

Matthias Pohlig

Was ist Heilsgeschichte? Formen und Funktionen eines Deutungsmusters in Spätmittelalter und Reformation

„Wir sind die letzte Posaune, die die Wiederkunft Christi vorbereitet und dieser vorhergeht“ – *nos esse tubam illam nouissimam, qua praeparatur et praecurritur adventui Christi*.¹ Diese Aussage Martin Luthers aus einem Brief vom März 1545 führt in das thematische Zentrum dieses Bandes: zum Zusammenhang von Identität und Geschichte, gar Heilsgeschichte. Denn die Frage nach Identität zielt darauf, wer ich bin oder wer wir sind, die Frage nach Identität und Geschichte entweder darauf, wie wir das geworden sind, was wir sind, oder welche Rolle uns im Gesamtverlauf der Geschichte zukommt. Das Wir, das Luther meint, ist die Gruppe seiner Anhänger, diejenigen, die sich Luthers Reformation verpflichtet fühlen: Eine Gruppe also, die erst im Entstehen ist und daher Identitätsaussagen besonders dringend benötigt. Luther beschreibt seine historische Stellung und die seiner Anhänger in einer Weise, die man vorläufig als ‚heilsgeschichtlich‘ oder gar ‚apokalyptisch‘ bezeichnen kann. Diese Begriffe drängen sich insofern auf, als der historische Referenzrahmen, auf den sich Luther mit seiner identitären Selbstplatzierung bezieht, kein etwa national- oder reichsgeschichtlicher ist, sondern die Geschichte Gottes und der Welt mitsamt ihrem nahen Ende als ganze anvisiert, und zwar in einer Weise, die Gott als wichtigsten Akteur der Geschichte mitdenkt.² Luther bezieht sich mit seiner Identitätsangabe auf die letzte Posaune des 1. Korintherbriefs, vielleicht auch auf die siebente Posaune der Offenba-

¹ WA Br. 11,59. Luther an Matthäus Ratzeberger in Torgau, 25. März 1545. Ich danke den Teilnehmern der Göttinger Tagung für ihre Hinweise und Fragen, Tim Neu für eine anregende Diskussion und Michael Brauer und Elisabeth Tschärke für kritische Lektüre.

² Die Betonung dieses Punktes ist deshalb zentral, weil er eine Kontrastfolie bildet zu modernen Sichtweisen auf Geschichte und soziale Prozesse. Diese modernen Sichtweisen zeichnen sich im Gegensatz zu heilsgeschichtlich geprägten etwa dadurch aus, dass in aller Regel Soziales aus Sozialem erklärt wird – und also unabhängig vom Glauben des einzelnen Forschers Gott als möglicher sozial- oder geschichtswissenschaftlicher Faktor methodisch eliminiert wird. Vgl. EMILE DURKHEIM: Die Regeln der soziologischen Methode. Hg. und eingel. von RENÉ KÖNIG. Frankfurt a. M. 1984, vor allem S. 186, S. 193. In der postkolonialen Theorie, die sich explizit gegen europäische Wissenschaftstraditionen wendet, wird dies charakteristischerweise zuweilen anders gesehen: „The second assumption running through modern European political thought and the social sciences is that the human is ontologically singular, that gods and spirits are in the end ‚social facts‘, that the social somehow exists prior to them. I try, on the other hand, to think without the assumption of even a logical priority of the social. One empirically knows of no society in which humans have existed without gods and spirits accompanying them [...] I take gods and spirits to be existentially coeval with the human, and think from the assumption that the question of being human involves the question of being with gods and spirits.“ DIPESH CHAKRABARTY: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton/Oxford 2008 (Erstaufl. 2000), S. 16.

nung des Johannes (Offb 11), liest mithin die biblischen Prophezeiungen als eine Art chronologischen Heilsfahrplan, nach dem die Weltgeschichte ablaufe, und formuliert den Zeitpunkt, an dem sich der Geschichtsablauf befindet, sowie die Rolle, die er selbst und seine Anhänger darin einnehmen.³

Mit dem bekanntlich einigermaßen problematischen Begriff der Identität ist hier nur gemeint, dass Gruppen in Wechselwirkung mit anderen Praktiken des Herstellens von Nähe und Zusammenhalt auch Bilder entwerfen, wer sie sind oder sein wollen. Gruppenkohäsion braucht offenbar sowohl ein Moment der Identifizierung der Gruppenmitglieder mit gemeinsamen Inhalten oder Zielen als auch die Ausbildung eines Zusammengehörigkeitsbewusstseins, einen „Gemeinsamkeitsglauben“.⁴ Dieser entsteht oft durch die Konstruktion eines Bildes der Gruppe, mit dem sich die Gruppenmitglieder identifizieren können: „Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen.“⁵ Diskurse über Gruppenidentität betonen oft den Vergangenheitsaspekt, das heißt die gemeinsame Geschichte einer Gruppe. Dies gilt in besonders hohem Maß für die vergangenheits- und traditionsorientierten Gesellschaften und Gruppen Alteuropas.⁶ Das heißt aber nicht, dass Gruppenidentität ausschließlich über Geschichte konstituiert würde⁷ – allerdings steht dieser Zusammenhang im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen.

Ich gehe also davon aus, dass die Deutung der Geschichte, also das Bündel analytischer, narrativer und sinngebender Verfahren inner- wie außerhalb der Historiografie im engeren Sinne, Einzelnen oder Gruppen eine sinnhafte Bezugnahme auf historisch erfahrene oder angeeignete Empirie erlaubt und ihnen auch gestattet, eine

3 Vgl. zu Luthers Geschichtsbild mit weiterer Literatur: MATTHIAS POHLIG: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617. Tübingen 2007, S. 79–93.

4 MAX WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen 5. revidierte Aufl. 1980, S. 237; siehe zum hier zugrunde gelegten Identitätsbegriff auch: POHLIG: Gelehrsamkeit (wie Anm. 3), S. 35–38 und S. 42–49.

5 JAN ASSMANN: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2. durchges. Aufl. 1997, S. 132.

6 Vgl. POHLIG: Gelehrsamkeit (wie Anm. 3), S. 43f.

7 So wichtig der Vergangenheitsbezug für Gruppenidentitäten ist: Man darf diesen Zusammenhang auch nicht übertreiben. Gruppen konstituieren sich auch über gemeinsame Interessen, Praktiken, Werte, Strategien etc., aber zum Beispiel auch über eine gemeinsame Sicht der Zukunft. So verweist etwa Karl Mannheim auf Zukunftserwartungen als Indikatoren kollektiven Fühlens und Denkens; siehe KARL MANNHEIM: Ideologie und Utopie. Frankfurt a. M. 8. Aufl. 1995, S. 183. Darauf weise ich deshalb hin, weil der geschichtswissenschaftliche Gedächtnis-Boom der letzten Jahrzehnte die Bedeutung von Vergangenheitsbezügen für Gruppenbildungen regelmäßig überschätzt hat. Zur Kritik an dieser Denkfigur siehe: RÜDIGER GRAF: Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftsaussagen in Deutschland 1918–1933. München 2008, S. 27f.

gruppenkohäsive Identifikationserzählung zu konstruieren.⁸ Für das Spätmittelalter und die Reformation ist die Deutung der historischen Empirie als ‚Heilsgeschichte‘ besonders einschlägig. Was genau mit Heilsgeschichte gemeint ist, soll im Folgenden erläutert werden; nötig scheint mir vorab nur der Hinweis, dass ich Heilsgeschichte als ein Deutungsmuster verstehe. Ein Deutungsmuster kann definiert werden als kollektiv genutzte Beschreibungs- und Interpretationskategorie, die „Elemente der Weltdeutung mit möglicher Handlungsanbindung“ enthält und in der Regel vergangene Erfahrung mit einer bestimmten Zukunftserwartung verknüpft.⁹ Das Deutungsmuster Heilsgeschichte bildet, wie zu zeigen ist, sehr unterschiedliche Formen aus, die aber alle wenigstens darin konvergieren, dass sie ‚heilsgeschichtlich‘ im noch zu erläuternden Sinn sind. Wenn also im Folgenden pragmatisch zuweilen von ‚heilsgeschichtlichen Mustern‘ oder ähnlich gesprochen wird, sollte in Erinnerung bleiben, dass es sich dabei eigentlich nicht um Muster im Plural handelt, sondern um plurale Erscheinungsformen *eines* Deutungsmusters.

Statt eines notwendig dilettantischen und unvollständigen Panoramas heilsgeschichtlicher Deutungsmuster in Spätmittelalter und Reformation möchte ich eher einige generelle, idealtypisierende Überlegungen präsentieren. Dabei geht es mir weniger um die Präsentation unbekanntem Material als vielmehr um eine Systematisierung bekannter Themen. Ich gehe in vier Schritten vor: Zuerst geht es um das Problem der ‚Heilsgeschichte‘ und seinen Zusammenhang mit der Geschichtsschreibung des 15. und 16. Jahrhunderts (1.). Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit dem Punkt Heilsgeschichte und Handlungsdirektiven (2.); in diesen beiden Teilen werden also Grundstrukturen heilsgeschichtlicher Deutung herausgearbeitet. Danach thematisiere ich die Phänomene ‚Reform‘ und ‚Endzeit‘ als prägende inhaltliche Charakteristika der heilsgeschichtlichen

8 Der Ausdruck „die Geschichte“ ist natürlich angreifbar, vor allem vor dem Hintergrund der Diskussion um die Kosellecksche These eines „Kollektivsingu­lars“ von Geschichte, der sich erst ab dem 18. Jahrhundert ausgebildet habe, weshalb man für die Vormoderne von einem pluralen Begriff von „Geschichten“ ausgehen müsse. Vgl. etwa: REINHART KOSELLECK: Geschichte V.-VII. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Hgg. von OTTO BRUNNER u. a. Band 2. Stuttgart 1975, S. 647–717. Dagegen ist zweierlei zu bemerken: Erstens zeigen neuere Forschungen, dass Koselleck zwar recht hat, wenn er die geschichtsphilosophische Aufladung „der“ Geschichte als geradezu selbst handelnden Akteur als modernes Phänomen charakterisiert; doch eine Kollektivsingularbenutzung des Begriffs Geschichte, allerdings ohne geschichtsphilosophische Aufladung, findet sich bereits lange vor dem 18. Jahrhundert. Siehe dazu: JAN MARCO SAWILLA: Geschichte und Geschichten zwischen Providenz und Machbarkeit. Überlegungen zu Reinhart Kosellecks Semantik historischer Zeiten. In: Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks. Hgg. von HANS JOAS und PETER VOGT. Berlin 2011, S. 387–422. Zweitens scheint mir, dass von den verschiedenen vormodernen Verfahren der Historiografie und Geschichtsdeutung die heilsgeschichtliche Variante am ehesten dazu neigte, sich ein Bild von „der Geschichte“ insgesamt und als ganzer zu machen – insofern sie eben prophetisch orientiert war. Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES: Geschichte/Geschichtsauffassung VI: Kirchengeschichte. In: RGG. Hg. von HANS DIETER BETZ Band 3. Tübingen 4. völlig neu bearb. Aufl. 2000, Sp. 789–791.

9 Vgl. für diese Definition: GEORG BOLLENBECK: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a. M. 1996, S. 19.

Deutung des Spätmittelalters und der Reformation (3.). In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, ob die Reformation im Hinblick auf ein Heils-Geschichtsbewusstsein eine epochale Zäsur darstellt. Diese drei Schritte bauen nicht stringent aufeinander auf, sondern explizieren und diskutieren verschiedene Probleme des Begriffs und Phänomens Heilsgeschichte. Ihre Funktion besteht unter anderem darin, Differenzierungen herauszuarbeiten, die am Schluss des Aufsatzes in Typenbildung überführt werden können. Im letzten Teil versuche ich nämlich, die verschiedenen Formen und Funktionen des Deutungsmusters Heilsgeschichte um 1500 auf vier verschiedene Idealtypen zuzuspitzen (4.). Dies erscheint auch deshalb sinnvoll, weil der unscharfe Terminus der Heilsgeschichte in Arbeiten etwa zur humanistischen oder konfessionellen Geschichtsschreibung meist unbefangen und oft relativ verschwommen verwendet wird. Eine typisierende Zuspitzung auf verschiedene, jeweils für sich genommen legitime Verwendungsweisen müsste daher für die weitere Forschung hilfreich sein.

1 Heilsgeschichte und Geschichtsschreibung

In Luthers eingangs zitiertem Satz wird eine historische Deutung und Selbstdeutung vorgenommen, aber nicht im Rahmen etablierter historiografischer Genres, sondern in einem Brief. Offenbar ist also Heilsgeschichte als Deutungsmuster nicht auf Geschichtsschreibung beschränkt, sondern konstituiert einen sehr viel breiteren Rahmen von diffuser oder konkreter Deutung von Geschichte, die dann in verschiedenen historiografischen Gattungen Eingang finden kann. Doch welche spezifische Art von Geschichtsdeutung ist mit dem Begriff der ‚Heilsgeschichte‘ eigentlich angesprochen?

Der Begriff, der der Theologie des 19. Jahrhunderts entstammt¹⁰ und zuerst vor allem auf den Bereich der biblischen Theologie bezogen wurde, ist nicht unproblematisch. Der jüngste Lexikoneintrag zum Thema empfiehlt sogar, den Begriff aufzugeben beziehungsweise ihn nur noch für eine bestimmte theologische Richtung des 19. und 20. Jahrhunderts zu verwenden.¹¹ Das Problem besteht offenbar darin, dass der Begriff a) sehr unspezifisch ist und ihm b) potenziell die Unterstellung zugrunde liegt, dass man das biblische und postbiblische Heilsgeschehen an eine lineare Zeitkonzeption (vom Sündenfall zum Jüngsten Gericht mit historischen Durchgangsetappen, Vor- und Rückschritten des Heilsbezugs usw.) zurückbinden könne.¹² Es scheint ein grundsätz-

¹⁰ Vgl. WENZEL LOHFF: Heil, Heilsgeschichte, Heilstatsache. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von JOACHIM RITTER Band 3. Darmstadt 1974, Sp. 1031–1034. Siehe neben den folgenden Referenzen auch: DIETRICH WIEDERKEHR: Heilsgeschichte. In: Evangelisches Kirchenlexikon. Hg. von ERWIN FAHLBUSCH Band 2. Göttingen 1989, Sp. 460–468.

¹¹ Vgl. FRIEDLICH MILDENBERGER: Heilsgeschichte. In: RGG. Hg. von HANS DIETER BETZ Band 3. Tübingen 4. völlig neu bearb. Aufl. 2000, Sp. 1584–1586, hier Sp. 1586.

¹² Vgl. MILDENBERGER: Heilsgeschichte (wie Anm. 11). Zur Linearität der christlichen Geschichtskonzeption siehe: KARL LÖWITZ: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart u. a. 8. Aufl. 1990.

liches und immer wieder neu auftretendes Problem christlicher Geschichtsdeutung zu sein, dass das Christentum einerseits, mit seiner Heilsbezugnahme auf die historischen Geschehnisse nicht nur Israels, sondern vor allem von Kreuzestod, Auferstehung und Wiederkunft Christi eine eminent – wenn man so will – historiografische Dimension besitzt. Andererseits aber ist die Geschichte der Welt nicht umstandslos mit der Geschichte des Heils zu synchronisieren, weil diese vielleicht gar nicht chronologisch verläuft, sondern nach dem unerforschlichen Ratschluss des Herrn jeder Mensch zu jeder Zeit in ein unmittelbares Verhältnis zu Christus gesetzt werden kann und daher keine Vermittlung über historische Entwicklungsstufen notwendig ist.¹³

In der Geschichte des Christentums scheinen sich Perioden, die eher einer historischen Deutung der Geschehnisse der Menschen zuneigen, mit Perioden abzuwechseln, die das Heilsverhältnis Gottes zu den Menschen eher anthropologisch, jedenfalls nicht vorzugsweise im Sinne eines historischen Ablaufs konzipieren.¹⁴ Glaubt man den entsprechenden Nachschlagewerken, dann sind große Teile der hoch- und auch noch spätmittelalterlichen Spiritualität durch eine eher unhistorische, verinnerlichte Bezugnahme auf Christi Heilstat gekennzeichnet; das «Lexikon des Mittelalters» nennt für diese Tendenz die Mystik und die *Devotio moderna*.¹⁵ Anderswo wird auch der scholastischen Systematisierung der Theologie, etwa bei Thomas von Aquin, eine solche Tendenz zugeschrieben, die eher Abstand nimmt von einer historischen Entfaltung des christlichen Heilsgeschehens,¹⁶ weil man zwar generell den Sinn der Geschichte, aber nicht ihren genauen Ablauf kennen könne.¹⁷ Selbst wenn mit Augustin die Geschichte immer ein „Kampfplatz zwischen Gut und Böse“¹⁸ ist, impliziert

13 Vgl. HEINRICH OTT: Heilsgeschichte. In: RGG. Hg. von KURT GALLING Band 3. Tübingen 3. völlig neu bearb. Aufl. 1959, Sp. 187–189, vor allem 188. Vgl. instruktiv auch: WOLFHART PANNENBERG: Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: Geschichte – Ereignis und Erzählung. Hgg. von REINHART KOSELLECK und WOLF-DIETER STEMPEL. München 1973 (Poetik und Hermeneutik. Band 5), S. 307–323, der vor allem auf die Bedeutung des „Heils“ abzielt.

14 Vgl. instruktiv zum Problemzusammenhang: CHRISTOPH MARKSCHIES: Die eine Reformation und die vielen Reformen oder Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle? ZKG 106 (1995) S. 70–97, vor allem S. 95.

15 Vgl. MANFRED GERWING und WINFRIED SCHACHTEN: Heilsplan, -geschichte. In: LexMa. Hg. von ROBERT-HENRI BAUTIER Band 4. München 1989, Sp. 2031f., hier Sp. 2032.

16 Vgl. NORBERT H. OTT: Heilsgeschichte. In: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Hg. von STEFAN JORDAN. Stuttgart 2002, S. 137–139, hier S. 138.

17 Vgl. KLAUS SCHREINER: „Diversitas temporum“. Zeiterfahrung und Epochengliederung im späten Mittelalter. In: Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. Hgg. von REINHART HERZOG und REINHART KOSELLECK. München 1987 (Poetik und Hermeneutik. Band 12), S. 381–428, hier S. 417.

18 WENDELIN KNOCH: Geschichte als Heilsgeschichte. In: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nithistoriographischer Quellen. Hg. von HANS-WERNER GOETZ. Berlin 1998, S. 19–29, hier S. 23.

dies ja nicht zwingend eine sequenziell abbildbare historische Entwicklung; möglich ist auch eine statische, also ahistorische Grundstruktur.¹⁹

Doch im Hoch- und Spätmittelalter entwickelte sich auch ein neuer Trend zur Dynamisierung des Heilsgeschehens: Ruperts von Deutz Begriff der *historia salutis*, Joachim von Fiore und die spätmittelalterliche Joachim-Rezeption sind Belege für diese neue heilsgeschichtliche Deutungstendenz.²⁰ Spätmittelalter und Reformation stehen also, so wird man schließen dürfen, für eine Hochphase heilsgeschichtlicher Geschichtsdeutung. Dennoch bleibt es natürlich möglich – und wird unter diesen Umständen vielleicht gerade attraktiv –, den Imperativ der heilsgeschichtlichen Deutung zu unterlaufen: indem etwa auf mystische oder individualschatologische Konzepte des Gottesbezugs gesetzt wird, statt eine kollektiv-eschatologische Heilsgeschichtsvision in den Vordergrund zu stellen.

Mit einiger Vorsicht scheint es mir insgesamt möglich, den Begriff der Heilsgeschichte als analytische Beschreibungskategorie für eine bestimmte Weise, sich die Geschichte vorzustellen und sich auf sie zu beziehen, beizubehalten. Ihr konstitutives Merkmal besteht darin, dass nach christlicher Geschichtsauffassung die gesamte menschliche Geschichte in den biblischen Prophetien vorhergesagt ist.²¹ Damit unterscheidet sich die Heilsgeschichte als Geschichtsauffassung, die im Horizont biblischer Prophezeiungen steht, von einer modernen Geschichtsphilosophie, die andere, ‚rationale‘ Erkenntnisweisen an deren Stelle setzt.²² ‚Heilsgeschichtlich‘ ist also ein Geschichtswerk dann, wenn ihm biblisch-theologische Schemata zugrunde liegen – und dies unabhängig von der Frage nach seinem Inhalt, sei er profan- oder kirchengeschichtlich. Heilsgeschichtlich ist eine Selbstverortung dann, wenn sie sich auf im weitesten Sinne biblische oder prophetische Aussagen bezieht. Heilsgeschichte ist also eine Perspektive und ein Erkenntnisprinzip, kein Gegenstandsbereich, auch wenn der im engeren Sinne religiöse oder kirchliche Sektor mittels heilsgeschichtlicher Deutung

¹⁹ Vgl. HORST GÜNTHER: Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie. Frankfurt a. M. 1993, S. 64.

²⁰ Vgl. KNOCH: Geschichte als Heilsgeschichte (wie Anm. 18); HERIBERT SMOLINSKY: Apokalyptik und Chiliasmus im Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Kirchengeschichte. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 20 (2001) S. 13–26, vor allem S. 21; MARJORIE REEVES: The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism. Notre Dame/London 1993 (Erstauf. 1968).

²¹ Das schließt nicht aus, dass gerade populäre, alltägliche, außer-gelehrte Bezüge auf die Geschichte oft wenig oder gar nichts mit Heilsgeschichte zu tun haben; siehe FRANTIŠEK GRAUS: Epochenbewußtsein im Spätmittelalter und Probleme der Periodisierung. In: Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. Hgg. von REINHART HERZOG und REINHART KOSELLECK München 1987 (Poetik und Hermeneutik. Band 12), S. 153–166.

²² Vgl. vor allem ARNO SEIFERT: Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung. ArchKultur 68 (1986) S. 81–117. Siehe auch: OTT: Heilsgeschichte (wie Anm. 16); HELMUT ZEDELMAIER: Die Marginalisierung der *Historia Sacra* in der Frühen Neuzeit. Storia della storiografia 35 (1999) S. 15–26; DERS.: „Im Griff der Geschichte“. Zur Historiographieggeschichte der frühen Neuzeit. HJb 112 (1992) S. 436–456.

immer eindeutiger zu erfassen ist als etwa der politische.²³ Einschlägige historiografische Gattungszusammenhänge wie die Universal- und Kirchengeschichtsschreibung sind also im Prinzip heilsgeschichtlich strukturiert – auch wenn dies nicht zwangsläufig in jedem historiografischen Werk in gleicher Weise durchschlägt. Aber immer besitzen diese Diskurse doch eine wie auch immer verdünnte transzendente Rückbindung.²⁴

Worin besteht die Bezugnahme auf Heilsgeschichte genau, wie systematisch und explizit ist der Rekurs auf biblisch-prophetische Schemata oder Denkfiguren? Die Bezeichnung des spätmittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Geschichtsbewusstseins als heilsgeschichtlich legt das Missverständnis nahe, die historischen Akteure hätten jederzeit klare und kohärente, theologisch konsistente, gar theorieförmige Ideen über den Verlauf der Geschichte besessen. Das trifft natürlich zum Teil zu, partiell aber eben nicht. Dies ist nicht nur, aber auch ein Unterschied zwischen gelehrter und eher populärer Kultur oder zwischen gelehrteren und populäreren Textgenres: Sehr häufig ergibt sich der Lektüreeindruck disparater heilsgeschichtlicher Argumente, die Fragmente heilsgeschichtlicher Gesamtdeutungen darzustellen scheinen. Methodisch besteht die Gefahr einer durch den Historiker vorgenommenen ex-post-Glättung, einer Herstellung von Kohärenz, wo gar keine ist, oder des Vorwurfs der Inkonsequenz. Beispielhaft ist dies abzulesen an der Kontroverse über die Frage, ob etwa die Mystik oder die Apokalyptik besonders zentral für Thomas Müntzers Theologie gewesen ist und ob man Müntzer sinnvollerweise als Apokalyptiker oder gar als Chiliasten bezeichnen kann.²⁵ Das Problem besteht offenbar darin, dass es eine große Zahl geschichtstheologischer und auch mit Elementen apokalyptischer Semantik operierender ‚Stellen‘ bei Müntzer gibt, aber nicht das eine, heilsgeschichtliche Selbstpositionierungsprogramm. Das ist relativ typisch für die außerhalb und oft selbst für die innerhalb der Geschichtsschreibung verwendeten Rekurse auf Heilsgeschichte, die häufig implizit, angedeutet, versatzstückhaft oder nach systematischen Maßstäben unvollständig bleiben.

²³ Vgl. etwa: HEIKE JOHANNA MIERAU: Das Reich, politische Theorien und die Heilsgeschichte. Zur Ausbildung eines Reichsbewußtseins durch die Papst-Kaiser-Chroniken des Spätmittelalters. ZHF 32 (2005) S. 543–573; POHLIG: Gelehrsamkeit (wie Anm. 3).

²⁴ Vgl. zum Problemzusammenhang im Überblick auch: ALFRED SCHINDLER und KLAUS KOSCHORKE: Geschichtsschreibung 3: In der Kirchengeschichte. In: Evangelisches Kirchenlexikon. Hg. von ERWIN FAHLBUSCH Band 2. Göttingen 1989, Sp. 121–127.

²⁵ Vgl. GOTTFRIED SEEBASS: Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas Müntzer. Lutherjb 58 (1991) S. 75–99, der schließt, dass Müntzer vielleicht kein „Apokalyptiker“ sei – was immer das genau ist –, aber ähnlich wie Luther eine apokalyptische Semantik dazu nutzt, „die eigene Zeit verstehend zu deuten“ (S. 76, Anm. 1). Siehe auch: HANS-JÜRGEN GOERTZ: Apokalyptik in Thüringen. Thomas Müntzer – Bauernkrieg – Täufer. In: Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald. Hg. von GÜNTER VOGLER. Wiesbaden 2008, S. 329–346; ERIC W. GRITSCH: Thomas Müntzers Weg in die Apokalyptik. Luther 60 (1989) S. 53–65; MICHAEL G. BAYLOR: The Harvest and the Rainbow. Crisis and Apocalypse in Thomas Müntzer. In: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit. Crisis in Early Modern Europe. Festschrift für Hans-Christoph Rublack. Hgg. von MONIKA HAGENMAIER und SABINE HOLTZ. Frankfurt a. M. 1992, S. 293–305.

Man wird also immer fragen müssen: Sind die Erscheinungsformen von Heilsgeschichte, die ich zu beobachten glaube, Akteurskonzepte, oder sind sie nicht doch meine eigenen Konzepte? Folgen sie einer theoretischen, gar theologischen Logik, oder doch eher einer Logik der Praxis, die objektivierende Theorieförmigkeit gar nicht benötigt?²⁶ Für diese zweite Vermutung spricht, dass erstens offenbar heilsgeschichtliche Deutungselemente von den Akteuren jeweils spezifisch abgerufen, rekombiniert und in sehr unterschiedlicher Weise, implizit wie explizit, artikuliert werden konnten. Dabei stand natürlich der selektive Rekurs auf die Bibel im Vordergrund; je nach Referenztext konnten aber verschiedene Facetten heilsgeschichtlicher Deutung aktualisiert werden: abhängig etwa davon, ob man sich auf die synoptischen Evangelien, auf die Johannes-Offenbarung, auf das Daniel-Buch oder andere alttestamentliche Texte bezog. Dieses Problem wird zweitens dadurch verschärft, dass neben die Bezugnahme auf Bibelstellen eben auch außerbiblische religiöse Traditionen, im Rekurs zum Beispiel auf Mt 16,1-3 prophetisch gedeutete Zeichen (etwa astrologischer Art), treten konnten. In einem prinzipiell durch die biblischen Bücher vorgegebenen geschichtsdeutenden Rahmen war damit eine große Variationsmöglichkeit dessen gegeben, was als ‚Heilsgeschichte‘ im engeren oder weiteren Sinne bezeichnet werden kann.²⁷ Das Deutungsmuster Heilsgeschichte stellte offenbar eine stärker oder auch schwächer aktualisierbare semantische Ebene bereit; es wurde inner- wie außerhistoriografisch funktional und situationsbezogen verwandt – als geschichtsdeutendes und identitäres „tool kit“.²⁸ Teil seiner Attraktivität war offenbar gerade die Möglichkeit, sich in graduell unterschiedlich systematischer und expliziter Art auf dieses Deutungsmuster zu beziehen – vom ausgearbeiteten heilsgeschichtlichen Modell bis zur Anspielung.²⁹

Der systematische oder unsystematische Rekurs auf Heilsgeschichte spielte als Prinzip der historischen Erkenntnis wie als religiöse Überformung des historischen Materials im Spätmittelalter, in der Reformation und im konfessionellen Zeitalter eine sehr bedeutende Rolle. Während die augustinischen sechs Weltalter im Mittelalter das beliebteste historiografische Gliederungsprinzip darstellten,³⁰ trat dieses Schema in der frühneuzeitlichen, jedenfalls der lutherischen Historiografie hinter eine andere Interpretationstradition zurück. Dies war die auf Hieronymus zurückge-

26 Vgl. zum methodischen Problemzusammenhang: PIERRE BOURDIEU: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1999, vor allem S. 147–180.

27 Vgl. SMOLINSKY: Apokalyptik (wie Anm. 20), S. 15–17.

28 Vgl. ANN SWIDLER: Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51 (1986) S. 273–286; GADI ALGAZI: Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires. *L'homme* 11 (2000) S. 105–119.

29 Hilfreich finde ich in diesem Kontext die Überlegungen zur intellektuellen „bricolage“ in: CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *La pensée sauvage*. Paris 1990 (Erstauf. 1962), S. 30–32.

30 Vgl. ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN: Mittelalterliche Geschichtsschreibung. In: *Aufriß der historischen Wissenschaften*. Hg. von MICHAEL MAURER. Stuttgart 2003 (Mündliche Überlieferung und Geschichtsschreibung. Band 5), S. 188–280, hier S. 202–204.

hende Deutung des Buches Daniel und seine Lehre von den vier Weltreichen, die vor dem Weltende bestehen sollen: Assyrien, Persien, das griechische Reich Alexanders des Großen sowie Rom. Das römische Reich bestand ja nach mittelalterlicher und auch noch frühneuzeitlicher Reichstheologie im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation fort,³¹ wenn auch die Heiligkeit des Reichs weniger spezifisch und auch weniger diskutiert war als die römische Deszendenz und beide Charakteristika im Laufe der Frühen Neuzeit in sowohl inner- wie auch außerdeutschen Diskussionen unter Beschuss gerieten.³²

Diese zwei Ablaufmodelle, die Weltalter und die Weltreiche, teilen aber gemeinsame Charakteristika, die generell für heilsgeschichtliche Schemata zutreffen: die prophetische oder biblische Geoffenbarkeit des Gesamtablaufes der Geschichte von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht anhand einer linearen Chronologie und eines einigermaßen präzisen „Fahrplans“³³, damit auch ein geschlossener, weil vorgegebener Zukunftshorizont.³⁴ Theologie, richtiger: Exegese prophetischer Texte und Historiografie sind damit idealtypisch sehr eng aufeinander bezogen. Zugespitzt kann man vielleicht formulieren: Verglichen mit modernen Geschichtsauffassungen ist der Rekurs auf die Heilsgeschichte „irgendwie ‚ungeschichtlich‘“³⁵ und unempirisch: Heilsgeschichtliches Lernen ist ein Lernen aus der Bibel, nicht aus der Geschichte. Die Geschichte wird strukturiert, konkretisiert, gedeutet und verstanden mittels bib-

31 Vgl. WERNER GOEZ: *Translatio imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen 1958; HERMANN WEISERT: *Der Reichstitel bis 1806*. ArchDipl 40 (1994) S. 441–513; RAINER A. MÜLLER: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Anspruch und Bedeutung des Reichstitels in der frühen Neuzeit*. Regensburg 1990.

32 Vgl. ARNO SEIFERT: *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte*. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus. Köln/Wien 1990; PEER SCHMIDT: *Zwischen Danielsprophetie, Romidee und ‚servitut‘*. Deutsche und spanische Antworten auf die universalmonarchische Legitimation Karls V. In: Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst. Hgg. von VOLKER LEPPIN u. a. Heidelberg 2006, S. 31–54; NOTKER HAMMERSTEIN: *Das Römische am Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation in der Lehre der Reichs-Publicisten*. In: *Res publica litteraria*. Ausgewählte Aufsätze zur frühneuzeitlichen Bildungs-, Wissenschafts- und Universitätsgeschichte. Hgg. von ULRICH MUHLACK und GERRIT WALTHER. Berlin 2000, S. 139–159.

33 JÖRN FREY: *Das apokalyptische Millennium*. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20,4–6. In: *Millennium*. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende. Gütersloh 1999, S. 10–72, hier S. 49. Wichtig scheint mir der Hinweis darauf, dass es Frey darum geht, die Unangemessenheit dieser linearen Lesart der Johannes-Offenbarung herauszustellen und für eine Exegese zu plädieren, die im hier verhandelten Sinne gerade nicht heilsgeschichtlich wäre.

34 Ich folge hier der klassischen Position: REINHART KOSELLECK: *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*. In: DERS.: *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1995, S. 17–37; hilfreich auch: GUNTER SCHOLTZ: *Die Weltbilder und die Zukunft*. Prophetie – Utopie – Prognose. In: *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis*. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Hg. von GUNTER SCHOLTZ. Frankfurt a. M. 1991, S. 332–357.

35 OTTO BRUNNER: *Abendländisches Geschichtsd Denken*. In: DERS.: *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen 2., vermehrte Aufl. 1968, S. 26–44, hier S. 26.

lischer „transhistorischer Interpretamente“³⁶ oder mittels außerbiblischer, aber religiös verstandener Deutungsmuster (zum Beispiel „Zeichen der Zeit“, Mt 16).

In diesem Sinne äußern sich auch zum Beispiel einige lutherische Theologen zum Zweck der Geschichte und der Geschichtsschreibung. Luther selbst sieht in der Historiografie *nichts anders denn anzeigung, gedechtnis und merckmal Göttlicher werck vnd vrteil*³⁷. Die *Historien* seien nützlich, um *der welt lauff zu erkennen und zu regiren, Ja auch Gottis wunder und werck zu sehen*³⁸. Ein späterer Autor behauptet: *Drumb was die Offenbarung lehrt/ Wird mit der History bewerd/ Es fehlet auch nicht vmb ein wort/ Stimmet zusammen hie vnd dort*³⁹ und schreibt anderswo: *Die wissenschaft der historien zwar ist nicht genugsam zum seligmachenden Glauben/ dennoch mus erkantnus der Historien vnd wissenschaft der Geschicht vorher gehen*.⁴⁰ Insofern ist es eine gängige Annahme, *daß die Historie/ nechst der Bibel vnd Gottes Wort/ das beste Buch auff Erden sey*.⁴¹

Das Verhältnis von Bibel und Geschichte – die eng aufeinander bezogen bleiben – kann aber auch strategisch differenziert werden: So spricht Luther etwa davon, er selbst kämpfe auf einer apriorischen Basis gegen das Papsttum (nämlich als Bibelexeget), während andere Autoren diesen Kampf *a posteriori*, nämlich durch den historischen Nachweis der antichristlichen Tyrannei, unterstützen sollten.⁴²

Weiterhin gehört zu den Charakteristika einer heilsgeschichtlichen Deutung der Geschichte – wie bereits im Eingangszitat Luthers gesehen – die Möglichkeit einer identitätsversichernden Selbstplatzierung in der Geschichte. Damit kann ein Einzelner oder eine Gruppe sich selbst eine Art heilsgeschichtliche Dignität einräumen – oder diese Zuschreibung eben verweigern, wie deutlich wird, wenn katholische Autoren in Luther keineswegs den Antichristen erkennen wollen, sondern nur einen seiner vielen Vorläufer.⁴³ Mit Arno Seifert kann man formulieren: „Die Protestanten lebten heilsgeschichtlich später als ihre katholischen Zeitgenossen“⁴⁴.

36 REINHART KOSELLECK: Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen. In: DERS.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1995, S. 130–143, hier S. 139.
37 WA 50,384.

38 WA 15,52.

39 Georg Nigrinus: *Papistische Inquisition vnd gülden flüs der Römischen Kirchen. Das ist: Historia und ankunft der Römischen Kirchen/ vnd sonderlich vom Antichristischen wesen/ in Siben Bücher verfaßt/ nach anweisung der geheymen/ vnnd doch außgetruckten zahl inn der Offenbarung Johannis...*, o. O. 1582, fol. (::)1v.

40 Georg Nigrinus: *Ein wolgegründe Rechnung vnd Zeitregister/ von Anfang der Welt ...Auch viel geheimnus der Schrifft/ Sonderlich den Anfang/ Mittel vnd Ende des Antichristschen Reichs/ aus Daniele vnd Offenbarung Johannis...*, Ursel 1570, fol. A4v.

41 Abraham Saur: *Calendarium Historicum*. Frankfurt a. M. 1594, fol.)(ij r.

42 Siehe WA 50,5: *Ego sane in principio non ualde gnarus nec peritus historiarum a priori (vt dicitur) inuasi papatum, hoc est ex scripturis sanctis, nunc mirifice gaudeo alios idem facere a posteriori, hoc est ex historiis*.

43 Vgl. HERIBERT SMOLINSKY: *Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen. Kontroverstheologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert*. Heidelberg 2000, S. 32f.

44 SEIFERT: Rückzug (wie Anm. 32), S. 8.

Ein ganz anderes Beispiel für diese Strategie der Schaffung heilsgeschichtlicher Dignität wäre etwa die Selbststilisierung Columbus' als Botschafter eines neuen Himmels und einer neuen Erde vor der Rückeroberung Jerusalems, als „Christoferens“ also.⁴⁵ Es wäre interessant zu wissen, ob ein solches self-fashioning von anderen akzeptiert worden ist; im Falle Luthers ist etwa deutlich auszumachen, dass seine Anhänger sehr früh begannen, ihn als dritten, endzeitlichen Elias zu deuten; Luther war für sie vielfach *tertium Eliam, Germaniae Prophetam, magnum filii Dei Evangelistam*.⁴⁶ Diese – letztlich figurale oder typologische⁴⁷ – Einordnung der Gegenwart und gegenwärtiger Personen in einen komplizierten heilsgeschichtlichen Kontinuitätszusammenhang wurde ebenfalls nicht immer stringent durchgehalten; zuweilen vermutet man, es eher mit einer allenfalls rhetorisch gemeinten Pseudo-Typologie zu tun zu haben. So erschien zum

45 Vgl. PAULINE MOFFITT WATTS: *Prophecy and Discovery. On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's 'Enterprise of the Indies'*. *The American Historical Review* 90 (1985) S. 73–102; siehe auch: SMOLINSKY: *Apokalyptik* (wie Anm. 20), S. 26. Die Beispiele Luther und Columbus zeigen, dass bei mindestens zweien der üblicherweise genannten neuzeitkonstitutiven Aktionen heilsgeschichtliche Interpretamente im Spiel sind. Ich weise nicht darauf hin, um die „Legitimität der Neuzeit“ (Blumenberg) in Frage zu stellen – sowohl Luthers Reformation als auch Columbus' Entdeckung Amerikas haben ja Folgen gezeitigt, die von keiner heilsgeschichtlichen Selbsteinordnung eingeholt werden können. Dennoch schiene es mir interessant, über die Selbstermächtigung des neuzeitlichen Menschen aus dem Geiste der Heilsgeschichte oder auch das Herauswachsen der Neuzeit aus einer heilsgeschichtlichen, gar apokalyptischen Selbstbeschreibung – wenn man das so formulieren möchte – nachzudenken. In diesen Kontext gehörte dann schließlich auch das komplizierte Problem der „Säkularisierung“ heilsgeschichtlicher oder geschichtstheologischer Vorstellungen. Vgl. instruktiv für diesen Kontext: WOLFGANG HÜBENER: *Neuzeit und Handlung*. In: *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*. Hg. von HANS POSER. Freiburg/München 1982, S. 71–100; MARKUS MEUMANN: *Zurück in die Endzeit, oder: Ist die Moderne das Tausendjährige Reich Christi? Beobachtungen zum Verhältnis von heilsgeschichtlicher und säkularer Zukunftserwartung in der Neuzeit*. *ZGWiss* 52 (2004) S. 407–425.

46 Michael Neander: *Historiola ecclesiae sive populi Dei*. In: Michael Neander, *Chronica sive Synopsis historiarum....* Lipsiae 1586, fol. 46v. Vgl. als Überblick: WILHELM GUSSMANN: *Elias, Daniel, Gottesmann. Zur Geschichte des Schlagworts im Reformationszeitalter*. In: *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgerischen Glaubensbekenntnisses*. Hg. von WILHELM GUSSMANN Band 2. Kassel 1930, S. 233–296.

47 Das Problem der Figuraldeutung/Typologie als Instrument heilsgeschichtlicher Konstruktion scheint mir für das 15. und 16. Jahrhundert noch nicht hinreichend systematisch untersucht. Irritierend ist das komplexe und oft bewusst uneindeutige Changieren typologischer Perspektiven zwischen rhetorisch-literarischen Strategien und genuin geschichtstheologischen Deutungsmustern; dementsprechend ist das Thema zwischen Literatur- und Kunstwissenschaftlern, Theologen und Historikern diskutiert worden, ohne eine klare Definition oder mindestens ein graduell-typisierendes Raster zu erreichen. Vgl. zum Problemkontext und zur Forschungsgeschichte instruktiv: PAUL MICHEL: *Übergangsformen zwischen Typologie und anderen Gestalten des Textbezugs*. In: *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*. Hgg. von WOLFGANG HARMS und KLAUS SPECKENBACH. Tübingen 1992, S. 43–72. Klassische Forschungspositionen sind: ERICH AUERBACH: *Figura*. In: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Hg. von ERICH AUERBACH. Bern/München 1967, S. 55–92; FRIEDRICH OHLY: *Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung*. In: *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Hg. von VOLKER BOHN. Frankfurt a. M. 1988, S. 22–63.

Beispiel im Nachgang des Wormser Reichstags eine Flugschrift, die Luthers Auftritt dort in Sprache und Setting als Passionsgeschichte inszenierte. Luther und seine Anhänger mussten daraufhin dieser vor allem von altgläubigen Gegnern als blasphemisch interpretierten Konstruktion entgegentreten, die letztlich Luther mit Christus identifizierte oder ihn als ‚Postfiguration‘ Christi verstand.⁴⁸

Was hat dies alles nun mit Geschichtsschreibung zu tun? Dies ist schwerer zu beantworten als die Frage, was es mit Identität zu tun hat. Während die Formulierung von Identitäten und die Formierung gruppenspezifischer Weltbilder in hohem Maße an das Deutungsmuster Heilsgeschichte anschließen kann, zeigt sich bei der Betrachtung der Historiografie des 15. oder 16. Jahrhunderts, dass zwar zumeist in irgendeiner Weise auf Heilsgeschichte rekurriert wird, und zwar gattungsunabhängig in der Universal- wie Kirchengeschichte. So endet zum Beispiel die Schedelsche Weltchronik mit einem Ausblick auf das Jüngste Gericht und einem Gebet – um ein besonders plakatives Beispiel heranzuziehen.⁴⁹ Aber was solche heilsgeschichtlichen Schemata oder andere Bezüge auf Heilsgeschichte für ein Geschichtswerk jeweils leisten, ob sie mehr sind als Subtexte, in Vorreden geleistete Lippenbekenntnisse oder pragmatisch gehandhabte Konventionen (irgendeine Gliederung muss man ja nehmen), das lässt sich nur im Einzelfall nachvollziehen. Ähnliches gilt offenbar bereits für das Mittelalter, in dem – um einen Titel von Hans-Werner Goetz zu zitieren – in jedem einzelnen Geschichtswerk die Balance zwischen „theologischem Sinn“ und „politischem Gegenwartsinteresse“ auszutarieren war.⁵⁰ Die heilsgeschichtliche Grundorientierung der mittelalterlichen Geschichtsauffassung schloss nicht aus, dass sie sich in der Praxis sehr stark an politischen oder weltlichen Themen orientierte; neben der Offenbarung des göttlichen Willens sollte sie eine Anleitung zum richtigen Herrschen bieten.⁵¹ „Weil die mittelalterlichen Chronisten für den späteren Geschmack so überaus ‚fromm‘, ihr Standpunkt oft klar kirchengebunden war, ist die Tatsache übersehen worden, dass man die Historie kaum benutzte, um das Walten Gottes in der

⁴⁸ Vgl. JOHANNES SCHILLING: *Passio Doctoris Martini Lutheri*. Bibliographie, Texte und Untersuchungen. Gütersloh 1989, vor allem S. 151–174.

⁴⁹ Vgl. Hartmann Schedel: *Weltchronik*. Nachdruck der kolorierten Gesamtausgabe von 1493. Einleitung und Kommentar von STEPHAN FÜSSEL. Köln u. a. 2001, Augsburg 2004, fol. 262v.

⁵⁰ Vgl. HANS-WERNER GOETZ: *Theologischer Sinn und politisches Gegenwartsinteresse*. Tendenzen, Formen und Funktionen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung. In: *Geschichte. Ein Grundkurs*. Hg. von HANS-JÜRGEN GOERTZ. Reinbek 1998, S. 233–244.

⁵¹ Vgl. GOETZ: *Theologischer Sinn* (wie Anm. 50). Eine weitere Funktion spätmittelalterlicher Historiografie postuliert ROLF SPRANDEL: *Kurzweil durch Geschichte*. Studien zur spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung in Deutschland. In: *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive*. Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategien des Erzählens. Hgg. von ERNSTPETER RUHE und RUDOLF BEHRENS. München 1985, S. 344–363. Siehe generell auch: FRANTIŠEK GRAUS: *Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung*. In: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Hg. von HANS PATZE. Sigmaringen 1987, S. 11–55.

Geschichte zu illustrieren.“⁵² Keinesfalls kann man also davon sprechen, dass biblische, prophetische, gar apokalyptische Deutungen die mittelalterliche und reformatorische Historiografie in toto dominieren oder deren einziges Interesse wären; auch politische Identitätsangebote ohne starke heilsgeschichtliche Überformung waren also sehr wohl denkbar. Formen des Deutungsmusters Heilsgeschichte waren zwar prägend und omnipräsent, aber sie waren immer nur eine, wenn auch eine besonders hervorstechende Möglichkeit, die Geschichte zu deuten, aus ihr zu lernen und mit ihr etwas anzufangen. Doch was folgte aus heilsgeschichtlichen Selbstverortungen? Was sollte daraus folgen? Welche Art von Handeln ließ sich daraus ableiten?

2 Heilsgeschichte und Handlungsdirektiven

Biblisch, prophetisch oder apokalyptisch fundierte Geschichtsdeutung impliziert, wie gesehen, die Vorstellung eines geschlossenen Zukunftshorizontes. Die stillschweigenden oder ausdrücklichen Handlungsanweisungen, die aus ihr folgen, sind daran gebunden, dass die Zukunft nicht offen und daher auch nicht im großen Stil gestaltbar ist. Dennoch ist natürlich die Vorstellung von gebotenen Handlungen, Handlungen, die getan werden müssen, ein – neben den Geschichtskonzepten einer Gruppe – besonders wichtiges Element von Gruppenidentitäten.

Als ein genereller Unterschied des vormodernen vom modernen Geschichtsdanken lässt sich festhalten: Man kann in der Vormoderne relativ eindeutig aus der Geschichte lernen und danach handeln.⁵³ Die viel zitierte Formel Melanchthons, die diesen Zusammenhang begründet, lautet: *Welt bleibt welt, darümb bleiben auch gleiche hendel in der welt, ob schon die personen absterben.*⁵⁴ Prophetisch oder biblisch fundierte Geschichtsdeutung nun zeichnet sich gegenüber anderen Optionen des Lernens aus der Geschichte dadurch aus, dass es ihr nicht nur – gemäß dem Cicero-Diktum, die

⁵² GRAUS: Funktionen (wie Anm. 51), S. 24. Auch KLAUS SCHREINER meint: „Eine Abkehr von der universalen Heilsgeschichte [...] lag außerhalb der Denkmöglichkeiten spätmittelalterlicher Chronisten. Dessenungeachtet waren sie bestrebt, die Grenzen zwischen Geschichte und Heilsgeschichte nicht vorschnell zu verwischen. Glaube an den göttlichen Sinn der Geschichte schloß nicht aus, empirisch wahrnehmbare Geschichtsdaten nach strukturellen Gesichtspunkten zu ordnen, sich ihre jeweilige Andersheit bewußt zu machen und chronologisch abgrenzbare Einheiten zusammenzufassen.“ SCHREINER: *Diversitas temporum* (wie Anm. 17), S. 420.

⁵³ Dass man dies in der Moderne nicht mehr so einfach kann, ist eine zentrale Einsicht Kosellecks; siehe REINHART KOSELLECK: *Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*. In: DERS.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1995, S. 38–66; HANS ULRICH GUMBRECHT: *Als es mit dem Lernen aus der Geschichte vorbei war*. In: DERS.: *1926. Ein Jahr am Rand der Zeit*. Frankfurt a. M. 2001, S. 445–480.

⁵⁴ Melanchthons Vorrede zur *Chronica Carionis* von 1532. In: *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien*. Hg. von HEINZ SCHEIBLE. Gütersloh 1966, S. 14–18, hier S. 15.

Geschichte sei *magistra vitae* – um das moralische Lernen aus Exempla gehen konnte, sondern immer um eine Gesamtsicht von Geschichtsabläufen. Wie diese verschiedenen Lernebenen nebeneinandergestellt werden, macht ebenfalls Melanchthon deutlich, wenn er in einer Chronikvorrede drei Funktionen der Geschichte aufzählt: Erstens solle die Geschichte durch Exempla *zu der tugent vermanen, von untugend abschrecken*, zweitens besitze sie für die dogmatische Auseinandersetzung den Nutzen, *das man streitige leer zu richten vil anleitung darauß haben kann*, drittens schließlich – und am eindeutigsten heilsgeschichtlich – postuliert Melanchthon: *On hilf der chronicken kann man die propheten nit verstehen*.⁵⁵ Die Geschichte ist also prophetisch fundiert – und konsequenterweise kann man deshalb nur mit ihrer Hilfe Bibelexegese betreiben. Auch spätere Autoren äußern sich so: *Vnd ist ein Theologus ohne verstandt der Historien vnd zeitrechnung/ eben wie eine stadt ohne zeiger oder Schlaguhr*.⁵⁶ Aus der Geschichte also nicht einzelne Exempla zu entnehmen, sondern zu lernen, wie der göttliche Heilsplan die Geschehnisse der Menschen präformiert und lenkt und daraus auch Handlungsdirektiven abzuleiten, ist charakteristisch für heilsgeschichtliche Deutungen.⁵⁷ Dies ist im Kontext der Frage nach Identität zentral, weil Identität eben auch auf gemeinsames Handeln abzielt oder doch mindestens abzielen kann.

Die konkreteren Handlungsanweisungen, die aus einer heilsgeschichtlichen Selbstpositionierung folgen können, sind allerdings kontingent; das heißt: Aus einer bestimmten heilsgeschichtlichen Ortsbestimmung folgt keine klare Handlungsanweisung. Andere Elemente müssen hinzutreten. Dies lässt sich leicht illustrieren: Luthers zitierter Satz, wir seien die letzte Posaune, ist vor dem Hintergrund einer omnipräsenten apokalyptischen Selbstdeutung der lutherischen Reformation zu verstehen.⁵⁸ Aus dieser Selbstdeutung folgen aber kaum außergewöhnliche Handlungsmaximen, weil *nach dieser Zeit, so der Bapst offenbart, nichts zu hoffen noch zu gewarten ist, denn der welt ende vnd aufferstehung der Todten*.⁵⁹ Die Konsequenzen aus Luthers heilsgeschichtlicher Selbstpositionierung sind also gerade nicht innerweltlich aktivierend, jedenfalls

55 Vgl. Melanchthons Vorrede zu: Caspar Hedio. Eine auserlesene Chronik (1539). In: Anfänge. Hg. von SCHEIBLE (wie Anm. 54), S. 19–26, Zitate: S. 19, 21, 23.

56 Leonhard Krentzheim: Chronologia/ Das ist/ Gründtliche und Fleissige Jahrrechnung/ Sammpt Verzeichung der fürnemsten Geschichten/ Verenderungen vnd Zufell/ so sich beyde in Kirchen und Welt Regimenten zugetragen haben/ zu jeder zeit/ von anfang der welt/ biß auff vnseren.... Görlitz 1577, fol. + iij v.

57 Vgl. MARKSCHIES: Geschichte/Geschichtsauffassung (wie Anm. 8), Sp. 790.

58 Vgl. als einschlägige Studien: ROBIN BRUCE BARNES: Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation. Stanford 1988; VOLKER LEPPIN: Antichrist und jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618. Gütersloh 1999; THOMAS KAUFMANN: Apokalyptik und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts. In: DERS.: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen 2006, S. 29–66. Zu Luthers endzeitlichem Selbstverständnis vgl. unter anderem HEIKO A. OBERMAN: Martin Luther. Vorläufer der Reformation. In: DERS.: Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf. Göttingen 1986, S. 162–188.

59 WA DB 11/2,113.

nicht in einem die Gesellschaft umstürzenden Sinne. Für Luther sind es eher Gott und Teufel als die Menschen, die historisch handeln,⁶⁰ oder: Gott wirkt *durch uns*: wir sind *seine larven [...], vnter wilcher er sich verbirget vnd alles ynn allen wirckt*.⁶¹

Ganz anders als Luther und die meisten seiner Anhänger positionieren sich radikale Reformatoren. Diese beziehen häufig mehr oder weniger sozialrevolutionäre Positionen; oft wird auch diese Handlungsoption heilsgeschichtlich untermauert. Gerade wenn eine heilsgeschichtliche Selbstpositionierung sich mehr oder minder systematisch an die chiliastische Vorstellung eines endzeitlichen, tausendjährigen innerweltlichen Friedensreiches anlehnt,⁶² kann sie sehr unmittelbare soziale oder politische Handlungen zur Folge haben. Der theologisch eigentlich relativ eindeutige Begriff des ‚Chiliasmus‘ mit seiner Bezugnahme auf Offb 20 ist in der Forschung – nicht immer aus terminologischer Unschärfe, sondern wegen der Verschwommenheit der historischen Phänomene – oft ganz generell für aktivistische oder sozialrevolutionäre Positionen mit heilsgeschichtlichem Unterbau verwendet worden. Man könnte solche Vorstellungen auch als ‚kryptochiliastisch‘ qualifizieren, wenn sie die Erwartung eines – oder die aktive Mithilfe bei der Herbeiführung eines – innerweltlichen Friedensreiches ausdrücken, aber nicht explizit Bezug auf Offb 20 nehmen, sondern stattdessen in häufig synkretistischer Manier unterschiedliche theologische und populäre Endzeithoffnungen miteinander verbinden.⁶³

Ein wichtiges Element radikaler oder chiliastischer heilsgeschichtlicher Muster ist aber neben der zugespitzt selektiven Lesart der Bibel oft auch die ganz vom biblischen Autoritätsmodell gelöste spiritualistische Hermeneutik. Die in der radikalen Reformation verbreitete Abwertung des ‚Wortes‘, damit auch der Bibel, gegenüber dem ‚Geist‘ führte nicht nur zu einer latenten oder manifesten Bildungsfeindschaft innerhalb der radikalen Reformation, sondern eben auch zu heilsgeschichtlichen Hypertrophien.⁶⁴ Die Geisthermeneutik, die sich von ihrer als Korrektiv fungierenden biblischen Textgrundlage mehr oder weniger entfernte, eröffnete so fast unbegrenzte Möglichkeiten einer nur noch kontingent mit Bibeltexten verknüpften Heilsgeschichte. Die „Entkopplung oder Distanzierung von sinnlich wahrnehmbarem (d.h. hör- oder lesbarem) Wort und innerseelischem Geistwirken“⁶⁵ ließ auch Raum

⁶⁰ Vgl. BERNHARD LOHSE: Martin Luther. Einführung in sein Leben und Werk. München 1981, S. 214.
⁶¹ WA 23,8.

⁶² Vgl. dazu: FREY: Millennium (wie Anm. 33).

⁶³ Vgl. auch die begrifflichen Überlegungen bei: MATTHIAS POHLIG: Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600. Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich. Archiv für Reformationgeschichte 93 (2002) S. 278–316, vor allem S. 280–282. Zum Synkretismus der heilsgeschichtlichen Bezugnahmen vgl. z. B. BERNARD S. CAPP: Radical Chiliasm in the English Revolution. Pietismus und Neuzeit 14 (1988): Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert, S. 125–133.

⁶⁴ Vgl. zum Problemzusammenhang: BERND HAMM: Geistbegabte gegen Geistlose. Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus. Zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung (vor 1525). In: Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe. Hgg. von PETER A. DYKEMA und HEIKO A. OBERMAN. Leiden u. a. 1993, S. 379–440.

⁶⁵ HAMM: Geistbegabte gegen Geistlose (wie Anm. 64), S. 416, Anm. 131a.

für sozialrevolutionäre Konsequenzen (doch auch diese Verbindung bleibt hochgradig kontingent). Luther sah darin charakteristischerweise nur Selbstüberhebung oder einen „selbstmächtigen und insofern sündigen Enthusiasmus“.⁶⁶

Ein Beispiel, wiederum außerhalb der Geschichtsschreibung: In seinem berühmten späten Brief an die Allstedter formuliert Thomas Müntzer Ende April 1525:

*Es ist hoch zeyth [...] Das ganze deutsche, franzosisch und welsch land ist wag, der meyster will spiel machen, die bößwichter müssen dran. [...] Nuhn dran, dran, es ist zeyt, die boßwichter seint frey vorzagt wie die hund. [...] Dran, dran, dyeweyl das feuer hayß ist. Lasset euer schwerth nit kalt werden, lasset nit vorlehmen! Schmidet pinkepanke auf den anbossen Nymroths werfet ihne den throm zu bodem! Es ist nit mugelich, weyl sie leben, das ir der menschlichen forcht soltet lehr werden. Man kan euch von Gotte nit sagen, dieweyl sie uber euch regiren. Dran, dran, weyl ir tag habt, Gott gehet euch vor, volget, volget! Die geschichte stehen beschrieben Matt. 24, Ezech. 34, Danielis 74, Esdre 16, Apoca. 6, welche schriefft alle Ro. 13 ercleret.*⁶⁷

In einigermaßen unklarer Weise wird hier ein historisches Dringlichkeitsbewusstsein mit entsprechenden Handlungsfolgen aus einer Bezugnahme auf biblische Historie hergeleitet, die bis zur Überblendung führt. Die pointierte heilsgeschichtliche Interpretation Müntzers ist wohl nur verständlich, wenn man neben seiner Autoritätsberufung auf die Bibel immer auch im Auge behält, wie stark Müntzer für sich selber eine Art spiritualistisches, also vom Heiligen Geist gespeistes Prophetenbewusstsein reklamierte.⁶⁸

Was das genau für ein heilsgeschichtliches Bewusstsein bei Müntzer ist, tut für das hier interessierende Problem aber weniger zur Sache als die Beobachtung, dass Geschichte überhaupt direkt oder vermittelt zu Handlungen führen kann. So ist im Falle etwa Müntzers oder auch der Münsteraner Täufer vielleicht eine besonders extreme Art von Aktionismus zu erkennen,⁶⁹ der sich aus einer spezifischen Art der Schriftauslegung und einem daraus folgenden heilsgeschichtlichen Selbstverständnis erklären lässt.⁷⁰ Auch im konfessionellen Zeitalter, also mindestens bis ins 17. Jahrhundert, konnten sich gesellschaftsverändernder Aktivismus, Gewalt oder Krieg

66 THOMAS KAUFMANN: Nahe Fremde. Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer“ im frühneuzeitlichen Luthertum. In: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Hgg. von KASPAR VON GREYERZ u. a. Gütersloh 2003, S. 179–241, hier S. 184.

67 Müntzers Aufruf an die Allstedter, Mühlhausen, 26. oder 27. April 1525. In: Müntzer, Thomas: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von GÜNTHER FRANZ. Gütersloh 1968, 454–456.

68 Vgl. GRITSCH: Thomas Müntzer (wie Anm. 25), S. 60f.

69 Vgl. RALF KLÖTZER: Hoffnungen auf eine andere Wirklichkeit. Die Erwartungshorizonte in der Täuferstadt Münster 1534/35. In: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz. Hgg. von NORBERT FISCHER und MARION KOBELT-GROCH. Leiden u. a. 1997, S. 153–169; KARL-HEINZ KIRCHHOFF: Berechnungen zur Endzeit im Münsterischen Täufertum 1533–1540. Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 95 (2000) S. 29–36.

70 Vgl. dazu jüngst: HUBERTUS LUTTERBACH: Radikale Reformation in Münster. Das Ringen um die Erwachsenentaufe als Quelle der Gewalt? In: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der

mit mehr oder minder engem Bezug auf heilsgeschichtliche Interpretamente legitimieren.⁷¹ Damit komme ich zu meinem dritten Punkt: Reform und Endzeit.

3 Reform und Endzeit

Die beiden wichtigsten und zudem miteinander verknüpften heilsgeschichtlich inspirierten Einzelvorstellungen der Zeit um 1500 sind die Themen Reform und Endzeit.⁷² In der Forschung ist sogar zutreffend davon gesprochen worden, dass ohne das Florieren vielfältiger, teils profaner, teils aber auch prophetischer *renovatio*- und *reformatio*-Diskurse im 15. Jahrhundert der rasche Erfolg der Reformation kaum vorstellbar ist.⁷³ Der uneindeutige, in der Regel auf einen als ideal vorgestellten Urzustand zurückverweisende Begriff der Reform nahm dabei eine große Zahl unterschiedlicher Inhalte auf, von Kirchen- und Reichsreformplänen unterschiedlicher Ernsthaftigkeit und Verwirklichungsmöglichkeit bis hin zur Reformation der ganzen Welt. Die Reformdiskurse des 15. Jahrhunderts – etwa die «Reformatio Sigismundi» oder der sogenannte «Oberrheinische Revolutionär» – besitzen klare apokalyptische Obertöne: Der Antichrist ist eine Zentralgestalt dieser Diskurse, dem dann – sozusagen kryptoheilsgeschichtlich, weil nur apokryph inspiriert – Friedenskaiser und Engelspäpste gegenübergestellt wurden.⁷⁴ Generell war das Spätmittelalter in hohem Maße von auch politisch instrumentalisierbaren heilsgeschichtlich-prophetischen Vorstellungen durchzogen.⁷⁵ Diese

Kriegserfahrung des Westens. Hg. von ANDREAS HOLZEM. Paderborn u. a. 2009, S. 439–456, vor allem S. 451.

71 Vgl. POHLIG: Konfessionskulturelle Deutungsmuster (wie Anm. 63). Zu Religion und Gewalt in der Frühen Neuzeit siehe: Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800). Hgg. von KASPAR VON GREYERZ und KIM SIEBENHÜNER. Göttingen 2006; Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Hg. von ANDREAS HOLZEM. Paderborn u. a. 2009.

72 Bereits im Titel ablesbar ist dies bei: MICHAEL MILWAY: Apocalyptic Reform and Forerunners of the End. Berthold Pürstinger, Bishop of Chiemsee († 1543). In: Zeitsprünge. Forschungen zu Frühen Neuzeit 3 (1999) S. 316–327.

73 GERALD STRAUSS: Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages to the Reformation. In: Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Hgg. von THOMAS A. BRADY, JR. u. a. Band 1. Leiden u. a. 1994, S. 1–30, hier S. 18; TOM SCOTT: The Reformation between Deconstruction and Reconstruction: Reflections on Recent Writings on the German Reformation. German History 26 (2008) S. 406–422, hier S. 417–419.

74 Vgl. z. B. STRAUSS: Ideas of Reformatio (wie Anm. 73); KLAUS H. LAUTERBACH: Der „Oberrheinische Revolutionär“ – der Theoretiker aufständischer Bauern? In: Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas. Hgg. von PETER BLICKLE und THOMAS ADAM. Stuttgart 2004, S. 140–179; TILMAN STRUVE: Utopie und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zur Bedeutung des Friedenskaisers im späten Mittelalter. HZ 225 (1977) S. 65–95; BERNARD MCGINN: Angel Pope and Papal Antichrist. Church History (1978) S. 155–173.

75 Vgl. z. B. NORMAN HOUSLEY: The Eschatological Imperative. Messianism and Holy War in Europe. 1260–1556. In: DERS.: Crusading and Warfare in Medieval and Renaissance Europe. (III). Aldershot u.

reagierten komplementär auf die breit geteilten Empfindungen von Krise, Niedergang, Altern der Welt und Nähe des Weltendes; der Vorstellung eines unvermeidlichen Niedergangs und Endes traten verschiedene, oft heilsgeschichtlich argumentierende Verbesserungsprogramme entgegen. Das Gegenbild zur korrupten Kirche der Gegenwart war dabei etwa – schon zu Luthers Zeit ein Topos – die *ecclesia primitiva*, deren zeitliche Nähe zu Christus die relative Unverfälschtheit ihrer Lehre garantierte.⁷⁶ Die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Begriffsgeschichte des Reformationsbegriffs lässt es jedenfalls kaum zu, ‚Reformation‘ als auf Zukunft orientierten Verbesserungsbegriff zu deuten; die Komponente der Rückkehr zu einem Urzustand schwingt, wie vermittelt auch immer, zwangsläufig in diesem Begriff mit.⁷⁷

Dies ändert sich allerdings an dem Punkt, an dem die ‚Reform‘ eben nicht auf eine offene, sondern auf eine prophetisch festgelegte, endzeitliche Zukunft zielt: Die häufige apokalyptische Grundierung der Reformdiskurse rückt die beiden Themen Reform und Endzeit nahe aneinander. Die Reformation selber bildete dann allerdings zwei Begriffe von Reformation aus: einen prophetischen, der Gott als Reformator der Welt ansieht, und einen den menschlichen Möglichkeiten entsprechenden, pragmatisch-umgrenzten, der sich aber erst langfristig durchsetzte.⁷⁸ Die Reformation war also in ihrem Selbstverständnis von vornherein an eine prophetisch-heilsgeschichtliche Selbstplatzierung gebunden. Wie mittelalterliche Autoren deuteten auch die Reformatoren ihre Gegenwart gern heilsgeschichtlich oder apokalyptisch. Dieser Befund darf aber nicht zu dem Schluss verführen, dass eine als beängstigend dynamisch erfahrene Transformations- und Krisenzeit wie das frühe 16. Jahrhundert ausschließlich endzeitlich gedeutet – sozusagen heilsgeschichtlich domestiziert – werden konnte; es sind durchaus auch Deutungsmuster für die gesellschaftlichen Krisenphänomene um 1500 nachweisbar, die ohne endzeitliche, ja sogar ohne heilsgeschichtliche Einbettung auskommen.⁷⁹ Auch sollte die zeitliche wie sachliche Koinzidenz gesellschaftlicher Umbrüche und

a. 2001, S. 123–150; HEINZ-DIETER HEIMANN: Antichristvorstellungen im Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft. Zum Umgang mit einer Angst- und Hoffnungssignatur zwischen theologischer Formalisierung und beginnender politischer Propaganda. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47 (1995) S. 99–113; SMOLINSKY: Apokalyptik (wie Anm. 20); ALEXANDER PATSCHOVSKY: Alexander, Chiliasmus und Reformation im ausgehenden Mittelalter. In: *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*. Hg. von MAX KERNER. Darmstadt 1982, S. 475–496.

76 WA 50,12: *Man soll keine leer annehmen, die nicht zeugnis hat von der alten reinen Kirchen, die weil leichtlich zu verstehen, das die alte Kirch hat alle Artikel des glaubens haben müssen. Nemlich alles, so zur seligkeit nötig ist.*

77 Vgl. STRAUSS: *Ideas of Reformatio* (wie Anm. 73); EIKE WOLGAST: Reform, Reformation. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hgg. von OTTO BRUNNER u. a. Band 5. Stuttgart 1990, Sp. 313–360.

78 Vgl. STRAUSS: *Ideas of Reformatio* (wie Anm. 73), S. 20–22; OBERMAN: *Martin Luther* (wie Anm. 58).

79 Vgl. RAINER POSTEL: *Geschwinde Zeiten. Zum Krisenproblem im 16. Jahrhundert*. In: *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit*. Festschrift für Hans-Christoph Rublack. Hgg. von MONIKA HAGENMAIER und SABINE HOLTZ. Frankfurt a. M. u. a. 1992, S. 61–72. Siehe generell zu sich wandelnden Deutungsweisen gesellschaftlichen Wandels in der Frühen Neuzeit: MATTHIAS POH-

heilsgeschichtlich-apokalyptischer Deutungen nicht dazu führen, heilsgeschichtliche Semantiken nur und ausschließlich als Krisenbewältigungsstrategien zu lesen. Apokalyptik war natürlich auch eine heilsgeschichtliche Deutungsstrategie in sozialen, religiösen und politischen Krisen; sie konnte diese Krisen verstärken oder eskalieren lassen – und sie vielleicht zuallererst auch heraufbeschwören.⁸⁰ Eine reduktive Sicht übersähe aber die relative Autonomie heilsgeschichtlicher Diskurse (und von Deutungen insgesamt) und, mindestens für die lutherische Seite, die irreduzible Identitätsfunktion heilsgeschichtlicher Selbsteinordnungen.⁸¹

Die heilsgeschichtliche Identitätsstiftung der Reformation und damit auch die Herstellung der heilsgeschichtlichen Dignität der Reformation wurde zum Beispiel in der lutherischen Geschichtsschreibung der 1550er und 1560er Jahre – bei Melanchthon, Flacius und in den «Magdeburger Zenturien» – geleistet. Luther und der Reformation wurde hier eine heilsgeschichtliche Unumgänglichkeit oder Zwangsläufigkeit zugesprochen. Diese Unumgänglichkeit wurde vor allem durch die Vorstellung einer endzeitlichen Lehrreinigung der antichristlich gewordenen Kirche hergestellt. Dass der Antichrist der Papst sei – und zwar die Institution des Papsttums, nicht individuelle Päpste –, und dass der Antichrist also innerhalb der Kirche aufgetreten sei, wurde stereotyp aus 2 Thess 2 hergeleitet: eine der beliebtesten Bibelstellen lutherischer Geschichtsschreiber.⁸² Daneben trat in der im Luthertum häufig vertretenen Theorie des doppelten Antichrist das als politisch-militärische Bedrohung wie als göttliche Strafe gedeutete Osmanische Reich. Luther machte allerdings zwischen den beiden Personifikationen des Antichrist eine hierarchische Abstufung, wenn er bemerkte, *papa est spiritus Antichristi, et Turca est caro Antichristi*.⁸³ Die religiöse und heilsgeschichtliche Aneignung

LIG: Wandel und seine Repräsentation. In: Arbeit an der Geschichte. Wie viel Theorie braucht die Geschichtswissenschaft? Hg. von JÖRG BABEROWSKI. Frankfurt a. M./New York 2009, S. 37–61.

80 Dies gilt jedenfalls dann, wenn man Krisen mindestens auch als Phänomen individueller oder kollektiver Wahrnehmung fasst. Ich folge damit WINFRIED EBERHARD: Die Krise des Spätmittelalters. Versuch einer Zusammenfassung. In: Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters. Hgg. von FERDINAND SEIBT und WINFRIED EBERHARD. Stuttgart 1984, S. 303–319, hier S. 319: „Nicht der Strukturwandel, aber die Krise findet also letzten Endes in den Köpfen und Herzen der Menschen statt.“ Für eine ganz objektivistisch gedachte Krisendefinition, die ich nicht übernehmen kann, vgl. RUDOLF VIERHAUS: Zum Problem historischer Krisen. In: Historische Prozesse. Hgg. von KARL-GEORG FABER und CHRISTIAN MEIER. München 1978 (Beiträge zur Historik. Band 2), S. 313–329, vor allem S. 322. Siehe zu heilsgeschichtlichen, aber auch anderen Deutungsmustern der „Krise“ um 1600: BERND ROECK: Die Krise des späten 16. Jahrhunderts. Überlegungen zu ihren kulturellen Auswirkungen und zu Formen ihrer Bewältigung. In: Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600. Hg. von HEINZ SCHILLING. München 2007, S. 3–21.

81 Für eine reduktionistische Sicht steht etwa: HARTMUT LEHMANN: Endzeiterwartungen im Luthertum im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. In: Lutherische Konfessionalisierung. Hg. von HANS-CHRISTOPH RUBLACK. Gütersloh 1992, S. 545–554. Zur Kritik daran: VOLKER LEPPIN: Stabilisierende Prophetie. Endzeitverkündigung im Dienste der Konfessionalisierung. Jahrbuch für Biblische Theologie 14 (1999) S. 197–212.

82 Vgl. POHLIG: Gelehrsamkeit (wie Anm. 3), S. 213.

83 WA Tr. 1,135.

des Türkengefahr-Diskurses spielte gerade für das Selbstverständnis der Reformatoren, aber auch für Altgläubige, eine wichtige und auch reichspolitisch zentrale Rolle.⁸⁴

Während laut Ulrich Muhlack die humanistische Historiografie eher eine Konzentration auf die Gegenwart und eine halbwegs offene und damit gestaltbare Zukunft einnahm, ohne sich frontal gegen heilsgeschichtliche Deutungen zu stellen,⁸⁵ führte die Reformation mit ihrer Kopplung von Reform- und Endzeitdiskursen also ein aus dem spätmittelalterlichen Traditionsbestand bekanntes Modell weiter. Die Eigenheiten der reformatorischen Heilsgeschichte sind damit natürlich nicht hinreichend beschrieben, und es scheint mir zum Beispiel plausibel zu sein, von einer gegenüber dem späten Mittelalter noch einmal quantitativ wie qualitativ verbreiterten apokalyptischen Selbsteinschätzung auszugehen, also einer Dramatisierung von Endzeitvorstellungen, die das 16. Jahrhundert charakteristisch prägten.⁸⁶ Der Zusammenhang

84 Vgl. aus der Vielzahl der Publikationen: THOMAS KAUFMANN: „Türckenbüchlein“. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation. Göttingen 2008; ALMUT HÖFERT: Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600. Frankfurt a. M./New York 2003; sowie die wichtigen Sammelbände: Europa und die Türken in der Renaissance. Hgg. von BODO GUTHMÜLLER und WILHELM KÜHLMANN. Tübingen 2000; Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Hgg. von MARLENE KURZ u. a. Wien/München 2005.

85 Vgl. ULRICH MUHLACK: Zukunftsvorstellungen bei humanistischen Geschichtsschreibern des 15. und 16. Jahrhunderts. In: Zukunftsvoraussagen in der Renaissance. Hgg. von KLAUS BERGDOLT und WALTHER LUDWIG. Wiesbaden 2005, S. 64–88. Zur humanistischen Historiografie siehe auch pointierend: ULRICH MUHLACK: Die humanistische Historiografie. Umfang, Bedeutung, Probleme. In: Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus. Hgg. von FRANZ BRENDLE u. a. Stuttgart 2001, S. 3–18. Für den Begriff des Humanismus scheint mir daneben aus der Literaturfülle empfehlenswert: GERRIT WALTHER: Humanismus. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. von FRIEDRICH JAEGER Band 5. Darmstadt 2007, Sp. 665–692; Einleitung und Resümee der Herausgeber in: Humanisten am Oberrhein. Neue Gelehrte im Dienst alter Herren. Hgg. von SVEN LEMBKE und MARKUS MÜLLER. Leinfeld-Echterdingen 2004, S. 1–8 und S. 303–313; HARALD MÜLLER: Specimen eruditionis. Zum Habitus der Renaissance-Humanisten und seiner sozialen Bedeutung. In: Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter. Hg. von FRANK REXROTH. Ostfildern 2010. S. 117–151. Siehe schließlich meinen Versuch, das Profil des Humanismusbegriffs im Hinblick auf eine für diesen Kontext ambivalente Figur zu schärfen: MATTHIAS POHLIG: War Flacius Humanist? In: Catalogus und Centurien. Interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien. Hgg. von ARNO MENTZEL-REUTERS und MARTINA HARTMANN. Tübingen 2008, S. 19–52.

86 Vgl. KAUFMANN: Apokalyptik (wie Anm. 58), vor allem S. 33. Mit Barnes und Leppin scheint mir, dass die apokalyptische Zeitdiagnose konstitutiver Bestandteil mindestens der lutherischen Konfessionsidentität des gesamten konfessionellen Zeitalters gewesen ist; siehe BARNES: Prophecy (wie Anm. 58); LEPPIN: Antichrist (wie Anm. 58). Dies schließt nicht aus, dass es selbst im lutherischen Bereich nach der Hochphase der frühen Reformation zu gegenläufigen, unapokalyptischen Zeitbestimmungen kommen kann. Vgl. dazu aus historiografiegeschichtlicher Sicht: MARKUS VÖLKEL: Theologische Heilsanstalt und Erfahrungswissen. David Chyträus' Auslegung der Universalhistorie zwischen Prophetie und Modernisierung. In: David Chyträus (1530–1600). Norddeutscher Humanismus in Europa. Beiträge zum Wirken des Kraichgauer Gelehrten. Hgg. von KARL HEINZ GLASER und STEFFEN STUTH. Ubstadt-Weiher 2000, S. 121–141.

von prophetisch-heilsgeschichtlicher Deutung und apokalyptischer Naherwartung scheint im Reformationszeitalter besonders stark ausgeprägt gewesen zu sein. Ein weiterer Faktor der Intensivierung heilsgeschichtlicher Bezüge in der Reformationszeit, gerade auch in der dramatisierenden Zuspitzung auf apokalyptische Themen, war wohl die Möglichkeit, mittels des Buchdruckes und der verknüpften Form des Flugblattes heilsgeschichtliche Deutungen auch außerhalb des gelehrten Diskurses, sozusagen „for the sake of simple folk“, in einfacher und preiswerter Form zu verbreiten.⁸⁷ Der Buchdruck, so mein Eindruck, veränderte also die Charakteristika heilsgeschichtlicher Deutungen um 1500 nicht grundlegend, wirkte aber schon quantitativ ungeheuer intensivierend und war vor allem in den einfacheren Präsentationsformen eher dramatisierungsaffin.

Klaus Schreiner trifft also hinsichtlich der relativen Verengung der protestantischen Geschichtsschreibung auf Heilsgeschichte etwas Richtiges, wenn er von einer Entpluralisierung von Geschichtskonzeptionen gegenüber dem Spätmittelalter ausgeht.⁸⁸ Diese Entpluralisierung, die man auch als eine normative Zentrierung des historischen Bewusstseins auf Heilsgeschichte und Endzeit beschreiben könnte,⁸⁹ sollte jedoch nicht übertrieben werden. Denn ein Blick auf verschiedene historiografische Werke unterschiedlicher Gattungen der frühen und auch der späteren Reformations-epoche zeigt, dass auch hier, wie im Mittelalter, die heilsgeschichtliche Grundierung stärker im Vordergrund oder auch im Hintergrund stehen konnte.⁹⁰ Nicht einmal in der Epoche der Konfessionalisierung ging also konfessionelle Historiografie in Identitätsstiftung auf. Und nicht einmal im Zeitalter der Reformation war die heilsgeschichtliche Deutung von Vergangenheit und Gegenwart das einzige und alles beherrschende Modell. Zumal in der Historiografie, die ja, wie mehrfach betont, nur *eine* Ausdrucksform heilsgeschichtlichen Denkens ist, verhinderte die Eigenlogik von historiografischen Gattungen und Schreibansätzen immer wieder eine totalisierende Instrumentalisierung der Geschichtsschreibung für konfessionelle Zwecke und für heilsgeschichtliche Identitätsstiftung.

87 Vgl. statt vieler Belege: ROBERT W. SCRIBNER: *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation.* Oxford 1994.

88 „Gegenüber der Geschichtsauffassung spätmittelalterlicher Konziliaristen, welche ‚Zeitverschiedenheit‘ zu einem Element ihres Geschichtsdenkens und ihrer kirchenpolitischen Handlungstheorie gemacht hatten, bedeutete das Geschichtsbild der Reformatoren einen Verlust an Rationalität.“ SCHREINER: *Diversitas temporum* (wie Anm. 17), S. 425.

89 Vgl. zum Begriff: BERND HAMM: *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft.* *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992) S. 241–279.

90 Hierzu und zum Folgenden: POHLIG: *Gelehrsamkeit* (wie Anm. 3), *passim*.

4 Heilsgeschichte: Vier Idealtypen

Das Deutungsmuster Heilsgeschichte bildete nur eines, wenn auch ein sehr wirkmächtiges Modell des Zusammenhangs von Identitätsstiftung und Geschichtsdeutung um 1500. Die Reformation verstärkte einen bestehenden Trend und beschnitt mittelfristig die Entfaltungspotenziale anderer Optionen. Die Verbindungen zwischen einer heilsgeschichtlichen Deutung, mehr oder minder aktivistischen Handlungsanweisungen und der Formierung von Gruppenidentitäten religiöser Art scheinen mir offenkundig zu sein. Viel weniger klar ist, welche Rolle die Geschichtsschreibung im strengen Sinn in diesem Zusammenhang innehat. Denn Heilsgeschichte ist als oft fragmentierte, subtextartige, assoziative Deutung der Geschichte so omnipräsent, dass ihr Bezug zur zeitgenössischen Geschichtsschreibung – zumal zu ihrer avanciertesten Form, der humanistischen Historiografie – oft eher problematisch erscheint.

Um angesichts dieser verwickelten Konstellation nicht ad infinitum darüber zu streiten, wann und in welcher Weise der Begriff der Heilsgeschichte benutzt wird, beziehungsweise um sich nicht bei jeder Verwendung fragen zu müssen, welche der vielfältigen Konnotation mutmaßlich aufgerufen werden oder werden sollen, soll im Folgenden eine Typologie verschiedener Weisen der Bezugnahme auf Heilsgeschichte skizziert werden. Diese wird vermutlich das Problem der unklaren Terminologie nicht lösen können; dezisionistische Definitionsversuche bleiben ja immer bestreitbar, können aber nichtsdestoweniger von Nutzen sein. Die Vermutung, dass oft nicht-theorie- oder -theologieförmige, unsystematische Bezüge auf Heilsgeschichte vorliegen, schließt nicht aus, dass es nützlich sein könnte, Typen zu bilden – wenn dabei bewusst bleibt, dass es sich um die systematische Rekonstruktion (des heutigen Historikers) expliziter, häufig aber auch impliziter Programme (der historischen Akteure) handelt.⁹¹

Die folgenden Typen des Bezugs auf Heilsgeschichte sind als Idealtypen gemeint; sie finden sich so in der historischen Wirklichkeit nicht wieder, können aber dazu dienen, die in Quellen aufgefundenen Deutungsmuster besser einordnen und verstehen zu können. Sie sind eine zuspitzende Systematisierung dessen, was in diesem Aufsatz als ‚Formen‘ des Deutungsmusters Heilsgeschichte verstanden worden ist. Idealtypen werden nach der viel zitierten Formulierung Webers gebildet „durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht,

⁹¹ Diese methodologische Grundfigur nennt Anthony Giddens „doppelte Hermeneutik“ und Johannes Fried „doppelte Theoriebindung des Historikers“; vgl. ANTHONY GIDDENS: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt a. M./New York 3. Aufl. 1997, S. 338; JOHANNES FRIED: Gens und regnum. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im frühen Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers. In: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen. Hgg. von JÜRGEN MIETHKE und KLAUS SCHREINER. Sigmaringen 1994, S. 73–104.

vorhandenen Einzelercheinungen, die sich zu jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde.“⁹² Ich schlage folgende vier, absichtlich sehr einfach gestaltete Idealtypen vor:

1. Heilsgeschichte als ‚Schablone‘:⁹³ Gerade in historiografischen Werken ist Heilsgeschichte oft ein konventionelles Prinzip der Stoffgliederung oder der Interpretation. Sie ist ein Leitfaden zum historiografischen Schreiben und Lesen, ist also eng mit Geschichtsschreibung verknüpft. Die Verbindungen zu Identitätsfunktionen (oder gar Handlungsdirektiven) sind nur im Einzelfall zu klären. In vielen Fällen – etwa in der humanistischen Weltchronistik – scheint die heilsgeschichtliche Gliederung dem Inhalt des Textes weitgehend äußerlich zu bleiben.

2. Heilsgeschichte als ‚Brille‘: Die oft unspezifische Form der heilsgeschichtlichen oder biblischen Anspielung, der überblendenden Auratisierung oder der Pseudo-Typologie lässt sich mit einer Brille vergleichen, und zwar einer heilsgeschichtlich getönten Brille, die einen die Welt auf eine bestimmte Weise wahrnehmen lässt. Derjenige, der diese Brille aufsetzt, sieht Dinge, Personen und Ereignisse nach biblischem Muster; doch sagt sie ihm weder, wo er sich heilsgeschichtlich befindet, noch was er tun soll. So ist zu Luther bemerkt worden, er habe biblische Gestalten wie seine eigenen Zeitgenossen, die eigenen Zeitgenossen aber auch wie biblische Gestalten wahrgenommen und gedeutet.⁹⁴ Diese ‚Brille‘ hat viel mit dem Themenkomplex Heilsgeschichte und Identität zu tun, weniger aber mit klaren heilsgeschichtlichen Abläufen, gar theorieförmigen Konzepten oder mit Geschichtsschreibung.

3. Heilsgeschichte als ‚Fahrplan‘: Man kann heilsgeschichtliche Bezüge dazu nutzen, um an ihnen abzulesen, wo man sich selbst historisch befindet und wo es mit einem hingehet, ohne dass man selbst im starken Sinne Handelnder ist. Wieder wäre die eher quietistische Apokalyptik des Luthertums ein gutes Beispiel. Handlungsdirektiven sind in diesem Zusammenhang möglich, aber kontingent. Die Identitätsfunktion dieses Typs ist hoch; seine Verknüpfung mit Historiografie ist möglich, aber nur im Einzelfall abzuklären; sowohl weil dieser Typ auch außerhalb der Historiografie auftritt als auch, vor allem, weil viele historiografische Werke Heilsgeschichte eher als konventionalisierte ‚Schablone‘ (siehe Typus 1) nutzen.

⁹² MAX WEBER: Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: DERS.: Schriften zur Wissenschaftslehre. Hg. von MICHAEL SUKALE. Stuttgart 1991, S. 21–101, hier S. 73.

⁹³ Für diesen Punkt danke ich Carla Meyer (Heidelberg).

⁹⁴ Vgl. GERHARD MAY: „Je länger, je ärger“? Das Ziel der Geschichte im Denken Martin Luthers. *Zeitwende* 60 (1989) S. 208–218, hier S. 209. Die optische Metapher der Brille scheint nahezuliegen; auf sie verweist auch Gadi Algazi, macht aber vor allem auf einen ‚Teleskop-Blick‘ aufmerksam, der eine Aufhebung historischer Distanz bewirke – eine Perspektive, die ja auch hinter den hier vorgestellten Typen steht. Vgl. GADI ALGAZI: Ein gelehrter Blick ins lebendige Archiv. *Umgangsweisen mit der Vergangenheit im fünfzehnten Jahrhundert*. HZ 266 (1998) S. 317–357, hier S. 334.

4. Heilsgeschichte als ‚Regiebuch‘: Jörg Trelenberg hat diesen Begriff für die direkt in Aktion umgesetzte Bezugnahme der Münsteraner Täufer auf die Bibel geprägt;⁹⁵ er scheint mir aber auch über den Fall Münster hinaus eine Möglichkeit heilsgeschichtlicher Deutung zu indizieren, die auf eine sehr enge Verknüpfung von (oft spiritualistisch überformten) Geschichtsdeutungen und daraus folgenden historischen Selbstverortungen mit häufig sozial radikalen Handlungsdirektiven abzielt. Dieser Typ unterhält kaum Verbindungen zur Geschichtsschreibung.

Die Abfolge dieser Typen könnte auf den ersten Blick wie eine gradualistische Skalierung wirken: wie eine Steigerung etwa der handlungsleitenden Intensität von Heilsgeschichte; wie ein Übergang von eher formalen zu eher inhaltlichen heilsgeschichtlichen Bezügen; wie eine Abfolge, die vom eher gelehrten zum eher populären Diskurs führt. Alle diese Tendenzen treffen mehr oder weniger etwas Richtiges. Insgesamt aber geht die Intuition einer graduellen Steigerung nicht auf, weil nicht klar ist, was überhaupt in welche Richtung intensiviert wird oder werden kann. Dies hat seinen Grund in der Kombination sehr diverser Parameter: Identitätsfunktion, handlungsleitende Funktion, Bezug auf Geschichtsschreibung. In allen vier Typen ist dieses Bündel von Merkmalen in je unterschiedlichen Mischungsverhältnissen aufzufinden. Daher ist der Eindruck einer gewissen Intensivierung des heilsgeschichtlichen Bezugs vor allem im Vergleich des Typs 1 und des Typs 4 nicht falsch; eine klare Richtung ergibt sich daraus jedoch nicht.⁹⁶

Wie wenig heilsgeschichtliche Selbstplatzierung mit historiografischer Detailliertheit und Konkretisierung einhergehen musste, möge noch einmal ein abschließendes Luther-Zitat illustrieren: *Ich aber fur mich lasse mir daran genügen, das der Jüngste tag fur der Thür sein mus, Denn die Zeichen, so Christus verkündiget, vnd die Apostel Petrus vnd Paulus, sind nu fast alle geschehen. Vnd die Bewme schlahen aus, die Schrifft grunet und blühet. Ob wir den Tag nicht so eben wissen koennen, ligt nicht dran, Ein andrer mache es besser, Es ist gewislich alles am Ende.*⁹⁷

⁹⁵ Vgl. JÖRG TRELBERG: Die Bibel als „Regiebuch“ für das Täuferreich in Münster. Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 104 (2008) S. 79–109. Siehe auch KARL-HEINZ KIRCHHOFF: Die Endzeiterwartung der Täufergemeinde zu Münster 1534/35. Gemeindebildung unter dem Eindruck biblischer Verheißungen. Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 78 (1985) S. 19–42.

⁹⁶ Dazu kommt, dass oft gar nicht entschieden werden kann, mit welchem Typus man es zu tun hat – daran werden dann die Grenzen der heuristischen Typenbildung sichtbar. Wenn etwa ein Geistlicher oder ein Fürst sich als biblische Gestalt darstellen lässt: Was bedeutet das für dessen (heilsgeschichtliches) Selbstverständnis? Wie „ernst“ ist das jeweils gemeint? Vgl. zu den großen Aneignungsspielräumen des „Identifikationsporträts“: FRIEDRICH B. POLLEROS: Between Typology and Psychology. The Role of the Identification Portrait in Updating Old Testament Representations. *Artibus et historiae* 24 (1991) S. 75–117.

⁹⁷ WA DB 11/2,125. Vgl. auch GOTTFRIED SEEBASS: Antichrist IV. In: TRE. Hgg. von GERHARD MÜLLER u. a. Band 3. Berlin 1978, Sp. 28–43, hier Sp. 30.