

Tom Scott, Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation. MacMillan, Houndsmills, Basingston/Hampshire and London 1989, Hardcover, 203 S. (mit 8 Karten und Schaubildern).

Unter den Büchern, die zum 500. Geburtstag Thomas Müntzers erschienen, befinden sich neben deutschsprachigen Biographien aus Ost und West auch einige Veröffentlichungen aus Italien, England und Nordamerika. Daß die Deutschen sich um einen der „heldenmütigsten und unglücklichsten Söhne des deutschen Vaterlandes“ (Heinrich Heine) bemühen, ist verständlich; erstaunlich ist jedoch, welche Resonanz dieser Sohn inzwischen auch über die deutschen Grenzen hinaus gefunden hat.

Es gibt seit Jahren eine italienische und eine französische Übersetzung seiner Schriften und Briefe: Emilio Campi (Hg.), Thomas Müntzer. Scritti politici, Torino 1972; und Joël Lefèbvre (Hg.), Thomas Müntzer. Ecrites théologiques et politiques, lettres choisies. Lyon 1982. Diese Übersetzungen sorgen dafür, daß Müntzer nun auch im romanischen Sprachraum neue Leser finden kann. Erschließen wird sich ihm jetzt ebenfalls mehr als zuvor der angelsächsische Sprachraum mit der Übersetzung, die *Peter Matheson* kürzlich in einem schottischen Verlag vorgelegt hat (hier erschien inzwischen auch die Biographie Melchior Hoffmans von Klaus Deppermann in englischer Fassung). Diese Ausgabe ist von besonderem Wert. Der neu-seeländische Kirchenhistoriker hat sich nicht nur sehr viel Mühe mit der Übersetzung der sprachlich schwierigen Müntzertexte gegeben; er hat diese Texte auch sachkundig auf dem neuesten Stand der Forschung eingeleitet und kommentiert. Dabei ist es ihm gelungen, bereits die Erkenntnisse aufzunehmen, die Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch während ihrer Arbeit an der noch nicht veröffentlichten neuen Edition des Müntzer-Briefwechsels gewonnen haben. So kann die Lektüre der englischen Ausgabe die Zeit bis zum Erscheinen der neuen Briefedition auch bei uns überbrücken helfen.

Seit längerer Zeit haben sich in Italien Historiker und Theologen gemeinsam um Thomas Müntzer bemüht. Sie haben im Jubiläumsjahr sogar zu einer großen Konferenz über den radikalen Deutschen in die Universität von Ferrara eingeladen. Die Vorträge, die dort gehalten wurden, sind inzwischen veröffentlicht worden: Thomas Müntzer e la rivoluzione dell' uomo comune, hg.von T. La Rocca (Claudiana), Turin 1990. Bereits rechtzeitig zum Jubiläum erschien das Müntzer-Buch von *Tommaso La Rocca*: „Es ist Zeit. Apocalisse e Storia“. Wie der Titel andeutet, legt La Rocca den Akzent auf die endzeitlichen Vorstellungen Müntzers und beschreibt von

den apokalyptischen Grundgedanken her in gründlichem Gespräch mit der Forschung den revolutionären und andeutungsweise auch aktuellen Charakter der Theologie Müntzers. In einem Anhang werden die Müntzerinterpretationen von Marx, Engels, Bloch und Lukács abgehandelt – ein Hinweis darauf, daß das Interesse an Müntzer in Italien nicht von der bürgerlichen, sondern von der marxistischen Reformationsgeschichtsschreibung vermittelt worden ist.

In Nordamerika gibt es andere Gründe, sich Müntzer zuzuwenden. Es sind die Probleme, die sich mit der Luther- und Täuferforschung stellen. In beiden Sachgebieten, die in der Tradition des nordamerikanischen Protestantismus tief verankert sind, spielt Müntzer eine Rolle. *Eric W. Gritsch* hatte bereits 1967 eine Müntzerbiographie im Kontext der Lutherforschung veröffentlicht; sie war nach dem Zweiten Weltkrieg für einige Zeit sogar die einzige kirchenhistorische Biographie Müntzers und wurde erst von *Walter Elligers* monumentaler Biographie 1975 abgelöst. Im letzten Jahr legte Gritsch einen „neuen Müntzer“ vor, er ist keine Neuauflage des alten Buches, jedoch ähnlich biographisch und forschungsgeschichtlich orientiert. Gritsch nimmt zwar die Forschungsergebnisse der letzten zwanzig Jahre auf, im ganzen macht er es sich aber zu einfach, so daß dieses Buch leider hinter dem ersten zurückbleibt. Die Lebensstationen Müntzers und seine Schriften sind längst nicht mehr so genau dargestellt worden wie ehemals; auch hat Gritsch es versäumt, die neuere Forschung präzise zu lesen und zu verarbeiten. Dafür nur zwei Beispiele: die Kanzeln sind Müntzer in Prag nicht verboten worden, nachdem er sein Manifest veröffentlicht hatte, sondern umgekehrt: in der schriftlichen Zusammenfassung seiner Lehre sah Müntzer die letzte Möglichkeit, sich in Prag noch einmal nach dem Kanzelverbot Gehör zu verschaffen. Oder: Herzog Johann hat Müntzer nicht zu einer Predigt auf das Allstedter Schloß befohlen, sondern umgekehrt, Müntzer hat um die Möglichkeit nachgesucht, sich dem Herzog und seinem Gefolge während des kurzen Aufenthalts in Allstedt in einer Predigt ausführlich zu erklären. Auch sonst sind viele Gelegenheiten verpaßt worden, Genaueres über Müntzer mitzuteilen. Überhaupt nicht zu verstehen ist, daß Gritsch es sich leistet, über Müntzers zweiten Aufenthalt in Mühlhausen kurz vor Ausbruch des Bauernkrieges in Thüringen nur einige wenige Zeilen zu schreiben. Und überhaupt ist noch manches andere unzuverlässig mitgeteilt worden: Es war nicht Heinrich von Braunschweig, der mit Müntzer vor der Hinrichtung über die Begründung des Obrigkeitsverständnisses aus dem Alten Testament diskutiert hat, sondern Philip von Hessen (S. 105). Der Brief der Mühlhäuser an die Gemeinde von Langensalza warnte

nicht vor Müntzer und Pfeiffer, im Gegenteil, diesen Brief hatte höchstwahrscheinlich Müntzer selbst geschrieben (S. 100). Zu den Einwohnern Allstedts gehörten nicht Bergknappen, diese kamen von auswärts und besuchten nur gelegentlich die Gottesdienste Müntzers in der Stadt (S. 47). Mit den Bauern war die Einwohnerzahl Mühlhausens wesentlich größer als 7.500 Einwohner (S. 84). Nikolaus Hausmann war im strengen Sinn nicht der Nachfolger Müntzers in Zwickau (S. 35). Kurfürst Friedrich der Weise war nicht bereit wie andere katholische Obrigkeiten, sich dem Wormser Edikt zu fügen (S. 54). Luther wollte Müntzer nicht zu einem „Gedankenaustausch“ in Wittenberg sehen, sondern zu einem theologischen Verhör zitieren (S. 57). Nachlässig ist auch die Bibliographie gearbeitet worden, Verfasser- und Ortsnamen sind oft nicht korrekt wiedergegeben, andere sind verwechselt worden (z. B. Wohlgast statt Wolgast, Bensingheim statt Besigheim, Mühlhaupt statt Mühlpfordt), herausgegebene und monographische Veröffentlichungen sind nicht immer deutlich markiert (z. B. die Sammlung von J. M. Stayer und W. O. Packull, die Monographie von G. Wehr), die Aufsatzsammlung von A. Friesen und H.-J. Goertz (Hg.), Thomas Müntzer. Wege der Forschung. Darmstadt 1968, fehlt ganz. Es fehlen auch wichtige Aufsätze von T. Scott, W. Ullmann, E. Wolgast, G. Günther, H. Bräuer u. a. Falsch ist ebenfalls der Nachweis für das Titelbild. Das Porträt Müntzers ist kein Holzschnitt, sondern ein Kupferstich Christoph van Sichems. Ärgerlich ist schließlich die Oberflächlichkeit, mit der die Forschungsgeschichte referiert wird („Müntzeriana“), besonders die Darstellung der marxistischen Müntzerinterpretation, die wesentlich komplexer und differenzierter ist, als Gritsch seinen Lesern vermittelt.

Auch die theologische Problematik des müntzerschen Denkens ist nicht tief genug erfaßt worden, die Verknüpfung von Gedanken aus der mystischen und der apokalyptischen Tradition in ihrer Beziehung zur reformationsgeschichtlichen Situation, so daß der anspruchsvolle Untertitel „A Tragedy of Errors“ nicht eigentlich überzeugend ausgelegt wurde. Selbst wenn Gritsch auch dem Wittenberger Reformator einen Anteil an dieser Tragödie anlastet, nämlich Mangel an Toleranz, bleibt es doch dabei, daß Müntzers Wirken eine einzige Tragödie gewesen sei. Nach Lage der Forschung hätte man – bei aller Kritik – mehr Verständnis für Müntzer erwarten dürfen.

Wesentlich intensiver läßt sich *Abraham Friesen* auf Müntzer ein. Der kalifornische Historiker (übrigens Mennonit) hatte sich bisher vor allem mit historiographischen Problemen der Reformationsgeschichte beschäftigt und 1974 ein Buch über *Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation* veröffentlicht. Jetzt hat er einen lange gehegten Plan ver-

wirklicht, eine eigene Interpretation der Gestalt vorzulegen, die in der marxistischen Geschichtsschreibung eine besonders große Rolle gespielt hat. Was er anbietet, ist allerdings nicht eine umfassende Biographie, sondern nur eine Rekonstruktion der geistigen Entwicklung Müntzers. Friesen ist sich bewußt darüber, daß politische und soziale Gesichtspunkte für den Aufbau einer solchen Darstellung bedeutsam sind, aber er entscheidet sich doch für den Ansatz der „intellectual history“, die vor allem der Selbstbewegung der Gedanken folgt und es unterläßt, sie aus ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang zu erfassen. Er entscheidet sich für diesen weithin überwundenen Ansatz, weil es die Quellenlage zu Beginn des müntzerischen Wirkens angeblich kaum erlaubt, sich ein umfassendes, sozialgeschichtlich fundiertes Bild von diesem Werdegang zu machen, und zum andern, weil die Lektüre Taulers, der Kirchengeschichte Eusebs und der Briefe bzw. Predigten Augustins wohl so nachhaltig auf Müntzer gewirkt hätten, daß es gerechtfertigt erscheint, einen geistesgeschichtlich erarbeiteten Baustein zu einer zukünftigen großen Biographie beizusteuern (S. 9).

Von Taulers mystischen Predigten, vor allem auch von der diesen Predigten vorangestellten *Historia Tauleri*, einem in der Forschung bisher übersehenen Bericht von der Bekehrung Taulers, hat Müntzer gelernt, daß der Mensch durch den Heiligen Geist von Grund auf bekehrt und verändert werden müsse (von einem eigenen, intensiv erfahrenen Bekehrungserlebnis spricht Müntzer allerdings nie). In der lateinischen Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs habe Müntzer gelesen, daß der Verfall der Christenheit bereits im zweiten Jahrhundert nach Christus eingesetzt habe (Auszug aus Hegesipp) und der Heilige Geist von den Amtsträgern selbst aus der Kirche verdrängt worden sei. Von Augustin schließlich habe Müntzer sich anregen lassen, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen so auszulegen, daß es ihm begründet erschien, jetzt, da Johannes Hus und Martin Luther das göttliche Wort wiederentdeckt hätten und damit das Ende der Welt angebrochen sei, den Weizen (die Auserwählten) vom Unkraut (den Verdammten, vor allem den geistlichen Amtsträgern) zu trennen und auf diese Weise eine Reinigung der Christenheit vorzunehmen. Diese drei Lesefrüchte habe Müntzer schon miteinander zu einem geschlossenen theologischen Denkgebäude verbunden, bevor er in Zwickau 1520 auf selbständige Weise für die Reformation zu wirken begann.

So bestätigt Friesen, was in der Forschung bereits hier und da vor ihm ausgearbeitet wurde: 1. Müntzer ist zutiefst vom Geist der deutschen Mystik ergriffen, der sein gesamtes Denken entscheidend bestimmt. 2. Müntzer wurde zwar von Luther angeregt, sich reformatorisch zu engagieren und

auch die Schriften der mittelalterlichen Mystik zu lesen, seine Theologie habe er aber letztlich doch unabhängig vom Wittenberger Reformator entwickelt. 3. Müntzer verbindet den mystischen Grundzug seiner Theologie mit der apokalyptisch begründeten Aufforderung, den Weizen vom Unkraut abzusondern. Diese Aufforderung ergibt sich nicht als Konsequenz aus der inneren Reinigung des Menschen, sondern tritt als selbständiger Aspekt auf. Damit hängt 4. zusammen, daß der Kampf vor allem dem Klerus gilt (er ist das Unkraut) und dann auch all denjenigen, die sich einer solchen Reinigung in den Weg stellen.

Diese Ergebnisse hat Friesen jedoch um einen hohen methodischen Preis erkauft. *Erstens* kann man die Beeinflussung eines Menschen erst feststellen, wenn man zuvor zumindest die Umriss des Denkens darstellt, wie sie in den Quellen bereits sichtbar werden. Doch das geschieht für Müntzer frühestens im *Prager Manifest* von 1521. Erst von hieraus hätte man zeigen können, wie Müntzer das eine oder andere aus der Lektüre aufnimmt und verarbeitet. Da das aber unterblieben ist, bleibt vieles in der Luft hängen und mutet recht spekulativ an, auch bleibt die Hauptsache eine oft formelhaft wiederholte Beteuerung: Bekehrung durch den Heiligen Geist. Die Einflüsse, die Müntzer aus der Tradition der Mystik erreicht haben, sind bisher aber schon sehr viel problemorientierter dargestellt worden. Friesen ist z. B. entgangen, daß Tauler mehr Gewicht auf die einzelnen Reinigungsstufen des Heilsprozesses legte, vor allem auf die Wirkung des Leidens, als auf die Bekehrung durch den Heiligen Geist allgemein. Genau das zeigt sich auch bei Müntzer. Seine Argumente sind sehr stark vom Prozeß bestimmt, der zur Geistbegabung führte, dem anhebenden Geistwirken und der bitteren Leiderfahrung, der „Armut des Geistes“. Außerdem hat Friesen zwar erwähnt, daß Müntzer den mystischen Traktat *Eine deutsche Theologie* gelesen habe, doch dem Einfluß dieser Schrift auf Müntzers Denken ist er nicht nachgegangen. Auch überzeugt überhaupt nicht, wie Friesen das lutherische Verständnis des *sola scriptura* mit der mystischen Wort- und Geistlehre verbindet. Nicht das lutherische Schriftverständnis, sondern allenfalls die Wiederbelebung des lebendigen Gotteswortes (*viva vox evangelii*) durch Luther kann zur Voraussetzung für Müntzers Geistlehre werden. Die Schrift selber, meint Müntzer in der Tradition Augustins, tötet, aber tröstet nicht. *Zweitens* hätte wohl doch herausgearbeitet werden müssen, welche Impulse aus der konkreten Erfahrungssituation Müntzer bewogen haben, ausgerechnet dieses aus der Tradition aufzunehmen und jenes nicht. Der starke Antiklerikalismus beispielsweise, den Friesen sehr deutlich herausgestellt hat, geht wohl weniger auf die apokalyptische Ausdeu-

tung Augustins zurück und die Bemerkungen Eusebs als auf die Tatsache, daß der Klerus in der frühen Reformationszeit allgemein stark unter Beschuß geraten war und Müntzer diesem Antiklerikalismus eine eigene Begründung und theologische Verankerung in seinem Denken gab. Zur Situation paßte, was er las – und in diesem Falle nicht umgekehrt. Als Gegenfigur zum Priester mußte der mystisch verwandelte Auserwählte Taulers ebenso passen wie die Aufforderung, sich vom klerikalen „Unkraut“ entgültig zu trennen. Problematisch ist *drittens* dann vor allem der Abschnitt über Augustin. Hier erscheint das meiste an den Haaren herbeigezogen, die Argumentation ist mehr als bemüht und sonderbar. Alles löst sich viel einfacher, wenn man davon ausgeht, daß Müntzer von der allgemein herrschenden Endzeitstimmung erfaßt war und das biblische Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen so auslegt, wie es in der Bibel selbst geschehen ist (Matth. 13, 30). Diese Vorbehalte gelten am wenigsten für das Kapitel über die Aufnahme von Eusebs Kirchengeschichte (Kap. II). Hier vermag Friesen wirklich zu überzeugen.

Verdienstvoll ist, daß Friesen den Entfremdungsprozeß zwischen Luther und Müntzer eingehend nachzuzeichnen versucht. Doch leidet gerade dieser Untersuchungsabschnitt unter einem schwerwiegenden Übersetzungsfehler. Luthers *Sermon von der Beichte* (1521), der herangezogen wird, um die ursprüngliche Nähe zwischen beiden zu dokumentieren und die Meinung Müntzers nachzuvollziehen, daß nicht er, sondern Luther das theologische Einvernehmen gestört habe, ist nicht der Sermon, auf den Müntzer in seinem lateinisch geschriebenen Brief an Luther vom Juli 1523 angespielt hat. Müntzer hat vielmehr in einer ironischen Wendung die Predigt Egrans, seines humanistischen Gegners in Zwickau, gemeint (G. Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Gütersloh 1968, S. 389; vgl. auch neuerdings die Übersetzung in: R. Bentzinger und S. Hoyer (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften. Liturgische Texte, Briefe. Berlin (Ost) 1990, S. 173). So zeigt dieses Beispiel sehr deutlich, wie schnell ein kunstvoll errichtetes Gebäude einstürzen kann.

Auch sonst sind problematische Abschnitte zu beobachten, die sich aus den Zwängen der Methode ergeben. So nimmt Friesen von der *Historia Tauleri* her, daß nämlich ein ungelehrter Laie den Meister belehrt habe, den anzüglichen Bericht, Müntzer sei in Orlamünde von einer Pfarrköchin in das Verständnis der Taulerpredigten eingewiesen worden, allzu direkt. Die Mystikertexte spielten bereits in Wittenberg eine große Rolle, nicht nur bei Luther, sondern vor allem auch bei Karlstadt, und wurden unter den jungen Reformanhängern fleißig gelesen und breit diskutiert. Dieses ganze Umfeld

hat Friesen nicht ausgeleuchtet. Müntzer ist also schon mystisch geprägt nach Orlamünde gekommen.

Die Rekonstruktion der theologischen Aufbauelemente und des Verhältnisses zwischen Müntzer und Luther nimmt den breitesten Raum ein. Friesen verfolgt dann aber auch noch den Weg, der Müntzer in die Revolution seiner Tage, den Bauernkrieg, geführt hat. Hier finden sich viele bedenkenswerte Beobachtungen. Sehr gut wird gezeigt, wie das antiklerikale Grundmotiv, die Säuberung der Christenheit vom Klerus, allmählich dazu führt, daß ein Konflikt zwischen Müntzer und den weltlichen Obrigkeiten, die dem alten Glauben anhängen, auftritt und dann auch, nachdem Luther sich bereits dieser konsequenten Reinigung der Kirche versagt hatte, der Bruch mit den kursächsischen Fürsten, auf die Müntzer so sehr gesetzt hatte. Für Friesen spielt schließlich die Unterscheidung zwischen einer „geistlichen Revolution“, die Müntzer vorgeschwebt habe, und der „sozialen Revolution“ eine wichtige Rolle. Müntzer habe diesen Unterschied zwar gesehen und auf die Gefahr einer aus egoistischen Motiven entsprungenen Revolution hingewiesen, doch habe er sich in den Strudel der sozialen Aufsässigkeit ziehen lassen und sei dort in den eigenen Widersprüchen untergegangen, ja, letztlich auch für das maßlose Blutvergießen bei Frankenhausen verantwortlich zu machen. So läßt Friesen uns mit einem Müntzer zurück, wie wir ihn bereits aus den Arbeiten der sogenannten Lutherrenaissance nach dem Ersten Weltkrieg kannten. Wenn Friesen zum Schluß danach fragt, ob Mystik und Revolution überhaupt zueinander paßten, dann ist das die Frage, die bereits Karl Holl (1923) und Annemarie Lohmann (1931) eindeutig negativ beantworteten und die Friesen im Grunde mit seinem Urteil über das Ende Müntzers bestätigt hat.

Ich habe mich mit dieser Darstellung so ausführlich beschäftigt, weil sie meine eigene Müntzerdeutung in manchem bestätigt und in manchem auch herausfordert, nicht zuletzt aber, weil sie recht deutlich macht, an welche Grenzen eine solche geistesgeschichtliche Methode bei Müntzer stößt. Dieses Buch ist auf seine Weise anspruchsvoll, das sollten die kritischen Einwände nicht verdecken, produktiv aber ist es vor allem im Widerspruch, den es erzeugt.

Mit Abstand das beste englischsprachige Buch über Müntzer hat der Liverpools Historiker *Tom Scott* geschrieben. Er steht in einem intensiven Gespräch mit denjenigen, die in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Müntzer Position bezogen und die Fronten des Kalten Krieges sowohl im Osten als auch im Westen erfolgreich überwunden haben. Scott liefert kein Nachhutgefecht, sondern stellt in fünf biographischen Kapiteln

einen Müntzer vor, wie er sich aus den teilweise spärlichen Quellen mit Hilfe der Forschungserkenntnisse der letzten Jahre rekonstruieren läßt. Sein Buch ist die zuverlässigste Einführung der angelsächsischen Leser in den Zusammenhang von „Theologie und Revolution in der deutschen Reformation“, soweit er im Denken und Handeln Müntzers in Erscheinung tritt. Dieser Zusammenhang ist das Motiv, warum sich der Historiker mit dem Theologen Müntzer beschäftigt: „To emphasise his theology at the expense of his involvement in civil rebellion is just as mistaken as to underplay his theological righteousness in favour of portraying him as the forerunner of revolutionary class consciousness“ (S. XVII). Müntzers Denken läßt sich – von der Quellenlage her – nur im Kontext seines Handelns darstellen. Das tun auch die Bücher von Gritsch und Friesen. Aber so präzise und methodisch konzentriert, wie Scott es uns vorführt, ist es weder dem einen noch dem anderen gelungen. Wenn man bedenkt, daß die Losung, Müntzer als Theologen und nur als Theologen zu verstehen, kurz vor 1989/90 auch unter marxistischen Historikern in der Deutschen Demokratischen Republik eine gewisse Konjunktur hatte und dazu verleiten konnte, Müntzer aus den zentralen gesellschaftlichen Problemzusammenhängen wieder ein wenig herauszulösen, ist Scotts konzentrierter Blick auf den Zusammenhang von Theologie und Revolution besonders ernst zu nehmen. So sehr es zu begrüßen ist, daß der historisch gestaltende Eigenwert der Theologie herausgestrichen wird, so darf das Kind doch nicht mit dem Bade ausgeschüttet und die Theologie- oder Ideengeschichte alten Stils, wie es sich bei Friesen abgezeichnet hat, wiederbelebt werden. Wer sich Scott anvertraut, braucht nicht zu fürchten, auf ausgetretene Pfade zurückgeführt zu werden. Die Theologie Müntzers wird vor allem in den Kapiteln zu seinem Wirken in Zwickau, Prag und Allstedt dargestellt. Ihr revolutionärer Charakter ergibt sich, so nimmt Scott neuere Interpretationen auf, aus der Verbindung von Gedanken aus der mittelalterlichen Mystik („mystical theology“) mit apokalyptischen Vorstellungen vom Auftreten des Antichrist am Ende der Tage, „during which the outward purging of Christendom and the gathering of the elect were to follow an inner purification of the soul through the Spirit“ (S. 38). Die Mystik ist das theologische „Fundament“ (S. 39), die Apokalyptik der „historische Rahmen“, in dem sich das theologische Denken entfaltet und seine Forderung nach einer inneren Veränderung des Menschen ihre besondere Dringlichkeit erhält (S. 38 f.). Daraus entwickelt sich im Verlauf des weiteren Lebenswegs, den Scott auf zügige und komprimierte Weise darstellt, vor allem im Streit mit den politischen Autoritäten die Forderung nach einer „theokratischen Revolution“ (S. 88). „When

Müntzer linked that mystical conviction to an apocalyptic reading of history, it catalysed into a theology of revolution“ (S. 183).

In diesen Kapiteln orientiert Scott sich stark an der bisherigen Forschung, nimmt geschickt auf und kombiniert, was ihn davon überzeugt hat. Mit großer Selbständigkeit stellt er dann die in der Forschung bisher noch nicht so intensiv bearbeitete letzte Etappe Müntzers dar: seinen Aufenthalt in Mühlhausen und seine Beteiligung am Bauernkrieg. Obwohl diese Etappe nur wenige Monate im öffentlichen Wirken Müntzers mißt, wird ihr fast ebenso viel Raum zur Verfügung gestellt wie dem bisherigen Lebensweg insgesamt. Damit bringt Scott die konzeptionelle Ausgewogenheit ein wenig ins Wanken. Er entschädigt dafür aber mit detaillierter historischer Beschreibung und beobachtet Schritt um Schritt den Weg Müntzers in den Bauernkrieg. Hier kommen eigene Forschungen zu den turbulenten Ereignissen in Mühlhausen zum Zuge. So datiert Scott, wie bereits in einem früheren Aufsatz angedeutet (The „Volksreformation“ of Thomas Müntzer in Allstedt and Mühlhausen, in: *Journal of Ecclesiastical History*, 1983, S. 194–213), die Gründung des „Ewigen Bundes“ in Mühlhausen auf das Frühjahr 1525 und nicht wie bisher üblich auf September 1524, kurz bevor Pfeiffer und Müntzer aus der Reichsstadt ausgewiesen wurden. Scott meint, die Quellen läßen sich unproblematischer, wenn man die Gründung des Bundes nach der Einsetzung des „Ewigen Rates“ annähme und mit der radikalen Opposition gegen diesen Rat im Frühjahr 1525 in Verbindung brächte. Dieser Vorschlag hat einiges für sich, zumal die Dokumente aus dem Jahr 1524 keinerlei Hinweise auf den Bund enthalten. Doch scheinen mir immer noch mehr Argumente für die frühere als die spätere Datierung zu sprechen. So ist vor allem das Bekenntnis Claus Tuchscherers zu erwähnen, das den Bundesschluß mit dem Auszug der Müntzer- und Pfeifferanhänger aus dem Felchtaer Tor verknüpft und nach der Quellenlage eigentlich nur auf September 1524 verweisen kann. Darauf hat erst kürzlich Sven Tode in seiner Hamburger Magisterarbeit über *Thomas Müntzer und Mühlhausen* (1989) hingewiesen. Es wäre aber auch zu erwägen, die Datierungsfrage überhaupt nicht eindeutig zu beantworten und unter Umständen mit einem doppelten Bundesschluß zu rechnen: einem ersten 1524 und einem zweiten im Frühjahr 1525.

Neu bewertet Scott auch die Vorstellungen Müntzers von einer gesellschaftlichen Neuordnung, wie sie möglicherweise für die Zeit nach dem Sieg der Bauern ins Auge gefaßt wurde. Diese Vorstellungen seien sehr viel realpolitischer gewesen, als die visionäre egalitär-theokratische Theologie vermuten läßt. Das zeigten vor allem Müntzers Vorschläge, die Fürsten und

Grafen nicht ganz zu enteignen, sondern ihnen ihrem Stand gemäß doch noch ein Schloß und mehrere Pferde zuzugestehen und sie als Mandatsträger aus der Masse des „gemeinen Mannes“ herausragen zu lassen. Müntzer habe also das unter der Folter erpreßte „*Omnia sunt communia*“ selber gar nicht so ernsthaft verwirklichen wollen, wie oft behauptet wurde. Mit diesem Urteil gerät Scott in die Rufnähe der Wende, die im Jubiläumsjahr von einigen marxistischen Historikern vollzogen wurde (z. B. Adolf Laube, Gerhard Brendler). Doch scheint mir gerade die Verwirklichungsabsicht dieser Losung ganz in der Konsequenz der Theologie Müntzers zu liegen. Auch gibt es gute Gründe, Müntzer weniger scharf von den aufständischen Bauern abzusetzen, als Scott es getan hat, obwohl seine Beobachtungen zur Differenz zwischen der bäuerlichen und müntzerischen Programmatik freilich sehr ernst zu nehmen sind. Besonders dieser zweite Teil der Biographie enthält mancherlei Anregungen, die die Forschung sicherlich bald aufnehmen und diskutieren wird.

Mit seiner zuverlässigen Information, seiner konzentrierten Argumentation und seinem ansprechenden Stil hat sich Scott zweifellos an die Spitze der angelsächsischen Müntzerforschung gesetzt.

Hans-Jürgen Goertz

*Clarence Bauman, The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts (Studies in Medieval and Reformation Thought, hg. von Heiko A. Oberman, Bd. XLVII), Leiden 1991, IX und 287 S., Ln.*

Clarence Bauman lehrte an den Associated Mennonite Biblical Seminaries in Elkhart, Indiana, im Fach „Neues Testament“; doch in seiner Dissertation hatte er sich mit der Theologie der Täufer beschäftigt („Gewaltlosigkeit im Täufern“, E. J. Brill, Leiden 1968), und immer wieder fühlte er sich von der irenischen Haltung Hans Dencks angezogen, eines Mystikers unter den Täufern. Eine Frucht seines langjährigen Umgangs mit der Theologie Dencks ist die Übersetzung der wichtigsten Texte dieses Täufers: einfühlsam und genau.

Jedem Text ist eine ausführliche Einführung vorangestellt und ein knapper Kommentar beigegeben. Die Schriften Dencks sind nicht einfach zu verstehen, auch für den deutschen Leser nicht, um so verdienstvoller ist es, daß die deutsche Vorlage mit abgedruckt wurde (nach der Ausgabe von G. Baring und W. Fellmann): auf der einen Seite der deutsche Text, auf der