

Luther und der Radikalismus *

Von Bernhard Lohse

Nur knapp acht Jahre sind es gewesen, die von Luthers erstem Auftreten in der Öffentlichkeit bis zum Bauernkrieg führten. Die Jubiläen, die in den vergangenen Jahren gefeiert wurden, haben diese, von einer ungeheuren Dynamik gezeichnete Zeitspanne breiten Kreisen erneut in Erinnerung gerufen. 1517 veröffentlichte Luther seine 95 Thesen, 1521 stand er in Worms vor Kaiser und Reich, und 1525 stellte er sich gegen die aufständischen Bauern. Die 450. Wiederkehr des Bauernkrieges hat in Ost und West Anlaß für manche wissenschaftlichen Kongresse und öffentlichen Feiern gegeben. Dabei ist es nicht selten so, daß Thomas Müntzer und die Bauern als die fortschrittlichen Kräfte hingestellt werden. Die radikalen Gruppen der Reformation finden bei manchen Menschen heute eher Anklang als die Vertreter der sog. obrigkeitlichen Reformation.

Das Bild von der frühen Reformationsgeschichte hat sich damit ungemein geändert. Es ist noch nicht sehr lange her, daß man in der Wissenschaft wie in der Öffentlichkeit mindestens die Anfangszeit der Reformation weithin ganz mit den Augen Luthers oder doch wenigstens von Wittenberg her sah. Karl Holl, der 1922 in Wittenberg seinen viel beachteten Vortrag »Luther und die Schwärmer« hielt, hat zwar in einer für damals ganz neuen Weise die Eigenständigkeit Müntzers und anderer »Schwärmer« gewürdigt, er hat sich aber doch von den Radikalen her zu einer Rückfrage an Luther nicht veranlaßt gesehen. Die »Schwärmer« erschienen ihm letztlich als Mystiker, und alle mystische Frömmigkeit sei, so meinte Holl, im Grunde »selbstisch«.¹ Luther hingegen habe allein die »Unabhängigkeit des Ewigen von der Zeit«

* Vortrag auf der Tagung der Luther-Gesellschaft in Tübingen am 6. Oktober 1975. Für die Drucklegung ist die Vortragsform beibehalten. Text und Anmerkungen sind nur an einigen Stellen überarbeitet.

1 Karl HOLL: Luther und die Schwärmer. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1. 7. Aufl. Tü 1948, 420-467, hier 462.

mit voller Strenge zu Ende gedacht.² Hätten die »Schwärmer« nur aufzurütteln gewußt, so habe Luther »die schöpferische religiöse Wahrheit vertreten«³ und sei darum allen Radikalen weit überlegen.

Nicht ohne den Einfluß von Holls bedeutsamer Untersuchung, aber doch vor allem dank den Forschungen vieler Freikirchler ist das Bild von Luther und den Radikalen in den letzten Jahrzehnten einer gründlichen Revision unterzogen worden. Wir sehen heute in vielen der »Schwärmer« eigenständige Vertreter der Reformation, die gewiß Luther Wesentliches verdanken, die aber doch nicht einfach als seine Schüler anzusehen sind, sondern eine eigene Ausprägung der Reformation darstellen.⁴ Allerdings ist es für ein wirkliches Verstehen dieser so wichtigen Epoche der frühen Reformationsgeschichte nicht hilfreich, wenn man einseitig für die eine Gruppe Partei ergreift und nur von ihr aus die Kontroverse betrachtet. Eine unkritische Wiederholung von Luthers Kritik an seinen radikalen Gegnern ist heute ebensowenig angemessen wie eine unkritische Verherrlichung der Gegenseite. Vielmehr sollten wir versuchen, das zu tun, was damals kaum in Angriff genommen wurde, nämlich die beiderseitigen Argumente ernstzunehmen und auch das beiderseitige Verhalten zu verstehen.

Der Begriff der Radikalen oder des Radikalismus ist ein moderner, und wir müssen uns kurz der Frage zuwenden, ob dieser Terminus auf das 16. Jh. angewendet werden kann und was er bedeuten soll. In der öffentlichen Diskussion unserer Tage ist der Begriff des Radikalismus häufig allen jenen beigelegt worden, die für umwälzende Reformen eintreten. Dabei wird jüngst zuweilen zwischen Radikalismus und Extremismus in der Weise unterschieden, daß die Anhänger des Extremismus vor der Anwendung von Gewalt nicht zurückschrecken, während die Vertreter des Radikalismus ihre radikalen Reformen mit gesetzlich zulässigen Mitteln anstreben. Eine terminologische Unterscheidung zwischen Extremismus und Radikalismus wollen wir hier für die Zeit des 16. Jh. nicht vornehmen, obwohl die Frage, ob Gewalt für die Erreichung bestimmter Ziele angewendet werden darf, auch im 16. Jh. umstritten gewesen ist, selbst bei den »Schwärmern«. Diejenigen, die damals bereit waren, Gewalt anzuwenden, sind sicher radikal gewesen; aber

2 Ebd, 464.

3 Ebd, 467.

4 Siehe Bernhard LOHSE: Die Stellung der »Schwärmer« und Täufer in der Reformationsgeschichte. ARG 60 (1969), 5-26.

es ist die Frage, ob nicht auch andere, die keine Gewalt anwenden wollten, teilweise ebenfalls radikal gewesen sind. Mit diesen Erwägungen dürfte aber noch keine ausreichende Definition des Radikalismus gegeben sein.

Die Bestimmung des Radikalismus für die frühe Reformationszeit wird noch durch zwei weitere Beobachtungen erschwert. Einmal, der amerikanische Kirchenhistoriker George H. Williams, der die bisher umfassendste Gesamtdarstellung aller Gruppen geliefert hat, welche nicht zu der großkirchlichen Reformation gehören, hat sein Werk »Die radikale Reformation« genannt.⁵ Was Radikalismus ist, wird hier also im Gegenüber zur obrigkeitlichen Reformation gesehen. Das ist nun allerdings ein sehr weiter Begriff von Radikalismus. Hier wird zudem ganz verschiedenen Richtungen nachträglich eine Gemeinsamkeit zugeschrieben, die es so gar nicht gegeben hat. Der Unterschied zwischen obrigkeitlicher und freikirchlicher Reformation reicht also nicht aus, um das Wesen des Radikalismus für die frühe Reformationszeit zu bestimmen.

Auf der anderen Seite gibt es keinen Zweifel, daß selbst Luther in bestimmtem Sinne als radikal anzusehen ist, nämlich mindestens in zweifacher Hinsicht. Einmal, Luthers Angriff auf die katholische Kirche ist an Radikalität von keinem anderen übertroffen worden. Sodann, Luthers theologische Arbeit ist, verglichen mit der theologischen Tradition, aber auch mit zeitgenössischen Entwürfen, ebenfalls an Radikalität kaum zu überbieten. Diese beiden Feststellungen sind darum von besonderer Bedeutung, weil es eine unzulässige Vereinfachung darstellen würde, wollte man den Begriff des Radikalismus für die Reformationszeit nur auf den politischen Bereich, nicht aber auch auf die theologische Arbeit und das kirchliche Verhalten anwenden. Die Tatsache, daß alle Seiten damals die Heilige Schrift als letztverbindliche Autorität anerkannten, macht es noch besonders schwierig, das Wesen des Radikalismus im 16. Jh. zu definieren. Schriftverständnis, Geistesauffassung, Gesetzesautorität begegnen, wenn auch in unterschiedlicher Aus-

5 George H. WILLIAMS: The radical reformation. Phil 1962. Williams (XXIV f) möchte unter der »radikalen Reformation« diejenigen Männer und Gruppen verstehen, die grundsätzlich für die Trennung ihrer Kirche vom National- oder Territorialstaat eintreten, muß aber selbst zugeben, daß einige wie Müntzer oder die Münsteraner Täufer »irregeleitet« waren und an die Möglichkeit »wiedergeborener Obrigkeiten« glaubten. Diese »Ausnahmen« lassen aber die Definition der »radikalen Reformation« durch Williams als problematisch erscheinen.

prägung, bei allen Richtungen damals und verbinden sich in verschiedener Weise mit kirchenreformerischen sowie politischen Zielen.

Für Luther gab es keinen Zweifel, was als Kennzeichen des Radikalismus anzusehen sei: nämlich der Versuch, sich über die Autorität der Schrift hinwegzusetzen und dem lebendigen göttlichen Geist neue Offenbarungen zuzuschreiben, die aber nach Luthers Meinung nur zu sehr den eigenen Wünschen entsprechen. Für Luther ist also Radikalismus mit »Schwärmertum« gleichzusetzen. Konsequenterweise hat Luther darum den Vorwurf des »Schwärmertums« auch gegen sehr verschiedene Gegner erhoben, die wir heute nicht mehr ohne Unterschied als radikal bezeichnen würden, nämlich gegen Karlstadt, Müntzer, Zwingli, aber auch gegen die katholische Kirche. Auf der anderen Seite dürfte zwar Thomas Müntzer nichts dagegen gehabt haben, wenn man ihn als radikal bezeichnet hätte; aber Andreas Karlstadt würde eine solche Bezeichnung für sich schwerlich zugeben haben.

Wir können also für das frühe 16. Jh. nicht mit einem festen Begriff von Radikalismus arbeiten, sondern müssen uns offen halten dafür, daß der eine etwas als radikal ansieht, was für den anderen durchaus nicht radikal ist, sondern eine unmittelbare Folge seines Schriftverständnisses darstellt, wobei obendrein die Anwendung von Gewalt verneint wird; wir müssen uns aber auch dafür offen halten, daß ein Mann wie Müntzer, der ohne jeden Zweifel radikal gewesen ist, seinen Radikalismus nicht als ein politisches Programm entworfen hat, sondern ihn als von der Schrift geboten ansah. Und wir dürfen nicht übersehen, daß das Für und Wider, will man den Männern jener Zeit gerecht werden, immer nur in Beziehung auf die Heilige Schrift abgewogen werden kann.

Angesichts dieser Sachlage dürfte es nicht unangebracht sein, wenn wir versuchen, einige Erwägungen über das Thema »Luther und der Radikalismus« anzustellen. Wir wollen dabei so vorgehen, daß wir zunächst den Streit zwischen Luther und Karlstadt, sodann denjenigen zwischen Luther und Müntzer betrachten, um schließlich die in ganz anderer Weise radikalen Elemente in der Theologie Luthers zu würdigen. Es versteht sich, daß wir dabei jeweils nur auf einige besonders wichtige Linien eingehen können. Aber der Versuch, die Intentionen der sog. Radikalen knapp und scharf her-

6 Siehe vor allem Helmar JUNGANS: Freiheit und Ordnung bei Luther während der Wittenberger Bewegung und der Visitationen. ThLZ 97 (1972), 95-104.

auszuheben, mag doch neben den notwendigen Detailuntersuchungen berechtigt sein.

I Luther und Karlstadt

Der erste Konflikt innerhalb der jungen reformatorischen Bewegung erhob sich um die Reformen, die während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg in Wittenberg durchgeführt wurden.⁶ Luther hatte in seinen reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 eine Fülle von Mißständen in Kirche und Öffentlichkeit angeprangert und auch praktische Reformen gefordert; was die Messe betrifft, so hatte er den Grundsatz aufgestellt, daß das Abendmahl, je mehr es dem letzten Mahle Jesu gleiche, um so christlicher sei.⁷ Aber praktische Schritte zu einer Umgestaltung der Messe nach diesem Grundsatz hatte er doch noch nicht unternommen. Als Luther auf der Wartburg weilte, kam es in Wittenberg zu der von verschiedenen Kräften getragenen Bewegung. Theologisch hatte Karlstadt, Luthers älterer Fakultätskollege und Mitstreiter auf der Leipziger Disputation, mehr als die anderen sich Gedanken über Notwendigkeit und Sinn von Reformmaßnahmen gemacht. Im Herbst des Jahres 1521 kam es zu einigen evangelischen Änderungen der Messe und beim Weihnachtsgottesdienst desselben Jahres zu der ersten großen evangelischen Abendmahlsfeier. Als in denselben Tagen die Zwickauer Propheten in Wittenberg eintrafen, wuchs die Aufregung und verstärkten sich tumultuarische Erscheinungen, an denen es schon vorher nicht gefehlt hatte. Bei der Entfernung der Heiligenbilder aus den Kirchen wurde ein Teil vernichtet. Auch sonst sprach manches dafür, daß die Entwicklung Männern wie Karlstadt oder vollends dem damals noch jungen Melanchthon aus der Kontrolle geriet. Luther, der Anfang Dezember 1521 heimlich in Wittenberg gewesen war, hatte in einem Brief seine Zustimmung geäußert zu dem sachlichen Kern der Reformen, nicht jedoch zu den Begleitumständen, unter denen sie eingeführt wurden.⁸ Luther wurde zurückgerufen, da man ohne ihn mit der entstandenen Unruhe und den theologischen Fragen nicht meinte fertig werden zu können. Hauptsächlich durch seine Invokavitpredigten des Jahres 1522 gelang es dem Reformator, in Kürze Ruhe und Ordnung wiederherzustellen.

7 WA 6, 355, 3 f [Sermon vom Neuen Testament, 1520]; WA 6, 523, 25 f [Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, 1520].

8 WA Br 2, 410, 18 [443], Luther an Georg Spalatin ca. am 5. Dezember 1521.

Bei diesem ersten innerevangelischen Streit ist eine Reihe wichtiger theologischer Probleme aufgebrochen, die immer wieder diskutiert worden sind und die im Grunde heute nicht minder aktuell sind als damals. Vordergrundig ging es um einige praktische Reformen, über deren Sinn und Notwendigkeit Karlstadt und Luther sich eigentlich sogar einig waren. Beide beurteilten aber die Möglichkeit verschieden, schon zu jener Zeit, wo die reformatorische Bewegung noch ganz im Zeichen des ersten Aufbruchs stand, zu Änderungen zu kommen. Luther wollte die Reformen nicht ohne die Obrigkeit eingeführt wissen.⁹ Vor allem aber war die theologische Begründung bei beiden verschieden. In der Hitze der gleich aufbrechenden Auseinandersetzung, die bald noch durch Differenzen in der Abendmahlslehre verschärft wurde, fand keine ruhige Erörterung der Fragen statt. Luther ist, wie man schon seit langem gesehen hat,¹⁰ Karlstadts Anliegen nicht voll gerecht geworden. Der Begriff der »Schwärmer«, den Luther auf Karlstadt anwandte und mit dem er Karlstadt einen unmittelbaren Geistbesitz unterstellte, aber auch der Vorwurf der Gesetzlichkeit und der mangelnden Rücksicht auf die Schwachen sind sicher nicht einfach aus der Luft gegriffen, haben aber doch Karlstadt mit einem gewissen Makel versehen. An theologischer Tiefe kann sich Karlstadt mit Luther zweifellos in keiner Weise messen. Aber er hat doch aus Motiven heraus gehandelt, die nicht unbeachtet bleiben dürfen.

9 WA 10 III, 9, 10-13: »aber wo bleybt die ordenung? dann es ist in eym frevel gescheen on alle ordnung, mit ergernyß des nechsten: wann man solt gar mit ernste zuvor darumb gebetten haben und die übersten darzu genommen haben, so wüste mann, das es auß gott geschehen were.« — Unvorbereitet waren solche Gedanken, wie Luther sie hier 1522 äußerte, bei ihm nicht; siehe vor allem schon die Römerbriefvorlesung 1515/16. WA 56, 124, 17-23 (Randglosse zu R 13, 1) lehnt Luther die Unterscheidung von Faber Stapulensis zwischen geordneter und ungeordneter Gewalt ab und redet statt dessen davon, daß man gegebenenfalls »inordinate« nach der Gewalt strebt und sie dann ebenso anwendet. WA 56, 478, 26-32 (Scholie zu R 13, 1) äußert Luther, daß zu seiner Zeit die weltlichen Machthaber ihre Angelegenheiten offenbar glücklicher und besser verwalten, als es die kirchlichen Oberen mit ihren Aufgaben tun. Darum sei es »vielleicht sicherer, wenn die zeitlichen Angelegenheiten auch der Kleriker der weltlichen Gewalt unterstellt wären«. Trotzdem ist in der Äußerung von 1522 neu, daß man nur bei Hinzuziehung der weltlichen Obrigkeit wissen würde, daß die Reformen »aus Gott« sind.

10 Siehe etwa schon Otto SCHEEL: Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt 1524/25. ZThK 17 (1907), 352-375, bes. 354.

Karlstadt ist in seiner Theologie vor allem von Augustin, aber auch von Johannes von Staupitz¹¹ beeinflusst worden. Luther verdankt diesen beiden Männern zwar auch viel, Karstadt ist jedoch insbesondere durch Augustin bleibend geprägt worden.¹² Es liegt an dem augustinischen Erbe, wenn Karstadt nicht wie Luther in der Dialektik von Gesetz und Evangelium denkt, sondern bei Augustins Begriffspaar von Gesetz und Gnade bleibt. Luther stellte Gesetz und Evangelium einander schroff gegenüber: das Gesetz zeigt die Sünde auf und spricht den Menschen schuldig, das Evangelium verkündet die Gerechtigkeit Gottes und spricht den Menschen frei. Augustin hingegen hatte Gesetz und Gnade gleichsam auf einer niederen und einer höheren Ebene einander zugeordnet, so daß er sagen konnte: »Das Gesetz ist dazu gegeben, daß die Gnade gesucht werde; die Gnade ist dazu gegeben, daß das Gesetz erfüllt werde.«¹³ Karstadt übernimmt Augustins Zuordnung von Gesetz und Gnade und kann deshalb Luthers Bestimmung von Gesetz und Evangelium nicht folgen. Die sehr bedeutsame Konsequenz für die Frage praktischer Reformen ist die, daß für Karstadt das alttestamentliche Gesetz in gewissem Sinne auch für die Christen verbindlich ist. Luthers be-

11 Siehe hierzu Ernst KÄHLER: Karstadt und Augustin: der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karstadt zu Augustins Schrift *De spiritu et littera*. Halle 1952, 4*-7* u. ö.; Gordon RUPP: Andrew Karstadt and Reformation Puritanism. *The journal of theological studies* 10 (1959), 308-326, bes. 312; Friedel KRIECHBAUM: Grundzüge der Theologie Karstadts. HH-Bergstedt 1967, 10 f.; Ronald J. SIDER: Andreas Bodenstein von Karstadt: the development of his thought 1517-1525. Leiden 1974, 43 f u. ö.; Heiko A. OBERMAN: »Tuus sum, salvum me fac«: Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation. In: *Scientia Augustiniana* = Festschrift Adolar Zumkeller OSA/ hrsg. von Cornelius Petrus Mayer und Willigis Eckermann. Würzburg 1975, 382, Anm. 126.

12 Siehe vor allem Kähler: AaO.

13 AUGUSTIN: *De spiritu et littera* 19, 34: »Lex ergo data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur.« – Luther hat demgegenüber bei aller Wertschätzung doch ein anderes Verhältnis zu »De spiritu et littera« gehabt. In seiner Frühzeit, besonders in der Römerbriefvorlesung, hat er »De spiritu et littera« über Augustins Intention hinaus in reformatorischem Sinne interpretiert. Siehe Bernhard LOHSE: Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther. KD 11 (1965), 116-135; Leif GRANE: *Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus*. In: Festschrift für Ernst Fuchs/ hrsg. von Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel, Gerd Schunack. Tü 1973, 133-146. Für den alten Luther ist Augustin dann zum Kronzeugen reformatorischer Tradition in der Alten Kirche geworden, der vor allem der anti-römischen Polemik diene. Siehe WA Br 12, 387 f (4306), Luthers Vorrede zu »De spiritu et littera«, 1533 oder später.

kannte Aussage, daß Mose der Juden Sachsenspiegel sei,¹⁴ war für Karlstadt ein schwerer Anstoß.¹⁵ Daß nach Luther das alttestamentliche Gesetz für Christen nur insoweit verbindlich ist, als es durch Christus bestätigt ist, konnte Karlstadt nicht akzeptieren. Etwa das Bilderverbot gilt nach Karlstadt auch für die Kirche. Es war allerdings eine entscheidende Schwäche in Karlstadts Position, daß er theologisch nicht deutlich zu machen wußte, welche alttestamentlichen Gesetze und Gebote für die Christenheit verbindlich sind — denn daß dies nicht alle sind, gab auch er zu — und mit welcher theologischen Begründung die einen verbindlich sind und die anderen nicht. Karlstadt hat die Bedeutung, die hier dem Heiligen Geist zukommen soll, theologisch nicht überzeugend darlegen können. Vielmehr findet sich hier bei ihm eine theologische Unsicherheit und auch ein Moment der Willkür.

Aber für ihn ging es hier weniger um eine theologisch voll abgerundete Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium oder von Gesetz und Gnade als vielmehr darum, daß der reformatorische Glaube zu bestimmten Änderungen im kirchlichen und öffentlichen Leben führt. Ronald J. Sider hat für Karlstadts Zeit in Orlamünde von einer Theologie der Wiedergeburt gesprochen.¹⁶ Ob man nun den Begriff der Wiedergeburt für ganz geeignet hält, Karlstadts Anliegen gerecht zu werden, oder nicht, auf jeden Fall dürfte es Karlstadt nicht erst seit 1523 in Orlamünde, sondern schon in der Zeit 1521/22 in Wittenberg entscheidend auf die Erneuerung angekommen sein. Bereits in seinen 151 Thesen vom 26. April 1517 findet sich der auf Augustin zurückgehende Satz: »Gratia facit nos legis dilectores et factores.«¹⁷ Der Mensch wird also durch die Gnade ein Freund des Gesetzes. Etwas später, nämlich 1525, sagt Karlstadt in seiner Auseinandersetzung mit Luther, es sei »unmöglich, das einer ein rechte freyheit einer warheit hab und ein werck bring, das lügenhaftig, böß und wider die natur der erkanten warheit ist. Auch kan die freyheit nicht lang one jr eygen werck bleyben.«¹⁸ Für Karlstadt muß also der Glaube sich bewähren, muß die Freiheit sich in neuem

14 WA 18, 81, 14 f (Wider die himmlischen Propheten, 1525); vgl. Heinrich BORNKAMM: Luther und das Alte Testament. Tü 1948, 103-107.

15 Andreas KARLSTADT: Anzeyg etlicher Hauptartickeln Christlicher leere ..., 1525/ hrsg. von Erich Hertzsch. In: Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-25. Bd. 2. Halle 1957, 99, 23-34; vgl. Sider: AaO, 278.

16 Ebd., 212-299.

17 Kähler: AaO, 25* (These 85); Datierung der Thesen nach Kähler: AaO, 9*.

18 Karlstadt: AaO, 100, 20-24.

Gehorsam äußern und darf man nicht ohne Früchte bleiben; denn das Fehlen der Früchte würde auf den fehlenden Glauben hinweisen.

Das sind an sich Gedanken, die auch Luther äußern konnte.¹⁹ Der Unterschied zwischen beiden besteht jedoch darin, daß Karlstadt dieses »muß« sehr viel stärker als Luther betont und hier keine Geduld kennt. Es dürfte also nicht nur daran liegen, daß Karlstadt eine andere Strategie befürwortete, wenn er und Luther die Notwendigkeit und den Umfang der Reformen verschieden beurteilten.²⁰ Andererseits ist es wichtig, daß Karlstadt die Anwendung von Gewalt für die Erreichung der von ihm angestrebten Reformen ablehnte. Karlstadt hat sich von Müntzer schon früh distanziert, und er hat es Luther begreiflicherweise außerordentlich übelgenommen, daß dieser Karlstadt mit Müntzer gleichsetzte.²¹ Seinerseits ermahnte Karlstadt jedoch Müntzer, von der Gewaltanwendung abzulassen und stattdessen sein Vertrauen allein auf Gott zu setzen.²² Es ist im Grunde die Tragik Karlstadts, daß seine Position, kaum daß sie sich gegenüber Luther profiliert hatte, von der radikaleren Müntzers überholt wurde. Karlstadt geriet von daher in den Konflikt zwischen Luther und Müntzer mit hinein. Für Luther war er zu radikal, für Müntzer zu vorsichtig. Der in gewisser Weise »puritanische« Grundgedanke Karlstadts²³ ist darum nicht voll zum Tragen gekommen. Was auch immer dieser Grundgedanke, verglichen mit Luther, an theologischer Reflexion zu wünschen übrig läßt, so dürfte er es doch verdienen, ebenso ernst genommen zu werden, wie der Ansatz der reformatorischen Täuferbewegung.

Neben dem Gedanken der notwendigen Erneuerung verdient noch ein anderer Punkt Beachtung, nämlich die Frage der Rücksicht auf die Schwachen. Luther hat gegen die Wittenberger Reformen nicht zuletzt den Vorwurf er-

19 Siehe Ole MODALSKI: Das Gericht nach den Werken: ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. GÖ 1963.

20 Vgl. Sider: AaO, 201: »One must not either exaggerate their theological disagreement [scil. zwischen Luther und Karlstadt] or confuse it with a difference over strategy.«

21 WA 15, 334-341; bes. 335, 19 – 336, 25. Es ist erschütternd, wie wenig Luther hier Karlstadt in dem Jenaer Streitgespräch August 1524 gerecht wird; siehe dazu Sider: AaO, 195 f.

22 So Karlstadt in seinem Brief an Müntzer vom 19. Juli 1524. Siehe Thomas MÜNTZER: Schriften und Briefe: kritische Gesamtausgabe/ hrsg. von Günther Franz. GÜ 1968, Nr. 56, bes. Seite 416, 5-8.

23 Siehe Rupp: AaO.

hoben, sie hätten nicht die nötige Rücksicht auf die Schwachen genommen, sondern diese überfordert; die Reformen, obwohl an sich berechtigt, seien also zu schnell und überstürzt vorgenommen worden. Karlstadt hat seinerseits den Gedanken der Rücksicht auf die Schwachen bejaht, hat die Dinge hier aber doch anders gesehen. In einer Schrift des Jahres 1524 ist er eigens auf die Frage eingegangen, »Ob man gemach faren und des ergernissen der schwachen verschonen soll in sachen, so gottis willen anhehn«. Der Titel dieser Schrift sagt eigentlich schon alles: dort, wo es um Gottes Willen geht, kann die Rücksicht auf die Schwachen zum Verrat an der Sache des Evangeliums werden. Karlstadt wendet sich so gegen den Einwurf, man solle »Nicht zu schnell. Nicht zu schire« vorgehen.²⁴ Weiter äußert er: »Wir solten den schwachen soliche schedliche dinge nemen und auß iren henden reysen unnd nicht achten, ob sie drumb weinten, schryhen oder flüchten. Es wirt die zeit kommen, das sie uns danken werden, die uns ietz fluchen unnd verfluchen; der auch würd den narren die rechte und beste brüderliche lieb beweysen, der iren willen mit gewalt bräch, dz wil ich dir durch ein gleichnuß weisen.« Dieses Gleichnis lautet: »Wenn ich sehe, das ein klein unmündig kindelin ein spitzig scharpff messer in seiner handt hett und wölt es gern behalten, ob ich im denn brüderliche lieb beweiset, wenn ich jm das schedlich messer und seinen willen ließ, damitt sichs verwundet oder ertödt, oder denn, wenn ich jm seinen willen breche und das messer nām? Du must ie sagen, wenn du dem kind nimbst, das im schaden brengt, so thustu ein vätterlich oder brüderlich Christelich werck.«²⁵

Es ist deutlich: die Frage der Schonung der Schwachen hängt auf das engste zusammen mit Karlstadts Auffassung vom göttlichen Gesetz und von der notwendigen Erneuerung. Umgekehrt gilt für Luther ein Gleiches: nur weil Luther Gesetz und Evangelium dialektisch aufeinander bezog, konnte er in einer Weise auf die Schwachen Rücksicht nehmen, wie es Karlstadt unmöglich war. Die Tatsache, daß politisch die Karlstadtschen Reformen sich als Belastung erwiesen und daß allein Luthers Haltung sich als praktikabel herausstellte, hat Luther seine ungeheure Wirkung ermöglicht und Karlstadt vollends zum Außenseiter werden lassen. Ulrich Bubenheimer hat im Blick auf Luthers Ruf zur Besonnenheit gesagt, Luther mute geradezu »als Man-

24 Andreas KARLSTADT: Schriften/ hrsg. von Erich Hertzsch. Bd. 1. Halle 1956, 87, 33.

25 Ebd 1, 88, 24 – 89, 2.

datar des Reichsregiments« an.²⁶ Bei Luther war dies nicht Absicht oder Berechnung. Aber daß seine Auffassung mit dem, was für die Obrigkeit möglich war, übereinstimmte, ist ihm doch schon bald als Opportunismus ausgelegt worden.

II Luther und Müntzer

Wenn wir uns jetzt Müntzer zuwenden, so begegnen wir bei ihm einem Radikalismus ganz anderer Art als bei Karlstadt. Lehnte Karlstadt den Gebrauch von Gewalt in jedem Falle ab, so hat Müntzer sicher seit dem Jahre 1524, vielleicht aber schon früher, Gewaltanwendung bejaht. Lassen sich bereits in den Jahren 1520/21, als Müntzer in Zwickau tätig war, wesentliche Unterschiede zwischen Luther und Müntzer feststellen, so haben sich diese Unterschiede in den folgenden Jahren erheblich verschärft. Von allen Anhängern der Reformation, die man heute zum »linken Flügel« oder zur »radikalen Reformation« rechnet, ist Müntzer bei weitem der radikalste. Die Schaffung eines Bundes in Allstedt, aber auch schon die Vorformen, die sich dazu bei Müntzer in Zwickau und vielleicht früher bereits in Halle feststellen lassen, führen ziemlich gradlinig zu seiner Beteiligung am Bauernkrieg. Dabei ist andererseits kein Zweifel, daß Thomas Müntzer vor allem Theologe gewesen ist. Theologe ist er auch bei seinen revolutionären Gedanken und bei seiner Beteiligung am Bauernkrieg gewesen. Es wäre verfehlt, in Müntzer einen neuzeitlichen Sozialrevolutionär zu erblicken.

Was das Bild von Müntzer betrifft, so gibt es noch immer eine Anzahl wichtiger Punkte, wo keine hinreichende Klarheit über Müntzers Anschauungen besteht. Das gilt trotz der förderlichen ausführlichen Biographie Müntzers, die Walter Ellinger²⁷ vorgelegt hat. Nicht wirklich geklärt ist, so scheint es, der Zusammenhang zwischen Theologie und Revolution bei Müntzer. Hans Jürgen Goertz hatte gemeint, Müntzer sei auch hier noch von der Mystik beeinflusst, nur daß er die innere Ordnung, auf die es der Mystik

26 Ulrich BUBENHEIMER: *Scandalum et ius divinum: theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22*. ZSRG 59 (1973), 263-342, hier 327.

27 Walter ELLIGER: *Thomas Müntzer: Leben und Werk*. GÖ 1975; DERS.: *Außenseiter der Reformation: Thomas Müntzer; ein Knecht Gottes*. GÖ 1975. (Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1409)

angekommen sei, ins Äußere gekehrt habe.²⁸ Thomas Nipperdey hingegen hat die Auffassung vorgetragen, Müntzer habe, anders als Luther, die Rechtfertigung als einen neuen Zustand angesehen, so daß also nicht die innere Ordnung des Geistes, sondern die im Ansatz reformatorisch gefaßte Rechtfertigung zum Prinzip äußerer Gestaltung wird.²⁹ Wir können diesen, für die Müntzerdeutung so wichtigen Fragen hier nicht weiter nachgehen. Auch ein anderer Punkt, wo noch keine hinreichende Klarheit herrscht, sei wenigstens erwähnt, nämlich die Frage, wie weit Müntzer Schrifttheologe gewesen ist. Ohne Zweifel hat Müntzer in gewissem Maße aktuelle Offenbarungen für sich beansprucht. Aber dieser Punkt dürfte in vielen Darstellungen Müntzers überbewertet worden sein. Die je neuen Mitteilungen des Geistes bringen doch nach Müntzer, wie es scheint, nicht etwas substantiell Neues gegenüber der Schrift, sondern sind gewissermaßen Aktualisierungen der einst geschehenen Offenbarung, zu der sie darum in Analogie stehen.³⁰ Allerdings lauern hier die größten Gefahren, und Müntzer hat an dieser Stelle keine ausreichenden Sicherungen gegen Mißbrauch vorgesehen. Trotzdem dürfte Müntzer in wesentlich größerem Umfang, als es bisher gesehen worden ist, Schrifttheologe gewesen sein. Bei manchen seiner Schriften sind zahlreiche Bibelstellen am Rande angegeben, und zwar, da es noch keine Verszählung gab, nur die Kapitel, so daß es nicht immer leicht ist festzustellen, auf welchen biblischen Vers Müntzer vornehmlich Bezug nehmen will. Für die Forschung³¹ stellen sich hier noch zahlreiche, oft schwer zu lösende Auf-

28 Hans-Jürgen GOERTZ: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers. Leiden 1967, 39-45. 148 f; DERS.: Der Mystiker mit dem Hammer: die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer. KD 20 (1974), 23-53; vgl. auch Wolfgang ROCHLER: Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas Müntzer: ein Beitrag zur Frage »Müntzer und die Mystik«. ZKG 85 (1974), 369-382.

29 Thomas NIPPERDEY: Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer. (1963). In: DERS.: Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert. GÖ 1975, 38-84, hier 55 f. (Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1408)

30 Zu Müntzers Offenbarungsbegriff siehe auch Wolfgang ULLMANN: Thomas Müntzers Lehre von Gott und von der Offenbarung Gottes. Theologische Versuche 6 (1975), 89-104. Ullmann geht freilich mehr auf Müntzers Auffassung von Gesetz und Evangelium als auf die von den »Träumen« und den neuen Offenbarungen in ihrer Beziehung zu der von der Schrift bezeugten Offenbarung ein.

31 Ansätze zu einer Darstellung von Müntzers Schriftverständnis finden sich bei Rolf DISMER: Geschichte, Glaube, Revolution: zur Schriftauslegung Thomas Müntzers. Theol. Diss. HH 1974. — In seinem Aufsatz »Thomas Müntzer in der Forschung der Gegen-

gaben. Besonders deutlich ist Müntzers Schriftverständnis in seiner sog. Fürstenpredigt abzulesen, wobei hier auch seine Auffassung über Träume und Offenbarungen klar hervortritt. Aber wie sehr Müntzer doch an dem biblischen Text, natürlich in seiner besonderen Deutung, festhielt, kann man daran ermesen, daß er etwa von »dem heyligen buchstaben« reden kann³² oder die »buchstabischen zusagen« Gottes erwähnt³³ oder sich gegen »die hinderlistige dieberey des buchstabs« wehrt.³⁴

Ganz offenbar ist die Zuordnung von Buchstaben und Geist, aber auch die augustinische Auslegung dieser paulinischen Formel im Ansatz für Müntzer nicht minder als für Karlstadt von Bedeutung gewesen, wobei Müntzer zwar wie Karlstadt an der buchstäblichen Autorität des alttestamentlichen Gesetzes, wenn eben auch in der Interpretation durch den Geist, festhält, aber dabei dann doch andere Wege geht als Karlstadt. Für Müntzer sind etwa die alttestamentlichen Worte über die Furcht Gottes oder über das auserwählte Volk oder über den Bund oder auch über die Ausrottung der Gottlosen Aussagen, die durch Christus nicht überholt oder entscheidend verwandelt, sondern eher noch verschärft sind. Auch Müntzer hätte auf keinen Fall wie Luther das Alte Testament als der Juden Sachsenspiegel bezeichnen können. In seiner letzten Schrift, der »Hochverursachten Schutzrede«, hat Müntzer einmal gesagt: »Christus hat im evangelio durch seine gütigkeyt des vaters ernst erklet³⁵: für ihn ist also das Neue Testament im wesentlichen Erläuterung, ja Verschärfung des Alten Testaments. Anders ausgedrückt, das Neue Testament ist die neue, weil geisterfüllte Form des Gesetzes und damit unmittelbar die Richtschnur des Lebens. Auch Müntzer kann also Luthers dialektische Zuordnung von Gesetz und Evangelium nicht nachvollziehen. Luthers Vorwurf, daß hier aus dem Evangelium ein

wart«. ZGW 23 (1975), 666-685, geht Max STEINMETZ aus marxistischer Sicht auch auf die neuen theologischen Forschungen, darunter die von Dismer, ein. Siehe jüngst auch Joachim ROGGE: Wort und Geist bei Thomas Müntzer. ZDZ 29 (1975), 129-138; Leif GRANE: Thomas Müntzer und Martin Luther. In: BAUERNKRIEGS-STUDIEN/ hrsg. von Bernd Moeller. GÜ 1975, 69-97. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, 189) Grane wendet sich hier (88 f.) gegen die Behauptung, »Müntzer habe, inhaltlich gesehen, je anderes verkündigen wollen als das, was er in der Bibel bestätigt fand«.

32 Müntzer: AaO, 228, 4 (Protestation oder Erbietung).

33 Ebd, 236, 4.

34 Ebd, 236, 5-7.

35 Ebd, 330, 6.

neues Gesetz gemacht wird, ist voll und ganz berechtigt. Müntzer ist dabei nicht nur wesentlich radikaler als Karlstadt, er hat seine Auffassung vielmehr auch sehr viel konsequenter durchdacht.

Aber es scheint, daß man auch bei Müntzer von einem Grundansatz sprechen kann, der reformatorische Auffassungen in eigener Form aufnimmt. Hatten wir im Blick auf Karlstadt gesagt, daß es für ihn vom Evangelium her zu bestimmten Änderungen im kirchlichen und öffentlichen Leben kommen muß, so muß man für Müntzer schärfer formulieren, daß Gnade und Glaube das Leben verwandeln.³⁶ Müntzer kann dabei nicht nur Luthers Zweireichelehre sowie dessen Auffassung von Gesetz und Evangelium nicht übernehmen, sondern ihm ist auch die Unterscheidung zwischen dem »coram Deo« und dem »coram mundo« nicht nachvollziehbar. Vielmehr, was im Blick auf die Stellung des Menschen vor Gott gilt, das gilt unmittelbar auch für die Stellung in der Welt. Die Furcht Gottes schließt es aus, daß man auch etwa die Fürsten fürchtet. Gottesherrschaft und Fürstenherrschaft lassen sich, wie Müntzer jedenfalls in der letzten Zeit seines Lebens überzeugt ist, nicht miteinander vereinbaren. Solange Müntzer hoffen konnte, daß mindestens ein Teil der Fürsten, wenigstens auf der Seite der Reformation, für sein Programm der Herrschaft der Erwählten gewonnen werden könnte, waren Gottesherrschaft und Fürstenherrschaft noch nicht einander ausschließende Gegensätze. Übrigens ist diese Hoffnung Müntzers zeitweilig wohl nicht ganz ohne Anhalt an der Wirklichkeit gewesen. Erst als die Fürsten sich seiner Botschaft verschlossen, wandte Müntzer sich rigoros gegen die Knechtschaft der weltlichen Herren. Aber das Bedeutsame ist die Einheit der angestrebten geistlichen und weltlichen Reform. Diese Einheit dürfte darin ihre Ursache haben, daß »die Struktur des gedichteten, des eingebildeten Glaubens ... sich ... im öffentlichen Leben« wiederfindet.³⁷

Bei alledem ist jedoch überraschend, daß Müntzer bis in die letzte Zeit seines Lebens ganz offenbar nachhaltig vom Alten Testament geprägt ist. Im Alten Testament fand er die Einheit von Glauben und Leben. Das Alte Testament war ihm die gültige Präfiguration auch des Neuen Bundes, der nicht einen Bruch, sondern die Vollendung, die Verwirklichung des Alten Bundes bedeutet. Im Rahmen dieser Bedeutung des Alten Testaments sind

³⁶ Vgl. Nipperdey: AaO, 54.

³⁷ Siehe Siegfried BRÄUER: Thomas Müntzer. ZDZ 29 (1975), 121-129, hier 128b.

dann auch bestimmte Einzelzüge besonders wichtig wie etwa die Gerichtsbotschaft, die Müntzer verkündet;³⁸ aber sie stellen doch nicht das Ganze dar. Man könnte Müntzers Anliegen auch so formulieren, daß er mit größter Leidenschaft den Versuch unternommen hat, Gottes Willen durchzusetzen, und zwar ohne Unterschied in Kirche und Welt und auch ohne innere Zweifel, ob denn Gottes Wille im weltlichen Bereich so eindeutig erkennbar sei.

Bei diesem gewaltigen Versuch, zu einer göttlichen Lebensordnung zu gelangen, verdient ein Punkt noch besondere Beachtung, nämlich das Motiv für die von Müntzer angestrebte soziale Reform. Schon in seiner Schrift »Ausgedrückte Entblößung« sagt Müntzer, »das der arm man nicht lesen lerne vorm bekümmernuß der narung, und sie predigen unverschempt, der arm man soll sich von den tyrannen lassen schinden und schaben. Wenn wil er denn lernen, die schrifft lesen?«³⁹ In der »Hochverursachten Schutzrede« äußert er ähnlich, »daß der ernst des vatters die gotloßen christen auß dem wege rawme . . . , auff das die gerechten weil und raum haben mögen, Gottes willen zu lernen; es wer nymmermer möglich, daß ein ayniger christ bey sölcher tyranny könnte seyner betrachtung warnemen, . . .«⁴⁰ Und in einem seiner letzten Briefe an seine Allstedter Gemeinde, kurz vor der Niederlage bei Frankenhausen, sagt Müntzer knapp und scharf: »Mann kan euch von Gotte nit sagen, dieweyl sie [scil. die gottlosen Fürsten] über euch regiren.«⁴¹ Die Reformen, die Müntzer anstrebte und die im einzelnen oft schwer faßbar sind, haben für ihn also den Sinn gehabt, überhaupt erst die Voraussetzungen für den Glauben zu schaffen. Sie waren nicht Selbstzweck, sondern waren theologischen Zielen untergeordnet. Das ist für die Beurteilung Müntzers außerordentlich wichtig. Aber auch dieses verdient Hervorhebung, daß Müntzer wohl als erster erkannt hat, daß bestimmte Verhältnisse dem christlichen Glauben abträglich sind, ihn vielleicht sogar unmöglich machen.

Gewiß läßt sich auch hier die Gegenthese aufstellen, die Luther vertritt, daß christlicher Glaube stets und unter allen Bedingungen möglich ist und

38 Siehe Gottfried MARON: Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. ZKG 83 (1972), 195-225.

39 Müntzer: AaO, 275, 28-34.

40 Ebd, 330, 16-20.

41 Ebd, 455, 17 f (Brief Nr. 75 vom ca. 26. oder 27. April 1525).

an keine gesellschaftlichen Voraussetzungen gebunden ist. Aber gerade die Geschichte des 19. und 20. Jh. hat doch wohl auch gezeigt, daß es Bedingungen gibt, die den Glauben außerordentlich erschweren, und daß es andererseits Verhältnisse gibt, die den Zugang zum Glauben erleichtern. Man braucht sicher nicht Müntzers Theologie zu übernehmen, um diesen Satz zu akzeptieren. Die Schärfe des theologischen Gegensatzes zwischen Müntzer und Luther wird dadurch nicht berührt. Sie besteht damals wie heute darin, daß Müntzer für das Evangelium mit Gewalt eintreten will, während Luther das Evangelium ausschließlich durch das Wort verkündet. Dieser Gegensatz ist nicht überbrückbar.

III Luthers »Radikalismus«

Wenn wir uns jetzt Luther zuwenden und der Frage nachgehen, welche radikalen Elemente sich in seiner Theologie finden, so muß zunächst mit Nachdruck betont werden, daß es sich hier nur um einen Radikalismus ganz anderer Art handeln kann. Wir haben bei der Würdigung von Karlstadt und Müntzer schon einige Aspekte von Luthers Theologie betrachtet, die deutlich machten, daß bei Luther keinesfalls ein Radikalismus begegnet, der sich mit demjenigen Karlstadts oder Müntzers vergleichen läßt. Man könnte von daher wohl fragen, ob es gut ist, hier dasselbe Wort »Radikalismus« zu verwenden, wenn die damit bezeichnete Sache so unterschiedlich ist. Andererseits ist der radikale Charakter von Luthers Theologie in der Öffentlichkeit heute weithin nicht bekannt,⁴² so daß es schon berechtigt sein dürfte, auf einige in der Tat umwälzende Züge in Luthers Theologie aufmerksam zu machen. Das Wort »radikal« verwenden wir hierbei in einem doppelten

⁴² Auch Grane: Thomas Müntzer und Martin Luther, 94, hat kürzlich auf die »radikalen« Elemente in Luthers Theologie hingewiesen: »Von der modischen Verehrung der sogenannten »Radikalen« der Reformation etwas gelangweilt, wäre man geneigt zu fragen, wer hier eigentlich der Radikale ist?« — Zu der Bedeutung, die Luther für die »Radikalen« des 16. Jh. gehabt hat, siehe Günter MÜHLPFORDT: Der frühe Luther als Autorität der Radikalen: zum Luther-Erbe des »linken Flügels«. In: Weltwirkung der Reformation: Internationales Symposium anlässlich der 450-Jahr-Feier der Reformation in Wittenberg vom 24. bis 26. Oktober 1967; Referate und Diskussionen/ hrsg. von Max Steinmetz und Gerhard Brendler. Bd. 1. Berlin 1969, 205-225. Nach Mühlpfordt war nur der »frühreformatorische Luther« radikal (213). Vielleicht hat Luther in der Tat bei Müntzer, ohne es zu wollen und in anderer Weise, als Mühlpfordt annimmt, zu einer Radikalisierung geführt; so Kurt-Victor SELGE: Zu »Müntzer in Allstedt«. In: Bauernkriegs-Studien, 103—106, hier 105.

Sinne. Einmal meinen wir damit, daß bestimmte Gedanken wirklich an die Wurzel (radix) der Dinge rühren, also die Probleme in ihrer Tiefe erfassen; sodann aber denken wir auch daran, daß bestimmte Züge in Luthers Theologie nicht nur gegenüber der katholischen Kirche, sondern auch für die Fragen der Ethik bis hin zur Politik durchaus umwälzend gewirkt haben und auch heute nichts von ihrer radikalen Art verloren haben. Wir können hier nur auf einige wichtige Aspekte hinweisen.

Radikal in dem Sinne, daß Luther an die Wurzel der Dinge rührt, ist Luthers Auffassung von der Sündhaftigkeit des Menschen. Wie Luther sich durch seine schärfere Fassung des Wesens der Sünde von der katholischen Kirche unterschied, so liegt hier auch die eigentliche Differenz zwischen ihm und den radikaleren Kräften der Reformation. Luther hat seine radikale Auffassung von der Sünde etwa in der Heidelberger Disputation von 1518 zum Ausdruck gebracht: »Die Werke der Menschen, wie schön und gut sie auch immer erscheinen mögen, sind doch Todsünden. Die Werke Gottes, wie unscheinbar und schlecht sie auch immer erscheinen mögen, sind doch unsterbliche Verdienste. Nicht in dem Sinne sind die Werke der Menschen Todsünden . . . , daß sie etwa Verbrechen sind.«⁴³ Luther will also nicht den Unterschied zwischen guten und schlechten Werken im weltlichen Bereich nivellieren; aber er sieht doch den Keim der heimlichen Selbstsucht, die sich zur Geltung bringen will, überall am Werk. Andererseits begegnet bei Karlstadt wie bei Müntzer eine wesentlich weniger radikale Auffassung von der Sünde;⁴⁴ sie hätten sonst auch schwerlich ihre Reformziele mit solcher Leidenschaft anstreben können. An der radikaleren Auffassung von der Sünde liegt es auch, wenn Luther die Unmittelbarkeit der Geisterfahrung, wie Karlstadt und Müntzer sie beanspruchen, für Selbstbetrug hält und statt dessen auf den unübersteigbaren Abstand zwischen Gott und Mensch hinweist. Es liegt ebenfalls an Luthers radikalerer Sündenauffassung, wenn ihm das fremdbleibt, was im angelsächsischen Bereich als »guidance«, als »Gottes Führung« durch eine besondere Wirksamkeit des Geistes, bekannt ist.⁴⁵

43 WA I, 353, 19-24.

44 Auf die Bedeutung der Auffassung vom freien Willen bei den Täufern hat vor allem Hans J. HILLERBRAND hingewiesen: *Anabaptism and the reformation: another look*. ChH 29 (1960), 1-20, bes. 4-7.

45 Kurt Dietrich SCHMIDT: *Luthers Lehre vom Heiligen Geist*. In: *Schrift und Bekenntnis: Zeugnisse lutherischer Theologie* = Festgabe Simon Schöffel/ hrsg. von Volkmar Hertrich und Theodor Knolle. HH [1950], 145-164, hier 159.

Radikal in dem Sinne, daß eine wahrhaft umwälzende Entwicklung eingeleitet wurde, ist sodann Luthers Auffassung über die Vernunft und ihre Aufgabe in der Welt. Im Mittelalter hatte es neben der Schrift eine Fülle abgestufter Autoritäten gegeben, die von bestimmten Traditionen bis hin zu Vorschriften des Kirchenrechtes reichten und die, häufig ohne vernünftige Begründung, verbindlich sein sollten. Luther hat hier eine Reduktion vorgenommen auf die beiden Autoritäten der Schrift und der Vernunft, wobei die Schrift nicht in unmittelbarem Sinne für die Gestaltung des irdischen Lebens Vorbild ist, sondern hier die Vernunft maßgebend ist. Die Inthronisation der Vernunft als höchste Autorität⁴⁶ und der Verzicht auf biblizistische Lösungen aller Art haben hier zu einer radikalen Entideologisierung geführt. Sicher hat Luther von daher kein Verhältnis zur Utopie. Aber die Nüchternheit seiner Einstellung zu weltlichen Fragen hat sich doch damals wie auch oft in der Geschichte der Kirche als richtig herausgestellt. Trat Müntzer für die Revolution ein und forderte Karlstadt nachdrücklich bestimmte Reformen, die auch ohne die Obrigkeit eingeführt werden können, so hat Luther sich für die legitime Gewalt eingesetzt. Nach seiner Ansicht gehört es zu den vornehmsten Pflichten des Fürsten, das Recht zu wahren, Frieden und Sicherheit zu gewährleisten und für das äußere Wohl der Untertanen zu sorgen.⁴⁷ Gewaltanwendung kennt Luther also auch. Allerdings handelt es sich dabei um die legitime, von der Stiftung her begrenzte und durch die Vernunft kontrollierte Gewalt, die für Luther allein in Betracht kommt. Im übrigen blieb Luther gegen neue Ordnungen niemals ohne Skepsis, weil er sich von ihnen nicht diejenige Erneuerung versprechen konnte, die allein durch den Glauben bewirkt wird. Diese Nüchternheit und Skepsis hat Luther später auch stets gegenüber den reformatorischen Kirchenordnungen bewährt. Dabei ist freilich zuzugeben, daß es vielleicht nicht schlecht gewesen wäre, wenn Luther trotz seiner radikalen Nüchternheit mehr Kraft und Zeit auf die Mitarbeit an Kirchenordnungen verwendet hätte; denn daß diese doch ihre Bedeutung haben und ihren Einfluß ausüben, ist von ihm wohl nicht ganz hinreichend gesehen worden.

46 Siehe Bernhard LOHSE: Ratio und fides: eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. GÖ 1958, bes. 119-133.

47 Siehe Ulrich SCHEUNER: Begriff und Entwicklung des Rechtsstaats. In: Macht und Recht: Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart/ hrsg. von Hans Dombois, Erwin Wilkens. B 1956, 76-88.

Ein weiterer Punkt hängt mit dem bisher Erwähnten eng zusammen: Luther war auch insofern radikal, als er mit einem unvergleichlichen Nachdruck die Frage stellte, was denn im eigentlichen Sinne die Aufgabe des Christen sei. In seinem Brief an die Christen zu Straßburg vom 14. oder 15. Dezember 1524 hat Luther gesagt, daß das Bilderstürmen oder Leugnen der Sakramente eine schlechte Kunst sei, die auch ein Bube verstehe und die noch nicht einen Christen mache. Sein Rat und seine Warnung seien darum, »das yhr euch fursehet und auff der eynigen frage beharret, Was doch eynen zum Christen mache. Und lasst bey leybe keyn andere frage noch kunst disser gleich gellten. Bringt yemand ettwas auff, so fahet an und spricht ›Lieber, macht dasselb auch eyn Christen oder nicht?‹ Wo nicht, so last es ja nicht das heubtstück seyn nach mit gantzem ernst drauff fallen.«⁴⁸ Unter diesem Gesichtspunkt hat Luther dann aber auch ganz bestimmte praktische Grundsätze aufstellen können, die er aus der Bibel entnahm, ohne daß er darum wie Karlstadt oder Müntzer manche für das Gottesvolk des alten Bundes erlassenen Gebote in theologisch problematischer Weise als auch für die Christen verbindlich hingestellt hätte. Ein Grundsatz, der hier besonders wichtig ist, ist dieser: »Niemand soll sein eigener Richter sein.« Luther hat an der Bauernbewegung kritisiert, daß sie den Versuch unternahm, in eigener Sache zu urteilen. Die Schrift dagegen bezeugt, daß der Herr spricht: »Die Rache ist mein, ich will vergelten.« Wir müssen allerdings heute fragen, ob Luther diesen Grundsatz nicht zu schnell und auch zu einseitig den Bauern vorgehalten hat. Gottfried Maron, der diesen Grundsatz Luthers kürzlich gewürdigt hat, hat doch bemängelt, daß Luther es unterlassen habe, »mit dem Gewicht seiner Persönlichkeit für die *berechtigten* Anliegen der Bauern einzutreten.«⁴⁹ Eine wirklich konsequente Anwendung dieses Grundsatzes hätte Luther womöglich in eine Richtung führen können, wie sie in ethischer Hinsicht teilweise die Täufer der Reformationszeit genommen haben.

48 WA 15, 394, 1-6; vgl. auch Luthers Ablehnung der Gewalt in seinem »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist« (1524), WA 15, 221, 4-7: »Denn es sind nicht Christen, die uber das wort auch mit feusten dran woellen und nicht viel mehr alles zu leyden bereyt sind, wenn sie sich gleych zehen heylicher geyst voll und aber voll berhümbten.«

49 Gottfried MARON: »Niemand soll sein eigener Richter sein«: eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg. Lu 46 (1975), 60-75, hier 73; kursiv von Maron.

Holl hat in seinem eingangs zitierten Vortrag über »Luther und die Schwärmer« die Linien von der Zeit des 16. Jh. bis in die Neuzeit ausgezogen und dabei Luther als das Vorbild der in Deutschland entstandenen Form des kirchlichen und politischen Lebens, die »Schwärmer« hingegen als Prototyp des modernen Angelsachsentums hingestellt. Weiter hat er geäußert, daß die »Schwärmer« zwar auch ihre Sendung gehabt hätten, daß aber Luther »dem letzten Sinn des Christentums näher« gekommen sei.⁵⁰ Dieses Urteil Holls dürfte heute schwerlich noch von jemandem in dieser Form vertreten werden. Zumindest muß man sich mit der Ansicht auseinandersetzen, die etwa Reinhold Niebuhr vorgetragen hat, daß nämlich in Deutschland zwar das augustinisch-lutherische Erbe einer radikalen Sünden- und Gnadenlehre bewahrt worden sei, daß es dabei jedoch in diesem Lande nicht gelungen sei, dasjenige Maß an politischer Vernunft und Gerechtigkeit zu erlangen, das die angelsächsischen Nationen mit ihrem stärker pelagianischen Erbe verwirklicht hätten.⁵¹

Wie dem auch sein mag, auf jeden Fall ist uns heute wohl deutlich, daß die Auseinandersetzungen zwischen Luther und Karlstadt sowie zwischen Luther und Müntzer, aus welchen Gründen sie sonst noch entstanden sein mögen, doch auch auf gewisse Einseitigkeiten oder Engführungen bei Luther zurückzuführen sind. Gewiß, wir sehen auch heute die gewaltige Tiefe lutherischer Theologie und Frömmigkeit, von der wir noch immer Entscheidendes lernen können. Wir müssen weiter sagen, daß die Radikalität eines Müntzer und in mancher Hinsicht auch schon die eines Karlstadt gefährliche Züge enthalten hat, durch die der christliche Glaube verfälscht und der Bestand des Gemeinwesens in Frage gestellt worden sind. Aber wir müssen doch auch zugeben, daß der Radikalismus der Theologie Luthers, so unaufgebbar er ist, nicht immer einseitige Entscheidungen hat verhindern können.

Vielleicht ist unsere Generation bei allen Fehlern, die sie gemacht hat, im Begriff zu lernen, daß schroffe Alternativen nicht weiterhelfen. Zu lange hat man sich zwischen der Skylla und der Charybdis verschiedener Vorbilder

⁵⁰ Holl: AaO, 466 f.

⁵¹ Reinhold NIEBUHR: *The nature and destiny of man: a Christian interpretation*. Bd. I: *Human nature*. LO 1941, 234: »... it is significant that Germany, with its Augustinian-Lutheran theological inheritance, has had greater difficulty in achieving a measure of political sanity and justice than the more Pelagian, more self-righteous and religiously less profound Anglo-Saxon world.«

der Vergangenheit bewegt und ist entweder diesem oder jenem gefolgt. Es wäre gewiß falsch, wollte man statt dessen versuchen, unvereinbare Positionen miteinander zur Übereinstimmung zu bringen. Aber es wäre schon viel gewonnen, wenn man die kritischen Anfragen, die von einer anderen Seite kommen, hört, sie ernst nimmt und bedenkt. In diesem Sinne sollten wir an Gestalten wie Karlstadt und Müntzer nicht zu schnell vorübergehen, sondern uns bemühen, sie in ihrer Kritik an Luther und in ihrem eigenen Wollen zu verstehen, und ihnen wohl auch zugutehalten, daß sie, der Unterstützung durch die Obrigkeit beraubt, in eine größere Einseitigkeit gedrängt worden sind, als es ihnen selbst vielleicht lieb war. Wir sollten aber auch von Luther nicht mehr erwarten, als er geleistet hat. Das Problem des Radikalismus ist ein höchst komplexes. Wenigstens dieses kann man an den Auseinandersetzungen zwischen Karlstadt, Müntzer und Luther lernen.