihr wird ihre positive Variante, die Ehrfurcht, entschieden vorgezogen. Von diesem Satz aus hätte man Luther nicht schlankweg als Sündenbock der »Schwarzen Pädagogik« bzw. als Anwalt der spätmittelalterlichen Prügelerziehung mißbrauchen können.

Allerdings diskreditieren antiautoritäre Erziehung und Antipädagogik mittlerweile auch »Ehrfurcht«, so daß Luther selbst von da aus in ein schiefes Licht geriete. Freilich darf man sich davon nicht ohne weiteres einschüchtern lassen. Denn auch die Kritiker der »Ehrfurcht« pochen auf

⁸ Vgl. I. Asheim, Glaube und Erziehung bei Luther, Heidelberg 1961; ders., Artikel Bildung V, Reformationszeit, TRE 6, 1980, S. 611–623; K. E. Nipkow, Artikel Erziehung TRE 10, 1982, S. 232–254; ders., Bildung-Glaube-Aufklärung. Zur Bedeutung von Luther und Comenius für die Bildungsaufgaben der Gegenwart, Konstanz 1986, S. 12 ff; Martin Schwab, Luther und die Reformation, in: K. Kürzdörfer (Hrsg.), Öffentliche Vorlesungsreihe der Pädagogischen Hochschule Kiel zum Lutherjahr 1983, Obertshausen 1983, S. 19 ff; Th. Nipperdey, Luther und die Bildung der Deutschen, in: Löwe/Roepke (Hrsg.), Luther und die Folgen, München 1983, S. 13–27; W. Maurer, Über den Zusammenhang zwischen kirchlicher Ordnung und christlicher Erziehung in den Anfängen lutherischer Reformation, in: Praxis Ecclesiae. FS f. K. Frör, hrsg. von D. Stollberg, München 1970, S. 60–85; R. Schuster, Unterricht zwischen Gesetz und Evangelium, in: FS für Ernst Fuchs, hrsg. von G. Ebeling, Tübingen 1973, S. 323–335; W. Reininghaus, Elternstand, Obrigkeit und Schule bei Luther, in: Leben und Werk Martin Luthers, hrsg. v. H. Junghans, Göttingen 1983, S. 323–330; 832–834; Manfred Radtke, Bildungspolitische Anschauungen und Wirkungen Martin Luthers, in: Martin Luther-Kolloquium, WZ UNI Greifswald 32 (1983), Heft 1/2, S. 32–36; H. Kittel, Ein großer Erzieher – und Feind der Pädagogik: Luthers Beitrag zur Bildung, in: Martin Luther heute (= Das Parlament 33) (1983), Nr. 3; H. B. Kaufmann, Von Martin Luther lernen, was christliche Erziehung ist, in: Praktische Theologie und Luther, P Th 72 (1983), H. 9, S. 382–386; G. Meier-Reutti, Religionspädagogik aus dem Evangelium: Der befreiende Ansatz Martin Luthers für christliches Erziehen, PBl 124 (1984), S. 525–534; G. Ruhbach, Glaube und Erziehung bei Martin Luther, in: Luther und der Pietismus, Gießen 1983.

die Wahrung eines Rests von eigener Autonomie. Ob der Respekt davor nun soziale Sensitivität, Achtung der Personwürde und Ehrfurcht heißt, läuft letztlich auf Sprachspiele hinaus, die mehr über die mitmenschlichen Ideale des Sprechers und weniger über die Inhalte der zwischenmenschlichen Beziehungen ausdrücken. Ergiebiger als wechselnde Begriffe könnte die Erinnerung an Luthers Redewendungen aus seinen Katchismen sein, daß man Gott über alle Dinge »fürchten und lieben« solle. Wo Furcht und Liebe derart verbunden werden, blitzt der Sinn von Ehrfurcht pädagogisch ebenso bedenkenswert auf, wie Furcht als angstmachende und erniedrigende Drohgebärde abgelehnt wird. Wo Furcht und Liebe in der Weise des Katechismus aufeinander bezogen werden, vermeidet eine pädagogisch interessante Dialektik zwei Extreme: Einmal jene blinde Liebe, die die Antipädagogik begründetermaßen als »Affenliebe« karikiert; zum andern eine nur mit Negativverfahren einseitig das Verhalten regulierende Dressur. Mit der pädagogischen Polarität von (Ehr-)Furcht und Liebe bewegt sich Luther an dieser Stelle keineswegs unter dem modernen erziehungswissenschaftlichen Reflexionsniveau. Vielmehr nimmt er eine kinderfreundliche Erziehungsmaxime vorweg, die erst sehr viel später etwa bei Pestalozzi, Montessori oder Janusz Korczak zu voller Blüte gelangt. Für den Zusammenhang zwischen Luthers Glaubenserkenntnis und seinen Erziehungsprinzipien sei als weiterer Beleg ein Satz aus seinem Großen Katechismus von 1529 zitiert:

»Dieweil wir Kindern predigen, müssen wir auch mit ihnen lallen!« (WA 30 I, 143, 9–10).

Auch diese Aussage wird auf dem Hintergrund der Antipädagogik bedenkenswert, für die eine neue Eltern-Kind-Beziehung erforderlich wurde. Man verspricht sie sich durch Gleichberechtigung von Klein und Groß oder durch einen Verzicht der Älteren auf eine Durchsetzung ihres Wissensvorsprungs. Dieser Appell zieht sich wie ein roter Faden von v. Braunmühl über A. Miller bis hin zu v. Schoenenbeck durch⁹. Prüfen wir Luther an diesem Verlangen. Wer immer einmal mit Kindern zu »lallen« bereit war, weiß, daß man dabei nicht in absichtlicher Rollendistanz des autonomen Erwachsenen verharren kann. Man vermag zwar nur teilweise, dem Kind ein Kind zu werden, und gewinnt eine kindgemäße Beziehung nur durch Verzicht auf beträchtliche Rollenlücks. Auf der Basis von Gleichberechtigung oder autonomer Wahrung des eigenen Selbst gelangt man nicht zu einer herzlichen Kindesbeziehung, die heute durch vielerlei Umstände zusätzlich erschwert wird. Wer aber mit Kindern in der Weise Luthers zu »lallen«

⁹ Vgl. Näheres hierzu weiter unten Kap. II, S. 5 ff.

versucht, kann dabei feststellen, daß die Weitergabe persönlicher Betroffenheit durch das Wort Gottes als Voraussetzung für eine Kinderpredigt von Kindern durchaus akzeptiert werden kann. Selbst behinderte Kinder begrüßen den christlichen Glauben, soweit sie die vermittelnden Erwachsenen als ihresgleichen annehmen können, d. h. als die »lallenden« Eltern, Erzieher und Lehrer. Luther drückt eine tiefe Weisheit aus, wenn er in diesem Sinne an anderer Stelle ergänzend bemerkt:

Da Christus Menschen erziehen wollte, mußte er Mensch werden. Sollen wir Kinder erziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden (WA 19, 78, 13–15 = Deutsche Messe von 1526).

Kind werden, heißt, nicht kindisch, sondern kindgemäß Kindern nahekommend und faßlich werden. Wie sieht demgegenüber das Verhältnis Erwachsener-Kind in der Antipädagogik aus? Eigentlich kommt dort eine herzliche Beziehung von Gemüt zu Gemüt unter den vielen taktisch-psychotechnischen Auflagen gar nicht zustande. Günther Bittner wirft Alice Miller vor, ihr Erziehungskonzept lasse die Mutter nur noch die infantilen Regungen ihres Babys widerspiegeln. Statt dessen besteht aber eine echte Mutter-Kind-Beziehung nicht in der Verdoppelung durch Spiegelungen, sondern im Anregen neuer Gefühlsregungen und in der Verstärkung der wechselseitigen Kommunikation, um so das Selbstwerden des Kindes zu fördern¹⁰. Was die Antipädagogik die neue Eltern-Kind-Beziehung nennt, zeigt sich beim genaueren Hinsehen als ein Verharren zweier narzißtischer Individuen in beziehungsweise unergiebigem Rollendistanz. Schon Jesus wußte sehr genau, was er wollte, als er ein Kind ergriff und es mitten unter seine Jünger stellte mit den Worten: »So ihr nicht werdet wie die Kinder« (Mt 18, 3 ff).

II. Erziehung in der Antipädagogik

Während sich bei Luther ein noch recht unbefangenes Reden über Erziehung findet, tut sich die heutige Erziehungswissenschaft mit dem Begriff »Erziehung« sehr viel schwerer. Das Spektrum der Äußerungen reicht von einer freimütig eingeräumten Verlegenheit über den Appell »Mehr Mut zur Erziehung!« bis hin zur radikalen Ablehnung der Erziehung als Kindesmißhandlung¹¹. Die Diskussion am Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre

¹⁰ Vgl. G. Bittner, Kritische Anmerkungen zu A. Millers »Drama des begabten Kindes«, in: ders. (Hrsg.), Selbstwerden des Kindes, Fellbach 1981, S. 149–159.

¹¹ Vgl. Das Bad Godesberger Forum »Mut zur Erziehung« (Klett) Stuttgart 1980; W.

stand weithin unter dem Vorzeichen der Auseinandersetzung mit der Antipädagogik. Das Aufbruchsignal für sie gab 1975 der Mainzer Journalist Ekkehard von Braunmühl mit seinem Buch »Antipädagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung«. Diese Strömung schwappte von einer internationalen Bewegung aus auch nach Deutschland über. Ihre deutschen Importeure fußten weithin auf amerikanischen Veröffentlichungen. Hinzu kamen französische Beiträge aus dem Umfeld der Pariser Freud-Schule. Für die Vermarktung ist folgendes bezeichnend: Ein Frankfurter Verleger vertrieb die Übersetzung von Maud Mannoni unter dem Titel: »Scheißerziehung. Von der Antipsychiatrie zur Antipädagogik«. Die französische Originalüberschrift von 1973 lautete hingegen einfach: »Éducation impossible.« In der Übersetzungstendenz manifestiert sich das geistige Gefälle. In der Flut einschlägiger Literatur finden sich allerdings auch seriösere Bücher, etwa von Alice Miller »Das Drama des begabten Kindes« (1979) oder »Im Anfang war Erziehung« (1980). Die Schweizer Autorin berichtet darin aus ihrer Praxis, daß Psychotherapie sehr oft seelische Leiden auf frühkindliche Mißhandlungen von seiten der Erzieher zurückführen muß und so Erziehung nicht selten als krankmachender Faktor erscheint. Zu den bekannteren Antipädagogen zählt weiter der ehemalige Hauptschullehrer Hubertus von Schoenebeck. Über sein Scheitern in der Schule unterrichtet seine Autobiographie: »Der Versuch, ein kinderfreundlicher Lehrer zu sein« (1980). Als Quintessenz aus seinem Versagen verbreitet er seitdem seine antipädagogischen Erfahrungen unter dem Titel: »Unterstützen statt erziehen. Die neue Eltern Kind Beziehung« (1982). Handelt es sich bei diesen Büchern um Veröffentlichungen, die ihre Leserschaft weniger im Bereich der pädagogischen Fachwissenschaft als in einer in bestimmter Hinsicht prädisponierten Öffentlichkeit suchen, so zeigt sich andererseits Katharina Rutschky bestrebt, die pädagogikgeschichtliche Legitimation nachzuliefern. In ihren »Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung« von 1977 will sie den Nachweis führen, daß seit dem 18. und 19. Jahrhundert die Heranwachsenden nicht von einer bedeutungslosen Winkelpädagogik, sondern von der fortschrittlichsten pädagogischen Elite Mißhandlungen ausgeliefert war. Rutschkys Quellensammlung erhielt den bezeichnenden Titel »Schwarze Pädagogik«. Darunter versteht die Herausgeberin eine »Erziehung . . ., (die) das Unbehagen in der Kultur illusionär zu bewältigen (sucht)«. Denn unaufhörlich erneuert Erziehung den für alle so wohlthätigen Wahn, man könnte immer wieder von vorn anfangen (S. LXV). Die

Brezinka, Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft, UTB 332, München-Basel
³1977; E. von Braunmühl, Antipädagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung,
Weinheim ³1980.

»Schwarze Pädagogik« leistet allerdings gleich selber wieder kräftig Vorschub zur Skepsis gegenüber den eigenen Behauptungen. Denn ihre »Leseanleitung« räumt entwaffnend offen ein, daß die als Kronzeugen aufgebote- nen Äußerungen »ihrem ursprünglichen Zusammenhang entrissen« wurden und »jeder Autor . . . tendenziös zitiert (wird)« (S. XV). Die fachkompe- tente Besprechung dieser pädagogikhistorischen Sammlung durch Andreas Flitner geriet dementsprechend zu einem solennen »Verriß«¹².

Nach diesem kurzen Überblick über die Antipädagogik sollen noch knapp die Motive untersucht werden, die hier zur Ablehnung der Erziehung über- haupt geführt haben. Drei Gesichtspunkte spielen dabei eine wesentliche Rolle:

1. Das Zurückweichen vor der Zukunft: v. Braunmühl behauptet z. B., über die Zukunft ließen sich heute im Unterschied zu früher keine konkre- ten Aussagen mehr machen. Deswegen erübrige sich auch eine Erziehung, die traditionelle Werte in die Zukunft übermitteln wolle. Im Zusammenle- ben der Generation wäre es außerdem anmaßend, wenn die ältere für künftige verpflichtende Vorkehrungen treffen wollte. Die Heranwachsenden müs- sen ihre Zukunft selbst verantworten dürfen –. Nun mag es durchaus zutref- fen, daß Zukunftsprognosen heute immer schwieriger werden. Auch ist ein beträchtlicher Werteumbruch nicht zu bestreiten. Gleichwohl kann man sich von der Zukunftsverantwortung nicht davonestehlen, um in der Gegen- wart aufzugehen. Politisch, sozial, ökonomisch und kulturell treffen wir unentwegt und unausweichlich folgenreiche Entscheidungen, die weit in die Zukunft hineinreichen. So wenig wir der Geschichte entrinnen können, so wenig können wir uns um die Zukunftsverantwortung herumdrücken. Ein Ausstieg daraus ist nicht möglich. Das Pflanzen eines Apfelbäumchens am Vorabend des Weltuntergangs manifestiert die konträre alternative Le- benseinstellung.

2. Ein zweites Kennzeichen der Antipädagogik stellt die überbetonte kindliche Selbstverantwortung dar. Sie führt im konkreten Einzelfall bis zu dem absurden Verbot, daß Erwachsene Kinder, die auf einem hohen Brük- kengeländer herumturnen wollen, nicht einmal mehr auf die drohenden Gefahren aufmerksam machen dürfen. Entsprechend haben sich Erzieher damit abzufinden, wenn Mädchen eines Jugendlagers nach einem Diskothe- kenbesuch um zwei Uhr nachts beschließen, den Rest im Zelt der Jungen zu verbringen. All dies gipfelt in der antipädagogischen Stellungnahme zum Kinder-Suizid: »Wenn ich einem anderen die Selbstbestimmung zugestehe, dann ist es unumgänglich, daß ich auch ihm überlasse, zu entscheiden, ob er weiterleben will oder nicht« (Schoenebeck, Unterstützen S. 157). Der Re-

¹² Andreas Flitner, Also sprach die Frau Mama . . ., Berlin 1986.

spekt vor der kindlichen Selbstverantwortung verkehrt die erzieherische Verantwortung für das Kind zu einer bloßen Scheinverantwortung vor dieser Selbstbestimmung. Der als überflüssig erachtete Ballast traditioneller Werte führt, konsequent zu Ende gedacht, nicht nur zur Kritik der Erziehung, sondern zum Verbot der Erziehung in der Antipädagogik.

3. Der Mißbrauch der Psychoanalyse: Katharina Rutschky beschließt ihren pädagogikgeschichtlichen Rückblick mit dem aufschlußreichen Satz: »Erziehen ist ein Verfahren, das Unbehagen in der Kultur zu bewältigen. Der Erzieher kann den Kampf zwischen dem Über-ich und Ich nach außen in die Beziehung zum Kind verlegen und hier jene Ängste erfahren, die an der Basis der individuellen Vergesellschaftung entstehen und mit denen er besonders schlecht fertig geworden ist. Die Wiederholung der historischen Situation findet aber jetzt unter günstigeren Bedingungen statt, weil der Erzieher, indem er sich den angsterregenden Phantasmen zuwendet, zugleich die Position des Über-ich einnehmen darf, das sie endlich zu erledigen verspricht« (S. LXV). Das heißt, auf einen kurzen Nenner gebracht: Erziehung verkümmert zu einem Psychodrama, und zwar zu einem primär psychogenen und dann erst in zweiter Hinsicht sozialen. Unter solchen Vorzeichen würde Erziehung geradezu zu einer neurotischen Zwangshandlung schlechthin, also etwas Pathologischem. Erziehung verwandelte sich mithin aus einem pädagogischen zu einem psychopathologischen Vorgang. Erziehung als notorische Kindesmißhandlung verdiente nichts anderes als das strengste pädagogische Verbot. Was im Rahmen dieses antipädagogischen Konzepts übrigbleibt, sind erzieherische Fragmente wie z.B. die Unterstützung kindlicher Selbstbestimmung. Das Erzieher-Kind-Verhältnis muß auf der Ebene vollkommener Gleichberechtigung völlig neu konstituiert werden: Aus Eltern müsse dabei »kinderloyale Geschwister ihrer Kinder . . . werden« (Schoenebeck S. 9). Befreit von der Erziehungslast sollen die Eltern die Kinderrechtsbewegung als politische Angelegenheit verfolgen lernen. Denn der »Gedanke, anstelle ihrer Kinder die Verantwortung für sie zu tragen, ist ihnen absurd« (ebd. s. 9).

Als Fazit dieser antipädagogischen Erziehungskritik ist festzuhalten: 1. Zur Verurteilung der Erziehung muß ein Zerr- und Negativbild erhalten, das es gewiß vereinzelt leider geben mag. 2. Vermittels psychoanalytischer Verallgemeinerung wird Erziehung zum neurotischen Ritual erklärt. Dabei wird 3. Erziehung aus einem pädagogischen zu einem pathologischen Prozeß.

Die erziehungswissenschaftliche Kritik entgegnete der Antipädagogik kurz und bündig: Abusus non tollit usum! Sie erinnerte einfach an Rousseau, der gegenüber Émile keineswegs auf erzieherische Verantwortung zu verzichten bereit war. Ferner erschöpft sich schon seit Schleiermacher Er-

ziehung nicht nur in unterstützenden Eingriffen, sondern erstreckt sich auch auf, wie es der Mitbegründer moderner Erziehungswissenschaft ausdrückte, behütende und gegenwirkende Tätigkeiten¹³. Erziehung also schlankweg mit Abrichtung, Dressur, Anpassung oder gar Psychoterror gleichzusetzen, verrät ein mangelndes Unterscheidungsvermögen für das überaus breite und immer sublimer werdende Spektrum erzieherischer Maßnahmen bis hin zur subtilsten Form der Gewissenserweckung.

III. Erziehung unter christlichem Vorzeichen¹⁴

Nachdem die vorangegangenen Überlegungen zunächst Anregungen Luthers für die Erziehung und dann antipädagogische Kritik an verfehlten Erziehungsformen vorgestellt hatten, gilt es in einem dritten Schritt, beide Gedankenlinien zu verschränken und auf ihren Beitrag für einige Hauptgesichtspunkte gegenwärtiger Erziehung unter christlichem Vorzeichen zu befragen. Die erste wesentliche Feststellung kann in dieser Hinsicht lauten: Erziehung tendiert zur christlichen Erziehung bereits dann, wenn sie bemüht ist, verantwortliche und pädagogisch ausweisbare Erziehung zu sein. Evangelischerseits mag vielleicht eingewandt werden, daß eine solche These an erster Stelle allzu blaß und unspezifisch anmuten müsse. Aber es entspricht durchaus lutherischem Denken, Erziehung als »weltlich Ding« nicht mit einer christlichen Erfindung zu verwechseln (WA 43/1, 4/5). Vielmehr gilt, was der Reformator über das »weltliche Regiment« allgemein ausführte, mit unwesentlichen Abstrichen auch für das erzieherische Amt: »So hat Gott das weltlich Regiment der Vernunft unterworfen . . . Derselben auch im Evangelium nicht davon gelehrt wird, wie es zu halten und zu regieren sei . . . Darum können hiervon die Heiden (. . .) wohl sagen und lehren. Und die Wahrheit zu sagen, sind sie in solchen Sachen weit über die

¹³ Vgl. D. F. Schleiermacher, Pädagogische Schriften. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, hrsg. v. Weniger u. Flitner, Düsseldorf/München 2 1966.

¹⁴ Vgl. K. Dienst, Glaube-Religiöse Erfahrung-Erziehung, Religionspädagogische Beiträge, Gütersloh 1979, S. 104 ff; H. J. Fraas, Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter, Göttingen 3 1978; Fraas/Heimbrock (Hrsg.), Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung, Göttingen 1986; K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik Bd. 3, Gütersloh 1982; Christliche Initiative Brennpunkt Erziehung: Erneuerung der christlichen Erziehung, Gütersloh 1983; H. Kratzert (Hrsg.), Leben und Erziehen durch Glauben, Gütersloh 1978; G. Baudler, Religiöse Erziehung heute, UTB 898, Paderborn 1979; J. Hofmeier (Hrsg.), Religiöse Erziehung im Kindergarten und Familie, Donauwörth 1981; Fr. Oser, Religiöse Erziehung und Entwicklung, in: Religionspädagogische Beiträge 21/1988, S. 12-29.

Christen geschickt« (WA 51, 242). Aus diesem Grund darf die Antipädagogik trotz kritischer Überprüfung nicht in Bausch und Bogen abgelehnt werden, sondern muß auf ihre pädagogisch berechtigten Anliegen abgehört werden. Ja, sie kann von lutherischer Sicht aus als selbstkritischer Spiegel gebraucht werden: Was haben wir womöglich als christliche Eltern und Lehrer bisher falsch gemacht? Was können wir vorurteilsfrei von ihr lernen? Unter solchen Hinsichten ist es durchaus sinnvoll festzustellen: Christlich akzeptabel wird eine Erziehung bereits dann, wenn sie gute kindgemäße, wissenschaftlich verantwortete und pädagogisch rechte Erziehung ist.

Diese erste Feststellung läßt sich allerdings nur in Verbindung mit der folgenden uneingeschränkt aufrecht erhalten. Diese zweite lautet: Christliche Erziehung ist Erziehung aus dem Selbstverständnis von Erziehern, Eltern und Lehrern als Christen¹⁵. Diese Aussage ist weniger selbstverständlich, als sie klingt. Um Mißverständnissen vorzubeugen, erscheint folgende Klarstellung erforderlich. Mit dem christlichen Selbstverständnis ist natürlich keine christliche Besserwisseri oder scheinheiliger Pharisäismus gemeint. Denn Glaube gibt es nach biblischem Verständnis immer nur begleitet von der Anfechtung »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!« Mit dieser Grundsignatur christlicher Existenz wird ein Kriterium angeboten, das gegenüber Ideologie und realitätsfernen Idealismus wappnen kann. Denn beide haben oft Kinder maßlos überfordern lassen. Nicht selten haben sie auch dazu verführt, daß Erzieher ihre eigene Hinfälligkeit verdrängt oder in pädagogisch verhängnisvolle Nebenwirkungen sublimiert haben. Christliches Selbstverständnis kann in die von tausenderlei ideologischen oder idealistischen Spielarten unentwegt bedrohte Erziehungswirklichkeit ein wünschenswertes Quantum an nüchterner Selbstbescheidung einbringen. Es kann Eltern und Lehrer vor Pharisäismus bewahren und Heranwachsenden einen vor übertriebenen Leistungszwängen gefeiten Schonraum verschaffen. Christliches Selbstverständnis lebt aus steter Angewiesenheit auf Gnade und Barmherzigkeit. Von daher kann es deshalb kaum ausbleiben, daß davon auch zwischenmenschliche Beziehungen, insbesondere das Verhältnis zwischen Erziehern und Kindern, profitieren. Solche Erfahrungen können gar nicht anders, als erzieherisch wirksam zu werden. Sie waren es,

¹⁵ Vgl. hierzu: H. B. Kaufmann, Christliche Erziehung in Familie und Gemeinde, in: H. Reimer (Hrsg.), Religionspädagogik und kirchliches Amt. FS Rosenboom, Breklum 1987, S. 311–319; R. Tschirch, Gott für Kinder. Religiöse Erziehung, Gütersloh 1974; H. Weber, Religiöse Erziehung, Gütersloh 1978; E. Mühlan, Kinder in der Zerreißprobe, Stuttgart 1986; Kirchenkanzlei der EKD (Hrsg.), Leben und Erziehen vozu?, Gütersloh 1979.

die christliche Missionsschulen in Afrika und Asien auch für Angehörige anderer Kulturen attraktiv machten (vgl. z. B. die English Medium School in Indien). Christlich anthropologische Impulse konstituieren in der Erziehung einen Freiraum, der auch nach Fehlritten einen Neuanfang ermöglicht, etwas, was von interkultureller Pädagogik heute sehr viel deutlicher als früher anerkannt werden kann.

Nun berichtet zwar Tilman Moser in seiner Autobiographie »Gottesvergiftung« (1979) von seiner mißlungenen religiösen Sozialisation in der Nachkriegszeit. Allerdings dürften heute neurotisierende Impulse eher von einem Zuwenig als einem Zuviel an religiösen Erziehungseinflüssen ausgehen. Immerhin kann man an Mosers pietistischer Sozialisation zumindest lernen, was christliche Erziehung auf keinen Fall darf: Gott wird zum Götzen verkehrt, wo er als Einschüchterungsmittel, als Drohsymbol, als allgegenwärtig mahnender Zeigefinger der Eltern mißbraucht wird. Gott wird mißhandelt, wo er elterliche Autorität ersetzen oder blinden Kindergehorsam erzwingen soll. Bei solcher Inanspruchnahme wird jene Angst erzeugt, vor der Luther nachdrücklich warnen wollte. Christliche Erziehung kann darauf verzichten. Sie erfolgt unter dem Vorzeichen entlastender und ermutigender Rechtfertigung und gerät eben deshalb nicht in das Fahrwasser unvollendbarer Sisyphusarbeit, wie das Lutherwort zum Ausdruck bringt:

»Es widerfähret vielen Eltern, daß die Kinder, gut erzogen, dennoch übel geraten. Der Herr will nicht, daß man sie umherlaufen und ihnen ihren Willen durchgehen lasse, sondern (daß man sie) mit allem Fleiß erziehe und lehre. Gerät es, so danke man Gott; gerät es nicht, so haben wir das Unsere getan. Denn daß Kinder wohl geraten, steht nicht in unserer, sondern in Gottes Gewalt und Macht. Wo er nicht mit im Schiffe ist, da fährt man nimmer gut« (WA 24, 591, 35 ff; Über das erste Buch Mose 1527).

Zum Proprium der Erziehung unter christlichem Vorzeichen gehören insbesondere noch folgende Essentials, die der aufklärerisch amputierte Gegenwartsprotestantismus zu seinem eigenen Schaden über Gebühr vernachlässigt: Lebendige Religiosität gibt es nicht ohne reges Gebet. Beten als lebendige Zwiesprache mit Gott ist und bleibt der Atem geistlichen Lebens. Was Familie, Schule und Konfirmandenunterricht in dieser Hinsicht versäumen, hat weitreichende Folgen. Daß Erziehung in evangelischer Verantwortung Hunger und Durst nach Gottes Wort wecken und stillen soll, mag heute zwar durch tausenderlei Umstände ungemein erschwert werden, aber ohne daß damit seine Verheißung widerlegt würde. Auf dem Weg in die Diaspora christlicher Existenz brauchen wir nichts dringlicher als soziale Oasen, das heißt, Gruppen, Kreise und Gemeinden mit vielseitigen geistli-

chen Entlastungs- und Stützungsfunktionen. Zum eigenen Nachteil hat der neuzeitliche Protestantismus Zinzendorfs Wahrheit nie genug beherzigt: »Ich konstatiere kein Christentum ohne Gemeinschaft!«

Als drittes Merkmal christlicher Erziehung ist eine spezifische Sicht des Kindes zu entfalten. Als Geschöpfe Gottes erhalten Kinder im christlichen Glauben eine besondere Würde. Von da aus ergeben sich überraschende Parallelen mit dem antipädagogischen Bemühungen um eine grundgesetzliche Gleichberechtigung bzw. Gleichstellung für Kinder. Freilich wird man sich fragen müssen, ob verfassungsmäßige Erklärungen gegen die massive Kinderfeindlichkeit unserer Beton- und Konsumgesellschaft ankommen können. Es finden sich schon genug hehre Prinzipien in unserem Grundgesetz, hinter denen unsere gesellschaftliche Wirklichkeit zurückbleibt. Zweifellos könnte sich aber die Situation des Kindes in der Erziehungswirklichkeit in dem Maße verbessern, wie christliche Eltern und Erzieher unsere Kleinen nicht mehr als lästige und störende Randgruppe empfinden, sondern, als von Jesus in unsere Mitte gestellt, sich die Mahnung des Herrn gefallen lassen: »Wahrlich, ich sage euch: So ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen. Wer nun sich selbst erniedrigt wie dies Kind, der ist der Größte im Himmelreich. Und wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf!« (Mt 18, 3 ff).

Mag mit den angedeuteten drei Merkmalen auch nur wenig Konkretes über eine Erziehung aus christlicher Verantwortung gesagt worden sein, so ist damit doch etwas über den Geist und die Rahmenbedingungen gesagt, in dem sie erfolgen muß. Dieser dürfte von Paulus treffend umrissen worden sein, wenn er 2. Kor 1, 24 bemerkt:

»Nicht daß wir Herren wären über euren Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude, denn ihr steht im Glauben!«

Prof. Dr. Dr. Klaus Kürzdörfer, Ruschsehn 10, 2300 Klausdorf/Schw.

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE RUDOLF OTTOS IN IHRER BEDEUTUNG FÜR PETER BRUNNERS GOTTESDIENSTVERSTÄNDNIS

Zur lutherischen Lehre vom Gottesdienst

Gerhard Müller zum 60. Geburtstag

Von Karl Dienst

I.

1. Im Blick auf Grundfragen liturgischer Gestaltung nach dem Zweiten Weltkrieg ist Peter Brunners Gottesdienstlehre wichtig. Erinnerung sei hier z. B. an Brunners Mitwirkung an der »Kirchenagende« von 1949¹ und an seinen bekannten umfangreichen Beitrag »Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde« in »Leiturgia«².

Nun zeigt eine eingehende Untersuchung dieser Beiträge, daß neben grundlegenden theologischen Überlegungen auch religionsphilosophische Aspekte eine Rolle spielen, wofür beispielhaft auf Einwirkungen Rudolf Ottos hingewiesen werden soll.

2. Für Peter Brunner hat das Jahr 1917 eine schicksalhafte Bedeutung: »Die neuere Entwicklung des Ringens um eine Lehre vom Gottesdienst beginnt etwa um das Jahr 1917. Vier Ereignisse lassen dieses Jahr als einen tiefen Einschnitt erscheinen. In diesem Jahr erschien in Breslau von Rudolf Otto *Das Heilige*, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, seitdem in vielen Auflagen. In diesem Jahr veröffentlichte der Pastor Heinrich Hansen in Olderop (Schleswig) seine 95 Thesen in den *Stimuli et claves*, die den Anstoß gaben zur Sammlung der hochkirchlichen Vereinigung. In diesem Jahr hielt Karl Holl am 31. Oktober bei der Reformationsfeier der Universität Berlin seine Rede: *Was verstand*

¹ Vgl. auch: Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Untersuchungen zur Kirchenagende I, 1 von Joachim Beckmann, Hans Kulp, Peter Brunner, Walter Reindell. Gütersloh 1949.

² Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. In: Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes. Bd. I, Kassel 1954, 84–364. Vgl. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Das Gottesdienstverständnis Martin Luthers im ökumenischen Kontext. In: ThLZ 114, 1989, 322–338.

Luther unter Religion? Die vornehmlich durch Holls Forschung ausgelöste Rückkehr zur reformatorischen Theologie hat seitdem ständig die Lehre vom Gottesdienst befruchtet. Im Jahre 1917 erschien schließlich auch die von Karl Barth und Eduard Thurneysen gemeinsam herausgegebene Predigt-sammlung: *Suchet Gott, so werdet ihr leben*. Der Einfluß der ›dialektischen Theologie‹ auf die Lehre vom Gottesdienst macht sich allerdings erst später stärker bemerkbar.³

3. Peter Brunner bejaht in seinen Überlegungen ausdrücklich »die liturgi-sche Grundentscheidung der Wittenberger Reformation«: Sie war »die Ent-scheidung für jene Hauptform des Gottesdienstes, die wir im Abendland ›Messe‹ zu nennen pflegen. Die Grundzüge dieser Hauptform werden uns bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bei Justin literarisch faß-bar . . . Heute noch ist sie in fast allen großen Konfessionen der Christenheit deutlich wiederzuerkennen. Wenn es eine Gestalt des Gottesdienstes gibt, die Anspruch auf einen ökumenischen Charakter erheben darf, dann ist es diejenige, in der folgende Grundordnung sich zeigt: Nach einleitender Anru-fung wird der Gemeinde durch Schriftlesung und Predigt Gottes Wort darge-boten, die Gemeinde bringt Gott ihre Bitten dar, sie sammelt die Dankopfer, und unter Danksagung feiert sie das Mahl des Herrn. Dieser Gottesdienst, in dem Wortverkündigung und Abendmahl zu einer Einheit verbunden sind, zieht alle Formelemente an sich, die in der Macht des Heiligen Geistes Instrumente des im Gottesdienst geschenkten Heilsgeschehens sind.«⁴

II.

1. Bei der Begründung dieses (normativen) Gottesdienstverständnisses be-dient sich Peter Brunner auch religionsphilosophischer Argumente, die vor allem im Blick auf seine Deutung des Abendmahls faßbar werden. Es sei angemerkt, daß Brunners Neuformulierung der Abendmahlslehre für die Fragen einer liturgischen Gestaltung eine grundlegende Bedeutung hat.

2. Näherhin geht es hier um Peter Brunners Deutung des Abendmahls als »effektiver Repräsentation«⁵. »Das Abendmahl ist von Haus aus der Ort für die im vielgestaltigen Wort sich vollziehende Christus-Anamnese . . . Aber darüber hinaus wird im Abendmahl auch das Tun zur Verkündigung, das nicht Wort, sondern mit dem Wort verbundene Handlung ist. Die Verkündi-gung des Abendmahls ist eine ›drastische‹ Verkündigung, weil sie die Hand-

³ P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst* a.a.O. 93.

⁴ Ebd. 284.

⁵ Ebd. 228 ff.

lung als Verkündigung einschließt ... So hängt der anamnesis-Charakter nicht nur am Wort, er erstreckt sich im Abendmahl auch auf die Handlung. « Brunner setzt das Abendmahl mit einer »prophetischen oth« gleich: »Eine prophetische oth ist »eine drastische Voraussage«, ein wirkungskräftiges Zeichen, das das Bezeichnete »ansagt«, herbeiführt und im Zeichen verborgen schon wirkende Gegenwart werden läßt. Eine oth löst das in ihr bezeichnete Geschehen effektiv aus.«⁶ Noch mehr: »Die Zeichenhandlung dieses Mahles Jesu steht selbst in der geöffneten Tür, durch die die neue Welt Gottes in diesen alten Äon hereinbricht ... Die kultische Anamnese Israels kommt hier im Abendmahlsgeschehen zu ihrer endzeitlichen Aufhebung, Vollendung und Entschränkung(!), weil die endzeitliche Heilstat Gottes, auf die das Heilsgeschehen des Alten Bundes hinlief, »jetzt« als geschichtliches Ereignis in Raum und Zeit vollbracht ist, darum aber auch durch die Gedächtnishandlung der Kirche in einer einzigartigen Weise konkret gegenwärtig und greifbar wird. So ist in der Tat in der von der Verkündigung umklammerten Handlung des Abendmahls »durch effektive Repräsentation« das geschichtliche Heilsgeschehen, das in Jesu Kreuz konzentriert ist, mit seiner für uns bestimmten Heilsgabe gegenwärtig. Kraft des anamnesis-Charakters des Abendmahls gilt der Satz Rudolf Ottos: »Mit, in und unter der Feier des Mahles wird – nicht durch unser Einbilden, sondern durch Jesu Stiften – Golgatha hier und jetzt Ereignis.«⁷ Hier, an dieser entscheidenden Stelle, weist Peter Brunner ausdrücklich auf Rudolf Otto hin: »Auf diesen Zusammenhang der Abendmahlsstiftung Jesu mit der kultischen Anamnese Israels und des Judentums hat wohl zuerst Rudolf Otto aufmerksam gemacht in seinem 1917 in der Christlichen Welt erschienenen Aufsatz »Vom Abendmahl Christi«, wieder abgedruckt in: Sünde und Urschuld, München 1932, S. 96–122. Im einzelnen bedürfen diese Ausführungen Ottos mancher Korrekturen. Aber seine Erkenntnisse von dem anamnesis-Geschehen S. 106f, 113, 117, 120f dürfen geradezu als eine divinatorische Antezipation von Ergebnissen einer Forschung bezeichnet werden, die heute im einzelnen noch in Fluß ist, deren Grundgedanke (Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens durch kultische Anamnese) jedoch feststehen dürfte.«⁸

3. Bekanntlich hat Rudolf Otto (1869–1937) der liturgischen Bewegung wichtige Impulse zugeführt. Eine wichtige Einsicht Ottos ist die Erkenntnis des »Irrationalen« in der »Idee des Göttlichen«, die er aller rationalen Verflachung des Gottesbegriffs entgegenhält. Er gewinnt als grundlegend für das Wesen des »Heiligen« die a-priori-Kategorie des »Numinosen«, die in

⁶ Ebd. 230.

⁷ Ebd. 230f.

⁸ Ebd. 230, Anm. 172.

einer »Kontrastharmonie« die beiden Momente des »mysterium tremendum« und des »fascinosum« umfaßt. Wird im »mysterium tremendum« vor allem das Moment des Irrationalen im Numinosen, der »deus absconditus« sichtbar, demgegenüber nur die Möglichkeit einer »radikalen Selbstabwertung« bleibt, so ist im Gegensatz dazu das Moment des »fascinosum« der Wurzelboden aller Mystik.

Etwas mehr in religionsphilosophische Sprache überführt: Auch wenn Rudolf Otto z. B. in seinem Buch »Das Heilige« (zuerst Breslau 1917) nur recht knappe theoretische Aussagen zum Begriff »Religionsphänomenologie« macht, gilt er bis heute als ein ausgezeichnetes Beispiel einer phänomenologischen Betrachtungsart des religiösen Bewußtseins und seiner Gegenstände. Folgen wir hier Richard Schaeffler⁹: »Versucht man, Husserls Programm folgend, die ›Region und Kategorie präntendierter Gegenstände‹ herauszuarbeiten, die als Noemata der religiösen Noesis zugeordnet sind, so kann man mit Rudolf Otto diese Region die des ›Numinosen‹ nennen und die leitende Kategorie zur Bestimmung numinoser Gegenstände als Kategorie des ›Heiligen‹ fassen ... Die religiöse Noesis ist nun ihrer Struktur nach durch eine dreifache Verknüpfung von Gegenständen bestimmt. Der religiöse Akt intendiert seinen Gegenstand stets zugleich in der Weise des Benennens und Begreifens und in der Weise des Fühlens. So verknüpft der religiöse Akt als ersten Gegensatz die Momente von Rationalität und Irrationalität ... Innerhalb der Akte des Fühlens verknüpft sich die Faszination, das unwiderstehliche Angezogenensein vom Erhabenen und Begeisternden, mit dem Schrecken, dem Abgestoßenwerden durch das Ungeheure. Diese Verknüpfung von Faszination und Schrecken bildet die zweite Gegensatzeinheit innerhalb des religiösen Aktes. Innerhalb der Akte des Benennens und Begreifens aber verbinden sich noch ein drittes Mal zwei entgegengesetzte Vollzüge. Der eine ist auf fortschreitende Klärung der Begriffe gerichtet, um ›dem Irrationalismus‹ schwärmender Willkürrede durch gefestigte ›gesunde‹ Lehren entgegenzutreten; der andere, ebenso intentionale Vollzug aber vollendet sich im Verstummen vor dem Namenlosen und Unbegreiflichen ... Alle drei Gegensatzeinheiten aber folgen einem gemeinsamen Strukturgesetz; sie werden vollzogen im Bewußtsein eines Genötigtseins und zugleich im Bewußtsein eines notwendigen Scheiterns.«

4. Zwar hat Otto sein religionsphänomenologisches Programm in vielfacher Hinsicht unausgefüllt gelassen, was ihn aber nicht hinderte, im Blick auf eine Reform des Gottesdienstes Vorschläge zu machen, in denen versucht wird, Religionsphilosophie in Liturgie zu überführen. Otto stellt

⁹ Richard Schaeffler, Religionsphilosophie. Reihe: Handbuch der Philosophie. Freiburg/München 1983, 115 ff.

zunächst fest, daß das von ihm aufgewiesene mystisch-irrationale Moment in der Religion im protestantischen Gottesdienst nicht gebührend zu seinem Recht komme. Stand bisher der »deus revelatus« und damit die Wortverkündigung im Mittelpunkt, so plädiert Otto nun für eine Gottesdienstgestaltung vom »deus absconditus«, vom Gott des »mystischen Abgrunds« her, wie ich es einmal abgekürzt formulieren möchte. Damit verliert die Predigt an Bedeutung, ist doch die dem »Numinosen« angemessene Form nicht die rationale Wortverkündigung, sondern die irrational-mystisch verstandene »Anbetung«, die das geheimnisvolle, unbegreifliche »Numinosum« still auf sich wirken läßt und sich ihm anbetend unterwirft. Verlangt vor allem das »mysterium tremendum« diese auf alle rationale Erklärung und Verkündigung verzichtende Anbetung des Unaussprechlichen, so fordert das Moment des »fascinatum« die mystische Einung mit dem Heiligen, die Rudolf Otto im sog. »Schweigenden Dienst« zu verwirklichen sucht. »Es lag nun nahe, in das Zentrum dieses von Otto geforderten Anbetungsteiles das hl. Abendmahl zu stellen und so jeden Gottesdienst mit dem Altarsakrament als dem eigentlichen Gegenstück und Gegengewicht zur Predigt zu beschließen. So ähnlich dachten und handelten die Hochkirchler. Das tut aber gerade Otto nicht. Er möchte nicht – wie in der römischen Messe und in den hochkirchlichen und hochlutherischen Gottesdiensten – das Abendmahl mit dem Hauptgottesdienst verbunden wissen. Da er die Verwirklichung seines irrational-mystischen Kultideals in den Formen der Messe für falsch und »unprotestantisch« ansieht, schafft er einen Ersatz für den Fortfall des Altarsakramentes: Jeder Gottesdienst soll künftig seinen Höhepunkt im »sacramentum silentii« finden. Dieses »Sakrament des Schweigens« wurde von Otto in Anlehnung an den »silent worship« der Quäker neu geschaffen, um seinen religionswissenschaftlichen Einsichten einen adäquaten kultischen Ausdruck zu verleihen. In den liturgischen Formularen Ottos spürt man deutlich die Absicht, das Wandlungsmysterium der Messe durch ein »protestantisches« Mysterium des Schweigens zu ersetzen – die äußeren Formen der römischen Messe sind manchmal bis in die kleinsten Einzelheiten nachgeahmt, nur der Kern der Wandlung, die Konsekration der Elemente, ist herausgebrochen.«¹⁰

5. Das »Schweigesakrament« Ottos ist also nicht eine dem Glaubenden von außen gereichte Gabe, sondern hat seinen Ursprung im Gemüt und Bewußtsein des religiösen Menschen, der zugleich Geber, Spender und Empfänger dieses »Sakraments« ist. Dahinter steht zunächst eine bestimmte religionsphilosophische Interpretation der Reformation, die u. a. neupro-

¹⁰ Karl-Heinrich Bieritz, Die Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Gestaltung des Messgottesdienstes. Theol. Diss. Jena 1962 (Maschschr.).

testantische und »hochkirchliche« Elemente, kulturprotestantischen Geist und hochkirchliche Form miteinander zu verbinden trachtet: »Otto ist zutiefst davon überzeugt, daß das eigentliche Werk der Reformation in der Spiritualisierung der Religion und somit auch in der Spiritualisierung des Gottesdienstes, in seiner Befreiung von allem ›Materiellen‹, bestanden habe. Auf der anderen Seite verlangt der ›hochkirchliche‹ Zug der Zeit nach ›Sakramenten‹. Seine Aufgabe ist es also, ein ›spiritualistisches Sakrament‹ zu schaffen. Dem trägt er Rechnung, indem er das Wandlungsmysterium der Messe ›spiritualisiert‹, d. h. von seinen ›materiellen Elementen‹ befreit. Damit meint er dem ›protestantischen Empfinden‹ Genüge getan zu haben – er übersieht ganz, daß der eigentliche Anstoß der Reformation an der römischen Messe nicht in deren ›Materialismus‹ bestand – der wurde, zumindest bei Luther, betont festgehalten! –, sondern in ihrem ›Theurgismus‹; doch gerade diesen behält Otto als ›gut protestantisch‹ bei. Hier wird eine entscheidende Umkehrung aller reformatorischen Erkenntnisse sichtbar. Die römische Messe ist im Grunde evangelischer als die Mess-Nachahmung Ottos.«¹¹

6. In seinem Buch »Das Heilige«¹² behandelt Rudolf Otto »das Vermögen der Divination«, ihr geht es um das Vermögen, »das Heilige in der Erscheinung *echt* zu erkennen und anzuerkennen«. Gegenüber einer »massiv rationalistisch« verfahrenen »supranaturalistischen Theorie« (»Divination« als einem Vorgang, der nicht nach Naturgesetzen erklärt werden kann), erklärt Otto: »Das religiöse Gefühl selbst empört sich gegen diese Versteifung und Materialisierung des Zartesten, was es in der Religion gibt: des Gottbegegnens und -findens selber ... Nicht ›Naturwissenschaft‹ oder ›Metaphysik‹, sondern das gereifte religiöse Gefühl selber stößt solche Massivitäten von sich, die, aus Rationalismus geboren, Rationalismus zeugen und echte Divination nicht nur hemmen, sondern sie als Schwärmerei, Mystizismus oder Romantik verdächtigen.«

III.

1. Die religionsphilosophische Relevanz solcher Überlegungen hat Rudolf Otto in seinem Werk »Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie« (Göttingen 1909/Tübingen 1921) näher ausgeführt: »Die Arbeit, das ›religiöse a priori‹ ... ausfindig zu machen, wird heute von vielen Seiten aufgenommen. Aber nun führt gerade diese Arbeit

¹¹ Ebd. 29.

¹² Zitiert nach der 21./22. Auflage, München 1932; hier 185 ff.

zu einer neuen Schwierigkeit, die vielleicht nicht für religionswissenschaftliche Forschung, aber für die lebendige Religion selber verhängnisvoll wäre. Man sucht und stellt bei aller Forschung nach Erkenntnissen a priori diejenigen Begriffe, Ideen, Urteile auf, die in reiner Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, gründen, die die Vernunft rein durch sich selber als ihr unanfechtbarstes, gewissestes Eigentum besitzt. Die Entdeckung dieses a priori überhaupt war das große Geschäft der Kantischen Vernunftkritik. Mit der Aufstellung der apriorischen Erkenntnisse aber hatte Kant nun die gefährliche Behauptung verbunden von ihrer nur subjektiven Giltigkeit und vom ›Idealismus‹ des durch sie Erkannten . . . Nun mag es vielleicht für den Naturwissenschaftler gleichgiltig sein, ob die Kategorie, die er bei seinem Forschen anwendet, ob das Gesetz, das er erkennt, nur eine Form der Welt seiner Vorstellungen ist oder ob dem eine Welt der Wirklichkeit entspricht und gehorcht: für den Religiösen aber ist das nicht einerlei. Vielmehr hängt ihm an der Giltigkeit der religiösen Ideen abgesehen von seinem Vorstellen schlechterdings alles.«¹³.

Rudolf Otto sieht es nun als ein wichtiges Verdienst von Fries an, »den Trugschluß von der Apriorität einer Erkenntnis auf die Idealität des darin erkannten Gegenstandes« aufgezeigt zu haben. Bei Fries werden, vereinfacht gesagt, die Kategorien nicht mehr, wie bei Kant, auf die Erscheinungsformen von Raum und Zeit bezogen; sie werden vielmehr »entschränkt«, d. h. zur Erfassung des Irrationalen herangezogen. In der »Ahndung« gibt es ein Vermögen religiöser Realitätserkenntnis.

In seinem Buch »Wissen, Glauben und Ahndung« von 1805¹⁴ schreibt Jakob Friedrich Fries (1773–1843): »Die religiösen Überzeugungen fußen auf dem allgemeinen Gegensatz des Ewigen und Endlichen. Wenn in der Religionslehre dem endlichen Sein das ewige entgegengesetzt wird, so ist unter der Ewigkeit nicht ein Sein durch alle Zeiten zu verstehen, sondern man setzt die Ewigkeit der Zeit selbst entgegen. Das ewige Sein ist ein Sein unabhängig von allen Schranken in Raum und Zeit. Alles Sein in der Zeit ist nur ein endliches Sein, welches wir jetzt allein begreifen können, dem wir aber im Glauben entgegensetzen ein ewiges Sein bei Gott . . . Religiosität besteht nicht bloß aus dem Glauben an das Ewige, sondern aus Andacht. Andacht ist die ihr eigentümliche Gemütsstimmung, welche eben durch die Ahndung des Ewigen im Endlichen der Natur entdeckt wird . . . Religiosität wird uns nur darin, daß in der Endlichkeit der Natur um uns her und in

¹³ Rudolf Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Göttingen 1909/Tübingen 1921, 3 ff.

¹⁴ Jakob Friedrich Fries, Wissen, Glauben und Ahndung (1805). Neu hrsg. von Leonhard Nelson. Göttingen 1906; hier 237 ff.

dem endlichen eigenen inneren Leben doch für das Gefühl das Ewige geahndet wird ... und das ist die Stimmung der Andacht.«

Rudolf Otto interpretiert Fries so: »Religion ist selber Erleben des Geheimnisses schlechthin; nicht eines Geheimnisses, das nur eins für Nichteingeweihte wäre, für höhere Grade aber aufgelöst würde, sondern das fühlbare Geheimnis alles zeitlichen Daseins überhaupt und das Durchscheinen der ewigen Wirklichkeit durch den Schleier der Zeitlichkeit für das aufgeschlossene Gemüt. Hier ist die Wahrheit, die allem ›mystischen‹ Überschwang und Phantasiespiel zu Grunde liegt, und der Sitz des Mystischen selber in aller Religion ... So wird Menschengestalt, Persönlichkeit, Charakter, und die Geschichte, in der sich alles das entfaltet, der noch wichtigere Schauplatz der ›Ahnung‹ des Ewigen und seiner Offenbarungen.«¹⁵

2. Wie wir oben sahen, hat Peter Brunners »anamnetische Heilsvergegenwärtigung durch effektive Repräsentation« einen wichtigen Anhalt an Rudolf Ottos Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens durch kultische Anamnese. Religionsgeschichtlich setzt dieses Anamneseverständnis die Kategorie des »dromenon« voraus: »Der Typus der Brothandlung Christi ... gehört dem Doppeltypus erstens der profetischen oth, d. h. einer drastischen Voraussage, und zweitens der effektiven Repräsentation durch ein analoges dromenon an.«¹⁶ Peter Brunner¹⁷ hat dies übernommen.

Religionsphilosophisch wird diese Interpretation der Anamnese als eines »sakral-numinosen Gedenkens« im Sinne eines »feiernden Gedenkens« vorausgesetzt¹⁸: »Dieses Gedenken, diese anamnesis im rituellen Akte ist kein bloßes Sich-erinnern wie das alltägliche profane Gedenken, sondern es ist sakral-numinoses Gedenken. Es ist ›Feier‹ ... Eine Sache feiern, sie kultisch begehen heißt, sie gegenwärtig haben, zugleich aber so, daß nicht wir uns etwas vergegenwärtigen, sondern so, daß das Objekt der Feier durch sich selbst gegenwärtig wird. Kultisches Feiern hat immer einen mystischen Zug in sich: es bedeutet eigentlich die Aufhebung des Abstandes und des Unterschiedes der Zeit. Vergangenheit und Zukunft sind Gegenwart.« »Feierndes Gedenken ist ein mystischer Akt. In der sakramentalen Feier schwindet die Zeit und der Schleier der Zeit, das Vergangene ist jetzt, es ist ›vergegenwärtigt‹, es ist Ereignis, richtiger, es ist zeitlos da.«

¹⁵ R. Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie a.a.O. 75 f.

¹⁶ Ebd. 75 f.

¹⁷ P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst a.a.O. 228.

¹⁸ Rudolf Otto, Sünde und Urschuld. München 1932; hier 106, 120.

Aus unseren Ausführungen ergibt sich: Bei Rudolf Otto und Peter Brunner handelt es sich um eine Metamorphose der philosophischen Entschränkungstheorie von Fries, dessen Theorie einer Erkenntnis irrationaler Art auf ein geschichtliches Ereignis übertragen wird, wobei eine bestimmte Aufnahmefähigkeit des Menschen für die Offenbarung in der »Ahndung« als eines Bereiches irrationalen Erkenntnisvermögens vorausgesetzt wird. In der »Ahndung« werden Raum und Zeit überwunden, wird ein vergangenes Ereignis volle Gegenwart.

Brunners Überlegungen sind heute oft vergessen. Ob sie sich unter anderen Bedingungen reformulieren lassen, ist eine offene Frage. Unabhängig davon stellt Brunner uns aber die – gut lutherische – Frage nach unserem Gottesdienst- und Abendmahlsverständnis. Bekanntlich hat die Zeit nach 1945 einen erstaunlichen Reichtum an neuen Gottesdienstordnungen aufzuweisen. Damals sprach man von einer »liturgischen Wende in der EKD«. Um 1960 ging dann die Initiative für die gottesdienstliche Gestaltung unter der Devise »Gottesdienste in neuer Gestalt« immer mehr von Synoden und Kirchenleitungen auf Work Shops und Beratungsstellen über. Nun waren weder Tradition noch Bekenntnis noch Konfession, sondern »Phantasie für Gott«, »Tagesordnung der Welt«, »Stadt ohne Gott«, »Politisches Nachtgebet« usw. gefragt. Politisierung, Pädagogisierung, Ethisierung und Aktionismus waren die Folge eines in eine Aufklärungs- und Lernveranstaltung umfunktionierten »Gottesdienstes«, der als eine Art Lagebesprechung, als Entscheidungs- und Auswertungsprozeß, als Motivation für Aktionen usw. verstanden wurde. Daß dann in den frühen achtziger Jahren »charismatische« Elemente sich ausbreiteten, sei erwähnt. Im Blick auf die »Erneuerte Agenda« bleibt zu hoffen, daß das Anliegen Peter Brunners im Blick auf die Grundsubstanz evangelischen Gottesdienstes nach lutherischem Verständnis zum Tragen kommt: der gegenwärtige Christus, der sich in Wort und Sakrament seiner Gemeinde schenkt!

Pfarrer und Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78,
6100 Darmstadt-Eberstadt

ZUR KALKULATION EINES »GERECHTEN« PREISES BEI LUTHER

Von Andreas Pawlas

1. Luther als ökonomischer Gesprächspartner

In unserer Zeit, in der man die Bedeutsamkeit wirtschaftsethischer Fragen wiederentdeckt, hat es seinen guten Sinn, sich daran zu erinnern, daß Martin Luther mit großem Interesse an den wirtschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit Anteil genommen hatte. Das läßt sich weniger aus dem quantitativen Umfang seiner Schriften zu wirtschaftlichen Fragen erheben¹ als aus ihrer Qualität. Immerhin würdigt Schmoller insbesondere seine Schriften über den Kaufhandel und über den Wucher als das »interessanteste, was uns in nationalökonomischer Beziehung aus der Reformationsperiode erhalten ist«².

Wenn es richtig ist, daß damals wie heute entscheidende Probleme des gesellschaftlichen und namentlich des wirtschaftlichen Denkens und Handelns in der Frage nach der Gerechtigkeit zusammenströmen³, dann darf es für die evangelische Theologie nicht belanglos sein, wann, wie und unter

¹ Vgl. hier namentlich (Kleiner) Sermon von dem Wucher. 1519 (WA 6, 1–8); (Großer) Sermon von dem Wucher. 1520 (WA 6, 36–60); Sermon von dem ungerechten Mammon, Luk 16, 1 ff 17. August 1522 (WA 10 III, 273–292); Von Kaufshandlung und Wucher. 1524 (WA 15, 293–322); An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung. 1540 (WA 51, 331–424).

² Vgl. G. Schmoller, Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Bd. 16, Jg. 1860, S. 492. Diese Auffassung wird gegenwärtig geteilt von den namhaften Herausgebern (Wolfram Engels, Herbert Hax, Friedrich A. v. Hayek, Horst Claus Recktenwald) eines Faksimiles der Schrift Luthers »Von Kauffshandlung und Wucher« (1524) in der Reihe »Klassiker der Nationalökonomie« Frankfurt am Main/Düsseldorf 1987. Ausführlicher begründet das H. C. Recktenwald, Geleitwort des Editors. Zur ökonomischen und christlichen Ethik. In: H. Hesse/G. Müller, Über Martin Luthers »Von Kauffshandlung und Wucher«. Vademcum zu einem frühen Klassiker der ökonomischen Wissenschaft. Düsseldorf 1987, S. 5 ff.

³ Diese Sichtweise verfolgt u. a. E. Brunner, Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich 1943. Vgl. aber auch gegenwärtig J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975 oder E. Küng, Wirtschaft und Gerechtigkeit. Sozialethische Probleme im Lichte der Volkswirtschaftslehre, Tübingen 1967.

welchen Bedingungen Luther auf der Grundlage seiner Theologie ökonomische Zusammenhänge als »gerecht« qualifiziert hat.

Zugestandenermaßen ist jedoch der historische Abstand der Moderne mit ihren volks- und betriebswirtschaftlichen Theorien zu Luther in seiner agrarischen bzw. frühkapitalistischen Umwelt beträchtlich. Luther muß darum auch nach dem heutigen Stand der Wirtschaftswissenschaften weitgehend als Gesprächspartner im Sinne explikativer⁴ Wirtschafts- und Sozialwissenschaften ausfallen. In den Entwicklungen der Wert- und Preistheorien – von den objektiven zu den subjektiven oder den funktionalistischen⁵ – ist deshalb auf sein Rat nahezu vollkommen verzichtet worden.

Ob das namentlich in der funktionalistischen Preistheorie zu Recht gesehen ist, dürfte angesichts der gegenwärtig geführten Debatte über die sogenannten »sozialen« Kosten bezweifelt werden. Darüber hinaus führen insbesondere seine zwar nicht so überschriebenen, inhaltlich aber so zu qualifizierenden Überlegungen zur Frage nach einem »gerechten« Preis keineswegs zu den Ufern qualitativ neuartiger Preistheorien. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß eine Erinnerung an derartige Überlegungen Luthers Theologen und Ökonomen zu Besinnungen führt, deren geistlicher Nutzen zwar nicht quantifizierbar oder auch zu vermarkten ist, aber mit dem menschlichen Heil und dem Wohl der Welt zu tun hat.

Der Anfang ist dabei allein schon damit gemacht, daß eine Beziehung der ökonomischen Größe »Preis« zu der ethischen bzw. theologischen Größe »Gerechtigkeit« unterstellt wird. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die faktische ökonomische Realität mit ihren Wert- und Preisbildungsmechanismen nicht einfach theologisch überhöht wird, indem von vornherein jegliche Wert- und Preisbildung auf den Märkten als »gerecht« bezeichnet wird⁶. In einem derartigen Falle wäre dem Begriff der Gerechtigkeit, in dem bekanntlich maßgebliche Elemente der Theologie Luthers zusammenlaufen⁷, der entscheidende Tiefgang entzogen.

Darum muß der Beginn aller Gedanken über eine Kalkulation des »gerechten« Preises zuerst darin bestehen, deutlich zu machen, welche Bezie-

⁴ Hiermit ist die auf Max Weber zurückgehende Bezeichnung für reine »wertfreie« gesellschaftliche Analyse gemeint im Gegensatz zu allen normativen Betrachtungsweisen, vgl. G. Weisser, Normative Sozialwissenschaft, in: Ders., Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Göttingen 1978, S. 15.

⁵ Vgl. C. Brinkmann, Geschichtliche Wandlungen in der Idee des gerechten Preises, in: A. Montaner (Hrsg.), Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Köln/Berlin 1967, S. 356 ff.

⁶ Vgl. derartige Anklänge bei O. v. Nell-Breuning, Art. Preis, in: LThK² Bd. 8, Sp. 721 f, ebenso bei E. Brunner, Gerechtigkeit, Zürich 1943, S. 197 ff.

⁷ Vgl. hierzu Luthers bekannten biographischen Bericht in WA 54, 185 f.

hung diese preisliche Gerechtigkeit zu der heilsnotwendigen Gerechtigkeit aus dem Glauben aufweist. Das kann nur durch eine Erinnerung daran geschehen, was das für ein Prozeß ist, der diese Glaubenserkenntnisse nach dem Prinzip der Liebe in Gerechtigkeit zu Gestaltungskräften für die Welt transformiert.

2. *Die wirtschaftsethische Grundfrage nach der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit aus Glauben*

Es hat den Anschein – und Luther und viele Protestanten nach ihm sind ja auch entsprechend mißverstanden worden⁸ –, daß seine von der Rechtfertigungslehre herkommende Konzentration auf die Gerechtigkeit Gottes notwendigerweise alles Nachdenken über irdische Gerechtigkeit und damit alle Wirtschaftsethik, sofern ihr Thema eben irdische Gerechtigkeit in der Wirtschaft ist, überflüssig machen oder zumindest relativieren müsse⁹. Denn Luther sagt doch: »Merke auf die neue Definition der Gerechtigkeit: Gerechtigkeit heißt Christus erkennen.«¹⁰ Und es ist wiederum genau diese Relativierung alles Irdischen vor Gott, die die entscheidenden Perspektiven von Befreiung und Erlösung zu eröffnen vermag¹¹.

Für Luther ist jedoch deshalb nicht alles Nachdenken über irdische Gerechtigkeit überflüssig, weil die Pointe seiner Erwägungen zur irdischen Gerechtigkeit nur darin liegt, daß er ihr die Fähigkeit bestreitet, zu Heil und Erlösung des Menschen beitragen zu können¹². Die Funktion der Gerechtigkeit Gottes bzw. des Glaubens besteht also nicht darin, bürgerliche Gerech-

⁸ Vgl. hierzu den vielfach gegenüber dem Luthertum erhobenen Vorwurf sozialer Unfruchtbarkeit bei z. B. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Reprint Aalen 1965, S. 597 ff; vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, S. 28; vgl. auch G. Wünsch, *Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung*, Tübingen 1921; vgl. ebenso neuerdings W. Pannenberg, *Anthropologie theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 12.

⁹ Schmoller, *Zur Geschichte*, S. 470 und S. 715 teilt diese Auffassung nicht, denn er mißverstehet das Anliegen der Reformation wiederum als »Befreiung von der Autorität«.

¹⁰ Vgl. WA 31 II, 439, 19–20.

¹¹ Vgl. z. B. WA 2, 503, 34–37 oder WA 52, 406, 17–19; oder wie es in neuerer Zeit D. Bonhoeffer ausdrückt (*Ethik*, München 1985¹¹, S. 278 f): »Das Denken, das von den menschlichen Problemen ausgeht und von dorther nach Lösungen fragt, muß überwunden werden; es ist unbiblich. Nicht von der Welt zu Gott, sondern von Gott zur Welt geht der Weg Jesu Christi und daher der Weg alles christlichen Denkens.«

¹² Analog zu G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981⁴, S. 96.

tigkeit aufzulösen, sondern von dem Wahn der Selbstrechtfertigung vor Gott freizuhalten¹³. Als Frucht der Gerechtigkeit Gottes und des Glaubens wirke sich irdische Gerechtigkeit vor allem in der Liebe gegen den Nächsten aus¹⁴. Das führt in Luthers Augen zunächst bei dem, der mit den »geistlichen Gütern« beschenkt ist, zu Freigebigkeit und Freiheit im Umgang mit irdischen Gütern¹⁵. Um aber der Liebe Hilfestellung zu geben und offenbar auch, um in diesem Sinne die Probleme der großen damaligen Teuerungen¹⁶ zu bearbeiten, greift Luther zum guten Teil und in spezifischer Weise auf traditionelle aristotelische Vorstellungen zur (irdischen) Gerechtigkeit¹⁷ zurück.

Bekanntlich ging es Aristoteles in weiten Bereichen seiner Philosophie darum, das »Natürliche« und »Gerechte« aufzuzeigen, wie es seinen idealen Vorstellungen eines guten und tugendhaften Lebens entsprach und wie es mit Hilfe der praktischen Vernunft bestimmbar sein sollte¹⁸. Tugend sei mit einem durchaus erkennbaren und erreichbaren »Habitus des Wählens« verbunden, der die »nach uns bemessene Mitte« anstrebe und zwar derart, wie es ein »kluger Mann« halte. Insofern sei Tugend »nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte«¹⁹.

¹³ Vgl. G. Ebeling, Luther, S. 156.

¹⁴ Vgl. WA 2, 146f.

¹⁵ Vgl. WA 6, 3 und WA 6, 36 und WA 5 I, 381f.

¹⁶ Vgl. G. Schmoller, Zur Geschichte, S. 713.

¹⁷ Damit soll keinesfalls behauptet werden, daß es in der Antike nicht vor und neben Aristoteles Zeugnisse einer Bewältigung wirtschaftlicher und wirtschaftsethischer Fragen gegeben hätte. Solon, Sokrates oder Platon haben sich hierzu durchaus geäußert. A. Diehle, Art. Gerechtigkeit, in: Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. Th. Klauser u. a., Stuttgart 1978 Bd. x, Sp. 296f weist besonders auf die scharfe Analyse hinsichtlich der Frage der Gerechtigkeit – die dann ja auch ökonomische Aspekte umfaßt – im Rahmen der biblischen Weisheitsliteratur hin. Die insbesondere an die Rationalität gekoppelte wirtschaftsethische Erörterung, wie Aristoteles sie aufnimmt, findet in diesen Quellen aber nicht eine derartig ausgeprägte Berücksichtigung.

¹⁸ Seine ökonomischen Gedanken legt Aristoteles hauptsächlich in seiner Politik I, 8–11 (Aristoteles, Politik, eingeleitet v. O. Gigon, Zürich/Stuttgart 1971²) und in seiner Nikomachischen Ethik V, 5 (Aristoteles, Nikomachische Ethik hrsg. v. G. Bien, Hamburg 1972) nieder. Zur Bestimmung des Natürlichen und Gerechten mit Hilfe der praktischen Vernunft vgl. besonders auf die von D. J. Allen, Aristoteles' Auffassung vom Ursprung moralischer Prinzipien, in: F.-P. Hager, Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972, S. 282 hervorgehobene Stelle Nik. Ethik VI, 1142b 31 (und dann ebenso VI, 1139a, 21, sowie VII, 1152b 1).

¹⁹ Vgl. Aristoteles, Nik. Ethik II, 1107a.

Aus dieser Bestimmung von Gerechtigkeit in Verbindung mit der Vorstellung der Tugendhaftigkeit des Mittleren folgert er des weiteren, daß Gleiches gleich und Ungleiches auch ungleich zu behandeln sei. Wirtschaftsethisch bedeutsam wird dabei differenziert, ob es um die Verteilung von (Rechts-)Gütern innerhalb der öffentlichen Gemeinschaft geht – hier greife die sogenannte austeilende Gerechtigkeit bzw. geometrische oder proportionale Gleichheit –, oder ob es zu einem privatrechtlichen Ausgleich zwischen zwei Vertragspartnern kommen soll –, hier greife dann dagegen die sogenannte ausgleichende Gerechtigkeit oder arithmetische Gleichheit²⁰, die Luther dann auch in seinem Sinne akzeptieren kann, wenn er sagt, daß »die arithmetische Gleichheit für den Markt, für Kauf und Verkauf« gelte, die geometrische Entsprechung sich hingegen auf Personen beziehe²¹.

Immer unter dem bereits oben herausgestrichenen Vorbehalt, daß es sich bei diesen Überlegungen nicht um die Fragen von Heil und Erlösung, sondern um praktizierte Nächstenliebe handelt bzw. um »(konkrete) Ethik«²², wendet sich Luther nun verschiedensten Bereichen gerechter Preisgestaltung zu. An dieser Stelle wären neben der Bestimmung »gerechter« Preise für Waren z. B. genauso seine Gedanken zu einem gerechten Preis für die Arbeitskraft, also den »gerechten« Lohn, oder für geliehenes Kapital, also den »gerechten« Zins, zu diskutieren. Um aber nicht vor der Überfülle dann zu bedenkender Probleme kapitulieren zu müssen, und obwohl Trennungen hier nicht immer scharf gezogen werden können, sollen in diesem Zusammenhang allein einige Überlegungen Luthers zur Ermittlung eines »gerechten« Warenpreises erörtert werden. Der Gesprächspartner Luthers wird damit gleichzeitig eingeladen, die z. T. berechtigten Vorbehalte der subjektiven Wert- und Preislehre zunächst einmal in den Hintergrund zu stellen²³.

²⁰ Vgl. Aristoteles, Nik. Ethik, V, 7.

²¹ Vgl. WA 43, 641, 21 ff.

²² Vgl. G. Müller, Zu Luthers Sozialethik, in: H. Hesse/G. Müller, Über Luthers ›Von Kauffshandlung und Wucher‹, S. 62.

²³ Mit den Argumenten subjektiver Wertschätzung einer Ware zerstört z. B. Brunner sehr schnell und mit einem gewissen Recht alle Grundüberlegungen bezüglich eines »gerechten« Preises (Vgl. E. Brunner, Gerechtigkeit, S. 196 f). Solche Argumentationen reichen aber nicht aus, die grundsätzliche Notwendigkeit von Preiskalkulationen und damit auch deren Rechtmäßigkeit vor Gott und den Menschen zu bestreiten.

3. Luther und die Handelskalkulation

Für Luther und seine Zeit konnten die heutzutage vielfach im Mittelpunkt des Interesses stehenden weit vorangetriebenen Verfahren der Industriekalkulation noch nicht im Denkhorizont auftauchen. Ohne die Verdienste der Industriekalkulation in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, muß dennoch festgehalten werden, daß die vielfach zu beobachtende Betonung industrieller Denk- und Verfahrensweisen ungerechtfertigterweise die Verfahren und Probleme anderer Wirtschaftszweige in den Hintergrund gedrängt hat. Wenn nun das Augenmerk auf Luthers Beitrag zur Handelskalkulation und zu einer gerechten Preisgestaltung aufgrund seiner Schriften zum »Kaufhandel« gerichtet wird, so ist das also keinesfalls abwegig, sondern dennoch auf einen großen Teil heutiger Wirtschaft bezogen.

Zunächst muß noch darauf eingegangen werden, daß sich bei Luther erstaunlicherweise durchaus Bemerkungen finden, in Ermangelung jeglicher Orientierung den allgemeinen Marktpreis einer Ware akzeptieren zu müssen²⁴. Damit ist für Luther aber eben eine absolute Ausnahme bezeichnet. Im Gesamtduktus seiner Überlegungen zum »gerechten« Preis geht er keineswegs so weit wie Aristoteles, bzw. die Aristoteles-Interpretation des 19. Jahrhunderts, die Aristoteles unterstellt, daß er »normale Konkurrenzpreise als Maßstab für kommutative Gerechtigkeit ansah, oder genauer gesagt, daß er bereit war, jede zu solchen Preisen durchgeführte Transaktion zwischen einzelnen Parteien als (gerecht) zu akzeptieren«²⁵. Eine derartige Position würde ja, wie bereits eingangs gemerkt, jedes weitere Nachdenken über Gerechtigkeit überflüssig machen.

Ausgangspunkt ist für Luther vielmehr, daß sich die ökonomische Praxis damals wie heute vielfach unbefragt unter das Gebot gestellt sieht, den größtmöglichen Gewinn G_{\max} zu erreichen. Wenn auch die heutige ökonomische Theorie ein solches Ziel vollkommen leidenschaftslos als ein mathematisch gut beherrschbares Rational akzeptieren kann, so bleibt aus der Perspektive der Ethik kaum etwas anderes übrig, als ein solches Ziel, sofern es das Denken und Fühlen eines Wirtschaftssubjektes beherrscht, mit der traditionell als Habsucht bzw. Geiz bezeichneten Sünde gleichzusetzen. Luther drückt diese Erkenntnis drastisch aus: Kaufleute hätten unter sich eine allgemeine Regel, welche ihr »Hauptspruch und Grund aller Wucherkniffe« sei. Und zwar sagten sie: »Ich darf meine Ware so teuer geben, wie

²⁴ Vgl. WA 15, 296.

²⁵ Vgl. J. A. Schumpeter, *Geschichte der ökonomischen Analyse*, hrsg. v. E. B. Schumpeter, 1. Tbd. Göttingen 1965, S. 102.

ich kann. Das halten sie für ein Recht. « Jedoch werde damit dem »Geiz der Raum gemacht und der Hölle Tür und Fenster aufgetan«²⁶.

Ganz im Sinne biblischer Tradition und ebenso entsprechend manchen bereits im Mittelalter vertretenen sozialetischen Auffassungen²⁷ prangert er insbesondere an, daß eine solche Auffassung den Nächsten vollkommen aus den Augen verliere. Kaufhandel ohne die Kategorie der Nächstenliebe sei für ihn nichts anderes »als den anderen ihr Gut rauben und stehlen«²⁸. Offensichtlich bezieht sich Brinkmann auf diese und ähnliche Stellen, wenn er die Kapitalismuskritik Luthers herausstreicht²⁹.

Luther geht jedoch in dieser Kritik insgesamt nicht so weit wie etwa Aristoteles, der Handel so sehr mit Habsucht identifiziert und darum nur noch für tadelnswert, ordinär³⁰ hält, daß er nicht mehr mit dem hohen Begriff der Gerechtigkeit zusammenzubringen ist. Luther sieht dagegen nicht nur die zwar auch von Aristoteles gewürdigte Notwendigkeit, alles das zu kaufen und zu verkaufen, »das man nicht entbehren und gut christlich brauchen kann«, sondern akzeptiert einen derartigen Handel auch ethisch insbesondere »in den Dingen, die zum täglichen Bedarf und in Ehren dienen«³¹. Es sind Gründe der Nächstenliebe, weshalb Luther wenig Verständnis für den Handel von Waren hat, die allein der Prachtentfaltung und

²⁶ Vgl. WA 15, 294 zitiert nach Luther Deutsch, hrsg. v. K. Aland, Bd. 7 Stuttgart/Göttingen 1957², S. 265.

²⁷ Vgl. F. Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter. Von Karl dem Großen bis Papst Alexander III. Eine moralhistorische Untersuchung. Freiburg i. Br. 1905, S. 7 f.

²⁸ Vgl. WA 15, 195 zitiert nach Luther Deutsch 7, S. 265; vgl. ebenso die Betonung des Schutzes und der Fürsorge für die Armen in WA 6, 3 f und WA 6, 41 f. Mit dieser gegenüber den Geizigen erhobenen Forderung nach Unterstützung der Armen und Hungrigen will er allerdings nicht der Bettelei das Wort reden. Vgl. WA 6, 4; WA 6, 42; WA 6, 273 sowie WA 51, 383.

²⁹ Vgl. C. Brinkmann, Geschichtliche Wandlungen in der Idee des gerechten Preises, in: A. Montaner (Hrsg.), Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Köln/Berlin 1967, S. 369. Die Kapitalismuskritik Luthers hebt ebenso G. Fabiunke, Luther als Nationalökonom, Berlin 1963, S. 112, S. 154 ff u. ö. hervor, und zwar wegen der »der christlichen Ethik entgegenstehenden Gesinnung des grenzenlosen egoistischen Gewinnstrebens« (S. 154). Ferner kann Fabiunke von seinem marxistischen Ausgangspunkt her bei Luther als Bürgerlichem immerhin einen »wertvollen historischen Beitrag zur theoretischen Analyse des Kapitalismus« entdecken (S. 156).

³⁰ Vgl. Aristoteles, Politik I, 1258a 40 und 1258b 35.

³¹ Vgl. WA 15, 293 zitiert nach Luther Deutsch 7, S. 264. Obwohl Schmoller sich zuerst ausschließlich auf die kritische Beurteilung des Handels bei Luther bezieht, muß er sich später in dem oben ausgeführten Sinne korrigieren. Vgl. G. Schmoller, Zur Geschichte, S. 627 f.

»keinem Nutzen« dienten und nur Land und Leuten das Geld aussaugten. Wenn er auch staatliche Reglementierungen hier gern am Platze sähe, so rechnet er jedoch damit, daß allein ein vollkommenes Ausbluten des Landes zur Vernunft führen könne³².

Für ein solches Warten auf bessere Einsicht entschließt er sich nur für den Bereich der Luxusartikel. Ansonsten wendet er sich leidenschaftlich gegen ein hemmungsloses Ausnutzen des in Not geratenen Nächsten dadurch, daß eine benötigte Ware wie auch ein benötigter Dienst willkürlich im Preis gesteigert werden. Die Not des Einen dürfe nicht zum Gewinn des Anderen werden. Auf diese Weise kommt er dazu, jene beiden Aspekte eines »gerechten« oder – wie man heutzutage lieber sagt – »richtigen« Preises aufzunehmen, nämlich unter dem Blickwinkel des Gemeinwohls einerseits eine optimale Güterzuteilung und andererseits eine optimale Einkommenszuteilung zu bedenken³³. Das führt ihn dazu, nach Recht und Billigkeit Richtlinien zu geben³⁴. Also, um weder den Nächsten zu übervorteilen noch eine Ware zu überteuern, beschäftigt er sich in Referenz zu Lk 10, 7 (... ein Arbeiter ist seines Lohnes wert ...) praktisch mit den Grundelementen jener heute als Handels-Kalkulation bezeichneten Disziplin.

Luther argumentiert hier aber zumeist nicht systematisch. Um seine Argumentation dem heutigen ökonomischen Kontext besser zuordnen zu können, sollen seine Ausführungen in der Reihenfolge und Logik des heutzutage üblichen Kalkulationsschemas erörtert werden. Dieses Schema gliedert sich bekanntlich in groben Zügen folgendermaßen:

Kalkulationsschema

I. Bezugskalkulation

1. Listenpreis, minus Wiederverkäufer-Rabatt ergibt den
2. Rechnungspreis (netto), minus Skonto ergibt den
3. Einkaufspreis, plus Bezugskosten ergibt den
4. Bezugspreis vor Steuern, minus Vorsteuerabzug ergibt den
5. Bezugspreis

II. Verkaufskalkulation

6. Bezugspreis, plus Geschäftskosten ergibt die
7. Selbstkosten, plus Gewinn ergibt den

³² Vgl. WA 15, 294. Gegen den Import von Luxusgütern vgl. außerdem WA 6, 466.

³³ Vgl. D. K. Munzinger, Mißbräuchliche Preise, Preisbildungssysteme und Preisstrukturen nach § 22 GWB, Köln/Berlin/Bonn/München 1977, S. 58.

³⁴ Vgl. WA 15, 295.

8. Vorläufigen Verkaufspreis, plus Verkaufszuschläge ergibt den
9. Endgültigen Verkaufspreis vor Steuern, plus Mehrwertsteuer ergibt den
10. Endgültigen Verkaufspreis³⁵.

Konkret beginnt er nunmehr zu argumentieren: »Nun ists aber billig und recht, daß ein Kaufmann an seiner Waren soviel gewinne, daß seine Kosten bezahlt, seine Mühe, Arbeit und Gefahr belohnt werde.«³⁶ Damit ist zunächst einmal die gesamte Bezugskalkulation ethisch legitimiert. Was Luther als »Mühe, Arbeit und Gefahr« bezeichnet, fließt dagegen in die Geschäftskosten ein.

Hinsichtlich der Gefahr und namentlich bezüglich des Gefahrenübergangs vom Verkäufer zum Käufer kann Luther sich nicht einer derartig scharfen Trennung der Verantwortlichen vorstellen³⁷, wie sie damals üblich war und auch heute gängig ist. Nächstenliebe läßt für ihn offenbar ein derartiges scharfes Zerreißen von (Geschäfts-)Beziehungen zwischen Menschen nicht zu. Darüber hinaus denkt sich Luther durch sinnvolle Einbeziehung auch der Kategorie der »Gefahr« als Bestandteil eines »gerechten« Preises in beachtlicher Weise in den Prozeß und die Risiken kaufmännischen Handelns hinein. Er rechnet offenbar damit, derartige Risiken mit Hilfe kalkulatorischer Wagniszuschläge berücksichtigen zu können, wie es gegenwärtig auch durchaus üblich ist. Für das marxistische Luther-Bild offenbart sich namentlich durch die Würdigung des Risikos als Preisbildungsfaktor vollends der »vulgäre Charakter«³⁸ der Überlegungen Luthers zum »gerechten« Preis, ein Vorwurf, der allerdings ohne eine handhabbare Alternative zur Bewältigung des Risiko-Problems nicht akzeptiert werden kann.

Luther ist sich bewußt, daß bei einer Berücksichtigung von Wagniszuschlägen Beliebigkeiten zu erwarten sind. Darum wäre es ihm wiederum am liebsten, wenn öffentlich eingesetzte Gutachter den Umfang dieser Kosten festsetzen könnten. Derartige Regelungen, die heutzutage teilweise durch die LSB bzw. LSÖ³⁹ angestrebt werden, seien jedoch nicht zu erhoffen.

³⁵ In Anlehnung an A. Fritsch/G. Kugler, Kaufmännische Betriebslehre, Wuppertal 1974¹², S. 44f.

³⁶ Vgl. WA 15, 296 zitiert nach Luther Deutsch 7, S. 267. Vgl. auch WATR 3, 3020.

³⁷ Vgl. WA 6, 8.

³⁸ Vgl. G. Fabiunke, Martin Luther als Ökonom, S. 110.

³⁹ LSB = Leitsätze für die Preisermittlung aufgrund von Selbstkosten, BAnz Nr. 244 v. 18. 12. 1953, S. 2; LSÖ = Leitsätze für die Preisermittlung aufgrund der Selbstkosten bei Leistungen für öffentliche Auftraggeber v. 15. 11. 1938 i. d. F. v. 12. 2. 1962. Vgl. aber auch die Beschlüsse des Bundeskartellamtes, so z. B. sein Eingreifen bei den Mineralölpreiserhöhungen 1974 oder seinen »Valium-Librium-Beschluß«

Indem Hesse diese vielleicht etwas resignative Einschränkung nicht erwähnt, erweckt er den Eindruck, als sei Luther vollkommen ein Verfechter behördlicher Preistaxen. Und gegen diese Luther zu unrecht unterstellte Auffassung richten sich sodann fast Hesses gesamte kluge Einwendungen⁴⁰. Was nun Luther selbst anbelangt, so kann in diesem Zusammenhang sein überraschender Verweis, sich bei der Risiko-Kalkulation am Marktpreis⁴¹ zu orientieren, keine Hilfe sein, weil der ja gerade über die Selbstkosten kaum etwas auszusagen vermag.

Um über eine gerechte Kalkulation des Selbstkostenpreises hinauszukommen, muß auf die Bemessung des Gewinnes eingegangen werden. Luther wendet sich hier gegen Gewinnspannen von 50% bzw. 33¹³%⁴². Auf den ersten Blick wird aber nicht deutlich, ob er hiermit die heutzutage als Kapitalrentabilität oder die als Umsatzrentabilität bezeichnete Größe meint. Wäre die Kapitalrentabilität angesprochen, so würde er damit auch heutzutage über das normale Maß hinausgehende Verhältnisse kritisieren. Wollte man seinen Einwand allerdings auf die Umsatzrentabilität beziehen, so müßte seine Auffassung jedoch im Hinblick auf den in der Neuzeit mit Hilfe des Return-on-Investment-Verfahrens⁴³ eingefangenen Zusammenhangs von Gewinnspanne und Umschlagshäufigkeit relativiert werden. Denn Branchen mit geringerer Kapitalumschlagshäufigkeit (z. B. die Investitionsgüterindustrie) muß, um ihnen eine gleiche »gerechte« Kapitalrentabilität zuzugestehen, eine höhere Umsatzrentabilität gestattet werden.

Um einen ungefähren Anhalt zur Bestimmung eines »gerechten« Gewinnes als Bestandteil des »gerechten« Preises zu erhalten, führt Luther den im Grunde recht modernen Gedanken eines kalkulatorischen Unternehmerlohnes ein. Er rät nämlich: »Darum mußst du dir vornehmen, nichts als deine ausreichende Nahrung in solchem Handel zu suchen, danach Kosten, Mühe, Arbeit und Gefahr rechnen und überschlagen, und alsdann die Ware selbst festsetzen (im Preis) steigern oder erniedrigen, auf daß du solcher Arbeit und Mühe Lohn davon habest.«⁴⁴ Hinsichtlich des Terminus »aus-

oder den »Vitamin B 12-Beschluß«. Zur Problematik vgl. D. K. Munzinger, *Mißbräuliche Preise*, S. 2 ff.

⁴⁰ Vgl. H. Hesse, *Über Luthers »Von Kauffshandlung und Wucher*, in: H. Hesse/G. Müller, a.a.O., S. 52.

⁴¹ Vgl. WA 15, 296.

⁴² Ebd. Vgl. dagegen den Hinweis darauf, daß 5% Gewinn akzeptabel seien in: WATR 2, 58.

⁴³ Das bekannteste ist das bereits 1919 entwickelte »Du Pont System of Financial Control«. Vgl. W. Staehle, *Kennzahlen und Kennzahlensysteme als Mittel der Organisation und Führung der Unternehmen*, Wiesbaden 1969, S. 69.

⁴⁴ Vgl. WA 15, 296 zitiert nach Luther Deutsch 7, S. 268.

reichende Nahrung« denkt Luther nun nicht, wie Fabiunke aus marxistischer Perspektive immer wieder unterstellt⁴⁵, an »feudale« Vorstellungen von einem »standesgemäßen« Leben⁴⁶. Dann wäre ja in der Tat die Höhe des »gerechten« Preises eine recht willkürliche Funktion dessen, was man je als »standesgemäß« ansehen wollte⁴⁷. Luther hingegen konkretisiert seine Gedanken über einen »ziemlichen« Gewinn an dem Lohn eines Tagelöhners⁴⁸ bzw. nimmt einen solchen Lohn, wie Schmoller richtig interpretiert, als Ausgangspunkt der eigenen Schätzung⁴⁹. Daneben kann Luther im Sinne christlicher Nächstenliebe ausdrücklich hervorheben, daß z. B. einem Familienvater mit Kind mehr zugestanden werden muß als einem Ledigen⁵⁰. Darüber hinaus will er aber auch demjenigen, der größere Mühe und viel Zeitaufwand hat treiben müssen, mehr Lohn bzw. in diesem Fall Gewinn zurechnen⁵¹.

Luther übersieht durchaus nicht, welche Bemessungsprobleme sich hier einschleichen könnten und wie leicht man dann dennoch vor Gott und seinem Nächsten schuldig werden könne. Er fordert hier allerdings auf, sich vor Skrupulanz zu hüten, ja er gibt sogar einen akzeptierbaren Fehler von 1–3% des Umsatzes an⁵². Solche Abweichungen sollten das Gewissen nicht beschweren, sondern man sollte sie als »eine andere, unvermeidliche Sünde (die uns allen anhängen), mit dem Vaterunser vor Gott bringen und ihm anbefehlen. Denn zu solchem Fehler drängt dich die Not und Art des Werkes, nicht der Mutwille und Geiz.«⁵³

Nach dieser Ermittlung eines »gerechten« vorläufigen Verkaufspreises ist noch auf die Verkaufszuschläge einzugehen, ehe der endgültige Verkaufspreis vor Steuern bestimmt ist. Da der Sinn solcher Verkaufszuschläge darin besteht, zuzugestehende Rabatte, Skonti, Boni und Absatzfinanzierungskosten aufzufangen, ist insbesondere der letzte Punkt von der Kritik Luthers

⁴⁵ Vgl. G. Fabiunke, Martin Luther als Ökonom, S. 109f.

⁴⁶ Das wäre im Sinne Fabiunkes, a.a.O., S. 109f wohl auch der Tenor von Thomas v. Aquin, Summ. theol. II–IIq 77a 4 resp.

⁴⁷ Vgl. G. Fabiunke a.a.O., S. 110.

⁴⁸ Vgl. WA 15, 297.

⁴⁹ Vgl. G. Schmoller, Zur Geschichte, S. 495.

⁵⁰ Vgl. WA 10 III, 274.

⁵¹ Vgl. WA 15, 297.

⁵² Damit kommt er, obwohl er ansonsten grundsätzlich gegen jedes Verzinsen ist (vgl. z. B. WA 51, 338), in die Nähe des von ihm in Notfällen und etwa für Witwen und Waisen (vgl. WA 51, 371) höchstens erlaubten Satzes von 4–6% Zinsen pro Jahr. Vgl. WA 6, 6 und WA 6, 58. Höhere Zinsen bzw Renditen (z. B. 30% oder 40%) prangert er nachdrücklich an. Vgl. z. B. WA 51, 364f.

⁵³ Vgl. WA 15, 297 zitiert nach Luther Deutsch 7, S. 268f.

gar nicht getroffen, der beklagt, daß sich etliche kein Gewissen daraus machten, ihre Waren auf Kredit und Zeit teurer zu verkaufen als für bares Geld⁵⁴.

Vielmehr müßte für den Fall, daß die Kosten der Absatzfinanzierung nicht auf den bisherigen »gerechten« vorläufigen Verkaufspreis aufgeschlagen werden könnten, eine Verminderung des »gerechten« Gewinnes in Kauf genommen werden, wodurch ein derartiger Barpreis für Zielverkäufe nicht mehr als »gerecht« bezeichnet werden dürfte⁵⁵. Offenbar hatte aber Luther in diesem Fall nicht eine derartige »gerechte« Kalkulation vor Augen, sondern über reine Refinanzierungskosten hinausgehende Aufschläge auf den Barpreis aus »lauter freiem Mutwillen des Geizes«, wodurch der Verkäufer in der Tat an seinem Nächsten sündigen und ihm schaden würde.

Was nun den Aufschlag einer Steuer auf den so bestimmten Verkaufspreis anbelangt, so kennt Luther unser Mehrwertsteuersystem noch nicht. Er bestreitet aber keinesfalls der »Obrigkeit« das Recht, Steuern zu verordnen⁵⁶. Was er gegebenenfalls kritisiert, ist Umfang und Höhe der Steuer⁵⁷. Das betrifft also in diesem Falle allein die Höhe des Mehrwertsteuersatzes, über den und seine ethische Berechtigung zu verhandeln eine eigene Studie erforderlich machen würde.

Luther beschäftigt sich in seinen Schriften zu ökonomischen Fragen über die reine Kalkulation hinausgehend mit einer Fülle weiterer wirtschaftlicher Details. Wenn Schmoller sich auch unentschieden äußert, inwieweit Luther bereits Verständnis für die heutzutage über den Umfang einer Risikoprämie hinausgehende adäquate Verzinsung produktiven Kapitals zeigt⁵⁸, so sind doch bei ihm zum Thema Spekulation, Preispolitik, Monopole, Geldpolitik u. v. a. m. scharfsichtige und kritische Bemerkungen im Namen christlicher Nächstenliebe zu finden.

Aber genauso wie seine bis hierher ein wenig bedachten, im Grunde unvollkommen gebliebenen Bemerkungen zur Frage der Kalkulation eines »gerechten« Preises bedeutet seine Beschäftigung mit derartigen ökonomischen Themen für den Christen der Gegenwart keinesfalls die Präsentation von Patentlösungen zur sklavischen Imitation. Vielmehr geht es auch hier

⁵⁴ Vgl. WA 15, 305.

⁵⁵ Diese Argumentationskette ist auf jedenfall stringenter als der Versuch Schmollers, bei Luther eine Tolerierung von Verzugszinsen aufgrund eines von ihm geduldeten Nießbrauchs anlässlich einer Darlehensgewährung zu entdecken. (Vgl. G. Schmoller, Zur Geschichte, S. 567).

⁵⁶ Vgl. z. B. WA 11, 266. Persönlich und praktisch vgl. WABR. 10, 19 f Nr. 3727. Vgl. einen interessanten Überblick bei A. Pausch, Luther und die Steuern, Köln 1983.

⁵⁷ Vgl. z. B. WABR 1, 121 f Nr. 52.

⁵⁸ Vgl. G. Schmoller, Zur Geschichte, S. 561 gegen S. 563 f und S. 585.

um Evangeliumspredigt, Mahnung und Auftrag: Nämlich sich auch im ökonomischen Bereich über die Gerechtigkeit Gottes klar zu werden, sie aber in ihrer Kraft zur Erlösung von allem Irdischen von aller irdischen Gerechtigkeit zu unterscheiden – und dann aber doch im Namen der Nächstenliebe mindestens nach irdischer Gerechtigkeit zu streben.

Militärdekan Dr. rer. pol. Andreas Pawlas, Manteuffelstr. 20,
2000 Hamburg 55

Corrigenda

Bei der Drucklegung von LUTHER 1/1989 ist durch ein bedauerliches Versehen der Rest der Fußnote 72 des Beitrags HERMS in den Text auf S. 49 oben geraten. Die Fußnote gehört richtig zu Textseite 47, umlaufend auf S. 48 unten.

In der Vorbemerkung zu Luthers Predigt am vierten Sonntag nach Ostern 1523 (Heft 1/1989, S. 1) ist ein bedauerlicher Irrtum unterlaufen, wenn es dort heißt, die fünf Bände »D. Martin Luthers Evangelienauslegung« brächten »zu den einzelnen Perikopen höchstens eine Predigt ungekürzt«. Denn zu einer ganzen Reihe von Perikopen werden mehrere Predigten ungekürzt wiedergegeben. Außerdem enthalten vor allem die von Erwin Mülhaupt bearbeiteten Bände 1–3 und 5 (gegenwärtig in 4. und 5. Auflage) neben dem Material aus Luthers Predigten noch eine Fülle exegetischer Äußerungen zu den Evangelientexten aus Luthers Vorlesungen, Schriften, Briefen und Tischreden.

Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43, 8034 Germering

LUTHERWORTE

Martin Luther über das Predigtamt und über die Prediger

Unser Herr ... bestellt sein hohes Amt wunderlich! Er befiehlt es den Predigern, armen Sündern, die es sagen und lehren und doch schwächlich danach tun. Also geht Gottes Gewalt und Macht allzeit in der größten Schwachheit fort.

WA Ti 3, 3822

So gedenke nun ein jeglicher: Will er predigen oder lehren, so beweise er seinen Beruf und Befehl, der ihn dazu treibt und zwingt, oder schweige still.

WA 3 I I, S. 212

Ein rechtschaffener Pfarrer und Prediger sein, das ist ein großes Ding; und wenn es unser Herr Gott selbst nicht triebe, so würde nichts daraus. Es muß ein großer Geist sein, den Leuten an Leib und Seele, an Gut und Ehre dienen und dennoch die größte Gefahr und Undankbarkeit darum leiden. Darum sagt Christus zu Petrus: »Hast du mich lieb?« und wiederholt es zweimal nacheinander, danach sprach er erst: »So weide meine Schafe!« als wollte er sagen: Willst du ein rechter Hirte und Seelsorger sein, so mußt du nur die Liebe zu mir haben und dazu tun das »Hast du mich lieb?«, sonst ist es unmöglich. Denn wer will und mag Undank leiden, seine Gesundheit und Gut zu verstudieren und sich danach in größte Gefahr stecken? Darum sagt er: Es ist sehr vonnöten, daß du mich lieb hast.

WA Ti 6, 6799

Ein Bienlein ist ein kleines Tierlein, macht süßen Honig, dennoch hat's einen Stachel. Also hat ein Prediger die allerliebsten Trostsprüche, doch wenn er aus billigen Ursachen zum Zorn gereizt und getrieben wird, so beißt und sticht er auch die Schuldigen.

WA Ti 3, 3293 b

Der gegenwärtige Erste Präsident der Luther-Gesellschaft Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Kirchenhistoriker an der Universität München, feiert am 18. November 1989 seinen 60. Geburtstag. Der Zweite Präsident Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, der Vorstand und die Mitglieder der Luther-Gesellschaft gratulieren ihm herzlich und wünschen ihm für sein weiteres Leben Gottes reichen Segen. Im März 1983 übernahm Prof. Dr. Reinhard Schwarz vom dem Landesbischof der Evang.-Lutherischen Kirche in Braunschweig Prof. Dr. Gerhard Müller D. D., dessen 60. Geburtstag wir ebenfalls in diesem Jahr mit herzlichen Glückwünschen gedenken, das Amt des Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft. Er hat seitdem die Geschicke der Luther-Gesellschaft behutsam und tatkräftig gefördert, die die in der Reformation und insbesondere im Werk Martin Luthers gewonnenen Glaubenserkenntnisse den Menschen von heute zugänglich machen und im ökumenischen Kontext sowie im Dialog gegenwärtigen Fragestellungen entfalten will. Seine kirchenhistorische Arbeit auf dem Gebiet der Mediävistik und Reformationsforschung sowie seine wissenschaftliche Kompetenz stellte Prof. Dr. Reinhard Schwarz in den Dienst dieser Ziele und förderte insbesondere die Publikationen der Luther-Gesellschaft, d. h. die Zeitschrift »Luther« und das »Lutherjahrbuch«. Möge sein persönliches und wissenschaftliches Engagement der Luther-Gesellschaft in den kommenden Jahren in der Fülle neuer und aktueller Herausforderungen weiter erhalten bleiben.

Karl-Heinz zur Mühlen

DER WANDEL DES MÜNTZERBILDES IN DER DDR VON 1951/52 BIS 1989

*Reinhard Schwarz zum 60. Geburtstag**

Von Helmar Junghans

Wer sich dem Müntzerbild in der DDR zuwendet, muß sich zunächst drei Fakten bewußt machen:

1. In der DDR hat es zu keiner Zeit nur ein Müntzerbild gegeben, sondern immer mehrere, ja sogar unterschiedliche marxistische nebeneinander.

2. Müntzers Entwicklung und Wirken vollzogen sich – abgesehen von Reisen nach Böhmen und Südwestdeutschland – in dem Dreieck Frankfurt (Oder), Zwickau, Mühlhausen, also in einem Raum, der heute zur DDR gehört. Er ist daher ein wichtiges Ereignis in der Geschichte ihres Gebietes.

3. Als Symbolfigur einer von Friedrich Engels 1850 begründeten sozialistischen Rezeption erwies ihm die marxistische Geschichtsschreibung und Bildung ein bevorzugendes Interesse.

Die beiden letzten Fakten erklären, warum es in der DDR zu einer intensiven Auseinandersetzung um Müntzer und zu einer verstärkten Erforschung seines Lebens und Lehrens gekommen ist, die über die Grenzen der DDR hinausgewirkt hat. Der Wandel der Vorstellungen über Müntzer, der sich dabei vollzogen hat, soll in drei Abschnitten beschrieben und unter die Kennzeichnungen »Konfrontation«, »Koordination« und »Dialog« dargeboten werden.

I. Konfrontation

Als die im April 1946 gebildete Sozialistische Einheitspartei Deutschlands daran ging, auf dem Gebiet der heutigen DDR eine sozialistische Gesellschaft zu errichten, fiel der marxistischen Geschichtswissenschaft die Aufgabe zu, die Herausbildung eines sozialistischen Bewußtseins zu fördern. Sie hatte die vorhandenen und diesem entgegenstehenden Geschichtsanschauungen zu bekämpfen und ein eigenes Geschichtsbild auf der Grundlage des historischen Materialismus zu entwickeln. So wurde die Polemik

* Der folgende Beitrag entspricht dem Gastvortrag vom 23. Juni 1989 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn.

gegen die »bürgerliche« Geschichtsschreibung zu einem wesentlichen Bestandteil dieser Geschichtsdarstellung, die sich bei manchen Gegenständen – wie z. B. der Reformation – zugleich gegen Kirchenhistoriker und Theologen wandte. Und da die marxistische Geschichtsschreibung auch der Bildung diene, wirkte manches von ihrer Kritik – z. B. die an Luther – als Kritik an den Christen bzw. der Kirche, so daß ihr Einfluß weit über den Kreis der Wissenschaftler hinaus reichte.

Programmatisch wies Alexander Abusch mit »Der Irrweg einer Nation: ein Beitrag zum Verständnis deutscher Geschichte« der weiteren Geschichtsdeutung einen Weg. Er wollte die Entwicklung aufzeigen, »die zur Etablierung der Nazibestialität auf deutschem Boden« geführt hatte¹. Die Wende dahin fand er am Beginn des 16. Jh., besonders in der »folgeschweren Niederlage des Großen Deutschen Bauernkrieges von 1525«². Thomas Müntzer stellte er als denjenigen heraus, der den Bauernaufstand in Südwestdeutschland geschürt und im mitteldeutschen Gebiet vom Harz bis zum Vogtland selbst geführt hatte. Er überragte alle als »die gewaltigste revolutionäre Persönlichkeit seiner Zeit«, als »der Verkünder der irdischen Gerechtigkeit im Namen der ›reinen Furcht Gottes‹«. »Müntzer vertrat aggressiver, mit biblischer Sprachkraft, die bäuerlich-demokratischen Forderungen, die in gemäßigter Form in den Memminger ›Zwölf Artikeln‹ vom 19. März 1525 formuliert wurden und die im ›Reichsreformplan‹ Friedrich Weygands von Miltenberg das Gesicht einer freien Nation zeigten.«³

Die entscheidende Ursache für die Niederlage der Bauern sah Abusch in der deutschen Reformation, denn Luther habe sich an die Seite der Fürsten und Erzbischöfe gestellt. Für ihn wurde Luther »zur größten geistigen Figur der deutschen Gegenrevolution für Jahrhunderte«. Bereits 1521 auf dem Reichstag zu Worms hätte er die Interessen der Landesfürsten vertreten müssen. Später habe er »offen die Revolution der deutschen Bauern an die Fürsten« verraten. Diesen Verrat an den natürlichsten Lebensforderungen des Volkes hielt Abusch für identisch mit einem Verrat an der Nation. Für ihn war Luther ein Fürstendiener. Er folgerte: die »lutherische Religion diene den Fürsten fortan zur Verewigung der Sklaverei«. Und so konnte Abusch zustimmend zitieren, was Ludwig Börne 1826 geschrieben hatte: »Die Reformation war die Schwindsucht, an der die deutsche Freiheit starb, und Luther war ihr Totengräber.«⁴

¹ Alexander Abusch, *Der Irrweg einer Nation: ein Beitrag zum Verständnis deutscher Geschichte*. 7. Aufl. Berlin 1951, 6.

² Ebd., 7. 16.

³ Ebd., 20.

⁴ Ebd., 19–27.

Abusch stand mit dieser 1944/45 niedergeschriebenen und 1951 in der 7. Auflage seines Buches weiterhin verbreiteten Sicht nicht allein. Auch andere Autoren verschiedener Herkunft hatten eine Entwicklungslinie von Luther bis Hitler gezogen. Der englische Kirchenhistoriker Gordon Rupp – der sich später auch Müntzer zuwandte – hatte den Mut, noch 1945 einer solchen Lutherinterpretation entgegenzutreten⁵. Wichtiger war, daß Abusch an die sozialistische Müntzerrezeption anknüpfte und dem Revolutionär Müntzer den Reaktionär Luther entgegenstellte.

1951 und vor allem 1952 erschienen eine ganze Anzahl von Arbeiten, die es erlauben, die Vielfalt der Müntzerbilder am Anfang der Geschichte der DDR zu vergegenwärtigen.

Alfred Meusel schlug in seinem 1952 erschienenen Buch »Thomas Müntzer und seine Zeit« den Bogen von dem Pfeifer von Niklashausen 1476 bis zum Ende des Bauernkrieges 1525. Die knappe Hälfte seiner Darstellung widmete er dem Kapitel »Martin Luther oder die Fürstenreformation«. Er baute sie auf den Gegensatz »zwischen der gemäßigten und der radikalen, der Fürstenreformation und der Volksreformation« auf. Luther zeichnete sich für ihn durch »seinen untrüglichen Klasseninstinkt« aus. Luthers Rückkehr von der Wartburg beschrieb er als »Wendepunkt sowohl in seinem Leben als auch in der Geschichte der Reformation«, nach dem der Reformator die von ihm angestoßene Bewegung nicht mehr förderte, sondern hemmte, verwirrte, spaltete und bekämpfte, seine fortschrittliche Rolle mit einer konservativen, ja reaktionären vertauschte. Er sah Luther mit einem »politischen Fingerspitzengefühl« begabt, das ihn nie verließ⁶. Er schilderte Luther als einen geschickten Taktiker⁷, der sich immer mehr auf die Seite der Fürsten schlug. Unter Berufung auf Engels rückte er die klassenmäßigen Wurzeln der religiösen Auffassungen in den Vordergrund und verband Luther mit dem Lager der gemäßigten und Müntzer mit dem der radikalen Reformation⁸, wobei er Luther als denjenigen beschrieb, der sein eigenes Werk verleugnete, als »die Wiedertäufer, die Bilderstürmer, Thomas Müntzer und die aufständischen Bauern« ernst machten, und seine Lehre den deutschen Territorialfürsten anpaßte⁹.

Müntzer dagegen führte er als »Anwalt der armen Leute« ein, der 1520 in Zwickau »von der Kirche der Reichen an die der Armen, von der Marienkir-

⁵ Gordon Rupp, Martin Luther: Hitler's cause – or cure?: in reply to Peter F. Wiener. London 1945.

⁶ Alfred Meusel, Thomas Müntzer und seine Zeit/ mit einer Auswahl der Dokumente des Großen Deutschen Bauernkrieges hrsg. von Heinz Kamnitzer. Berlin 1952, 76f.

⁸ Ebd., 91.

⁷ Ebd., 85. 89.

⁹ Ebd., 117.

che an die Katharinenkirche« wechselte¹⁰. Die Streitigkeiten, die dann entstanden, waren für Meusel »ja kein beliebiges Theologengezänk, sondern ernste soziale Auseinandersetzungen, die in religiöser Form ausgetragen wurden«¹¹. Schließlich stellte er Müntzers Bedeutung für Vorbereitung und Organisation des deutschen Bauernkrieges heraus¹². Für Meusel war Müntzer ein »gewaltiger Geist«, »ein Denker«, der seiner Zeit weit voraus war¹³. Seine gesamte Argumentation und Wertung war von Luthers und Müntzers Haltung zum deutschen Bauernkrieg, dem Höhepunkt der Volksreformation, bestimmt.

Für die Entwicklung der marxistischen Geschichtsschreibung in der DDR gewann die sowjetische Forschung eine große Bedeutung. Das gilt auch für die Müntzerdarstellung. 1952 erschien das 1948 in Moskau veröffentlichte Werk von Moisej Mendelewič Smirin erstmals in der deutschen Übersetzung »Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg«. Der Verfasser wählte nicht den Klassenkampf als Ausgangspunkt seiner Untersuchung, sondern bemühte sich, Luther und Müntzer zunächst von ihrer Theologie her zu verstehen, wobei er allerdings stark an die von Engels begründeten Rezeptionslinie anknüpfte. Bemerkenswert sind seine Anstrengungen, theologie- und geistesgeschichtliche Ursprünge aufzuzeigen, geschichtliche Fakten einzubringen und Müntzers Denken und Handeln aus den Quellen zu erheben. Das gelang zwar nur teilweise, weil einerseits die Müntzer- und Bauernkriegsforschung noch in den Anfängen steckte, die Darstellung von Luthers politischem Denken selbst unter evangelischen Theologen strittig war und andererseits der zweite Weltkrieg die wissenschaftlichen Verbindungen unterbrochen hatte. Aber es war damit ein Weg eingeschlagen, der marxistischen Forschern ermöglichte, im Unterschied zu Meusel auf theologische Inhalte einzugehen und die Kenntnisse über die historische Persönlichkeit Müntzer zu vertiefen.

Smirin setzte allerdings die von dem rationalistischen Theologen Wilhelm Zimmermann in Gang gebrachte Müntzerinterpretation fort und behauptete, Müntzer habe mit der sich im »inneren Wort« äußernden Offenbarung die »Vernunft der Vollkommenen« verstanden. Er habe dem Volk, Bauern und armen Städtern, die aktive Rolle beim bevorstehenden Weltumsturz zugewiesen, beim Kampf um eine gerechte Gesellschaftsordnung. Er sei zum Führer des aufständischen Volkes geworden, weil er das Gesellschaftsideal des »Reiches Gottes« mit dem Kampf der Volksmassen verbunden habe¹⁴. Smirin fand den Gegensatz zwischen Luther und Müntzer darin,

¹⁰ Ebd., 135. 138.

¹² Ebd., 162, 164f. 168f. 172f.

¹¹ Ebd., 142.

¹³ Ebd., 166.

¹⁴ Moisej Mendelewič Smirin, Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg. Berlin 1952 – 2., verb. und erg. Aufl. Berlin 1956.

daß Luther eine theologische Reformation wollte, Müntzer aber diesem Verständnis widersprach und die Hauptgedanken des Christentums überhaupt angriff. Dieser Widerspruch habe zum Bruch mit Luther geführt¹⁵. Hier erschien Müntzer als Vorläufer einer Konfrontation zwischen Christentum und Marxismus. Entsprechend sah Smirin Müntzers Bedeutung darin, daß er der sich im Bauernkrieg ausdrückenden Volksreformation »die abgeschlossene Form und den theoretischen Ausdruck« verliehen und mit »der alten kleinbürgerlich-deutschen Auslegung der Reformation« gebrochen »und sie als eine Forderung nach einer revolutionären Umwandlung der wirklichen Welt« dargestellt habe¹⁶. Die Konfrontation zwischen Müntzer und Luther entstand nach Smirin an dem unterschiedlichen Theologieverständnis.

Daß Meusels Sicht der Beziehung zwischen Luther und Müntzer nicht die einzige marxistische war, zeigte 1952 nicht nur die Veröffentlichung von Smirin, sondern auch eine Diskussion am 5. Oktober desselben Jahres, in der es um die Lutherdarstellung im Museum für Deutsche Geschichte in Berlin ging. Meusel entwarf sie von Luthers Verhalten im Bauernkrieg her und prägte sie betont negativ. Hermann Duncker unterstützte Meusel und hielt es für wichtig, »immer wieder mit Schärfe zu betonen, wie antisozial, antirevolutionär und in diesem Sinne antiprogressiv Luther in den wichtigsten Teilen seines Lebens sich eben auswirkt«. Er meinte, Luther sei »von einer Knechtseligkeit beseelt gewesen«. Dieser Sicht trat Jürgen Kuczynski entgegen. Er hielt Luthers fortschrittliche Rolle für so bedeutend, daß ihm seine Rolle im Bauernkrieg nicht so wichtig erschien, daher wünschte er, daß dasjenige höher und stärker bewertet werde, was Luther Positives für das deutsche Volk geleistet habe, daß er »im ganzen zu den großen fortschrittlichen Gestalten« gerechnet werde. Kurt Hager unterstützte ihn darin¹⁷.

Aber sie konnten sich gegen Meusel nicht durchsetzen. Dieser sorgte vielmehr als Direktor des Museums für Deutsche Geschichte und als Leiter des Autorenkollektivs für Lehrbücher zur deutschen Geschichte für den Vorrang seiner Sicht, die das gewissermaßen offizielle Müntzerbild bestimmte und auch die Schulbücher prägte. Die Reformationsgeschichte wurde dadurch für viele christliche Schulkinder zu einem beschwerlichen Unterrichtsstoff.

¹⁵ Ebd., 655.

¹⁶ Ebd., 659. 662.

¹⁷ Max Steinmetz, Einleitung: Reformation und Bauernkrieg – die deutsche frühbürgerliche Revolution. In: Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland/ hrsg. von Max Steinmetz. Berlin 1985, 17–19.

1956 begann der unter der Regie von Martin Hellberg gedrehte Film »Thomas Müntzer« Meusels Müntzerbild zu propagieren¹⁸. In einem 2½stündigen, monumentalen Historiengemälde, wie sie die internationale Filmindustrie damals auf die Leinwand zauberte, erschien Müntzer als großer, umjubelter Volksheld. Das Szenarium stammte von Friedrich Wolf, der 1953 das Schauspiel »Thomas Müntzer: der Mann mit dem Regenbogen« veröffentlicht hatte. Luther verschwand neben Müntzer aus der Reformationsgeschichte und wurde als derjenige charakterisiert, den die Fürsten inzwischen gelehrt hatten, ihr Liedlein zu singen. Da in diesen Jahren die Regierung der DDR ihre Politik auf die Herstellung der deutschen Einheit ausrichtete, erhielt die Verbindung der thüringischen Bauern zu den südwestdeutschen eine wichtige Rolle zugewiesen. Außerdem war es die Zeit, in der die Nichterfüllung gehegter Erwartungen hauptsächlich der Sabotage angelastet wurde. Entsprechend begab sich in dem Film ein Mühlhäuser Bürger als angeblicher Müntzeranhänger in das Bauernlager bei Frankenhäusern und übergieß in der Nacht das Pulver mit Wasser. Daher versagten am darauffolgenden Tag die Geschütze, die Bauern konnten sich nicht verteidigen, die Schlacht ging verloren.

Diese Gegenwartsbezüge drängten manchem Zuschauer die Frage auf, in welchem Maße an dem Gegensatz zwischen Müntzer und Luther der Gegensatz zwischen Marxismus und Christentum veranschaulicht werden sollte. Zu einer öffentlichen Diskussion über diesen Film kam es nicht, abgesehen von einer bemerkenswerten Ausnahme. Der Filmbeauftragte der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens bot in der CDU-Zeitung »Neue Zeit« – von deren Redaktion dazu aufgefordert – seine Analyse dieses Filmes dar und warf dabei die Frage auf, ob der Film eine Auseinandersetzung mit der lutherischen Kirche beabsichtige¹⁹.

Meusels Müntzerdarstellung forderte aber nicht nur Christen heraus, sondern auch den marxistischen Historiker Max Steinmetz. Dieser lobte in seiner Rezension zwar die in der Parteilichkeit begründeten Vorzüge der Müntzerbiographie Meusels und nannte sie »eine vorzügliche Leistung kämpferischer deutscher Geschichtsschreibung«, aber er reihte auch ihre Mängel auf, die sich aus einer zu geringen Auswertung der Forschung und erstaunlichen Irrtümern ergaben. Ebenso begrüßte er zwar den von Heinz Kamnitzer beigegebenen Dokumentenanhang, wies aber zugleich auf die

¹⁸ Thomas Müntzer: ein Film deutscher Geschichte nach dem Szenarium von Friedrich Wolf. Berlin 1956; Martin Hellberg, Mit scharfer Optik: Erinnerungen eines Filmmenschen. Berlin 1982, 177–181, 184–191.

¹⁹ Werner Schaaf, Müntzer oder doch Luther? Neue Zeit 12 (Berlin 13. Juli 1956) Deutschland-Ausgabe Nr. 161, 4.

editorischen Mängel hin. Obgleich Steinmetz die Auseinandersetzung »mit den bürgerlich-reaktionären Darstellungen des Bauernkrieges und Thomas Müntzers« anerkennend hervorhob, gab er doch zugleich seine Überzeugung kund, daß die Arbeiten von Reinhard Jordan, Heinrich Boehmer und Günther Franz eine Fülle von Einzelheiten und Korrekturen enthielten, daß sie für eine wissenschaftliche Müntzerbiographie unentbehrlich seien²⁰. Viele Jahre später hat Steinmetz offen bekannt, daß ihn die zahlreichen Fehler Meusels dazu bewegt hätten, sich der Müntzerforschung zu widmen. Mit der Entscheidung, nicht nur die sozialistische Müntzerrezeption fortzuschreiben, sondern alle verfügbaren Quellen und Untersuchungen einzubeziehen, setzte Steinmetz eine marxistische Müntzerforschung in Gang, die das Erfassen der historischen Persönlichkeit immer stärker in den Mittelpunkt rückte und Müntzers Funktion als Symbolfigur im Klassenkampf fortschreitend korrigierte. Von nun an gab es auch eine Konfrontation zwischen zwei marxistischen Müntzerinterpretationen, die zwar in der Öffentlichkeit nicht thematisiert wurde, die aber der aufmerksame Leser in den Veröffentlichungen von Steinmetz und seinen Schülern wahrnehmen konnte.

Die Dynamik, die der von Steinmetz getroffenen methodischen Entscheidung innewohnte, trat allerdings nicht sogleich zutage. 1956 steuerte Steinmetz der Meusel-Festschrift einen Aufsatz bei, in dem er Luther als den eigentlichen Schöpfer der Müntzerlegende herausstellte und zeigen wollte, daß es Luther darauf ankam, Müntzers Geist noch nach dessen Hinrichtung zu verfolgen und zu vernichten. »Der Kampf gegen Thomas Müntzer und die revolutionäre Volksbewegung ist geradezu ein klassisches Modell für die Verleumdung einer fortschrittlichen historischen Erscheinung, einer progressiven Kraft, einer revolutionären Bewegung durch die siegreiche Reaktion.«²¹ Dieser Beitrag entstand im Zusammenhang mit seiner Habilitationsschrift, die er 1957 in Jena verteidigte und erweitert 1971 unter dem Titel »Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels« herausbrachte. Das Vorwort gab als Ziel des Buches an, die Wittenberger Müntzerlegende als eines »der wirksamsten und dauerhaftesten Kampfmittel gegen alle revolutionären Kräfte« in der deutschen Geschichte aufzuweisen und zugleich eine revolutionäre Überlieferung des Volkes aufzuspüren²². Diese

²⁰ Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1 (1953), 968–978, bes. 971.

²¹ Max Steinmetz, Zur Entstehung der Müntzerlegende. In: Beiträge zum neuen Geschichtsbild: zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel/ hrsg. von Fritz Klein und Joachim Streisand. Berlin 1956, 40.

²² Max Steinmetz, Das Müntzerbild in der Geschichtsschreibung von Luther und Melanchthon bis zum Ausbruch der französischen Revolution. Jena 1957. – Jena, phil.

programmatische Einführung – wie auch ähnliche bei anderen Veröffentlichungen – hat manchen Nichtmarxisten davon abgehalten, seine Aufmerksamkeit dennoch dieser Untersuchung zuzuwenden und Einzelergebnisse daraus zu gewinnen. Die kritische Überprüfung der Quellen und der Überlieferung brachte nach und nach die Tatsache ans Licht, daß alle Müntzendarstellungen weitgehend auf den Informationen von seiten der Feinde Müntzers beruhten und daß mit der Umwertung eines verachteten Aufrührers in einen vorbildlichen Revolutionär noch kein historisches Bild von Müntzer zu gewinnen war.

Obleich die marxistische Müntzendarstellung in der DDR die offizielle Förderung erfuhr, verschwand nicht jede nichtmarxistische Müntzerinterpretation. In den von dem Theologen Otto Eißfeld herausgegebenen »Hallischen Monographien« veröffentlichte der Hallenser Historiker Carl Hinrichs 1950 »Thomas Müntzer: Politische Schriften«. Es handelt sich um Müntzers letzte drei Schriften aus dem Jahre 1524. Den Titel bezeichnete der Herausgeber als »ein Notbehelf« zur Zusammenfassung der Schriften, »die recht eigentlich Müntzers revolutionäre Theologie« enthielten. Die sorgfältige Textwiedergabe, die Erläuterungen sprachlicher Ausdrücke, die Angaben von Bibelstellen – wenn auch nicht in jedem Fall zutreffend – bedeuteten einen Fortschritt in der Müntzeredition, auch wenn manche Kommentierung aus Hinrichs sozialrevolutionärem Verständnis dieser Schriften erwuchs²³.

1952 ließ Hinrichs die Analysen der von ihm edierten Müntzertexte unter dem Titel »Luther und Müntzer: ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstand« folgen, die allerdings in den »Arbeiten zur Kirchengeschichte« bei de Gruyter in Berlin erschienen. Indem er betonte, Müntzers Organ seiner Reformation sei »ein geistlich-revolutionärer Bund von wahren ›Auserwählten‹ ohne Rücksicht auf Herkunft, Beruf und Vorbildung« gewesen²⁴, wandte er sich gegen eine marxistische Interpretation, der zufolge Müntzer der Vertreter einer bestimmten sozialen Klasse bzw. Schicht war. Nach Hinrichs Meinung kam bei Müntzer »ein kühner freiheitlich-demokratischer, traditions- und autoritätsfeindlicher Zug«, das »demokratische Prinzip der autonomen Gemeinde, die frei von sich aus Verfassung

Diss. 1957; ders., Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels. Berlin 1971.

²³ Thomas Müntzer, Politische Schriften/ mit Kommentar hrsg. von Carl Hinrichs. Halle 1950. – Rezension von Walter Elliger: ThLZ 78 (1953), 106f.

²⁴ Carl Hinrichs, Luther und Müntzer: ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. Berlin 1952, 2.

und Kultus bestimmt und auch in die Fragen des sozialen Bereichs hinübergreift« zur Geltung²⁵.

Gleichzeitig konzentrierte er seine Darstellung auf den Gedanken, daß Müntzer in Allstedt bewußt ein Gegen-Wittenberg aufbauen wollte, von dem »die religiöse und soziale Revolutionierung ganz Deutschlands ausgehen« sollte²⁶. Und wenn Hinrichs auch infolge der engen Bindung an Müntzers Schriften viele von dessen theologischen Gedanken wiedergab, erfolgte die Einordnung und Wertung doch so stark unter sozialrevolutionären Gesichtspunkten, daß Müntzers Theologie nicht genügend ausgeführt wurde und die Konfrontation zwischen Müntzer und Luther im Mittelpunkt stand.

Sowenig wie die Historiker waren sich die evangelischen Theologen über Müntzer einig. Der Schweriner Domprediger Karl Kleinschmidt veröffentlichte 1952 aus der Tradition der religiösen Sozialisten heraus unter Berufung auf Engels und mit poetischer Ausgestaltung »Thomas Müntzer: die Seele des deutschen Bauernkrieges von 1525«. Im Vorwort erklärte er deutlich, daß das Urteil über Müntzer mit dem Urteil über den Bauernkrieg zusammenhänge und damit mit dem politischen Standort des Beurteilenden. Er bekannte offen, daß seine Sympathie den Bauern und Müntzer gelte. Er sah in ihm den Mann, der die Bauern aufrief, sich der gottlosen Herren zu entledigen und eine Ordnung aufzubauen, »in der es weder Herren noch Knechte gibt«, und der Bauernheere organisierte²⁷. Er schilderte Müntzer als einen Prediger, der schon vor Luthers Auftreten nicht die »Leuteschinder« überzeugen, sondern die von ihnen Unterdrückten mobilisieren und die Gegenkräfte organisieren wollte, auch wenn ihn erst die Gegnerschaft des Grafen Ernst von Mansfeld 1523 auf den Weg zur Revolution drängte²⁸. Kleinschmidt fand den Unterschied zwischen Müntzer und Luther darin, daß Luther die Obrigkeit ermahnen wollte, damit sie ihre gottgesetzte Aufgabe erfüllte, während Müntzer ihren Klassencharakter erkannte und daher die Obrigkeit der Ausbeuter durch eine der Ausgebeuteten ersetzen wollte²⁹. Damit rückte der Revolutionär Müntzer in den Vordergrund, der Theologe hingegen blieb weitgehend unberücksichtigt. Die Konfrontation zwischen Müntzer und Luther hatte eine große Bedeutung.

Es gab aber daneben noch eine andere evangelische Müntzerverehrung. Oskar Johann Mehl unterrichtete 1951 über seine Forschungen und brachte

²⁵ Ebd., 3 f.

²⁶ Ebd., 1 f.

²⁷ Karl Kleinschmidt, *Thomas Müntzer: die Seele des deutschen Bauernkrieges von 1525*. Berlin 1952, 6 f.

²⁸ Ebd., 20. 54–56.

²⁹ Ebd., 71 f.

seine hohe Achtung vor dem Liturgiker Müntzer zum Ausdruck, der »Meisterhaftes und Musterhaftes geleistet« habe. Mehl hob hervor, daß Müntzer drei Jahre vor Luther eine deutsche Messe geschaffen habe, dem er weit überlegen gewesen sei, und der durch seine Kirchenlieder wahrscheinlich Luther zum Dichter gemacht habe. Für noch genialer hielt er Müntzers »Deutsches Kirchenamt«, das er als »Wegweiser und Führer« für eine Neubelebung des Stundengebetes empfahl. Unter Rückgriff auf Heinrich Boehmer und Karl Holl behauptete er, Müntzers eigentliche Bedeutung liege nicht auf politischem, sondern vielmehr auf theologischem und besonders auf liturgischem Gebiet³⁰.

Diese verbreitete Herausstellung der Konfrontation zwischen Müntzer und Luther, die Müntzer eine sehr positive und Luther eine unterschiedlich starke Abwertung einbrachte, trieb evangelische Theologen zur Verteidigung. Denn es ging nicht nur um ein historisches Urteil längst geschehener Ereignisse, sondern gleichzeitig um die Beurteilung von Rezipientengruppen. Daher fühlten sich evangelische Theologen zur Lutherapologie genötigt.

Ein Beispiel dafür ist das ebenfalls 1952 in Berlin bei der Evangelischen Verlagsanstalt erschienene Buch »Luthers politisches Denken und Handeln« von dem damaligen Greifswalder Kirchenhistoriker Walter Elliger. Er griff ausdrücklich die Darstellungen auf, die Luther eine Mitschuld für die Machtergreifung des Nationalsozialismus und die von diesen herbeigeführte Katastrophe zumaßen. Er erinnerte daran, daß schon nach 1918 der Vorwurf erhoben wurde, daß Luther und die Reformation die eigentliche Schuld für das nationale Unglück des deutschen Volkes trügen³¹. Er wies auf Abusch hin und zog das auch von marxistischen Historikern disqualifizierte Pamphlet »Von Luther bis Hitler« des Wolfram von Hanstein an. Dieser hatte sich zu der These verstiegen, Luther wäre es nur um Politik gegangen³². Elliger erinnerte aber auch an Karl Barths Überzeugung, daß die deutsche evangelische Kirche durch ihre Lutherrezeption zu einer politischen Fehlhaltung gelangt sei. Aber auch der römisch-katholische Autor Alfred von Martin hatte 1946 in der lutherischen Rechtfertigungslehre die Ursache für eine negative politische Entwicklung in Deutschland gesehen³³.

³⁰ Oskar Johann Mehl, Thomas Müntzer als Liturgiker. ThLZ 76 (1951), 75–78.

³¹ Walter Elliger, Luthers politisches Denken und Handeln. Berlin 1952, 13.

³² Wolfram von Hanstein, Von Luther bis Hitler: ein wichtiger Abriß deutscher Geschichte. Dresden 1947; Elliger, aaO., 16.

³³ Ebd., 18.

Elliger forderte, »daß ein echter geschichtlicher Sinn das historische Geschehen frei von aller doktrinären Befangenheit begreifen lehrt, um nicht etwa positive Kräfte durch das Verdikt einer neuen Ideologie in Mißkredit zu bringen«³⁴. Ein Drittel seines Buches widmete er dem Thema »Luther und der Bauernkrieg«. Er nahm die gegen Luther erhobenen Vorwürfe auf und fragte nach deren Berechtigung. Er zog die Bauernkriegsforschung heran, um die Unhaltbarkeit mancher Behauptungen aufzuzeigen und ließ Luther selbst zu Wort kommen. Er stellte Luthers Äußerungen in den historischen Kontext hinein, um es dem Leser zu ermöglichen, Luthers Intentionen zu erfassen.

Der Lutherapologie und der Unterrichtung über »Luthers Lehre von den beiden Reichen« diente auch die im selben Jahr beim selben Verlag erschienene Darstellung von Franz Lau, die allerdings vorrangig einen innerevangelischen Dialog über die Interpretation der Zweiregimentenlehre führte. Sowohl Elliger als auch Lau gingen von der Überzeugung aus, daß Luthers Gedanken zwar nicht einfach wiederholt werden könnten, aber durchaus noch hilfreich zu sein vermöchten.

Die evangelischen Kirchenhistoriker begnügten sich aber nicht damit, den negativen Lutherbildern ein positives entgegenzustellen, sondern sie fingen auch an, die marxistische Müntzendarstellung zu hinterfragen. Sie begaben sich damit auf den Weg, den Boehmer 1922 als Reaktion auf das Müntzerbuch von Ernst Bloch eingeschlagen hatte: die Erforschung historischer Fakten und eine auf die geschichtliche Situation bezogene Quelleninterpretation, um die sozialistische Müntzerrezeption zu widerlegen. So argumentierten sie zwar noch aus der Konfrontation heraus, bedienten sich aber bereits einer Methode, auf die sich auch Steinmetz mit seinen Schülern hinbewegte. Daß sie ihre polemischen Darstellungen außerhalb der DDR zum Druck brachten, erschwerte ihre positive Berücksichtigung in der DDR, die sich aber schließlich doch vollzog.

Franz Lau steuerte 1955 der »Gedenkschrift für D. Werner Elert« den Aufsatz »Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution« bei. Er knüpfte ausdrücklich an Meusel und Smirin an und wandte sich gegen die »Politisierung der beiden Gestalten«, um »Müntzers und Luthers theologisches Anliegen scharf zu erfassen«³⁵. Lau rückte Müntzers Selbstbewußtsein in den Mittelpunkt, ein

³⁴ Ebd., 13.

³⁵ Franz Lau, Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution. In: Gedenkschrift für D. Werner Elert: Beiträge zur historischen und systematischen Theologie/ hrsg. von Friedrich Hübner. Berlin 1955, 163.

apokalyptischer Prophet zu sein, und Luthers Widerstand, ihn als solchen anzuerkennen. Für Lau gehörte Luthers Auseinandersetzung mit Müntzer und dem Bauernkrieg als dessen Werk unter das Oberthema »Wahre und falsche Prophetie«³⁶. Damit hatte Lau zwar dem Sozialrevolutionär bzw. rationalistischen Theologen Müntzer den apokalyptischen Propheten Müntzer entgegengestellt, aber noch keinen Beitrag zu einer der schwierigsten Fragen jeder Müntzendarstellung, seine Verknüpfung von Theologie und Sozialbewegung, geleistet.

Der Apologie der lutherischen Reformation diene auch die 1959 veröffentlichte Untersuchung von Franz Lau »Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung«, die er am 20. Dezember 1955 seinem Leipziger Kollegen und Volkskammerabgeordneten Johannes Leipoldt zum 75. Geburtstag überreicht hatte. Er griff darin die mehrfach aufgestellte Behauptung auf, daß Luthers Einfluß auf das Volk mit dem Bauernkrieg zu Ende ging. Er zitierte Meusels Überzeugung, daß mit der Niederlage der Bauern »der gesamten Reformation als einer großen nationalen, sozialen und religiösen Erneuerungsbewegung das Rückgrat gebrochen« war, und seine Behauptung, daß sich die Reformation nach 1525 zur Fürstenreformation verengte³⁷. Lau schilderte einfach, wie norddeutsche Städte nach 1525 unter dem Druck ihrer Bevölkerung der Reformation zugeführt wurden. So konnte er am Schluß gegen »eine besonders festgefressene Lutherlegende« behaupten: »Die Reformation ist noch lange über 1525 hinaus Volksreformation geblieben, und von einem durch den Bauernkrieg bedingten Ende der Reformation als spontaner Volksbewegung kann nicht gesprochen werden.«³⁸ Später haben marxistische Historiker im Gespräch bekannt: Obgleich Lau gegen uns geschrieben hat, haben wir doch vieles daraus gelernt.

Ebenfalls 1959 verteidigte Elligers Schüler Hubert Kirchner seine Dissertation »Johannes Sylvius Egranus« an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin. Er hatte darin den theologischen Gehalt des Streites zwischen Müntzer und Ergranus in Zwickau herausgearbeitet. Als Ergebnis setzte er gegen Smirins Behauptung, daß Müntzer von Anfang an als Exponent der Volksreformation einen anderen Weg als die bürgerliche Reformation Luthers eingeschlagen habe, das Resümee: »Müntzer kämpfte gegen Egran nicht, um Luther zu treffen, sondern um einer humanistisch-historisierenden Verflachung, einer Intellektualisierung und Moralisierung

³⁶ Ebd., 170.

³⁷ Franz Lau, Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung. LuJ 26 (1959), 109–111.

³⁸ Ebd., 134.

des Glaubens entgegenzuwirken. ... Er wußte sich in diesem Kampf mit Recht mit Luther einig.«³⁹

Ohne marxistische Autoren zu benennen brachte der inzwischen an der Berliner Humboldt-Universität tätige Walter Ellinger 1960 in Westberlin eine antimarxistische Müntzendarstellung heraus, mit der er widerlegen wollte, daß Müntzer nur eine weltimmanente Begründung bzw. Zielsetzung für seine sozialen Forderungen gehabt hätte oder ein Bauernführer bzw. ein sozialer Agitator gewesen sei. Unter Rückgriff auf eine Selbstbezeichnung Müntzers schilderte er diesen als »willigen Botenläufer Gottes«, der als Träger der Wittenberger Reformation infolge seines Selbstbewußtseins in seine Mission hineinwuchs. Er entfaltete Müntzers Entwicklung aus seiner Geistlehre, vor allem aber aus seinem Gesetzesverständnis, das ihn zur Durchsetzung des göttlichen Willens und der von diesem geschaffenen Ordnung drängte. Ellinger hob hervor, Müntzer habe erst im Herbst 1524 begonnen, soziale Bewegungen zu unterstützen und die Vorstellung zu gewinnen, »die Obrigkeit könne auch vom Volke zur pflichtmäßigen Wahrung rechter Ordnung genötigt werden«. Er betonte, Müntzer sei es nicht um Menschenrechte und sozialen Fortschritt, sondern um Gottes Gesetz in der Überzeugung gegangen, daß eine gotteshörige und geistmächtige Christenheit auch den Dingen der Welt die gottgewollte, rechte Ordnung geben werde⁴⁰. Ellinger hämmerte dem Leser immer wieder ein, daß für Müntzer die religiös-kirchliche Reform vor der sozialen den Vorrang hatte und trotz Einbeziehung sozialer Forderungen es auch blieb.

Es erschien mir notwendig, vor Augen zu führen, welch eine Vielfalt von Müntzerbildern im ersten Jahrzehnt der DDR in ihr veröffentlicht bzw. erarbeitet wurde, und bewußt zu machen, wie stark die einzelnen Positionen von Konfrontationen bestimmt waren.

II. Koordination

Eine neue Phase im Wandel des Müntzerbildes in der DDR leitete die Konferenz der Historiker-Gesellschaft vom 21.–24. Januar 1960 ein. Zur Vorbereitung legte Max Steinmetz 34 Thesen vor, in denen die marxistische Konzeption von einer frühbürgerlichen Revolution in Deutschland als Interpretament der Ereignisse von 1476 bis 1535 entfaltet wurde. Damit wurde die Gefahr überwunden, die frühbürgerliche Revolution nur auf den

³⁹ Hubert Kirchner, Johannes Sylvius Egranus: ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus. Berlin 1961, 48. 60.

⁴⁰ Walter Ellinger, Thomas Müntzer. Berlin-Friedenau 1960, bes. 8. 23. 50–52. 59f.

Bauernkrieg und die Konfrontation zwischen Luther und Müntzer zu beschränken. Die Entwicklung der Wirtschaft fand in diesem Rahmen genauso Platz wie die Geschichte der Kunst. Neben Wittenberg wurden Zürich und die Alpenländer als eigenständige Zentren eingebracht. Die Humanisten fanden ebenso Berücksichtigung wie die Täufer. These 25 faßte die Wirkungen der Reformation ohne Wertung zusammen, so daß sie als Leistungen aufgefaßt werden konnten. These 33 hielt daneben die »erbärmliche Rolle« Luthers bei der Niederwerfung der Bauern fest⁴¹. Das Entscheidende daran war, daß diese Konzeption für die marxistische Forschung Raum schuf, sich einzelnen Vorgängen und Personen aus diesem Komplex zuzuwenden, ohne immer eng an dem Schema der Konfrontation zwischen Luther und Müntzer verhaftet zu bleiben. Das bedeutete keinesfalls, daß Polemik und Konfrontation damit ein Ende fanden, aber es taten sich doch neue Möglichkeiten auf.

Diese Wernigeroder Konferenz führte zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft »Geschichte der Reformation und des Bauernkrieges (frühbürgerliche Revolution) in Deutschland«. Im Herbst 1960, nachdem Steinmetz von Jena nach Leipzig berufen worden war, wurde dem Institut für Deutsche Geschichte an der Karl-Marx-Universität die Aufgaben eines Leitinstituts übertragen⁴². Damit erfuhr die Erforschung der frühbürgerlichen Revolution, die Müntzer mit einbegriff, eine kräftige Förderung.

Es kann hier keine Gesamtübersicht über diese marxistische Forschung des folgenden Jahrzehnts gegeben werden. Es ist nicht einmal möglich, alle verdienstvollen Einzeluntersuchungen anzuführen. Daher soll nur auf Arbeiten von Manfred Bensing verwiesen werden.

Mit seiner 1962 angenommenen Dissertation »Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525« erarbeitete er sich die Grundlage für seine weiteren Veröffentlichungen. Er bot eine detaillierte Darstellung des Verlaufs dieses Aufstandes seit dem Herbst 1524 und Müntzers Verhalten dazu. Er widerlegte die These von Günther Franz, daß der thüringische Bauernkrieg allein das Werk Müntzers gewesen sei, was unausgesprochen die von der

⁴¹ Max Steinmetz, Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland 1476 bis 1535. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 8 (1960), 113–124; auch in: Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland/ hrsg. von Max Steinmetz. Berlin 1985, 38–48, bes. 45. 48. Vgl. außerdem Max Steinmetz: Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. In: Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland = Referat und Diskussion zum Thema Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland 1476 bis 1535/ Redaktionsleitung: Gerhard Brendler. Berlin 1961, 17–52.

⁴² Steinmetz, Einleitung, 21.

sozialistischen Müntzerrezeption vorher Müntzer zugewiesene Rolle für den Bauernkrieg verminderte. Er wies aber auch Boehmers Behauptung zurück, Müntzer sei in den Bauernkrieg »nur zufällig verwickelt worden«⁴³. Obgleich Bensing Müntzers Theologie nicht untersucht hatte, war für ihn Müntzer der »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«. Bensing hob als Eigenheit Müntzers hervor, daß »er die Veränderung des Gesellschaftszustands nicht durch behutsame Reformen, sondern durch die politische Revolution der Volksmassen zu erreichen trachtete«⁴⁴.

In seiner illustrierten Müntzerbiographie schilderte Bensing 1965 Müntzer als unabhängig von der Theologie des Mittelalters und der seiner Zeitgenossen. Er gab damit den theologiegeschichtlichen Einstieg von Smirin auf. Er ging von der Annahme aus, daß die seit 1500 heranreifende revolutionäre Situation in Müntzer ihren Ausdruck fand⁴⁵. Luther und Müntzer hätten ähnliche Gedanken beschäftigt, und sie seien »unabhängig voneinander zu der Überzeugung« gelangt, »daß die alte Kirche völlig verderbt sei und von Grund auf reformiert werden müsse«⁴⁶. Müntzer habe sich zunächst nicht als Schüler, sondern als Bundesgenosse Luthers in den Dienst der Reformation gestellt⁴⁷ und sich seit Zwickau von ihr zu trennen begonnen. Bensing führte die geistigen und politischen Entscheidungen von Müntzer und von Luther auf ihren Klassenstandpunkt zurück⁴⁸, wobei er immerhin offenließ, ob sich Luther dessen bewußt war. Obgleich die Theologie Müntzers und noch mehr Luthers zu wenig Berücksichtigung fand, brachte diese faktenreiche Müntzerbiographie doch eine erhebliche Anzahl von Korrekturen älterer, auch marxistischer Darstellungen und verzichtete auf die Weitergabe mancher Klischees. So konnte es geschehen, daß eine Oberschülerin, die damals unter Zuhilfenahme dieser Müntzerdarstellung einen Aufsatz

⁴³ Manfred Bensing, *Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525*. Berlin 1966, 248; vgl. Heinrich Boehmer, *Thomas Müntzer und das jüngste Deutschland*. In: ders., *Gesammelte Aufsätze/ mit einem Geleitwort von Rudolf Boehmer*. Gotha 1927, 221.

⁴⁴ Bensing, *Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525*, 249. 251.

⁴⁵ Manfred Bensing, *Thomas Müntzer*. Leipzig 1965, 20.

⁴⁶ Ebd., 23.

⁴⁷ Ebd., 26. 28.

⁴⁸ Ebd., 44.

schrieb, vor ihrer mit einem älteren marxistischen Müntzerbild ausgerüsteten Geschichtslehrerin keine Gnade fand.

Angesichts des damaligen Standes der Müntzendarstellung war diese biographische Skizze eine Leistung, die die Bearbeiter der »Encyclopaedia Britannica« veranlaßte, sich für die 15. Auflage den Müntzerartikel von Bensing abfassen zu lassen, der seit 1974 in allen Nachdrucken dieses berühmten Nachschlagwerkes erscheint⁴⁹.

Bensing hatte der Theologie Müntzers keine große Aufmerksamkeit gewidmet, sondern sie nach dem Schema »Basis – Überbau« als Folge der sozialen Krise behandelt. Müntzers Beziehungen zu Luther hatte er als ein Verhältnis Ebenbürtiger von Anfang an beschrieben. Das bestärkte den inzwischen in Bochum lehrenden Elliger in seiner antimarxistischen Sicht, so daß er in seiner 1975 in Göttingen erscheinenden umfangreichen Müntzerbiographie ausdrücklich gegen Bensing schrieb, Müntzer als Lutherschüler interpretierte und die Theologie in den Vordergrund rückte, verbunden mit polemischen Ausführungen. Damit fand die Phase der Konfrontation ihre Fortsetzung⁵⁰.

Diese Einseitigkeit, die aus der vorausgehenden Auseinandersetzung zwischen den Marxisten und den Kirchenhistorikern in der DDR hervorgegangen war, brachte Elliger Kritik von Marxisten und Nichtmarxisten ein, die eine ausreichende Berücksichtigung der Umwelt Müntzers und der dazu betriebenen Forschung vermißten, zugleich aber dieses Werk als anregend in einzelnen Fragen, berechtigte Kritik an einigen Behauptungen und vor allem als theologischen Kommentar der Müntzerschriften anerkannten⁵¹.

Den Ertrag der 1960 in Gang gesetzten Forschung faßte die zum Bauernkriegsjubiläum 1975 von Adolf Laube, Max Steinmetz und Günther Vogler geschriebene »Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution« informationsdicht und differenzierend zusammen. Stärker als in vorausgehenden marxistischen Veröffentlichungen wurde zwischen Nachweisbarem und Hypothetischem abgewogen und auf die Intention der Handelnden eingegangen⁵².

⁴⁹ Manfred Bensing, Müntzer, Thomas. The new encyclopaedia Britannica. 15. Aufl. 11. Nachdruck. Bd. 8. Chicago 1985, 422 f.

⁵⁰ Walter Elliger, Thomas Müntzer: Leben und Werk. Göttingen 1975.

⁵¹ Siegfried Bräuer, ThLZ 102 (1977), 215–220; Max Steinmetz, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 25 (1977), 740–742; Manfred Bensing, Von einem, der auszog, die Marxisten mit Thomas Müntzer zu schlagen. In: Reform, Reformation, Revolution/ hrsg. im Auftrag des Rektors der Karl-Marx-Universität von Siegfried Hoyer. Leipzig 1980, 218–223.

⁵² Adolf Laube/Max Steinmetz/Günther Vogler, Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution. Berlin 1974.

Vor 1975 wuchsen junge Kirchenhistoriker über die polemische und apologetische Situation hinaus und brachten selbständige Leistungen hervor.

Hubert Kirchner arbeitete in seiner Habilitationsschrift von 1969 heraus, wie die frühen reformatorischen Geschichtsschreiber der reformatorischen Bewegung dienen wollten, das Thema »Reformation und Bauernkrieg« auf »Luther und der Bauernkrieg« verengten, soziale Aspekte zwar nicht ganz ausblendeten, aber doch stark zurückstellten und die Aufstände einfach als Aufruhr gegen die legitime Ordnung deuteten, der praktisch gegen die Botschaft der Reformation gerichtet war. Kirchner bezog unbefangene quellenkritische Untersuchungen von Steinmetz ein und veranlaßte lutherische Kirchenhistoriker, die Tradition ihrer Bauernkriegsvorstellung kritisch zu überprüfen. Kirchner vollzog damit parallel zur marxistischen Ausweitung der Konzeption »frühbürgerliche Revolution« eine Horizonterweiterung für die evangelische Bauernkriegsdarstellung⁵³.

1972 verteidigte Michael Müller an der Martin-Luther-Universität in Halle seine Dissertation »Auserwählte und Gottlose in der Theologie Thomas Müntzers«. Eine inhaltlich erweiterte Zusammenfassung veröffentlichte er 1979⁵⁴. Müller wies nach, daß Müntzer unter »Gottlose« nur alle geistlichen und weltlichen Regenten verstanden hatte, die den christlichen Glauben anderer verhinderten, und unter den »Auserwählten« alle, die er nicht zu diesen Gottlosen zählte. Er erfaßte damit vom Sprachgebrauch her, daß Müntzer den Begriff »Gottlose« an eine bestimmte Klasse gebunden hatte, eben an die der Herrschenden. Er stellte Luthers Verständnis daneben, der im Gottlosen den Mangel an persönlichem Gottvertrauen sah und nicht erfaßte, daß Müntzer mit den Auserwählten alle Christen und nicht nur seine Anhänger meinte. Ihren Gegensatz führte Müller darauf zurück, daß Müntzer im Unterschied zu Luther die Schuld für die Verderbnis der Christenheit allein bei den »führenden Köpfen« sah und folgerichtig deren Ausschalten für die Heilung der Christenheit verlangte.

Müller versuchte also, sowohl Müntzer als auch Luther aus ihrem eigenen Denken heraus zu begreifen und auch ihr gegenseitiges Mißverständnis festzuhalten, stellte beide nebeneinander und in Beziehung, ehe er am Schluß sein eigenes theologisches Urteil abgab, daß er Müntzer nicht zu folgen vermöchte.

⁵³ Hubert Kirchner, *Der deutsche Bauernkrieg im Urteil der Freunde und Schüler Luthers*. Greifswald 1969. – Greifswald, Theol. Fak., Hab.-Schrift, 1969; ders., *Der deutsche Bauernkrieg im Urteil der frühen reformatorischen Geschichtsschreibung*. ZKG 85 (1974), 239–269.

⁵⁴ Michael Müller, *Die Gottlosen bei Thomas Müntzer: mit einem Vergleich zu Martin Luther*. LuJ 46 (1979), 97–119.

1973 legte Siegfried Bräuer nach langjährigem eifrigen Sammeln seine Dissertation »Die zeitgenössischen Dichtungen über Thomas Müntzer und den Thüringer Bauernaufstand: Untersuchungen zum Müntzerbild der Zeitgenossen in Spottgedichten und Liedern, im Dialog und im neulateinischen Epos von 1521 bis 1525« in Leipzig vor, in der er unter intensiver Berücksichtigung der Forschung und der Literaturgattung der jeweiligen Quelle sorgfältig die historischen Nachrichten erhob, die sie enthielten, sowie ihre Tendenz und Verwendung von Topoi aufzeigte. Er bezog die marxistische Forschung ein, sei es, daß er sie zur Bestätigung heranzog oder manche ihrer Aussagen sachlich korrigierte. So konnte er am Schluß auch die These von Steinmetz präzisieren, daß Luther der Schöpfer der Müntzerlegende gewesen sei, da er deutlich gemacht hatte, daß Luther sie nicht erst geschaffen, aber maßgeblich mit ausgeformt hatte.

Von da an hat Bräuer aus seiner immensen Kenntnis der Quellen und Literatur zu Müntzer heraus durch Aufsätze, Vorträge und eine sachkundige, zum Teil auch sehr punktuelle Kritik unter den evangelischen Theologen in der DDR am meisten zum Wandel des Müntzerbildes beigetragen. Seine Analyse von Müntzers Liedschaffen schloß mit einer bemerkenswerten Übersicht über die Grundzüge der Theologie des Allstedter Pfarrers⁵⁵.

Jubiläen fördern Publikationen und fordern zur Beschäftigung mit dem Jubiläumsgegenstand heraus. Da die Auseinandersetzung über Müntzer und Luther in der DDR fortwährend gegenwärtig war, standen die evangelischen Kirchen vor der Frage, wie sie sich 1975 zum Bauernkriegsjubiläum stellen wollten. Sie entschieden sich, Multiplikatorentagungen durchzuführen. Auf diesen informierte Bräuer über den Stand der Forschung mit dem Thema »Thomas Müntzers Weg in den Bauernkrieg«. Er wandte sich gegen Bohmer, Müntzer sei zur zufällig in ihn verwickelt worden, und berief sich auf Steinmetz, daß die Vorstellung vom »Bauernführer Müntzer« zu den zählebigsten Legenden gehöre. Bräuers Bemühen war geeignet, das vorhandene Bewußtsein der Konfrontation zu überwinden. Drei weitere Vorträge befaßten sich mit Müntzers Verständnis von Kirche, Bibel und Geschichte. Sie zielten darauf, Müntzer aus sich selbst zu verstehen und auch die Beunruhigung weiterzugeben, die von seiner Kritik ausgehen kann. Die Referate erschienen 1977 unter dem Titel »Thomas Müntzer: Anfragen an Theologie und Kirche/ hrsg. im Auftrag des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR von Christoph Demke«.

⁵⁵ Siegfried Bräuer, Thomas Müntzers Liedschaffen: die theologischen Intentionen der Hymnenübertragungen im Allstedter Gottesdienst von 1523/24 und im Abendmahlslied Müntzers. LuJ 41 (1974), 45–102.

Wolfgang Ullmann sah in der Auseinandersetzung um Müntzer die Kontroverse zwischen der platonisch-griechischen und der lateinisch-scholastischen Tradition, zwischen einer die ganze Schöpfung umfassenden Gesamtschau und einem dualistischen Denken. Da er selbst ersterer zuneigte, konnten Müntzer und Luther in der von Bräuer und Ullmann betreuten Ausgabe »Thomas Müntzer: Theologische Schriften aus dem Jahr 1523« 1975 als die »beiden größten Theologen des 16. Jahrhunderts« vorgestellt werden. Mancher Leser, der an die geschichtliche Wirkung von Philipp Melanchthon, Ulrich Zwingli und Johannes Calvin dachte, wunderte sich darüber so sehr, daß in der 2. Aufl. 1982 nur noch von »den beiden großen Theologen des 16. Jahrhunderts« die Rede ist⁵⁶.

In dem von den Marxisten bestimmten Bereich brachte das Bauernkriegsjubiläum den Höhepunkt der Phase des Nebeneinanders und eröffnete zugleich den neuen Abschnitt des Dialogs.

1969 hatte Steinmetz Bräuer zu einem Gespräch eingeladen, weil er vor der Veröffentlichung seines Buches zur Müntzerlegende einige noch offene Fragen mit dem Theologen besprechen wollte, der auf diesem Gebiet forschte. Diese persönliche Begegnung schlug eine Brücke, die zur Begegnung von Marxisten und Theologen führte, zunächst im Pastorkolleg Krummehennersdorf, dessen Direktor damals Bräuer war, mit Billigung der sächsischen Landeskirche.

1975 erschien ein Faksimile der lateinischen Fassung des »Prager Manifests« mit einer Einführung von Steinmetz und einem Beitrag zur Textgeschichte von dem Hallenser Kirchenhistoriker Friedrich de Boor. Damit war die durch die Konfrontation bedingte Trennung von Marxisten und Theologen in der Müntzerforschung durchbrochen⁵⁷.

Eine einschneidende Veränderung brachte auch die vom 3. bis 7. Februar 1975 von der Karl-Marx-Universität in Leipzig veranstaltete Konferenz »Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer«, zu der sowohl Ausländer als auch Theologen aus der DDR eingeladen wurden. Viele Referenten bereiteten sich aus dem Gefühl des Nebeneinanders oder gar der Konfrontation vor und waren gespannt, was sich ereignen würde. Die Konferenz brachte die Überwindung von Berührungsängsten und führte zu einem bis

⁵⁶ Thomas Müntzer, Theologische Schriften aus dem Jahr 1523/ hrsg. von Siegfried Bräuer und Wolfgang Ullmann. Berlin 1975, 26; dass. 2., überarb. Aufl. Berlin 1982, 38.

⁵⁷ Thomas Müntzer, Prager Manifest/ Einführung von Max Steinmetz. Mit einem Beitrag zur Textgeschichte von Friedrich de Boor. Textneufassung und Übersetzung von Winfried Trillitzsch. Faksimiledruck ... Leipzig 1975.

dahin unbekanntem, offenem Meinungs-austausch⁵⁸, so daß manches vorher ausgearbeitete Referat, das am letzten Tage gehalten wurde, in seiner atmosphärischen Ausrichtung schon überholt war. Es begann damit ein wissenschaftlicher Dialog über die Geschichte des 16. Jh., der seitdem nicht unterbrochen wurde und für beide Seiten äußerst fruchtbar war. Für die marxistischen Historiker folgten Einladungen zu internationalen Kongressen außerhalb der DDR, wo sie ihre Positionen darlegen konnten und einer Überprüfung unterziehen lassen mußten.

Hier verdient eine Episode festgehalten zu werden, weil sie für diese Konferenz von 1975 kennzeichnend war. Ein junger Berliner Marxist stellte fest, daß inhaltlich noch nicht aufgewiesen sei, wie aus der sozialen Krise am Anfang des 16. Jh. Müntzers Theologie erwuchs bzw. erwachsen mußte. Daraus zog er den Schluß, daß dies die Hauptaufgabe der marxistischen Müntzerforschung sein müsse, zu deren Lösung bürgerliche Historiker und Theologen nichts beitragen könnten. Er wurde aber von Marxisten so energisch belehrt, daß ohne Hilfe der Theologen Müntzer ihnen unverständlich bleiben werde, daß er sich nur noch schweigend zurückziehen konnte.

Dieser junge Marxist hatte noch nicht bemerkt, daß die Kulturpolitik der DDR seit einigen Jahren eine neue Erberezeption betrieb, die sich nicht nur auf die Geschichte der Arbeiterbewegung konzentrierte, sondern »progressive Traditionen« umfassend einbezog. »Zu den progressiven Traditionen, die wir pflegen und weiterführen, gehören das Wirken und das Vermächtnis all derer, die zum Fortschritt, zur Entwicklung der Weltkultur beigetragen haben, ganz gleich, in welcher sozialen und klassenmäßigen Bindung sie sich befanden.«⁵⁹ Diese Erberezeption bildete den Rahmen, der die folgenden positiven Entwicklungen ermöglichte, Raum für die Fachgespräche zwischen marxistischen Historikern und Theologen schuf und ab 6. März 1978 neue Gesprächsmöglichkeiten zwischen Staat und Kirche brachte.

III. Dialog

Die Geschichte der Tagungen, zu denen Marxisten Theologen bzw. Theologen Marxisten einluden, ihre Forschungsergebnisse und Wertungen auszutauschen, kann hier nicht skizziert werden. Ihre Berichtsbände können jetzt weder analysiert noch auch nur aufgezählt werden. Nur eins sei festgehalten

⁵⁸ Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer/ in Verbindung mit Siegfried Hoyer, Ernst Ullmann und Hans Wermes hrsg. von Max Steinmetz. Leipzig 1976.

⁵⁹ Thesen über Martin Luther: zum 500. Geburtstag. Berlin 1981, 5; Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 29 (1981), 8.

ten: ohne die von Steinmetz geförderte marxistische Erforschung der Reformationszeit, ohne die erweiterte Erberezeption und ohne den Dialog zwischen Marxisten und Theologen wäre eine so positive Martin-Luther-Ehrung, wie sie 1983 in der DDR durchgeführt wurde, unvorstellbar gewesen. Diese Luthererhebung stellte freilich die Marxisten auch vor die schwierige Aufgabe, ein ihr angemessenes Müntzerbild danebenzustellen.

Einen neuen Zugang zu Müntzer eröffnete Steinmetz, als er 1983 als gemeinsame Wurzel für Luther und Müntzer die Bibel herausstellte und deren Unterschiede darin fand, daß zu ihr Müntzer eine apokalyptische und Luther eine traditionalistische Grundeinstellung gewann⁶⁰. Er schilderte die aus der Apokalyptik gewonnenen Züge der Ideologie Müntzers und die damit verbundene Haltung, die alles von Gott erwartet und daher auch keine »Vorstellungen einer besseren Welt, in der die Menschen glücklich leben, Gedanken, die auf irgendeine Weise zur Überflußgesellschaft tendieren« entwickelt. Damit war eine Erklärung dafür gefunden, daß bei Müntzer kein soziales und damit auch kein revolutionäres Programm zu finden ist. Steinmetz neigte dazu, die Apokalyptik als mitbestimmende Komponente einer besonderen, von Müntzer vertretenen Form der frühbürgerlichen Revolution anzusehen, die sich in ihrer Niederlage selbst das Urteil gesprochen hat⁶¹.

Mit dieser Herausstellung der Bibel widersprach Steinmetz ausdrücklich Elligers Interpretation Müntzers als Lutherschüler⁶². Gleichzeitig unterstrich er damit die Bedeutung der Theologie für Müntzer. Das hatte zur Folge, daß mancher Teilnehmer an internationalen Konferenzen mit Erstaunen bemerkte, daß Marxisten aus der DDR bei der Interpretation der Reformationsgeschichte oft mehr Theologie einbrachten als »bürgerliche« Sozialhistoriker.

Wie sieht das marxistische Müntzerbild nun zum Müntzerjubiläum 1989 aus? Es soll hier kurz anhand der »Thesen über Thomas Müntzer: zum 500. Geburtstag« skizziert werden, die der Thomas-Müntzer-Ehrung der DDR zugrunde gelegt wurden.

Die Einleitung stellt Müntzer als »die herausragende Persönlichkeit des äußersten linken Flügels der deutschen frühbürgerlichen Revolution« vor. Sie charakterisiert ihn weiter: »Er entwickelte eine Theologie der Revolu-

⁶⁰ Max Steinmetz, Luther, Müntzer und die Bibel: Erwägungen zum Verhältnis der frühen Reformation zur Apokalyptik. In: Martin Luther: Leben, Werk, Wirkung/ hrsg. von Günter Vogler. Berlin 1983, 147–167; ders., Thomas Müntzer: Bemerkungen zu Herkunft und Charakter seiner Ideologie. Mühlhäuser Beiträge 6 (1983), 3–10.

⁶¹ Ebd., 9.

⁶² Ebd., 8.

tion mit dem Ziel, jegliche Klassenherrschaft zu überwinden. « Damit ist die Tendenz dieser Thesen ausgedrückt, nämlich einerseits Müntzer als Theologen ernst zu nehmen, andererseits ihn in der Entwicklung zur klassenlosen Gesellschaft ehrend hineinzunehmen.

Die nachfolgenden 14 Thesen bieten im wesentlichen eine sorgfältige Zusammenfassung der Forschung über Müntzer und die Müntzerrezeption. Sie sind nicht nur wegen ihrer Information interessant, sondern auch wegen ihrer Abgrenzungen und Auslassungen.

So wurde in These 4 festgestellt, daß Müntzer seinen Streit in Zwickau mit Egranus »um theologische Fragen« führte⁶³. Von einem Eingreifen Müntzers in soziale Spannungen ist dabei nicht die Rede. Die These 8 vermerkt, daß Müntzer sich nicht »als Exponent einer bestimmten sozialen Klasse oder Schicht« verstand. Dafür wird seine »historische Leistung« darin gesehen, daß er eine »Theologie der Revolution« entwickelte, deren Säulen »Mystik, Spiritualismus und Apokalyptik in revolutionärer, d. h. aktiv eingreifender und nicht passiv abwartender Interpretation« sind⁶⁴. Müntzer erscheint nun als ein Theologe, der die frühbürgerliche Revolution nicht verursacht oder ideologisch begründet, sondern mit seiner Theologie interpretiert und gefördert hat.

Überraschend sind aber vor allem die Auslassungen. Müntzer wird nicht mehr als Bauernführer bezeichnet, seine Beziehung zu den aufständischen Bauern nur im Rahmen des Nachprüfbaren berichtet. Damit verbunden ist der Verzicht auf die Behauptung, Müntzer habe Gütergemeinschaft angestrebt⁶⁵.

Es ist aber auch nicht mehr von der Volksreformation die Rede. Das wirkt auf manche marxistischen Historiker, die die Müntzerforschung nicht so intensiv verfolgt haben, irritierend. Sie gehen von der marxistischen Formationstheorie aus, nach der gesetzmäßig höher entwickelte Gesellschaftsformationen die vorherige ablösen. Für sie hat Luther eine bürgerlich-gemäßigte Reformation in Gang gesetzt, die Müntzer auf höherer Ebene, eben auf der der Volksreformation, fortsetzte. Das bedeutete zugleich eine Abwertung der lutherischen Reformation und ihrer Rezipienten. Hier hat sich ein ganz tiefer Wandel vollzogen, wie er auch in den Aufsätzen von Steinmetz über die Apokalyptik bei Müntzer sichtbar wurde. Spätestens seit dem Luther-

⁶³ Thesen über Thomas Müntzer: zum 500. Geburtstag. Berlin 1988, 16; Einheit 43 (1988), 41.

⁶⁴ Ebd., 33/48; Adolf Laube, Probleme des Müntzerbildes. In: Probleme des Müntzerbildes/ hrsg. im Auftrage des Präsidenten der Akademie der Wissenschaften der DDR von Heinz Stiller. Berlin 1988, 14 f.

⁶⁵ Thesen über Thomas Müntzer, 26–31/45–47; Laube: AaO, 15–17.

jubiläum 1983 ordnen Marxisten Luther und Müntzer nicht mehr nacheinander, sondern nebeneinander. Das kam auch in der Rede des Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker zur Konstituierung des Thomas-Müntzer-Komitees der DDR am 11. März 1988 zum Ausdruck: »Wir wissen aus langer historischer Erfahrung, daß das Wirken beider trotz allem ineinander greift. Beider Wege hatten ihren Sinn und schlossen einander nicht aus.«⁶⁶

Das ist nicht nur eine historische Feststellung, sondern eine wichtige kirchenpolitische Äußerung. Sie kann für den Dialog zwischen Marxisten und Theologen eine Grundlage sein. Und es sollte auch festgehalten werden, daß die historische Arbeit dazu beigetragen hat, diesen Dialog zu erproben und zu ermöglichen.

Thomas Müntzer wird nun auch von den Marxisten als Theologe herausgestellt, wobei aber sozialen Bezügen eine bevorzugte Aufmerksamkeit gewidmet wird. Ist damit die Forschung zu einem Abschluß gekommen? Sicher nicht. Es gibt noch zu viele offene Fragen, und es bleiben unterschiedliche Wertungen. Aber es ergibt sich nun auch eine neue Frage: Was ist von seiner Theologie zu halten?

Es wäre auch viel zu vereinfachend, wenn man annähme, das von den marxistischen Historikern erarbeitete Müntzerbild, das sich in den 14 Thesen weitgehend niedergeschlagen hat, sei das einzige, das 1989 der Öffentlichkeit in der DDR angeboten wird.

Manche Arbeiten, die inzwischen erschienen sind, vertiefen dieses Bild. Max Steinmetz hat 1988 eine Studie zu Müntzers Entwicklung bis 1523 herausgebracht. Sie unterzieht die Quellen und die Literatur einer gründlichen Kritik, um festzustellen, was Legende und was historische Wirklichkeit ist. So wendete sich Steinmetz dagegen, Müntzer als »Berufsrevolutionär« von Jugend auf anzusehen⁶⁷. Merkwürdigerweise ist am Schluß als Exkurs ein Beitrag zum Verhältnis zwischen Müntzer und Luther unverändert abgedruckt, der aus dem Jahre 1975 stammt und nicht in jeder Beziehung mit der in diesem Buch vorausgehenden Untersuchung übereinstimmt⁶⁸.

⁶⁶ Konstituierung des Thomas-Müntzer-Komitees der Deutschen Demokratischen Republik am 11. März 1988 aus Anlaß des 500. Geburtstages Thomas Müntzers 1989. Berlin 1988, 9.

⁶⁷ Steinmetz, Thomas Müntzer: Bemerkungen . . . , 4; Max Steinmetz, Thomas Müntzers Weg nach Allstedt: eine Studie zu seiner Entwicklung. Berlin 1988, 78–82. 142.

⁶⁸ Ebd., 227–235 (Thomas Müntzer und Martin Luther: Gemeinsamkeiten und Gegensätze im Zusammenhang mit ihrem Kampf um die frühbürgerliche Revolution).

Der marxistische Historiker Helmut Bräuer hat in seiner illustrierten Broschüre »Thomas Müntzer & die Zwickauer« 1989 ein aus den Akten des Ratsarchivs erarbeitetes Sozialprofil vorgelegt, aus dem hervorgeht, daß es zwischen der Marien- und der Katharinengemeinde kein soziales Gefälle gab⁶⁹. Daß Müntzer in Zwickau von der Kirche der Reichen zu der der Armen wechselte, muß also zu den Müntzerlegenden gezählt werden.

Jubiläen entfalten leicht eine eigene Dynamik, die auf die Verherrlichung und die Nutzenanwendung der gefeierten Person drängt. Und so braucht es nicht zu überraschen, wenn es zu Gedenkveranstaltungen kommt, die nicht dem neuesten Stand der Müntzerforschung und damit auch nicht den 14 Thesen entsprechen. Lothar Kolditz als Präsident des Nationalrates der Nationalen Front der DDR stellte bei der Konstituierung des Thomas-Müntzer-Komitees der DDR den Sozialrevolutionär in den Mittelpunkt und bekannte: Wir sehen »in Thomas Müntzer, dem Kämpfer des 16. Jahrhunderts, zugleich die Symbolfigur einer menschlichen Tradition, die die Geschichte von den frühen Klassengesellschaften bis in die Kämpfe unserer Zeit begleitet und vorangetrieben hat«⁷⁰. Symbolfiguren haben es aber an sich, daß sie mehr als Träger der Gedanken der sie Verehrenden dienen als daß sie als historische Persönlichkeit erfaßt und ernst genommen werden. So überrascht es nicht, daß am 20. Mai 1989 zur Einweihung eines Thomas-Müntzer-Denkmal an der Katharinenkirche der Zwickauer Oberbürgermeister Heiner Fischer sagte, »die Zwickauer Bürger« fühlten sich »dem Vermächtnis Müntzers in besonderem Maße verpflichtet, ... dessen Wirken in den Jahren 1520/21 doch zu den großartigsten Kapiteln der revolutionären Geschichte der Stadt« gehöre⁷¹. Die Vielfalt der Müntzerehrung läßt sich leicht aus dem Bericht entnehmen, den der Minister für Kultur der DDR, Hans-Joachim Hoffmann, über die geplanten Veranstaltungen auf der Arbeitstagung des Thomas-Müntzer-Komitees der DDR am 19. Januar 1989 gab. Selbst das von Steinmetz hart kritisierte und abgelehnte Schauspiel von Dieter Forte »Martin Luther & Thomas Müntzer oder Die Einführung der Buchhaltung« aus dem Jahre 1971 kommt zur Aufführung⁷².

⁶⁹ Helmut Bräuer, *Thomas Müntzer & die Zwickauer: zum Wirken Thomas Müntzers in Zwickau 1520–1521*. Karl-Marx-Stadt 1989, 39–47.

⁷⁰ Lothar Kolditz, *Selbstlos für seine Idee und ein breites Bündnis gefochten*. In: *Konstituierung ...*, 23.

⁷¹ Stadtverordnetenversammlung von Zwickau ehrte Thomas Müntzer: Festsitzung mit Siegfried Lorenz und Prof. Dr. Lothar Kolditz / Denkmal enthüllt. *Neues Deutschland* 44 (22. Mai 1989) Nr. 118, 1f. Eine Abbildung des Denkmals siehe *Konstituierung ...*, 45.

⁷² Hans-Joachim Hoffmann, *Kulturelles Erbe wird um viele Werke bereichert*. *Neues Deutschland* 44 (20. Januar 1989) Nr. 17, 3.

Die Thomas-Müntzer-Ehrung der DDR ist darauf ausgerichtet, alle gesellschaftlichen Kräfte daran zu beteiligen, auch Bürger »verschiedener Weltanschauung und Religion«. Honecker dankte herzlich »den Vertretern der Evangelischen Kirchen in der DDR für ihre Bereitschaft, an den Beratungen des Komitees mitzuwirken«⁷³. Auf dieser Linie liegt auch das Interview des Leipziger Historikers Siegfried Hoyer, der die positive Bedeutung des Dialoges zwischen der marxistischen Geschichtswissenschaft und den Kirchenhistorikern bzw. der Kirche für ein besseres gegenseitiges Verstehen und die Müntzerinterpretation hervorhob und diesen Dialog als »unverzichtbar« für beide Seiten erklärte⁷⁴.

Aber es sind auch weniger harmonische Töne zu vernehmen. Eben erschien die 4., überarbeitete Auflage der illustrierten Müntzerbiographie von Manfred Bensing. Es kann hier nicht untersucht werden, welche Veränderungen gegenüber der 1. Auflage von 1965 vorgenommen wurden und welche Spannungen zu den 14 Thesen bestehen. Es soll nur auf die Schärfe hingewiesen werden, mit der sich Bensing immer noch gegen den Angriff Elligers von 1975 wendet. Sein Vorwort schließt er mit den Worten: »Auch der allzu durchsichtige Wunsch, durch Preisgabe marxistischer Positionen könne zu einer »gesamtdeutschen Sicht« Müntzers gelangt werden, macht deutlich, daß Thomas Müntzer auch künftig Gegenstand des Kampfes bleibt. Die modernen Fälscher des Müntzerbildes machen es selbst, daß sich der Disput auch über geschichtliche Detailfragen engstens mit der ideologischen Auseinandersetzung verbindet. An ihrer Stellung zu Thomas Müntzer scheiden sich auch weiterhin die politischen Lager.«⁷⁵ Das klingt mehr nach Konfrontation als nach Dialog. Es spiegelt sich darin wohl die Tatsache wider, daß sich Bensing an dem Dialog mit den Kirchenhistorikern nicht beteiligt.

Die Vielfalt des marxistischen Müntzerbildes von 1989 kann überraschen, solange man sich nicht bewußt macht, daß es immer und überall ein langer Weg ist, auf dem wissenschaftliche Erkenntnisse zum Allgemeingut werden. Und es sollte auch nicht übersehen werden, was das neue marxistische Müntzerbild dem zumutet, für den Müntzer bisher vorrangig eine Symbolfigur war. Es verdient vielmehr eine hohe Anerkennung, wie kritisch marxistische Historiker ihre eigene Tradition aufgearbeitet haben und wie das Thomas-Müntzer-Komitee der DDR ihre Erkenntnisse zur Grundlage der Thomas-Müntzer-Ehrung erhoben hat. Und es gibt die berechtigte

⁷³ Thesen über Thomas Müntzer, 55/58; Konstituierung . . ., 45.

⁷⁴ Stefan Poppitz, Der ganze Müntzer muß es sein. Leipziger Volkszeitung 44 (27./28. Mai 1989) Nr. 123, 11.

⁷⁵ Manfred Bensing, Thomas Müntzer. 4., überarb. Aufl. Leipzig 1988, 7.

Hoffnung, daß die Akademie der Wissenschaften der DDR dafür sorgt, daß das neue marxistische Müntzerbild in die Geschichtsbücher eingeht.

Vielgestaltig ist auch das von Theologen und Kirche 1989 angebotene Müntzerbild. Der Dialog mit den Marxisten hat sie dazu herausgefordert, sich intensiv mit Müntzers Theologie und deren Bezug zur Sozialethik zu beschäftigen.

Die Konzentration auf die Theologie hat dazu geführt, daß 1989 bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Berlin »Der Theologe Thomas Müntzer« erscheint. Dieser Sammelband enthält 15 Beiträge zu einzelnen theologischen loci und zu Müntzers Entwicklung. Außer Theologen und zwei Marxisten aus der DDR sind Autoren aus der BRD und den USA daran beteiligt. Durch diesen Band werden zwar die Erkenntnisse zu Müntzers Theologie vertieft, aber es wird keine geschlossene Darstellung geboten⁷⁶.

So gibt der Band auch auf die Frage nach Müntzers Entwicklung keine einhellige Antwort. Ein Beitrag sieht Müntzers Theologie aus der Mystik und dem Antiklerikalismus entstehen, ein anderer aus dem Kirchenväterstudium. Ein weiterer Beitrag bettet Müntzer in die bibelhumanistische Bewegung ein, die auch die Wittenberger Frühtheologie prägte. Danach wuchs Müntzer spätestens mit seinem 1517 beginnenden Wittenberger Aufenthalt in diese hinein und verbreitet sie, ehe er sich – wie später die mit ihm während seiner Wittenberger Zeit befreundeten Andreas Bodenstein aus Karlstadt und Johann Agricola – von ihr unterschied und trennte. Müntzer erscheint dadurch weder als bereits weitgehend ausgeformter Theologe, als er nach Wittenberg kam, noch als ein Lutherschüler im engen Sinn, sondern als einer der Wittenberger Bibeltheologen aus der Frühzeit der reformatorischen Theologie⁷⁷.

Die meisten Beiträge konzentrieren sich auf die Darstellung von Müntzers Denken und verzichten auf eine theologische Beurteilung. Wolfgang Ullmann aber bekräftigt seine Sicht, daß Müntzer zurecht sowohl den Humanismus als auch die Reformation kritisierte und die bei Origenes vorhandene Vorstellung von der prophetischen Freiheit des Glaubens wiederentdeckte: »Freiheit zur Erkenntnis Gottes als des Schöpfers sowohl des erkennenden Geschöpfes wie seiner Erkenntnis und darum Erkenntnis des dreieinigen Gottes in der Einheit seines Werkes, seines Handelns.«⁷⁸ Die

⁷⁶ Der Theologe Thomas Müntzer: Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre/ hrsg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans. Berlin, Göttingen 1989.

⁷⁷ Helmar Junghans, Thomas Müntzer als Wittenberger Theologe. In: Ebd., 258–282.

⁷⁸ Wolfgang Ullmann, Thomas Müntzers Kirchenväterstudien: der dogmengeschichtliche Inhalt der Auseinandersetzung zwischen Reformation und Humanismus. In: Ebd., 355.

Betonung liegt hier auf der Einheit und ist dem abendländischen Dualismus im Denken (Schöpfung – Offenbarung, Glaube – Werke) entgegengestellt. Müntzer erscheint hier als ein Vorbild zur Erneuerung der gesamten Theologie, zu einer Erneuerung, die mit der gesamten Tradition der abendländischen Theologie bricht.

Müntzers Bedeutung als Gottesdienstreformer ruft eine Ausgabe seiner »Deutsch-evangelischen Messe« ins Gedächtnis, die einen Faksimiledruck mit einer Einleitung und einer Übertragung des Textes der Messe in die deutsche Gegenwartssprache bietet⁷⁹.

Während Ullmann Müntzer als nachahmenswertes Beispiel für das theologische Denken überhaupt herausstellt, weisen ihm einige eine vorbildliche Rolle in sozialetischen Fragen zu. Sie haben vage Vorstellungen davon, daß sich von Müntzer eine Brücke zur Befreiungstheologie schlagen lasse. Sie fühlen sich darin von den Marxisten mit Müntzer als einen Theologen der Revolution bestätigt. Aber ihre Erwartungen gründen sich auf ein älteres Müntzerbild, das zu allgemein und übertreibend von dem Sozialrevolutionär Müntzer gesprochen hat. Außerdem hat die Befreiungstheologie zwar schon Luther positiv aufgegriffen⁸⁰, aber Müntzer kaum einbezogen. Trotzdem wirkt Müntzer als Revolutionär auf manche Theologen anziehend. So hat der Jenaer Systematiker Udo Kern in einem Vortrag die kernigen Sätze verkündet: »Wenn Müntzer Theologe ist, ist er immer Revolutionär; und wenn er Revolutionär ist, ist er immer Theologe.« Er war sich aber bewußt, daß diese Begeisterung für Müntzer sich nicht mehr auf das Müntzerbild gründen läßt, das aus dem Dialog zwischen Marxisten und Theologen in der DDR erwachsen ist.

Eine Frucht dieses Dialoges ist es auch, daß die 1981 erstmals erschienene Müntzerbiographie des Heidelberger Historikers Eike Wolgast von der Evangelischen Verlagsanstalt 1988 nachgedruckt werden konnte. Zehn Jahre vorher war es unvorstellbar, daß das Buch eines »bürgerlichen« Historikers in der DDR verlegt wurde. Das Lutherjubiläum 1983 hat auch in diesem Punkt neue Möglichkeiten eröffnet. Wolgast stellt Müntzer mit einer von dessen Selbstbezeichnungen als »einen Verstörer der Ungläubigen« den Lesern in der DDR vor⁸¹.

Von der Sektion Theologie in Leipzig wurde an der Karl-Marx-Universität vom 15. bis 16. November 1988 ein Kolloquium für alle Sektionen Theolo-

⁷⁹ Thomas Müntzer, Deutsche Evangelische Messe 1524/ hrsg. von Siegfried Bräuer. Berlin 1988.

⁸⁰ Leonardo Boff, Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis. Düsseldorf 1987, 201–220: Die Bedeutung Martin Luthers für die Befreiung der Unterdrückten.

⁸¹ Eike Wolgast, Thomas Müntzer: ein Verstörer der Ungläubigen. Berlin 1988.

gie in der DDR durchgeführt. Es stellte sich unter das Thema »Sozialethische Implikationen reformatorischer Theologien«, um das Verhältnis zwischen Theologie und Sozialethik zu ergründen⁸². Das Ergebnis war angesichts des Wandels des Müntzerbildes für Müntzer recht mager, für viele, die die Müntzerforschung nicht verfolgt hatten, überraschend und ernüchternd. Dagegen ließ sich Erhebliches an Sozialkritik, Vorstellungen und Handlungen, die wir heute zur Sozialethik zählen, bei Luther aufweisen. Damit wurde auch eine der Wirkungen sichtbar, die aus dem gegenwärtigen Dialog über Müntzer hervorgeht: eine kritische Überprüfung der Tradition des Luthertums. Dieses hat allzu oft Luthers Ausführungen zur Gegenwart des Heiligen Geistes und zu politischen und sozialen Fragen nur einseitig, das heißt vorwiegend nur seine antimüntzerischen Abgrenzungen, rezipiert, anstatt das Gesamtwerk des Reformators zu befragen. Das Ringen um das rechte Müntzerbild führt also zur Erweiterung der Kenntnisse über sozialethisches Denken und Handeln bei den Reformatoren, was auch die gegenwärtige Theologie zu bereichern vermag.

Welches Müntzerbild sollte nun bei dieser Vielfalt die Arbeitsgruppe »Thomas-Müntzer-Gedenken 1989« beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR vermitteln⁸³? Sie sah zunächst ihre Aufgabe darin, durch Multiplikatorentagungen und einem Delegiertenkongreß und Gemeindetag vom 8. bis 11. Juni 1989 in Mühlhausen über den neuesten Stand der Müntzerforschung zu informieren, damit Christen zum Müntzerjubiläum nicht Auseinandersetzungen aus der Phase der Konfrontation aufwärmen, sondern dialogfähig sind. Diese Arbeitsgruppe stand aber auch vor der Aufgabe, den Nachweis zu erbringen, daß eine Beschäftigung mit Müntzer für die evangelische Kirche und damit für die Verkündigung sinnvoll ist. In einer Wanderausstellung hat sie über den Wandel des Müntzerbildes informiert und am Schluß Themen benannt, zu denen Müntzer Anstöße geben kann: »Müntzers Kritik ist oft unangemessen.

Trotzdem warnt er noch heute Kirche und Theologie
vor einem Christenglauben, dem keine Taten folgen,
vor einer Bibelauslegung, die Gottes Anrede nicht vernimmt,

⁸² Siegfried Bräuer, Die Theologie Thomas Müntzers als Grundlage seiner sozial-ethischen Impulse. Standpunkt 17 (1989), 62–67; Helmar Junghans, Sozialethisches Denken und Handeln bei Martin Luther. Ebd., 67–71; Günter Vogler, Sozialethische Vorstellungen und Lebensweisen von Täufergruppen: Thomas Müntzer und die Täufer im Vergleich. Ebd., 75–79; Günther Wartenberg, Auslegung der Heiligen Schrift bei Thomas Müntzer und Martin Luther. Ebd., 79–83.

⁸³ Vgl. Thomas Müntzer, Orientierungshilfe zum Gedenken des 500. Geburtstages von Thomas Müntzer im Jahre 1989. Die Zeichen der Zeit 42 (1988), 79–81.

vor einem Gottesdienst, der Menschen nicht erneuert,
vor einer Frömmigkeit, die Weltverantwortung scheidet,
vor einer Geschichtsschau, die auf Gottes Wirken nicht achtet.
Wer war also Thomas Müntzer? «

Die Antwort nimmt das Selbstverständnis Müntzers auf, setzt aber auch ein Fragezeichen hinter seiner Ungeduld, seiner Dialogunfähigkeit, seiner Wahl der Mittel. Sie stellt Müntzer den Christen nicht mehr als den »Satan von Allstedt« vor, sondern gibt die Auskunft:

»Ein eifernder Diener Gottes.«

Prof. Dr. Helmar Junghans, Karl-Marx-Universität, Sektion Theologie
– Kirchengeschichte –, Emil-Fuchs-Str. 1, DDR-7010 Leipzig

HEILIGER GEIST UND HEILIGE SCHRIFT BEI THOMAS MÜNTZER *

Gerhard Müller und Reinhard Schwarz zum 60. Geburtstag

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Die Reformation des 16. Jhs. zeichnet sich durch eine intensive Berufung auf die Hl. Schrift aus. Umstrittene Fragen von Leben und Lehre werden im Lichte der Autorität der Bibel beurteilt. An dieser Grundintention der Reformation hat auch Thomas Müntzer teil. Ihm imponiert die Kirchenkritik der Wittenberger, und seit seinem Studium in Wittenberg 1517 und seinem Zusammentreffen mit Luther während der Leipziger Disputation im Juni/ Juli 1519 steht er als »Martinianer« der Wittenberger Bewegung nahe. Schon in der Osterzeit 1519 hatte er in Jüterbog den in Wittenberg ausgebildeten Prädikanten Franz Günther vertreten und in dessen Streit mit den dortigen Franziskanern heftig eingegriffen. Im April 1520 wird er auf Empfehlung Luthers zur Vertretung des Pfarrers Johannes Sylvius Egranus für ein halbes Jahr an die St. Marienkirche nach Zwickau berufen. Als Egranus auf seine Pfarrstelle zurückkehrte, wechselte Müntzer am 1. Okt. 1520 an die Zwickauer Katharinenkirche über. Seine antiklerikalen Angriffe verbinden sich nun mit dem Eintreten für eine mystisch-spiritualistische Laienfrömmigkeit um den Tuchmacher Nikolaus Storch, der neben mystischem Gedankengut auch böhmisch-hussitisch-taboritische Gedanken vertrat. Gegen Egranus, der als Humanist die Schrift historisch-buchstäblich auslegte und behauptete, daß es keine Glaubenserfahrungen gebe, die nicht in der Schrift bezeugt seien, lehrte Müntzer im Anschluß an Storch und durch eigene Aufnahme mystischer Traditionen, daß es auch in der Gegenwart noch unmittelbare Inspirationen der Glaubenden durch Gott gebe und daß die Ausgießung des Geistes auf die Apostel nicht ein einmaliges Geschehen gewesen sei. Als der Streit zwischen Müntzer und Egranus immer heftiger wurde und nicht nachließ, veranlaßte der Rat der Stadt Müntzer, Zwickau am 26. April 1521 zu verlassen. Er begab sich darauf nach Böhmen bzw. nach Prag. Im Herbst 1521 entsteht dort das Prager Manifest. In diesem Dokument entwickelt Müntzer u. a. eine intensive Kirchenkritik und beruft sich auf die Hl. Schrift. Überblickt man die hier entwickelten Äußerungen

* Vortrag auf dem Pastorkolleg des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR zum 500. Geburtstag von Thomas Müntzer in Eisenach vom 21.-24. 11. 1988 u. auf der Sitzung der Luther-Gesellschaft, Bezirk Bielefeld, am 27. 2. 1989.

Müntzers über die Hl. Schrift und deren Weiterentwicklung in seinem Werk bis zu seinem abrupten Ende im Mai 1525, so zeigt sich bei ihm neben einer de facto bestehenden festen Bindung an die Hl. Schrift zugleich eine Relativierung der Autorität der Hl. Schrift zugunsten der Unmittelbarkeit des Hl. Geistes im Exegeten, Prediger und Laien. Es erhebt sich die Frage, wie dieser Sachverhalt näher zu beschreiben und zu beurteilen ist.

I.

Die Ambivalenz von Schriftbindung und Schriftentwicklung bei Thomas Müntzer hat in der neueren Müntzerforschung ein lebhaftes Interesse gefunden. H.-J. Goertz bemühte sich 1967 in seiner Dissertation über »Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers«¹ im Unterschied zur marxistischen und sozialhistorischen Interpretation Müntzers,² dessen Denken wieder mehr aus seinem spezifisch theologischen Ansatz zu interpretieren. In Weiterführung von Anregungen K. Holls³ entdeckte und beschrieb er die deutsche Mystik als den wesentlichen Hintergrund des theologischen Denkens Müntzers. Es war zwar bekannt, daß Müntzer sich 1519 intensiv mit dem Mystiker Johannes Tauler beschäftigte⁴ und über Taulers Predigten hinaus die »Theologia deutsch« sowie das fälschlich Tauler zugeschriebene »Buch von geistlicher Armut«⁵ studiert hat, doch wie intensiv

¹ H.-J. Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, (SHCT 2) 1967, 49ff u. Ders., »Lebendiges Wort« und »totes Ding«. Zum Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest, ARG 67 (1976) 163–178.

² Zur neueren Müntzerforschung vgl. u. a. Th. Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*, ARG 63 (1963) 145–179 (= Ders., *Reformation, Revolution, Utopie*, Göttingen 1975, 38–84). M. Steinmetz, *Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels*, Berlin 1971 u. Ders., *Thomas Müntzer in der Forschung der Gegenwart*, ZfG 23 (1975) 666–685. A. Friesen, *Die ältere und die marxistische Müntzerdeutung* (1976), in: *Thomas Müntzer* (WF 491), hg. von A. Friesen u. H.-J. Goertz, Darmstadt 1978, 447–480 u. H.-J. Goertz, *Schwerpunkt der neueren Müntzerforschung* (1976), ebd. 481–536 sowie S. Bräuer, *Müntzerforschung von 1965–1975*, LuJ 44 (1977) 127–141 u. 45 (1978) 102–139.

³ K. Holl, *Luther und die Schwärmer*. Ges. Aufs. I, Tübingen 1923, 420–467.

⁴ Vgl. dazu H.-J. Goertz, *Innere und äußere Ordnung*, 37ff., W. Rochler, *Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas Müntzer*. Ein Beitrag zur Frage »Müntzer und die Mystik«, ZKG 85 (1974) 369–382, St. E. Ozment, *Mysticism and Dissent*. *Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*. London 1973, 61ff, O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement*, 1525–1531, Diss. University Kingston 1974.

⁵ Vgl. F. Denifle, *Das Buch von geistlicher Armut*, München 1877.

Müntzer mystische Kategorien zur Beschreibung seines Geistverständnisses heran zog hat, das hat erst die oben genannte Arbeit von H.-J. Goertz verdeutlicht, wenn man auch fragen muß, wieweit es richtig ist, Müntzers Denken insgesamt stringent in das Traditionsgefälle der deutschen Mystik einzuordnen⁶. So konnte Goertz deutlich machen, wie in Müntzers Geistverständnis und von diesem her in seinem Schriftverständnis sich mystisches Denken auswirkt, so daß sich Müntzer von vornherein stärker von den Wittenbergern unterschied, als es zunächst den Anschein hatte. »Die Erfahrung, die den Menschen im Glauben gewiß macht, wird allein hervorgerufen durch die göttliche Wirkung im Abgrund der Seele und nur dort. . . Der mystische Glaube wird an dem inneren Wort erfahren, während der lutherische Glaube an dem äußeren Wort, der Schrift, erfahren wird«⁷. Die Schrift ist für Müntzer letztlich ein totes Ding. Lebendig wird der Glaube nicht durch die äußere Schrift, sondern durch die innere Sprache Gottes im Seelengrund⁸. Die Schrift kann den im Herzen des Menschen lebendig wirksamen Geist Gottes nur bestätigen, nicht aber vermitteln.

In seiner Studie »Thomas Müntzer and the Old Testament« ging 1973 A. Friesen⁹ weiter Müntzers Schriftverständnis nach und zeigte, daß Müntzer nicht hermeneutisch-theologisch zwischen Altem und Neuem Testament unterscheidet, sondern beide Testamente harmonisch als ganze Schrift für die Bestätigung des vorgängigen Geistbesitzes der Auserwählten benutzt. Im Unterschied zu Goertz macht Friesen darauf aufmerksam, daß Müntzers Geistverständnis nicht nur von der Mystik, sondern trotz Müntzers eigener Vorbehalte¹⁰ auch von joachitischen, über die Böhmisches Taboriten vermittelten Vorstellungen abhängig ist, nach denen auf die Zeit des Alten und Neuen Testaments die neue Zeit der inneren, unmittelbaren Geistwirkung angebrochen ist. Wie Müntzer, so war auch schon vor ihm der Abt Joachim von Fiore der Ansicht, »daß es in der neuen Zeit eine unmittelbare

⁶ Vgl. L. Grane, Thomas Müntzer und Luther, in: Thomas Müntzer (vgl. Anm. 3 WF 491) 74–111, bes. 76.

⁷ H.-J. Goertz, Innere Ordnung 70.

⁸ SuB 231, 14 f (SuB = P. Kirn/G. Franz [Hg.], Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Krit. Gesamtausgabe, Gütersloh 1968.)

⁹ Deutsch: A. Friesen, Thomas Müntzer und das Alte Testament (1973), in: Thomas Müntzer (vgl. Anm. 3 WF 491) 383–402.

¹⁰ Vgl. Müntzers Selbstaussage über sein Verhältnis zu Joachim von Fiore: »Ir solt auch wissen, das sie dise lere dem apt Joachim zuschreiben und heissen sie ein ewiges evangelion in grossem spott. Bey mir ist das gezeugnis abatis Joachim groß. Ich hab in alleine uber Jeremiam gelesen. Aber meine leer ist hoch droben, ich nym sie von im nicht an, sundern vom ausreden Gotis, wie ich dan zurzeit mit aller schrift der biblien beweisen wil« (SuB 398, 13–18). Vgl. dazu auch A. Friesen aaO 392 ff.

Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen geben und das geschriebene Wort überflüssig sein werde, da die Religion des Geistes alles beherrschen werde¹¹. Ist Müntzers Verhältnis zur joachitischen Tradition einerseits und zur taboritischen Tradition andererseits auch im einzelnen genauer zu differenzieren und zu präzisieren, so ist doch nicht zu bestreiten, daß sein Geist- und damit auch sein Schriftverständnis von beiden Traditionselementen mitbestimmt ist¹².

Konnte es nach Goertz' Untersuchungen den Anschein haben, daß Müntzer zugunsten seines Geistverständnisses die Autorität der Hl. Schrift überhaupt relativierte, so widmete sich 1974 die Dissertation von R. Dismer über »Geschichte, Glaube, Revolution. Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers«¹³ dem Schrifttheologen Müntzer und vertrat die These, daß die »Wurzeln seiner Theologie« in seinem »Verständnis und seiner Auslegung der heiligen Schrift«¹⁴ liegen und daß der Einfluß der Mystik bei Müntzer von geringer Bedeutung sein. Goertz stellte sich dieser Kritik und räumte in seinem Aufsatz »»Lebendiges Wort« und »totes Ding«. Zum Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest« 1976 ein, daß in der Tat in Müntzers Denken eine Spannung »zwischen Schriftentwertung und Schriftbindung« bestehe, »die nicht zugunsten des einen oder des anderen Pols aufgelöst werden darf«¹⁵. Dennoch ist »nicht eine Schriftlehre, sondern eine Wortlehre . . . der Quellgrund seiner reformerischen Absichten«¹⁶. Diese Wortlehre ist aber bestimmt von der mystischen Prävalenz des inneren vor dem äußeren Wort. »Die mystische Wortlehre ist der Grund dafür,

¹¹ A. Friesen aaO., 398.

¹² Zu Müntzers Verhältnis zur Apokalyptik, zur joachitischen und taboritischen Tradition vgl. u. a. P. Wappler, Thomas Müntzer in Zwickau und die »Zwickauer Propheten«, Zwickau 1908 (Gütersloh 21966), F. Lau, Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution, in: Gedenkschrift für W. Elert, Beiträge zur historischen u. systematischen Theologie, Berlin 1955, 163–170 (= Thomas Müntzer [Anm. 3 WF 491], 3 bis 15), A. Molnár, Thomas Müntzer und Böhmen, in: *Communio Viatorum*, A Theological Quarterly I (1958) 242–245, H. Kaminsky, A History of the Hussite Revolution, Berkeley Cal. 1967, R. Schwarz, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten, (BHT 55) 1977, M. Steinmetz, Luther, Müntzer und die Bibel. Erwägungen zum Verhältnis der frühen Reformation zur Apokalyptik, in: G. Vogler (Hg.), Martin Luther, Leben, Werk, Wirkung, Berlin 1983, 147–167.

¹³ R. Dismer, Geschichte, Glaube, Revolution. Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers. Diss. Hamburg 1974.

¹⁴ AaO., III.

¹⁵ H.-J. Goertz, »Lebendiges Wort« 155.

¹⁶ AaO., 175.

daß Müntzer von Anfang an andere Wege als Luther gegangen ist.«¹⁷ Obwohl auch Goertz taboritische Einflüsse bei Müntzer nicht bestreitet, bleibt für ihn doch der Traditionshintergrund der deutschen Mystik für das Denken Thomas Müntzers bestimmend¹⁸.

Unabhängig von der Kontroverse zwischen Goertz und Dismer stellte 1977 R. Mau in seinem Aufsatz »Müntzers Verständnis von der Bibel«¹⁹ eindrücklich dessen de facto bestehende Bindung an die Bibel und die Grundsätze seines Schriftverständnisses heraus und kam zu dem Ergebnis: »1. Es geht Müntzer primär um das wahre Reden Gottes zum Menschen, das von völlig anderer Art ist als jedes menschliche Reden über Gott. 2. Deshalb dringt Müntzer auf ein deutliches Unterscheiden von aktuellem Gotteswort und allen Zeugnissen, die solches Reden Gottes als schon vergangenes zum Inhalt haben. Der Zeugnischarakter begründet die geistliche Bedeutung der Bibel und begrenzt sie zugleich. 3. Es geht Müntzer inhaltlich um das Wirksamwerden der Bibel als Zeugnis vom gekreuzigten Christus, und zwar, recht verstanden, nur um dieses. 4. Aus diesen Gründen kann und soll die Bibel die rechte Art des Glaubens zeigen, den Unglauben richten, die Geister prüfen – aber nicht das Heil wirken, das Gott den Menschen durch sein unmittelbares, lebendiges Wort zuwendet.«²⁰ Es ist also nach Mau zwischen dem gegenwärtigen aktuellen Gotteswort und dem defizienten Zeugnis der Schrift zu unterscheiden, das nur auf die vergangene Gestalt dieses Wortes bezogen ist. Die Schrift wirkt deshalb auch nicht das Heil.

R. Schwarz zeigte 1977 in seiner Studie über »Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten«²¹, wie sich jenes Geist- bzw. Schriftverständnis mit apokalyptisch-chiliasmischen Motiven verbindet. So weist Schwarz nach, daß im Raum Erfurt zu Beginn des 16. Jhs. noch taboritische Traditionen lebendig waren, zu denen sich bei Müntzer eigene, schrifttheologisch begründete Parallelen finden. Die wahre Geistkirche ist die Kirche der Auserwählten, die schon jetzt das Reich Gottes in der Welt aufzurichten beginnen. Müntzers Eigenart bestände dann darin, daß er einen apokalyptisch-prophetischen Geistbegriff mit Hilfe mystischer Katego-

¹⁷ AaO., 176.

¹⁸ Vgl. aaO., 170.

¹⁹ R. Mau, Müntzers Verständnis von der Bibel, in: Thomas Müntzer. Anfragen an Theologie und Kirche, hg. v. Chr. Demke, Berlin 1977, 45–63. Vgl. auch J. Rogge, Wort und Geist bei Thomas Müntzer, ZDZ 29 (1975) 129–138 u. W. Ullmann, Thomas Müntzers Lehre von Gott und von der Offenbarung. Theol. Versuche 6 (1975) 89–104 sowie B. Lohse, Luther und der Radikalismus, LuJ 44 (1977) 7–27, bes. 17 ff.

²⁰ R. Mau aaO., 37.

²¹ Vgl. Anm. 12.

rien interpretiert und von diesem her auch sein Schriftverständnis entwickelt hat, dem zugleich apokalyptisch-chiliastische Motive beigegeben waren, so daß man sein Eintreten für das jetzt schon in der Kirche der Auserwählten gekommene Gottesreich nicht mit H.-J. Goertz als Umschlag einer mystisch gedachten inneren Ordnung in eine die äußere, die Welt betreffende Ordnung interpretieren muß²². »Die Naherwartung« so urteilt Schwarz, »eines chiliastischen Zustandes, in welchem die Christen mit Gesetz und Willen Gottes so selbstverständlich vertraut sein werden, daß eine Belehrung aus der Schrift überflüssig wird, teilt Müntzer mit den Taboriten«²³. Das schließt dennoch eine gesetzlich verstandene Schriftbindung bei Müntzer nicht aus²⁴. Insgesamt kann man nach Schwarz, den komplexen Sachverhalt vereinfachend, sagen, »die aus mystischer Tradition stammende Gelassenheit ist bei Müntzer mit dem apokalyptischen Zeitbewußtsein verschmolzen worden und hat dabei den Stempel apokalyptischer Bedrängnis aufgedrückt bekommen«²⁵.

Auch M. Steinmetz hat 1983 in seinem Aufsatz »Luther, Müntzer und die Bibel – Erwägungen zum Verhältnis der frühen Reformation zur Apokalyptik«²⁶ die starke apokalyptische Komponente in Müntzers Bibelverständnis betont. »Luther und Müntzer gehörten zweifellos zu den hervorragendsten Kennern und Benutzern der Bibel. . . Aber ihre Grundeinstellung zur Bibel ist verschieden: apokalyptisch die des einen, traditionalistisch, an das kirchliche Herkommen gebunden die des anderen. Als Bibeltheologen vertraten sie in der frühen Reformation die beiden gegensätzlichen Pole: die sektiererische Bewegung der prophetischen Apokalyptik und die kirchenbildende Orthodoxie.«²⁷

Diese Beobachtungen zur Müntzerforschung über dessen Schriftverständnis zeigen, wie komplex²⁸ für das heutige Bewußtsein verschiedene Traditionen bei Müntzer zusammengedacht werden, so daß Vorsicht geboten ist, Müntzers Denken monokausal theologie- oder geistesgeschichtlich, revolutions- oder sozialhistorisch zu erklären. Auf jeden Fall ist deutlich, daß

²² H.-J. Goertz, *Innere Ordnung* 133 ff. Vgl. dazu auch W. Rochler, *Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas Müntzer* (s. Anm. 4) und H.-J. Goertz, *ARG* 67 (1976) 161 Anm. 28.

²³ R. Schwarz, *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers* (vgl. Anm. 12) 19.

²⁴ *AaO.*, 21.

²⁵ *AaO.*, 26.

²⁶ M. Steinmetz, *Luther, Müntzer und die Bibel* (vgl. Anm. 12).

²⁷ *AaO.*, 165.

²⁸ Vgl. dazu S. Bräuer/H.-J. Goertz, *Thomas Müntzer*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Reformationszeit I*, Stuttgart 1981, Bd. 5, 335–352, bes. 347 f.

Müntzers Geistverständnis sein Schriftverständnis bestimmt und nicht umgekehrt, so sehr er auch die Schrift als Kontrollinstanz der rechten Geistbegabung bemüht. Doch wie wird dieser Sachverhalt in den Hauptschriften Müntzers näher bestimmt, und wie ordnet sich sein Verständnis des Verhältnisses von Geist und Schrift in die theologische Hermeneutik des 16. Jhs. und ihr Verständnis der Schriftautorität einerseits und der Auslegungsautorität der Schrift andererseits ein?

II.

Wir greifen zunächst die erste Frage nach dem Verhältnis von Geist und Schrift in den Hauptschriften Müntzers auf und beginnen mit der Erörterung dieses Verhältnisses im *Prager Manifest*²⁹ von 1521.

1. Nach seiner Zwickauer Zeit von April 1520 bis April 1521 begibt sich Müntzer nach Prag. Dort wird er von reformatorisch gesinnten Kreisen, hinter denen Adelige, utraquistische Geistliche und tschechische Universitätsgelehrte standen, als Vertreter der Wittenberger Lehre, als »Magister Thomas Lutheranus« empfangen. Doch wandten sich die Kreise bald von ihm ab, als sie in seinen Predigten von Wittenberg abweichende Gedanken entdeckten. Müntzer stand schließlich in Prag keine Kanzeln mehr zur Verfügung, und so wählte er das Mittel eines öffentlichen Bekenntnisses und schrieb im November 1521 das Prager Manifest. Es ist in seiner Grundstimmung antiklerikal und zielt auf den lebendigen Glauben der Laien gegen den unerfahrenen Glauben der Pfaffen und Gelehrten. In dieser Spannung zeichnen sich auch erste Konturen von Müntzers Schriftverständnis ab. Müntzer unterscheidet das Zeugnis der äußeren Bibel von der lebendigen Rede Gottes im Seelengrund des Menschen. Ohne das innere, im Seelengrund sich einsprechende Wort Gottes ist der Schlüssel zur Heiligen Schrift verloren. Es bedarf eines siebenmaligen Geistbesitzes (496,7 f)³⁰, um die Schrift zu verstehen. Indem Pfaffen und Gelehrte die Glaubenden nur an die äußere Autorität der Schrift verweisen, stehlen sie den Schlüssel zur Hl. Schrift, machen sie Gott zu einem stummen, gegenwärtig nicht mehr redenden Gott und bieten den Laien tote Dinge statt lebendigen Geist. »Christus sagt Luce am XI. (11,52), das dye pfaffen den slussel von dissem buche, das geschlossen ist, stelen, sie slissen dye schrift zcu unde sagen, Got dorff nicht

²⁹ Wir zitieren im Folgenden nach der Anm. 8 genannten Müntzerausgabe von P. Kirm u. G. Franz (= SuB) mit Seite und Zeile.

³⁰ Das erinnert an die 7 Stufen der Taulerschen Geistlehre. Vgl. dazu H.-J. Goertz, ARG 67 (1976) 160.

in eigner Person mit dem menschen reden. Wu der same felt uff den guten acker, das ist in die hertzen, dye der forcht Gots vul sein, das ist dann das papir unde pergamen, do Got nicht mit tinten, sundern mit seinem lebendigen finger schreibt dye rechte heilige schrift, dye dy eusserliche biblien recht bezceugt. Und es ist auch kein gewisser gezceugnisse, das die biblie warmacht, dan dye lebendige rede Gots, do der vater den szon anspricht im hertzen des menschen. Disse schrift künnen alle ausserwelten menschen lesen, dy do wuchern mit oren (ihren) pfründen. Aber die vortumpten (Verdamnten) werden das wol lassen, or (ihr) Hertz ist herter den keyn kyselstein, welcher den meysel des meisters von sich abschupfft in ewigkeyt« (498,21–499,3). Für Müntzer ist also die Schrift verschlossen, und es bedarf eines bestimmten Schlüssels, die Schrift aufzuschließen. Dieser Schlüssel ist der sich im Seelengrund des Menschen lebendig einsprechende Gott, bzw. das im Seelengrund lebendig redende innere Gotteswort. Diesem Wort versagen sich die Pfaffen, weil sie sich auf die »blosse schrift« (496,17) beschränken. Sie beweisen damit, daß sie die »ordennünge (in Got unnd alle creaturn gesatzth)« (496,11)³¹ nicht begriffen haben. Sie verstehen den Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen nicht, einen Unterschied, der aber im Seelengrund des Menschen überbrückt werden kann, einem Ort, an dem Gott sich im Menschen offenbart. »Dan es sollen alle rechte pfaffen auffenbarunge haben, das sie yres dinges gewiß sein, an der ersten czûn Corinth, am XIII (1.Kor 14,30). Aber sie sprechen mit vorstocktem hertzen, es sie unmüglich; szo sie dach billiche – nachdem sie vormeinen, dye gantze schrift gefressen habn – solten sie mit sanct Paules worten zcun Corintier an der andern am dritten capittel (2.Kor 3,3) gleich wie mit blitz vnnd donner erslagen werdñ, do er eynen underscheid macht under den auserwelten unde vordampten« (498,11–18). Die den Sinn der Bibel aufschließende Offenbarung ist die des inneren Wortes Gottes im Seelengrund des Menschen. Sie schließt, wenn auch sekundär, über die Schrift hinausgehende Visionen und Auditionen für Müntzer nicht aus³². Die eigentliche, den Sinn der Schrift erschließende innere Offenbarung wird aber bestätigt durch das äußere Zeugnis der Schrift. Sie vollzieht sich im Leiden und in Anfechtungen, d. h. in Erfahrungen, die den Menschen von der sündigen Verfallenheit an das Kreatürliche lösen, ihn leer machen und ihn so öffnen für die innere Besitznahme durch den Schöpfer im Seelengrund. »Dan Goth redt alleine in die leidligkeyt der creatüren, welche dye hertzen der ungleubigen nicht habn. Denn sie werden ummer meher und meher verstocket.

³¹ VgL. Anm. 22.

³² Zur Frage des Verständnisses von Visionen und Auditionen bei Th. Müntzer vgl. H.-J. Goertz, *Innere Ordnung* 52 ff.

Dan sie kunnen und wollen mit leher werden, dan sie haben einen schlipperlichen grundt, er ehkelt yhn vor orem (ihrem) besitzer. Darumb fallen sie abe in der zceyt der anfectunge, von dem worth weichen sie, das ist fleisch worden. Der ungleubige wil durch keinen wegk mit seinem leiden Christo gleichformick werden, er wils nur mit honigsussen gedancken ausrichten« (499, 19–26). Die Pfaffen und die Ungläubigen lehnen nach Müntzer, der hier Gedanken der dominikanischen Mystik und der mittelalterlichen Passionsmeditation aufgreift, die *conformitas* mit dem gekreuzigten Christus ab und verschließen sich der Erfahrung der Rede des lebendigen Gotteswortes im inneren, durch Leiden und Anfechtungen leer gewordenen Seelengrund des Menschen.

Diese auf den inneren lebendigen Glauben zielende Intention Müntzers trifft sich durchaus mit dem Anliegen der Wittenberger Theologen, die auch nach der Gewißheit des lebendigen Glaubens fragen, nur daß sich diese nicht in unmittelbarer mystischer Geistwirklichkeit erschließt, sondern im Glauben an die *viva vox euangelii*, an das äußere gepredigte Schriftwort³³. Müntzers Kritik dürfte also weniger die Wittenberger als das Schriftverständnis der Altgläubigen bzw. bestimmter Bibelhumanisten treffen. Außer an Erfahrungen mit entsprechenden Kreisen in Prag dürfte sich Müntzer an seine Auseinandersetzung mit dem Bibelhumanisten Egranus in Zwickau erinnern, der »die Möglichkeit der *experientia fidei*, in der die Autorität des im Alten und Neuen Testament einen Gottes direkt und ohne Vermittlung der Schrift als Heilsgrund erfahren wird«, nicht zuließ³⁴. Die Gotteserkenntnis ist für Egranus an den Buchstaben der Hl. Schrift gebunden. In der Konfrontation mit diesem Buchstabenglauben war Müntzer die Wittenberger Position entgangen, die den lebendigmachenden Geist aus dem Wort der Schrift erwartete, weil sie die Schrift nicht mehr biblizistisch, sondern christologisch verstand. Für sie hat die Autorität der Schrift ihre Verbindlichkeit in der von ihr bezeugten Sache, dem Heil *extra nos* in Christus. Für Müntzer ist dagegen die Schrift zunächst einmal verschlossen. Der sie aufschließende Schlüssel ist nicht mit der Schrift selbst gegeben, sondern in der Erfahrung des inneren Gotteswortes, des gekreuzigten Christus im Seelengrund. Stiehlt jemand diesen Schlüssel, dann stiehlt er zugleich auch die Schrift.

³³ R. Mau (vgl. Anm. 19) aaO., 27.

³⁴ H.-J. Gertz, *Innere Ordnung* 32. Zu Egranus vgl. auch O. Clemen, Joh. Sylvius Egranus, *Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend* VII (1902) 23 ff u. H. Kirchner, *Johannes Sylvius Egranus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus*, in: *Aufs. u. Vortr. z. Theol. u. Rel.-Wiss.* H 21 Berlin 1961.

2. Das im Prager Manifest sichtbar gewordene, das Schriftverständnis umfassende Verständnis vom Wort Gottes wird von Müntzer in den zentralen Schriften seiner *Allstedter Zeit* von März 1523 bis August 1524 vertieft und weiter entfaltet. Nach seiner Ausweisung aus Prag im Dezember 1521 kehrte Müntzer nach Sachsen zurück und findet schließlich nach verschiedenen Aufenthalten in Erfurt, Stolberg, Nordhausen und Glaucha möglicherweise durch Vermittlung der adeligen Gönnerin Felicitas von Selmenitz im März 1523 eine Anstellung als Pfarrer an der St. Johanneskirche in Allstedt. Wie aus einem Brief an Melanchthon vom 27. März 1522³⁵ – wahrscheinlich aus Erfurt geschrieben – hervorgeht, warf Müntzer inzwischen auch den Wittenbergern vor, daß sie keine rechte Auffassung von dem lebendigen Gotteswort haben, welches aus dem Mund Gottes und nicht aus den Büchern hervorgeht.

Im Bewußtsein seines eigenen reformatorischen Weges beginnt für Müntzer in Allstedt eine sehr produktive Phase seines Werkes. In seinem »*Deutsche(n) Kirchenamt*« und in der »*Deutsche(n) evangelische(n) Messe*« leitet er Ostern 1523 eine Gottesdienstreform ein, die ihn stärker auf vorgegebene Traditionen zurückgreifen läßt, und in der »*Ordnung und Berechnung des Deutschen Amptes zu Allstedt*« (1523) heißt es: »So wirt das volck erinnert durch die heyligen gelese und der lieben aposteln sendebrieffe, wie ein yder außewelter mensch der wirckung Gottis sol stadt geben, ehe dann Got der vatter seinen allerliebsten son durch das evangelion außrede« (209,15–18). Auch dringt er darauf, daß anstatt der Lesung einzelner Episteln- und Evangelientexte ganze Kapitel der Hl. Schrift vorgelesen werden. »Zum andern ist zu wissen, das wir altzeit ein gantz capitel anstat der epistel und evangelion lesen, auff das die stuckwerckische weyse domit vorworffen werden, und das die heilige schrift der biblien dem volck gemein werde . . .« (209,26–29). Auch in einem Brief an Luther vom 8. Juli 1523 stellt Müntzer die Bedeutung der Bibel als Prüfstein für die innere Offenbarung heraus und schreibt: »Glaube mir, ich rede nichts, was ich nicht mit dem klaren und eindeutigen Text (der Bibel) beweisen kann«³⁶. Zu einem Gespräch im kleineren Kreis über seine Lehre, zu dem ihn Luther durch den Schösser Zeiß aufgefordert hatte (WABr 3, 120, 34 f.), war Müntzer nicht bereit, stellte aber statt dessen im letzten Quartal 1523 in der Schrift »*Protestation oder Erbietung*« sein ihn leitendes Glaubensverständnis dar. So sehr jener Brief an Luther auch der Bibel eine Kontrollfunktion für die

³⁵ Vgl. SuB 380, 9. 31. Brief Thomas Müntzers (aus Erfurt) an Melanchthon vom 27. 3. 1522.

³⁶ SuB 391, 26 f: Crede nihil me loquuturum, nisi quod clarissimo et germano textu commonstrare potero.

inneren Offenbarungen einräumte, so sehr hielt Müntzer nun doch daran fest, daß der Glaube nicht aus der Bibel, sondern aus dem inneren Reden Gottes im Seelengrund des Glaubenden entspringt. »Ab du auch schon die biblien gefressen hets, hilfft dich nit, du must den scharffen pflugschar leiden. Hastu doch keinen glauben, Got gebe dir dann ynen selbern und lere dich den selbern« (234,2–5). Nur der im Seelengrund lebendig erfahrene Glaube kann das Werk Gottes von dem des Teufels unterscheiden, nicht der Glaube, der aus der Schrift gestohlen ist (vgl. 235,19–25). Ist es auch richtig, daß der Glaube rechtfertigt, so ist doch die Frage wichtiger, woher denn dieser Glaube komme (vgl. 235,29–33). Denn der Glaube kommt nicht aus dem äußeren Hören, sondern aus der inneren Ankunft im Herzen (vgl. 238,10 ff). Die äußere Schrift kann den lebendigen Glauben nicht mitteilen. »Es ist war, das sie recht ist, euch zu tödten und nicht lebendig zu machen, dann darumb ist sie nicht auff erden gelassen« (231,14 f). Deshalb muß der im Seelengrund angesprochene, lebendige Glaube hinzukommen, um die Schrift anzunehmen. Es genügt nicht »die schrift darumb annemen, das sie die Kirche also von außwendig auffnimpt« (231,19 f).

Die gleiche Position vertritt Müntzer auch in seiner Anfang 1524 veröffentlichten Schrift »*Von dem gedichteten Glauben*«, mit der er auf die Frage zu antworten suchte, die der Hofprediger und Sekretär des sächsischen Kurfürsten, Spalatin, ihm nach Wesen und Funktion des Glaubens gestellt hatte. In ihr konfrontiert Müntzer den im Seelengrund erfahrenen Glauben mit dem aus der Schrift hervorgehenden Glauben, den er den gedichteten Glauben nennt. Auch jetzt stellt er fest, daß die Bibel den wahren Glauben nicht zu vermitteln vermag. Sie tötet vielmehr und weist von sich weg auf den im Seelengrund redenden Gott. »Ach nein, allerliebster cristen, last uns die heiligen biblien dartzu nützen, do sie zu geschaffen ist, zu tödten (wie oben gesagt) und nicht lebendig zu machen wie das lebendige wort, das eine lere sele hört« (220,22–25). Wir müssen den bitteren, den gekreuzigten Christus in uns erfahren. Denn »wer den bitteren Christum nicht wil haben, wirt sich am honig todffressen. Christus ist ein eckstein« (222,22–24). »Dan wer mit Christo nicht stirbet, kan nicht mit im auffsten« (222,29–223,1). Nicht das Christuszeugnis der Bibel, sondern der gekreuzigte Christus in uns eröffnet die Erfahrung lebendigen, nicht gedichteten Glaubens.

In seiner sog. Fürstenpredigt vom 13. Juli 1524 in der Schloßkapelle zu Allstedt vor dem sächsischen Herzog Johann und seinem Sohn Johann Friedrich, d. h. in der »*Auslegung des anderen Unterschieds Daniels*« (Dan 2), in der Müntzer die sächsischen Regenten für die Verbreitung der göttlichen Gerechtigkeit mit der Gewalt des Schwertes zu gewinnen sucht (256,29 ff), rechtfertigt Müntzer ausführlich Visionen und Offenbarungen als selbständige Manifestationen des Geistes Gottes und versteht sich selbst

als neuen Daniel, der in der Lage ist, gegenwärtige Offenbarungen des Geistes zu deuten (259, 19 ff). Doch soll das nicht willkürlich geschehen. Die gegenwärtigen Visionen und Manifestationen im Innern des Menschen sind vielmehr durch die Bibel zu kontrollieren. Der Mensch ist dazu geschaffen, »das er Gottis gezeugnis in seinem leben erforschen soll, Ps 92 (93) und 118 (119,95–125). Desselbigen wirt er itzt gewar in den teilen durch bildreiche weyse, itzt auch im gantzen im abgrund des hertzen, 1. Corint. 13 (10 ff). Zum andern muß er gar wol zusehn, das solcher figur gleichnis in den gesichten oder trewmen mit allen yren umbstendigkeiten in der heiligen biblien bezeuget seint, auff das der teufel nit darneben einreysse und vorterbe die salbe des heiligen geistes mit yrer sussickeit . . .« (252,29–253,5). So sollen die »unvordroßnen gottisknechte teglich die biblien treiben mit syngen, lesen und predigen« (242,11–13). Doch darf die Kontrollfunktion der Bibel für die Legitimation der inneren Offenbarungen und Visionen nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Geist nicht durch die Bibel gegeben wird. Auch Paulus redet Röm 10,8.20 »vom innerlichen worte zu hören in dem abgrund der selen durch die offenbarung Gottis. Und wilcher mensch dieses nit gewar und empfindtlich worden ist durch das lebendige gezeugnis Gottis, Roma. 8 (2), der weiß von Gotte nichts gründtlich zu sagen, wenn er gleich hunderttausent biblien hett gefressen« (251,15–19).

Unmittelbar nach der Fürstenpredigt verfaßte Müntzer in der Zeit vom 13. Juli bis 1. August 1524 seine »*Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens*« anhand einer Auslegung des Lukasevangeliums, um seine vor den Fürsten dargestellte Position zu präzisieren, und das soll »mit erweysung christlicher meisterschaft, welche zu diser zeyt nit anderst eröffnet mag werden, denn mit außlegung der heyiligen schrift in der lere des geystes Christi durch die vergleychung aller geheymnus und urteyl Gottes« (268,6–14) geschehen. Nur vom geistgewirkten Glauben her ist das Ganze der Schrift zu verstehen und wird eine Vergleichung der in der Schrift bezeugten Geheimnisse und Urteile möglich. Die Schriftgelehrten dagegen »wölln alleyn den glauben urteylen mit irer gestolnen schrift, so sie doch gantz und gar keynen glauben wider bey Got oder vor den menschen haben« (270,14–19). Sie haben nur einen gedichteten Glauben (vgl. 273,39 ff). Sie argumentieren mit der gestohlenen Schrift und beantworten die Frage, wie es zum Glauben kommt, mit dem Satz: »Sihe, ich glaub der schrift!« (275,2). Sie verweisen auf Joh 5,39: »Erforschet die schrift, denn ir wenet, ir lasset euch düncken, ir wöllet ewer seligkeyt daselbst überkumen« (275,20–23). Doch damit betrügen sie »die armen dürfftigen leut« (275,24 f). »Mit allen worten und wercken machen sie es ya also, das der arm man nicht lesen lerne vorm beküernuß der narung, und sie predigen unverschempt, der arm man soll sich von tyrannen lassen schinden und schaben. Wenn wil

er denn lernen, die schrift lesen? Ja, lieber Thoma, du schwermest, die schriftgelehrten sollen schöne bücher lesen, und der paur soll in zûhören, denn der glaub kumpt durchs gehöre« (275,26–276,1). Müntzers Kritik an der Schrifttheologie verbindet sich hier mit einem Antiintellektualismus im Interesse des ungebildeten Laien, den das Herrschaftswissen der Gelehrten abhängig macht. Sie machen »auß der schrift eynen schanddeckel, welcher verhindert die rechte natur des christenglaubens vor der gantzen welt zû scheynen. . .« (276,28–32). Den rechten Christenglauben aber wirkt Gott im Herzen der Menschen ohne bzw. vor allen Büchern und auch der Hl. Schrift. Denn »wenn eyner nu seyn leben lang die biblien wider gehöret noch gesehen het, kündt er woll für sich durch die gerechten lere des geystes eynen unbetrieglichen christenglauben haben, wie alle die gehabt, die one alle bucher die heylige schrift beschriben haben« (277,25–33). Entspringt der Glaube auch nicht der Schrift, so hat diese doch die Funktion, die Legitimität des unmittelbaren Geistglaubens zu beurteilen und die Geister zwischen Gott und dem Teufel zu unterscheiden. »Darauff solte man die schrift nützen, das man über sollche treffliche werck und solcher leüt gezeugnuß mit freuntlichem urteyl eynem yeden, er wer Jud oder Türck, unterrichtung thet, und bewerte da die geyster, welche Gott oder dem teufel züständig seyn« (278,37–279,7). Aber weder die Schrift noch die Schriftgelehrten können den Glauben selbst vermitteln. »Es muß ein yeder die Kunst Gotes, den rechten christenglauben nit durch stinckenden athem teüfflicher schriftgelerten überkummen, sonder durchs ewige, krefftig wort des vatters im sün mit erleütherung des heyligen geysts und also erfüllet werden in seyner selen . . .« (298,16–24).

3. Mit dieser Kritik der Schriftgelehrten und ihres Schriftverständnisses traf Müntzer nicht nur die Altgläubigen, sondern vor allem auch die Wittenberger, die in der Tat den rechtfertigenden Glauben auf die in der Predigt ausgelegte Schrift gründeten. »Noch während der Ausarbeitung der Ausgedrückten Entblößung ist ihm Luthers Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist« (WA 15,210–221) zur Kenntnis gekommen, ohne daß sich, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, ausmachen läßt, wieweit Luthers erste öffentliche Stellungnahme gegen ihn den Tenor des »Gezeugnus« (= Ausgedrückte Entblößung) noch mit bestimmt hat³⁷. Luther kritisierte Müntzers Schritt vom »Wort« zur »Faust« (WA 15,212,13) und forderte im Sinne seiner Zweireichelehre die Fürsten auf, »aus schuld

³⁷ W. Elliger, Thomas Müntzer. Leben und Werk, Göttingen 1975, 536. Zu Luthers »Brief an die Fürsten zu Sachsen . . .« vgl. auch S. Bräuer, Die Vorgeschichte von Luthers »Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist«, LuJ 47 (1980) 40–70.

und pflicht ordentlicher gewallt solchen unfug zu weren und den auffruhr zuverkomen« (WA 15,213,2f). Doch sollen die Fürsten »nicht weren dem ampt des worts. Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können, und widder wen sie woellen. Denn, wie ich gesagt habe, Es müssen secten seyn, und das Wort Gottes mus zu felde ligen und kempffen . . .« (WA 15,28,18–21). Das in der Schrift bezeugte Wort Gottes tritt selbst auf den Plan und wehrt den Sekten. »Drumb mus ym newen testament die rechte weyse furgenomen werden, den teuffel und ergernis zuvertreyben, nemlich das wort Gottes, und damit die hertzen abwenden, so fellt von yhm selbs wol teuffel und alle seyner pracht und gwallt« (WA 15,220,30–33). Neben Müntzers gewaltsamer Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes auf Erden sieht Luther dessen Ketzerei darin, daß in seiner Geisttheologie »yhr creutz und leyden . . . theurer denn Christus leyden« sei, »würdens auch höher und mehr preysen: also gerne wollt der arme geyst leyden und creutz von yhm gerühmet haben« (WA 15,212,1–3). Ja, Müntzer »will die schrift und das mündlich Gottes wort auff heben und die sacrament der tauff und alltars austilgen und uns hyn eyn ynn den geyst füren, da wyr mit eygen wercken und freyem willen Gott versuchen und seyns wercks warten sollen und Gott zeyt, stet und mas setzen, wenn er mit uns wircken wölle« (WA 15,216,29–217,2).

Mit dieser Kritik setzt sich Müntzer über mögliche Anfänge in der »Ausgedrückten Entblößung« hinaus intensiv in der »Hochverursachte(n) Schutzrede und antwort wider das Geistlose, sanftlebende Fleisch in Wittenberg« auseinander, eine Schrift, die er noch in Allstedt im August 1524 begonnen hatte und die er bis zum 19. September 1524 in Mühlhausen vollendete. Was in dieser Schrift Luthers Vorwurf, Müntzer hebe die Hl. Schrift bzw. das mündliche Wort Gottes auf, angeht, so ist festzustellen, daß auch Müntzer an der äußeren Autorität der Schrift festhält, wohl aber bestreitet, daß der rechte Schlüssel zur Auslegung der Hl. Schrift mit dieser selbst gegeben ist. So wendet Müntzer gegen die Wittenberger Schriftgelehrten ein: Sie »erforscheten nit die geschriff auß gantz irem hertzen und geyste, wie inen doch gepürete . . . Sy wöllen des heiligen geysts trosts vernemen und sein ir leben langk durch traurigkeyt des hertzens auff iren grund nye kommen . . .« (324,24–29). Sie schreien: »Gelaube, gelaube! und verleugnen doch die ankunfft des glaubens, verspotten den geist Gotes und glauben gar überall nichts« (325,9–11). Der Glaube aber entsteht, wenn wir im Seelengrund mit dem Kreuz Christi gleichförmig werden und »die gantze heylige schrift saget nit anderst (wie auch alle creaturen außweysen) dan vom gecreützigten sone Gottes« (324,12 f). Dabei ist für Müntzer nicht wie für Luther das Kreuz und seine Heilsbedeutung extra nos zentral, sondern das Kreuz Christi in nobis, das in der Existentialdialektik des inneren

Leerwerdens die Seele von ihrer sündhaften Bindung an die Kreaturen löst und für die innere Ankunft des Glaubens im Seelengrund öffnet. Aus dieser Ankunft des Glaubens bzw. der inneren Geisterfahrung ist die ganze Schrift zu verstehen. Umgekehrt ist wiederum die Geisterfahrung an der Schrift zu prüfen. Wenn Luther Müntzer vorwirft, er gründe sich auf Visionen und innere Offenbarungen, so verweist Müntzer darauf, daß er derartige Erfahrungen durch die Hl. Schrift kontrolliere. »Vil unnutz gespayß und spot machet er (Luther) auß göttlichem wort und spricht, ich hayß es eyn himmelische stymme und die engel reden mit mir etc. Antwort, was der almechtig Got mit mir machet oder redet, kann ich nit vill rümens von; dann allayn was ich durchs gezeügnuß Gottes dem volck auß der heyligen schriff vorsaige, und will, ob Got will, meinen dunckel nit predigen« (338, 17–22).

III.

Versuchen wir nun Müntzers Schriftverständnis in seinen Hauptschriften vom Prager Manifest 1521 bis zur Hochverursachten Schutzrede 1524 zusammenfassend zu beschreiben, dann läßt sich Folgendes feststellen:

1. Müntzers Verständnis von *Geist und Schrift* gründet in seiner mystischen Lehre vom inneren Wort Gottes, das im Seelengrund lebendig den Geist bzw. den Glauben mitteilt. Er ist eigentlich weniger an der Heiligen Schrift als vielmehr an dem im Herzen des Menschen unmittelbar wirkenden Gotteswort interessiert, das gegenüber dem toten Buchstaben der Schrift den lebendigen Glauben Ereignis werden läßt. Der aus dem inneren Wort Gottes entspringende Geist ist der rechte Schlüssel zur Schrift, die ohne diesen Geist verschlossen, ein tot Ding bzw. eine gestohlene Schrift ist. Die mit den Kategorien der deutschen Mystik und mittelalterlichen Passionsmeditation beschriebene unmittelbare Geistwirklichkeit relativiert die Autorität der Hl. Schrift.

2. Zugleich hält Müntzer *de facto an der Autorität der Hl. Schrift* fest, die die bleibende Funktion hat, als äußeres Zeugnis die innere Geisterfahrung zu beurteilen, ob sie von Gott oder vom Teufel ist. Dieses Urteil schreibt Müntzer aber zugleich auch der inneren Geisterfahrung selbst zu. Neben die Entwertung der Schrift tritt die *de facto* Bindung an die Hl. Schrift. Müntzer gibt das spannungsreiche Verhältnis von Schrift und Geist nicht zugunsten des Geistes auf, wenn auch die Schrift gegenüber dem Geist eine mangelhafte Größe ist, weil sie ihn nur äußerlich zu kontrollieren, nicht aber zu vermitteln vermag.

3. Müntzer orientiert sich *biblizistisch an dem Ganzen* der Hl. Schrift. Er bindet die Legitimität theologischer Aussagen an die ganze Schrift Alten

und Neuen Testaments und macht den Unterschied der beiden Testamente für sein theologisches Urteil hermeneutisch nicht fruchtbar. Er lehrt die ganze Schrift als äußeres Zeugnis und als eine durch Vergleichung der Schriftstellen gewonnene Kontrollinstanz des vorgängigen, unmittelbaren Geistbesitzes. Die Schrift vermittelt nicht den Geist, sie dient nur äußerlich seiner Beurteilung. Müntzer bestreitet nicht die Autorität der Schrift, wohl aber die mit der Schrift selbst gegebene Autorität ihrer rechten Auslegung.

4. Die *Klarheit der Schrift* ist nicht deren christologisch verstandene, in der Predigt zur Geltung gebrachte äußere Klarheit, die die innere Klarheit im Geist mit sich bringt, sondern die innere Klarheit mystisch verstandener Geistunmittelbarkeit, die von außen Licht in die tote Schrift bringt.

5. Der *Inhalt der ganzen Schrift* ist auch nach Müntzer der gekreuzigte Christus. Doch geht es dabei Müntzer nicht primär um das einmalige Heilsereignis des Kreuzes Christi und seiner Heilsbedeutung außerhalb von uns selbst, sondern um das im Anschluß an die deutsche Mystik und die mittelalterliche Passionsmystik gewonnene Verständnis des Kreuzes Christi in der menschlichen Innerlichkeit. Der gekreuzigte Christus in uns befreit als bitterer Christus durch die Erfahrung innerlichen und äußerlichen Leidens die Seele von ihrer sündhaften Bindung an die Kreaturen und macht sie in Anfechtung und Leiden leer und empfänglich für die Ankunft des Geistes bzw. des Glaubens, wodurch in der inneren Erfahrung der Seele die in Gott und in die Kreatur gesetzte Ordnung wieder hergestellt wird. Durch den Christus in uns ergreift der Schöpfer gnadenhaft Besitz von seinem durch die Sünde entfremdeten und der Endlichkeit ausgelieferten Geschöpf. So verlagert sich bei Thomas Müntzer das theologische Interesse von dem durch die innere Erfahrung nicht einholbaren, einmaligen Leiden Christi außerhalb von uns auf die Erfahrung des gekreuzigten Christus in uns bzw. in unserem Leiden. Unser Leiden integriert das Leiden Christi, anstatt von diesem her uneinholbar umgriffen und getragen zu werden.

Wie verhält sich dieses Geist- und Schriftverständnis Müntzers zur Debatte um die Autorität der Schrift und die Autorität ihrer sachgemäßen Auslegung im 16. Jahrhundert?

IV.

Hatte sich Luther u. a. durch den Bibelhumanismus eines Erasmus von Rotterdam erneut zu den Quellen und d. h. zum Studium der Kirchenväter und namentlich der Hl. Schrift anregen lassen, so überholte die von ihm seit der Übernahme der Bibelprofessur in Wittenberg 1512 betriebene Exegese sowohl das Schriftverständnis des Humanismus als auch das Verständnis

der Theologie der Humanisten, in dem jenes seinen Ort hatte³⁸. Luther erkannte durch die Auslegung von Röm 1,17 die Gerechtigkeit Gottes als rettende, im Glauben rechtfertigende Gerechtigkeit. Diese Einsicht eröffnete sich ihm durch die Exegese der Hl. Schrift als eine das Gewissen befreiende. So war ihm die Schrift nicht mehr bloßer Buchstabe, sondern erschloß ihm zugleich den lebendig machenden Geist. Von dieser Grunderfahrung mit der Schrift her entwickelte Luther in Auseinandersetzung zunächst mit der Lehrautorität des Papstes und der Kirche sein Schriftprinzip, das sog. *sola scriptura*, das nicht nur als Autoritäts-, sondern auch als hermeneutisches Prinzip zu verstehen ist. Die Schrift ist nicht nur die verbindliche Autorität der kirchlichen Lehre und Theologie, sie ist auch die verbindliche Autorität ihrer eigenen Auslegung. Im Zusammenhang mit dem römischen Prozeß Luthers verfaßte der römische Hoftheologe Silvester Prierias ein Gutachten gegen Luther. Dieses fand seinen Niederschlag in Prierias' »Dialog über die Macht des Papstes gegen Luthers Thesen«³⁹, der zusammen mit der Aufforderung, binnen 60 Tagen in Rom zu erscheinen, im August 1518 Luther überreicht wurde. Darin stellte Prierias u. a. fest: »Wer sich nicht an die Lehre der römischen Kirche und des Papstes hält als an die unfehlbare Glaubensregel, von der auch die Heilige Schrift ihre Kraft und Autorität bezieht, der ist ein Ketzer«⁴⁰. Damit hatte Prierias festgestellt, was zwar noch nicht dogmatisiert war, wohl aber de facto in der römischen Kirche des 16. Jhs. galt: die Überordnung der Lehrautorität des Papstes über die Hl. Schrift. Als im Jahre 1520 Prierias in seiner Schrift »Über die rechtliche und unerschütterliche Wahrheit der römischen Kirche und des römischen Papstes« erneut die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes im Blick auf die Schriftauslegung herausstellte, versah Luther diese Schrift mit kritischen Randbemerkungen und einem Nachwort (WA 6,328–348) und empörte sich über die These, daß die Schrift dem Papst, selbst wenn er irre, unterstellt sein sollte⁴¹. In seiner Adelschrift von 1520 sah Luther in der Überordnung der Lehrautorität des Papstes über die Schrift eine der drei römischen Mauern, die es im Namen des Priestertums aller Gläubigen, die die Macht haben,

³⁸ Zu Luthers Schriftverständnis vgl. G. Ebeling, »Sola scriptura« und das Problem der Tradition, in: Ders., Wort Gottes und Tradition (KuK 7) 1964, 91–143, bes. 12 ff u. K. H. zur Mühlen, Gotteslehre und Schriftverständnis in Martin Luthers Schrift »De servo arbitrio«, in: JBTh 2 (1987) 210–225.

³⁹ EA lat. var. arg. 1,344–377. Zu Luthers Stellung zu Prierias vgl. H. A. Oberman, Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck, ZKG 80 (1969) 331–358.

⁴⁰ EA lat. var. arg. 1,346f.

⁴¹ Vgl. M. Brecht, Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521. Stuttgart 1981, 30f.

nach ihrem »gläubigen Verständnis der Schrift« die Lehre der Kirche zu beurteilen (WA 6,412,30), niederzureißen gilt. In seiner »Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. . . damnatorum« expliziert Luther sein Schriftprinzip näher durch das sola scriptura und versteht dieses nicht nur als Autoritätsprinzip, sondern auch als hermeneutisches Prinzip. Die Schrift ist nicht nur die entscheidende Autorität aller kirchlichen Lehre – mit Müntzers Worten »bloße Schrift« –, sondern sie entscheidet als sich selbst auslegende Autorität der Schrift über ihre Auslegung bzw. über die Autorität der Väter und des Papstes, und der die Schrift richtig auslegende Geist wird im Unterschied zu Müntzer durch die Schrift selbst vermittelt. Der allgemeine kirchliche Grundsatz, daß die Hl. Schrift nicht durch den eigenen Geist auszulegen ist (»Non esse scripturas sanctas proprio spiritu interpretandas« WA 7,96,10 f), der den Ausleger der Schrift an das Lehramt der Kirche bzw. des Papstes verwies, wird nun von Luther auf die sich selbst auslegende Schrift gedeutet, von der gilt, daß sie durch sich selbst sehr gewiß ist und sich selbst auslegt (vgl. WA 7,97,23 f)⁴². Dieses hermeneutische Prinzip des sola scriptura ist autorisiert durch die Sache der Hl. Schrift, durch das in Jesus Christus offenbare und eröffnete Heil. Die Gewißheit dieses Heils ist nicht neben oder vor der Schrift, sondern nur durch sie zu gewinnen.

Wie sehr sich diese hermeneutische Position auch von der des Bibelhumanismus unterschied, zeigte sich sehr bald an Luthers Auseinandersetzung mit dem Schriftverständnis des Erasmus. In der 1524/25 ablaufenden Auseinandersetzung mit Luther hatte Erasmus genau den strittigen Punkt getroffen, um den es bei der Formulierung des reformatorischen Schriftprinzips ging, wenn er in seiner »Diatribе de libero arbitrio« von 1524 feststellt: »Hier geht die Auseinandersetzung nicht um die Schrift. Beide Parteien achten und verehren dieselbe Schrift, um den Sinn der Schrift geht der Kampf.«⁴³. Auf diese Formel könnte man auch den Streit zwischen Müntzer und Luther um das Schriftverständnis bringen. Nach Erasmus enthält die Schrift für die sittlich-religiöse Existenz klare Gebote und Forderungen, dennoch gibt es »in der Heiligen Schrift gewisse unzugängliche Stellen, in die Gott uns nicht tiefer eindringen lassen wollte«⁴⁴, so z. B. die Frage nach der unerforschlichen Majestät Gottes oder die Frage nach dem Verhältnis von Prädestination und freiem Willen. Die Klärung dieser Fragen will Eras-

⁴² Vgl. dazu W. Mostert, *Scriptura sacra sui ipsius interpres*, LuJ 46 (1979) 60–96.

⁴³ I b 3. Zitiert nach Erasmus von Rotterdam, *Ausgew. Schriften*, hg. v. W. Welzig Darmstadt 69, Bd. 4, 27.

⁴⁴ I a 7 (Welzig 4,11).

mus lieber dem kirchlichen Lehramt überlassen. Luther kritisiert diese Position des Erasmus und stellt gegen die These von der teilweisen Dunkelheit der Schrift sein Schriftprinzip, nach dem die Schrift in der Sache des Heils klar ist: »Christus nämlich hat uns den Sinn aufgetan, daß wir die Schrift verstehen. Und ›das Evangelium ist aller Kreatur gepredigt.« (WA 18,607,4 f). »Nimm Christus aus der Schrift, was wirst du außerdem noch darin finden?« (aaO., 606,29). Ist die Schrift in den Dingen des Heils klar, dann bedarf sie weder einer hinzukommenden Auslegungsautorität des Papstes noch einer vorgängigen unmittelbaren Geistbegabung wie bei Müntzer. In diesem Sinn sieht Luther sowohl beim Papst als auch bei den »Schwärmern« den schon genannten kirchlichen Grundsatz, daß die Hl. Schrift nicht durch den eigenen Geist auszulegen ist, verletzt. Beiden gegenüber betont er deshalb die äußere Klarheit der Hl. Schrift, d. h. die äußere Schrift ist in den Dingen, die sich auf das Heil beziehen, klar bzw. ein geistliches Licht, das Helle in die Dunkelheit unserer Heilssorge bringt. Sie ist das Autoritätsprinzip, durch das alles Andere zu billigen ist (WA 18,653,31.33 f) bzw. ein äußeres Urteil, das seinen Ort im öffentlichen Dienst am Wort und im Amt hat (aaO., 653,24 f). Der Mensch erfährt das ihn richtende und rettende Urteil Gottes im Miteinander von Gesetz und Evangelium nicht in unmittelbarer Innerlichkeit, sondern durch die in Sachen des Heils klare Schrift. Aus dieser äußeren Klarheit der Hl. Schrift, die in der Predigt wahrgenommen wird, folgt dann auch die innere Klarheit der Hl. Schrift. Deshalb gilt der Satz: »Das Leben ist ohne das Wort Gottes ungewiß und dunkel.« (aaO., 655,10)

Hier trifft sich Luther formal mit Müntzer, nur daß er die Klarheit des Herzens nicht an das innere Wort Gottes, sondern an das äußere gepredigte Wort, an die *viva vox evangelii*, bindet. Für Luther nämlich läßt sich die Lebendigkeit des Glaubens bzw. der inneren Geisterfahrung nicht auf diese selbst begründen, weil sie nicht aus der Ambivalenz von Gottese Erfahrung und enthusiastischer Selbsterfahrung herauskommt⁴⁵. Auch Müntzer weiß, wie wir gesehen haben, daß die inneren Erfahrungen der Seele durch die Schrift kontrolliert werden müssen. Doch unterscheidet er sich von Luther dadurch, daß er die inneren Erfahrungen des Glaubens nicht durch die Schrift, sondern durch das innere Wort Gottes im Seelengrund vermittelt sieht. Beide – Müntzer wie Luther – dringen auf die Lebendigkeit und Gewißheit des Glaubens, unterscheiden sich aber im Blick auf die Quelle dieser Lebendigkeit und Gewißheit. Für Luther ist es die im äußeren Wort offenbare Barmherzigkeit Gottes in Christus außerhalb von uns, für Münt-

⁴⁵ Zu Luthers Urteil über den Enthusiasmus des menschlichen Herzens vgl. BSLK 453, 16–456, 18.

zer ist es der in der eigenen Innerlichkeit erfahrene Christus in uns. Während Müntzer sich unter Aufnahme von Kategorien der deutschen Mystik auf das innere Wort Gottes bezieht, stellt Luther fest: »Gott hat uns aus grosser guete widderumb geben das reyne Euangelion, den edlen theuren schatz unsers heyls. Dieser gabe mus nu folgen auch der glaube und geyst ynnwendig ynn gutem gewissen. Wie er denn verheysst Jsaie 55, das seyn wort solle nicht vergeblich ausgehen, und Röm 10.: »Der glaube kompt durch die predigt.« (WA 18,135,32 bis 136,2). Für Luther geht es in der Glaubenserfahrung um die fundamentaltheologische Unterscheidung von rechtfertigendem Gott und sündigem Menschen (WA 40II, 327,11–328,2), für Müntzer letztlich um die Wiederherstellung der in Gott und in den Kreaturen gesetzten Ordnung, verbunden mit dem chiliastischen Motiv der Aufrichtung der Gottesgerechtigkeit im Reich der Auserwählten schon jetzt auf Erden. Die rechtfertigungstheologische Wahrnehmung der Schöpfung wie der Erlösung bindet Luther an das inkarnierte und gepredigte Wort, Müntzer orientiert dagegen die Wiederherstellung der in Gott und den Kreaturen gesetzten Ordnung mystisch an dem Wirksamwerden des ewigen Gotteswortes im Seelengrund des Menschen. Beide Theologen zielen auf die Gewißheit des Glaubens, doch unterscheiden sie sich in der Bestimmung der Quelle, aus der die Gewißheit des Glaubens entspringt und sich immer wieder nährt.

Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Novalisweg 6, 5309 Meckenheim

LUTHERWORTE

Eigenschaften und Tugenden eines guten Predigers

Ein guter Prediger soll diese Eigenschaften und Tugenden haben: Zum ersten, daß er einen fein richtig und ordentlich lehren könne. Zum zweiten soll er einen feinen Kopf haben. Zum dritten wohl beredt sein. Zum vierten soll er eine gute Stimme haben. Zum fünften ein gut Gedächtnis. Zum sechsten soll er wissen aufzuhören. Zum siebenten soll er seines Dinges gewiß und fleißig sein. Zum achten soll er Leib und Leben, Gut und Ehre dran setzen. Zum neunten soll er sich von jedermann lassen vexieren und verspotten.

WA Ti 6, 6793

Wie ein Prediger soll geschickt sein, der der Welt wohlgefallen solle

Sechs Stücke gehören zu einem Prediger, wie ihn die Welt jetzt haben will: 1. daß er gelehrt sei; 2. daß er eine feine Aussprache habe; 3. daß er beredt sei; 4. daß er eine schöne Person sei, den die Mägdelein und Fräulein lieb können haben; 5. daß er kein Geld nehme, sondern Geld zugebe; 6. daß er rede, was man gerne hört.

WA Ti 5, 5388

Ein Ordinationsstück und -Gebet Luthers

Mein lieber Bruder Benedikt (Schumann), du bist verordnet von Gott, daß du ein treuer Diener Jesu Christi zu Naumburg sein sollst, seinen heiligen Namen zu fördern mit reiner Lehre des Evangeliums, zu welchem wir dich durch Gottes Gewalt rufen und senden, gleichwie uns Gott gesandt hat. Deshalb wache mit Ernst, sei fleißig; bitte Gott, daß er dich in dieser hohen Vokation erhalten wolle, daß du nicht durch falsche Lehre, Ketzerei, Sekten, auch nicht durch deine eignen Gedanken möchtest abfallen, sondern in Gottesfurcht, treuem Fleiß, stetem Gebet solches möchtest anfangen und in Christo recht ausrichten.

Das Gebet:

Herr Gott, himmlischer, barmherziger Vater, der du hast geheißен beten, suchen und anklopfen, auch zugesagt, du wollest uns erhören, so wir dich im Namen deines Sohnes anrufen: auf diese deine Verheißung verlassen wir uns und bitten, du wollest diesen Diener deines Worts, Benedikt, in deine Ernte senden; ihm beistehen; sein Amt und Dienst segnen; den Gläubigen

die Ohren auftun zum seligen Lauf deines Worts, auf daß dein Name gepriesen, dein Reich gemehrt (werde) und die Kirche wachse. Amen.

WA Ti 5, 5376