

Das Radikalenbild im Spiegel der Reformationsjubiläen 1983/84

Dieser Aufsatz wurde im Anschluß an ein sozialgeschichtliches Forschungsseminar, das Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz im Sommersemester 1984 an der Universität Hamburg durchführte, von folgenden Teilnehmern erarbeitet: Trautje Franz, Klaus A. Henningsen, Ralf Klötzer, Marion Kobelt-Groch, Uwe Lindloge und Jörg-Peter Müller. Im letzten Abschnitt folgen die Verfasser andeutungsweise einem Konzept von „radikaler Reformation“, das Hans-Jürgen Goertz demnächst in einem Buch über die frühen Jahre der Reformation zur Diskussion stellen wird.

1.

In einer Hörfunksendung stellte Heinrich Böll unter der Überschrift „Radikalität und Hoffnung“ die Frage: „Was wäre aus der Bundesrepublik geworden, hätte es nicht Radikale und Extremisten gegeben, die nicht auf persönliche Bereicherung, sondern auf Veränderung der bestehenden Verhältnisse aus waren?“¹ Hier wird ein Denkanstoß gegeben, ein engagierter Schriftsteller appelliert an das kritische Bewußtsein seiner Mitbürger, sich von den oft so leichtfertigen negativen Pauschalurteilen über jegliche Form von Radikalität abzuwenden. „Radikaler“ und „Radikalismus“ sind in der deutschen Umgangssprache unglücklicherweise zu Denunziationsvokabeln geworden, mit denen sich Gedanken an Illegalität, Destruktivität und Terror verbinden. Die Vorstellung, etwas einschneidend verändern zu wollen, Verkrustetes aufzubrechen, um neue Wege zu beschreiten, erweckt den Eindruck drohender Gefahr, gegen die es sich zu Wehr zu setzen gilt. Bewußt wahrgenommen wird meist nur die zerstörende Seite der „Radikalität“, durch die Vorhandenes aufgelöst wird; während die ihr ebenso innewohnende gestaltende Kraft, die eigentliche schöpferische Zielsetzung wenig Beachtung findet. „Radikalität“ drückt auch Hoffnung auf Besserung aus, ist Ausbruch aus der Normalität der Gewöhnung, des Sich-Abfindens mit Unzulänglichkeiten, ein gründliches Aufräumen mit dem unvollkommenen Vorhandenen. Böll spricht sich für diese Hoffnung aus, den Mut zur Veränderung, denn „Alles, was je versucht hat, die Welt in Bewegung zu halten, kam aus radikalen Ansätzen...“² So betrachtet ist „Radikalität“ ein zeitloses Phänomen. Es hat sich jedoch im Lauf der Geschichte stets gewandelt und zeitspezifische Züge angenommen. Die Radikalen von heute haben im Hinblick auf den Willen zu grundlegender Erneuerung viel mit den Radikalen vergangener Zeiten

gemeinsam, vor allem verbindet sie das Schicksal, ewig Ungeliebte zu sein, von der Umwelt mißachtet, verfolgt und in den Untergrund gedrängt. Als 1983 der 500. Geburtstag Martin Luthers und ein Jahr später der 500. Geburtstag Huldrych Zwinglis gefeiert wurde, rückten durch diese Ereignisse die beiden hauptreformatorischen Richtungen ins Blickfeld des öffentlichen Interesses, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, denn Luthers Publizität ist fraglos größer als Zwinglis. Jubiläen haben durchaus ihre positive Seite, sie heben etwas ins Bewußtsein und regen zur Auseinandersetzung an, aber es besteht auch das bekannte Risiko der euphorischen Überhöhung, durch die Luther beispielsweise in früheren Gedenkfeiern zur übermächtigen Vaterfigur der Reformation stilisiert, ja mit der Reformation an sich identifiziert wurde. Hat sich an diesem Bild etwas geändert? Sicherlich ist das überall anzutreffende Bemühen um eine eher kritische Würdigung nicht zu verleugnen, und die zu Beginn des Lutherjahres geäußerte Erwartung, daß nicht „Trivilliteratur und Lutherdevotionalien, wie sie noch 1917 gang und gäbe waren“³, das Jubiläum beherrschen werden, hat ihre Erfüllung gefunden. Dennoch, mag die Erinnerung an Luther und Zwingli ein noch so dezenter Glanz umgeben, leicht werden jene vergessen, die auch Reformationsgeschichte machten, wie Täufer, Bauern und viele eigenwillige meist schwer einzuordnende Gestalten. Sie entwickelten oft andere Vorstellungen und gingen in manchem weit über die Hauptreformatoren hinaus. Gerade die beiden Jubiläen bieten Anlaß, den von Böll formulierten Denkanstoß noch einmal aufzugreifen und in abgewandelter Form auf die Vergangenheit zu übertragen: Was wäre aus der Reformation geworden, hätte es nicht Radikale gegeben, die auf eine umstürzende Veränderung der bestehenden Verhältnisse aus waren? Hierauf eine konkrete Antwort zu suchen, ist müßig, unzweifelhaft steht jedoch fest, daß den Radikalen eine entscheidende Mitgestaltung am reformatorischen Prozeß nicht abgesprochen werden kann. Es ist vor allem ein Verdienst intensiver Forschungsbemühungen, daß die Radikalen von ihrem Stiefkinder- und Randfigurendasein befreit sind. In den letzten Jahren wurden im Rahmen der Radikalenforschung nicht nur Definitions- und Ordnungskriterien für die keineswegs homogene Vielzahl der radikalen Gestalten vorgeschlagen, sondern auch versucht, sie in ihrer Eigenart und in ihrem Spannungsverhältnis zu den Hauptreformatoren zu erfassen. Allerdings bleibt zu fragen, inwieweit die neuen Erkenntnisse allgemein ins Bewußtsein gedrungen sind.

Die anläßlich der Jubiläen erschienene Fülle der Veröffentlichungen bietet sich geradezu an, dieser Frage einmal nachzugehen. Aus dem nahezu undurchdringlichen Publikations-Dschungel wurden einige Werke herausgegriffen, um an ihnen zu überprüfen, wie die Autoren im Rahmen ihres

Themas mit den Radikalen der Reformationszeit umgehen. Aus den Beobachtungen entstanden problemorientierte Skizzen, die durch drei grundsätzliche Überlegungen bestimmt werden. Erstens: Welches Radikalenbild läßt die jeweilige Veröffentlichung erkennen? Zweitens: Inwieweit kommen die Radikalen in ihrem Eigengewicht zur Geltung? Drittens: Auf welche Art und Weise wird die Gesamtkonzeption der Darstellung durch das Radikalenbild mitgeprägt?

2.

Zum Lutherjahr präsentierte der reformierte Kirchenhistoriker *Heiko Augustinus Oberman* mit dem Buch: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlin 1982) einen ebenso originellen wie herausfordernden Beitrag zu Leben und Werk des Wittenberger Reformators. Obermans plastische Darstellung läßt von vornherein keinen Zweifel an seiner leidenschaftlichen Parteinahme für Martin Luther, der ihm über die „Jahrhunderte des konfessionellen Streits“ hinweg als „Zeitgenosse“, als Vorbild für ein Leben aus Glauben (Röm. 1,17) entgegentritt (S. 7). Im Gegensatz zu den vielen heroisierenden Legenden, die den Wittenberger zum „prometheischen Fackelträger“, „germanischen Heerführer“ oder gar zum weltverändernden „Theokraten“ stilisieren, will Oberman dem „Evangelisten Luther“ Gehör verschaffen, der als Verkünder des göttlichen Wortes eine übergeschichtliche, die Grundexistenz des Menschen damals wie heute unmittelbar erfassende Wahrheit vermittelt.⁴

Oberman's Versuch, Luther aus dessen eigener Glaubenserfahrung heraus zu erklären, soll hier in Grundzügen nachgezeichnet werden, um das Feld abzustecken, auf dem der Reformator — und mit ihm Oberman — den Radikalen begegnet. Dies erscheint um so wichtiger, als der Verfasser immer wieder die „zeitlosen Sachverhalte“ in Luthers „Kollektivurteilen“ und „Kollektivverdammungen“ hervorhebt und als Waffe im Glaubensstreit der Gegenwart benutzt (S. 242, vgl. auch S. 72).

Luthers Erfahrungsgrund ist für Oberman die „urchristliche Naherwartung im Wissen um die endzeitliche Bedrohung durch den Antichrist“.⁵ Die apokalyptisch aufgeladene Eschatologie Luthers, die gegen das sanfte, hoffnungsgeschwängerte Endzeitverständnis eines aufgeklärt-bürgerlichen Lutherbildes ins Feld geführt wird, sei heute wieder „so aktuell geworden wie im späten Mittelalter und im frühen 16. Jahrhundert“ (S. 285). Eschatologische und reformatorische Erkenntnis, Christusglaube und Teufelsglaube fließen in dieser (end-)zeitgemäßen Deutung zusammen.⁶

Der reformatorische Durchbruch des Wittenberger Augustinermönchs zu dem bedrängend nahen „Gott für uns“ im Evangelium vom Kreuz Christi

wird von einem neuen „Wissen um die Macht des Satans“ begleitet, ohne das „der Christusglaube zur Christusidee — und Luthers Glaube zum zeitbedingten wirren Wahn“ würden (S. 110). Führt die Rechtfertigung des Sünders allein über den Glauben, der an der „fremden Gerechtigkeit“ und Gnade und dem Wort des fleischgewordenen Gottes hängt, wie der Säugling an der Mutterbrust, so ist der Teufel auf der Gegenseite unablässig bestrebt, die Gläubigen von Christus wegzureißen, indem er sie das jenseitige Heil in eigenen Leistungen und Taten suchen läßt (S. 177). Oberman sieht hierin eine „radikale Umkehrung der mittelalterlichen Teufelsvorstellung“, denn das Böse lauert nicht mehr in den sündhaften Weltgeschäften; der Teufel wird im Gegenteil als Zerstörer der Welt, als Vernichter der natürlichen Schöpfungsordnung erkannt, und vor allem: er ist dort nicht fern, wo Christus nah ist (S. 111, vgl. auch S. 85 und S. 271). Gegründet auf die endzeitliche Verkündigung Jesu und die apokalyptischen Prophezeiungen der Kirchenväter Augustinus und Bernhard von Clairvaux wächst so Luthers Verdacht, daß der Antichrist die Kirche selbst unterwandert und damit der endzeitliche Kampf begonnen hat (S. 77 ff.). Die Sanktionierung der Ablasspraxis durch die Kurie gibt ihm schließlich die Gewißheit, daß der Teufel jetzt entfesselt und die Wiederkunft Christi nah herbeigekommen ist. (S. 79).

Oberman weist auf den inneren Zusammenhang von neutestamentlicher Apokalyptik und Reformationsbegriff bei Luther hin. Im letzten Ringen zwischen Christus und Teufel ist Besserung nur noch von Gottes Eingreifen zu erwarten; der Mensch ist nurmehr „Reittier“ und „Kampfgebiet“ der kosmischen Mächte (S. 232 f.). Im Sprachgebrauch Luthers steht Reformation daher nicht für eine grundlegende Erneuerung von Glaube und Welt, sondern für die „endgültige Tat Gottes“ (S. 84). Ihr geht, in Umkehrung der historischen Logik, die Gegenreformation des Teufels als Chaos in der Welt und als Zerfall der Kirche voraus.⁷ Luther hat sich dementsprechend als ein von Gott gestoßenes Werkzeug zur Verkündigung des unterdrückten Evangeliums verstanden, als Vorreformer, der den Antichrist zu seinem letzten Ansturm anreizen und der Christenheit einen Rettungsanker zuwerfen soll.⁸ Reformator ist und bleibt Gott allein.

Oberman unterstreicht, daß das eschatologische Geschehen genau wie der individuelle Heilsprozeß ausschließlich der Zusage und dem Handeln Gottes entspringt. So nah das Himmelreich durch den offenbaren Gott (Deus revelatus) auch herangerückt ist, es bleibt menschlichem Verstand und menschlichen Taten doch unerreichbar und fremd in seiner Majestät. Der verborgene Gott (Deus absconditus) stellt sich überall den Plänen des Menschen entgegen. „Es ist also nichts mit dem tausendjährigen Friedensreich,

und weder Schwert noch Macht, auch keine produktive Utopie, wird dem messianischen Reich vorarbeiten“ (S. 79).

Luthers Weisung an die Christen der Endzeit entspricht dieser Einsicht: Sie müssen passiv im Glauben ausharren, das Evangelium offen bekennen und Kreuz und Anfechtungen strikt pazifistisch erdulden. Auf der anderen Seite können sie, die vor Heilshunger und Heilsangst befreit sind, sich nun ganz dem Menschendienst, dem Dienst an der bedrohten Schöpfung „mit Vernunft und Augenmaß“ widmen (S. 239). Das ist in den Augen Obermans eine anpassungsfähige „Überlebensethik in gefährlichen Zeiten“ (S. 85), die in ihrer konsequenten Weltzugewandtheit erst die Freiheit des Lebens konstituiert (S. 340 f.). Emanzipation der Welt, Emanzipation des profanen Rechts und der Staatsordnungen vom ‚göttlichen Recht‘ lautet das entsprechende Programm der ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ (S. 81.).

Das Buch Obermans wurde in einer Besprechung zu recht der „Lutherrenaissance des 20. Jahrhunderts“ zugeordnet.⁹ Seine normativ-theologische Perspektive orientiert sich an der idealen Form lutherischer Glaubenserfahrung, immunisiert den Reformator auf diese Weise gegen eine (sozial-)historische Deutung und macht gleichzeitig seine „Kollektivurteile“ zu unanfechtbaren, weil nicht an der sozialen Wirklichkeit überprüfbaren Wahrheiten. Das Radikalenbild bewegt sich also im Rahmen des Luther-Diskurses, als gebe es keine Kluft zwischen dem religiösen Spätmittelalter und der säkularisierten Gegenwart.

Obermans theologische Engführung folgt einer heilsgeschichtlich-eschatologischen Sichtweise, die Gott und Teufel zu den eigentlichen Akteuren einer Geschichte zwischen Kreuz und Parusie Christi macht. Oberman ist ständig bestrebt, den „fremden“ Luther, den Vorboten der Gottesreformation (S. 70), dessen Utopie keinen Ort in dieser Welt hat, gegen die historischen Prozesse im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit abzugrenzen. Er distanziert sich zugleich von all jenen Theologen der Hoffnung und Befreiung, die Reformation als soziale und religiöse Erneuerung der Welt verstehen und die der „Hand Gottes mit der Schwerthand“, mit Diplomatie oder mit Kirchenzucht nachhelfen wollen (S. 73.) Der weitgespannte Bogen reicht von den „militanten Gotteskämpfern“ Thomas Müntzer und Hans Hut (S. 69), über die aufständischen Bauern, die Reichsritter, die „ecclesia militans“ in Zürich und Genf bis hin zu den Propheten säkularisierter Reformationsvorstellungen, wie dem „amerikanischen Populismus“, dem „Staatsmarxismus“ und dem „antistaatlichen Pazifismus“ (S. 70).

Angesichts dieser summarischen Abgrenzung wird deutlich, daß es bei Obermans Urteilen nicht um das Verständnis einzelner Kontrahenten Luthers geht, sondern jeweils um die vertiefte Einsicht in seine reformatorische

Lehre. So bleibt auch die Wahrnehmung der Radikalen eher schematisch und undifferenziert an den Vorwurf des Glaubensaktivismus und der Militanz gebunden, dazu noch als Werk des Teufels überhöht. Die Kritik an den Radikalen folgt dem Muster von Luthers Kritik an der römischen Kirche (S. 241 und S. 245). Hier wie dort wird versucht, die ontologische Schranke, die den Menschen von Gott trennt, vom Menschen her zu durchbrechen, um das unsichtbare Reich des Friedens und der Gerechtigkeit sichtbar zu machen. Genau das wollen der mittelalterliche Chiliasmus und „jene militante Apokalyptik..., die etwa mit Thomas Müntzer, Hans Hut, Melchior Hofman oder Jan Matthijs die Ausrottung der Gottlosen vor dem Jüngsten Tag ansetzt“ (Oberman, Vorläufer, S. 98 f.). Genau das tun auch „diese Täufer und Sozialrevolutionäre, diese Antitrinitarier und Spiritualisten, ... Bauernführer und Sakramentariar, Zwinglianer und Stadtreformatoren, Schwenckfeldianer und wie sie auch heißen mögen“ (S. 242), wenn sie in den beiden Sakramenten Taufe und Abendmahl lediglich äußere Zeichen für den erneuerten Menschen bzw. die erneuerte Gemeinschaft erkennen. Oberman hält diesen Deutungen entgegen, daß Luther sich niemals auf das eigene Gewissen, auf „die eigene, sichtbare Gerechtigkeit“ gestützt habe, sondern stets auf die „fremde Gerechtigkeit“ und das „fremde Wort“ Gottes, der die beiden Sakramente als greifbaren Halt eingesetzt hat (S. 241).

Dem Papsttum, aber auch den Täufern und Sakramentariern wirft er vor: „Wer Taufe und Abendmahl zum Werk des Menschen macht, der zerbricht das Fundament der Christenheit, weil er Gottes Wahrheit und Wirklichkeit von der Überzeugungskraft des je subjektiven Gewissens abhängig macht“ (S. 241). Oberman sieht im Anliegen der Täufer also nicht „radikale Reformation“, sondern „radikales Mittelalter“ (S. 245), denn eine Reformation, die radikal ist, sofern sie die Wurzeln der menschlichen Existenz erfaßt, ist allein Gottes Gericht. Allerdings macht gerade das Urteil über die Täufer — „Der neue Laie ist der alte Mönch“ (S. 245) — klar, wie wenig ihm am Selbstverständnis dieser Bewegung liegt, wieviel mehr aber an Luthers Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen: „Der alte Mönch war wirklich ein neuer Laie“ (S. 341).

Die Adjektive „radikal“ und „revolutionär“ werden eher den Erkenntnissen des Reformators beigelegt: der Eschatologie (S. 86), der Ekklesiologie (S. 270), der Bibeldeutung (S. 181). Tatsächlich entspricht aber dieser Etikettierung eine, wenn auch unbeabsichtigte, Nähe zu den Glaubenserfahrungen und Lehren der Radikalen, die sich durch die Aufwertung der Apokalyptik bei Luther einstellt.¹⁰ Die Apokalyptik nämlich ist ein Lebensnerv sowohl Thomas Müntzers und Hans Huts als auch Melchior Hoffmans und prägt das von ihnen beeinflusste Täufertum auf je eigene Weise. So sah Müntzer

beispielsweise sein Werk eng mit dem endzeitlichen Wirken Gottes verbunden: „Ich treibe nicht mein, sondern des Herrn Werk“¹¹, und so fand Luthers endzeitliche Kirchenschau — „Kirche der Bekenner, Kirche der Märtyrer“ (S. 269) — ihr Gegenstück in den Täufergemeinden, die das Kreuz Christi „strikt pazifistisch“ erduldeten. Eschatologie und Apokalyptik, die schon im Neuen Testament in verschiedener Gestalt auftreten und ambivalenter Auslegung fähig sind, dürfen historisch nicht einseitig für Luther reklamiert werden. Auf ihre Weise waren auch die Radikalen von der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes tief durchdrungen. Die „zukünftige Reformation“, die Müntzer erwartete, war auch trotz der Mithilfe der Menschen eine Gottesreformation.

Indem Oberman den Radikalen aber das Feld der eschatologisch-apokalyptischen Geschichts- und Bibelauslegung streitig macht, nimmt er ihnen ein wichtiges Element ihrer theologischen Eigenständigkeit. Es bleibt der Eindruck, daß es den Radikalen nicht um Gott ging, sondern ausschließlich um die ideologische Rechtfertigung revolutionärer Absichten. Oberman stellt ihnen eine an der Zwei-Reiche-Lehre orientierte, konservativ-reformerische Grundhaltung entgegen, die in einem radikal jenseitigen Gottesverständnis gegründet ist. Wenn es aber irgendeinen Sinn haben soll, von der „Fremdheit“ einer Theologie zu sprechen, wie Oberman es im Hinblick auf Luther getan hat, wären dann nicht gerade diejenigen die eigentlich „Fremden“, die mit Gewalt, an der Luther übrigens nicht unbeteiligt war, aus dieser Welt gedrängt wurden?

Betrachtet man das Radikalenbild in seinem Bezug zur Gesamtkonzeption des Buches, so legt sich der Vorwurf einer Apologie des Bestehenden nahe, denn der Verfasser verklärt die real existierende, apokalyptische Bedrohung unserer Welt zu einem dämonischen Kampf und schreibt mit seiner „Mäßigungsethik in gefährlichen Zeiten“ die Zerstörung konkreter Utopie ideologisch fest. Er muß sich dabei allerdings fragen lassen, ob die Bewahrung der Schöpfung heute nicht tatsächlich radikale Veränderungen des menschlichen Zusammenlebens erfordert und ob in dieser Perspektive nicht Radikale zu den eigentlichen Bewahrern werden.

Ein anderes Buch über Luther schrieb Hellmut Diwald: *Luther. Eine Biographie* (Bergisch Gladbach 1982). Diwald lehrt Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Erlangen und ist durch seine weit gefaßte, anschaulich erzählende Geschichtsschreibung bekannt. Sein Buch präsentiert sich, dem Klappentext zufolge, als „couragierte Darstellung“; auf Anmerkungen und Literaturhinweise wird verzichtet, es scheint also eine breitere Leserschicht ansprechen zu wollen.

Ähnlich wie Oberman unternimmt Diwald mit einem Sprung über fünf

Jahrhunderte hinweg den Versuch, frei von Vorurteilen Luther auch heute noch unmittelbar zu hören und zu verstehen. Obwohl er sich ausdrücklich von allen Heroisierungen des Reformators distanziert, schafft er unter der Hand doch ein Denkmal Luther, indem er den Reformator in Wendungen wie „Naturereignis von Mann“ (S. 313) verherrlicht. Darüber hinaus faßt er die Reformation als „Lutherrevolution“ auf und gibt mit dem 31. Oktober 1517 sogar das Datum ihres Beginns an (S. 103). Luther als der Held seiner Darstellung kommt dadurch zu seiner historischen Wirkung, daß sich sein subjektives Wollen mit dem objektiven Vollzug der Geschichte deckt. Mit Beharrlichkeit und „wonnelloser Wut“ (S. 146) erfüllt er seinen schicksalhaften Auftrag, die alte Ordnung umzustürzen.

Den Aufbau der Neuzeit beginnt Luther, indem er „das politische Bewußtsein der Deutschen und ihren Willen zur Freiheit, und damit ihr Zusammengehörigkeitsgefühl“ wachrüttelt (S. 9). Er wird nicht als religiöser Reformator, sondern als politischer Revolutionär verstanden; allerdings läßt Diwald alle sozialen Bedingungen des Revolutionsbegriffs und den Prozeßcharakter von Revolutionen außer acht. Seine uneingeschränkte Sympathie gilt Luther offensichtlich deshalb, weil er die Moderne mit ihren bürgerlichen Werten wie Aufklärung und Nation heraufgeführt hat. Da Diwald jedoch unsere heutige Gegenwart von Kirche und Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt des Verfalls betrachtet, erscheint Luther bei ihm im hellen Licht romantischer Verklärung (S. 374).

Seinem Anspruch nach vorurteilsfreier Würdigung des Reformators wird Diwald nicht gerecht. Auch im Detail ist seine Darstellung verzerrt, weil er sie mit teils uneindeutigen, teils überspitzten Formulierungen überfrachtet. Es ist dieser Hintergrund, auf dem sein Radikalenbild gesehen werden muß. Luther kämpft als der eigentliche Radikale, was Diwald auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen versucht. „Radikalität des Einsatzes“ (S. 250) zeichnet ihn aus, ja er vollführt „die wildesten Angriffe“ (S. 92) und agiert „mit schrankenlos revolutionärer Anmaßung“ (S. 373). Andere radikale Gestalten verblassen demgegenüber zu Randfiguren der Lutherrevolution.

Andreas Karlstadt treibt die Sache Luthers in Wittenberg voran, entfernt sich dann jedoch von ihr und beschreitet schließlich mit seiner Gemeindereform in Orlamünde völlig eigene Wege. Den Zwickauer Propheten wird Rechtschaffenheit ihrer Religiosität zugestanden, mit ihren übersteigerten Vorstellungen berauben sie sich aber jeder Möglichkeit konstruktiven Mitwirkens im Gleichgewicht des lutherischen Revolutionswerks. Thomas Müntzers Theologie mit ihren Folgerungen für die Ordnung der Welt wirkt im Gegensatz zu Luthers Anliegen wenig originell und geht im wesentlichen in der Glaubens- und Soziallehre des Reformators auf. Der Bauernkrieg, als

„Bauernrevolution“ evangelisch-nationale Erhebung, hätte prinzipiell zum Träger der Lutherrevolution werden können, hätten nicht die Machtverhältnisse im Reich dem entgegengestanden. Ähnlich verhält es sich mit Franz von Sickingens Ritterkrieg, der in gleicher Weise nicht als restaurative Bewegung gesehen, sondern als zukunftssträchtig interpretiert wird.

Die Täufer nun erscheinen nur ganz am Rande der Darstellung. Diwald begnügt sich mit einem doppeldeutigen Zitat der antitäuferischen Propaganda aus der Zeit der Gegenreformation: „Unter allen Sekten, die von Luther ihren Ursprung haben, hat keine ein schöneres Ansehen und eine größere äußere Heiligkeit gehabt als die Wiedertäufer“ (S. 236). Ulrich Zwingli und die Reformierten gar werden mit flüchtigen, aber scharfen Worten disqualifiziert. Zwar hebt Diwald die politische Bedeutung des Marburger Religionsgesprächs hervor, er ironisiert die schweizerisch-oberdeutsche Theologie jedoch mit wenigen schwungvoll-überheblichen Bemerkungen wie zum Beispiel der, daß „die so überaus hellen, grandios vernünftigen Köpfe wie Zwingli und seine Gefolgschaft“ mit Luthers Christusglauben nichts zu tun haben konnten (S. 329). Daran zeigt sich, wie Diwald alles mißachtet oder stigmatisiert, was eine nicht zu leugnende Wirksamkeit jenseits von Luther entfaltete, was also nicht nutzbar gemacht werden kann, um Luthers historische Rolle zu unterstreichen.

Diwald vereinigt verschiedene und gegensätzliche historiographische Elemente von Lutherbild und Radikalenbild zu seiner eigenwilligen Darstellung. In seinen Mitteln traditionell katholisch (Luther als Umstürzler und Revolutionär) ist er in seinem Ziel traditionell protestantisch (Luther als nationaler Held). Damit stellt er sich von seinem Ansatz her ins Erbe der katholischen Reformationsgeschichtsschreibung, die Luther als den hochmütigen, ja teuflischen Zerstörer der christlichen Weltordnung diffamierte, entscheidet sich aber für die positive Wertung der Gegenpartei, ja, er geht noch darüber hinaus, indem er in Luthers evangelischer Radikalität den Durchbruch zur Freiheit preist.

Diwald verbindet zwei extreme, scheinbar unversöhnliche Positionen, um ein Geschichtsbild zu entwerfen, in dem Luther als der überzeitliche Genius erscheint, der als Prototyp das Ideal des neuzeitlichen Individuums verkörpert. Die historische Figur Luther ist also von selbständiger Bedeutung und allgemeiner Geltung. Ihr Umfeld dagegen hat nur dienende Funktion, indem es als Akzent oder Kontrapunkt instrumentalisiert wird, ohne über einen Eigenwert zu verfügen. So wertet Diwald die Radikalen als konsequente Lutherschüler (Karlstadt, die Bauern) oder als Übersteigerer, die Luther falsch verstanden haben (die Zwickauer Propheten). Er klammert aus (die

Täufer und Zwingli), und er vereinnahmt, um zu verharmlosen (Karlstadt, die aufständische Ritterschaft und Müntzer).

Insgesamt scheint seine packende und anregende Darstellung ungeeignet, historische Erkenntnis über die Reformationszeit, ihre Figuren, Strukturen und Prozesse zu liefern. Als Lutherbiographie soll sie das vielleicht gar nicht, dann bleibt aber doch zweifelhaft, ob es zulässig ist, daß Diwald seine eigene Zeit, die er als lau und relativistisch, tatenscheu und pluralistisch ablehnt, mit dem Rückgriff auf einen abstrakten Mythos des Unbedingten aufzubrechen versucht.

Im Vorjahr des Lutherjubiläums erwartete der Kieler Kirchenhistoriker Gottfried Maron ein zunehmendes Interesse der katholischen Theologie an Luther.¹² Der Ansatz des Hamburger Kontroverstheologen Otto-Hermann Pesch, den Reformator von einem vor- oder überkonfessionellen Standpunkt aus zu würdigen¹³, vor allem aber das Buch von *Peter Manns* über *Martin Luther. Leben-Glauben-Wirkung* (Freiburg 1983) bestätigen diese Prognose vollauf.

Für Manns wird Luther als „Vater im Glauben“ neben Abraham, Paulus und Augustin zur katholischen Wirklichkeit (S. 83). Er verfolgt damit ein ökumenisches Anliegen, das Eduard Lohse, evangelischer Landesbischof, im Vorwort hervorhebt und bekräftigt. Aus dieser Position heraus erscheint Manns die Grundfrage Luthers, nämlich die Frage nach der „reinen Liebe“ Gottes (S. 46), und die theologische Antwort in der Rechtfertigungslehre keineswegs als „unkatholisch“ (S. 46) oder als genuin reformatorisch, wenngleich sie innerhalb der spätmittelalterlichen Papstkirche nicht ohne weiteres zu beantworten war. Er entscheidet sich „in der Wahrheitsfrage für Luther“ (S. 100), denn auch für ihn setzt die „Theologie der Liebe“ die „Theologie des Kreuzes“ voraus, tritt die Hingabe im Glauben vor die Hingabe in der Liebe (S. 49).

Diese ökumenische Verbrüderung führt zu einer Entradikalisierung der lutherischen Glaubenslehre. Manns' Lutherverständnis entwickelt sich auf dem Boden einer anthropozentrisch ausgerichteten „Theologie der Liebe“, der die strenge reformatorische Trennung von Glaube und Werk, von Himmelreich und Reich der Welt fremd bleibt (vgl. S. 49). Aus seiner Sicht widerspricht eine solche Trennung dem theologischen Grundanliegen Luthers ebenso wie die antiklerikale Kampfstellung des Reformators, ja wie die Reformation als kirchliche und soziale Erneuerung insgesamt (vgl. S. 66). Für Manns sind es allein „historische Gründe, die den tragischen Verlauf der Reformation maßgeblich bestimmen“ (S. 49) und den reformatorischen Prozeß ohne und gegen Luther weitertreiben.

Die Radikalen werden ganz in den Rahmen dieser Geschichtsdramaturgie

eingespannt: sie sind Treibgut, das von der „brodelnden Unruhe“ im sozialen Gefüge (S. 9) fortgerissen wird. Im Gegensatz zu Luther besitzen sie keine festen theologischen Konturen, die ihnen Halt und Dauerhaftigkeit verleihen könnten. So stellt Manns insbesondere Andreas Karlstadt als einen „stark erregbare(n)“ Menschen (S. 50) und „übereifrigen Reformen“ (S. 83) dar, dessen „Stellungswechsel“ vom altgläubigen ins reformatorische Lager so „spektakulär“ (S. 50) gewesen sei wie sein Wirken in Wittenberg. Die psychologisierenden Adjektive lassen hier das alte Bild vom „Schwärmer“ Karlstadt wiedererstehen; eine Würdigung der konsequent sich herausentwickelnden Haltung dieses Reformators aus dem Geist spätmittelalterlicher Frömmigkeit hat darin keinen Platz. Noch härter geht Manns mit den Zwickauer Propheten ins Gericht, deren religiöse Motive er geradezu verhöhnt. „Sie sind mächtig ‚sittlich‘ und ‚geistlich‘ und träumen davon, die Pfaffen und Gottlosen aufzuknüpfen, um endlich das ‚Gottesreich‘ zu errichten“ (S. 82). Auf diese Weise macht er die Radikalen zum Kontrastbild, von dem sich der wahrhaft geistliche „Vater im Glauben“ um so klarer abheben läßt. Wo Karlstadt und die Zwickauer Propheten Tumulte entfachen und die Sakramente in Frage stellen, verteidigt Luther, ‚katholisch‘ und „urkonservativ wie er ist“ (S. 82), die Realpräsenz Christi in den Abendmahlselementen und nimmt aus Sorge um Kirche und weltliche Ordnung Reformen zurück. So erscheint letztendlich „Luthers Beziehung zur hoffnungslos verrotteten Papstkirche enger, ursprünglicher und positiver als sein Verhältnis zu allen ‚Schwärmern‘ und ‚Sektierern‘...“ (S. 84). Aber Manns baut die Radikalen nicht nur zum Gegenbild auf, er demonstriert an ihnen auch die Tragik der Reformationgeschichte, die sich gegen die eigentlichen Absichten des Reformators weiter entwickelt und ihm schließlich in Gestalt der Gegner aus dem eigenen Lager entgegentritt. Im Falle Karlstadts, verstärkt aber noch im Falle der aufständischen Bauern, wird diese Problematik deutlich. Manns stellt fest, daß diese sich mit „ihrer Kritik an einer bibelwidrigen Herrschaftsstruktur“ (S. 84) durchaus auf Luther berufen konnten. Trotzdem sei der Reformator nicht verantwortlich zu machen für die Wirkungsgeschichte seiner Ideen. Schließlich war er sogar genötigt, die revolutionäre Gewalt aus „gravierenden theologischen Gründen“ (S. 85) abzulehnen und die Fürsten zum schonungslosen Vorgehen gegen die Bauern aufzurufen. Selbst hier noch, wo Manns das Urteil des Reformators als fremd und schockierend empfindet, rechtfertigt er dessen reine Motive und leugnet eine „wirkliche Mitschuld“ (S. 85) an der grausamen Niederschlagung des Aufstandes. Indem Manns also die Absicht verfolgt, Luther als katholische Wirklichkeit darzustellen, ergibt sich für ihn die Konsequenz, den Reformator von der Wirkungsgeschichte seines Werkes insgesamt und damit von allen radikalen

Bewegungen abkoppeln zu müssen. Luthers wahre Wirksamkeit vollzieht sich in dem „kaum sichtbar zu machenden Prozeß“ (S. 83) der Verkündigung des göttlichen Wortes und verbleibt so in einem geistesgeschichtlichen Vakuum. Die Radikalen hingegen werden ihrer Wurzeln in einem doppelten Sinne beraubt: zum einen löst Manns sie aus jedem theologischen Rahmen heraus und verweist sie in den Bereich historischer und sozialer Prozesse; zum anderen erklärt er die Geschichte selbst zu einem „Geheimnis“ (S. 8), so daß die Radikalen auch hier in keinem sinnvollen Zusammenhang verortet werden könnten. Sie sind und bleiben Treibgut der Geschichte, ohne dauerhaften Wert, der ökumenisch beerbbar wäre.

3.

In der Deutschen Demokratischen Republik hat *Gerhard Brendler* die wichtigste Lutherbiographie vorgelegt: *Martin Luther. Theologie und Revolution* (Köln 1983). Die ursprüngliche Fassung erschien im Deutschen Verlag der Wissenschaften, Berlin 1983. Brendler folgt den neueren Bemühungen der Geschichtswissenschaft in der Deutschen Demokratischen Republik, Luther und die Reformation als progressives Erbe einer „sozialistischen deutschen Nationalkultur“ darzustellen.¹⁴ Korrigiert wird die bisherige Neigung, radikalreformatorische Akteure und Bewegungen einseitig parteinehmend zu begünstigen.

Brendler zeichnet Luthers historische Rolle und Funktion bei der Verwirklichung geschichtlicher Fortschritte in die Deutung der frühen Reformationszeit als „frühbürgerliche Revolution“ ein und folgt dem Ablaufschema, nach dem das reformatorische Geschehen üblicherweise geordnet wurde: Erstens die Zeit von 1517 bis 1521, in der sich aufgrund vorhandener sozialer Oppositionstendenzen unter der Losung „Reformation“ zunächst eine alle Klassen und Schichten umfassende Bewegung entwickelt habe. Ihr kleinster gemeinsamer Nenner wird in der Kritik am Zustand der Kirche und im Streben nach Unabhängigkeit der deutschen Kirche vom römischen Papst gesehen. Diese Bewegung entfaltete sich in der zweiten Etappe seit 1521 zur breiten Volksbewegung gegen den Feudalismus und fand schließlich 1524/25 im bewaffneten Aufstand, dem Bauernkrieg als einer „Reformation von unten“, ihren Höhepunkt. Über dieses Ablaufschema geht Brendler insofern hinaus, als er zum einen den vorausgehenden Glaubenskampf Luthers im Kloster und die Herausbildung seiner Theologie einbezieht, die konfliktträchtigen Abweichungen von der zeitgenössischen Lehre andeutet, und zum andern Luthers Wirken nach der Niederschlagung des Bauernaufstands berücksichtigt.

Nahezu überwunden, zumindest aber relativiert wird dabei die Abwertung

des Wittenbergers zum „Fürstenknecht“. Eine wesentlich differenziertere Betrachtungsweise, die sich dem „Theologen und Intellektuellen im Fürstentum“ zuwendet, der darüber wacht, sich seine Reformation nicht in den Wechselfällen der historischen Entwicklung verfälschen zu lassen, erlaubt es, „geschichtliche Größe“ anzuerkennen, ohne indes ihre „Grenzen“ verwischen zu wollen. Positiv zu Buche schlägt vor allem die theologische Leistung Luthers. Als Impuls und geistige Grundlage des Kampfes gegen das Herrschaftsgefüge der römischen Kirche sei sein Umdenken in Glaubensfragen vom Ansatz her revolutionär und transportiere politische Aspekte frühbürgerlichen Befreiungsdenkens, die den Interessen oppositioneller Kräfte entgegenkamen. Andererseits habe Luther sich auf unübersehbare Weise der Entwicklung sozialkritischer und sozialrevolutionärer Strömungen widersetzt. Seine geschichtliche Grenze wurde dadurch markiert, daß er sich als Theologe gegen die herrschende Lehre, nicht aber als oppositioneller oder fortschrittlicher Bürger gegen die gesellschaftlichen Zustände gewandt habe. Jene Grenze, die in der Verteidigung der bürgerlich-gemäßigten Spielart von Reformation im Bündnis mit den Fürsten verhärtete, ist nach Brendler auf die Verbindung individuell-persönlich geprägter Theologie mit dem Habitus und Status des mit bürgerlichen Oberschichten und Fürsten verbundenen Intellektuellen zurückzuführen. Ihre politisch weiterwirkende Manifestation fand diese für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zwiespältige Position Luthers in der „Zwei-Regimenten-Lehre“, die als „Waffe gegen die Feinde der Reformation, im weiteren jedoch auch als Barriere gegen eine die weltliche Feudalherrschaft bedrohende Radikalisierung der Reformation“ diene (S.304).

Erkennbar steht und fällt das Reformationsverständnis Brendlers mit der Verwendung des Begriffs „radikal“. „Radikalisierung“ charakterisiert die zweite Etappe frühbürgerlicher Revolution und bildet so das dramaturgische Scharnier zwischen antirömischer Phase und Bauernkrieg, den Karl Marx einst „die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte“ genannt hatte (S. 346). Radikalität ist gleichzeitig unverzichtbares Bindeglied wie Unterscheidungsmerkmal zwischen Reformation als Reform eines zentralen gesellschaftlichen Teilbereichs und Reformation als versuchter Veränderung der gesellschaftlichen Struktur im ganzen. Entsprechend der relativ eingeschränkt gesehenen Stoßrichtung der reformatorischen Bewegung in den Jahren 1517 bis 1521 verwendet Brendler die Begriffe „radikal“ und „Radikalität“ für diesen Zeitraum nur spärlich. Interessant ist neben der qualitativen Bindung des Begriffs an die gesamtgesellschaftlich relevante Profilierung reformatorischer Ideologien, Ziele, Strategien und Taktiken eine quantitative Komponente. Radikalität erscheint meßbar am Verhältnis kirchenre-

formatorischer Theorie und sozialreformatorischer Praxis. „Je weiter“ die Bewegung vom Gelehrten- und Federkrieg zur konkreten politischen Aktion voranschritt, desto mehr wurde dieses Prinzip (gemeint ist das Priestertum aller Gläubigen) spontan auf den weltlichen Bereich ausgedehnt. Der Grad seiner Ausdehnung ins Weltliche hinein wurde in den nachfolgenden Jahren zu einem Maß für die Radikalität der Bewegung“ (S. 201f).

In groben Umrissen zeichnet Brendler eine Konstellation aus drei nicht exakt voneinander zu trennenden reformatorischen Formationen: Erstens ein sächsisch-thüringisches Zentrum, personifiziert durch Luther, zweitens ein schweizerisch-oberdeutsch-elsässisches Zentrum, das sich vom mitteldeutschen dadurch unterschied, daß insgesamt bürgerliche Einflüsse stärker zum Tragen kamen und es städtische Obrigkeiten waren, mit denen oder gegen die Neuerungen durchgesetzt werden konnten, drittens eine in beiden Gebieten zu beobachtende soziale und ideologische Strömung, die eigene Wege „links“ von Luther und den oberdeutschen Reformatoren einschlug. Auch deren Vertreter rekrutierten sich wie bei den ersten beiden Richtungen aus allen sozialen Schichten und Klassen mit eindeutigem Schwerpunkt allerdings bei den niederen Schichten der Stadtbevölkerung. Die trotz Anführungszeichen unglücklich wirkende Metapher „links“ kann bei Brendler als nahezu synonym für „radikal“ verstanden werden. Da er weder ausdrücklich noch sinngemäß die sonst durchaus geläufige Wortverbindung „bürgerlich radikal“ gebraucht, ist wohl mit der zuletzt umrissenen Formation das Feld radikaler Reformation im engeren Sinne benannt.

Die große Gegengestalt zu Luther und Zentralfigur auf dem Felde radikaler Reformation — nicht jedoch Antagonist schlechthin — bleibt Thomas Müntzer. Luther und Müntzer verkörpern in ihren reformatorischen Funktionen zwei Pole geschichtlicher Dialektik. Luthers Intellektualismus erscheint ebenso notwendig, um den geistlichen Feudalismus aufzubrechen, wie Müntzers Option für die konkret-kämpferische Aktion gegen den weltlichen Feudalismus. In der Personifizierung ihrer Prinzipien und Verhaltensmöglichkeiten schließen sich beide Gestalten zu jener Zeit gegenseitig aus. Im Hinblick auf den gesamtgesellschaftlichen und humangeschichtlichen Fortschritt jedoch bilden sie (der „Lehrer der Heiligen Schrift“ und der „Agitator und Kämpfer für eine bessere Welt“) ein widersprüchliches Ganzes. Die Abweichung des ehemaligen „Lutheraners“ Müntzer, eben das, was ihn und seine Lehre radikal macht — sprich: sozial profiliert (S. 320), wird von Brendler nicht als Reaktion auf Luther, sondern als originär begründet dargestellt. Ohne die lutherischen Einflüsse einerseits und die Verbindungen zu den „Zwickauer Propheten“ andererseits zu unterschlagen, stellt er Müntzers besonderen religiösen und theologischen Grundauffassungen und ihren

Konsequenzen die lutherischen gegenüber und arbeitet die aus den sozialen Umfeldern ableitbare Anlage zur reformatorischen Polarität heraus. Dabei läßt sich im übrigen erkennen, daß auch die Akteure des Bauernkriegs nicht strikt aus dem Kreis radikaler Reformation auszuklammern sind.

Einen Eindruck von der Vielfalt radikal-reformatorischer Zwischentöne vermittelt auch die Beschreibung Andreas Karlstadts. Sie läßt darüber hinaus recht gut die qualitativen und die quantitativen Gesichtspunkte des Brendlerschen Radikalismusverständnisses erkennen. Die Darstellung dieser Gestalt unterstreicht zunächst einmal die erwähnte Polarität Luthers und Müntzers. In Karlstadts theologischer und gesellschaftsbezogener Position nämlich finden sich Elemente der beiden großen reformatorischen Antipoden. Das waren Elemente, die sich zu jener Zeit offensichtlich nicht miteinander vereinbaren ließen. Mit Luther verbindet Karlstadt vor allem die Auffassung des Glaubens als Gnadengeschenk Gottes, eingeschränkt allerdings durch die nie abgelegte „Vernünftelei“ des ehemaligen Thomisten und das „Gesetzesdenken“ des Juristen Karlstadt, so daß eine Spur menschlich-individuellen „freien Willens“ die gleichsam liberale Abweichung von Luther auf der theologischen Ebene markiert. Darin sieht Brendler beispielsweise die Verweigerung der Kindertaufe bei Karlstadt begründet. Dieser dem modernen bürgerlichen Denken nähere Akzent wird letztlich auf Karlstadts Verwurzelung in der vorreformatorischen theologischen Tradition zurückgeführt, mit der „radikal“ zu brechen ihm nicht gelungen sei. So fragt es sich, ob Brendler hier nicht die Grunddifferenz zu Luther doch im ganzen stärker hätte betonen müssen, denn was er über Karlstadts Theologie sagt, gilt ähnlich auch von Müntzers. Auch er wurzelt in der mittelalterlichen Lehre von der Willensfreiheit im weitesten Sinne. Mit Müntzer gemeinsam ist Karlstadt die Hinwendung zum „gemeinen Mann“, ohne daß er sich jedoch zur Befürwortung der gewaltsamen sozialen Aktion hätte entschließen können, so sehr er auf dem Gebiet innerkirchlicher Reform einen entschiedenen Aktivismus an den Tag legte. Diese Deutung Karlstadts läßt plausibel erscheinen, daß die beiden Elemente der „frühbürgerlichen Revolution“ — gemäßigte Reformation (schließlich „von oben“ verwirklicht) und radikale Reformation („von unten“ getragen) — in einer Person bzw. in einer Position nicht zu vereinen waren. Karlstadt bleibt in den Augen Brendlers eine widersprüchliche Gestalt.

Unter quantitativem Gesichtspunkt von Radikalität zeigen sich in der Anordnung der Gestalten Übergänge. Karlstadt steht „links“ von Luther, Müntzer noch weiter „links“. Müntzer steht also „links“ von Karlstadt. Soweit das Prädikat „links“ als Synonym zu „radikal“ verwendet wird, ist damit Müntzer radikaler als Karlstadt. Karlstadt wäre aber immerhin noch

radikal zu nennen. Brendler selbst wendet diesen Begriff auf Karlstadt allerdings nur in bezug auf die Veränderung seiner ursprünglichen Auffassung zum Abendmahlsverständnis an, nicht im Hinblick auf seine Haltung zu den gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit. Soweit „links“ gleichzeitig mit dem Bedeutungsinhalt des plebejischen „von unten“ besetzt ist, fällt Karlstadt aus dem oben erwähnten Radikalfeld im engeren Sinne heraus. Er steht der Kirchenreformation näher als der Gesellschaftsrevolution. Da er jedoch weniger auf die feudalistische Obrigkeit als Helfershelfer der Reformation fixiert ist als Luther, müßte er eigentlich der zweiten, der stadtbürgerlichen Reformation zugeordnet werden, wo die Bürger zu Trägern der Erneuerung wurden. Das kurze Intermezzo Karlstadts in Straßburg zeigt aber, daß er auch den Repräsentanten einer typischen Stadtreformation ein Dorn im Auge war.

Über Karlstadt, Müntzer und die Bauern hinaus weist Brendlers Bild von den Täufern in Münster. Spätestens bei der Darstellung dieser Gruppierung — so wenig Brendler Vielfalt und inneren Zusammenhang der täuferischen Bewegungen selbst in den Blick nimmt — schließt sein Radikalismusverständnis die Vorwegnahme einer besseren Zukunft im Diesseits ein.

Als nochmaliges Aufflackern reformatorischer Radikalisierungstendenzen, ohne indessen die frühere „radikalste Stufe“ nochmals zu erreichen (S. 413), bewertet Brendler die Vorgänge in den dreißiger Jahren, die sich vor allem in den Städten als Alternative zu der immer weitere Kreise ziehenden obrigkeitsstaatlichen Reformation vollzogen und als deren profiliertesten Träger er die Täuferbewegung ins Auge faßt. Daß hier die Verbindung zum frühreformatorischen Täufertum in Ober- und Mitteldeutschland nur sehr vage ist, daß dieses Täufertum in den Städten dieser Regionen kaum mehr in größerem Maße in Erscheinung trat und mit dem niederdeutschen Täufertum eine Bewegung ganz eigener Art auf den Plan getreten ist, stört ihn offensichtlich nicht so sehr. Seine besondere Sympathie gehört der ausgesprochen aktivistischen Richtung: dem Täuferreich zu Münster.¹⁵

Die mit apokalyptischen Erwartungen verknüpfte Vorwegnahme politischer, rechtlicher und sozialer Gleichheit aller Menschen und die entsprechende konkrete Umgestaltung, mit denen die Täufer in Münster aus ihrer gesellschaftlichen Gegenwart ausbrachen, um ihr etwas „radikal anderes“ (S. 414) entgegenzusetzen, sprengen für Brendler gewissermaßen die Zeitgebundenheit radikaler Reformation und verleihen dieser besonderen Variante etwas universalgeschichtlich Richtungsweisendes. Diese Hochschätzung der historischen Bedeutung des Täuferreichs zu Münster wird zugleich jedoch abgeschwächt durch die nun wieder zeitbezogene Andeutung utopistisch-

phantastischer und sektiererischer Züge. Spürbar wird die äußerste Grenze realgeschichtlicher „radikaler Reformation“ gerade im Aufzeigen ihres Überschreitens, wenn Brendler schreibt: „Es war die Tragik der historisch notwendigen Illusion, die das noch Unmögliche anstrebt und damit dem schon Möglichen den Weg bereitet; die Tragik revolutionärer religiöser Träumer“ (S. 414 f.) Nicht ausgeführt hat Brendler, was denn das „schon Mögliche“ konkret gewesen sei. Zu fragen bleibt, ob es denn nicht schon in der Radikalität des Bauernkriegs zum Vorschein kam und warum es noch einer Steigerung bedurfte.

4.

Ulrich Gäbler, der seit 1979 an der Freien Universität Amsterdam Kirchengeschichte lehrt, hat eine ausgesprochen kenntnisreiche und sympathisch geschriebene Einführung in Zwinglis Leben und Werk vorgelegt: *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (München 1983). Dieses Buch ist nicht nur übersichtlich strukturiert und verständlich geschrieben, sondern es stellt auch Forschungspositionen anschaulich dar, verbunden mit der ständigen Bereitschaft des Verfassers, auf noch offenstehende Fragen hinzuweisen. Einige kritische Anmerkungen ergeben sich vor allem aus der Behandlung der Radikalen; hier hält Gäbler das Prinzip des bedachten Abwägens und klaren Darstellens kontroverser Standpunkte nicht durch und zeichnet ein zu stark verallgemeinerndes Bild, insbesondere bei den Täufern. Auch fällt auf, daß der Bauernkrieg bzw. das bauerliche Anliegen vielleicht zu knapp und wenig engagiert behandelt werden.

Gäbler spricht zwar an mehreren Stellen von „radikal“ und „Radikalen“, die Begriffe werden jedoch nie genauer gefaßt oder gar erläutert. Als „Radikale“ bezeichnet er ursprüngliche Anhänger Zwinglis, die sich später von ihm trennten und eigene Wege beschritten im Sinne einer Opposition. Sie stehen in einem engen Zusammenhang mit den Täufern, auf die der Begriff „Radikale“ aber nicht direkt angewendet wird; die Übergänge sind fließend. Das Substantiv „Radikaler“ wird ausschließlich im Plural verwendet, Gäbler spricht von „den Radikalen“ oder „diesen Radikalen“. Hier deutet sich bereits die Gefahr einer gewissen oberflächlichen Pauschalität an. Auch die Bezeichnung „radikale Zwinglianhänger“ erscheint nicht präziser. Namen werden selten genannt, wenn sie vorkommen, kann der Leser wenig mit ihnen anfangen, zumindest derjenige, der das Buch als Einführung zur Hand nimmt. Erwähnte Einzelpersonen bleiben auch bei Namensnennung Bestandteil einer eher anonymen Masse, von der sich die in vielen Details beschriebene Persönlichkeit Zwinglis abhebt. Hier ist die Ausführlichkeit zwar durchaus angemessen, schließlich steht der Reformator im Mittelpunkt

der Betrachtung, vielleicht hätte einigen „Radikalen“ aber etwas mehr Profil verliehen werden können. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch ungenaue Umschreibungen mit dem Wort „man“, das wiederholt verwendet wird: „Man richtete sich deshalb gegen Zinsnehmen und Pachtabgaben. Den Widerspruch gegen das Evangelium sah man in der Obrigkeit als einer richtenden und strafenden Instanz zusammengefaßt“ (S. 71). Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß dieses Wort auch sonst sehr oft gebraucht wird, wodurch die Darstellung nicht an Klarheit gewinnt.

Auch wenn Gäbler nicht ausdrücklich erläutert, wie er die keineswegs eindeutigen Begriffe „radikal“ bzw. „Radikaler“ versteht, lassen sich aus seiner Darstellung einige aussagekräftige Schlüsse ziehen. Die „Radikalen“ begegnen dem Leser zunächst einmal bei spektakulären Aktionen, beim Fastenbrechen im Hause des Buchdruckers Froschauer, bei Predigtstörungen — die Beschreibungen lassen erkennen, daß die „Radikalen“ keine Anhänger sind, die ein partnerschaftliches Verhältnis zu Zwingli haben. Sie betreiben Provokationen, die unter Zwinglis Niveau sind oder zumindest seinem Wesen nicht entsprechen. „Radikalität“ wird von Gäbler, vielleicht unbewußt, eher negativ belegt und ist mit Destruktivität gleichzusetzen, die eine Gefahr für Zwinglis Vorgehen bedeutet. „Man“ wollte etwas erreichen, lautstark und demonstrativ — Zwingli und die „Radikalen“ verbindet in Gäblers Darstellung wenig, darüber können auch Umschreibungen, wie „radikale Parteigänger“ und „radikale Gefolgsleute“, nicht hinwegtäuschen. Das eher negativ gefärbte Verständnis von „Radikalität“ gewinnt durch die Beobachtung noch an Schärfe, daß Gäbler gegenüber den „Radikalen“ eine gewisse Abwehr erkennen läßt, Zwingli hingegen ein spürbares Wohlwollen entgegenbringt, ohne ihn jedoch euphorisch zu überhöhen. Es ist schwierig, diesen vorhandenen Kontrast an Beispielen darzulegen, weil er erst aus dem Gesamtinhalt des Buches deutlich wird, hier nur zwei kleine Ausschnitte: „Das behutsame Agieren Zwinglis und der Obrigkeit ging den Radikalen, die sich schon an der Zweiten Disputation zu Worte gemeldet hatten, zu langsam“ (S. 77). Die Bedeutung des Wortes „behutsam“ ist klar: sorgsam, vorsichtig, umsichtig — der unvoreingenommene Leser wird Zwingli seine Sympathie schenken, die negative Beurteilung der „Radikalen“ verbirgt sich hinter harmlos anmutenden Umschreibungen. Ähnlich folgender Satz, in ihm geht es um Forderungen, die über Zwinglis Vorstellungen hinausgingen: „Jetzt schon die göttliche Gerechtigkeit durchsetzen zu wollen, ist eine Utopie“ (S. 71). Gäbler und Zwingli sind identisch, jegliche kritische Distanz ist aufgehoben — es „ist“ so; hinzu kommt, daß der Begriff „Utopie“ umgangssprachlich verwendet wird, d.h., was die „Radikalen“ wollten, war unrealistisch, schwärmerisch, phantastisch. Mit dieser Charakteristik korrespondiert die

Benennung „radikale Stürmer“ (S. 87), die auf unverantwortliche Forderungen oder unüberlegtes Vorgehen hindeutet.

Eine spürbare Abwehr zeigt Gäbler auch gegenüber den bäuerlichen Ansprüchen und dem Bauernkrieg, der nicht als bedeutsam genug empfunden wurde, um ihn ins Sachregister aufzunehmen (nur: Bauern, Landschaft). Im Hinblick auf die Forderungen der Landbevölkerung heißt es: „Ausdrücklich berief man sich dabei auf das Evangelium. Zwinglis feine Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit wurde also nicht nachvollzogen“ (S. 88). Dies mutet eher wie ein Vorwurf an; die Sympathien sind verteilt. Gäbler kann nicht unterstellt werden, daß er die Probleme der Landbevölkerung ignorierte; er gibt zu, daß die „von der reformatorischen Bewegung her motivierten Eingriffe des Rates in das wirtschaftliche Leben... keine entscheidenden politischen und ökonomischen Erleichterungen“ brachten (S. 89). Dennoch entsteht der Eindruck, daß es sich um zweitrangige Fragen handelt, das Hauptinteresse des Verfassers gilt Zwingli und Zürich, alle nicht-zwinglianisch-obrigkeitlichen Reformvorstellungen sind doch mehr nebensächlich. Davon wird auch die Behandlung der Täufer berührt.

Ihnen widmet Gäbler ein ungefähr fünf Seiten umfassendes Kapitel unter der Hauptüberschrift „Der Streit um die Sakramente“, wodurch einerseits deutlich wird, daß den Täufern innerhalb des Buches ein Eigengewicht zukommt, andererseits fordert die Darstellung zu einigen kritischen Bemerkungen heraus. Zunächst ist es die Vorgeschichte des Täufern, die nicht immer ganz überzeugend dargestellt wird. Manche Formulierungen führen zu Verständnisschwierigkeiten, beispielsweise, wenn Gäbler auf die Differenzen zwischen Zwingli und den „Radikalen“ eingeht und in der wachsenden Polarisierung eine Entwicklung sieht, die zur „Vorgeschichte des Täufern“ gehört (S. 77). An anderer Stelle sagt er über die „Radikalen“, die sich von Zwingli abwandten, sie „schlossen sich dem Täufern an“ (S. 52). Der Leser bleibt im unklaren, ob die „Radikalen“ direkt mit der Vorgeschichte des Täufern verbunden sind oder sich lediglich einer bereits organisierten Gemeinschaft anschlossen; allerdings wird ersichtlich, daß direkte Zusammenhänge zwischen „Radikalen“ und Täuferbewegung bestanden. Vage bleiben hingegen Vorstellungen über den betreffenden Personenkreis. Der Leser erfährt zwar vom Fastenbrechen im Hause des Buchdruckers Froschauer und allgemein von „entschiedenen Laien“, nicht aber, daß es einige Geistliche waren, die früh in Zürcher Landgemeinden das antikerikale Feuer schürten. Gäbler differenziert also nicht ausdrücklich zwischen einem weltlichen und einem geistlichen Personenkreis, die beide für die Entwicklung des Täufern von Bedeutung waren, wie es J.F.G. Goeters überzeu-

gend herausgearbeitet hat.¹⁶ Vor allem J.M. Stayer hat darauf hingewiesen, daß Aktivitäten, wie Zehntverweigerung, Reinigung der Kirchen von Bildern und sogar die ersten Verweigerungen der Kindertaufe von den radikal reformierten Gemeinden außerhalb Zürichs ausgingen¹⁷ — wenn dies nicht hervorgehoben wird, bleibt die Vorgeschichte verschwommen und wird eher zum Stadtzürcher Phänomen, was sie für frühere Forscher wohl auch war. Indem Gäbler die Täufer unter der Hauptüberschrift „Der Streit um die Sakramente“ abhandelt, wird der Taufe ein zu großes Gewicht verliehen. Die Erwachsenentaufe ist zweifellos zu einem entscheidenden Merkmal geworden und hat den Täufern ihren Namen gegeben. Auch herrschten zwischen Zwingli und den Täufern unterschiedliche Auffassungen, aber die Erwachsenentaufe war nicht der markante Wesenszug, das von Anfang an erklärte Ziel. Wenn Gäbler die Bedeutung der Taufe so stark betont, dann löst er die Täufer aus ihrem entwicklungsgeschichtlichen Kontext, die Vorgeschichte verblaßt, das reformatorische Anliegen des „gemeinen Mannes“ tritt zurück. Vielleicht wäre es günstiger gewesen, die Täufer direkt an das Geschehen in und vor allem um Zürich zu binden und damit den historisch-genetischen Zusammenhang zu wahren. Obwohl innerhalb des Kapitels noch einmal auf die Verbindung zwischen Bauernkrieg und Täufertum eingegangen wird, entsteht der Eindruck einer insgesamt unausgewogenen und „auseinandergerissenen“ Darstellung der Täuferbewegung, was auch als Mangel in der Gesamtkonzeption des Buches anzusehen ist.

Ähnlich verhält es sich mit den Ausführungen über die Gemeinden, auch hier bietet sich ein nicht ganz überzeugendes Bild. Im Zusammenhang mit der Ausweisung von „Radikalen“ und Maßregelungen zu Beginn des Jahres 1525 schreibt Gäbler: „Diese Maßnahmen ließen die Radikalen zur Verwirklichung ihres Gemeindeideals übergehen“ (S. 114). Zunächst verwundert die Bezeichnung „ihres Gemeindeideals“, denn es entsteht der Eindruck ganz gezielter, fester Vorstellungen, wie sie in dieser Zeit wohl noch nicht ausgebildet waren; außerdem wurde ein mögliches Ideal bisher nie konkret erfaßt. Auch der detaillierte Katalog von Lebensformen und Verhaltensweisen trifft gewiß nicht für das frühe Täufertum zu. Was Gäbler hier nennt, erinnert eher an das „Schleitheimer Bekenntnis“ von 1527. Besonders M. Haas hat auf das in der Frühzeit keineswegs uniforme Bild der Täufer hingewiesen. Für ihn war es ein Fortschreiten vom „Wildwuchs“ zur Bekenntnisbildung.¹⁸ Der Weg in die Absonderung vollzog sich allmählich, nachdem die Hoffnung auf eine volkskirchliche Täuferreformation sank. Gäbler schließt offensichtlich, immer noch im Gefolge von Fritz Blanke und Harold S. Bender, vom „Schleitheimer Bekenntnis“ — das er übrigens gar nicht erwähnt — auf das frühe Täufertum; genau genommen interpretiert er „rückwärts“. Unausge-

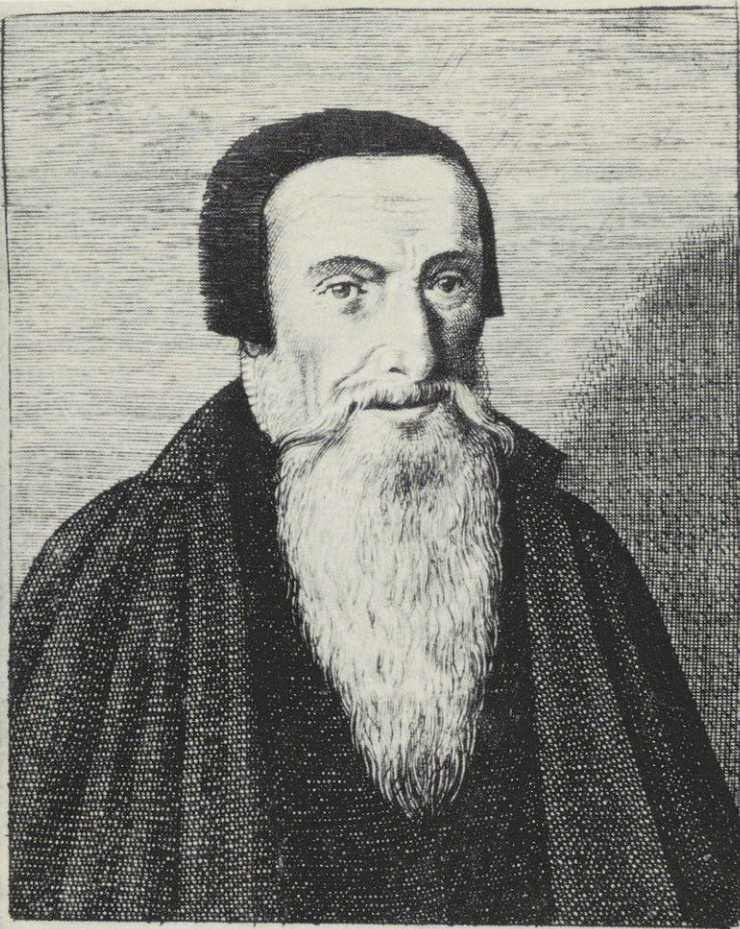
glichen stehen daneben — gelegentlich im Zusammenhang von Täufer- und Bauernkrieg — einige Einsichten, die sich in der neueren, das traditionell freikirchliche Täuferbild ablösenden Forschung eingestellt haben.

Abschließend sei noch auf einen Satz hingewiesen, der vielleicht etwas irreführend ist: „Die harten Gegenmaßnahmen der Obrigkeiten innerhalb und außerhalb der Eidgenossenschaft seit 1527/1528 dämmten die täuferischen Aktivitäten doch ein, so daß das organisierte Täufer- und Mordertum als Alternative zu Zwinglis Reformationswerk noch zu dessen Lebzeiten beinahe völlig aus dem Zürcher Territorium verschwunden war“ (S. 116). Gäbler hat nie darauf hingewiesen, daß die Täuferbewegung keineswegs nur ein Zürcher Phänomen war, deshalb entsteht hier leicht der Eindruck, als sei dies nun das eigentliche Ende der gesamten Bewegung; vielleicht hätten hier einige Informationen gut getan, zumindest hätte ein Hinweis auf die Verbreitung und Heterogenität des Täufer- und Mordertums im gesamten oberdeutschen Raum erfolgen müssen.

5.

Selbstverständlich kann man von Biographien und Monographien, die Luther und Zwingli gewidmet sind, nicht eine breite Behandlung der vielen Gestalten erwarten, die im Leben dieser Reformatoren eine Rolle gespielt haben. Die Bücher, die hier herangezogen wurden, haben aber mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß die radikalen Parteigänger nicht nur beiläufige Weggenossen der Reformatoren waren, sondern für sie ein Problem darstellten, das ihre ganze Aufmerksamkeit und Abwehrkraft in Anspruch nahm. Mit diesem Problem, der Radikalität reformatorischer Forderung und Aktion, sind die Autoren der behandelten Veröffentlichungen auf ganz verschiedene Weise umgegangen. Heiko A. Oberman und Hellmut Diwald haben Luther — mit grundverschiedener Absicht, aber ähnlicher Wirkung — aus den historischen Zusammenhängen gelöst und so sehr mit „Radikalität“ ausgestattet, daß keine Notwendigkeit mehr bestand, die Radikalen in ihrem eigenen Anspruch noch wirklich ernst nehmen zu müssen. Entweder dienten sie dazu, Luthers polemische Ausfälle gegen Schwärmer und Enthusiasten zu rechtfertigen und revolutionäre oder utopische Tendenzen in der Gegenwart zu kritisieren (Oberman); oder die Radikalen wurden bagatellisiert, da sie im Hinblick auf Radikalität dem Reformator ohnehin nicht das Wasser reichen konnten (Diwald). Sie blieben als Statisten zurück, die vergessen werden, sobald der Vorhang gefallen ist. In Erinnerung bleibt die überaus starke und ansprechende Gestalt des Reformators.

Ein ähnliches Schicksal ereilte die Radikalen in der Darstellung von Peter Manns. Er muß, um Luther in den Schoß der römisch-katholischen Kirche



MENNO SIMONS.

Die noyt Gods wet en las: zoud Hemel wech verconden
 En spysde 't domme volck: met draf van menschen vonden
 Zoo haest Gods Heilich woord: syn duyster brein verlichte
 Op deerstgeleide gront. hy Gods kerke stichte.
 H. P. V. wet busch. excudit. J. V. Velde. fecit

Menno Simons

Stich von Jan van de Velde um 1620

Veronterfehung der Stat Münster m



Ein verzeichnunge der Stat Münster mit all irer gelegenheit/mauren/thüren/
zinnen/walen/schrancken/pasteyen/vnnd geweren/wassergreben. Auch wie die
von irem Bischoff am freytage vor pfingsten/des Ad.D. xxxiij. Jars berennt/
sehen legern/ringfingers umb das münster/

Die Belagerung Münsters 1534
Holzschnitt von Erhard Schoen o. J.

t mit irer schweren belegerung.



zu ybergeben vnd nachmals an Sant Egidien abent an funff orten an gelauffen
vnd hefftig gestürmbt worden. Alda jr seer vil vom Adel sambt andern kriegs
volck auff beiden theylen erlegen seind wie etlich sagen bey drey tausenden Gott

Newer zeyttung Wie die
Statt Münster erobert vnd
gewunnen worden ist/am freytag nach Sant
Johannes des Teuffers tag/ den fünff
vnd zwaynzigsten Junij/des tau
sent fünff hundert vnd fünff
vnd dreissigsten jar.



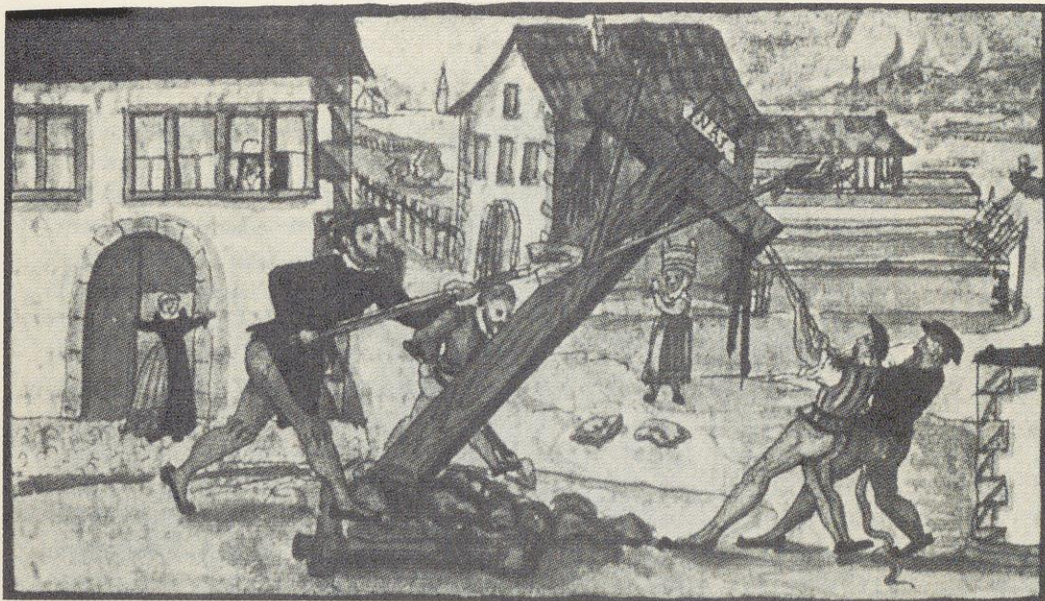
Flugschrift von der Eroberung Münsters 1535
Universitätsbibliothek Münster



Flugschrift von der Eroberung Münsters 1535
Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen



David Joris. Niederländischer Täuferführer und
Konkurrent von Menno Simons.
Gemälde von Jan van Scorel, Kunstmuseum Basel



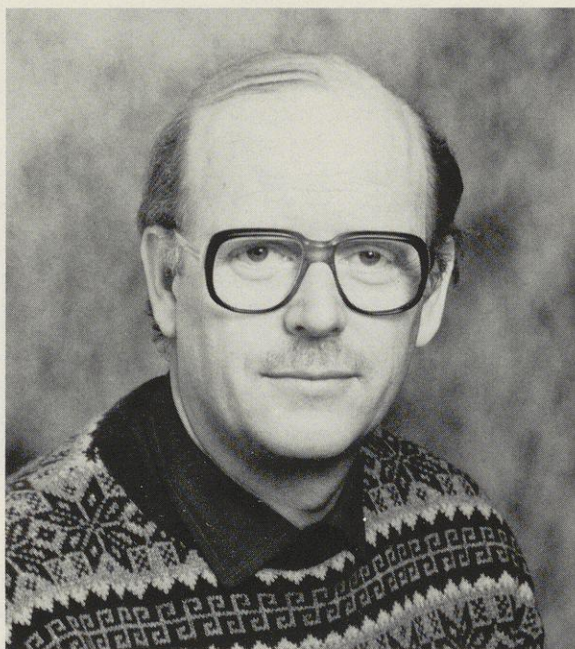
Radikaler Frühzwinglianismus: Claus Hottinger stürzt mit Gesinnungsgenossen das Kruzifix in Stadelhofen bei Zürich um, Oktober 1523
(aus einer Abschrift der Reformationschronik Heinrich Bullingers, Anfang 17. Jh.).



Die Zwölf Artikel der Bauern 1525, Titelblatt



Paul Schowalter
1912—1984



Hermann Behrend
1938—1984

zurückholen zu können, alle radikalen Züge im Gesicht des Reformators löschen, ihn von den radikalen Parteigängern entlasten und deren Bedeutung für die Reformation herunterspielen. Sie werden zu Treibgut im Strom der Geschichte. In allen drei Fällen erfüllen die Radikalen eine bestimmte „dramaturgische“ Funktion im Aufbau des Lutherstücks.

Ähnlich verhält es sich auch mit Ulrich Gäblers Buch über Zwingli. Gäbler benutzt die Radikalen, um Denken und Wirken Zwinglis als eines besonders besonnenen und kirchenpolitisch überzeugenden Reformators herauszuarbeiten. Gäbler geht dabei allerdings nicht so programmatisch vor, wie es in den erwähnten Lutherdarstellungen geschehen ist. Bei ihm ließe sich das Radikalenbild, vor allem das der Täufer, im Anschluß an die neueren Forschungsergebnisse zu den Anfängen des Täufertums im reformierten Kongregationalismus noch am ehesten in historisch angemessener Weise verbessern, ohne das Zwinglibild dadurch grundlegend verändern zu müssen.

Am intensivsten hat sich Gerhard Brendler mit dem Problem, das die Radikalen für die Entwicklung der Reformation darstellen, auseinandergesetzt. Er hat eine nützliche Definition von Radikalität geliefert und die Spannung zwischen dem gemäßigten Luther, der den Kampf gegen Rom eröffnete und erfolgreich führte, und den radikalen Widersachern, die gegen die weltlichen Stützen des Feudalismus anrannten, so dargestellt, daß weder der eine noch die anderen in ihrer historischen Eigenständigkeit beeinträchtigt werden. Luther fällt zwar in der Gunst hinter die Radikalen zurück, er wird aber aufgrund der progressiven Elemente, die sein Denken und Handeln enthalten, positiver eingeschätzt, als es in der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung bisher geschah. Der Gegensatz zwischen Luther und den Radikalen wird so aufgelöst, daß jeder Seite ein berechtigter Auftrag zuerkannt wird, der aber historisch offensichtlich nicht in einer Person oder in solidarischer Partnerschaft mehrerer Personen erfüllt werden konnte. Das ist eine Deutungsperspektive, die in der hier besprochenen Reformationsliteratur einzigartig ist und besondere Aufmerksamkeit verdient.

Schwierigkeiten, dieser Deutung zu folgen, tauchen allerdings auf, wenn man bezweifelt, daß Geschichte Aufgaben stellen kann, die erledigt werden müssen. Aufgaben, die um des gesellschaftlichen Fortschritts willen in Angriff genommen werden, können nicht von einer überpersonalen Instanz gestellt oder im Nachhinein aus der deutenden Perspektive des Historikers festgestellt werden; sie können sich nur einzelnen Personen oder Gruppen in konkreter Auseinandersetzung mit ihrer Zeit nahelegen oder aufdrängen. Sie tragen das Kennzeichen personaler Weltsicht und Zukunftserwartung, nicht aber einer „objektiven“ Funktionserfüllung oder einer historiographischen

Einsicht in den geheimnisvollen Gang der Weltgeschichte. So sehr Brendler sich bemüht, die historischen Gestalten nicht zu Schauspielern unter der Regie einer allgemeinen Vernunft zu degradieren, leidet seine Darstellung an diesem Punkt aber doch unter den theoretischen Prämissen der „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“. Die Aufgabe, die im Namen der Geschichte erfüllt werden muß, läßt den Anspruch, den die historischen Gestalten an sich und die Welt stellten, in den Hintergrund treten. Ist es darüber hinaus tatsächlich erkenntnisfördernd, dialektisch-materialistische Geschichtsbeurteilung auf Luther und die Radikalen zu projizieren und damit eine aufeinander abgestimmte Rollenverteilung zu unterstellen, wie Brendler es tut? Sicherlich haben die Radikalen erst im Aufbruch der lutherischen Bewegung zu sich selber gefunden, aber haben sie damit schon die theologisch progressive Leistung Luthers als solche vorbehaltlos akzeptiert und erst auf ihrer Grundlage die Reformation in den weltlichen Bereich hineingetragen? Müßte nicht nach einem Weg gesucht werden, die subjektive Intention der Radikalen besser als bisher mit ihrer objektiven Bedeutung für den Ablauf der Reformation zu vermitteln? Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Luther und den Radikalen erklärt sich übrigens nicht allein aus der unterschiedlichen Einstellung zur gesellschaftlichen Problematik, wie Brendler wohl meint, sondern könnte bereits als ein Gegensatz begriffen werden, der seine vitalsten Wurzeln in der unterschiedlichen theologischen Verarbeitung der kirchlichen Zustände hatte. Im übrigen hatten sowohl Luther als auch die Radikalen Kirche und Gesellschaft im Blick. Sie erstrebten in beiden Bereichen Veränderungen, bzw. aus ihren theologischen Grundlagen hätten sich Veränderungen in beiden Bereichen ergeben. Freilich hing es von der Art, wie die kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen theologisch verarbeitet und zum Ausdruck gebracht wurden, ab, in welchem Maße sowohl die Kirche als auch die Gesellschaft verändert und erneuert werden sollten oder wie sich beide, ob direkt angestrebt oder nicht, in Wirklichkeit veränderten.

Denkbar wäre auch eine historische Betrachtung, die nicht zwischen gemäßiger (Kirchen-)Reform und radikaler (Gesellschafts-)Umwälzung in prozeßhafter Zuspitzung unterscheidet und beiden keine unterschiedlichen, in zeitlichem Abstand aufeinanderfolgende Träger zuweist, sondern die Radikalität dort am Werke sieht, wo die religiöse Reformidee, gesellschaftlich vermittelt, mit solcher Überzeugungskraft im Erfahrungsbereich der Menschen aufbrach, daß ihr spontan zu sozialer oder gar sozialrevolutionärer Konsequenz verholfen wurde. Das konnte vor, im und nach dem Bauernkrieg der Fall sein. Funken solcher Radikalität konnten aus den reformatorischen Losungen Luthers ebenso geschlagen werden wie aus den religiösen

Vorstellungen Karlstadts, Müntzers und der Bauern. Eine Anregung Obermans und Diwalds aufgreifend, allerdings nicht in der von ihnen gedachten Form, müßte man einmal überlegen, ob es nicht möglich wäre, die Reformation in ihrer theologischen und gesellschaftlichen Substanz zunächst selbst als eine „radikale Tatsache“ zu begreifen. Erst im Prozeß, in dem sie allmählich eine deutlich sichtbare und weitausgreifende Gestalt annahm, wurde sie ohne chronologische Stringenz in bunter Vielfalt entweder zur Entfaltung gebracht (Wittenberger Unruhen, antiklerikale Agitation, Reichsritteraufstand, Karlstadts Gemeindereformation, Müntzers Reformation in Allstedt) oder in ihre Schranken gewiesen (Luthers Reformratschläge und Schriften gegen die „Schwärmer“, frühe Reformationspolitik einiger Reichsstädte). Sie brach wieder auf (Erhebungen der Bauern, täuferische Bewegungen), wurde zerschlagen oder in ruhigere Bahnen gelenkt (obrigkeitliche bzw. landesherrliche Reformation). Die frühen Jahre der Reformation wurden von einer Dynamik geprägt, die ihren Ursprung in der Radikalität des Anspruchs und der spektakulären Chance hatte, endlich eine Erneuerung der gesamten Christenheit (Kirche und Gesellschaft) zuwege bringen zu können, und die sich je nach Temperament, theologischer Prägung, politischem Verständnis und äußeren Rahmenbedingungen der Vorkämpfer dieser großen Reformation in einer Vielfalt (radikal-)reformatorischer Bewegungen Ausdruck verschaffte. Sie haben, um an das eingangs zitierte Wort Heinrich Bölls zu erinnern, die Welt in Bewegung gehalten.

¹ Heinrich Böll, Radikalität und Hoffnung, in: W. Beutin, Th. Metscher, B. Meyer (Hg.), Berufsverbot. Ein bundesdeutsches Lesebuch, Fischerhude o.J., S. 191.

² Heinrich Böll, Eine deutsche Erinnerung. Interview mit René Wintzen, München 1981, S. 165.

³ Dietrich Sattler, Das Lutherjahr in der Bundesrepublik, in: Luther 83. Mitteilungen aus dem Lutherjahr 1983 in Niedersachsen. Heft 1, herausgegeben von der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, S. 31.

⁴ Heiko Augustinus Oberman, Martin Luther. Vorläufer der Reformation, in: Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. v. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, S. 102 (im folgenden zitiert als: Oberman, Vorläufer).

⁵ Ebd., S. 115.

⁶ Vgl. Ulrich Asendorf, Art. Eschatologie, in: Theologische Realenzyklopädie X, Berlin 1982, S. 310.

⁷ Vgl. Oberman, Vorläufer, S. 100.

⁸ Vgl. ebd., S. 101; s. auch: Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1982, S. 199 f.

⁹ Rezension von Kurt-Victor Selge, Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, in: Historische Zeitschrift, 238, 1984, S. 400.

¹⁰ Vgl. Gottfried Seebaß, Art. Apokalyptik, in: Theologische Realenzyklopädie III, Berlin 1978, S. 280 ff.

¹¹ Günther Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Krit. Gesamtausgabe. Gütersloh 1968, S. 358.

¹² Gottfried Maron, Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen, Göttingen 1982, S. 5.

¹³ Otto-Hermann Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, S. 28.

¹⁴ Horst Bartel und Walter Schmidt, Das historisch-materialistische Lutherbild in Geschichte und Gegenwart, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1984, S. 291 ff.; bes. S. 297 ff.; sowie: Thesen über Martin Luther, in: Einheit 1981, S. 890 ff. bes. Kap. XV.

¹⁵ Hierzu ausführlich: Gerhard Brendler, Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534/35, Berlin 1966.

¹⁶ J.F. Gerhard Goeters, Die Vorgeschichte des Täuferturns in Zürich, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen 1969, S. 239-281.

¹⁷ James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525-1975. Neue Forschungen, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 19-49.

¹⁸ Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525-1975. Neue Forschungen, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 50-78.