

sche Doenmeh-Sekte, die in Saloniki gegründet wurde und deren radikalster Flügel von Barukhjah Russo geführt wurde.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCUS VAN LOOPIK

1950 geboren; 1992 an der Freien Universität Amsterdam mit einer Dissertation über den Messianismus in der jüdischen Liturgie zum Doktor der Theologie promoviert; Ver-

öffentlichungen u. a.: *De Tien Woorden in de Mekhilta*, in: *Sleutelteksten IV* (Meinema, Delft 1987); *De Wegen der Wijzen en de Weg van de Wereld*, in: *Na de Schriften*, V (J. H. Kok, Kampen 1989); engl. Übersetzung: *The Way of the Sages and the Way of the World*, in: *Texte und Studien zum Antiken Judentum* (Tübingen 1991); *Het Messiaanse Perspectief van de Synagogale Liturgische Cyclus* (Diss., Vrije Universiteit Amsterdam 1992). Anschrift: Dr. Marcus van Loopik, Reaumurlaan 12, NL-1222 LT Hilversum, Niederlande.

Helga Robinson-Hammerstein

Messianisches Gedankengut in der Reformation

Messianismus oder Millenarismus — diese beiden Begriffe sind auswechselbar — wird generell als «Krisenkult» angesprochen, welcher an spezifischen Einbruchstellen der Geschichte zeitgemäße Varianten zum eschatologischen Thema der Naherwartung der Wiederkunft Christi und des Endes der bestehenden Weltordnung anbietet¹. Die Krise, die solche messianischen Spekulationen hervorruft, scheint immer durch die zweifache Enttäuschung im materiellen sowie im geistlichen Bereich beeinflusst. Es steht außer Zweifel, daß die Entwicklung des Reformationszeitalters, besonders die Zeit von 1500 bis 1535 in Deutschland, von einem umfassenden Krisenbewußtsein und allgemeiner Orientierungslosigkeit gekennzeichnet war. Folgerichtig erlebte dieses Zeitalter eine intensive volkstümliche sowie theologische Beschäftigung mit den letzten Dingen in verschiedenen messianischen Spekulationen². Diese Grundeinstimmung wird allerdings nur selten zur Koordinate einer allgemeinen Interpretation der Reformationszeit in den Überblicksgeschichten

und übergreifenden Handbüchern. Vielmehr liegt der Nachdruck dort auf der Analyse von Ereignissen, die das umfassende Krisenbewußtsein um 1500 belegen und die Entwicklung der zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts mitgestalteten. Auch nicht-chronologisch geordnete narrative Behandlungen scheuen davor zurück, das Phänomen des Messianismus und seiner Rolle in der Gestaltung der Reformation spezifisch anzusprechen. Es handelt sich hier offenbar um einen Gegenstand, der von Sozial- und Kulturhistorikern auf der einen und Theologen und Kirchenhistorikern auf der anderen Seite nicht einheitlich in seiner Tragweite erkannt wird³.

Es gibt eigentlich nur zwei Werke, beide unter dem unmittelbaren Eindruck der Folgen des Nationalsozialismus geschrieben, die sich grundsätzlich mit der Ausformung und der Rolle des Messianismus in der Reformation beschäftigen und die damit auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema im späten 20. Jahrhundert grundlegend beeinflusst haben. Will-Erich Peuckert bezeichnet sein Buch *Die große Wende. Das Apokalyptische Saeculum und Luther* (zuerst 1948 veröffentlicht) als «ein Kind des Schmerzes und der Not»⁴. Die die Untersuchung leitenden Fragen sowie die allgemeine Ausrichtung des Werkes ergaben sich aus einem inneren Drang, die Symbole und Zeichen des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts zu lesen und auszudeuten. Aus volkskundlicher Sicht erkannte er sie als Spiegel, in dem Grundwahrheiten seiner eigenen Zeiterfahrungen, besonders zwischen 1939 und 1945, reflektiert wurden: ein Zeitalter, in dem Verwüstung und die Umwertung aller Werte die Menschheit verzweifeln ließen und in der die Angst unrealistische Hoffnungen produzierte.

Das zweite Buch, dem wissenschaftlichen Nachdenken über die revolutionären Umwälzungen der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts entsprungen, hat wesentlich breitere Anerkennung gefunden, besonders in der englischsprachigen Welt. Norman Cohns *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, erstmals 1957 veröffentlicht und noch vielfältig als Taschenbuch im Druck, schmückt immer noch die Bibliographien der Vorlesungszyklen zum Spätmittelalter und zur Frühen Neuzeit⁵. Cohn untersucht eine kritische Auswahl von Belegen für apokalyptische Traditionen von jüdisch / frühchristlichen Zeiten bis zum egalitären Millenarismus und der messianischen Herrschaft Johann van Leydens 1535 in Münster; abschließend folgt als Nachklang noch eine Erörterung der Bedeutung der Freigeister der Cromwellzeit in England. Das wichtigste Untersuchungsergebnis liegt in der Beobachtung, daß revolutionärer Millenarismus nur unter spezifischen sozialen Grundgegebenheiten gedeihen kann. Die *prophetae* des Milleniums fanden ihre Gefolgschaft da, wo eine ungegliederte, atomisierte Bevölkerung bestand, unter ländlichen oder städtischen Bedingungen oder beiden gleichzeitig⁶. Cohn versucht zu erklären, wie diese *prophetae* sich über die Jahrhunderte entwickelten, um festzustellen, unter welchen Umständen diese Führer, Männer und Frauen, die zuvor orientierungslos und enttäuscht waren, in eine unwahrscheinliche Wirklichkeit aktiv einbinden konnten.

Läßt man den Messianismus des «Apokalyptischen Zeitalters» als Krisenkult im Peuckertschens/Cohnschen Sinn einmal beiseite, dann entdeckt man noch eine andere, direktere und spontanere Beschäftigung mit dem Messias während der Reformationszeit. Denn wenn man das Hauptanliegen der lutherischen Reformation in Deutschland als ein sozio-intellektuelles Phänomen bezeichnet, dessen verborgener Impuls die Neudefinierung des Gott-Mensch-Verhältnisses aufgrund der ausschließlichen Autorität der Schrift als dem wahren Wort Gottes war, dann stellt sich die Messiasfrage grundsätzlich und von selbst als theologisches Anliegen. Indem er humanistisch-philologische Prinzipien auf die Bibelexegese anwandte, erreichte Luther seinen Zugang zum Messias: eine Wiederbelebung der frühchristlichen/frühkirchlichen Auffassung

vom Messias als dem erlösenden Christus (davon unten ausführlicher).

Es ist die Absicht dieses Aufsatzes zu fragen, welche dieser Messiasvorstellungen, die traditionell spätmittelalterliche oder die reformatorisch schriftgemäße, die Reformation in Deutschland prägte. Eine Antwort auf diese Frage sollte nicht allzu sehr überraschen: *Beide* Vorstellungen waren selbstverständlich einflußreich (wie könnte es anders sein). Es ist aber nicht dieser voraussehbare Befund selbst, sondern der unüberwindbare Gegensatz zwischen beiden Vorstellungsbereichen, der sich anhand der unerbittlichen kompromißunfähigen Auseinandersetzung Martin Luthers mit Thomas Müntzer erstellen läßt, der uns den entscheidenden Einblick in die Kräfte, welche die Reformation in Deutschland bestimmten, gewinnen läßt.

Spätmittelalterliche messianische Ideen

Zunächst müssen die folgende Tatsache und ihre komplexen Implikationen fest im Gedächtnis gehalten werden: Die Reformation in Deutschland begann nicht mit Luthers theologischer *sola fide/sola scriptura/solus Christus*-Botschaft. Reformen waren schon vorher in aller Munde, und viele wurden eingeleitet, um dann im Laufe des späteren 15. Jahrhunderts auf halbem Wege steckenzubleiben oder abgebrochen zu werden⁷. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern nicht zustande kam. Da auf diese Weise große Hoffnungen entfacht und wieder ausgelöscht wurden, entlud sich die Unzufriedenheit des Volkes umso zielstrebig in der ausgewiesenen Richtung in virulentem Antiklerikalismus⁸. Es besteht allerdings kein Zweifel daran, daß die scharfsinnigsten und unerbittlichsten Kritiker aus den Klerikerkreisen selbst kamen. Die Kirche war die für Kritik anfälligste aller Institutionen. Abweichungen und Skandale konnte man ihr umso präziser anlasten, als ihre Autoritätsverfassung und Daseinsberechtigung klarer definiert waren als die weltlicher Herrschaft. Ihre Unternehmungen und Unterlassungen wirkten auch viel grundsätzlicher auf die lebenswichtigsten Interessen und auf das Bewußtsein der Bevölkerung ein. Gleichzeitig mit den Verbalattacken auf die Kirche um 1500 fand aber eine breitgefächerte Heilssuche im ganzen Volk statt. Diese Heilssehnsucht, so verzweifelt

sie sich auch manifestiert haben mag, spielte sich dennoch im großen Rahmen der Beicht- und Sakramentensysteme der offiziellen Kirche ab⁹. Die Kirche war sogar in der Lage, das Volk durch ihre Manipulation des «ewigen Lebens» in Schach zu halten (hauptsächlich durch Ablasshandel und Fegefeuerdoktrin). Dadurch wurde jedoch gleichzeitig extreme Angst erzeugt, die alle Gesellschaftsschichten erfaßte¹⁰. Im Volk verbreitete eine Explosion religiöser Aktivitäten ihre Wirkung. Diese Aktivitäten waren alle darauf gerichtet, ein besseres Leben nach dem Tod zu sichern, wenn man es nicht gar erreichte, dem unerbittlichen Schicksal kleine Zugeständnisse an das irdische Überleben abzurufen: durch Pilgerfahrten zu alten und neuen Wallfahrtsstätten, durch Heiligenanbetung und durch die mittlerweile überbordende Verehrung der Gottesmutter Maria als wirksamster Mittlerin zwischen dem zürnenden Gott und dem sündenverstrickten Menschen.

Im wirtschaftlich-gesellschaftlichen Bereich konnten alle diese überhitzten Initiativen ohne große Mühe eingedämmt werden. Sie entwickelten sich nicht zu einer Massenbewegung, die — von einem überzeugenden volkstümlichen Anführer dirigiert — die bestehende Gesellschaftsordnung radikal bedroht hätte. In diesem Zusammenhang ist eine Reformschrift, die sogenannte *Reformatio Sigismundi*, als Indiz wichtig. Man darf sie als eine Programmschrift bewerten, die die akuten Probleme und eruptiven Gemütszustände in konstruktives Reformdenken zu lenken trachtete. Die Schrift war ursprünglich etwa 1438 anonym verfaßt worden, erreichte aber ihre einflußreichste Verbreitung erst nach 1480, als zahlreiche Nachdrucke ihre wesentlich konservativen Vorstellungen verbreiteten¹¹. Dieses öfters überarbeitete Werk ist kein Leitfaden für revolutionären Millenarismus mit messianischem Führer. Es stellt aber den Versuch dar, ein Zeitalter auszumalen, in dem nicht passiv und in unkontrollierter Angst auf die «Erfüllung der Zeit» gewartet, sondern in dem die Geschichte vorangetrieben wird: Die Einführung der neuen Ordnung hängt im Wesentlichen von einer moralischen Erneuerung des Volkes ab; ehrenhafte Ehepaare und ihre Familien sollen die Grundeinheit der harmonisierungsfähigen Gesellschaftsstruktur bilden. Die Prämisse, nach der die Vision der neuen Ordnung entworfen wird, ist die Bestätigung, daß

der Zorn Gottes auf seinem Volk lastet, das sich wie verirrte Schafe von seinem Hirten entfernt hat: «Gehorsamkeit ist tot/Gerechtigkeit leid't Not/nichts steht in rechter Ordnung ... Darum zieht Gott seine Gnade von uns ab, und das billig, denn wir übertreten seine Gebote.»¹² Die Schrift endet mit der Offenbarung der gottgewollten Ordnung. Ein längeres Zitat daraus ist schon deshalb gerechtfertigt, weil sich hier das Ausmaß des «gefügigen» spätmittelalterlichen Messianismus am besten greifen läßt:

«Nun ist zu vermerken . . . , daß es Gottes Absicht ist, einen andern [neuen] Staat und Ordnung einzurichten, die christlich sind. . . Wir Sigismund, unwürdigerweise Diener Gottes und Mehrer des Heiligen Reiches genannt, tun zu wissen, was uns geoffenbart worden ist in dem Geist. . . Wir bekennen es bei unserm Seelenheil, wir bezeugen es als Wahrheit Christi bei den Martern unsers Herrn Jesus Christus: was wir hiermit offenbaren, das ist uns widerfahren im Jahr 1403 zu Preßburg in Ungarn am Morgen des Himmelfahrtstages, als der Tagstern schon heraufdrang. Da kam eine Stimme, die rief: «Sigismund, stehe auf, bekenne Gott, bereite der göttlichen Ordnung den Weg. Allem geschriebenen Recht gebriecht es an Gerechtigkeit. Du vermagst es aber nicht zu vollbringen, obwohl du der Wegbereiter dessen bist, der nach dir kommen soll. Er ist ein Priester, durch den wird Gott viel wirken. Er wird Friedrich von Lantnewen genannt. Er wird das Banner des Reiches aufsetzen zur Rechten, er wird sein eigenes zur Linken führen, in der Mitte aber ein Kreuz. Er wird furchterregend regieren, niemand vermag etwas gegen ihn, er verkörpert die Ordnung Gottes.» Von dem Tag an, als wir des Reiches Knecht und Diener wurden, stellten wir mit allen Sinnen danach, daß eine rechte Ordnung geschähe, daß die Päpste in Zucht genommen, ein Konzil berufen und Ordnung in den Stand der heiligen Kirche gebracht würde. Aber alle geistlichen Häupter sind der göttlichen Ordnung zuwider. Es kann nicht vollendet werden, es sei denn, daß der aufstehe, den Gott dazu ausersehen hat. Darum, so die Zeit herbeikommt, daß ihr solche Offenbarung wahrnehmt, schlägt euch auf seine Seite, laßt uns ihm Beistand tun, dem alles Unrecht zuwider ist. Er soll Friedrich heißen, er soll ein Reich des Friedens bringen. . . Er wird gar leicht seinen Weg machen. Der Anfang wird un-

gestüm, aber dann wird es gelinde sein; er ist hart, aber danach weich; er ist uns fremd, aber dann wird er uns bekannt. Das ewige Leben liegt vor uns. Wer es begehrt, der muß es ihm gleich-tun. . . Kein König und kein Kaiser ermahnen dich, sondern unser Schöpfer und Gott. . . Den Argen steht die Hölle offen, aber den getreuen Christen der Himmel. . .»¹³

Hier hatte eine beträchtliche Abstufung der Vorstellung vom Endzeitkaiser stattgefunden¹⁴. Volkstümliche Legenden hatten die sibyllinische Prophezeiung wachgehalten und sie als Ziel, jedoch als mehr und mehr entweichendes Ziel, im Auge behalten. Die Prophezeiung wurde als so harmlos und doch so stabil angesehen, daß die politischen Bewunderer und die Räte Kaiser Maximilians I († 1519) sie als überarbeitete *Fredericus Redivivus*-Legende in ihre wohldurchdachte Wahlstrategie einsetzen konnten, um den Wahlerfolg Karls von Habsburg, des Enkels Maximilians, zum Hl. Römischen Kaiser Deutscher Nation sicherzustellen. Sie verwiesen darauf, daß Karl als der in den alten Prophezeiungen angekündigte Herrscher anzusehen sei, da er auch als Mann der Mitte, in Gent in den Niederlanden im symbolträchtigen Jahr des Halbmilleniums 1500 geboren war. Diesen Dingen wurde große propagandistische Bedeutung zugemessen. Obwohl nicht verschwiegen werden darf, daß die Bestechung der Sieben Kurfürsten (sie alleine hatten die Wahl zu treffen) Karl V. letztlich zum Kaiser machte, so ist es doch nicht ohne Interesse zu beobachten, daß Versatzstücke mittelalterlicher messianischer Prophezeiungen als so bekannt und so abrufbar vorausgesetzt werden konnten, daß man sie bei einer für notwendig erachteten Einstimmung des Volkes auf das Habsburgerregime einzusetzen wagte. Konterfei-Holzschnitte des «jungen Helden» wurden, mit entsprechenden Texten versehen, unter das Volk gebracht. Man vertraute auf die sich gegenseitig verstärkende Wirkung von Text und Bild und stellte den Leuten unverbindlich bessere Zeiten in Aussicht mit dem Vers:

Ich hoff *die Sach* soll werden gut,
So Carolus, des edel Plut
die Sach tut für sich nehmen¹⁵.

Die *Reformatio Sigismundi* und ihre Wirkungsgeschichte dringen jedoch nicht sehr tief durch die Oberfläche der mentalen Welt, die das Volk des späteren Mittelalters bewohnte, hindurch. Die komplexeren Dimensionen, die die

spätmittelalterliche Endzeitphantasie auszuloten bereit war, offenbaren sich in einem Werk, das — mit außerordentlich brutalen Zerstörungsszenen, in 48 Holzschnitten, versehen — alle Weltuntergangsvorhersagen und apokalyptischen Visionen vereinigt, die den Zeitgenossen zu Gebote standen: Johannes Lichtenbergers *Prognostik*, erstmals 1488 veröffentlicht¹⁶. Diese *Prognostik* wurde bekannt durch die vielen Nachdrucke in deutscher Übersetzung sowie durch die zahlreichen partiellen Überarbeitungen in *Practicas* und Horoskopen der Jahre 1490 bis 1528. Ihr Einfluß läßt sich u. a. in der vielsagenden Flut von sensationslüsternen Flugschriften erfassen, die einige prognostische Versatzstücke zusammenfügten, um einer schon vorher stark aufgewühlten Bevölkerung eine Zweite Sintflut für 1524 anzukündigen. Diese — so relativierte der Text die Bilder — sollte entweder die ganze Welt zerstören oder die Heimat des Lesers oder vielleicht auch nur einen besonders nassen Sommer vorhersagen¹⁷. Lichtenbergers Werk stellte somit ein leicht zugängliches Arsenal dar, in dem sich die beunruhigten Gemüter der Leute aufrüsten konnten; letztere wurden als «kleine Leute», als die Schwachen und Demütigen der Seligpreisungen, angesprochen. Sie wurden oft nicht aus eigener Lektüre, sondern durch Vorlesen oder Marktplatz- und «Stammtisch»-gespräche mit diesem Gedankengut bekannt. Die dunklen Andeutungen der *Prognostik* hatten den Vorteil, erweitert und konkretisiert auf bestimmte Ereignisse gedeutet werden zu können. Ihre Weltuntergangsbeschwörungen, ihre angststeigernden Bilder von Todespein und Weltzerstörung, ihre Vorhersage der Endschlacht, des unversöhnlichen Zornes Gottes, der Gog- und Magog-Gestalten, des *pastor angelicus*, des sturmbedrohten Schiffeins Petri, des *Fredericus Redivivus* und vieler anderer Gesichte von ungezügelter Brutalität speisten den Hunger des Volkes, das sich nur allzu leicht davon überzeugen ließ, in der Endzeit zu leben¹⁸.

Hier ist nicht der Ort, eine detaillierte Untersuchung der verschiedenen Bestandteile der eschatologischen Prognostikkunst des einfallreich systematisierenden Abts Joachim von Fiore (12. Jahrhundert) vorzulegen. Dieser betete diese Vorstellungen in seine trinitarische Geschichtsschau ein mit dem Zeitalter des Vaters (Altes Testament), dem Zeitalter des Sohnes (Neues Testament) und dem jetztwährenden

oder heraufzuführenden Zeitalter des Geistes. Es gibt genug ausführliche Darstellungen dazu¹⁹. Zwei Punkte müssen allerdings hier festgehalten werden, um die wirksame Präsenz und den anhaltenden Einfluß dieser prognostischen Tradition um 1500 zu belegen, die besonders von den Pseudo-Joachimiten bis an die Schwelle des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus weiterentwickelt werden. Erstens ist zu bemerken, daß die Prophezeiungen in der Tradition Joachims von Fiore eine Verbindung eingingen mit der astrologischen prognostischen «Wissenschaft», die aus Planetenbewegungen und Konstellationen schicksalsbestimmende Schlüsse zog. Der Sternen- und Planetenhimmel, so wurde vorausgesetzt, war von Gott zur Instruktion der Menschheit so eingerichtet worden, daß sie ihre Angelegenheiten danach ausrichten konnte. Diese Fusion der beiden prognostischen Traditionen schweißte eine geschichtsmächtige Konjunktion unfehlbarer Autoritäten (*auctoritates*) zusammen, die unwiderlegbare Wahrheiten in sich trugen. Zweitens steht außer Zweifel, daß angesichts der intensiven Volksreligiosität um 1500, die von der Kirche offiziell auf die Beschäftigung mit den Letzten Dingen gelenkt wurde und die eine gefährliche Unterströmung von Träumen und Visionen des nahen Endes hervorbrachte, die allgemeine Angst im Volk durch diese Prognostiken stark intensiviert wurde. Es ist allerdings ebenso wahr, daß Angst als unabdingbare Voraussetzung für die innere Erneuerung der Menschheit angesehen wurde. Angst vor Strafe, die man den Menschen so plastisch vor Augen führte, würde das Volk klug machen und dazu bewegen, sein sündiges Leben zu ändern. Vorhersagen des Weltendes konnten sogar einen Trostbestandteil enthalten: Während Texte und Illustrationen Gottes Zorn und die Verstärkung der schon jetzt peinvollen Strafe ankündigten, die man auch allenthalben an den gegenwärtigen schlimmen Lebensumständen ablesen konnte, so ließ sich doch daraus schließen, daß dem Leiden schließlich ein Ende gesetzt und das Reich des Friedens und der Harmonie beginnen würde. Angst wurde in der spätmittelalterlichen prognostischen Tradition in der Tat als das Saatkorn bezeichnet, aus dem die Frucht der Errettung hervorwachsen würde und das die Verheißung eines besseren Lebens schon in sich trug²⁰.

Albrecht Dürers Darstellung der *Vier Reiter der Apokalypse*, welche den Untergang der gegenwärtigen Ordnung unerbittlich in die eigene Zeit versetzt, vermittelt genau diese Angstbotschaft²¹. Es gibt auch eine Anzahl von Belegen, die die Vermutung rechtfertigen, daß die Darstellungen des Jüngsten Gerichts, die in die Architektur der Kathedralen (seit dem 11. Jahrhundert) im Zusammenhang mit dem ganzen göttlichen Heilsplan vom Anfang der Schöpfung bis zu ihrem Ende mit eingebaut wurden²², um 1500 ein abschreckendes, angst-einflößendes Eigenleben entwickelten und nicht mehr symbolhaft, sondern wörtlich gelesen wurden. All dieses veranlaßte das Volk umso mehr, sich an die Prognostiken zu klammern, die nach dem schrecklichen Ende doch Erleichterung in Aussicht zu stellen schienen.

Es ist schwer zu sagen, warum diese angestauten Erregungen sich nicht in geballten Protestaktionen entluden; aber man darf wohl einwenden, daß Angst sich nur unter ganz spezifischen Bedingungen in Aktion umsetzen läßt. Unter den meisten Bedingungen macht Angst aktionsunfähig; sie scheint eine fast hypnotische Wirkung auszuüben. Es steht allerdings auch fest, daß kein überzeugender messianischer Führer auftrat, der die verschiedenen Prophezeiungen und die materiellen Enttäuschungserfahrungen zu einem Massenprotest hätte galvanisieren können²³. Das Potential dazu war jedoch vorhanden, und das darf man nicht aus dem Blick verlieren, wenn Luthers Messiaslehre und die eschatologische Dimension seiner Theologie betrachtet werden sollen.

Martin Luthers Messias in der eschatologischen Dimension seiner Theologie

Die folgende Erörterung muß sich notwendigerweise auf einige, zudem noch oberflächliche Beobachtungen beschränken, in starkem Kontrast zu der überwältigenden Fülle der wissenschaftlichen Studien, die eine knappe Zusammenfassung von vornherein ausschließen.

Es ist ein selbstevidenter Gemeinplatz zu behaupten, daß Luther ein Mensch seiner Zeit war. Die Welt, in der er aufwuchs, war die der spätmittelalterlichen messianischen Spekulationen, die oben kurz vorgestellt wurden. Daß er auch an der intensiven Angst seiner Zeit Anteil hatte, besonders im Hinblick auf die Gerechtigkeit

keit Gottes und die menschliche Unfähigkeit, aus eigener Anstrengung vor Gott gerecht zu werden, bestätigte er zuletzt noch in seinen autobiographischen Aufzeichnungen²⁴. Als Theologe jedoch stellte er das *sola scriptura*-Prinzip als die ausschließlich gültige und sichere Autorität (*auctoritas*) vor, auf der sich die Entdeckung der Wahrheit gründen sollte und durch die Praxis und Glaube der Kirche wieder in Einklang mit dem Urchristentum gebracht werden mußte. Der Ausschließlichkeitsanspruch dieses Schriftprinzips richtete sich unversehens gegen viele Ausformungen der Traditionen (einschließlich der spätmittelalterlichen prognostischen Praxis); sie richtete sich aber ganz besonders dezidiert gegen die ekklesiastischen Traditionen, auf die das Papsttum seinen Anspruch, der Alleininterpret der Schrift zu sein, stützte²⁵. Luther forderte für sich selbst und sogar für die ungelehrten Laien, daß Gottes Wort in der Schrift vorhanden war, daß keine Validierung durch irgendeine kirchliche Macht nötig sei und daß das Wort im Neuen Testament eine Begegnung der Gläubigen mit dem lebendigen Christus bedeute. Er kam zu dieser kompromißunfähigen Überzeugung als Folge der Entwicklung einer selbständigen humanistischen Arbeitsweise (*ad fontes*). Der Prozeß des Ausschließens aller anderen Autoritäten ist von H. Junghans sorgfältig nachgezeichnet worden²⁶. Genau wie für die ersten Christen war Jesus der Messias, der *Christos* aus Johannes 1,41 und 4,25, mit allen Folgen für Rechtfertigung und Gesetz, Sünde und Glaube. Luthers Botschaft der Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Christus war eine neuartige Frontalherausforderung an alles, das sich als Glaubenssystem innerhalb der mittelalterlichen Kirche herausgebildet hatte. Einen Kompromiß konnte es nicht geben. Luthers absoluter intellektueller Bruch mit der Kirche und allem, was sie darstellte, ist hier so kraß ausgesprochen worden (obwohl dies natürlich eine kontroverse Aussage ist), um klarzustellen, warum *Luthers* Einstellung zum Papsttum und zu den Radikalen der Reformationszeit so absolut unnachgiebig war. Er selbst beharrte auf dieser Kompromißlosigkeit, und diese Überzeugung bestimmte alle seine Aussagen und sein Handeln²⁷.

Luthers Christologie war eschatologisch in ihrer Ausrichtung, nicht etwa weil er spätmittelalterlichen Vorstellungen verhaftet gewesen wäre,

sondern als Ertrag seiner existentiellen Begegnung mit dem Wort Gottes in der Bibel. Der Sieg Christi, der durch den Kreuzestod an Karfreitag und die Auferstehung an Ostern errungen wurde und der im Glauben des Christen gegenwärtig wirksam ist, wird erst durch die Wiederkunft *Christi* und die zukünftige Vereinigung Christi mit seinem Volk vollkommen erfüllt. Diese bipolare eschatologische Dimension ist schon in Luthers Römerbriefvorlesung (Römer 15,15-16) deutlich vorhanden. Es handelt sich hier in der Tat um eine Neuinterpretation der doppelten paulinischen Vorstellung von der Auferstehung und dem neuen Leben des Menschen hier und jetzt im Glauben und der Auferstehung am Jüngsten Tag²⁸.

Luther war davon überzeugt, in der letzten Zeit der Welt vor der Wiederkunft Christi zu leben. Er sah dieser Wiederkunft erwartungsvoll entgegen und ermutigte seine Zeitgenossen zu einer ebensolchen «Stetserwartung»: allgemein sprach er vom «lieben Jüngsten Tag». Damit verwahrte er sich entschieden gegen den Chiliasmus seiner Tage; er verurteilte ihn, weil er in seiner Errechnung des Zeitpunktes den Blick für den wahren Charakter des Ereignisses verstellte. Er interpretierte das Millenium nach Offb 20 nicht in der hergebrachten Weise, sondern als historisches Zeitalter, das in der Vergangenheit angefangen hatte und das mit der Manifestation des Papsttums als alleinigem Antichrist endete. G. Seebaß hat argumentiert, daß Luther um so mehr davon überzeugt war, am Ende der Zeit zu leben, je mehr sich seine Überzeugung verfestigte, daß der Papst der Antichrist sei²⁹. Diese Antichristvorstellung unterscheidet sich grundsätzlich von der mittelalterlichen. Für Luther bestand der Beweis dafür, daß der Papst der Antichrist *war*, darin, daß dieser gegen die Verkündigung des Evangeliums kämpfte und so das Volk der Tröstung dieser Heilsgewißheit beraubte und es mit der Doktrin der guten Werke und der Verdienste der Heiligen abzuspeisen suchte, was nach Dan 11,36 und 2 Thess 2,4 das untrügliche Erkennungszeichen des Antichristen war³⁰. Hierin unterschied Luther sich auch von der hussitischen Antichristvorstellung: nicht auf das Leben der Kirche, sondern auf die falsche Lehre kam es an. In seiner vitriolischen Polemik der 1540er Jahre ließ Luther seiner papstorientierten Antichristvorstellung freien Lauf. Je mehr das wahre Evangelium gepredigt

wird, umso mehr wütet der Antichrist in der Welt; aber das ist als Zeichen des nahen Endes anzusehen, denn der Sieg Christi über den Antichristen steht schon unwandelbar fest. Diese Beobachtung führt zurück zu Luthers Definition des Jüngsten Gerichts als «liebem jüngsten Tag» im krassen Gegensatz zum mittelalterlichen *Dies irae*. Für Luther bedeutete die Wiederkunft Christi ein freudenreiches Ereignis, da sich die Christen endlich mit dem Messias, der sie schon erlöst hatte, vereinen würden. Nach Luther hatte die mittelalterliche Kirche diese klare eschatologische Botschaft durch falsche, von Menschen erfundene Traditionen überlagert, welche nun in der Weltuntergangsstimmung und den angsterzeugenden Prognostiken ihren Niederschlag fanden.

Von dieser bipolaren eschatologischen Warte aus kämpfte Luther auch gegen die Manipulation der Angst, die er im Heilserwerbssystem der Papstkirche am Werk sah. Er argumentierte vehement und in seinem Sinne konsequent, daß Angst einen falschen Glauben erzeuge, der zur Nachfolge falscher Messiasse verleite³¹. Daß wenigstens einige seiner Zeitgenossen das *sola fide*-Postulat in dieser eschatologischen Dimension als unerhoffte Gewissenserleichterung auffaßten, ergibt sich aus Albrecht Dürers früher Reaktion auf Martin Luther. In einem Widmungsschreiben, mit dem er Luther seinen Druck *Ritter, Tod und Teufel* dedizierte, dankte er ihm von Herzen dafür, ihn durch seine theologischen Schriften von der Angst befreit zu haben. Ein weitläufigerer Beleg für diese «von der Angst befreiende» Wirkung Luthers findet sich in der Art und Weise, wie die schreckenerregenden spätmittelalterlichen Altarbilder mit ihren drastischen Darstellungen der ewigen Verdammnis beim Jüngsten Gericht aus den lutherischen Kirchen nach und nach verschwanden. Lukas Cranachs oft variierte Darstellung des Alten (d.h. lutherischen) und des Neuen (d.h. von Menschen fabrizierten, vom Papst manipulierten) Glaubens ist zweigeteilt durch eine blühende und eine verdorrte Seite des Lebensbaumes. Rechtfertigung aus dem Glauben zeigt den Christenmenschen unter dem Kreuz; von Christus aus fließt ein Blutstrahl über diesen Menschen und reinigt ihn symbolisch von allen seinen Sünden. Die Schilderung des fabrizierten Glaubens enthält Elemente des Manipulationssystems, das polemisch der Papstkirche angela-

stet wird: den auf dem Regenbogen thronenden, richtenden Christus, die Tafeln des Gesetzes als Erinnerung an die unerfüllbaren Bedingungen der Werkgerechtigkeit und den Christen, der von Teufeln mit Mistgabeln in den Höllenschlund getrieben wird³².

Luther verwahrte sich nicht dagegen, als wiederkehrender Elija oder als der Engel aus Offb 14,6, der dem Weltende vorausgeht, bezeichnet zu werden. Seine eschatologische Perspektive erklärt aber auch, warum er sich nicht in der Rolle eines «Reformators» sah. Nur das Evangelium konnte die Reformation heraufführen: Die genuine, eigentliche Reformation war das Werk Gottes; diese Reformation konnte erst am Ende der Zeit ihre wahre Gestalt enthüllen³³. Luthers bipolare eschatologische Perspektive erstellt auch den Kontext, in den Luthers Zwei-Reiche-Lehre hineingehört. Hier handelt es sich um zwei idealtypische Konstrukte: das Reich dieser Welt, von Sündern bewohnt, einerseits, und das absolut davon losgelöste Reich Gottes, von wahren Christen bevölkert, andererseits. Das Reich dieser Welt bezeichnet die vorläufige, unvollständige, nicht vervollkommnungsfähige Existenz. Das Reich Gottes ist dasjenige, nach dem die Christen sich sehnen und in dem sie endlich mit Christus vollkommen vereint sein werden. Luther konzipierte die Spannung zwischen beiden getrennten Reichen als dynamische Lebensbedingung³⁴.

Er geißelte die Radikalen («die Schwärmer») der Reformationszeit als falsche Propheten und falsche Messiasse, weil sie die beiden Reiche aufgrund unzulässiger wörtlich-fundamentalistischer Interpretation zusammenbringen wollten. Eine solche Maßnahme, so argumentierte er, müsse unweigerlich zur Vergewaltigung der Gewissen führen. Die Handlungen der Zwickauer Propheten und des Andreas Karlstadt als Akteure in der Wittenberger Bewegung von 1521–22 riefen somit seine scharfe Verurteilung hervor. Luthers unerbittliche Mißbilligung der radikalen Versuche, die beiden getrennten Reiche in eins zu setzen, erklärt auch die unveröhnliche Härte, mit der er die Rolle Thomas Müntzers als Anstifter von Rebellion und die Handlungsweise der Thüringer Bauern im Jahre 1525, die Müntzers illusionärem Gesellschaftsentwurf nachzulaufen schienen, verdammt. Das soll nun nicht heißen, daß Luthers Beurteilung der Sachverhalte eine gültige Interpretation

darstellt (nicht einmal für seine eigene Zeit). Die Beobachtung soll vielmehr die Beschaffenheit seines eschatologischen Denkens in der konsequenten Verteidigung der Zwei-Reiche-Lehre charakterisieren. Seine unwandelbaren Argumente waren — erstens —, daß die menschliche Natur nicht vervollkommnungsfähig ist und — zweitens —, daß das Ziel der geistlichen Vervollkommnung nicht im politischen Bereich angestrebt werden kann, da es Gnade anstelle von Macht voraussetzt³⁵.

*Thomas Müntzer: Messianische Vorstellungen
und revolutionärer Millenarismus*

Thomas Müntzers theologischer Werdegang ist immer noch Gegenstand erhitzter Debatten: Wie «Martinisch» war er? War er im Grunde ein Mystiker oder stand er früh unter dem Einfluß der Taboriten, den Hauptvertretern des revolutionären Millenarismus? Es hat viele bemerkenswerte Versuche spekulativer Rekonstruktionen seiner revolutionär millenarischen Karriere gegeben; aber angesichts des ungesicherten Informationsstandes läßt sich über Müntzers Entwicklung vor seiner Ankunft in Zwickau im Jahre 1520 sehr wenig aussagen³⁶. Die Problematik wird allerdings nicht so sehr durch die Bestimmung früher Einflüsse als durch Müntzers spätere Assimilation und Integration millenarischer Strömungen, die in ganz Mitteleuropa geläufig waren, gelöst oder geklärt. Es steht außer Zweifel, daß Müntzer in erster Linie — das ist durch die frühen Predigten einwandfrei belegt — mit humanistisch-philologischer Bibelsexegese umging. Während ihn sicherlich früh intellektuelle Sympathien mit dem mystischen Spiritualismus Johannes Taulers verbanden, ist doch nachweisbar, daß er im Sinne des Humanismus den überladenen scholastischen Apparat mittelalterlicher theologischer Studien unabhängig von Luther ganz konsequent verwarf³⁷. Wie Luther war jedoch auch Müntzer nicht theoretisch zielgerichtet in seiner Behandlung theologischer oder gar politischer Fragen. Er war ein Denker, dessen Gedanken im Schmelztiegel der geschichtlichen Ereignisse geläutert wurden. Die Bedeutung dieser Ereignisse interpretierte er allerdings grundverschieden von Luther. Ohne Zweifel war er ein Gelehrter von hohem Rang — ein ausgewiesener Intellektueller, dessen gründlicher Umgang mit den bibli-

schen Texten den Kanon der mittelalterlichen Dogmen in Frage stellte. Seine Beschäftigung mit der Passion Christi und ihrer Bedeutung für den Menschen, seine Einsicht in die Unfähigkeit der Kirche, den richtigen Weg zur Rechtfertigung und zum Heil zu weisen, deuten auf große Nähe zu Luther hin. Einen frühen Brief an Luther unterzeichnete er mit «Thomas Müntzer, den du aus dem Evangelium geboren hast»³⁸.

Thomas Müntzers millenarischer Radikalisierungsprozeß läßt sich anhand einer Problematik bestimmen, die beide, Luther und Müntzer, mit gleicher Deutlichkeit erkannten, aber mit total verschiedenen Erklärungen auflösten. Luther, der das Wort Gottes zur Grundlage der Reformation gemacht hatte (in zunehmendem Maße unter dem äußeren Schutz der weltlichen Obrigkeit), fragte sich, wie auch Müntzer, warum die freie Verkündigung des Wortes die Menschen nicht dazu bewegte, ihr Leben zu ändern. Wenn das Wort allmächtig war, wenn es die schöpferische Kraft beinhaltete, die den Menschen mit Gott verband, warum blieben dann die Hörer seiner Botschaft solche verstockten Sünder? Warum fingen sie nicht damit an, das friedliche Gottesreich auf Erden zu errichten? Für Luther war die Antwort auf diese Frage im Grunde genommen klar; sie ergab sich aus der oben skizzierten eschatologischen Perspektive. Je intensiver das Evangelium gepredigt wurde, um so ärger wütete der Teufel (und sein Antichrist) dagegen und verstopfte die «Ohren des menschlichen Herzens» gegen das Wort. Zu bedenken war auch — bedingt durch die strenge Trennung der zwei Reiche —, daß das Reich dieser Welt nicht vervollkommnungsfähig war und daß geistliche Rechtfertigung nicht durch Gewissenszwang oder durch Rebellion erreicht werden konnte. (Letzteres wurde Luther erst richtig als Folge von Müntzers Handlungen im Thüringischen Bauernkrieg deutlich.)

Für Müntzer war eine solche Antwort zu leichtfertig. Der Mensch, der durch das Wort Gottes erleuchtet worden war, mußte den Willen Gottes in dieser Welt zu verwirklichen suchen, wenn nötig sogar durch die Umwandlung der bestehenden sozio-ökonomischen Gegebenheiten, die seinem Zugang zu Gott im Wege standen. Das Schlagwort von der «Freiheit des Christenmenschen» bedeutete für Luther das bewußte Aushalten der Spannung, die sich aus

der Zugehörigkeit des Christen zu den beiden getrennten Reichen ergab. Für Müntzer bedeutete es die aktive, wenn nötig auch gewaltsame Entfernung alles dessen, was er als Hindernis auf dem Weg zur Verwirklichung des wahren Glaubenslebens, ungeachtet des Sozialstatus des Gläubigen, ansah.

Im Verlauf seiner Zwickauer Tätigkeit gewann Müntzer darüber Klarheit, daß Theorie und Praxis eins werden mußten, damit Gottes Wille vordringlich erfüllt werden könne, um das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Müntzer empfand Luthers radikale Trennung der beiden Reiche nicht nur als theologisch unsolid, sondern auch als intellektuell verlogen: Sie stellte den bequemen Ausweg des «sanftlebenden Fleisches in Wittenberg» dar. In Müntzers Augen suchte Luther den Schutz der weltlichen Obrigkeit und war bereit, dafür die vorgeschriebene, gottgewollte Verchristlichung der Welt aufzugeben, um die bestehende, gottferne soziale Ordnung gegen Umsturzabsichten zu schützen.

Thomas Müntzers fortschreitende millenarische Radikalisierung war seine Antwort auf die sozialpolitischen Umstände, die er an den verschiedenen Hauptstationen seines missionarischen Wirkens vorfand: in Zwickau, in Prag, in Allstedt, in Mühlhausen und schließlich bei Frankenhausen. Indem er in seiner Wahrnehmung und seinem Bemühen mehr und mehr von den gegebenen Realitäten abrückte, interpretierte Müntzer sie von der Warte der notwendigen, dringenden Realisierung des Willens Gottes aus; d.h. des kategorischen Imperativs der Verchristlichung des Reiches dieser Welt. In bezug auf das Wort, durch das Gottes Wille vermittelt wurde, begab er sich auf einen mystischen Standpunkt, von dem aus er die gesellschaftlichen Gegebenheiten nur als Hindernisse auf dem Weg der Durchsetzung des Willens Gottes beurteilte. Er übernahm den Begriff des «immerwährenden Wortes», das sich direkt in die Herzen der Menschen ergoß, durch den Heiligen Geist: Gottes Wort muß *erlebt* werden; es kann nur durch Leiden erlebt werden, welches das Herz zum Behälter des Geistes zubereitet. Während man von Luther sagen kann, daß seine Art zu denken ihn dazu prädisponierte, Fragen so zu formulieren, daß biblische Antworten darauf gefunden werden konnten, griff Müntzer zu Visionen und Zeichen statt sich an Bibeltexte

zu halten, um die Verchristlichung der Welt einzuleiten³⁹.

Bei der Rationalisierung seiner Reaktionen auf die sich wandelnden menschlichen Lebensbedingungen, denen er begegnete, machte Thomas Müntzer Anleihen bei den millenarischen Traditionen des Spätmittelalters, die er lebendig in dem Volk vorfand, dem er als Pastor vorzustehen hatte. Dieser Aneignungsprozeß war deutlich am Werk, als Müntzer Kontakte zu der Geheimbruderschaft der verarmten Weber in Zwickau aufnahm. Durch ihre Ausdeutung von Träumen und Visionen zeigten sie ihm den bisher verstellten Zugang zur Verchristlichung der Welt. Mit ihrer Geheimbruderschaft boten sie ihm ein brauchbares und adaptionsfähiges Modell zur Verwirklichung dieses Vorhabens an⁴⁰. Als er im Laufe seines Pfarrdienstes in Allstedt den Bund der Erwählten ins Leben rief und seine Aktivitäten in Mühlhausen im Ewigen Bund Gottes ihren Niederschlag fanden, war er schon weit auf dem Weg der Radikalisierung fortgeschritten. Solche Entwicklungsschübe waren immer Reaktionen auf Zustände, die er schließlich im Licht des taboritischen Chiliasmus betrachtete, an den er in Prag bewußt Anknüpfung gesucht hatte⁴¹.

Es kann nicht Aufgabe dieses Aufsatzes sein, die Stationen der Müntzerschen Karriere als revolutionärer Millenarist nachzuzeichnen, vielmehr besteht das Anliegen darin, dem Leser und der Leserin nahezulegen, diese Karriere als ganz logische Abfolge der Verwertung von Erfahrungswerten zu sehen. Nachdem Müntzer sich einmal die Frage nach der dringlichen Verchristlichung der Welt gestellt und Luthers Trennung der Zwei Reiche verworfen hatte, wurde er zwangsläufig für millenarische Vorstellungen anfällig. Der Übergang von der passiven apokalyptischen Auslegung von Ereignissen zur aktiven, gewaltsamen Intervention folgte dieser bestechenden Logik. Die Reinigung der Christenheit konnte nicht einfach dadurch erreicht werden, daß man modellhaft Gemeinschaften der Auserwählten schuf, die ruhig ihr Leben in der Gewißheit des Auserwähltseins verbrachten. Nein, es mußte gehandelt werden. Müntzers zunehmendes apokalyptisches Bewußtsein läßt sich in den Titeln nachweisen, die er sich als Briefschreiber zulegte. In seinen anderen Schriften bezeichnete er sich auch verschiedentlich als «Bote Christi»⁴², als «Sohn des Erzitterns der

Unfrommen» (Ijob 38)⁴³, als «williger Botenläufer Gottes»⁴⁴, als «Erreger der Ungläubigen»⁴⁵, als «Diener der Auserwählten Gottes»⁴⁶, als «Diener Gottes gegen die Gottlosen»⁴⁷, als «Thomas Müntzer mit dem Schwert Gideons»⁴⁸ als «neuer Daniel».

Die unumgängliche Notwendigkeit der Gewaltanwendung wird rationalisiert und gerechtfertigt in einer aktualisierenden Interpretation des Zweiten Buches Daniels in der *Fürstenpredigt*⁴⁹. Thomas Müntzers Exegese kündigt seinen ausgereiften revolutionären Millenarismus an, der sich auf das auserwählte menschliche Werkzeug des Zornes Gottes beruft. In echter apokalyptischer Erwartung war er überzeugt davon, daß er und seine Schüler diesem Zorn Gottes entgehen würden, da Gott an denen sein Wohlgefallen hätte, die sein Werk der Reinigung der Christenheit mit Gewalt vorantrieben. Aus dieser Überzeugung heraus ermutigte Müntzer seine bäuerliche Gefolgschaft zum Durchhalten, als sie sich mit einer überwältigenden Fürstenmacht konfrontiert sah:

«Wenn eurer nur drei sind, die in Gott gelassen allein seinen Namen und seine Ehre suchen, werdet ihr hundert tausend [Feinde] nicht

fürchten. Nun dran, dran, dran, es ist Zeit; die Bösewichter sind . . . verzagt wie die Hunde. Regt die Brüder an, daß sie zum Frieden kommen [daß sie nicht untereinander zerstritten bleiben] . . . Es ist über die Maßen hoch, hoch von nöten. Dran, dran, dran. Laßt euch nicht erbarmen, ob euch auch der Esau gute Worte vorschlägt [gut zureden will], Genesis 33. Sehet nicht an den Jammer der Gottlosen. Sie werden euch also freundlich bitten, greinen und flehen wie die Kinder. Lasset euch nicht erbarmen, wie Gott durch Mose befohlen hat, Deutero. 7; und uns hat er auch offenbart dasselbe. Reget an [Ruft zum Aufruhr auf] in Dörfern und Städten und [ruft zu euch] besonders die Bergknappen und andere gute Burschen, welche gut dazu sind [welche hier etwas leisten können]. Wir müssen [dürfen] nicht länger schlafen.»⁵⁰

Luther interpretierte den Ausgang der Schlacht bei Frankenhausen als die Überwindung des Müntzerschen Messianismus und den Sieg seines eigenen Messiasverständnisses⁵¹. Die Reformation in Deutschland wurde aber von dem Konflikt dieser beiden Messianismen mitgestaltet.

¹ So z.B. in «Messianismus» in RGG³, Bd. IV. Sp. 895–900.

² Das Krisenbewußtsein und die verschiedenen Interpretationen des Phänomens sind zusammengefaßt bei Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation. München 1982, 18, 46ff. — Siehe auch Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit. Crisis in Early Modern Europe. Festschrift für Hans-Christoph Rublack. Hrsg. von Monika Hagenmeier und Sabine Holtz (Frankfurt a.M. u.a. 1992).

³ Juan Cameron, The European Reformation (Oxford 1991) zeigt ein größeres Interesse an diesen Fragen.

⁴ Will-Erich Peuckert, Die Große Wende (Darmstadt 1966) 647.

⁵ Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium, erstmals veröffentlicht London 1957, mit Revisionen 1961 u. 1970. Hier Paladin Taschenbuch (London 1970).

⁶ Cohn (wie Anm. 5), 281–2.

⁷ Zu den verschiedenen «Reformen von innen heraus» siehe Cameron (wie Anm. 3), 38ff.

⁸ Hans-Jürgen Goertz, Aufstand gegen die Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen, in: Peter Blickle (Hg.), Bauer, Reich und Reformation (Stuttgart 1982) 182–209. — Gerald Strauß (Hg.), Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation (Indiana, 1971).

⁹ Willy Andreas, Deutschland vor der Reformation. (Berlin 1972), zeichnet ein lebhaftes Bild der Heilssuche. — Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 1965, Heft 1. — Siehe auch Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand

theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74, 1977, 464–497. — William E. Monter, Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe. (Kapitel 1) (Brighton 1983). — P. Baumgart, Formen der Volksfrömmigkeit in der alten Kirche und den reformatorischen Bewegungen, in: Peter Blickle (Hg.), Revolte und Revolution in Europa. HZ, Beiheft 4, 1975, 196ff.

¹⁰ William Bouwsma, Anxiety and the Formation of Early Modern Culture, jetzt in: ders., A Usable Past. Essays in European Cultural History (Los Angeles, Oxford, 1990) 157–189.

¹¹ Lothar Graf zu Dohna, Reformatio Sigismundi. Beiträge zum Verständnis einer Reformschrift des 15. Jahrhunderts (Göttingen 1960).

¹² H. Koller (Hg.), Reformation Kaiser Sigismunds (Stuttgart 1964) 50, 52.

¹³ Reformatio Sigismundi (wie Anm. 12), 330, 332, 334, 344.

¹⁴ Cohn (wie Anm. 5), 71ff; 108ff. — Peuckert (wie Anm. 4), 213ff.

¹⁵ Zitiert bei Karl Brandt, The Emperor Karl V., (London 1967) 109 (dt.: Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, Frankfurt 1986).

¹⁶ Dietrich Kurze/Johannes Lichtenberger. Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie (Lübeck-Hamburg 1960). Lichtenbergers Pronosticatio in Latino zuerst in Heidelberg 1488 veröffentlicht. — Allgemein siehe Marjorie Reeves, Prophecy in the Later Middle Ages (Oxford 1969).

¹⁷ H. Robinson-Hammerstein, *The Battle of the Booklets: Prognostic Tradition and Proclamation of the Word in Early Sixteenth Century Germany*, in: Paola Zambelli (Hg.), *«Astrologi Hallucinati»: Stars and the End of the World in Luther's Time* (Berlin 1986) 129–151.

¹⁸ Wie Anm. 17. — Breiter angelegt bei Peuckert (wie Anm. 4).

¹⁹ Wie Anm. 16 und Eintrag «Eschatologie» in TRE X, 1982, 305–314. — D.C. West (Hg.), *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet* (New York 1975).

²⁰ Bernard McGinn (Hg.), *Visions of the End* (New York 1979).

²¹ Andreas (wie Anm. 9), 181ff.

²² Andreas (wie Anm. 9) 18.

²³ Sehr wichtig in diesem Zusammenhang: E. Lerner, *Medieval Prophecy and Religious Dissent*, in: *Past and Present* 72, 1976, 3–24. — Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (London 1976).

²⁴ Martin Brecht, *Martin Luther*. 3 Bde. (Stuttgart 1981ff) und Heiko A. Oberman, *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlin 1982) sind nur zwei Beispiele.

²⁵ Zu den zwei Traditionstypen siehe Heiko A. Oberman, *Quo Vadis Petre? Tradition from Irenaeus to Humani Generis*, in: ders. (Hg.), *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh 1986) 269–296.

²⁶ Helmar Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten* (Göttingen 1985).

²⁷ Eine brauchbare Diskussion des Selbstverständnisses Martin Luthers findet sich bei Cameron (wie Anm. 3), 111, 192.

²⁸ Diese zweifache Eschatologie wird knapp in TRE X, 310ff, expliziert.

²⁹ In TRE III, 1978 Eintrag «Apokalypse». Seebaß verweist auch darauf, daß Luther die Komputation der drei Zeitalter, durch Melanchthon vermittelt, der Chronik Johann Carions entnahm; so in *Luthers Supputatio*, 1541.

³⁰ H. Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik* (Leipzig 1960), und eine sehr wichtige kurze Synopsen bei Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1983).

³¹ Siehe meine Ausgabe von Heinrich Pastoris, *Casting a German Horoscope* (Dublin 1980).

³² Das sind meine eigenen Beobachtungen anhand der Altäre Lukas Cranachs d. Ä. und d. J. Siehe dazu Oskar Thulin, *Cranachs Altäre der Reformation* (Berlin 1955).

³³ Heiko A. Obermann, *Martin Luther — Vorläufer der Reformation*, in: *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, hg. von Eberhard Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck (Tübingen 1982) 91–119.

³⁴ J.M. Potter, *Luther and the Political Millenarianism. The Case of the Peasants' War*, in: *Journal of the History of Ideas* 42, 1981, 389–406. Potter macht auch einige sehr bedenkenswerte Beobachtungen über Luthers Sprachgebrauch und die sprachliche Unzulänglichkeit seiner Gegner in diesem Zusammenhang. — Siehe auch Gerhard Ebeling,

Luther. Einführung in sein Denken. (Tübingen 1981), nachgedruckt 1990, 200ff, 225.

³⁵ Siehe J.M. Potter (wie Anm. 34). — Über Luthers Verhältnis zu Müntzer siehe Carl Hinrichs, *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*. (Berlin 1962)

³⁶ Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*. (Leiden 1967). Wichtige Neuerscheinungen sind: Tom Scott, *Thomas Müntzer* (Houndsmill 1989) und Abraham Friesen, *Thomas Müntzer, a Destroyer of the Godless. The Making of a Sixteenth Century Revolutionary* (Berkeley 1990) — Peter Matheson (Hg.), *The Collected Works of Thomas Müntzer* (Edinburgh 1988).

Deutsche Ausgabe der Briefe usw. G. Franz u. P. Kirn, *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33) Gütersloh 1968) (revisionsbedürftig). — Gegen Müntzer als Millenarist im strikten Sinn Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär* (München 1989) — sehr wichtig in diesem Zusammenhang Michael Baylor, *The Harvest and the Rainbow. Crisis and Apocalypse in Thomas Müntzer*, in: *Krisenbewußtsein* (wie Anm. 2), 293–306.

³⁷ Scott (wie Anm. 36), 11.

³⁸ Siehe Matheson (wie Anm. 36), 18–22.

³⁹ J.M. Potter (wie Anm. 34), 400 und besonders wichtig ein Vergleich zwischen Reinhard Schwarz, *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten* (Tübingen 1977) und Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer. Mystiker* (wie Anm. 36).

⁴⁰ Scott (wie Anm. 36), 24.

⁴¹ Schwarz (wie Anm. 39), 56ff, 79ff, 93ff.

⁴² Matheson (wie Anm. 36) 46.

⁴³ Matheson (wie Anm. 36), 51.

⁴⁴ Matheson (wie Anm. 36), 54.

⁴⁵ Matheson (wie Anm. 36), 67.

⁴⁶ Matheson (wie Anm. 36), 82.

⁴⁷ Matheson (wie Anm. 36), 142.

⁴⁸ Matheson (wie Anm. 36), 151, 156, 157.

⁴⁹ Matheson (wie Anm. 36), 236ff.

⁵⁰ G. Franz u. P. Kirn, *Thomas Müntzer. Schriften* (wie Anm. 36), 454–5.

⁵¹ Eine Betrachtung der Gesellschaftsordnungen der friedlichen (besonders der böhmischen und mährischen) und der militanten (Münster 1535) Wiedertäufer, die aus Platzmangel hier nicht angeboten werden konnte, hätte das Bild des Millenarismus in der Reformation in Deutschland noch breiter ausgefächert, aber nicht grundsätzlich verändert.

HELGA ROBINSON-HAMMERSTEIN

Dr. phil.; Dozentin für Neuere Geschichte und Leiterin der Graduiertenstudien am Trinity College in Dublin; seelsorgliche Tätigkeit als Pfarrerin in einer lutherischen Gemeinde in Dublin; ihr Forschungsschwerpunkt ist die Ideengeschichte der Reformationszeit. Anschrift: University of Dublin, Trinity College, Dublin 2, Irland.