

THOMAS MÜNTZER, DER PROPHET MIT DEM SCHWERT*

Von Bernhard Lohse

Der Titel, unter dem die folgenden Ausführungen stehen, bedarf einer Erläuterung. Bei der Planung dieser dem Leben, Denken und Wirken Thomas Müntzers gewidmeten Tagung hatte der Leiterkreis des TARF (Theologischer Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung) den Wunsch, daß der Aufsatzband »Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre«, den Siegfried Bräuer und Helmar Junghans herausgegeben haben, kritisch gewürdigt werden sollte. Dabei bestand zugleich die Absicht, daß die Frage gestellt werden sollte, welches Gesamtbild sich von diesen Studien her für die Theologie Müntzers ergibt. Da eine solche kritische Würdigung nur von jemandem gegeben werden kann, der selbst nicht mit einem Beitrag an dem Aufsatzband beteiligt ist, und da ich wegen anderer Verpflichtungen für diesen Band keinen Aufsatz beisteuern konnte, bin ich um diese kritische Rezension gebeten worden.

Damit ist der Wunsch bezeichnet, der an mich herangetragen wurde und dem ich hier Rechnung zu tragen bemüht bin. Da ich nun allerdings der Meinung bin, daß eine Gesamtdarstellung von Müntzers Theologie zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum gegeben werden kann, und da ich darüber hinaus gewisse Zweifel hege, ob ein solches Unternehmen in absehbarer Zeit möglich sein wird, habe ich einen Titel gewählt, der mir eine gewisse Freiheit gibt. Wenn dieses Referat unter der Überschrift steht »Thomas Müntzer, der Prophet mit dem Schwert«, dann soll damit ausgedrückt werden, daß – wie auch immer man im Einzelnen bestimmte Themen und Aspekte in Müntzers Theologie wiedergibt – immer auch bedacht werden muß, daß Thomas Müntzer seine letzte Bestimmung nicht in der Verkündigung des Wortes allein, sondern in der Verbindung von Verkündigung und revolutionärem Handeln gefunden hat.

Von daher ergibt sich der Inhalt dieses Referates. In einem ersten Teil soll der Aufsatzband »Der Theologe Thomas Müntzer« vorgestellt werden. In einem zweiten Teil sollen einige Folgerungen bezüglich eines möglichen

* Referat auf der Tagung des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung am 3. 9. 1989 in Erfurt. Für die Drucklegung wurde die Vortragsform beibehalten.

Gesamtbildes von Müntzers Theologie gezogen und einige Rückfragen an den heutigen Forschungsstand gestellt werden. In einem dritten Teil soll versucht werden, in Kürze anzudeuten, welches Gewicht Müntzers Selbstverständnis für den Versuch einer Darstellung von Müntzers Theologie hat.

I.

Der TARF hat bekanntlich schon einmal eine gemeinsame Veröffentlichung vorgelegt, nämlich im Jahre 1983 das zweibändige Werk »Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546«¹. Damals war es die Absicht, für die Zeit des von der Forschung etwas vernachlässigten alten Luther eine Gemeinschaftsarbeit vorzulegen, in der die verschiedenen Aspekte und Aktivitäten des alten Luther umfassend und detailliert gewürdigt werden. Daß eine solche Festgabe gegenüber der Darstellung aus einer einzigen Feder auch ihre Nachteile hat, war den Autoren durchaus bewußt.

Was Thomas Müntzer betrifft, so hat man eigentlich seit langem nicht sagen können, daß seine Theologie und auch seine Beteiligung am Bauernkrieg von der Forschung vernachlässigt worden seien. Es wäre auch nicht angemessen zu behaupten, daß die Verbindung zwischen beiden nicht untersucht worden sei. Immerhin ist bis heute noch nicht der Versuch einer Gesamtdarstellung von Müntzers Theologie vorgelegt worden. Auch hier setzte sich der TARF das Ziel, durch eine Gemeinschaftsarbeit zwar nicht eine derartige, wünschenswerte Gesamtdarstellung zu veröffentlichen, aber immerhin doch ein Werk vorzulegen, in welchem zahlreiche, wichtige Aspekte von Müntzers Theologie behandelt werden. Auf diese Weise sollte eine Grundlage für die Weiterarbeit an Müntzers Theologie geschaffen werden. Die einzelnen Autoren wurden gebeten, sowohl die Forschungslage zu würdigen als auch möglichst quellennah zu arbeiten. Beides ist in dem Band durchweg geschehen, so daß dieses Buch eine in sich geschlossene Leistung geworden ist. Ferner sollte auch Müntzers Verhältnis zu theologiegeschichtlichen und zeitgenössischen Strömungen berücksichtigt werden.

Vollständigkeit war hierbei naturgemäß nicht zu erreichen. Immerhin sind zahlreiche Aspekte behandelt worden. Wenigstens die behandelten Themen seien genannt: Müntzers Auffassung von Gott und Schöpfung (Rudolf Mau), sein Menschenbild (Dieter Fauth), seine Christologie (Martin

¹ Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag. Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hg. von Helmar Junghans, 2 Bde., Berlin/Göttingen 1. Aufl. 1983, 2. Aufl. 1985.

Brecht), sein Geistverständnis (Hans-Jürgen Goertz), sein Kirchenverständnis vor der Allstedter Zeit (Siegfried Bräuer), sein Sakramentsverständnis (Ernst Koch), sein Glaubensverständnis (Eric W. Gritsch), Gemeinnutz und Eigennutz (Günter Vogler), seine Obrigkeits- und Widerstandslehre (Eike Wolgast), Müntzer als Bibelübersetzer (Siegfried Raeder), Müntzer als Wittenberger Theologe (Helmar Junghans). In besonderer Weise ist ferner die Bedeutung der Mystik (Reinhard Schwarz), des Humanismus (Ulrich Bubeneimer), Müntzers Kirchenväterstudien (Wolfgang Ullmann) sowie seine Beziehungen zu Böhmen (Siegfried Hoyer) behandelt worden. Die an sich geplanten Beiträge über Müntzers Gesetzesverständnis sowie über den Einfluß der Apokalyptik auf Müntzer konnten nicht termingerecht vorgelegt werden.

Überschaut man diese Themen, so fehlt eigentlich kein wichtiger Topos². Vielleicht wäre eine Übersicht über Müntzers Verhältnis zu Luther in der Sicht der neueren Forschung nützlich gewesen. Manche Hinweise hierzu finden sich besonders in dem Beitrag über »Thomas Müntzer als Wittenberger Theologe« von Junghans. Gravierender scheint mir zu sein, daß kein Beitrag der Frage nach Müntzers Selbstverständnis gewidmet worden ist. Dabei hätte der Titel des Werkes – »Der Theologe Thomas Müntzer« – eine solche Untersuchung eigentlich erforderlich gemacht. Statt dessen wird in dem Band im Grunde nicht »der Theologe Thomas Müntzer«, sondern »die Theologie des Thomas Müntzer« behandelt. Dieser Unterschied muß unten noch beleuchtet werden.

Anhand einiger Beispiele sei nun der Band etwas näher vorgestellt. Dabei können nicht alle Beiträge gewürdigt werden. Die hier gegebene Auswahl einzelner Untersuchungen soll jedoch keineswegs ein Werturteil darstellen. Im Gegenteil, ich bekenne dankbar, aus den solide gearbeiteten Aufsätzen manches gelernt zu haben.

Die erwähnte Vorgabe für die Autoren, den Forschungsstand zu berücksichtigen und von den Quellen her zu arbeiten, hat die Folge, daß in allen Beiträgen *zunächst die Entwicklung von Müntzers Denken* näher erörtert wird. Im ganzen ist dabei, trotz mancher Unterschiede im einzelnen, ein übereinstimmendes Bild gewonnen worden.

² Siehe freilich auch die Aufsätze von Siegfried Bräuer, Die Theologie Thomas Müntzers als Grundlage seiner sozioethischen Impulse, in: Standpunkt. Evangelische Monatsschrift 17, März 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; Günter Wartenberg, Auslegung der Heiligen Schrift bei Thomas Müntzer und Martin Luther, ebd. 79–83.

So hat Rudolf Mau bei der Würdigung von »Gott und Schöpfung bei Thomas Müntzer« betont, daß für Müntzer zwischen der Gotteserkenntnis, dem Glauben und der Glaubenserfahrung ein Zirkel vorliegt. Eine rein über den Intellectus gewonnene Gotteserkenntnis im Sinne der Scholastik sei für ihn nicht mehr vorstellbar. Mau hebt weiter die seelsorgerliche Note in Müntzers Predigten hervor. Besonders wichtig ist, daß nach Mau schon 1521 Müntzer ein anderes Glaubensverständnis gehabt hat als Luther. Müntzer habe Luthers Betonung der Evangeliumsverkündigung abgelehnt und seinerseits vor allem die Notwendigkeit der Erneuerung des ganzen Menschen in das Zentrum gerückt. Dabei werde dem Menschen die Erfahrung Gottes durch Kreuz und Gericht zuteil.

In ähnlicher Weise findet Hans-Jürgen Goertz bei seiner Behandlung von Müntzers Geistverständnis ebenfalls im Herbst 1521, also im Prager Manifest, einen Einschnitt: hier zuerst seien apokalyptische Vorstellungen bei Müntzer nachweisbar, in der Fürstenpredigt von 1524 seien sie dann von zentraler Bedeutung. Freilich schränkt Goertz dieses Ergebnis insofern ein, als er äußert, die Apokalyptik betreffe bei Müntzer eher die Form als den Inhalt³.

Im ganzen ähnlich, wenn auch mit stärkerer Differenzierung, urteilt Siegfried Bräuer bei der Untersuchung von Müntzers Kirchenverständnis vor der Allstedter Zeit. Danach hat Müntzer bereits 1520/1521 in Zwickau damit begonnen, die ernsthaft Glaubenswilligen, also die Auserwählten, um sich zu sammeln. Einen apokalyptischen Ton findet Bräuer bei Müntzer zum ersten Mal deutlich in dessen Brief an Nikolaus Hausmann vom 15. Juni 1521, in welchem es heißt: »Jam est tempus Antichristi«, wofür Müntzer sich auf Matth. 24,14f (»Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen. Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung (davon gesagt ist durch den Propheten Daniel), daß er steht an der heiligen Stätte ...«) beruft⁴. Hervorgehoben sei weiter Bräuers Hinweis, daß für Müntzer die Scheidung zwischen Auserwählten und Verdammten unbedingt zu den Aufgaben der Kirche hinzugehört: diesem Auftrag kann und darf sich die Kirche nicht entziehen. Vermutlich würden Mau und Goertz der Datierung apokalyptischer Gedanken bei Müntzer durch Bräuer nicht widersprechen. Wenn Bräuer hier recht hat – und dies scheint mir der Fall zu sein –, dann dürften apokalyptische Gedanken bei Müntzer mit Sicherheit

³ Hans-Jürgen Goertz, Zu Thomas Müntzers Geistverständnis, in: Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, hg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans, Berlin/Göttingen 1989, 93–97.

⁴ Bräuer, ebd., 109. MSB 373, 4–6.

etwa ein halbes Jahr vor der Abfassung des Prager Manifestes nachweisbar sein; vielleicht kann man sie schon auf die Zwickauer Monate datieren. Über die Herkunft dieser Gedanken ist damit freilich noch nichts Näheres entschieden.

Noch ein anderer Punkt in Bräuers Beitrag sei hier genannt. Bräuer macht deutlich, daß Müntzer während seiner Zwickauer Zeit ein besonderes »Interesse an der gegenwärtigen Offenbarung Gottes, am lebendigen Wort und dem Wirken des Heiligen Geistes« gewonnen habe, und gesteht dann freimütig ein: »Wir wissen nicht«, wodurch diese Veränderung veranlaßt worden ist⁵. Bräuer warnt davor, diese Hinwendung zum lebendigen Wort Gottes und zum Hl. Geist einfach von der Mystik herzuleiten. Vermutlich hätten hier verschiedene Faktoren Bedeutung gehabt, so etwa das Studium der Kirchenväter, aber auch die Zuspitzung des Konfliktes mit der römischen Kirche und nicht zuletzt wohl auch die Erfahrung, daß »eine bloß reformistische, oberflächliche Rezeption des durch Luther wiederentdeckten Evangeliums«, wie Müntzer sie in Zwickau bei Egranus beobachten konnte, unbefriedigend sei⁶.

Zum Thema der Entwicklung von Müntzers Denken sei ferner noch auf Eike Wolgasts Untersuchung über Müntzers Obrigkeits- und Widerstandslehre verwiesen. Nach Wolgast hat Müntzer die Obrigkeit zunächst nicht eindeutig negativ gesehen. Der oft zitierte Satz in dem Prager Manifest »Aber am volk zweiffel ich nicht«⁷ beziehe sich auf keinen Fall auf den »gemeinen Mann«; man könne dieses Wort also nicht in revolutionärem Sinne interpretieren⁸. Wichtig ist der an sich bekannte, aber oft nicht hinreichend gewürdigte Hinweis darauf, daß Müntzer sich bei seinen Aussagen über die Herrschaft des Volkes auf Daniel 7,27 beruft: »Aber das Reich, Gewalt und Macht unter dem ganzen Himmel wird dem heiligen Volk des Höchsten gegeben werden, des Reich ewig ist, und alle Gewalt wird ihm dienen und gehorchen.« Müntzer konnte sich also bei seinen Aussagen über die künftige Herrschaft des Volkes auf dieses Wort des Propheten Daniel stützen. Was das Widerstandsrecht betrifft, so zeigt Wolgast überzeugend, daß Müntzer nur zögernd ein solches bejaht hat: erst 1524 war dies der Fall. Wolgast äußert Bedenken dagegen, den verschiedenen Allstedter Zusammenschlüssen unter Müntzers Führung einen bewußten Willen zum Widerstand zuzuschreiben. Zu der letzten Ausformung von Müntzers Theologie

⁵ Bräuer, ebd., 117.

⁶ Bräuer, ebd., 117.

⁷ MSB 500, 3.

⁸ Wolgast, ebd., 199.

und insbesondere auch seiner Obrigkeits- und Widerstandsauffassung sei es vielmehr erst im Verlauf des Bauernkrieges gekommen.

Sodann sei auf die wichtige *Frage* eingegangen, *welche Gestalten und Strömungen Müntzer beeinflusst haben*. Neben der Frage nach der Entwicklung von Müntzers Denken dürfte dies der zweite, herausragende Themenbereich des Bandes sein, mit dem sich einige Autoren vorwiegend, andere jedoch zumindest am Rande befassen. Während sich nun hinsichtlich der Entwicklung von Müntzers Denken ein weitreichender Consensus feststellen läßt, gehen hier die Meinungen teilweise erheblich auseinander. Zunächst seien nur einige Ansichten genannt, unten ist auf den ganzen Komplex der für Müntzer wichtigen Einflüsse noch einmal zurückzukommen. Dabei spielt zweifellos der Begriff der »Ordnung« oder der »Ordnung Gottes« oder auch des »ordo rerum« eine besondere Rolle, worauf vor über zwanzig Jahren bekanntlich vor allem Hans-Jürgen Goertz hingewiesen hat⁹. Doch konzentriert sich die Debatte über die für Müntzer bedeutsamen Traditionen natürlich keineswegs ausschließlich auf diesen Begriff.

Rudolf Mau befaßt sich zwar weniger mit der Herkunft des Begriffs der »Ordnung Gottes«, stellt aber aufgrund einer Begriffsuntersuchung besonders in Müntzers Randbemerkungen zu Tertullian fest, »daß der Begriff ›ordo rerum‹ sich bei Müntzer jeweils dort einstellt, wo er auf eine ihn überzeugende, klare und schlüssige Darlegung theologischer Zusammenhänge trifft. In diesem Sinne hat der Begriff ›ordo‹ offensichtlich einen rein formalen Charakter. Jedoch tritt ein theologisch-inhaltlicher Bezug hinzu. Überzeugend ist für Müntzer diejenige Argumentation, die ein Verstehen vom Ursprünglichen, also von Gott bzw. vom Ursprungsgeschehen her, erkennen läßt.«¹⁰ Eine bloße Schrifttheologie könne dies nicht leisten, vielmehr bedürfe es eines Verstehens, das vom Geist geleitet ist. Man könnte bei diesen Ausführungen nahezu an ein »System« denken. Tatsächlich sind Martin Brecht¹¹ und Ulrich Bubenheimer¹² in ihren Beiträgen so weit gegangen, bei Müntzer von einem »System« zu sprechen. Ich meine freilich, daß dieser Begriff im Blick auf Müntzer noch viel weniger angemessen ist als im Blick auf Luther.

Für die Herkunft des Begriffes der »Ordnung« erhält man dann jedoch in den einzelnen Beiträgen die unterschiedlichsten Auskünfte. Martin Brecht äußert die Vermutung, daß Müntzer hier womöglich von der Schrift des

⁹ Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, in: SHCT 2, Leiden 1967.

¹⁰ Mau, in: *Der Theologe ...*, 15.

¹¹ Brecht, *ebd.*, 62.

¹² Bubenheimer, *ebd.*, 320.

jungen Augustin »De ordine« beeinflußt worden sei, in der ja ein stark neuplatonisch geprägter Begriff von »Ordo« begegnet. Auf jeden Fall meint Brecht, daß die Ordnung bei Müntzer nicht nur die mystisch verstandene Heilsordnung sei¹³; Müntzer habe vielmehr hier stets an die ganze Heilsveranstaltung Gottes gedacht¹⁴. Hans-Jürgen Goertz bleibt bei seiner Herleitung des Ordnungsbegriffs aus der Mystik¹⁵. Ulrich Bubenheimer hingegen denkt bei Müntzers Ordnungsbegriff an den »ordo rerum« der Rhetorik: dieser sei für Müntzer bestimmend geworden¹⁶. Wolfgang Ullmann schließlich versteht unter dem »ordo rerum« bei Müntzer die »Heilsökonomie«¹⁷. Erwähnt sei, daß Max Steinmetz – nicht in dem hier zu würdigenden Band – noch die Möglichkeit erwogen hat, den ordo-Begriff von Thomas von Aquin her zu interpretieren, mit dessen Theologie Müntzer ja offenbar sowohl in seiner Leipziger als auch in seiner Frankfurter Studienzeit vertraut gemacht worden war¹⁸.

Übergehen wir hier die strittige Frage der Herkunft des Begriffs der Ordnung und betrachten allein die inhaltliche Füllung desselben, dann ist immerhin festzustellen, daß insoweit Einigkeit besteht, als alle, die sich hierzu geäußert haben, die »Ordnung« oder die »Ordnung Gottes« oder auch den »ordo rerum« für einen Schlüsselbegriff bei Müntzer halten und inhaltlich unter der Ordnung das Ganze der göttlichen Heilsveranstaltung verstehen. Anscheinend ist es jedoch schwierig, dieses Ganze der göttlichen Heilsveranstaltung im Sinne Müntzers zur Grundlage einer Systematik zu machen. Müntzer ist zwar gewiß ein beachtlicher Denker gewesen; aber die kurze Frist, welche er für das Durchdenken theologischer Probleme und die Abfassung seiner Schriften hatte, ließ ihm keine Muße zu einer größeren Arbeit. Gerade die Unrast, die Müntzer in den wenigen, ihm für die Entfaltung und Verwirklichung seiner Ideen bemessenen Monaten durchzumachen hatte, muß zur Vorsicht mahnen, ihm ein System zuzuschreiben, für das sich allenfalls einige Fragmente angeben ließen.

Schließlich seien einige Punkte aus dem Band erwähnt, wo *Beobachtungen* mitgeteilt werden, die für die *Zeichnung eines Gesamtbildes von Münt-*

¹³ Brecht, ebd., 66.

¹⁴ Brecht, ebd., 67.

¹⁵ Goertz, ebd., 85f. In seinem im Mai 1989 erschienenen Buch *Thomas Müntzer, Mystiker. Apokalyptiker. Revolutionär*, München 1989, 197 Anm. 4, hat Goertz der Herleitung des Begriffs »ordo« aus dem Humanismus durch Bubenheimer zugestimmt.

¹⁶ Bubenheimer, ebd., 313–315.

¹⁷ Ullmann, ebd., 344.

¹⁸ Max Steinmetz, *Thomas Müntzers Weg nach Allstedt. Eine Studie zu seiner Frühentwicklung*, Berlin 1988, 203.

zers Theologie wichtig sein dürften. Rudolf Mau weist darauf hin, daß Müntzer »kaum Veranlassung sieht, von der Liebe Gottes zu reden ... Der Gedanke eines universalen Liebeswillens Gottes ist bei Müntzer nirgends anzutreffen.«¹⁹ Weiter legt Mau dar, daß »der Begriff der ›Kreaturen‹ bei Müntzer ... durchweg negativ besetzt« ist²⁰. Schließlich sagt Mau, daß Müntzer sich kaum über ein erneuertes, positives Verhältnis des Menschen zu den Kreaturen äußert²¹. Dieter Fauth macht geltend, daß das entscheidende Kriterium darüber, ob der Mensch sich für die Kreaturen oder für Gott entscheidet, nach Müntzer allein die Gottesfurcht ist²². Nach Fauth ist Müntzers Glaube an die Erziehbarkeit des Menschen wesentlich durch den Humanismus beeinflusst²³. Hans-Jürgen Goertz, der Müntzer ja vor allem von der Mystik her deuten möchte, spricht in seinem Beitrag doch auch von dem Einfluß der lutherischen Theologie, ohne diesen jedoch im einzelnen zu benennen²⁴.

In seiner Untersuchung von Müntzers Sakramentsverständnis legt Ernst Koch dar, daß nach Müntzer die Konsekration beim Abendmahl »nicht allein von einem, sonder durch die gantze vorsamlete gemein« geschehe. Nach Koch ist dieser Gedanke ohne Parallele in der reformatorischen Theologie. Allerdings warnt Koch davor, von hier aus Folgerungen für Müntzers Amtsverständnis zu ziehen. »Die Spitze der Aussage Müntzers liegt darin, daß er den Sinn der Konsekration ... nicht in der Substanzverwandlung sieht, sondern in der Erwartung, daß Christus sich zu den ›hungerigen im geist‹ (nach Lk. 1,53) begeben will.«²⁵ Diese Äußerung Müntzers ist jedoch deswegen besonders bemerkenswert, weil nach Kochs Nachweis Müntzer sich noch 1518 hinsichtlich des Abendmahls in Übereinstimmung mit Luther befunden hat²⁶.

Aus dem Beitrag von Eric W. Gritsch sei erwähnt, das Müntzer hier im Grunde von Anfang an gegenüber Luther als ein eigenständiger Theologe erscheint. Zwar habe Müntzer eine Zeit lang Luther als geistlichen Vater respektiert und sich in Prag auch als Luthers »Nacheiferer« (emulus) vorgestellt²⁷; aber für ein wirklich enges Verhältnis zwischen beiden gebe es doch

¹⁹ Mau, ebd., 21 f.

²⁰ Mau, ebd., 28.

²¹ Mau, ebd., 28–30.

²² Fauth, ebd., 42.

²³ Fauth, ebd., 48.

²⁴ Goertz, ebd., 85.

²⁵ MSB 211, 26–28; Koch, ebd., 136.

²⁶ Koch, ebd., 132.

²⁷ Gritsch, ebd., 166 und Anm. 132 (mit Belegen).

kaum Anhaltspunkte. Die Betonung des Glaubens bei Müntzer sei kein klarer Beweis dafür, daß Müntzer Luthers Schüler gewesen sei²⁸. Ähnlich wie andere, so betont auch Gritsch, daß Müntzer die Zusage Christi anders verstanden habe als Luther²⁹.

II.

Welche Folgerungen ergeben sich nun von den verschiedenen Beiträgen der Festgabe her für ein mögliches Gesamtbild von Müntzers Theologie? *Einige wichtige Gemeinsamkeiten* sind erreicht und sollen hier kurz gewürdigt werden.

Erstens, Müntzer ist hier *als Theologe* gewürdigt worden. Darin kommt zum Ausdruck, daß Müntzer nur von seiner Theologie her verstanden werden kann. Dies gilt auch für seine Rolle im Bauernkrieg. Nun ist von seiten der Disziplin der Kirchengeschichte gewiß immer schon auf die vorrangige Bedeutung der Theologie bei Müntzer hingewiesen worden, wie es sich bereits bei Karl Holl³⁰ beobachten läßt. Auch marxistischerseits ist von manchen diese Tatsache schon lange gesehen worden. Bekanntlich hat Gerhard Zschäbitz bereits 1958 gesagt: »Thomas Müntzer war Theologe und, selbst an den Maßstäben seiner Zeit gemessen, ein tief religiöser Mensch.«³¹ Neuerdings ist diese Tatsache u. a. von Adolf Laube³² oder Max Steinmetz³³ – um nur diese Forscher zu nennen – hervorgehoben worden. Allerdings muß man hinzufügen, daß von seiten der Theologie früher nicht selten die Bedeutung von Müntzers Beteiligung am Bauernkrieg nicht hinreichend bedacht worden ist und daß obendrein noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zuweilen die Ketzerpolemik gegen Müntzer fortgesetzt worden ist. Umgekehrt ist auf marxistischer Seite manchmal Müntzer

²⁸ Gritsch, ebd., 165.

²⁹ Gritsch, ebd., 165 f.

³⁰ Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 7. Aufl. Tübingen 1948, 420–467; zu Holl siehe meine Bemerkungen in: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 2. Aufl. München 1982, 234–236, in der Lizenzausgabe der DDR, Berlin 1983, 252–255.

³¹ Gerhard Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, in: LÜAMA Reihe B Bd. 1, Berlin 1958, 37.

³² Adolf Laube, Probleme des Müntzerbildes, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften, Jg. 1988 Nr. 6 G/1988, Berlin 1988, 6 u. ö.

³³ Max Steinmetz, a.a.O. (s. o. Anm. 18), 55 u. ö.

im Grunde zu einem politischen Revolutionär umfunktioniert worden, der sich nur das Gehabe eines Reformators zugelegt habe. Aufgrund der Revision früherer Vorurteile kann die Würdigung von Müntzers Theologie heute frei von solchen Vorurteilen vorgenommen werden.

Zweitens, methodisch ist, sicher nicht nur durch den Wunsch der Herausgeber veranlaßt, in der Festgabe insofern ein Consensus erreicht, als alle Mitarbeiter ihr jeweiliges Thema *mit Hilfe der historisch-genetischen Methode* behandelt haben. Damit ist eine Methode auf Müntzer angewandt worden, die sich besonders in der Lutherforschung seit Jahrzehnten bewährt hat. Es ist im Grunde wohl die einzig mögliche Methode, wenn man versuchen will, Müntzers Ausgangspunkt und die Fortschritte in seinem Denken wie in seinem Handeln genau in den Blick zu bekommen.

Allerdings muß gesagt werden, daß die Müntzerforschung hier vor vergleichsweise größeren Problemen steht als die Lutherforschung. Was Luther betrifft, so sind wir über die geistigen Strömungen in Erfurt, über die für ihn wichtigen Traditionen und Gestalten sowie über seine eigenen frühen Gedanken durch das recht umfangreiche Quellenmaterial gut informiert; trotzdem gehen die Ansichten sowohl über die für Luther bestimmenden Einflüsse als auch über seine eigene Frühtheologie bekanntlich weit auseinander. Was Müntzer betrifft, so dürfte heute zwar im ganzen das Umfeld der für ihn in Betracht kommenden Einflüsse bekannt sein; aber wann genau ihn die verschiedenen Einflüsse erreicht haben, ist viel schwerer auszumachen als bei Luther. Hinzu kommt, daß Müntzer uns eigentlich erst in seiner Zwickauer Zeit, also 1520/1521, und danach während der Prager Monate sowie in der Allstedter Zeit deutlicher vor Augen tritt. Für die Zeit vor 1520 haben wir nur vereinzelte Äußerungen und sind in wesentlich stärkerem Maße als bei Luther auf Rückschlüsse angewiesen. Aber auch etwa für die Zeit in Prag und mögliche Einflüsse, die Müntzer dort aufgenommen hat, ist man eher auf Rückschlüsse angewiesen, als daß sich direkte Nachweise geben lassen. Dies macht in der Festgabe insbesondere Siegfried Hoyer in seinem Beitrag deutlich.

Drittens, die *zentralen Themen in Müntzers Theologie* zeichnen sich aufgrund langjähriger Forschungen und insbesondere auch aufgrund der Beiträge in der Festgabe deutlich ab. Eigentlich bei allen theologisch wichtigen Themen hat Müntzer seine unverwechselbare Eigenart. Ob es sich um das Gottesbild oder um die Auffassung vom Hl. Geist oder von der gegenwärtigen Offenbarung oder um das Christusbild oder um die Anthropologie oder um das Glaubensverständnis oder um die Ekklesiologie handelt: Müntzer geht in allen diesen Lehrstücken seinen eigenen Weg. Mindestens seit dem Prager Manifest ist in theologischer Hinsicht Müntzers eigener Ansatz deutlich, auch wenn Müntzer an wichtigen Stellen noch nicht die später bei

ihm sich findenden Konsequenzen gezogen hat. Dieser eigene Ansatz ist freilich nicht leicht zu umschreiben.

Viertens, die verschiedenen, seit längerem unternommenen *Versuche*, *Müntzer von einem bestimmten Punkt aus zu interpretieren*, haben wohl je etwas Richtiges gesehen, sind aber doch nicht recht befriedigend. Dies gilt etwa für Thomas Nipperdey, der gemeint hat, daß sich bei Müntzer »an die Theologie der Rechtfertigung, für Luther die allein mögliche Theologie, ... bei Müntzer eine Theologie des Gerechtfertigtseins« anschließe³⁴; oder für Hans-Jürgen Goertz, der Müntzer von der Mystik her deutete, wobei dann freilich Müntzer die mystische Innerlichkeit in die revolutionäre Äußerlichkeit verwandelt habe³⁵; oder für Gottfried Maron, der Müntzer im entscheidenden als einen »Theologen des Gerichts« deutete³⁶. Zugleich muß man aber auch feststellen, daß die Herleitung Müntzers von einem einzigen Leitmotiv aus in der Forschung in der Regel auf Widerspruch gestoßen ist. Es will nicht recht gelingen, Müntzers Theologie von einem einzigen Leitbegriff aus zu interpretieren.

Vielleicht ließe sich – damit gehen wir über die in der Festgabe getroffenen Aussagen hinaus – am ehesten folgende formale Feststellung machen: Müntzer entwirft eine Theologie, die im Unterschied zu derjenigen Luthers keine Polarität kennt, sondern in jeder ihrer Aussagen stets »ganzheitlich« ist. Bei Müntzer läßt sich nicht von Gesetz und Evangelium, von Gottes Zorn und Gottes Liebe, von dem Menschen als Sünder und Gerechtem zugleich sprechen. Es läßt sich auch nicht zwischen Rechtfertigung und Gerechtmachung oder zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterscheiden, geschweige denn eine Scheidung vornehmen. Müntzer versteht unter denjenigen Termini, die bei ihm zu den zentralen Themen gehören, stets zugleich das Ganze des christlichen Glaubens. Eine Rechtfertigung, die nicht zugleich auch Gerechtmachung ist, bedeutet für ihn nichts. Ein Glaube, der nicht zugleich seinem innersten Wesen nach Gottesfurcht ist und darum jede Furcht vor Menschen ausschließt, zählt nichts. Ein Vertrauen

³⁴ Thomas Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer* (1963), in: (ders.) *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, in: VR 1408, Göttingen 1975, 55f.

³⁵ Hans-Jürgen Goertz, a.a.O. (s.o. Anm. 9), sowie die gewissen Modifikationen, welche Goertz später vorgenommen hat: *Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer*, in: KuD 20, 1974, 23–53; sowie Goertz, *Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West*, Hannover 1988.

³⁶ Gottfried Maron, *Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das »Urteil« – ein Schlüsselbegriff seines Denkens*, in: ZKG 83, 1972, 195–225.

auf die göttliche Zusage, das nicht zugleich Nachfolge ist, verkennt das, worauf es ankommt.

Fünftens, es will bisher kaum gelingen, *Müntzers Theologie* nachträglich gewissermaßen *in ein geordnetes Ganzes zu bringen*. In der Festgabe ist ein solcher Versuch nicht gemacht worden; es ist auch nicht über eine derartige Aufgabe reflektiert worden. Zum Vergleich sei auch hier kurz ein Blick auf Luther geworfen. Seit über hundert Jahren sind immer wieder Darstellungen von Luthers Theologie vorgelegt worden, die sich gewiß in Ansatz und Konzeption erheblich voneinander unterscheiden, die aber doch alle voraussetzen, daß ein solcher Versuch berechtigt und sinnvoll ist. Tatsächlich gibt es nicht wenige Schriften Luthers, die in der einen oder anderen Weise systematisch vorgehen. Im Blick auf Müntzer hat es bisher niemand unternommen, die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Theologumena im Sinne Müntzers nachzuweisen und nachträglich eine Art Dogmatik im Grundriß für Müntzer zu entwerfen. Offenbar sperrt sich irgendetwas gegen einen derartigen Versuch. Nicht nur die geringe Zahl der Müntzerschriften, sondern auch die Eigenart seines Denkens steht einem solchen Unternehmen, wie es scheint, entgegen.

Es ergeben sich aber auch *einige Rückfragen* im Blick auf den Ertrag der Festgabe für ein mögliches Gesamtbild von Müntzers Theologie. Folgende Rückfragen seien hier genannt.

Erstens, was die für Müntzer bestimmenden Traditionen angeht, so dürfte heute dahin Übereinstimmung bestehen, daß hier insbesondere die Mystik, die Kirchenväter und unter ihnen vor allem Tertullian sowie Augustin, der Humanismus und die Apokalyptik zu nennen sind; auf Luther wird unten gesondert eingegangen. Die zeitliche Reihenfolge, in welcher diese Bewegungen und Gestalten für Müntzer wichtig geworden sind, ist ein Problem für sich, das hier nicht erörtert werden soll. Förderliche Beiträge sind in der Festgabe für den Humanismus durch Ulrich Bubenheimer sowie für die Kirchenväter durch Wolfgang Ullmann, aber auch durch Siegfried Bräuer vorgelegt worden. Unbefriedigend ist jedoch, wie oben schon angedeutet, die unterschiedliche Bestimmung des Gewichtes, welches die verschiedenen Einflüsse auf Müntzer gehabt haben sollen. Daß der Begriff der Ordnung teils von der Mystik, teils von Augustin, teils vom Humanismus her interpretiert wird, ist ein Zeichen für das Dilemma, in welchem sich die Müntzerforschung hier befindet. So sehr im ganzen über die wichtigsten Themen in Müntzers Theologie eine gewisse Übereinstimmung erreicht ist, so wenig gilt dies für die geistesgeschichtliche Einordnung. Offenbar meint jeder, der hier eine Entdeckung gemacht hat, seine Beobachtung gleich zum Schlüssel für den ganzen Müntzer machen zu können. Wenn für den vorliegenden Band ein einzelner Autor gebeten worden wäre, Müntzer

in Beziehung zu der gesamten, für ihn vermutlich wichtigen Tradition zu setzen, dann hätte es wohl nicht dazu kommen können, daß in mehreren Beiträgen nur eine einzige Tradition unter Ausblendung der anderen gewürdigt worden wäre.

Zweitens, man vermißt in der Festgabe, wie schon erwähnt, eine ausführlichere *Behandlung des Verhältnisses zwischen Luther und Müntzer*, sei es auch nur in Gestalt eines Forschungsüberblicks. In früheren Jahrzehnten hat man fast selbstverständlich Müntzer für Luthers Schüler gehalten. Holl hat seinerzeit gesagt: »Heilsgewißheit und allgemeines Priestertum sind für ihn (scil. Müntzer) bereits selbstverständliche Wahrheiten. Damit steht er gegenüber dem Mittelalter auf einem neuen, auf dem durch Luther geschaffenen Boden. Auch was er daneben an mystischen, hussitischen und joachimitischen Gedanken aufnimmt, gewinnt durch die Beziehung auf die ihm mit Luther gemeinsamen religiösen Ziele veränderte Bedeutung.«³⁷ Neuerdings hat Walter Elliger sich in seiner großen Müntzer-Biographie ähnlich ausgesprochen. Elliger sieht in Müntzer »weniger einen Adepten der Mystik als einen ›Schüler‹ Luthers, der freilich mit der Voreingenommenheit einer eigenen, persönlichen Fragestellung schon nach Wittenberg kam und dementsprechend ›die neue Lehre‹ des ›jungen Luther‹ hörte und in sich aufnahm.«³⁸

Die Sicht der Beziehungen zwischen Luther und Müntzer hat sich jüngst etwas verschoben. In seinem verdienstvollen Aufsatz »Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit« (1988) hat Ulrich Bubenheimer davor gewarnt, die Thematik »Müntzer und Wittenberg« auf die Frage »Müntzer und Luther« zu verengen³⁹. Bubenheimer hat hier nachweisen können, daß es eine Nachschrift Müntzers einer Hieronymus-Vorlesung des Johannes Rhagius Aesticampianus, die in dem Wintersemester 1517/1518 gehalten wurde, gibt und daß Müntzer nachträglich an seiner Nachschrift gearbeitet hat⁴⁰. Freilich, es scheint noch nicht sicher erwiesen zu sein, daß Müntzer, wie Bubenheimer meint, die ganze Vorlesung des Rhagius gehört hat, wie es auch noch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, daß Müntzer damals tatsächlich Student in Wittenberg gewesen ist⁴¹. Tatsache ist vielmehr, daß

³⁷ Holl, a.a.O. (s.o. Anm. 30), 425.

³⁸ Walter Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen 1975, 7.

³⁹ Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit*, in: ZKG 99, 1988, 168–213, hier 169.

⁴⁰ Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung*, in: ZKG 99, 1988, 214–237, hier 223.

⁴¹ Auch Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer ...*, 1989 (s.o. Anm. 15), 46, sagt: Was Müntzer in Wittenberg suchte, »ist ungewiß«.

wir nicht genau wissen, was Müntzer zu jener Zeit in Wittenberg gemacht hat, und daß uns auch die genaue Dauer seines Aufenthaltes in Wittenberg nicht bekannt ist. So gut wie alles, was neuerdings hierüber gesagt wird, stützt sich auf Vermutungen, die ihrerseits alle auf jene Nachschrift von etwa zwei Vorlesungsstunden durch Müntzer zurückgehen. Hier dürfte einstweilen eine gewisse Vorsicht gegenüber einem solchen Gebäude von Hypothesen am Platze sein.

Ähnliches gilt auch für Bubenheimers These, daß Müntzer sich 1519 als »(Magister) Thomas von Wittenberg« bezeichnet haben »muß«⁴². Bubenheimers Gründe hierfür sind einmal, daß in dem einen seiner beiden Berichte über die Jüterboger Vorgänge 1519 Bernhard Dappen Müntzer als »Magister Thomas von Wittenberg« bezeichnet; in dem anderen tut er das freilich nicht⁴³. Sodann möchte Bubenheimer aus der Tatsache, daß der Leipziger Buchführer Achatius Glor Müntzer als »Toma(s) de Wittkennaw« anredet, schließen, daß Müntzer sich zuvor ihm gegenüber selbst als »Thomas von Wittenberg« hingestellt hat. Dieser Schluß ist m. E. nicht zwingend.

So richtig es ist, die Frage »Luther und Müntzer« auszuweiten auf die Frage »Müntzer und Wittenberg« oder »Müntzer und die Wittenberger Theologie«, was übrigens sicher auch für die späteren Jahre geschehen sollte, so scheint mir, daß dieser Problembereich angesichts der dürftigen Quellen nur ansatzweise erörtert werden kann und daß dabei noch immer entscheidend ist, was wir über Müntzers Denken zu dieser Zeit eruieren können.

Dabei muß man, wie es scheint, auch in aller Deutlichkeit die Frage stellen: welche Gedanken Luthers und der Wittenberger Theologie hat Müntzer eigentlich nachweislich übernommen? Da ist m. E. in aller Nüchternheit festzustellen: Müntzer hat weder das »sola fide« noch das »sola gratia« noch das »sola Scriptura« rezipiert. Keine der zentralen reformatorischen Formeln läßt sich bei Müntzer dem Wortlaut oder der Sache nach zu irgendeiner Zeit belegen.

Auf der anderen Seite ist es richtig, daß Müntzer – allgemein gesprochen – um 1519 dem Wittenberger Lager zugerechnet wurde und sich selbst anscheinend auch als Vertreter der Wittenberger Richtung angesehen hat. Die damalige Gemeinsamkeit zwischen Müntzer und der Wittenberger Theolo-

⁴² Bubenheimer, ZKG 1988, 177.

⁴³ Manfred Bensing/Winfried Trillitzsch, Bernhard Dappens »Articuli ... contra Lutheranos«. Zur Auseinandersetzung der Jüterboger Franziskaner mit Thomas Müntzer und Franz Günther 1519, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 2, 1967, 113–147, hier 142 »magistrum Thomam nomine de Wittenberg«; 132 heißt es nur »... quendam novum predicatorem nomine magistrum Thomam«.

gie hat sich freilich, wie es scheint, überwiegend auf die Kritik an der Papstkirche und auf das Eintreten für eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern beschränkt. Daß die Gemeinsamkeit sich auch auf die inhaltlichen Vorstellungen über die kommende Reformation erstreckte, müßte erwiesen werden und kann nicht einfach als gegeben gelten.

Drittens, gerade in diesem Zusammenhang vermißt man in der Festgabe eine *Würdigung von Müntzers Kritik an der damaligen Kirche*. Eine solche Untersuchung über Müntzers Kirchenkritik sowie ein Vergleich mit der Kritik an der Papstkirche bei Luther könnte nützlich sein, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Luther und Müntzer zu dieser Zeit genauer zu bestimmen.

Viertens, es wäre unangemessen, in dem Band »Der Theologe Thomas Müntzer« auch schon eine *Würdigung von Müntzers Verwendung der Hl. Schrift* zu erwarten, obwohl eine solche seit langem ein dringendes Desiderat der Müntzerforschung darstellt. Wie jeder, der sich mit Müntzers Schriften befaßt hat, weiß, ist es eine der schwierigsten Aufgaben, die in manchen dieser Schriften am Rande angegebenen Kapitel aus der Bibel sowohl zueinander als auch zu dem Gedankengang bei Müntzer in Beziehung zu setzen. Bisher sind zwar einige Versuche unternommen worden, diese Aufgabe, die einem großen Puzzle-Spiel gleichkommt, in Angriff zu nehmen⁴⁴. Aber im großen muß dies noch erst geleistet werden. Es ist durchaus möglich, daß, wenn diese Aufgabe einmal gelöst sein wird, sich unerwartete Ergebnisse für Müntzers Schriftgebrauch und sein Schriftverständnis ergeben könnten. Daß Müntzer seine Theologie vor allem aus der Bibel entnehmen wollte, auch wenn er die Schrift dabei ganz anders interpretierte als Luther, ist heute sicher⁴⁵. Aber ehe hier nicht zumindest für eine von Müntzers Schriften der Gebrauch der Bibel wirklich geklärt ist, läßt sich über Müntzers Bibelinterpretation nur etwas ganz Fragmentarisches sagen. Möglicherweise werden sich von einer Klärung seines Schriftgebrauchs her auch wichtige Konsequenzen für Müntzers Verständnis der je neuen Offenbarungen und des lebendigen Redens Gottes ergeben. Womöglich ist es so, daß dieses je neue Reden Gottes stets in Analogie zu dem von der Bibel bezeugten Reden Gottes in der Vergangenheit gesehen werden muß.

Fünftens, wie erwähnt, haben die Herausgeber in ihrem Vorwort selbst darauf hingewiesen, daß an sich ein Beitrag über den *Einfluß der Apokalyptik auf Müntzer* geplant worden war, der dann aber nicht termingerecht

⁴⁴ Einige Hinweise finden sich bei Rolf Dismer, *Geschichte – Glaube – Revolution. Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers*, Diss. theol. Hamburg 1974.

⁴⁵ Siehe Max Steinmetz, *Thomas Müntzer und die Bibel*, in: Steinmetz, a.a.O. (s. o. Anm. 18), 55–58.

fertiggestellt werden konnte. Es scheint nicht sicher zu sein, daß ein solcher Beitrag auch die Frage behandelt haben würde, wie denn Müntzer seine Mitwirkung am Bauernkrieg theologisch begründet hat, wie er also als Theologe den Weg zur Revolution gegangen ist. Müntzer hat seine letzten Briefe vor der Schlacht von Frankenhausen unterzeichnet als »Thomas Müntzer mit dem Schwert Gideons«⁴⁶. Aber bereits in der »Ausgedrückten Entblößung«, Text A, heißt es 1524: »Thomas Muntzer, mit dem hammer.«⁴⁷ Das ist eine Titulatur, die gegenüber derjenigen der anderen Reformatoren ganz singulär ist. In diesen Titeln sowie in dem entsprechenden Verhalten Müntzers, also in seiner Mitwirkung am Bauernkrieg, sieht Müntzer selbst eine Konsequenz seiner Theologie. Müntzer ist also als Theologe Revolutionär. Wenn diese Feststellung heute wohl allenthalben als zutreffend angesehen wird, dann müßte doch in einem Band über den Theologen Thomas Müntzer eigentlich auch sein Weg von der Theologie zur Revolution mit erörtert werden.

III.

In dem dritten Teil soll nunmehr knapp versucht werden, eine Frage zu stellen, auf die ich selbst noch keine Antwort weiß, die aber m.E. im Zusammenhang mit den in der Festgabe behandelten Themen einmal gestellt und erwogen werden sollte. Zu dieser Frage können hier nur einige Erläuterungen und vorläufige Bemerkungen mitgeteilt werden.

Die Frage lautet: ist es möglich, Müntzers Theologie darzustellen, ohne dabei zugleich Müntzers Selbstverständnis mit zu bedenken?

Wir sind es ja in der Disziplin der Kirchen- und Dogmengeschichte gewohnt, etwa die Theologie Augustins oder diejenige der großen Scholastiker oder natürlich auch diejenige Luthers, Zwinglis oder Calvins darzustellen. Bei einem solchen Versuch wird natürlich immer auch die Person des betreffenden Theologen mehr oder weniger ausführlich mit gewürdigt. Was Luther betrifft, so muß selbstverständlich auch auf seine Biographie eingegangen werden. Ohne daß sein Weg ins Kloster, seine Anfechtungen und seine reformatorische Erkenntnis erörtert werden, läßt sich seine Rechtfertigungslehre nicht schildern. Auch sein vertieftes Verständnis der Sünde oder auch seine Auffassung vom Deus absconditus und vom Deus revelatus

⁴⁶ Siehe MSB 464, 17 (Brief vom 9. 5. 1525 an die Eisenacher); MSB 469, 6 (Brief vom 12. 5. 1525 an Graf Ernst von Mansfeld); MSB 470, 15 (Brief vom 12. 5. 1525 an Graf Albrecht von Mansfeld).

⁴⁷ MSB 267, 13f.

können ohne Berücksichtigung seiner vita nicht angemessen gewürdigt werden. Bei anderen Theologen mag die Erörterung des persönlichen Lebensschicksals und der Zeitumstände weniger wichtig sein als bei Luther; aber verzichten kann man auf die Berücksichtigung des persönlichen Hintergrundes im Grunde natürlich bei niemandem.

Wenn hier die Frage gestellt wird, ob Müntzers Theologie ohne Müntzers Selbstverständnis dargestellt werden kann, dann ist diese Frage in einem anderen Sinne gemeint als in dem einer Berücksichtigung seiner persönlichen Lebensumstände und der gesellschaftlichen wie kirchlichen Situation.

Was die eben genannten anderen Theologen angeht, so sind sie offenkundig alle der Meinung gewesen, ihre Theologie entsprechend der Hl. Schrift und gegebenenfalls auch entsprechend der Lehre der Kirche oder wenigstens der guten Tradition zu entfalten. Ihre Lehre sollte also eigentlich nur das wiedergeben, was im Grunde immer schon als die rechte Lehre galt. Sie selbst haben gemeint, daß deswegen ihre Lehre an sich auch losgelöst von ihrer Person vertreten werden kann und muß. Auch dort, wo bei solchen Theologen ein ausgeprägtes Selbstverständnis vorhanden ist wie insbesondere bei den Reformatoren, ist es so, daß ihre Lehre an sich von ihrer Person unabhängig ist. Luther war jedenfalls der Meinung, daß es im Verlauf der Kirchengeschichte niemals nur Zeiten des Verfalls gegeben habe. Vielmehr ist die Kirchengeschichte nach ihm stets von dem Kampf zwischen Christus und dem Teufel oder von dem Kampf um das reine Wort Gottes gekennzeichnet. Deswegen konnte Luther auch zugeben, daß die Anhänger der Reformation alles, was sie vorzubringen haben, aus der Papstkirche übernommen haben. Was Luthers Selbstverständnis angeht, so hat Luther sich letztlich als den Verkündiger des göttlichen Wortes verstanden; aber dabei wollte Luther stets ganz hinter der Sache, die er vertrat, zurücktreten⁴⁸. Ähnliches gilt auch für die schweizerischen Reformatoren.

Bei Müntzer liegen jedoch die Dinge offenkundig anders.

Erstens, für Müntzer ist der Verfall der Kirche ein totaler, keineswegs nur ein partieller. Wie Müntzer meinte, ist dieser Verfall schon bald nach der Zeit der Apostel eingetreten⁴⁹. Dieser Verfall hat dann schlechterdings alle Bereiche der Kirche erfaßt, ohne daß irgendwo noch heile Räume hätten

⁴⁸ Hierzu siehe vor allem Martin Schmidt, Luthers Schau der Geschichte, in: LuJ 30, 1963, 17–69; John M. Headley, Luther's View of Church History, New Haven-London 1963; Bernhard Lohse, Luthers Selbsteinschätzung (1985), in: (Lohse) Evangelium in der Geschichte, Göttingen 1988, 158–175.

⁴⁹ MSB 243, 22–244, 2 (Fürstenpredigt) Dann Egesippus und Eusebius sagen am 4. buch am 22. unterschidt der christlichen kirchen, das die christliche gemein ein jungfraw bliben sey nit lenger dann biß auff die zeyt des todes der apostelschuller.

bestehen bleiben können. Es fehlt also bei Müntzer an den Voraussetzungen für die Annahme einer Kontinuität, wie sie bei Luther trotz seiner außerordentlich scharfen Kritik an der Papstkirche doch immer vorhanden gewesen ist⁵⁰.

Zweitens, Müntzers Selbstverständnis ist, wie es scheint, ein grundsätzlich anderes als dasjenige Luthers. Müntzer erwartet zwar auch eine Reformation der Kirche, aber – wie es in der Fürstenpredigt in offenkundigem Gegensatz zu der Wittenberger Reformation heißt – »eine treffliche unüberwintliche zukünftige reformation«, die dann auch »volfüret werden« muß, daneben erwartet er jedoch zugleich eine »voranderung der weldt«⁵¹. Auch hier findet sich also jenes Moment, das oben mit dem Begriff des ganzheitlichen Denkens umschrieben werden sollte. Eine Reformation der Kirche ohne eine Veränderung der Welt ist zumindest für den Müntzer der Fürstenpredigt nicht vorstellbar.

Drittens, dabei kommt Müntzer selbst, wie er überzeugt ist, hier eine wichtige Rolle zu. Gerade in der Fürstenpredigt heißt es bekanntlich: »Drumb muß ein newer Daniel auffstehn und euch ewre offenbarung außlegen.«⁵² Aber schon früher hat er sich selbst im Blick auf seine Botschaft eine Rolle zugeschrieben, die weit über das hinausgeht, was Luther seinerseits als die ihm gestellte Aufgabe ansah. Einige dieser weitreichenden Äußerungen Müntzers seien hier angeführt.

In dem Prager Manifest finden sich die Worte, die sowohl das traditionelle Bild der Ernte als Metapher für das Gericht als auch die Rolle Müntzers zum Inhalt haben: »Dye zeyt der ernde ist do! Drumb hat mich Goth selbern gemit in seyn ernde. Ich habe meyne sichel scharff gemacht, denn meine gedanken seyn hefftig uff dye warheyt . . .«⁵³ Zu nennen sind weiter die Stellen, wo Müntzer sich selbst als den »servus electorum dei« bezeichnet⁵⁴. Diese Stellen sind insofern von Bedeutung, als Müntzer, wie auf Grund des Beitrags von Siegfried Bräuer oben erwähnt, die Scheidung zwischen Gottlosen und Erwählten als eine Aufgabe der Kirche ansieht. Müntzers Funktion besteht also nach seinem Selbstverständnis nicht nur darin, das rechte Wort Gottes zu verkündigen. Vielmehr muß er selbst als »Knecht der Auserwählten Gottes« an der notwendigen Scheidung mitwirken, ja er

⁵⁰ Wolfgang Höhne, Luthers Anschauung über die Kontinuität der Kirche, in: AGTL 12, Berlin/Hamburg 1963.

⁵¹ MSB 255, 24f; 255, 16.

⁵² MSB 257, 19f.

⁵³ MSB 504, 18–20.

⁵⁴ MSB 371, 14 (Brief vom 15. 6. 1521 an Nikolaus Hausmann); MSB 407, 3 (Brief ca. vom 25. 6. 1524 an Johann Lang).

jat hier offenbar den maßgebenden Anteil. Weiter, Müntzer kann sich geradezu als einen »Knecht Gottes« hinstellen⁵⁵. Ähnlich lautet der Titel »Knecht Gottes wider die Gottlosen«, den Müntzer im Frühjahr 1525 verwendet⁵⁶. Wohl am weitesten geht die Selbstbezeichnung, welche Müntzer nur zwei Tage vor der Schlacht von Frankenhausen gebrauchte, nämlich »Thomas Muntzer von wegen der gemeinen christenheyt.«⁵⁷

Es könnten noch zahlreiche andere Selbstbezeichnungen angeführt werden, mit denen Müntzer seine Funktion beschrieben hat. Das Ergebnis würde sich nicht ändern, daß nämlich Müntzer in ungleich stärkerem Maße als Luther eine Auffassung über seine eigene Rolle in der unmittelbar bevorstehenden Umwälzung entwickelt hat. Gewiß hat Müntzer sich dabei keine messianischen Funktionen zugeschrieben. Aber die genannten Selbstbezeichnungen lassen einen Anspruch deutlich werden, wie er in der Kirchengeschichte kaum jemals sonst erhoben worden ist.

Deshalb also die Frage: kann Müntzers Theologie dargestellt werden, ohne daß dieser Anspruch, den Müntzer erhoben hat, mit erörtert wird? Genügt es, wenn Müntzers Selbstverständnis bei Themen wie der Auffassung vom Hl. Geist und den Offenbarungen oder bei der Rezeption wie bei der Umformung apokalyptischer Traditionen mit verhandelt wird? Müßte nicht sowohl seine äußerst radikale Kirchenkritik als auch sein Selbstverständnis von Beginn einer Würdigung seiner Theologie an mit einbezogen und wohl bei jedem Lehrstück mit bedacht werden?

Siegfried Bräuer hat 1977 gesagt: »Wer Thomas Müntzer in Wahrheit war, läßt sich zur Zeit noch nicht bis in alle Einzelheiten seines Lebens und Denkens darlegen. Genügend aufgehell ist, was er sein wollte, nämlich ein Knecht Gottes, ein Bote Gottes, der für die kommende Christusherrschaft zu wirken hatte.«⁵⁸ Im wesentlichen dürfte diese Feststellung auch heute noch zutreffen. Allerdings ist es den Beiträgen der Festgabe zu danken, daß einige weitere wichtige Einzelheiten der Theologie Müntzers aufgehell

⁵⁵ MSB 397, 19 (Brief vom 4. 10. 1523 an Friedrich den Weisen); MSB 410, 33 (Brief vom 15. 7. 1524 an die Obrigkeit zu Sangerhausen); MSB 432, 4 (Brief vom 3. 8. 1524 an Friedrich den Weisen); MSB 432, 17 (Brief vom 7. 8. 1524 an die Allstedter); MSB 447, 17 (Brief vom 22. 9. 1524 an die Kirche zu Mühlhausen); MSB 451, 31 (Brief vom März 1525 an unbekannte Anhänger in Allstedt); MSB 459, 18 (Brief vom 4. 5. 1525 an Graf Günther von Schwarzburg).

⁵⁶ MSB 456, 7 (Brief ca. vom 26. oder 27. 4. 1525 an die Allstedter).

⁵⁷ MSB 472, 6 (Brief vom 13. 5. 1525 an die Erfurter).

⁵⁸ Siegfried Bräuer, Thomas Müntzers Weg in den Bauernkrieg, in: Thomas Müntzer. Anfragen an Theologie und Kirche, hg. von Christoph Demke, Berlin 1977, 65–85, hier 80.

worden sind und damit eine notwendige Vorarbeit für die noch zu schreibende Gesamtdarstellung Müntzers geleistet worden ist. Diese Beiträge geben zugleich Anregungen zur Weiterarbeit. Die Ausführungen dieses Referats haben hoffentlich deutlich werden lassen, daß es sich lohnt, auf diese Anregungen einzugehen.

Lassen Sie mich schließen mit einem Zitat aus der undatierten Predigt Müntzers über das Gleichnis vom Schalksknecht, in welchem jener hier als ganzheitlich bezeichnete Charakter von Müntzers Theologie besonders klar hervortritt: »Der Mensch ist ein Knecht, der deswegen erschaffen ist, damit er den Namen des Herrn durch alle seine Werke heilige und sich in diesen Werken übe, auf daß er mit ungeheucheltem Glauben Gott erkenne und seine eigene Schwachheit mit dem Ruf stärke: ›Herr, ich bin ein unnützer Knecht auf Grund aller meiner Werke, hilf meinem Unglauben, dir kann ich ohne dich nicht wohlgefallen.«⁵⁹

Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56

WAS HEISST »LUTHERISCH« ?

Erörtert am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns *

Von Eberhard Hauschildt

»Rudolf Bultmann als lutherischer Theologe« – so ist ein Aufsatz von Eduard Lohse überschrieben, den 1974 anlässlich Bultmanns 90. Geburtstag die Herausgeber in dieser Zeitschrift abdruckten.¹ Doch was heißt da »lu-

⁵⁹ MSB 523, 28–524, 3 Servus homo est, qui propterea creatus est, ut sanctificet nomen domini omnibus operibus suis exerceaturque in eis, ut fide non ficta deum cognoscat et imbecillitatem suam clamando confortet dicens: Domine, servus inutilis ex omnibus meis operibus ego sum, adiuva incredulitatem, tibi sine te placere non possum.

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten am 11.2.1988 in München auf dem Collegiumsabend »dies academicus« im Collegium Oecumenicum des Martin-Luthervereins in Bayern.

¹ Luther 45 (1974), 49–54.