

Caroline Gritschke, „Via Media“. Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert, Colloquia Augustana 22, (Akademie Verlag) Berlin 2006, 480 S., 1 Karte, ISBN 978-3-05-004196-4

Gottfried Maron konnte seine 1961 erschienene Dissertation über „Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar Schwenckfeld“ noch in dem Urteil gipfeln lassen, Schwenckfeld gehe „keine Verbindung ein mit Menschen, die ihm nahestehen. So ist nicht nur seine Theologie in ihrem gesamten Aufriss individualistisch und in seinem Kirchenverständnis keinerlei Raum für ‚Gemeinde‘, sondern auch seine praktisch-separatistische Haltung bedeutet keine Absonderung zu einer irgendwie auch immer beschaffenen Gemeinschaft; sie ist eine Flucht in die eigene Innerlichkeit“ (Maron, 167). Ausgangspunkt der Argumentation Marons war die Tatsache, dass Schwenckfeld den Kreisen seiner Anhänger nicht ekklesiologische Qualität zumaß, sondern die Wiederaufrichtung der wahren apostolischen Kirche, die in der als andauernde Verfallszeit empfundenen Gegenwart nicht sichtbar anwesend sei, von einer endzeitlichen göttlichen Intervention erwartete.

Wie wenig jedoch die abstrakt theologische Schlussfolgerung – Schwenckfeld versteht seine Anhängerschaft nicht als Kirche; Kirche ist für ihn keine heilsvermittelnde Instanz; *ergo* ist Gemeinschaft für ihn religiös irrelevant – dem Wirken Schwenckfelds in Süddeutschland bis zu seinem Tod 1561 und dem Wesen des darauf zurückgehenden süddeutschen Schwenckfeldertums gerecht wird, wird eindrucksvoll und überzeugend in der vorliegenden Kasseler gesellschaftswissenschaftlichen Dissertation von Caroline Gritschke deutlich. Sie bearbeitet nicht aus kirchen- oder theologiegeschichtlicher, sondern aus einer sich davon bewusst absetzenden kultur- und gesellschaftsgeschichtlichen Perspektive „Theologie und Lebenspraxis einer religiösen Gruppe in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt“, wobei „Religion durchgängig als kulturelles Phänomen verstanden“ wird (Kap. 1, Einleitung, 15).

Das „prosopographische“ Kap. 2 (23-64) stellt die süddeutschen Schwenckfeldergemeinden in ihrer Entwicklung und personalen Zusammensetzung vor (merkwürdigerweise wird dieser für das Verständnis der folgenden Untersuchungskapitel unverzichtbare Überblick teilweise in einen Anhang 390-429 ausgelagert). Kap. 3 (65-148) untersucht unter dem Leitbegriff der (sozialen, genderspezifischen, zeitgeschichtlichen usw.) „Erfahrung“ Hintergründe und typische Abläufe der Hinwendung zu schwenckfeldischen Konventikeln, die sich als spirituelle Lerngemeinschaft, als „Schule Christi“, verstanden. Besonders erhellend sind hier die Ausführungen über die Funktionen des schwenckfeldischen religiösen Schrifttums und der gruppeninternen Briefkultur. Kap. 4 (149-234) untersucht „Schwenckfeldische Lebenswelten“ als lokale Gemeinschaften und überregionale Netzwerke. In Kap. 5 (235-362) wird die Perspektive der nicht-schwenckfeldischen Umwelt

eingenommen und deren Verhalten gegenüber der schwenckfeldischen Minderheit als ein Prozess identitätsstiftender Grenzziehungen und „Zuschreibungen“ thematisiert. Chronologisch fällt das abschließende Kap. 6 etwas aus dem Rahmen. Es untersucht die Auseinandersetzungen des spätestens im süddeutschen Raum noch greifbaren schwenckfeldischen Netzwerks um Georg Ludwig von Freyberg (gest. 1631) mit den neu aufkommenden dissidentischen Frömmigkeitsbewegungen des 17. Jahrhunderts, in die sich das süddeutsche Schwenckfeldertum schließlich auflöste.

Die etwas technische Diktion der theoriegeleiteten Untersuchung, auch die gelegentlichen Längen, nimmt der Leser gerne auf sich, denn es gelingt der Verfasserin, den schwer fassbaren Vorgang der Vergesellschaftung einer religiösen Haltung sichtbar zu machen, für die der Verzicht auf institutionelle Strukturen Programm war. Dabei wertet sie ein umsichtig recherchiertes und überaus bemerkenswertes Quellenmaterial aus, von dessen Existenz in der bisherigen Forschung kaum Notiz genommen wurde. Das tut sie, trotz des explizit nicht-theologischen Erkenntnisinteresses, mit großer theologischer Kompetenz. Allerdings hätte sie stärker pointieren können, dass der Anspruch der Schwenckfelder, sie seien keine Sondergruppe, sondern schlicht Christen (230 f.), nicht im Sinne eines modernen ökumenischen versöhnten Pluralismus zu verstehen ist, sondern implizierte, dass die Welt, in der sie lebten, eben nicht christlich sei. Daher konnten sie von der Hinwendung zur „Schule Christi“ als „Christwerden“ sprechen (vgl. in 190 die Formulierung eines Quellenzitates: „wirdt ainer oder aine ain christ oder gläubig“).

Obwohl es sich um eine ausgesprochen wichtige, innovative und lobenswerte Arbeit handelt, wird nicht überzeugend die Frage beantwortet, warum Stadtbürger und Landadelige in der Mitte des 16. Jahrhunderts für ein religiöses Angebot optierten, durch das sie in eine tendenziell nachteilige Minderheitensituation gerieten und – in den Städten – nur durch Dissimulation ihrer religiösen Überzeugungen sozialer Desintegration und gewalttätiger Verfolgung entgehen konnten. Zwar gab es in den 1540ern und 1550ern krisenhafte Momente, die Anlass bieten konnten, sich von der katholischen Kirche oder den protestantischen Kirchentümern zu separieren und sich auf die „via media“ im Sinne eines Weges außerhalb der beiden konfessionellen Lager zu begeben: Ende der Hoffnungen auf eine universale Reform angesichts des Konzils von Trient, Ausbruch der innerlutherischen Kontroversen nach dem Tode Luthers, die Frage nach der Legitimität des protestantischen Widerstandes im Schmalkaldischen Krieg, Enthaltung vom Abendmahl als Reaktion auf die mit dem Interim verbundenen liturgischen Modifikationen usw. Für einen erheblichen Teil des untersuchten Personenkreises trifft es aber nicht zu, dass die Betroffenen erst durch die Rezeption der Lehre Schwenckfelds, d. h. in der Regel nicht vor den 1540ern, zu religiösen Dissentern wurden.

Eine konzeptionelle Schwäche der Arbeit liegt deshalb darin, dass die Verfasserin die Vorgeschichten der oppositionellen Haltungen nicht weniger süddeutscher Schwenckfelder in der „Radikalität frühreformatorischer Bewegungen“ (Hans-Jürgen Goertz) und das Verhältnis zwischen Schwenckfeldern und Täufern weitgehend ausblendet. Biographien wie die des 1547 als Schulmeister und Schwenckfelder in Augsburg gestorbenen Valentin Ickelshamer, der zwei Jahrzehnte zuvor als Schüler Karlstadts während des Bauernkriegs von 1525 eine aktive Rolle im Handwerkeraufstand in Rothenburg o. T. gespielt hatte, werfen doch die Frage auf, ob die Hinwendung zu Schwenckfelds Spiritualismus nicht auch ein Weg war, die gescheiterte offensive Radikalität von 1525 in eine längerfristig lebbare, d. h. im Lebensraum Stadt gerade eben noch praktikable, eher defensive oppositionelle Haltung zu übersetzen.

Entsprechendes gilt für die zahlreichen Fälle, wo sich nicht nur in den Biographien Einzelner, sondern offenbar sogar für ganze Gruppen bzw. untereinander „vernetzte“ Personen eine Kontinuität zwischen anfänglicher täuferischer Orientierung in den Jahren 1526 ff. und späterer Hinwendung zu Schwenckfeld beobachten lässt. Zwar weist die Verfasserin mehrfach, etwa am Beispiel Augsburg, beiläufig darauf hin, dass „einige ehemalige Täufer, besonders solche, die höherstehenden Schichten entstammten, ihren Weg zum Schwenckfeldertum“ fanden (genannt werden neben Jakob Dachser, Georg Regel und dessen – für Ludwig Hätzer einst fatal attraktive – Frau Anna noch sechs weitere Personen, 29; vgl. 47 f. zu ehemaligen Täufern in den Schwenckfeldergemeinden von Leipheim und Geislingen). Auch dass die Familien von Pappenheim, von Freyberg und von Bubenhofen sowohl täuferische als auch schwenckfeldische Angehörige hatten und die Abgrenzung zwischen Täufern und Schwenckfeldern bei deren adligen Anhängern besonders durchlässig war, erfährt der Leser trotz der Ausführlichkeit, mit der diese Familien untersucht werden, nur am Rande; dass der Nürnberger Schwenckfelder Georg Schechner (109, 162, 166, 426) ein ehemaliger Täufer war, erfährt der Leser gar nicht, obwohl gerade über ihn eine ausführliche Arbeit vorliegt (vgl. Irene Stahl, *Jörg Schechner. Täufer, Meistersinger, Schwärmer*, 1991). Insgesamt erweckt Gritschke den Eindruck, dass Täufertum und Spiritualismus zwei deutlich voneinander abgrenzbare Phänomene seien, was eher den theologiegeschichtlichen Typologien moderner Apologeten des Täufertums (oder umgekehrt solcher Historiker, die das Schwenckfeldertum durch schroffe Abgrenzung vom Täufertum als Vorläufer des Pietismus rehabilitieren wollen) als der diffusen Wirklichkeit des 16. Jahrhunderts entspricht.

Trotz Gritschkes ausführlicher und höchst begrüßenswerter Untersuchung wäre also noch einmal neu der Frage nachzugehen, inwiefern – um beim Beispiel Augsburg zu bleiben – der Kreis der Augsburger Schwenckfelder in personaler Kontinuität mit dem frühen Augsburger Täufertum stand, dessen Anhänger sich in den 1530ern entweder wieder am öffent-

lichen Gottesdienst orientierten oder der seit der Mitte der 1540er von Pilgram Marpeck geleiteten täuferischen Restgruppe treubleiben oder eben im Schwenckfeldertum eine angemessenere Form sahen, ihre religiös oppositionellen Haltungen zu artikulieren. Für den mit Augsburg vergleichbaren Fall Straßburg beschrieb John D. Derksen (*From Radicals to Survivors*, 2002) die täuferische und schwenckfeldische Gruppenbildung als allmählichen, wechselseitigen Differenzierungsprozeß eines zwar von Anfang an heterogenen, aber noch bis in die 1530er hinein eng „vernetzten“ und gegenüber Bucer und dem Rat in *ad hoc*-Koalitionen gemeinsam agierenden oppositionellen Milieus. Schwenckfelder-Konventikel und Marpecks klandestine Täufergemeinden waren zwei konkurrierende Modelle religiöser Opposition, die in den süddeutschen Städten in den 1540ern um dieselbe, teilweise schon seit 1525 ff. oppositionell eingestellte Klientel warben. Diese Konkurrenz schlug sich literarisch in der Kontroverse zwischen Marpeck und Schwenckfeld von 1542 ff. nieder. Leider bleiben die zahlreichen Forschungsbeiträge zu dieser Kontroverse (z. B. Bergsten, Fast, Klassen, Boyd) bei Gritschke unberücksichtigt, was bedauerlich ist, denn gerade die 1542 einsetzende Klärung der Fronten zwischen Marpeck und Schwenckfeld könnte, mit den Fragestellungen der Netzwerkanalyse neu besichtigt, wichtige zusätzliche Aspekte zur Vergesellschaftung des süddeutschen Schwenckfeldertums seit den 1540ern ergeben.

Martin Rothkegel

Manfred Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys. Reutlinger Theologische Studien Bd. 3, 3. überarb. Aufl., Göttingen 2007, 200 S.

Die zuerst 1977 veröffentlichte Arbeit des langjährigen Reutlinger Systematikers Manfred Marquardt hat sich inzwischen – auch im internationalen Bereich durch die Übersetzungen ins Englische, Koreanische und Tschechische – als ein Standardwerk erwiesen. Der Impulsgeber für das Entstehen der methodistischen Kirchenfamilie, John Wesley (1703-1791), hat durch seinen theologischen Ansatz, der Rechtfertigung und Heiligung in einer damals auf dem europäischen Kontinent ungewöhnlichen Weise verband, den Frömmigkeitsstil des frühen Methodismus geprägt. Er „entdeckte“ die Mission als Evangelisation unter Getauften neu und sah darin den zentralen Auftrag der Kirche und der Christen. Evangelisation war aber nur ein Element der missionarischen Existenz der Kirche. Sie war, wenn sie im biblischen Sinne Mission sein wollte, unauflöslich mit der individuellen, gesamtkirchlichen und gesellschaftlichen sozialen Dimension verbunden. So entstand auf der Basis eines erweckten und erfüllten Glaubens eine *evangelistisch-diakonische Spiritualität*, die beide Akzente – den evangelistischen und den diakonischen – weder als Gegensatz noch als Ungleich-