

Martin Luther und die Zeit der reformatorischen Erkenntnisbildung (Marcus Sandl)

Als im Jahre 1518 die ersten Nachrichten die Runde machten, daß ein Augustinermönch sich öffentlich gegen den Ablass und die ihm zugrunde liegenden theologischen Überzeugungen gestellt hatte, konnte im Grunde niemand richtig überrascht sein. Die kirchlichen Mißstände waren schon seit geraumer Zeit kaum mehr zu übersehen gewesen, und seit einigen Jahrzehnten hatten sich in Ansätzen Reformbewegungen herausgebildet, die auf einen Wandel der christlichen Lebensführung drängten. Es existierte mithin eine historische Situation, die alle Merkmale eines überzeugenden Erklärungszusammenhangs für die beginnende Reformation aufwies. So plausibel dieser historische Kontext als Erklärungsmuster für spätere Generationen war und bis heute noch ist, so wenig war er jedoch den Zeitgenossen verfügbar oder auch nur präsent. Die Menschen des frühen 16. Jahrhunderts hatten das Erscheinen Martin Luthers erwartet, nicht weil sie historische Prozesse und ursächliche Zusammenhänge im Auge hatten, sondern weil es ihnen wiederholt und nachdrücklich prophezeit und geweissagt worden war. Der Mönch, der sich gegen die bestehende Ordnung erhob, war ein Topos der prophetisch-prognostischen und astrologischen Literatur, die zu den kommerziell erfolgreichsten Erzeugnissen der noch jungen Epoche der Druckerpresse gehörte.¹ Im übrigen wurde in diesen Publikationen ein wenig optimistisches Bild der näheren Zukunft der Welt entworfen. Außergewöhnliche Sternkonstellationen und an vielen Orten sichtbare Wunderzeichen deuteten auf kommende apokalyptische Katastrophen hin. Auch wenn die Überzeugung, daß das Ende der Welt unmittelbar bevorstand, nicht bei allen Zeitgenossen uneingeschränkte Zustimmung fand und einige Lebensbereiche kaum tangierte, so lebte man doch in einer Zeit tiefer Unsicherheit und banger Erwartung des Kommenden.²

Luther selbst blieb, wie seine Zeitgenossen, trotz aller Akzentverschiebungen dieser apokalyptischen Welt verbunden. Sein Bruch mit der theologischen 'Tradition', die Absage an die 'scholastische' Überlieferung und die überkommene Frömmigkeitspraxis durch den Rekurs auf die Bibel, fand unter den Vorzeichen des Weltunterganges statt, und in seiner neuen Art und Weise

¹ Vgl. dazu Peuckert 1948; Kurze 1960; Warburg 1979; Barnes 1988.

² Vgl. zur Endzeiterwartung um 1500 Talkenberger 1990; Schilling 1999; zur Verbreitung eines „apokalyptischen Codes“ in der Reformationszeit vgl. auch den Beitrag von Thomas Kaufmann in diesem Band.

der Schriftaneignung und Auslegung blieb er diesen Erwartungen Zeit seines Lebens hermeneutisch verpflichtet.³ So erklärte Luther zu Beginn der 1520er Jahre in einer Predigt über Lukas 21, 25-36, „das ich hallt, der iungst tag sey nitt ferne; datzu bewegen mich eben diße tzeychen unnd wort Christi“.⁴ Und dreißig Jahre später, in der Einleitung zur Danielprophezeiung 1541, stellte er fest:

Ich aber fur mich lasse mir dar an genügen, das der Jüngste tag für der Thür sein mus, Denn die Zeichen, so Christus verkündigt, vnd die Apostel Petrus vnd Paul, sind nu fast alle geschehen. Und die Bewme schlahen aus, die Schrifft grunet vnd blüet. Ob wir den Tag nicht so eben wissen können, ligt nicht dran, Ein ander mache es besser. Es ist gewisslich alles am Ende.⁵

Die Reformation war, so könnte man pointiert sagen, ein Unterfangen ohne Zukunft, und genau das verlieh ihr eine bis dahin unbekannte traditionssprengende und umwälzende Kraft. Die apokalyptischen Vorstellungen lassen sich keineswegs als irrationale Aspekte der Reformation abtun und von den rationalen, aufklärerischen, zukunftsweisenden Dimensionen trennen. Sie sind unmittelbar mit ihnen verbunden: Naherwartung und Assoziationen des Frühlings, der für das Wiedererwachen der Natur, für Aufbruch und Erneuerung steht, sind zwei Seiten der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Zeitenwende.

Die Rede von der reformatorischen 'Zeitenwende', die bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, denkt man beispielsweise an Will-Erich Peuckert oder Willy Andreas, das bestimmende Narrativ der Reformationsgeschichtsschreibung war, ist in den letzten Jahrzehnten aus der Mode geraten.⁶ Immer stärker rückten zum einen die Kontinuitäten zwischen Spätmittelalter und Reformationszeit in den Vordergrund, zum anderen wurde die Pluralität der reformatorischen Bewegung herausgehoben, die die lange herrschende Vorstellung von der Einheit der Epoche problematisch erscheinen ließ.⁷ Sozialgeschichtliche und mikrohistorische Ansätze dekonstruierten von zwei entgegengesetzten Positionen aus die Vorstellung vom Epochenbruch, der der Begriff der Zeitenwende Ausdruck verliehen hatte; der Blick auf säkulare Formationen und Prozesse sowie die Pluralität und Konstanz historischer Lebenswelten ließ den Geschehnischarakter der Reformation in den Hintergrund

³ Vgl. Asendorf 1967; Hofmann 1982.

⁴ WA 10,1,2, 95, 18 f.

⁵ WA DB (Deutsche Bibel) 11,2, 124, 15-20.

⁶ Vgl. Peuckert 1948; Andreas 1948.

⁷ Vgl. die Überblicksdarstellung über die Reformationsgeschichtsschreibung von Ehrenpreis/Lotz-Heumann 2002, und kritisch Hillerbrand 2003.

treten. Die Absage an die Vorstellung einer reformatorischen ‘Zeitenwende’ scheint mithin das Ergebnis einer fortschreitenden Durchdringung des Forschungsgegenstandes und methodisch-theoretischen Pluralisierung der Zugriffsweisen zu sein. Gleichzeitig deutet sie jedoch auch auf Wandlungsprozesse auf einer anderen Ebene hin, nämlich auf der Ebene des Verhältnisses von Zeit und Geschichte. Die ‘geschichtliche Zeit’ der Reformation, also die den reformatorischen Erkenntnis- und Handlungszusammenhängen selbst eigenen Temporalstrukturen sowie die damit zusammenhängenden Vergangenheits- und Zukunftsstrukturen, treten als Erklärungsfaktor zurück.⁸ Der Selbstreferentialität des historischen Geschehens, die im Begriff der ‘Zeitenwende’ zumindest latent anklingt, wird kaum noch Bedeutung zugemessen.

‘Zeitenwenden’ verweisen semantisch auf die Konstitution temporaler Modalitäten auf der Ebene des Gegenstandes selbst, mithin auf die Historizität der Zeit und deren sinnkonstituierende und sinnpluralisierende Dimension. Die jüngere historische Forschung hat sich, wie es scheint, stärker als die ältere darauf festgelegt, diese sinnkonstituierende Dimension der Zeit aus dem Erkenntnisraum der Geschichte zu eliminieren. Damit ist sie einer Geschichtskonzeption gefolgt, die der Geschichtstheoretiker Jörn Rüsen pointiert und programmatisch folgendermaßen formuliert hat:

Historisches Denken macht aus Zeit Sinn. Es macht Kontingenz handlungskonform. Es nimmt sich der Erfahrung an, daß sich die menschlichen Lebensverhältnisse in einer von den Betroffenen nicht beabsichtigten Art und Weise ändern [...]. Es verwandelt diese Erfahrung in eine Vorstellung von Zeitverläufen, in der sie dem absichtsvollen menschlichen Handeln wieder zugeordnet, ihm konform wird.⁹

Im Kern, so klingt es bei Rüsen an, entsteht historisches Wissen durch eine Operation, die auf eine Externalisierung von Zeit aus dem Sinnzusammenhang zielt. Zeit ist also kein Gegenstand historiographischer Bemühungen, sondern ihre Erkenntnisbedingung. Sie ist eine ahistorische, objektive Größe, die sich durch Linearität, Universalität und Einsinnigkeit auszeichnet und eben dadurch eine der Geschichtswissenschaft eigene Erkenntnislogik ermöglicht: die Analyse von ursächlichen Zusammenhängen und Strukturen, von Disziplinen und Gattungen, von Biographien und Werken. Die universale Zeit schafft damit als

⁸ Vgl. zum Terminus der ‘geschichtlichen Zeit’ Koselleck 1995, insbes. 9-14.

⁹ Rüsen 1990, 11.

formales Apriori den Raum für historiographische Erkenntnisoperationen, die aus Sicht der meisten Historiker erst die Objektivität der Geschichtswissenschaft und den Geltungsanspruch ihrer Aussagen begründen.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Absage an die 'Zeitenwende' als historische Kategorie, die Relativierung von sinnkonstitutiven Brüchen und Diskontinuitäten sowie die Fokussierung auf mikrohistorische Einheiten mit einem bestimmten Verständnis von Wissenschaftlichkeit zu konvergieren.¹⁰ In der Tat stellt die Rede von der Zeitenwende den gängigen wissenschaftlichen Objektivitätsanspruch und seine erkenntnistheoretischen Grundlagen vor gewisse Probleme, entgeht sie doch, insofern sie Zeit zum Thema macht, auch ihrer eigenen Zeitlichkeit nicht.¹¹ Joseph Vogl hat zu Recht darauf hingewiesen, daß „jedes Wissen von einer Zeit-Wende oder Zeitenwende auch jene Wendung [umschließt], die die Zeit in und mit unserem Wissen macht“.¹² Nimmt man die sinnkonstitutive und sinnpluralisierende Dimension der Zeitlichkeit ernst, so kann man sie nämlich nicht länger als neutrale Voraussetzung des Erkenntnisprozesses behandeln. So besitzt jede Rede von der Zeitenwende zumindest die Tendenz, einen gesicherten Erkenntnisstandpunkt in Frage zu stellen und damit ihre eigenen Geltungsansprüche zu korrumpieren. Eliminiert man jedoch umgekehrt die Eigenzeit des Gegenstandes zugunsten einer universalen überhistorischen Zeitkonzeption, so beraubt man sich letztlich der Möglichkeit, unterschiedliche Phasen historischer Dynamik zu fassen. Umbrüche und günstige Augenblicke ('Kairos'), Beschleunigungsphasen und Verknappung von Zeit genauso wie Wiederholungen und Momente der Beharrung lassen sich nicht als objektive Prozesse fassen. In ihnen konvergiert die Ereignishaftigkeit eines Geschehens mit dem Moment seiner Wahrnehmung und mithin mit den historisch je konkreten, kulturell und medial variablen Möglichkeiten seiner interpretativen Aneignung (resp. Hervorbringung).

Reinhart Koselleck betonte schon 1976 im Zusammenhang mit seinen Forschungen zur 'Sattelzeit', daß Historiker von Zeit nur unter Einbeziehung der zeitgenössischen Modi der Sinnkonstitution und Wahrnehmung sprechen können. Im Gegensatz zu Rüsén ging es Koselleck damit nicht um den Sinn des historischen Geschehens an sich, sondern darum, den historischen Sinn auf seine Voraussetzungen hin transparent zu machen, mithin den Horizont auszuleuchten, auf den sich historische Prozesse beziehen resp. beziehen lassen. Jede

¹⁰ Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von der Vorstellung einer „mit allen Zeiten simultanen omniscientia Dei“, durch die sich die historische Forschung „vom 'historischen Bewusstsein' ihres Gegenstandes Gesellschaft“ freizumachen versuche. Luhmann 1973, 81.

¹¹ Vgl. dazu Sandl 2005.

¹² Vogl 2000, 137.

Qualifizierung von historischer Zeit bedürfe, so Koselleck, eines *innergeschichtlichen* Rahmens, auf den hin sie sich transparent machen lasse. So sei beispielsweise Beschleunigung *der* Geschichte nicht denkbar, nur *in* der Geschichte könne man von Beschleunigung reden:

Die 'Geschichte selber' oder die 'Geschichte an und für sich' ist kaum geeignet, als Handlungssubjekt gedacht zu werden, das beschleunigt agieren könne. Denn diese Geschichte an und für sich enthält alle Vergleichsmaßstäbe in sich selber, an denen gemessen werden müsste, ob sie sich beschleunigt oder verzögert.¹³

Daraus ergeben sich folgerichtig auch Konsequenzen für die Art und Weise der historiographischen Reflexion. Die Zeit des Historikers muß, so Koselleck, neben jene seines Gegenstandes treten. Die Beziehungen zwischen beiden werden durch die Kategorien geschichtlicher Zeit gestiftet, die wie Fortschritt, Kontinuität oder Entwicklung zeitgleich mit dem Untersuchungsfeld – der Geschichte im Kollektivsingular – entstanden sind. Kosellecks Überlegungen zur Historizität der Zeit weisen insofern über die Geschichte des Umgangs mit der Zeit als ahistorischer, physikalischer und linearer Größe, wie sie von vielen Historikern nach ihm betrieben wurde und immer noch wird, hinaus auf eine bislang nur in Anfängen vorhandene Theorie historischer Zeiten. Im Lichte seiner historisch-semanticen Untersuchungen zeigt sich nämlich, daß selbst vermeintlich naturale Zeitvorstellungen bis hin zu ihrer neutralsten Ausformung – der Chronologie – fiktionalen Charakter besitzen. Die Einsicht in die sinnkonstituierende und sinnpluralisierende Dimension der Zeit ist damit ohne die Einsicht in die Konstruktivität des eigenen Wissens nicht zu haben:

Strenggenommen läßt sich die Frage nach dem, wie es eigentlich gewesen sei, nur dann beantworten, wenn man davon ausgeht, daß man nicht *res factae*, sondern *res fictae* formuliert. Denn ist einmal die Vergangenheit als solche nicht wiederherstellbar, so bin ich gezwungen, den fiktiven Charakter vergangener Tatsächlichkeit anzuerkennen, um meine historischen Aussagen theoretisch absichern zu können.¹⁴

Rüsens Diktum von der Umwandlung von 'Zeit' in 'Sinn' steht Kosellecks Forderung nach der konsequenten Verzeitlichung von Sinn gegenüber.

¹³ Koselleck 2000a, 167.

¹⁴ Koselleck 2000b, 315 f.

Die These, die den folgenden Überlegungen zugrunde liegt, lautet, daß die Reformation eine Zeitenwende darstellt – und zwar eine Zeitenwende, in der die Absage an das Überkommene durch die Konstitution einer Differenz zwischen den ‘*traditiones hominum*’, also der mittelalterlichen theologischen Überlieferung, einerseits und Heiliger Schrift andererseits,¹⁵ mit der umfassenden Rekonfiguration der Temporalstrukturen historischer Sinnproduktion konvergiert, ja erst aus diesem Zusammenhang heraus möglich wird. Die Fragestellung richtet sich also auf die Bedingungen, unter welchen die beginnende Reformation den ihr eigenen historischen Sinn entfaltet und sich selbst als historisches Ereignis konstituierte. Diese Fragestellung beinhaltet im Vergleich zu sozialgeschichtlichen oder mikrohistorischen Ansätzen eine andere Perspektivierung des Gegenstandes. Nicht um Aussagen über das Wesentliche der Epoche bzw. des Epochenbruchs wird es im folgenden gehen, sondern um seine konzeptuelle Rahmung mit dem Ziel, die der beginnenden Reformation immanente Prozeßhaftigkeit und Dynamik selbst zu historisieren. Das Interesse richtet sich insofern auf die historischen Erscheinungsformen der Zeit, auf die ‘geschichtliche Zeit’ um 1500 und die ihr eigenen Prinzipien der historischen Dauer, des Wandels, ihres Auftauchens und Verschwindens.

Die These von der reformatorischen Zeitenwende soll dabei in vier Schritten argumentativ entfaltet werden: Die Abkehr der Reformatoren von der theologischen Überlieferung aufnehmend wird zunächst die Frage behandelt werden, durch welche Zeit- und Zukunftsvorstellungen sich die Erkenntnisweise auszeichnete, von der sich die reformatorische Theologie abgrenzte. In Konfrontation dazu stehen anschließend astrologisch-hermetische Erkenntnisformen im Mittelpunkt, denn die Kontinuität apokalyptischer Vorstellungen verweist auf einen inneren Zusammenhang der Reformation mit den darin enthaltenen Zeit- und Zukunftskonzeptionen. Dieser Zusammenhang soll in einem dritten Schritt mit Blick auf Luther näher bestimmt werden, wobei es dabei weniger auf die Kontinuität astrologischer Berechnungen ankommt, als vielmehr auf die damit verbundenen Formen der Erkenntnisbildung. In einem Rekurs zum Ausgangspunkt soll schließlich die Rolle der theologischen Tradition innerhalb der reformatorisch-heilsgeschichtlichen Interpretationswelt

¹⁵ Auf der Ebene der reformatorischen Selbstbeschreibung und -wahrnehmung ist der Traditionsbruch das zentrale Moment der Reformationsgeschichte. Die Durchsetzung des Schriftprinzips verlangte die ‘Erfindung’ einer Tradition, denn sie war nur als Wiederherstellung eines verschütteten ersten Urtexts denkbar. „*Verbum Dei et traditiones hominum pugnant, non aliter atque Deus ipse et Satan sibi invicem adversantur et alter alterius opera dissolvit et dogmata subruit*“, stellte Luther in der Auseinandersetzung mit Erasmus 1525 fest (WA 18, 627, 34-36). Vgl. zur Reformation als Traditionsbruch v.a. Ebeling 1964; Lohse 1995; Sandl 2003.

erläutert werden, um deutlich zu machen, daß die Reformation nicht nur eine Abkehr vom Überkommenen unter dem Eindruck des bevorstehenden Weltendes beinhaltete, sondern das Transitorische an sich zum Modus jeder Form der Erkenntnisbildung machte.

I. Die Zeit- und Zukunftskonzeption der mittelalterlichen theologischen Überlieferung

Grundsätzlich ist es äußerst problematisch, von der Einheit der theologischen Überlieferung bis zur Reformation auszugehen. Im Grunde ist es nur möglich, wenn man etwas zur Voraussetzung macht, was letztlich nur als Folge der Reformation zu beschreiben ist. Die Einheit der Tradition ist ein Produkt der Reformation, ein Ergebnis des reformatorischen Traditionsbruchs.¹⁶ Sie findet ihre Begründung also im reformatorischen Gestus der Abwendung vom Überkommenen durch den Rekurs auf eine ursprüngliche, der Überlieferung zeitlich vorausliegende normative Quelle. „Denn so gut werdens weder Concilia, Veter, noch wir machen, [...] als die heilige Schrift, das ist Gott selbs, gemacht hat“,¹⁷ war die reformatorische Überzeugung. Es ist also als Einstieg in einen hermeneutischen Zirkel zu verstehen, wenn im folgenden zunächst die Zeit- und Zukunftsdimension dessen skizziert wird, was die Reformatoren als Scholastik bezeichneten.

Im Horizont der mittelalterlichen Theologie war die Einsicht in die eigene Einheit als theologische Lehr- und Erkenntnisweise nicht angelegt, d.h. sie war als solche nicht denkbar, denn sie hätte einen Vorgriff auf die Zukunft, eine Vorstellung von der Historizität des eigenen Denkens impliziert, die nicht nur im Hinblick auf die eigenen Geltungsansprüche problematisch, sondern auf der

¹⁶ Ein entsprechend historisch reflektierter Umgang mit dem Begriff hat sich mittlerweile in der Forschung etabliert. Vgl. dazu Schönberger 1991, 41 f.: „Das vielleicht wichtigste Argument für den Einheitscharakter der Scholastik liegt aber in dem geschichtlichen Faktum begründet, daß sie von außen als eine Einheit angesehen und vor allem kritisiert worden ist.“ Vgl. auch Leinsle 1995, 14 f., der ebenfalls für eine Historisierung des Begriffes plädiert: „Unterscheidende Kennzeichen gegenüber gleichzeitigen Formen von Theologie sind die in diesen Schulen für die Theologie rezipierten Methoden der Kommentierung eines autoritativen Textes, der lectio, disputatio und praedicatio in der Berücksichtigung des wechselnden Rationalitätsstandards und Wissenschaftsbegriffs der einzelnen Epoche. Da diese aber wie die Methoden selbst in einer Entwicklung begriffen sind, ist auch ‘die scholastische Theologie’ nicht als einheitliches Gebilde zu begreifen, dessen ‘Wesen’ definitivisch erfaßt werden könnte. Vielmehr kann ihre Geschichte nur genetisch rekonstruiert werden.“

¹⁷ WA 50, 647, 25-27.

Basis der eigenen formal-logischen Denkmuster auch strukturell unmöglich war. Die Überzeugungskraft der scholastischen Erkenntnisbildung beruhte auf ihrer dezidierten Ahistorizität. Ihr Kernsatz lautete, daß die wissenschaftlich-rationalistische Form die Wahrheit des Inhalts gewährleistete.¹⁸ In der an Aristoteles geschulten Methode fand die mittelalterliche Schultheologie insofern nicht nur einen Kanon von Verfahrensweisen, nach dem Fragen behandelt und Erkenntnisse gesucht wurden, sondern auch eine spezifische Erkenntnisweise, die die Wahrheit von Aussagen mit der formalen (und nicht historischen) Ordnung ihrer Erzeugung in eins setzte.¹⁹ Wahrheit und Methode traten damit in ein spezifisches Verhältnis, das Grabmann folgendermaßen umrissen hat:

Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkt aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht.²⁰

Die mittelalterlichen Theologen wußten insofern viel über Gott und die Offenbarungswahrheiten, aber nichts über den historischen Ort dieses Wissens. Gott und die göttliche Seinsordnung wurde unter Absehung von der Zeitgebundenheit des eigenen Erkenntnisprozesses zum Gegenstand gemacht. Inhaltlich manifestierte sich diese Kontextlosigkeit des Erkenntnisprozesses darin, daß Zukunft nicht als Horizont der Erkenntnisbildung, sondern nur als eine dem Erkenntnisgegenstand eigene Dimension in den Blick kam. Tauchte Zukunft als Gegenstand auf, so war sie mit anderen Worten eingebunden in einen Argumentationszusammenhang, in dem Gott im Mittelpunkt stand. Die Frage lautete dann, was Gott von der Zukunft wußte. Diese Frage beschäftigte

¹⁸ Vgl. zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Rationalität und Scholastik Grabmann 1909; Wieland 1987; Kluxen 1995.

¹⁹ „Alle Scholastiker sprechen die Sprache des Aristoteles. Diese Ausnahmslosigkeit umgreift auch diejenigen, die inhaltlich Aristoteles scharf, mitunter ziemlich aggressiv und malitiös kritisieren. Die Grundbegriffe des aristotelischen Denkens gehörten gleichwohl zur gemeinsamen Sprache der scholastici.“ Schönberger 1991, 112.

²⁰ Grabmann 1909, 36 f.

die Theologie vor der Reformation allerdings immer wieder, denn ihre Lösung war so etwas wie die Bedingung der Möglichkeit theologischer Reflexion überhaupt. Die Schwierigkeit bestand in einer Aporie, die sich dabei aus dem Konflikt zweier Grundaxiome ergab: dem Axiom des freien Willens einerseits und dem der Allmacht Gottes andererseits. Ausgangspunkt war die Überlegung, daß Gott aufgrund seiner Allmacht in seiner Vorsehung unfehlbar sei. Sofern dies zutraf, mußte die Zukunft notwendigerweise so aussehen, wie Gott sie vorhersah oder, anders ausgedrückt, sie mußte notwendigerweise so sein, wie sie dann tatsächlich auch war. Damit stand nun allerdings die Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen, die zum Grundbestand der mittelalterlichen Theologie gehörte, in einem eklatanten Widerspruch.²¹ Dieser Widerspruch ließ sich nur auf eine bestimmte Weise lösen – eine Weise, die deutlich macht, daß das scholastische Verhältnis von Wahrheit und Methode mit einer bestimmten Zeitkonzeption konvergierte.

Beispielhaft zeigt sich das bei Peter Abaelard, einem der Wegbereiter der Scholastik, der sich in seiner ‘Dialektik’ ausführlich mit diesem Thema beschäftigte.²² Inhaltlicher Ausgangspunkt seiner Überlegungen war das besagte Determinismusproblem, das sich durch die Annahme ergab, Gott sei in seiner Vorsehung unfehlbar. Dieses Problem versuchte Abaelard zu lösen, indem er nun nicht die inhaltlichen Aussagen in den Mittelpunkt der Erörterung stellte, sondern auf die abstrakte Struktur der Sätze rekurrierte, die den Aussagen unter formallogischen Gesichtspunkten zugrunde lagen. Diese formale Struktur fand er im sogenannten ‘modus ponens’ als der grundlegenden Denkmethode der aristotelischen Analytik.²³ Sie bestand im Kern in einem Kausalsatz, der in die Form ‘wenn p, dann q’ gebracht werden konnte, sowie der daraus abzuleitenden Folgerung ‘nun ist p, also q’. Der Ausgangssatz lautete somit: Wenn Gottes Vorsehung unfehlbar ist (und daran konnte es keinen Zweifel geben), dann muß die Zukunft notwendigerweise so ablaufen, wie sie tatsächlich ablaufen wird. „Non igitur possibile est res aliter evenire quam Deus providerit.“²⁴ Abaelards Aufgabe bestand nun darin zu beweisen, daß dieser Satz mit einem zweiten Satz nicht im Widerspruch stand, der lautete: Wenn der Mensch Handlungs- und Entscheidungsfreiheit besitzt, dann muß die Zukunft offen sein. In zahlreichen, hier nicht im einzelnen nachzuvollziehenden Schritten gelangte Abaelard zu einer aufwendigen formallogischen Lösung. Am Ende seiner Überlegungen

²¹ Zum freien Willen als Gegenstand der scholastischen Theologie vgl. allgemein Korolec 1982, 629-641.

²² Vgl. allgemein Grane 1969; Thomas 1980; Blackwell 1988. Zum folgenden vgl. bes. Weidemann 1993.

²³ Vgl. Aristoteles 1995.

²⁴ Abaelardus 1956, 217.

stand im Ergebnis der Satz, daß Gott die Zukunft nicht als Notwendiges vorhersehe, sondern als Zufälliges und Kontingentes, also in all ihren Möglichkeiten:

Res tamen aliter evenire quam eveniunt possibile est atque aliter evenire quam in providentia Dei fuit, quam iam habuit, nec tamen ideo Ipsum posse decipi. Si enim res aliter eventur(a)e essent, alia fuisset Dei providentia quam ipse eventus sequeretur, nec istam quam modo habuit providentiam, umquam habuisset, immo aliam qu(a)e alii eventui congrueret, sicut ista isti.²⁵

Anders ausgedrückt: Aus der Sicht der Gegenwart war der Zukunftshorizont offen, nachdem die Zukunft jedoch eingetreten war, konnte man sagen, daß alles so gekommen war, wie es hatte kommen müssen.

Die Lösung bestand also darin, den Ausgangssatz in eine Vergangenheitsform zu bringen. In der Nachfolge Abaelards gab es immer wieder Versuche, die Aporie von Willensfreiheit einerseits und der 'praescientia' Gottes andererseits zu lösen, und die Entwürfe unterschieden sich an zahlreichen Stellen.²⁶ An einem Punkt jedoch konvergierten diese Vorschläge, so daß sich hier ein Charakteristikum der Scholastik insgesamt zeigt, ein Charakteristikum, das den Zusammenhang von Zeit und Methode betrifft: Scholastische Erkenntnisbildung beruhte darauf, daß man von dem Gegebenen auf die Voraussetzung, von der Wirkung auf die Ursache schloß. Auch Gott, der zentrale Erkenntnisgegenstand der Scholastik, wurde ex post erkannt, also als Ursache eines Geschehens, das vorüber war. Dies konnte allerdings nur unter der Voraussetzung einer feststehenden zeitlichen Ordnung erfolgreich sein. Von fundamentaler Bedeutung war dabei die Vorstellung von der Einsinnigkeit von Kausalketten. Ursache und Wirkung standen zueinander in einer zeitlichen Abfolge, die nur in einer Richtung erfolgen konnte, da das Geschehene als Voraussetzung für Erkenntnisprozesse nicht in Frage stehen durfte. Es existierte also eine 'consecutio temporum' – eine zeitliche Abfolge –, die beinhaltete, daß sich das, was geschehen war, nicht ungeschehen machen ließ oder auf seine Ursache zurückwirken konnte. Zeit war ein Modus logischer Subordination, zu dessen Haupteigenschaften es zählte, eine festgefügte Richtung zu haben. In der Scholastik wurden Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft somit auf einer formalen Ebene integriert. Ihre Grundlage bildeten die Regeln korrekten Folgerns und rationalen Argumentierens, die in der Zeit als ihrem Modus

²⁵ Vgl. ebd., 218.

²⁶ Im einzelnen vgl. u.a. Welp 1979; Regen 2001; Ramelow 1997.

Ausdruck fanden. Und diesem Modus unterlagen alle Beteiligten bedingungslos. Ebensovwenig wie der Mensch sich über die 'consecutio temporum' hinwegsetzen konnte, konnte Gott die Gesetze der Zeit aufheben. Was einmal geschehen war, konnte auch er nicht mehr rückgängig machen.²⁷ Diese Regeln bedingten zwar eine bestimmte Vorstellung von der inneren Logik der Zeit, im Sinne der Einsinnigkeit von Kausalketten, Vorhersagen über die Zukunft ließen sich auf dieser Basis jedoch nicht machen.

Der Umgang mit dem Problem der 'praescientia' Gottes in der Scholastik verdeutlicht somit, daß die Anwendung des Vernunftsatzes auf Glaubensinhalte ein Kontinuum fortgesetzter Gleichzeitigkeit produzierte, und offenbart damit einen Wesenszug der scholastischen Erkenntnisbildung, der jenseits inhaltlicher Differenzen das Verhältnis von Form und Inhalt und das von Zeitlichkeit und Wahrheit betrifft. Die Scholastiker zielten darauf, einen theologischen Ewigkeitsraum zu errichten und versuchten dies auf der Basis der Externalisierung von Zeit als historischer Größe zu machen. Seins- und Denkgesetze erschienen dabei identisch. Klaus Riesenhuber spricht in diesem Zusammenhang treffend von der „Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein“, durch die das Denken sich in den „empfänglichen Blick auf reine Vollkommenheit“ wandle.²⁸ Das Aufgehobensein des Denkens im Sein manifestierte sich epistemologisch in der Koinzidenz von Dargestelltem und Darstellung und fand seine höchste Gewißheit in der Geschlossenheit des Systems.

Insofern die mittelalterliche Theologie darauf zielte, Veränderliches auf eine prägnante Form zu bringen und in seiner unmittelbaren Sinnhaftigkeit darzustellen, ließ es sich durch keine sekundären Operationen einholen. Alle Operationen waren Teil ein- und desselben Systemzusammenhangs und sie ließen sich deshalb nicht hintergehen. So gehört es zum Charakteristikum mittelalterlicher Theologie, daß sie als methodisch hoch komplexe Erkenntnisweise der Reflexion dieser Methodenfundierung keinen Platz einräumte. Systematische Abhandlungen zur wissenschaftlichen Methodik existierten nicht, es gab also keine Methodologie, da die Logik mit der Lehre der Wahrheit identifiziert wurde und sich insofern nicht mehr auf sich selbst

²⁷ Vgl. Thomas von Aquins Erörterung der Frage, 'utrum Deus possit virginum reparare'. Eco 1990, 60 f.

²⁸ „In dieser völligen Selbstbezüglichkeit auf reine Vollkommenheit, die im Grunde des Denkens schon je vollzogen ist, kommt das Denken in seine Offenheit und Bestimmbarkeit durch Gottes Gegenwart selbst. Das Denken weiß sich damit urbildlich vom Sein als Vollkommenheit geprägt, weiß sich als 'Bild' (imago) geschaffen; 'Ich bekenne, Herr, und sage Dank, daß Du in mir dieses 'Dein Bild' geschaffen hast, damit ich, Deiner mich erinnernd, Dich denke, Dich liebe'.“ Riesenhuber 1996, 59.

anwenden ließ.²⁹ Damit zusammenhängend gab es andererseits auch keine Selbstreflexion der scholastischen Theologen hinsichtlich der Intentionen und Voraussetzungen, die dem Verfassen der Texte zugrunde lagen. Auch „das Fehlen einer zum Ausdruck gebrachten Reflexion auf das für das eigene Denken und die eigene Intention Typische“ läßt sich insofern „selbst als typisch für eben dieses Denken ansehen“.³⁰ Zeit war nur als Produkt von Erkenntnisoperationen denkbar, die auf Präsenz zielten, und nicht als das Außen der Erkenntnisbildung, das sie relativiert und historisiert hätte. Die Zukunft blieb ebenso wie die Vergangenheit eine Leerstelle innerhalb dieses Systems.

Diese Leerstelle war nun sowohl ein strukturelles als auch ein inhaltliches Problem für die vorreformatorische Theologie. Ein strukturelles Problem war sie, da ihre Kehrseite potentiell eine kontingente Welt war. Der Nominalismus machte diese Problematik explizit, allerdings ohne eine Lösung anzubieten. Auch William von Ockham erörterte die Aporie von freiem Willen und der ‘*praescientia*’ Gottes noch unter denselben erkenntnistheoretischen Bedingungen, auch wenn er ihr inhaltlich eine andere Wendung gab. In seinem „*Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*“ behandelte er, in Anknüpfung an die antike und scholastische Tradition, dieses Thema ausführlich mithilfe der sprachphilosophischen Logik.³¹ Analog zu Abaelard löste er den Widerspruch auf der Grundlage des Schlusses, daß Gott Zukunft nicht als Notwendiges, sondern als Kontingentes wisse, und er rekurrierte dabei ebenfalls auf die Zeit als Modus der logischen Operationen.³² Zumindest in dieser Ausformung waren Luther die Diskussion und ihre erkenntnistheoretischen Folgen präsent.³³ In seiner 1517 erschienenen „*Disputatio contra scholasticam theologiam*“ wandte er sich explizit gegen die in Ockhams Traktat erörterte sprachlogische Lösung der Prädestinationsfrage: „*Vanissimo commento dicitur: praedestinatus potest damnari in sensu diviso, sed non in composito.*“³⁴ Inhaltlich führte die Leerstelle einer zukünftigen

²⁹ Schönberger weist mithin zurecht darauf hin, daß die „Scholastik [...] eine Methode ohne ‘Discours’“ gewesen sei. Schönberger 1991, 50.

³⁰ Ebd., 46 f.: „Das scholastische Denken ist bereits seiner Form nach (und nicht erst kraft des Wahrheitsanspruches) ein – zumindest tendenziell – entsubjektiviertes Denken. Der noch hochmittelalterliche Ausdruck für Lehren heißt *tradere*. Ein philologische Studie könnte wohl im einzelnen den Eindruck unter Beweis stellen, daß erst in der Spätscholastik diese Ausdrucksweise durch eine subjektiver getönte ersetzt wird.“

³¹ Vgl. dazu Perler 1988.

³² Vgl. bes. ebd., 292 ff.

³³ Zur Bedeutung der ockhamistischen Theologie für Luthers Denken grundlegend sind die Studien von Heiko A. Obermann 1963, 1981a, 1987.

³⁴ WA 1, 225, 31 f.

Zukunft gerade im Spätmittelalter dazu, daß ein Feld weltzugewandter Imaginationen entstand, das nicht mehr in die Schultheologie integrierbar war.

II. Hermetisch-astrologische Zukunftskonzeptionen, Luther und die Reformation

Konkrete, insbesondere apokalyptische Zukunftsbilder wurden natürlich auch im Mittelalter entworfen. So fand die Naherwartung Joachims von Fiore, der auf der Basis eines dreiteiligen Zeitemas das baldige Ende der Welt prophezeite, große Resonanz, obwohl sie von den Schultheologen mißbilligt wurden.³⁵ Entscheidend war jedoch, daß die scholastische Erkenntnisform als Ganzes und die ‘consecutio temporum’ als ihr Modus nicht in Frage gestellt wurden. Dies geschah erst durch die Wiederentdeckung einer anderen, völlig gegensätzlichen Erkenntnisweise – nämlich der sogenannten Hermetik, die am Rande des mittelalterlichen Wissens-Spektrums in kabbalistischen und alchemistischen Zirkeln überlebt hatte.³⁶ In diesen Zirkeln wurden okkulte Erkenntnisformen gepflegt, die auf ‘Bedeutungen’, auf ‘Entsprechungen’ und Zeichen beruhten. Seit dem 15. Jahrhundert erlebte die Hermetik, zunächst in der italienischen Philosophie, eine Renaissance.³⁷ Man berief sich auf ihre nichtdiskursiven Erkenntnisformen, um sich von den als steril erachteten scholastischen Kategorien des Seins und der Ursache abzuwenden. Wenig später fand das okkulte Wissen auch unter den deutschen Humanisten weite Verbreitung. Johannes Reuchlin ist hier ebenso zu nennen wie Agrippa von Nettesheim und Paracelsus.³⁸

³⁵ Vgl. zu mittelalterlichen Endzeiterwartungen allgemein und zu Joachim von Fiore insbesondere Wadstein 1896, 159 ff.; Reeves 1969; McGinn 1979; Patschovsky 2003.

³⁶ Urheber und mythischer Begründer dieses Wissens war der ägyptische Gott Thot, dem die Griechen den Namen Hermes Trismegistos gaben. Hermes’ Erbe bestand im sogenannten ‘Corpus Hermeticum’ – einer Textsammlung von Visionen und Offenbarungen göttlichen Ursprungs, die wohl im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert entstanden war. Das ‘Corpus Hermeticum’ enthielt Briefe, Dialoge und Predigten, die von Ekstase und Katharsis, Opfer, Wiedergeburt und mythischer Vereinigung mit Gott handelten. Charakteristisch für alle ‘hermetischen’ Traktate waren die nicht-diskursiven und -rationalisierbaren Formen des Erkennens. Sie übten großen Einfluß auf zahlreiche Wissensgebiete aus u.a. auch auf die christliche Gnosis, verschwanden in der Folgezeit jedoch immer mehr. Vgl. Merkel 1988.

³⁷ In der Renaissance kam es im Zusammenhang mit dem philosophischen Neuplatonismus zu einer Wiederentdeckung des ‘Corpus Hermeticum’. So bekannte Vertreter der italienischen Renaissance-Philosophie wie Marsilio Ficino und Pico della Mirandola bezogen sich darauf. Vgl. dazu auch Yates 1991.

³⁸ Vgl. dazu u.a. Müller-Jahncke 1973; Vickers 1984; Buck 1992; Zika 1998.

Eines ihrer wichtigsten Verbreitungsfelder fand die Hermetik in der Renaissance-Astrologie.³⁹ Seit Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden beiderseits der Alpen in nahezu unübersehbarer Zahl Schriften astrologischen Inhalts – Prognostiken, sogenannte Praktiken, Weissagungen und Visionen.⁴⁰ Im mitteleuropäischen Raum ragte aus der Flut dieser Schriften eine Weissagung durch Auflagenstärke und Öffentlichkeitswirksamkeit besonders heraus. Dabei handelte es sich um Johann Lichtenbergers 1488 erstmals in Latein, später auch in deutscher Übersetzung veröffentlichte ‘Prognostica’, die auf 72, zum großen Teil mit Holzschnitten illustrierten Seiten die künftigen Schicksale der Kirche, des Reiches und des ‘gemeinen Mannes’ behandelte.⁴¹ Anlaß der ‘Prognostica’ Lichtenbergers war ein astronomisches Ereignis, nämlich eine ‘große’ Konjunktion der Planeten Saturn und Jupiter im Tierkreiszeichen des Skorpions, die Ende des Jahres 1484 zu beobachten gewesen war.⁴² Die beiden Planeten verkörperten unterschiedliche, ja entgegengesetzte Naturen, so daß ihr Zusammentreffen nicht ohne größere Turbulenzen für die nähere und fernere Zukunft vonstatten gehen konnte.⁴³ Davon waren alle Bereiche des menschlichen Lebens betroffen. Lichtenberger prophezeite der Kirche schwere Verwerfungen an Haupt und Gliedern und sagte dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation schlimmes Ungemach vorher. Obwohl sie im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Weissagungen alles andere als originell war und eher

³⁹ Dazu z.B. Füßel 1990; Grafton 1999; Brosseder 2004.

⁴⁰ Einen gewissen Überblick über das deutschsprachige Gebiet bietet die Bibliographie Winder 1966/67. Zum astrologischen Schrifttum dieser Zeit existiert eine umfangreiche ältere Literatur. Vgl. u.a. Friedrich 1864; Braunsperger 1928; Warburg 1979; Strauß 1926; Zinner 1964. Seit geraumer Zeit wird das Thema wieder entdeckt. Vgl. u.a. Zambelli 1986; Garin 1997; Hoppmann 1998.

⁴¹ Vgl. zu Person und Werk Johannes Lichtenbergers Kurze 1960. Vgl. zur vorreformatorischen Prophetie auch Rohr 1898.

⁴² Als ‘große’ Konjunktion wird das Zusammentreffen der beiden am weitesten von der Erde entfernten Planeten in einem Tierkreiszeichen bezeichnet. Dieses Zusammentreffen findet nur alle zwanzig Jahre statt und ist nach der astrologischen Theorie von grundlegenden Umwälzungen, beispielsweise Kriegen, Hungersnöten, der Entstehung neuer Religionen oder Umweltkatastrophen begleitet. Vgl. Boll/Bezold/Gundel 1977, 34 f.

⁴³ Der Einfluß Saturns wurde in der zeitgenössischen Astrologie außerordentlich gefürchtet, galt er doch als der Dunkle, Unheilvolle und Unglücksbringende unter den Planeten, der mit Vergänglichkeit, Feindschaft und Krieg assoziiert wurde. Von grundsätzlich anderer Natur war im Vergleich dazu Jupiter, der Göttervater, der Erfolg, Zufriedenheit, Wohlwollen und Gerechtigkeit brachte. Zu Jupiter gehörte das heitere, jugendliche Wesen, das mit Vernunft und Gelehrsamkeit in Verbindung stand. Vgl. dazu Bacharach 1583.

kompiatorischen Charakter besaß, erreichte Lichtenbergers Prophezeiung eine weite Verbreitung.⁴⁴ In der Anwendung hermetischer Erkenntnisformen besaß sie einen exemplarischen Charakter.⁴⁵ Vorangestellt war ihr ein Plädoyer gegen die Abstraktheit der scholastischen Verfahrensweisen und Ausdrucksformen. Nicht „in hübschen worten menschlicher weißheytt / sondern in beweisung des geysts / der krafft vnnnd der warheytt“ sei, so Lichtenberger, seine Schrift begründet.⁴⁶ Ihm ging es nicht um Gott, sondern um die durch Gott vermittelte menschliche Erfahrungswirklichkeit, die er entschlüsselte, indem er die Zeichen der Zeit deutete und die Sternbilder entzifferte.⁴⁷ Lichtenbergers Erkenntnis – und das war die eigentlich entscheidende Differenz zu scholastischen Verfahrensweisen – war keine Erkenntnis mittels der Ursache. Er deutete die Zukunft nicht durch den Rekurs auf ein letztes Sein, von welchem sich die Welt aus kausal erklären ließ, sondern berief sich auf seine Einsicht in Analogien, Ähnlichkeiten und Entsprechungen. Dies war möglich, weil im hermetischen Wissen in den signifikativen die ontischen Beziehungen – also in den Ähnlichkeiten die inneren seinsmäßigen Verbindungen – aufgehoben waren. Die Sterne waren deutbare Zeichen, weil sie auf das Bezeichnete wirkten. Die „widerblicke der gestirne“ waren in den Worten Lichtenbergers „vrsach [...] des krieges vnd vneinigkeytt / [...] / der auffrühr vnd Secten / dazu auch der verenderung der gesetze / vnd anders dinges mehr [...]“.⁴⁸ Die Welt der Sterne und die Welt der Menschen ließ sich also nicht trennen; was sich dort ereignete, wiederholte sich hier: „Wie Aristoteles sagt / das dieses vnterste teyl der Welt / so gar nahe klebe vnnnd hange an dem hymel vnd obersten körpern das alle yhr vermügen / daselbst her musse regirt werden.“⁴⁹ Gelang es demnach, die Ereignisse am Himmel zu deuten, so besaß man auch die Möglichkeit, in die Zukunft der kleinen Welt zu blicken: „Daraus man nu ziehen mag / das die

⁴⁴ Will-Erich Peuckert spricht im Zusammenhang mit Lichtenbergers Weissagung von „so etwas wie eine[r] Sammelausgabe abendländischer Astrologen aus dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts“. Lichtenberger hatte große Teile der ‘Prenostica ad viginti annos duratura’ des Paulus von Middleburg aus dem Jahre 1484 abgeschrieben. Peuckert 1948, Bd.1, 103.

⁴⁵ Lichtenberger berief sich explizit auf Hermes. Vgl. Lichtenberger 1527, H^v.

⁴⁶ Ebd., A6^v.

⁴⁷ „Darumb wie nu der mensch / mit hülffe der naturalichen vernunft yrgent zu eynem erkentnis / durch naturaliche wercke komen kann also kann er auch durch etliche vbernaturaliche werck / die man wunderzeychen heyst in eynn vbernaturalich erkentnis der ding die man glewben mus / gefurt werden. [...] Derhalben so gebraucht Gott der almechtige der menschen / zu offenbaren die warheytt in dem das die warhafftigen geheymnisse vnd bedeutungen den Sternsehern offenbart werden.“ Ebd., A6^v-B^f.

⁴⁸ Ebd., B^j^f.

⁴⁹ Ebd., B^v.

offenbarung zukünftiger dinge / gleich als durch eyne ordenliche weise von oben herab auff die vntersten ding gekommen sei.“⁵⁰ Jede Veränderung in der stellaren Welt zeitigte eine Wirkung auf die ihr verwandte Materie auf der Erde. Jede Bewegung dort erzeugte ein Echo, das den gesamten Raum ausfüllte.

Das galt freilich auch umgekehrt. Die Ordnung der Gestirne war eine menschliche Ordnung mit irdischen Charakteren, Gesetzen und Handlungsmustern. Die Planeten verkörperten die Persönlichkeiten der antiken Götterwelt, welcher sie ihre Nomenklatur verdankten. Und sie handelten als ständische Gesellschaft, in der die Sonne den christlichen Kaiser, Jupiter die Geistlichkeit, Saturn den ‘gemeinen Mann’ und Mars die ‘Ritterschaft’ repräsentierte. Die Sterne verdankten ihre Macht über die Erde also der Tatsache, daß sie sich ihrer Logik beugten. Die sublunare Welt verlieh ihnen die Würde und die Möglichkeiten, derer sie bedurften, um über jene Macht auszuüben. Es war der Gedanke der Geschlossenheit und wechselseitigen Ursächlichkeit von Mikro- und Makrokosmos, der diesem Denken zugrunde lag – mithin ein Gedanke, der in der scholastischen Vorstellung von der ‘consecutio temporum’ ausgeschlossen worden war. „Die Welt drehte sich“, wie Michel Foucault im Hinblick auf die Renaissance-Episteme festgestellt hat, „in sich selbst: die Erde war die Wiederholung des Himmels“, und „die Gesichter spiegelten sich in den Sternen“.⁵¹

Noch einmal zurück zu Lichtenbergers ‘Prognostica’: Lichtenberger gab der hermetischen Erkenntnisform in seiner Weissagung gewissermaßen einen Körper und ein Gesicht. Am Ende des zweiten Teils prognostizierte er das Erscheinen eines Mönches – eines ‘kleinen Propheten’, wie er ihn nannte, der unter dem Einfluß der Konjunktion von 1484 geboren worden sei. Dieser Prophet sollte in Begleitung eines zweiten Mönches 19 Jahre nach seiner Geburt in die Welt gehen und weitere 19 Jahre dort predigen und einen neuen Orden einrichten. Er sollte herausragende Eigenschaften besitzen, die auf seine astrologische Mission verwiesen:

Er wird schwarze fleckichen haben am leibe / vnd wird einen
heslichen leib haben von brawnfleckichten manchferbichtenn
mackeln inn der rechten seitten / beim schos vnd an der huffe [...]
Er wird auch noch eyn ander zeychen an der brust haben / aus dem
teyll des zeychens / wilchs im sechsten grade des Lewens erfunden
ist.⁵²

⁵⁰ Ebd., B^r.

⁵¹ Foucault 1994, 46.

⁵² Lichtenberger 1527, Hv^v.

Schwarze Flecken und andere Zeichen auf seinem Körper spiegelten also die Sterneneinflüsse wider, die ihn befähigten, mit großer Geisteskraft und Verstellungsgabe durch Wunderwerke, Predigten und Zeichen das Volk zu verführen. Der 'kleine Prophet' erschien in seiner Spiegelbildfunktion stellarer Einflüsse gleichzeitig als Inkarnation hermetischer Erkenntnisformen wie als anti-christlicher Endzeitprophet. Und er machte deutlich, daß die hermetische Erkenntnis immer bildhaft, imaginativ war, während der Scholastik eine abstrakte Darstellungsform entsprach. Die hermetische Erkenntnis ließ sich also in Bildern nicht nur verdeutlichen, sondern entfaltete erst in dieser imaginativen Form ihr volles Potential.⁵³

In weiten Kreisen bestand in den 1520er Jahren selbstverständlich kein Zweifel daran, daß Martin Luther der einst geweissagte Mönchsprophet sei.⁵⁴ Das betraf keineswegs nur die altgläubigen Gegner Luthers. Die ersten bildlichen Darstellungen Luthers aus reformatorischen Reihen appellierten mehr oder weniger deutlich an das Bild des 'kleinen Propheten'.⁵⁵ Sogar bis hinein in die Wittenberger Kreise reichte die Wirkung der Lichtenbergerschen Prophezeiung: „In prophetia Lichtenberg indubie monachus, qui habet in numeris stantem satanam et manus mittentes in caput eius, Lutherus est.“⁵⁶ Insbesondere Luthers enger Vertrauter und Freund Philipp Melancthon war, trotz vehementen Widerspruchs,⁵⁷ zutiefst von der astrologischen Mission des Reformators überzeugt.⁵⁸ Er stand darüber in regem Austausch mit dem brandenburgischen Hofastrologen Johann Carion, aber auch mit dem gegenreformatorisch wirkenden italienischen Sterndeuter Lucas Gauricus.⁵⁹ Gegenstand astrologischer Spekulationen war Luthers Horoskop und die an seinem Geburtstag herrschende Sternenkonstellation – seine sogenannte

⁵³ Einen Einblick in die Bilderwelt des hermetischen Wissens bietet Fleckner/Galitz/Naber/Nöldeke 1993.

⁵⁴ Nicht allein Lichtenbergers Weissagung wurde auf Luther bezogen, sondern auch eine Prophezeiung des Franziskaners Johannes Hilten, der um 1500 verstorben war. Vgl. dazu Schilling 1989, 143.

⁵⁵ Vgl. dazu u.a. Körsgen-Wiedeburg 1976, sowie Kolb 1999, bes. 25 ff.

⁵⁶ WA TR 2, 297, 7-9.

⁵⁷ „Der Teuffel ist mir feind, non immerito, quia eius regnum dilaceravi. Quod nullus regnum aut principium praestare potuit, das hat Gott durch mich armen bettler ausgericht, eintzichen munchen, eiermann. Esto quod multi me depictum in prophetia Lichtenbergensis putent, den ich mus es sein secundum illorum iudicium; es ist des Teuffels prophecei, qui bene vidit suum regnum ruere [...]“. WA TR 4, 96, 9-13.

⁵⁸ Vgl. zu Melancthon und zur Wittenberger Astrologie insgesamt Caroti 1986, und Hoppmann 1997.

⁵⁹ Vgl. zu Carion Fürst 1988. Zu Gauricus vgl. Plantiko 1993.

‘Nativität’. Heftig diskutiert wurde dabei vor allem das Geburtsjahr 1483. Im Sinne der Lichtenbergerschen Vorhersagen und der Besonderheiten der Planetenbahnen im späten 15. Jahrhundert mußte der astrologische Geburtstag Luthers konsequenterweise um ein Jahr auf 1484 verschoben werden. Zahlreiche Astrologen vollzogen dann auch eine Datumsbereinigung, um Luthers positive oder negative astrologische Sendung zu begründen.⁶⁰ Melanchthon selbst konnte sich, sicherlich unter dem Eindruck des heftigen Widerspruchs Luthers, letztlich nicht dazu durchringen.⁶¹

Lichtenbergers ‘Prognostica’ ordnete sich in den 1520er Jahre in eine nahezu unübersehbare Menge von Flugschriften und Publikationen ein, die einer regelrechten Sintflutpanik Ausdruck verliehen.⁶² Kaum jemand blieb in den Anfangsjahren der Reformation von dieser um sich greifenden apokalyptischen Angst unberührt. Die Omnipräsenz der apokalyptischen Bilderwelten war eine Folge der Vervielfältigungsrevolution, der durch den Druck möglich gewordenen Reproduktion von Wörtern und Bildern. Sie konstituierte einen Bedeutungsraum, in dem die reformatorischen Ereignisse ihren spezifischen zeitgenössischen Sinn entfalteten. Der zeitgenössische Begriff der „reformatio“ ist mit dieser diskursiven Überformung der Ereignisse verbunden, und im Mittelpunkt dieses Diskurses stand Luther. In diesem Sinne erhielten die Ereignisse, wenngleich nicht auf der Ebene der *res factae*, so doch auf jener der

⁶⁰ Gaucicus argumentierte auf der Basis des Datums 22. Oktober 1484: „Haec mira satsique horrenda. 5. Planetarum coitio sub Scorpij asterismo in nona coeli statione quam arabes religioni deputant, effecit ipsum sacrilegum hereticum, Christianae religionis hostem acerrimum, atque prophanum. (Die Zusammenkunft von fünf Planeten im Zeichen Scorpion im IX. Himmelshause, das die Araber der Religion zuordneten, ist sonderbar und sehr erschreckend. Sie machten ihn zum Frevler, zum Ketzer, zum schärfsten Feind der christlichen Religion, und sie machten ihn profan).“ Zit. bei Warburg 1979, 212.

⁶¹ Luther lehnte das Geburtshoroskop wiederholt ab. So beispielsweise in einer Predigt aus dem Jahre 1527: „Aber das dritte, das sie sagen, das ein ygliches zeychen und gestirn seinen einflus habe, sonderlich auff die menschen, das, wer unter einem solchen zeychen geborn wird, der müsse also genaturt werden, so ein leben füren, eins solchen tods sterben, damit sie alles wöllen raten, wie es eim ygliches gehen sol, das ist falsch und ertichtet, Denn sie sind nicht darumb geschaffen, das sie mich meistern, sondern mitr zu nutz und zu dienst. Über tag und nacht sollen sie regiren, aber über meine seel sollen sie kein regiment noch gewalt haben, Der hymel ist dazu gemacht, das er liecht und zeit gebe, Die erde, das sie uns trage und speise, mehr kunnen sie nicht von sich geben noch wircken.“ WA 24, 44, 10-19.

⁶² Vgl. dazu Talkenberger 1990; Schilling 1999.

res fictae ihre Einheit durch die Person des Wittenberger Reformators.⁶³ Dazu steht nicht im Widerspruch, daß Luther selbst sich von den kursierenden Gerüchten und Vorhersagen demonstrativ unberührt zeigte und immer wieder seine Ablehnung der Astrologie und ihrer Weissagungskunst betonte. Wiederholt machte er Melanchthon „mit seiner heillosen und schiebichten astrologia“⁶⁴ zur Zielscheibe seines Spotts und Tadels:

Nemo mihi persuadebit nec Paulus nec Angelus de coelo nedum
Philippus, it credam astrologiae divinationibus, quae toties fallunt,
ut nihil sit incertius. Nam si etiam bis aut ter recte divinant, ea
notant; si fallunt, ea dissimulant.⁶⁵

Luthers Einwand gegen die Astrologie war vor allem ein theologischer: Wie sollte aus den Sternbahnen die Zukunft vorhergesagt werden können, wenn doch die Macht von Gottes Wort unbeschränkt war: „Credere astris est idolatria, quia contra primum praeceptum“.⁶⁶

III. Endzeiterwartung und Schriftauslegung bei Luther

Trotz seiner Bedenken gegenüber der Astrologie befürwortete Luther 1527 nicht nur eine Neuauflage von Lichtenbergers 'Weissagung' durch Hans Lufft in Wittenberg, sondern versah sie auch mit einer eigenen Vorrede. Ohne auf die grundsätzliche Polemik gegen die Astrologie zu verzichten, räumte er darin den Deutungen und Interpretationen Lichtenbergers ein gewisses Recht ein:

Was sagen wir denn zum Lichtenberger und des gleichen? das
sage ich: Erstlich: Den grund seiner Sternkunst halt ich für recht,
aber die kunst vngewis, das ist: Die zeichen am hymel und auff

⁶³ Davon unberührt ist die Pluralität der Bewegungen, die, gebraucht man den Begriff der Reformation als historiographische Kategorie eher mit „Reformationen“ in der Mehrzahl eingefangen werden kann. Allerdings stellt sich dann die Frage, ob der Begriff aufgrund seiner zeitgenössischen Implikationen überhaupt als Beschreibungskategorie geeignet ist. Zurecht hat Heiko Oberman darauf hingewiesen, daß Luther „aufkommende spätmittelalterliche Reformpläne so eindeutig abgelehnt“ habe, daß man – rekuriert man nicht auf die zeitgenössische Semantik von 'reformatio' – „seine protestantische Bewegung allen feststehenden traditionellen Sichtweisen zum Trotz im Grund eher als Gegenreformation bezeichnen müsste“. Oberman 2003, 101.

⁶⁴ WA TR 4, 684, 8 f.

⁶⁵ WA TR 4, 668, 16-19.

⁶⁶ WA TR 1, 519, 14 f.

erden feylen gewisslich nicht, Es sind Gotts und der Engel werck, warnen und drewen den gottlosen herren und lendern, bedeuten auch ettwas, aber Kunst darauff zu machen ist nichts, und ynn die sterne solchs zu fassen. Zum andern: es mag dennoch wol daneben sein, das yhn Gott odder sein Engel bewegt habe, viel stücke, wilche gleich zutreffen, zu schreiben, wie wol yhn dunckt, die sterne gebens yhm. Aber nichts deste weniger, auff das Gott sehen liesse, das die kunst ungewisse sey, hatt er yhn lassen feylen etliche mal.⁶⁷

Natürlich stand hinter der Neuausgabe der ‘Prognostica’ eine konkrete tagespolitische Absicht. Luther wollte, wie er kaum verhohlen zugab, die Siegesgewißheit, die nach den zurückliegenden Ereignissen des Bauernkrieges bei seinen altgläubigen Gegnern aufzukommen drohte, zerstören: „Weil aber der Lichtenberger die zeichen des hymels anzeucht, so sollen sich die gottlosen herren vnd lender fur allen solchen weissagungen furchten [...]“.⁶⁸ Vor allem aber verdeutlichte seine Vorrede die Verbundenheit mit den apokalyptischen Visionen, denen Lichtenbergers Vorhersage Ausdruck verlieh. Wenngleich die Mittel zu verurteilen waren, mit deren Hilfe die Prophezeiungen erstellt wurden, so änderte dies doch nichts an der Überzeugungskraft der Zeichen und Bilder, welchen Lichtenberger in seinen Aussagen Raum gab:

Darumb ist zu sehen / ob die selbige kunst auch etwas vermüge vnd könne zutreffen / denn ich selbs diesen Lichtenberger nicht weis an allen orten zuverachten / Hat auch etliche ding eben troffen / sonderlich mit den bilden vnd figuren nahe hin zu geschossen / schier mehr den mit den worten.⁶⁹

Schon vorher, im Zusammenhang mit einer Sintflutprophezeiung von 1524, hatte Luther zwischen den astrologischen Berechnungen und der Imaginationskraft der ihr zugrunde liegenden stellaren Zeichen zu unterscheiden gewußt und das prognostizierte Weltende keineswegs ausgeschlossen:

Darumb ich darauff stehe, das der hymlichen scharen bewegung sey gewisslich die tzukunfftige constellation der Planeten, daruber die sternmeyster sagen, es solle eyne syndflut bedeuten, got gebe,

⁶⁷ WA 23, 11, 6-15.

⁶⁸ Ebd., 18-20.

⁶⁹ Ebd., Aij v

das der iungst tag sey, wilchen sie gewisslich bedeutet. Und hie soltu aber dich nit yrren lasse, das disse constellation sich auss des hymels laufft naturlich begibt, es ist dennoch eyn tzeichen von Christo genennet. Und ist fast wol seyn wartzunehmen, weyl es nitt alleyn, ssondernn gleich mit dem hauffen der andern tzeichen sich samlet und tzu gleicher tzeitt mit eyntrifft. Lass die unglewbigen tzweyffeln und vorachten gottis tzeychen unnd sagen, es sey naturlich geschefft, hallt du dich des Evangelion. Es sind noch mehr tzeychen, die an andern orrtern beschrieben sind, als da sind erdbeben, pestilenz, theur tzeytt und kriege, Luce. 17 und Matt. 24 [...]⁷⁰

Kometen gehörten demnach ebenso wie Wundergeburten, Epidemien und Naturkatastrophen zu den Mitteln, derer sich Gott gleichsam aus didaktischen Gründen im Vorfeld des jüngsten Tags bediente.

Die Verurteilung der Astrologie bedeutete also nicht, daß Luther auch die von ihr imaginierte Welt verurteilte.⁷¹ Es waren nicht die Prognostiken und Zukunftsvorhersagen an sich, sondern das Medium der Vorhersage, das seine Kritik fand. Auch Luther enthielt sich keineswegs der Prophetie. An zahlreichen Stellen bezeichnete er sich sogar ausdrücklich als Propheten, wobei er jedoch auf das biblische Verständnis der Offenbarungsprophetie rekurrierte:

Eyn Prophet aber sol eygentlich der seyn, der von Jhesu Christo predigt. Darumb wie wol viel Propheten ym alten Testament von zukunfftigen dingen geweysagt haben, so sind sie doch eygentlich darumb komen und von Gott geschickt, das sie den Christum verkundigen sollten.⁷²

Allerdings wollte er das nicht immer im Sinne einer höheren Inspiration oder gar göttlichen Eingebung verstanden wissen, da im Grunde alle, die „an Christum

⁷⁰ So Luther in einer Predigt vom Dezember 1522. Zitiert nach Zambelli 1985, 345.

⁷¹ Vgl. dazu u.a. Barnes 1988. Allerdings interpretiert Barnes die reformatorische Endzeiterwartung als Überhang der mittelalterlichen Apokalyptik und übersieht so ihre zentrale Bedeutung für die Bibelauslegung. Auch andere Autoren, die sich mit dem Problemfeld beschäftigen, betrachten es in der Regel als ein rückwärtsgewandtes Phänomen. Vgl. u.a. Asendorf 1967. Theologiegeschichtlich wird dieser Aspekt insbesondere von protestantischen Autoren häufig marginalisiert, so beispielsweise bei Lohse 1988, v.a. 165 f. Größere Bedeutung räumt ihm dagegen Heiko A. Oberman in seiner Lutherbiographie ein: Oberman 1981b.

⁷² WA 14, 29, 8-12.

glewben“, ‘Propheten’ seien, „denn sie haben das rechte hauptstuck, das die Propheten haben sollen, ob sie gleich nicht alle die gabe der weyssagung haben“. ⁷³ In diesem Sinne definierte Luther sich selbst als ‘praedicator’, d.h. als jemand, der Vorhersagen macht, indem er Gottes Wort auslegt und verkündet: „Ego non sum propheta, quia Deus non dedit mihi donum prophetiae, sed sum praedicator. Timeo, quod nostra ingratitude merebitur ablationem verbi Dei.“ ⁷⁴ Weil er mit Gottes Worten sprach, waren seine Vorhersagen in der Regel zutreffend:

Ich weissage nicht gern, will auch nicht weissagen, Denn, was ich weissage, sonderlich das böse, kompt gemeiniglich mehr denn mir lieb ist, das ich auch mit S. Michael mir oft wüdsche, das ich ein lügener und falscher prophet sein müste. Denn weil ich Gottes wort rede, so mus es geschehen. ⁷⁵

Luthers Prophetie resultierte somit aus einer Textualisierung der Welt mit den Worten Gottes. Die auf diese Weise imaginierte Interpretationswelt war alles andere als analytisch-rationalistisch. Auch Luther dachte nicht von einer Ursache her, sondern machte die biblischen Zeichen und Bilderwelten zu den Gegenständen der Erkenntnisbildung und die Beschreibung signifikativer Beziehungen zu ihrem Ziel. Diese signifikativen Beziehungen bestanden nun freilich nicht mehr zwischen Himmel und Erde, sondern zwischen der Heiligen Schrift und der Welt: „Deus ipse sua signa nunquam sine verbo operatur. Primum enim loquitur, deinde addit signa.“ ⁷⁶ Aber auch sie entbehrten jeder rationalen Form, die es erlaubt hätte, auf das Zukünftige streng logisch zu schließen. Im Gegenteil, die göttlichen Prädikationen erwiesen sich als dunkel und offenbarten ihre Wahrheit erst im Zuge ihrer Verwirklichung:

Qui habet in conspectu totam historiam mundi et ordinem omnium factorum divinatorum. [...] At divinae praedictiones, quanquam priusquam fiunt, obscurae sunt, tamen postquam factae sunt, videtur non aliter accipi eas posse, quam sicut sunt factae. ⁷⁷

Der biblisch geoffenbarte Wille Gottes determinierte die Zukunft als Horizont seiner Entschlüsselung und Interpretation.

⁷³ Ebd., 12-14.

⁷⁴ WA TR 2, 217, 6-8.

⁷⁵ WA 50, 667, 14-17.

⁷⁶ WA 8, 452, 37 f.

⁷⁷ WA TR 1, 105, 12-14 u. 28-30.

Dahinter steckte nichts anderes als ein bibelhermeneutisches Postulat. Auf einer erkenntnistheoretischen Ebene formuliert bedeutete es nämlich, daß die erfolgreiche Auslegung der Bibel unter dem ‘sola scriptura’-Prinzip nicht bedingungslos war. Zu ihren Voraussetzungen gehörte – und hier läßt sich eine deutliche Parallele zur Astrologie erkennen – die Geschlossenheit der Welt, in welcher die Interpretationsleistungen erbracht wurden. Es galt, die Wirklichkeit der biblischen Botschaft zu antizipieren, um sie erkennen und auslegen zu können:

Denn wyr kunden alle sagen was zur seligkeyt und Gottes ehr und Christlichen leben gehoret, dazu auch von zukunfftigen dingen, so viel uns not zu wissen ist, als das der jungste tag komen werde und wyr von todten aufferstehen werden: dazu verstehen wyr die ganzte schrift. Davon sagt auch Paulus 1. Corin 14 ‘Ihr kundt alle weyssagen eyner nach dem andern’.⁷⁸

Wie die Astrologie die Geschlossenheit von Mikro- und Makrokosmos benötigte, so bedurfte die Bibelexegese also der Geschlossenheit ihres Bedeutungsraumes als hermeneutische Voraussetzung. Exegese und Prophetie waren bei Luther identisch, weil sich die Welt in der Bibel spiegelte und das wiederholte, was dort verkündet wurde. Luther blieb insofern der Hermetik verpflichtet, ja verabsolutierte sie in gewisser Weise sogar, indem er sie aus dem Kontext der Astrologie löste und auf den Gesamtzusammenhang von Welterfahrung und Schriftauslegung ausdehnte.⁷⁹ Der Wille Gottes als Erkenntnisgegenstand fiel mit dem Erkenntnishorizont, der Welt Luthers, in eins. Die Welt war Gottes Wort.

⁷⁸ WA 14, 29, 16-21.

⁷⁹ Somit läßt sich seine Ablehnung der Astrologie nicht auf eine rationalere, gewissermaßen aufgeklärte Haltung zurückführen. Dazu gibt es unterschiedliche Forschungsmeinungen, wobei erstaunlicherweise die ältere Literatur die Abhängigkeit Luthers von hermetischen und magischen Vorstellungen stärker betont, während in der jüngeren, vor allem kirchengeschichtlichen Forschung häufiger die These von Luther als ‘Rationalist’ und Aufklärer vertreten wird. Vgl. Elert 1931, 381: „Wenn Luther von alledem nichts wissen wollte, so wäre es doch völlig falsch, ihm hier größere Aufgeklärtheit zuzuschreiben. Seine Abneigung gegen die Astrologie hatte er von der mittelalterlichen Kirche übernommen, und wie selbstverständlich ihn deren Dämonenglaube war, zeigen seine Tischreden. Hiermit verglichen erscheint sogar Melanchthons Astrologie als Befreiung.“ Dagegen Ludolph 1986. Abwägend u.a. Lämmel 1984.

Durch Luthers Hermeneutik wurde die Zukunftserwartung auf spezifische Weise determiniert. Sollte die Bibelauslegung erfolgreich sein, so mußte ihr in vollem Umfang Wirklichkeit zugestanden werden. Luther sah sein Wirken insofern im Zusammenhang mit einem ganz konkreten Stand der Heilsgeschichte, nämlich im Zusammenhang mit ihrem Ende bzw. mit ihrer unmittelbar bevorstehenden Erfüllung. Heilsgeschichtlich betrachtet hatte die lutherische Rückkehr zur Bibel somit zur Folge, daß die Apokalypse Realität und keine Vision mehr war. Das Ende der Welt war nicht in naher oder ferner Zukunft zu erwarten, sondern bereits gekommen. Der Antichrist, dessen Erscheinen nach Aussage der Johannesoffenbarung und der Danielprophezeiung diesem Ereignis vorausging, wirkte schon in der Welt.⁸⁰ Seit seinem frühen Romkonflikt besaß Luther keinen Zweifel mehr daran, daß der Papst selbst den Antichrist verkörpere.⁸¹ Dementsprechend wiesen die Schwärmer nicht nur auf die in der Bibel prophezeiten endzeitlichen Sekten hin, sondern sie verkörperten sie auch. Und die permanente Türkengefahr, die im Herbst 1529 mit dem Auftauchen eines türkischen Heeres vor Wien einen weiteren Höhepunkt erreichte, war gleichermaßen eine Strafe Gottes wie ein Aufgebot des Satans im endzeitlichen Kampf. Auch sie verlieh dem Antichristen eine physische Wirklichkeit, die das nahe Ende der Welt ankündigte:

Denn die schriftt weissagt uns von zweyen grausamen Tyrannen, welche sollen für dem iüngsten tage die Christenheit verwüsten und zerstören, Einer geistlich mit listen odder falschem Gotts dienst und lere widder den rechten Christlichen glauben und Euangelion, Davon Daniel schreibt am eylfften Capit. Das er sich sol erheben uber alle Götter und uber alle Gottes dienst etc. Welchen auch Sanct Paulus nennet den Endchrist ynn der ander Epistel zu den Thessalon. Am andern Capit. Das ist der Babst mit seinem babstum, davon wir sonst gnug geschrieben. Der ander mit dem schwerd leiblich und eusserlich auffs grewlichst, davon Daniel am siebenden Capit. Gewaltiglich weissagt Und Christus Matthej am vier und zwentzigsten Cap. Von einem trübsal, des gleichen auff erden nicht gewest sey, das ist der Türcke, Also mus der teuffel, weil der welt ende fürhanden ist, die Christenheit zuvor mit beyder

⁸⁰ WA 5, 349, 30-33: „Quod maxima circa finem mundi necessarium est nosse, quando omnia per Antichristum sic agentur, ut quicquid ipse contra pios tentaverit, autoritate et nomine dei fieri universo vulgo persuadebit.“

⁸¹ Vgl. hierzu im einzelnen Preuß 1906, und Richardsen-Friedrich 2003.

seiner macht auffß aller grewlichst angreifen und uns die rechte letze geben, ehe wir gen himel faren.⁸²

Innerhalb dieses Interpretationshorizonts besaß die Reformation eine biblische Legitimation. Er machte den Kampf der Rechtgläubigen vor dem Jüngsten Tag, wie er in der Heiligen Schrift geschildert wurde, zur Realität. Luther verlieh mit seiner Existenz der Heilsgeschichte eine konkrete Wirklichkeit, diese verbürgte als Wirklichkeit im Gegenzug die Wahrheit seines exegetischen Zugriffs:

Um des Euangelii Willen, so itzt wieder an das Licht bracht ist und geprediget wird, hat Gott zu dieser letzten Zeit Alles vor dem jüngsten Tage wollen wieder in seinen rechten Stand, darinnen es erstlich ist gewesen und dazu es geschaffen ist, bringen und restituieren wollen [...].⁸³

In dieser hermetischen Konstellation lösten sich die Texte und Bilder in einem Zusammenhang auf, der keinen Unterschied zwischen Ursachen und Wirkungen, zwischen signifikativen und ontischen Beziehungen mehr zuließ. Die Adaption der apokalyptischen Bilderwelten stand also in engem Zusammenhang mit der lutherischen Bibelauslegung. Nicht nur die Antichristvorstellung verlor im Zuge der hermetischen Ineinssetzung von Bibelauslegung und Weltdeutung ihren reinen Verweisungscharakter auf das kommende Weltende. Alle Zeichen und Allegorien, die im Zusammenhang mit dem Jüngsten Tag standen, wurden zu erfahrungskonstitutiven Formen von Wirklichkeit. Für Luther waren die apokalyptischen Bilderwelten ein tatsächlich existierender, biblisch determinierter Erfahrungsraum, der allein aus sich selbst heraus zu verstehen war. Jeder Versuch, diese Bilderwelten im Hinblick auf etwas Anderes, Ursprünglicheres zu interpretieren, erschien ihm unmöglich. Mit der Ineinssetzung von Bibelauslegung und Weltdeutung verloren die Ereignisse und Zeichen nämlich jene Art von Bedeutungsüberschuß, die auf einen anderen, jenseits des irdischen Geschehens liegenden Raum des göttlichen Seins verwies: „Ideo sol man nicht allein gaffen inn den himel, wenn man horet Regnum caelorum. Sed regnum caelorum ist so weit, als die welt ist, ubicunque Sacramenta et fides sunt.“⁸⁴ In der hermetisch-bibliozentrischen Interpretationswelt verschwand das räumlich gedachte Reich Gottes in den signifikativen Beziehungen zwischen der Heiligen Schrift und der Welt. Der

⁸² WA 30,2, 162, 1-14.

⁸³ WA TR 6, 138, 34-39.

⁸⁴ WA 37, 180, 12-15.

Himmel war überall dort, wo die Beziehungen zwischen den Zeichen hergestellt wurden. Und selbst die Nichtbeachtung der Zeichen durch die Menschen war noch ein Zeichen.⁸⁵

IV. Die reformatorische Zeit der Erkenntnisbildung

Es lassen sich also bis hierher zwei unterschiedliche theologische Zukunftskonzeptionen unterscheiden. Die eine kannte, basierend auf der Zeitform der 'consecutio temporum', Zukunft nur als Zukunft ex post. Diese Zukunftskonzeption entsprach den am methodischen Postulat der 'Vernunftgemäßheit' orientierten Verfahrensweisen der Erkenntnisbildung. Die andere explizierte einen heilsgeschichtlich-apokalyptischen Zukunftsentwurf, der mit einer hermetisch-imaginativen Form der Erkenntnisbildung korrespondierte. Nun standen diese zwei unterschiedlichen Erkenntnisweisen nicht einfach nebeneinander oder lösten sich gar in chronologischer Folge ab. Vielmehr war die erste ein konstitutiver Faktor der zweiten, insofern sie als „Tradition“, als menschliche Überlieferung im Rahmen der hermetisch-imaginativen Erkenntnisweise reinterpretiert wurde. Die Abkehr von der scholastischen Überlieferung war ein zentraler Aspekt der Naherwartung. Sie erhielt ihre Bedeutung im Rahmen einer heilsgeschichtlich-apokalyptischen Überformung der angestrebten Wiederherstellung des Gotteswortes:

[...] denn es ist unmöglich, das menschen lere und Christus sollten eynes seyn, Es muß eynes das ander auffheben. Trost sich das gewissen auff Christus, ßo muß der trost auff werck unnd lere fallen, Trost sich's auff werck, ßo muß Christus fallen. Es mag und kan das hertz nicht auf tzweyerley grund sich bawen. Eyner muß verlassen werden.⁸⁶

Auch die Abkehr von der Tradition war damit letztlich ein Zeichen, und insofern sie ein Zeichen war, verlieh sie der Reformation den Charakter einer

⁸⁵ „Zum ersten ist tzu wissen, das diße tzeychen des jungsten tages, ob sie wol manchfeltig und groß sind, werden sie doch vollbracht werdenn, das niemand odder gar wenig sie achten und fur solche tzeychen hallten wirt. Denn diße tzwey werden und müssen beyden geschehen mit einander, soind auch beyde mit eynander von Christo und den Aposteln vorkündigt, das erst, das viel und grosse tzeychen komen sollen. Das ander, das denn och der jungst tag alßo unversehens kome, das sich seyn die wellt von anbegynn nie weniger vorsehen hatt, denn eben tzu der tzeyt wenn er fur der thur ist.“

WA 10,1,2, 93, 21-28.

⁸⁶ WA 10,2, 83, 5-10.

Zeitenwende im spezifischen Sinne des Wortes. Mit Zeitenwende im spezifischen Sinne ist gemeint, daß die Reformation sich nicht nur in einem einmaligen Akt von der Überlieferung unter apokalyptisch-heilsgeschichtlichen Voraussetzungen abkehrte, sondern daß nun jeder Akt der Erkenntnisbildung ein Spannungsfeld von Zukünftigem *und* Vergangenen aufmachte.

Die Vergangenheit kam dabei als das zu Überwindende ins Blickfeld. Mit dem, was Luther und mit ihm andere Reformatoren 'traditiones hominum' nannten, schufen sie sich ein Gegenüber und damit die Möglichkeit, Differenz herzustellen, die nicht nur inhaltlich zu definieren war, sondern auch formal als Differenz zwischen zwei Zeitformen der Erkenntnisbildung. Paradigmatisch hatte Luther dies schon 1517 mit der „Disputatio contra scholasticam theologiam“ vorexerziert. In dieser Disputation polemisierte Luther zunächst gegen die Annahme, der Mensch zeichne sich durch einen freien Willen aus: „Conceditur, quod voluntas non est libera ad tendendum in quodlibet secundum rationem boni sibi ostensum. [...] Nec est in potestate eius velle et nolle quodlibet ostensum.“⁸⁷ Luther griff dabei den freien Willen als das Dogma an, auf dem nicht nur die Überlegungen zur Rechtfertigungslehre der mittelalterlichen Theologie gründeten, sondern auch die Modi der rationalistischen Erkenntnisbildung. Mit der Ablehnung des freien Willens korrespondierte deshalb die Verurteilung der Logik als theologische Erkenntnismethode: „Theologus non logicus est monstrosus haereticus, Est monstrosa et haeretica oratio.“⁸⁸ Im Mittelpunkt der Kritik stand vor allem die Orientierung der überkommenen Theologie an Aristoteles, den er, schon hier mit heilsgeschichtlichen Untertönen, in Bausch und Bogen verdammt: „Breviter, Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.“⁸⁹ Luthers „Disputatio contra scholasticam theologiam“ war vor diesem Hintergrund eine Absage an eine Erkenntnisform, die die Wahrheits- und Geltungsansprüche von Aussagen mit der formalen Ordnung ihrer Hervorbringung identifizierte. Die Aufgehobenheit theologischer Wahrheit in der Form ihrer Hervorbringung schien ihm nicht nur eine irrige, sondern eine geradezu teuflische Annahme: „Hi homines [sc. scholastici] habebant ingenia et otium et conseverunt in lectione, sed nihil intellexerunt de christo, quia contemnebant biblia [...].“⁹⁰ Indem er die Logik der scholastischen Aussagenverkettung unter heilsgeschichtlichen Vorzeichen transzendierte, konnte er die theologische Tradition in ihrer Einheit als Erkenntnisform beschreiben: Als ein Denken, das der Logik der eigenen Operationen verfallen war, sich mithin in der Offenheit der Zeichenverkettung

⁸⁷ WA 1, 224, 24-26.

⁸⁸ WA 1, 226, 16-17.

⁸⁹ WA 1, 226, 26.

⁹⁰ WA TR 4, 679 f., 26 f. und 1.

verlor, die im Axiom des freien Willens ihren schlimmsten dogmatischen Ausdruck fand.

Dagegen stellte er in der Folgezeit eine neue Erkenntnissicherheit, indem er an die Stelle der analytisch-rationalistischen Schlußfolgerungen die Wiederherstellung des von Gott selbst eingesetzten Wortes propagierte.⁹¹ Die reformatorische Theologie war durch das Gotteswort begrenzt, das nicht nur alle Wahrheiten beinhaltet, sondern gleichzeitig auch den Horizont seiner Wiederherstellung und Aktualisierung absteckte. Die reformatorische Abkehr vom freien Willen des Menschen, die zu einem zentralen Thema der Kontroverstheologie seit den 1520er Jahren wurde,⁹² war in diesem Sinne keine Folge der richtigen Bibelauslegung, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit, die Bedingung, zu wahrer Erkenntnis der christlichen Botschaft zu gelangen: „Hoc enim efficit necessitas consequentiae, id est, si Deus praescit, ipsum necessario fit. Hoc est, liberum arbitrium nihil est.“⁹³ Andererseits kehrte sich die reformatorische Theologie auch von Gott und der göttlichen Ordnung als Fokus der Erkenntnisbildung ab, und sie verabschiedete damit die Vorstellung von Gott als einem in der Welt autonom Handelnden. Statt dessen traten die Heilstaten Jesu Christi und ihre Verwirklichung in der Geschichte in den Mittelpunkt des Interesses.

Im signifikativen Gestus der Abkehr, der Überwindung der Tradition ließ sich also die Einheit der Überlieferung konstatieren und zu einem Faktor der heilsgeschichtlichen Interpretation der Welt machen. Die Kehrseite dieser Abkehr und die zweite Seite dessen, was die reformatorische Zeitenwende charakterisiert, war die Unmöglichkeit, die Tradition einfach durch etwas Neues zu ersetzen. War die Abkehr von der Überlieferung nämlich ein Zeichen, so konnte sie die Logik der geschlossenen Zeichenverkettung nicht im Hinblick auf etwas Endgültiges transzendieren. In jeder reformatorischen Aussage verband sich der Wahrheits- und Geltungsanspruch mit dem Index seiner eigenen Zeitlichkeit und Aktualität. In der Entgegensetzung des Glaubens gegen die Vernunft bekam diese Wendung einen theologischen Ausdruck. Der Glaube war ein Erkenntnisvermögen, das an die Stelle zeitloser rationaler Wahrheit eine stets neu herzustellende heilsgeschichtliche Interpretationswelt setzte. Im Glauben löste sich mit anderen Worten die Materialität des gedruckten Wortes auf zugunsten einer nicht ein für alle mal festgeschriebenen, immer wieder zu aktualisierenden Bedeutung der christlichen Botschaft:

⁹¹ Vgl. dazu ausführlich Führer 1984, bes. 105 ff., und Beutel 1991, bes. 87 ff.

⁹² Vgl. u.a. Kerlen 1976; Hägglund 1984; Heinrich 2003

⁹³ WA 18, 600.

Evangelion [...] heysset nichts anders, denn ein predig und geschrey von der genad und barmhertzigkeytt Gottis, durch den herren Christum mit seynem todt verdienet und erworben, Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasst wirtt, sondernn mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans uberal höret.⁹⁴

Das Gotteswort, das infolge des Buchdrucks mit einer neuen Permanenz und ubiquitären Präsenz ausgestattet worden war, erhielt im Kontext der heilsgeschichtlichen Deutung der Welt also eine performative Kraft; es wurde ein wirksames Wort. Durch die Kraft des Glaubens wurde es in dieser Wirksamkeit gesetzt; der Glaube brachte „den Signifikanten zum Glühen [...], bis er seine mediale Tatsächlichkeit“ auflöste.⁹⁵ Jede Aussage besaß einen zeitlichen Überschuß, der sich in der Vergänglichkeit ihrer je konkreten heilsgeschichtlichen Seinsweise manifestierte:

Nam sine verbo nihil est. Ideo Deus nos alligat suo verbo vocali, dicens: Qui vos audit, me audit etc. Ibi loquitur de verbo vocali resonante ex ore hominis. Non loquitur de spiritali et celesti verbo, sed quod per homines sonat. Hoc Satan a condito mundo impugnavit et tollere voluit.⁹⁶

Die Inszenierungsweise und Äußerungsform einer theologischen Aussage war damit ein konstitutiver Aspekt der ihr eigenen Geltungsansprüche. Und sie mußte immer wieder wiederholt, konnte nie beendet werden, wollte man der Gefahr begegnen, „ut diabolus invehat rursum doctrinas traditionum humanarum“.⁹⁷

Da es keine Möglichkeit gab, ein theologisches System zu etablieren, das keinen Zeitindex hatte, beinhaltete die reformatorische Zeitenwende mithin nicht nur die Rückbindung der theologischen Erkenntnisbildung an die Heilsgeschichte, sondern auch eine Wendung der theologischen Erkenntnis selbst. Sie erhielt nun den Status einer kontingenten Seinsweise aktueller Gegenwart. Theologischer Sinn wurde nicht mehr vorausgesetzt und als Vorausgesetzter erkannt, sondern mußte permanent produziert und neu hervorgebracht werden. Im Wort Gottes streifte die Theologie damit alle

⁹⁴ WA 12, 259, 8-13.

⁹⁵ Schneider 1987a, 18 und 20. Vgl. auch Schneider 1987b.

⁹⁶ WA TR 5, 436, 6-10.

⁹⁷ WA 40,1, 39, 9.

essentialistischen Bedeutungsgehalte ab und öffnete einen Horizont kontingenter heilsgeschichtlicher Formbildungen: „Sed vere verbum Dei, si venit, venit contra sensum et votum nostrum. Non sinit stare sensum nostrum. Etiam in iis, que sunt sanctissima, Sed destruit ac eradicat ac dissipat omnia.“⁹⁸ Der reformatorischen Theologie ging es insofern nicht mehr um die Eliminierung des Flüchtigen, sondern um seine konzeptuelle Rahmung, die es ermöglichte, die Bedeutung des Gotteswortes in seiner Prozeßhaftigkeit und Dynamik zu begreifen. Das Transitorische des Theologischen umfasste auch den Theologen. Ließ sich der theologische Sinn nur im Vollzug fassen, so implizierte das die Aufgabe eines festen Erkenntnisstandpunkts. Der Ewigkeitsraum der mittelalterlichen Theologie wurde durch einen heilsgeschichtlichen Raum ersetzt, der in seiner zeitlichen Tiefendimension stets auf die Kontextabhängigkeit des Erkennenden verwies. Nicht in den Resultaten, sondern in den Bewegungen, die sie erzeugte, manifestierte sich das Gelingen der Reformation: Die Existenz einer auf dem Gotteswort gegründeten und dem Wort Gottes Gültigkeit verschaffenden Interpretationswelt.

Die reformatorische Zeitenwende veränderte also die Zeitstruktur der theologischen Erkenntnisbildung, indem sie an die Stelle der offenen Zeichenverkettung der Tradition eine heilsgeschichtlich geschlossene stellte. Gleichzeitig machte sie die Abkehr von der Tradition selbst zu einem konstitutiven Moment der Erkenntnisbildung und institutionalisierte auf diese Weise die Zeitenwende. Der Traditionsbruch wurde auf Dauer gestellt, was dazu führte, daß Vergangenheit und Zukunft eine für jeden einzelnen Erkenntnisakt konstitutive Bedeutung bekamen. Wahrheit erhielt einen Zeitindex, also eine historische Dimension, die sie im Hinblick auf das Vergangene und das Zukünftige relativierte. Die Reformation setzte sich damit selbst als historisches Ereignis; sie rekurrierte auf die historische Welt als sinnkonstitutiven Horizont der Erkenntnisbildung. Die Emanation der theologischen Erkenntnisbildung in die Welt hing auf das engste mit Luther zusammen, insofern in seiner Person die Einheit der Differenz von Bibelauslegung und Weltdeutung gesichert werden konnte. Die Zukunft der Reformation hing dementsprechend weniger von der Tradierung des lutherischen theologischen Erbes ab, als vielmehr von der richtigen Art und Weise seiner Historisierung im Kontext des spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Epochenbruchs, auch wenn diese Historisierung mit zunehmendem Abstand zur Reformation nicht mehr in heilsgeschichtlichen Kategorien erfolgte.⁹⁹

⁹⁸ WA 56, 423, 19-22.

⁹⁹ Vgl. Eibach/Sandl 2003, und Laube/Fix 2002.

Bibliographie

Quellen

Abaelardus, Petrus (1956): *Dialectica*, hrsg. von L. M. de Rijk. Assen: Van Gorcum.

Aristoteles (1995): *Kategorien, Lehre vom Satz, Lehre vom Schluß oder Erste Analytik, Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Verl.

Bacharach, Hans Orth von (1583): *Astronomia Teutsch – Himmels Lauff, Wirkung und natürliche Influenz*. Frankfurt.

Lichtenberger, Johann (1527): *Die Weissagungen Johannis Liechtenbergers deutsch / zugericht mit vleis. Sampt eyner nützlichen vorrede und unterricht D. Martini Luthers*. Wittenberg: Hans Lufft.

Luther, Martin (1883 ff.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar.

Forschungsliteratur

Andreas, Willy (1948): *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende* (1932), 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Asendorf, Ulrich (1967): *Eschatologie bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck.

Barnes, Robin B. (1988): *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.

Beutel, Albrecht (1991): *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*. Tübingen: Mohr (=Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 27).

Blackwell, Daniel F. (1988): *Non-ontological Constructs. The Effects of Abaelard's logical and ethical Theories on his Theology*. Bern: Lang (=Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 56).

Boll, Franz/Bezold, Carl/Gundel, Wilhelm (Hrsg.) (1977): *Sternglaube und Sterneutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 7. Aufl. Stuttgart: Teubner.

Braunsperger, Gustav (1928): *Beiträge zur Geschichte der Astrologie der Blütezeit vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*. München: Phil. Diss.

Brosseder, Claudia (2004): „*Im Bann der Sterne*“. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen. Berlin: Akademie-Verlag.

Buck, August (Hrsg.) (1992): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz (=Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 12).

Caroti, Stefano (1986): „Melanchthon's Astrology“, in: Zambelli, Paola (Hrsg.): *'Astrologi hallucinati'. Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin/New York: de Gruyter, 109-121.

Ebeling, Gerhard (1964): „'Sola scriptura' und das Problem der Tradition“, in: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck, 91-143

Eco, Umberto (1990): *Die Grenzen der Interpretation*. München/Wien: Carl Hanser Verl.

Elert, Werner (1931): *Morphologie des Luthertums. Bd.1: Theologie und Weltanschauung des Lutherthums*. München: Beck.

Ehrenpreis, Stefan/Lotz-Heumann, Ute (2002): *Reformation und konfessionelles Zeitalter*. Darmstadt: WBG (=Kontroversen um die Geschichte).

Eibach, Joachim/Sandl, Marcus (Hrsg.) (2003): *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*. Göttingen: Vandenhoeck (=Formen der Erinnerung, 16).

Fleckner, Uwe/Galitz, Robert/Naber, Claudia/Nöldeke, Herwart (Hrsg.) (1993): *Aby M. Warburg – Bildersammlung zur Geschichte von Sterngläubigkeit und Sternkunde*. Hamburg: Dölling.

Foucault, Michel (1994): *Die Ordnung der Dinge*, 12.Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Friedrich, Johann (1864): *Astrologie und Reformation. Oder: Die Astrologen als Prediger der Reformation und Urheber des Bauernkrieges. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte*. München: Rieger.

Führer, Werner (1984): *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck (=Göttinger theologische Arbeiten, 30).

Füssel, Stephan (Hrsg.) (1990): *Astronomie und Astrologie in der Frühen Neuzeit. Akten des Interdisziplinären Symposiums 21./22. April 1989 in Nürnberg*. Nürnberg: Carl (=Pirckheimer-Jahrbuch, 5).

Fürst, Dietmar (Hrsg.) (1988): *Johann Carion (1499-1537). Der erste Berliner Astronom*. Berlin: Archenhold-Sternwarte.

Garin, Eugenio (1997): *Astrologie der Renaissance*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verl.

Grabmann, Martin (1909): *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1. Freiburg i.Br (Ndr. Berlin: Akademie-Verl. 1988).

Grafton, Anthony (1999): *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*. Berlin: Berlin-Verl.

Grane, Leif (1969): *Peter Abaelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck.

Hägglund, Bengt (1984): „Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther“, in: Buck, August (Hrsg.): *Renaissance – Reformation, Gegensätze und Gemeinsamkeiten*. Wiesbaden: Harrassowitz (=Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 5), 181-195.

Heinrich, Peter (2003): *Mensch und freier Wille bei Luther und Erasmus. Ein Brennpunkt reformatorischer Auseinandersetzung unter besonderer Berücksichtigung der Anthropologie*. Nordhausen: Bautz.

Hillerbrand, Hans J. (2003): „Was there a Reformation in the sixteenth century?“, in: *Church History* 72, 525-552.

Hofmann, Hans U. (1982): *Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buchs der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators*. Tübingen: Mohr (=Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 24).

Hoppmann, Jürgen G. H. (1998): *Astrologie der Reformationszeit. Faust, Luther, Melanchthon und die Sternendeuterei*. Berlin: Zerling.

Hoppmann, Jürgen G. H. (Hrsg.) (1997): *Melanchthons Astrologie. Der Weg der Sternendeutung zur Zeit von Humanismus und Reformation*. Wittenberg: Drei-Kastanien-Verl.

Kerlen, Dietrich (1976): *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*. Wiesbaden: Steiner (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 78).

Kluxen, Wolfgang (1995): „Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Anfänge einer Epoche“, in: Wieland, Georg (Hrsg.): *Aufbruch – Wandel –*

Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 89-99.

Körsgen-Wiedeburg, Andrea (1976): „Das Bild Martin Luthers in den Flugschriften der frühen Reformationszeit“, in: Rabe, Horst/Molitor, Hansgeorg/Rublack, Hans-Christoph (Hrsg.): *Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976.* Münster: Aschendorff (=Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Suppl. 2), 153-177.

Kolb, Robert (1999): *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero. Images of the Reformer, 1520-1620.* Grand Rapids: Baker.

Korolec, J. B. (1982): „Free Will and free Choice“, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, hrsg. v. Norman Kretzmann, Anthony Kenny und Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 629-641.

Koselleck, Reinhart (1995): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* 3.Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (2000a): „Gibt es eine Beschleunigung in der Geschichte?“ (1976), in: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 150-176.

Koselleck, Reinhart (2000b): „Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft“ (1972), in: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 298-316.

Kurze, Dietrich (1960): *Johannes Lichtenberger. Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie.* Lübeck/Hamburg: Matthiesen (=Historische Studien, 379).

Lämmel, Klaus (1984): „Luthers Verhältnis zur Astronomie und Astrologie“, in: Hammer, Gerhard/ zur Mühlen, Karl-Heinz (Hrsg.): *Lutheriana: Zum 500. Geburtstag Martin Luthers.* Köln/Wien: Boehla, 299-312.

Laube, Stefan/Fix, Karl Heinz (Hrsg.) (2002): *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung.* Leipzig: Evang. Verl.-Anst. (=Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 2).

Leinsle, Ulrich G. (1995): *Einführung in die scholastische Theologie.* Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.

Lohse, Bernhard (1988): „Luthers Selbsteinschätzung“ (1985), in: Ders.: *Evangelium in der Geschichte.* Göttingen: Vandenhoeck, 158-175.

Lohse, Bernhard (1995): *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck.

Ludolph, Irmtraut (1986): „Luthers Verhältnis zur Astrologie“, in: Zambelli, Paola (Hrsg.): *'Astrologi hallucinati'. Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin/New York: de Gruyter, 101-107.

Luhmann, Niklas (1973): „Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme“, in: Ludz, Peter (Hrsg.): *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*. Opladen: Westdt. Verl. (=Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Beiheft 16), 81-115.

McGinn, Bernard (1979): *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia Univ. Pr.

Merkel, Ingrid (Hrsg.) (2002): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington, DC: Folger Shakespeare Libr.

Müller-Jahncke, Wolf-Dieter (1973): *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert*. Marburg: Univ. Diss.

Obermann, Heiko A. (1967): *The Harvest of Medieval Thought: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Grand Rapids, Mich.: Erdman.

Obermann, Heiko A. (1981a): *Masters of the Reformation: The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*. Cambridge, Mass.: Cambridge Univ. Pr.

Oberman, Heiko A. (1981b): *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin: Severin und Siedler.

Obermann, Heiko A. (1987): „Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to early Reformation Thought“, in: *Journal of the History of Ideas* 48, 23-40.

Oberman, Heiko A. (2003): *Zwei Reformationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt*. Berlin: Siedler.

Patschovsky, Alexander (2003): *Die Bildwelt Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, Ostfildern: Thorbecke.

Perler, Dominik (1988): *Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*. Amsterdam: Grüner (=Bochumer Studien zur Philosophie, 12).

Peuckert, Will-Erich (1948): *Die große Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*. 2 Bde. Hamburg 1948 (Ndr. Darmstadt: WBG 1966).

Plantiko, Rüdiger (1993): *Lucas Gauricus. Ein Astrologe der Renaissance*. Zürich: Selbstverlag.

Preuß, Hans (1906): *Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit*. Leipzig: Hinrichs.

Ramelow, Tilman (1997): *Gott, Freiheit, Weltenwahl. der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S. J. (1599-1649) und G. W. Leibniz (1646-1716)*. Leiden: Brill (=Brill's studies in intellectual history, 76).

Regen, Frank (2001): *Praescientia, Vorauswissen Gottes und Willensfreiheit des Menschen in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Göttingen: Duehrkohp.

Reeves, Marjorie (1969): *The Influence of Prophecy in the Late Middle Ages*. Oxford: Clarendon Pr.

Richardsen-Friedrich, Ingvild (2003): *Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Lang (=Europäische Hochschulschriften. Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur, 1855).

Riesenhuber, Klaus (1996): „Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse als Gottesbeweis in ‘Proslogion’“, Kap. 2, in: Beckmann, Jan. P. (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, 2.Aufl. Hamburg: Meiner, 39-59.

Rohr, Ignaz (1898): „Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor“, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 19, 447-466.

Rüsen, Jörn (1990): *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Sandl, Marcus (2003): „Interpretationswelten der Zeitenwende. Protestantische Selbstbeschreibungen im 16. Jahrhundert zwischen Bibelauslegung und Reformationserinnerung“, in: Ders./Eibach, Joachim (Hrsg): *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*. Göttingen: Vandenhoeck (=Formen der Erinnerung, 16), 27-46.

Sandl, Marcus (2005): Historizität der Erinnerung/Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung, in: Oesterle, Günter (Hg.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck [im Druck].

Schilling, Johannes (1989): *Passio Doctoris Martini Lutheri. Bibliographie, Texte und Untersuchungen*. Gütersloh: Mohn.

Schilling, Johannes (1999): „Der liebe Jüngste Tag. Endzeiterwartungen um 1500“, in: Jakubowski-Tiessen, Manfred/Lehmann, Hartmut/Schilling, Johannes/Staats, Reinhart (Hrsg.): *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 155).

Schneider, Manfred (1987a): „Luther mit McLuhan“, in: Kittler, Friedrich A. (Hrsg.): *Diskursanalysen*, Bd. 1. Opladen: Westdt. Verl., 13-25.

Schneider, Manfred (1987b): „Liturgien der Erinnerung“, in: *Merkur* 8, 676-685.

Schönberger, Rolf (1991): *Was ist Scholastik? Mit einem Geleitwort von Peter Koslowski*, Hildesheim: Bernward (=Philosophie und Religion, 2).

Strauß, Heinz Artur (1926): *Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit*. München/Berlin: Oldenbourg.

Talkenberger, Heike (1990): *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488-1528*. Tübingen: Niemeyer (=Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 26).

Thomas, Rudolf (Hrsg.) (1980): *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*. Trier: Paulinus (=Trierer theologische Studien, 38).

Vickers, Brian (Hrsg.) (1984): *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.

Vogl, Joseph (2000): „Zeit des Wissens“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, 137-148.

Wadstein, Ernst (1896): *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*. Leipzig: Reisland.

Warburg, Aby (1979): „Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten“ (1920), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hrsg. v. Dieter Wuttke. Baden-Baden: Koerner, 198-304.

Weidemann, Hermann (1993): „Modalität und Konsequenz. Zur logischen Struktur eines theologischen Arguments in Peter Abaelards *Dialectica*“, in: Jacobi, Klaus (Hrsg.): *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*. Leiden: Brill (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 38), 695-706.

Welp, Dorothee (1979): *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation*. Freiburg: Univ.-Verl. (=Studia Friburgensia, 58).

Wieland, Georg (1987): „Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts“, in: Beckmann, Jan Peter/Honnewald, Ludger/Schrimpf, Gangolf/Wieland, Georg (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen (Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag)*. Hamburg: Meiner, 61-79.

Winder, Marianne (1966/67): „A Bibliography of German Astrological Works printed between 1465 and 1600 with locations of those extant in London libraries“, in: *Annals of Science* 22, 191-220.

Yates, Francis (1991): *Die okkulte Philosophie im elisabethanischen Zeitalter*. Amsterdam: Edition Weber.

Zambelli, Paola (1985): „Philosophie, Theologie oder Astrologie der Geschichte?“, in: *Wissenschaftskolleg. Jahrbuch 1983/84*, 345-356.

Zambelli, Paola (Hrsg.) (1986): *‘Astrologi hallucinati’. Stars and the End of the World in Luther’s Time*. Berlin/New York: de Gruyter.

Zika, Charles (1998): *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*. Sigmaringen: Thorbecke (=Pforzheimer Reuchlinschriften, 6).

Zinner, Ernst (1964): *Geschichte und Bibliographie der astronomischen Literatur in Deutschland zur Zeit der Renaissance*. 2.Aufl. Stuttgart: Hiersemann.