

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Christliche Millenarismen im Mittelalter

verfasst von | submitted by

Michael Jetzinger BA BEd MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 199 511 518 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach
Geschichte und Politische Bildung Unterrichtsfach
Katholische Religion

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Mag. Dr. Lukas K.
Pokorny M.A.

1. Einleitendes	5
2. Apokalypse, Millenarismus, Parusie und Messianismus: Definition und Begriffserklärung	7
2.1 Millenarismus	7
2.2 Apokalypse	9
2.3 Parusie	10
2.4 Messias und Messianismus.....	10
3. Christliche Millenarismen im Mittelalter	13
3.1 Historischer Überblick I (ca. 500–1000)	13
3.2 Historischer Überblick II (ca. 1000–1500).....	14
4. Ausgewählte Millenarismen.....	15
4.1 Hildegard von Bingen.....	15
4.1.1 Biografisches.....	15
4.1.2 Hildegard von Bingen: Millenarismus	20
4.2 Joachim von Fiore	24
4.2.1 Joachim von Fiore.....	24
4.2.2 Die sieben Siegel von Joachim von Fiore.....	28
4.2.3 Millenarismus von Joachim von Fiore: die letzten Siegel	33
4.3 Die Geißler-Bewegung im 14. Jahrhundert	40
4.3.1 Historischer Hintergrund.....	40
4.3.2 Millenarismus der Flagellanten: Der Himmelsbrief und Konrad Schmid	48

4.4 Thomas Müntzer	52
4.4.1 Thomas Müntzer – Biografie	52
4.4.2 Millenarismus von Thomas Müntzer	65
5. Ergebnis.....	71
5.1 Der Millenarismus von Hildegard von Bingen.....	71
5.2 Der Millenarismus von Joachim von Fiore	72
5.3 Der Millenarismus der Flagellanten	73
5.4 Der Millenarismus von Thomas Müntzer.....	75
5.5 Vergleich der Millenarismen.....	77
6. Literaturverzeichnis.....	81
6.1 Bücher und Artikel.....	81
6.2 Online-Quellen	84
6.3 Abbildungen.....	84

Abstract

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist zu beantworten, in welchen Formen es zu millenaristischen Bewegungen im mittelalterlichen europäischen Christentum gekommen ist. Dazu wird folgende Forschungsfrage gestellt: Wie wird das Weltende und der Übergang zum Millennium von wichtigen Vertreter*innen des christlichen Millenarismus im europäischen Mittelalter dargestellt und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede können zwischen den einzelnen Millenarismen festgestellt werden? Um die Forschungsfrage zu beantworten, wird die Methodik der vergleichenden Literaturanalyse angewandt. Die Protagonist*innen der Untersuchung sind Hildegard von Bingen, Joachim von Fiore, die Flagellanten und Thomas Müntzer, deren Millenarismen ins Auge gefasst werden. Eine zentrale Gemeinsamkeit ist die Kritik an der Kirche und dem Klerus. Die diskutierten millenaristischen Vorstellungen finden sich in den Aufzeichnungen der Visionen Hildegards, den Schriften Joachims, dem Himmelsbrief der Geißler und den Schriften Müntzers. Unterschiede zeigen sich in den spezifischen Merkmalen der einzelnen Theorien, wie Hildegards symbolische Tiergestalten, Joachims Dreizeitenlehre und Fokus auf die sieben Siegel, die Wallfahrt der Geißler und Müntzers Lehre der sozialen Gleichheit und die Verbindung apokalyptischer Vorstellungen mit mystischen Konzepten. Diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten bieten einen umfassenden Einblick in die vielfältigen Ausprägungen des Millenarismus im Mittelalter.

Abstract (English)

The aim of this work is to answer in which forms millenarian movements have occurred in Christianity in the times of the Middle Ages in Europe. The following are the research questions: What was the view about the end of the world and the transition to the millennium from the most important Christian people who advocate millenarism in the Middle Ages? To answer these questions, the methodology of comparative literature analysis is being used. The protagonists of the study are Hildegard von Bingen, Joachim von Fiore, the Flagellants and Thomas Müntzer. A central commonality is the criticism of the church and the clergy. The millenarism views discussed are taken from the records of Hildegard's visions, Joachim's writings, the Flagellant's letter to heaven and Müntzer's writings. Differences can be seen in the specific characteristics of the individual theories, such as Hildegard's symbolic animal figures, Joachim's doctrine of the three ages and his focus on the seven seals, the pilgrimage of the Flagellants and Müntzer's doctrine of social equality and the combination of apocalyptic ideas with mystical concepts. These differences and similarities offer a comprehensive insight into the diverse manifestations of millenarianism in the Middle Ages.

1. Einleitendes

Millenarismus? Ein Wort, das man noch nie gehört hat? Das verwundert nicht. Üblicherweise erfreut sich ein anderer damit in Verbindung stehender Begriff einer gewissen Popularität. Das Wort „Apokalypse“ kennen sicherlich die meisten Menschen.

Die bevorstehende Apokalypse drohte der Menschheit angeblich häufig. Immer wieder traten und treten größere, wie kleinere Bewegungen oder Einzelpersonen auf, die vom baldigen Ende der Welt sprechen. Eine zuletzt weltweit bekannte Ankündigung in dieser Hinsicht wurde für das Jahr 2012 gegeben, und zwar in Verbindung mit dem Ende des Maya-Kalenders am 19. oder 21. Dezember. Je nach Zählung endete an einem der beiden Tage der dreizehnte Durchlauf des 394,3 Jahre langen Kalenderzyklus. Damit waren seit dem Beginn des Maya-Kalenders 5125 Jahre vergangen. Interessanterweise beginnt danach einfach der 14. Durchlauf, die Zählung geht weiter und der Kalender endet nicht. Für das Volk der Maya war jedoch 13 eine heilige Zahl und der Übergang von 13 auf 14 sollte von großer Bedeutung sein, von einem Untergang der Welt wurde nicht ausgegangen (Kaufmann 2012: 16–17). Trotzdem wurde dieser Übergang des Kalenders in vielfältiger Weise als ein bevorstehendes Ende der Welt aufgegriffen und fand in Romanen und Filmen Niederschlag. Der Glaube an eine bevorstehende Katastrophe und einer großen Veränderung der gesamten menschlichen Gesellschaft war im Laufe der Geschichte immer wieder vorhanden. In der jüngeren Vergangenheit gewannen alternative Theorien und Verschwörungsideen zunehmend an Bedeutung. Besonders während der COVID-19-Pandemie tauchten zahlreiche Spekulationen auf. Eine davon war das Konzept eines „Great Reset“, also eines umfassenden Neustarts der gesamten Gesellschaft. Doch woher stammen diese Vorstellungen von einem bevorstehenden Weltuntergang oder der Idee eines tiefgreifenden Wandels hin zu einer neuen Ära?

Diese Arbeit möchte sich mit folgender Fragestellung beschäftigen. Wer sind wichtige Vertreter*innen von christlichen Millenarismen im Mittelalter, wie wurde das Weltende und der Übergang zum Millennium jeweils dargestellt und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede können zwischen den einzelnen Millenarismen festgestellt werden?

Um diese Fragestellung zu beantworten, bediene ich mich in dieser Masterarbeit einer vergleichenden Literaturanalyse. Die Arbeit ist wie folgt strukturiert: Zunächst führe ich in die Schlüsselterminologie ein. Zentrale Begriffe, allen voran „Millenarismus“, „Apokalypse“, „Parusie“ und „Messianismus“ werden definiert. Danach gebe ich im dritten Kapitel der Arbeit einen

historischen Überblick über christliche Millenarismen im Mittelalter. Im Anschluss daran gehe ich auf vier ausgewählte Vertreter*innen des christlichen Millenarismus näher ein. Zunächst beschäftige ich mich mit Hildegard von Bingen (1098–1179), beleuchte ihre Biographie und stelle ihre millenaristischen Vorstellungen dar. Es folgen Ausführungen zu Joachim von Fiore (c. 1130–1202), die millenaristische Bewegung der Flagellanten im 14. Jahrhundert und der Millenarismus von Thomas Müntzer (c. 1489–1525). Diese drei Vertreter*innen und die Bewegung der Flagellanten hatten zu ihren Lebzeiten große Auswirkungen auf die Glaubensvorstellungen vieler Menschen. Ihre millenaristischen Theorien veränderten im weiteren Verlauf ebenso die Jenseitsvorstellungen im christlichen Milieu und beeinflussten auf diese Weise die Katholische Kirche. Im Anschluss an die detaillierte Darstellung der jeweiligen Millenarismen beleuchte ich Gemeinsamkeiten, wie Unterschiede der jeweiligen Positionen. Als Abschluss folgen eine Zusammenfassung und die Beantwortung der Fragestellung.

2. Apokalypse, Millenarismus, Parusie und Messianismus: Definition und Begriffserklärung

In diesem Kapitel werden die Begriffe „Millenarismus“, damit einhergehend „Prä-, A- und Postmillenarismus“, „Apokalypse“, „Parusie“ und „Messianismus“, genauer beleuchtet, da sie im Laufe der Abhandlung von Bedeutung sein werden.

2.1 Millenarismus¹

Der lateinische Begriff für „tausend“ lautet *mille*, wovon sich *mīllēnārius*, tausend enthaltend, der Begriff „Millenarismus“ herleitet. Aus religionswissenschaftlicher Sichtweise verweist der Millenarismus auf die Vorstellung einer heilsbezogenen Transformation der Welt. Diese Erneuerung soll womöglich in der baldigen Zukunft stattfinden. Es handelt sich also um eine Zäsur, in welcher sich eine von Krieg und Leid geprägte Welt in eine paradiesische verändert. Die Grundlage für den religionswissenschaftlichen wie theologischen Millenarismus-Begriff ist das *Buch der Offenbarung* im Neuen Testament. Der Autor „Johannes“ berichtet über seine Vision vom Ende der Erde. Die Identität des Verfassers der Offenbarung darf jedoch nicht mit dem Evangelisten Johannes oder dem Apostel Johannes gleichgesetzt werden. Diese fehlerhafte Zuordnung wurde bereits im dritten Jahrhundert hinterfragt. Der Autor wird häufig mit dem Beinamen „von Patmos“ bezeichnet. Obwohl Johannes vermutlich nicht von dieser Insel stammte, nimmt man an, dass er entweder nach Patmos geflüchtet oder dorthin verbannt wurde. Es gilt als sicher, dass er seine Offenbarung im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts niederschrieb, möglicherweise angeregt durch aufständische Bewegungen gegen Rom während oder unmittelbar nach dem Ersten Jüdisch-Römischen Krieg (66–74). Ebenso wird die Entstehung des Werkes mit der Unterdrückung von Christ*innen und Jüd*innen durch Kaiser Domitian in Zusammenhang gebracht (51–96).

Die drei zentralen Ausrichtungen des christlichen Millenarismus in der Theologie sind der „Prämillenarismus“, der „Postmillenarismus“ und der „Amillenarismus“, wobei die Grenzen zwischen Postmillenarismus und Amillenarismus teilweise verschwimmen. Der Prämillenarismus beschreibt die Parusie, die Wiederkehr Jesu Christi, die vor der Errichtung des tausendjährigen

¹ Diese Zusammenfassung folgt großteils Pokorny 2025.

Reiches erfolgen soll. Im Gegensatz dazu geht der Postmillenarismus davon aus, dass die Parusie erst nach der Etablierung des tausendjährigen Reiches stattfindet. Der Amillenarismus, der wesentlich auf die Lehren des Augustinus (354–430) zurückgeht, hat vor allem in der katholischen und orthodoxen Kirche eine besondere Bedeutung. Hier wird das Millennium symbolisch als das Zeitalter der Kirche interpretiert, das schließlich zur Erlösung der Gläubigen führe. Einige Szenen aus der Offenbarung des Johannes erhalten in diesem Zusammenhang eine neue, metaphorische Deutung. Das Millennium wird dabei durch den Geist Christi in der Kirche verkörpert und seine Wiederkehr markiere den Beginn des Jüngsten Gerichts (Offenbarung 14,6–22,21) (Pokorny 2025).

In der Religionswissenschaft wurde der Millenarismus-Begriff von Catherine Wessinger (geb. 1952) bedeutend weiterentwickelt. Sie unterscheidet den „katastrophischen Millenarismus“ von einem „progressiven Millenarismus“. Der katastrophische Millenarismus verweist auf die Vorstellung eines oder mehrerer zerstörerischer Ereignisse, durch welche die Welt oftmals, zumindest für die Gläubigen zum Besseren verändert wird. Die vollständige Zerstörung der Welt kann auch endgültig sein, sodass das Heil schließlich in einer transzendenten oder außerirdischen Welt erlangt werde. Der progressive Millenarismus bezieht sich auf eine allmählich fortschreitende heilsgeschichtliche Veränderung der Welt ohne das Eintreten markanter katastrophischer Ereignisse. Das Millennium stellt in dieser Form den Höhepunkt eines kontinuierlichen gesellschaftlichen und spirituellen Wandels dar. Der Ansatz wird schließlich noch um weitere Spezialformen von Millenarismen erweitert. Der avertive Millenarismus beschreibt eine Vorstellung, bei der es durch Maßnahmen zu einer Abwendung der großen Katastrophe kommt und ein Übergang zu einem progressiven Millenarismus möglich wird. Die Möglichkeit, katastrophische Ereignisse abwenden zu können, wird häufig in Abhängigkeit vom Glaubenshandeln der Millenaristen gesehen (Wessinger 2011: 5–6). Im Gegensatz zum katastrophischen Millenarismus ist beim avertiven Millenarismus die Zerstörung der gegenwärtigen Welt nicht vollständig vorherbestimmt. Stattdessen könnte eine kommende Katastrophe durch menschliche Anstrengungen vermieden werden, sei es beispielsweise durch das Befolgen von göttlichen Geboten oder die Erfüllung eines übernatürlichen Plans. Obwohl die meisten avertiv-millenaristischen Glaubensgemeinschaften bewusst darauf abzielen, bevorstehende Katastrophen zu verhindern oder das Ausmaß der drohenden Zerstörung zu verringern, werden solche Vorstellungen auch nach gescheiterten Prophezeiungen übernommen. Diese können als nachträgliche Erklärungen für ein ausgebliebenes Weltende dienen. Fehlgeschlagene apokalyptische Vorhersagen können im Laufe der Zeit zu einer Verschiebung des Glaubensschwerpunkts von katastrophisch zu progressiv-millenaristisch führen (Wojcik 2011: 66–67). Der eskalative Millenarismus stellt das

Gegenstück zum avertiven Millenarismus dar und verweist auf den Übergang von einem progressiven zum katastrophischen Millenarismus. Eine anfangs friedliche und gelassene Erwartungshaltung eskaliert und wandelt sich zu einer von Gewalt geprägten Vision einer heilsgeschichtlichen Veränderung. Der oszillatorische Millenarismus beschreibt das Wechselspiel zwischen katastrophischem und progressivem Millenarismus (Pokorny 2020: 300). Weitere nennenswerte Unterkategorien umfassen den heißen Millenarismus, den kalten Millenarismus und den verwalteten Millenarismus. Der heiße Millenarismus betont den Charakter der unmittelbar bevorstehenden Naherwartung der Katastrophe. Im Gegensatz dazu bezeichnet der kalte Millenarismus die Abschwächung oder den vollständigen Verlust dieser Naherwartung. Dadurch wird das Millennium in eine nicht näher diskutierte Zukunft verschoben und verliert an unmittelbarer Bedeutung. Der verwaltete Millenarismus beschreibt den Wechsel zwischen heißem und kaltem Millenarismus und vice versa (Pokorny 2025).

Millenarismen sind in der Mehrzahl der religiösen Traditionen weltweit anzutreffen. Die unterschiedlichen millenaristischen Kategorien können dabei nicht nur innerhalb einer großen Tradition, sondern sogar innerhalb einer einzelnen Gruppe in all ihren Nuancen auftreten. Millenarismen sind häufig Ausdruck eines religiösen Erneuerungs- oder Veränderungswillens, der insbesondere aus Krisensituationen hervorgeht. Dabei treten bisweilen katastrophisch-millenaristische Narrative auf, die auch als Rechtfertigung für gewaltsames Handeln dienen können (Pokorny 2025).

2.2 Apokalypse

Der evangelische Theologe Friedrich Lücke (1791–1855) verhalf der Apokalyptik mit seinem Werk *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Literatur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere zur Genre-Bezeichnung*. Zuvor hatte der evangelische Theologe Karl Immanuel Nitzsch (1787–1868) den Begriff 1820 eingeführt, und zwar mit Verweis auf „ein Denken und Verhalten [...], dass den künftigen Weltlauf als Abfolge dramatischer Ereignisse ansieht, die sich in eine kosmische Katastrophe ausweiten und dieser Welt und Zeit ein Ende setzen“ (Sparn 2005–2012).

In der theologischen Apokalypseforschung wird die *Offenbarung* des Johannes als Paradigma betrachtet. Wesentliche Aspekte umfassen bedeutende Katastrophen, die das Ende der Welt markieren und in einem abschließenden Kampf zwischen Gut und Böse gipfeln. Dies wird oft als Eschaton bezeichnet. Es folgt ein göttlicher Schiedsspruch, der häufig als Jüngstes Gericht

bezeichnet wird, gefolgt von einer gesellschaftlichen Veränderung. Das Gute triumphiert, während das Böse besiegt wird. Der finale Kampf wird häufig als Armageddon bezeichnet. Für zahlreiche Christ*innen stellt die Apokalypse einen bedeutenden Wendepunkt dar. Danach werden Menschen, die Gutes vollbracht haben, von Gott belohnt und Menschen, die Böses getan haben, bestraft (Sparn 2005–2012). Eine Arbeitsgruppe aus Forschenden kam Ende der 1970er Jahre zu einer Einigung. Die seitdem einflussreiche Definition, welche vom amerikanischen Alttestamentler John J. Collins (geb. 1946) vorgelegt wurde, lautete: Apokalypse sei ein „genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world (Apocalypse: Definitions and Related Terms 2021).“ Demzufolge handelt es sich bei der Apokalypse um ein Genre enthüllender Literatur mit einem erzählerischen Rahmen, in dem eine Offenbarung von einem übernatürlichen Wesen an Menschen vermittelt wird. Diese übernatürliche Gestalt schafft eine transzendente Realität, die Heil verspricht. Dieser Definition wird sich die folgende Arbeit bedienen (Pokorny 2025).

2.3 Parusie

Das Wort Parusie kommt aus dem Griechischen von *parousia* (παρουσία) und bedeutet „dabei sein, anwesend sein“, aber auch „sich nähern oder kommen“. Mit Parusie wird im Neuen Testament das räumliche Gegenwärtig sein von Personen verdeutlicht. In spezieller Weise wird mit Parusie das zukünftige Eintreffen einer göttlichen Person bezeichnet. Es wird die Ankunft der Person Jesus Christus erwartet, der als endzeitlicher Gesandter die Gottesherrschaft auf Erden bringt. Im Mittelalter und der Neuzeit wurde mit dem Parusiebegriff auch die Hoffnung verbunden, dass der Rechts- und Herrschaftsanspruch Gottes am Ende der Zeit umgesetzt wird (Parusie 2012).

2.4 Messias und Messianismus

Die Begriffe „Messias“ und „Messianismus“ leiten sich vom hebräischen *māšīaḥ* („Gesalbter“) her. Ab dem 6. Jahrhundert vor der Zeitenwende, unter dem Einfluss fremder Herrschaft in Israel und Juda, erhielt der Begriff eine neue Bedeutung. Der Messias wurde als Befreier von Unterdrückung und Fremdherrschaft erwartet, teils in Verbindung mit einer erhofften Heilszeit am Ende der Welt (Auffarth et al. 2018). Die zentrale Gemeinsamkeit bei Personen, die als Messias bezeichnet wurden, ist ihre Überzeugung, eine neue Botschaft zu verkünden. Jesus von Nazareth verkündete im Lukasevangelium das Kommen des Reiches Gottes, welches eine Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse mit sich bringen werde. Seine Heilungen symbolisieren das messianische Reich ohne Gebrechen. Das Selbstverständnis eines Messias

umfasst die Verkündigung einer besonderen Botschaft und die Rolle im Verlauf der Ereignisse. Messianismus fokussiert sich auf Erlösung, die Befreiung von Sünde und/oder irdischem Leiden (Hillerbrand 2016: 7–8). Die Vision von Jesus als Auferstandenen, der von Gott aus dem Tod gerettet und erhöht wurde, prägte den Messianismus in den folgenden Jahrhunderten. Jesus wirkte nicht nur in seinem irdischen Leben im Auftrag Gottes, sondern stehe in einer einzigartigen Beziehung zu ihm, indem Gott ihn durch einen unvergleichlichen Akt der Befreiung aus dem Tod geholt habe (Schottroff et al. 2019: 383). Das frühe Christentum markiert einen Wendepunkt in der Geschichte des Messianismus. Während jüdische Gruppen die Idee eines zukünftigen königlichen, priesterlichen oder prophetischen Heilsträgers entwickelten, zögerten sie, eine konkrete historische Person mit dem Messias zu identifizieren. Das Christentum hingegen brach mit dieser Zurückhaltung und erklärte Jesus, spätestens nach seinem Tod, zum Messias. Die griechische Übersetzung des Begriffs *māšīaḥ* (Christós Χριστός) verbreitete sich rasch und wurde zur zentralen Bezeichnung für Jesus im Neuen Testament. Die Ursprünge des urchristlichen Messianismus sind umstritten. Einige Forscher*innen sehen den Messiasanspruch erst nach Jesu Tod, als seine Anhänger*innen ihn durch die Auferstehung als himmlischen Menschensohn wahrnahmen. Andere verweisen auf mögliche vorösterliche Ansätze, etwa in politischen Deutungen, die Jesus als Thronprätendenten oder Führer einer anti-römischen Bewegung interpretieren. Kritiker*innen dieser politischen Sichtweise betonen jedoch, dass der Messiasanspruch an Jesus herangetragen wurde und er selbst diesen Titel nicht aktiv beanspruchte. Stattdessen habe das Christentum eine neuartige Interpretation des Messiasbegriffs entwickelt: Jesus als leidender Messias, der durch seinen Einsatz für andere den Weg zur Erlösung weist. Im Verlauf der frühen christlichen Theologie wurden verschiedene messianische Traditionen integriert: königliche, prophetische und priesterliche Aspekte. Paulus legte den Schwerpunkt auf einen soteriologischen Messianismus, bei dem Jesu Tod „für die Sünden“ im Zentrum steht und Rettung sowie Gemeinschaft mit Gott ermöglicht. Diese Deutung fand breite Akzeptanz, insbesondere unter Heidenchristen, während sich das Christentum zunehmend von seiner jüdischen Mutterreligion löste. Neben dem individuellen Messiasgedanken entwickelte sich im Christentum auch eine kollektive Perspektive. Die Offenbarung des Johannes beschreibt die verfolgte Gemeinde, die zusammen mit Christus in einer zukünftigen tausendjährigen Herrschaft vor dem Weltende erhöht wird. (Auffarth et al. 2018).

Im 13. Jahrhundert fand der Begriff durch die christliche Theologie in der Polemik gegen das Judentum eine erweiterte Verwendung. Um 1900 wurde „Messianismus“ als universeller Begriff für millenaristische Gemeinschaften geprägt, welche auf eine äußere oder jenseitige Rettung setzten. Politische Religionen und Kultformen, die einen politischen Führer als Erlöser

verehren, fallen ebenfalls darunter. Messianismus ist eng verknüpft mit sozialen Bewegungen, spezifischen historischen Umständen und einem Geschichtsbild, das von millenaristischen Vorstellungen geprägt ist. Besonders in der jüdisch-christlich-islamischen Tradition entstanden messianische Bewegungen häufig als Reaktion auf eine Fremdherrschaft, welche politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Normen diktierte. Diese Bewegungen wurden meist von benachteiligten Gruppen getragen, die sich von der herrschenden Elite entfremdet fühlten. Oft blieben ihre Ideale im Verborgenen, während sie nach außen hin den aufgezwungenen Normen angepasst erschienen. Innerhalb der Gemeinschaft jedoch wurden frühere Traditionen beschworen, um eine utopische Alternative zur bestehenden Herrschaft zu formulieren. Charismatische Führer konnten dabei als wiedergekehrte Helden der Vergangenheit auftreten oder den Messias lediglich ankündigen. Scheiterten messianische Prophezeiungen, wurden sie aktualisiert oder ins Transzendente verlagert. Beispiele für Messianismus finden sich in apokalyptischen Bewegungen im Judentum, Christentum und Islam wie auch in vielen anderen Religiösen Bewegungen. Im späten und postkolonialen Kontext erhielt der Messianismus eine neue Dimension. Bewegungen entstanden, die traditionelle Weltbilder transformierten oder hinter sich ließen. Christlich-apokalyptische Vorstellungen wurden mit eigenen Heldenfiguren und anti-kolonialer Rhetorik gefüllt. So wurde das Prinzip „Die Ersten werden die Letzten sein“ zu einer Anklage gegen Kolonialherren, die selbst apokalyptische Botschaften für ihre Herrschaft nutzten (Auffarth et al. 2018).

3. Christliche Millenarismen im Mittelalter

In diesem Kapitel folgt ein Überblick über verschiedene christliche Millenarismen im Mittelalter. Ein detaillierter Überblick über alle Theorien und deren Bewegungen würde jedoch den Rahmen dieser Abhandlung sprengen. Deswegen fokussiert sich die Arbeit nach einem historischen Überblick auf vier ausgewählte Millenarismen, deren Inhalte und Auswirkungen.

3.1 Historischer Überblick I (ca. 500–1000)

Bereits im dritten Jahrhundert hielt Origenes (185–253) fest, dass das christliche Königreich nicht in Raum und Zeit manifestieren werde, sondern in den Seelen der Gläubigen. Dieser Ansatz spielte in den nächsten Jahrhunderten eine tragende Rolle. In den nächsten Jahrhunderten entwickelte sich die Katholische Kirche zu einer mächtigen und gut organisierten Institution mit einer etablierten Routine. Die Verantwortlichen hatten kein Interesse daran, dass Christ*innen an veralteten Vorstellungen einer neuen Weltordnung und dem Paradies auf Erden nachhingen. Zu Beginn des fünften Jahrhunderts schlug Augustinus von Hippo (354–430) einen neuen Zugang vor. Das Buch der Offenbarung solle nicht wörtlich, sondern als spirituelle Allegorie interpretiert werden. Das Millennium habe bereits mit der Geburt des Christentums begonnen und werde durch die Kirche verwirklicht. Beim Konzil von Ephesus 431 wurde der Glaube an das Millennium auf Erden als „Aberglaube“ abgetan. Obwohl die offizielle Lehre nun keine apokalyptischen Tendenzen aufwies, blieb das Gedankengut in der Gesellschaft präsent. Vor allem in Zeiten von Krisen und Unsicherheit kamen millenaristische Vorstellungen meistens in Verbindung mit dem Buch der Offenbarung zum Vorschein. Menschen der damaligen Zeit waren oftmals auf der Suche nach Zeichen, die das Anbrechen der Endzeit ankündigen könnten. Da schlechte Herrscher, Konflikte zwischen Menschen, Kriege, Krankheiten und Plagen zu den Anzeichen für das baldige Anbrechen der Endzeit sein konnten, fanden viele Menschen diese Merkmale in ihrer Umgebung. Weiters war es nicht ungewöhnlich, Tyrannen während ihrer Regierungszeit mit dem Antichristen gleichzusetzen (Cohn 1957: 13–21). Die Figur des Antichristen blieb über die nächsten Jahrhunderte prägend. Obwohl es keine großen millenaristischen Bewegungen gab, war der Glaube an den letzten Feind allgegenwärtig. Der Antichrist diente als Bild dieses Gegners, wobei je nach gesellschaftlicher Lage unterschiedliche Herrscher wie auch Völker als Antichrist identifiziert wurden. Ein Mönch Adso von Montier-ed-Der (910–992) verfasste um 950 einen Brief, in dem er über Ursprünge des Antichristen und dessen Leben berichtet. Dieser Bericht hatte eine weitreichende Wirkung in den nächsten Jahrhunderten. Laut seinem Brief soll der Antichrist als das Gegenteil von Jesus Christus verstanden werden. Jesus wurde arm geboren, der Antichrist wird reich geboren. Jesus kam, um die Armen

aufzurichten, der Antichrist werde die Armen ausgrenzen. Der Antichrist werde laut Adso als Jude geboren und als großer Tyrann gegen die Christ*innen vorgehen. Nachdem dieser die Weltherrschaft an sich gerissen hat, folge das Kommen von Jesus Christus und dem Erzengel Michael, die gemeinsam den Antichrist besiegen. Danach folge nach 40 Tagen das Jüngste Gericht (McGinn 1979: 82–87).

3.2 Historischer Überblick II (ca. 1000–1500)

Im 11. Jahrhundert trat das apokalyptische Gedankengut wieder verstärkt auf. Otto von Freising (1112–1158) mit seiner universalen Geschichte, wobei das letzte Buch das Ende der Welt beinhaltet, Gerhoch von Reichsberg (1093–1169) schrieb ein detailliertes apokalyptisches Werk über den Antichristen und Hildegard von Bingen (1098–1179) schrieb über ihre Visionen. Diese Prophezeiungen von Hildegard machten sie zu einer der wichtigsten apokalyptischen Denker*innen ihrer Zeit (McGinn 1979: 94–97). Auch im 12. Jahrhundert breiteten sich die Ideen über ein bevorstehendes Ende weiter aus. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) war einer der wortgewaltigsten monastischen Autoren und galt als spiritueller Anführer dieser Zeit. Er machte im Streit der Päpste Gebrauch von der Antichrist-Rhetorik gegen den Gegenpapst Anaklet II. (1090–1138) und schlug eine Einteilung der Kirchengeschichte in vier Zeitalter vor (McGinn 1979: 108–109). Einer der bedeutendsten apokalyptischen Autoren des 12. Jahrhunderts war Joachim von Fiore (1135–1202). Seine Visionen, die er in einigen Werken niederschrieb, beinhalten ebenso das Kommen des Antichristen, der laut seinem Empfinden womöglich schon geboren war. Im System von Joachim von Fiore werden in den dunklen Tagen der Herrschaft des Antichristen zwei Kräfte diesem entgegentreten. Der heilige Papst und zwei Gruppen an religiösen Anhänger*innen. Er teilte auch die Geschichte anhand der Trinität neu in Zeitalter ein. Das Zeitalter des Gesetzes, das Zeitalter des Evangeliums und das Zeitalter des Heiligen Geistes. Seine Bedeutung zeigt sich daran, dass spätere Autoren von 1200 – 1500 mit millenaristischem Gedankengut zumeist von seinen Ideen beeinflusst waren (McGinn 1979: 126–146). In der Zeit von 400 – 1200 hatte zum größten Teil der Klerus das Privileg literarisch tätig zu sein. Nach 1200 veränderte sich diese Situation dahingehend, dass auch gebildete Lai*innen eine verstärkte Rolle in Europa einnahmen und damit die Literatur der Apokalyptik beeinflussten. Mit wenigen Ausnahmen handelten die apokalyptischen Texte von 1200 – 1500 von der Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche und der Welt. Die apokalyptischen Texte dieser Zeit dienten revolutionären Gruppen als Grundlage, um für Gerechtigkeit oder einen gesellschaftlichen Umschwung zu kämpfen (McGinn 1979: 146–148).

4. Ausgewählte Millenarismen

Im nachfolgenden Kapitel werden vier Vertreter*innen von millenaristischen Entwürfen detailliert betrachtet. Zunächst widmet sich die Abhandlung Hildegard von Bingen und Joachim von Fiore. Im Anschluss daran folgen die Flagellanten und Thomas Müntzer.

4.1 Hildegard von Bingen

Im nachfolgenden Abschnitt wird zunächst die Biografie von Hildegard von Bingen (1098–1179) und ihr historischer Hintergrund beleuchtet, um danach auf ihren Millenarismus einzugehen.

4.1.1 Biografisches

Hildegard von Bingen wurde als zehntes Kind im Jahr 1098 in Bermersheim vor der Höhe geboren. In ihrem Geburtsjahr war Urban II. (1035–1099) Papst und somit oberster Herrscher über die Christenheit, während Heinrich IV. (1050–1106), aus dem Haus der Salier über das Heilige Römische Reich regierte. Zu dieser Zeit stritten Kaiser und Papst um die Investitur, also die Ernennung von Bischöfen und Äbten, das zugleich einen Machtkampf um die politische Herrschaft darstellte. Weiters erobert ein Kreuzfahrerheer Jerusalem und die Praktiken der Priesterehe und Simonie galten als Symbole für den moralischen Niedergang des Klerus.

Im Rahmen dieser Ereignisse wird Hildegard von Bingen geboren. Als jüngstes Kind einer adeligen und angesehenen Familie wuchs sie mit ihren Geschwistern am Hof ihrer Eltern auf. Das Ansehen und der Einfluss ihrer Familie ist eine Voraussetzung für die Biographie von Hildegard. Dies zeigt sich unter anderem auch daran, dass zahlreiche Familienmitglieder in hohen geistlichen und weltlichen Ämtern zu finden sind. Die Einsetzung in derartige Führungspositionen spiegelt den Einfluss der Familie wider. Hildegard nutzte im Laufe ihres Lebens diese verwandtschaftlichen Verbindungen und hob ihren hochadeligen Status hervor (Kotzur 1998: 2–3). Bereits als Kind bekam sie eine geistliche Erziehung und erhielt auf dem Disibodenberg bei Bingen Unterricht. Unter anderem lernte sie über die Regula Benedicti, die Liturgik und den freien Künsten (Schipperges 1995: 10). Gemeinsam mit Jutta von Sponheim (1092–1136) folgte in sehr jungem Alter bereits der Einzug in die Klosteranlage Disibodenberg. Die von den Eltern für das Mädchen getroffene Entscheidung für ein Leben als Nonne war zu der damaligen Zeit nichts Außergewöhnliches. Hildegard hatte hierbei sicherlich kein Mitspracherecht. Bereits im ersten Jahr ihres Klosterlebens legten Jutta von Sponheim und Hildegard die monastischen Gelübde ab und wurden Benediktinerinnen. Sie bekamen von Bischof Otto von Bamberg (1060–1139) den Ordensschleier (Kotzur 1998: 5). Jutta von Sponheim, die nicht nur eine

fromme Frau, sondern ebenso die Tochter eines lokalen Grafen war, übernahm Hildegards Ausbildung. Sie lehrte sie insbesondere das Rezitieren der Psalmen, was den Großteil des Tages ausmachte, sowie weitere Tätigkeiten, die für Frauen dieser Zeit als angemessen galten (Flanagan 1998: 2). Hildegard lernte zwar lesen und schreiben und konnte die Psalmen und Gesänge in lateinischer Sprache singen, eine Unterweisung in den Sieben Freien Künsten (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) war für Frauen jedoch nicht vorgesehen. Deshalb bezeichnet sie sich in späteren Schriften oft als ungelehrt und ungebildet. In den folgenden zwei Jahrzehnten ihres Lebens ist wenig bekannt. Ihr Alltag war geprägt vom Lebensrhythmus des klösterlichen Lebens mit Arbeit, Studium und dem gemeinschaftlichen Gebet. Als Jutta von Sponheim 1136 starb, begann sich für Hildegard von Bingen vieles zu ändern. Sie wurde von ihren Mitschwestern zur neuen Meisterin gewählt und war ab diesem Zeitpunkt für den geistigen Unterricht ihrer Mitschwestern verantwortlich. Ihr guter Ruf trug in den nächsten Jahren dazu bei, dass die Gemeinschaft der Schwestern anwuchs (Kotzur 1998: 5–6). Der Fokus auf die Spiritualität ließ die Anhänger*innenschaft schnell anwachsen. Bald wurde Disibodenberg zu einem Zentrum für die Töchter des Adels, die von ihren Eltern dorthin geschickt wurden. Die ursprünglich für Jutta, Hildegard und wenige andere vorgesehene Zelle musste nun eine wachsende Gemeinschaft beherbergen. So hatte sich die einstige Klausenzelle in ein kleines Benediktinerinnenkloster verwandelt, das dem Kloster Disibodenberg unterstellt war (Flanagan 1998: 2). Hildegards Visionen zeigen sich früh in ihrem Leben. Ihre Erlebnisse, welche sowohl für sie selbst als auch für ihre Eltern, Lehrer*innen und Mitschwestern schwer zu verstehen waren, führten zu einer Isolation Hildegards. Doch dieser Versuch führte nicht zum gewünschten Ergebnis. Doch das Außergewöhnliche an ihren Visionsberichten ließ sich nicht verbergen, sondern zog vielmehr die Menschen an. Hildegard gründete ihr eigenes Kloster, wurde zur Führerin einer spirituellen Bewegung und konnte unabhängiger agieren. Sie ließ sich an einem symbolträchtigen Ort nieder, an welchen das Kloster Rupertsberg mit der Außenwelt in Bingen verbunden blieb (Harteloh 2024: 506). Im Laufe ihres Lebens verfasste Hildegard drei theologische Werke. *Wisse die Wege* (1150), das *Buch vom verdienstlichen Leben* (1163) und das *Buch von den göttlichen Werken* (1173). Die Bücher behandeln die gesamte Heilsgeschichte von der Erschaffung der Welt über den Sturz der Engel bis hin zu den Ereignissen der Endzeit (Stachelin 1955: 88).

Im Jahr 1141 erhielt Hildegard laut eigenen Aussagen von Gott den Auftrag ihre Visionen schriftlich festzuhalten. Eine Stimme vom Himmel forderte sie auf, ihre Erfahrungen anderen mitzuteilen. Von 1141 bis 1151 schrieb sie an ihrer ersten Visionsniederschrift. Der Titel lautet *Scivias – Wisse die Wege*, eine Abkürzung für *Scivias Domini*, „Wisse die Wege des Herrn“.

Ihre Schrift teilt sich in drei Bereiche der Heilsgeschichte auf und orientiert sich am Glaubensverständnis der damaligen Zeit. Die drei Bereiche sind Schöpfung, Erlösung und Ende der Zeiten, wobei Mensch und Kosmos untrennbar mit Gott verbunden sind. Ihr Werk stellt in 26 Visionen die Schöpfung der Welt und des Menschen dar, es folgen die Erlösung durch Jesus Christus und das Ende der Welt. Ihre Visionen beschreibt Hildegard von Bingen detailreich und mit vielen Einzelheiten (Kotzur 1998: 7–8).

Sie begründete ihre geistliche Autorität mit ihren außergewöhnlichen Fähigkeiten der visionären Begabung. Dabei betrachtet sie ihre prophetischen Einsichten nicht als Gegensatz zu kirchlichen Ämtern, sondern als deren Ergänzung. Sie ordnete sich bewusst in die prophetische Tradition ein, indem sie typische Elemente dieser Strömung nutzte. Ihre Offenbarungen beruhten primär auf eigenen Visionen, während sie sich nur sekundär auf die Auslegung biblischer Texte stützte. Dadurch knüpfte sie direkt an die prophetischen Erzählungen des Alten Testaments an und erhob den Anspruch, dass ihre Visionen eine lehrhafte und geistliche Autorität besitzen. Anfangs verweigerte Hildegard angeblich aus Bescheidenheit die Verschriftlichung ihrer Visionen, wofür sie daraufhin vermeintlich von Gott mit einer Krankheit bestraft wurde. Dies ist ein Motiv, das auch in der biblischen Prophetie zu finden ist. Ähnlich wie der Prophet Jeremia beschreibt sie sich selbst als zu zurückhaltend zum Reden. Ihre Zurückhaltung begründet sie vor allem mit ihrer eigenen Wahrnehmung als unwürdige, ungelehrte Frau sowie ihrer vermeintlichen Unsicherheit in der lateinischen Sprache, in der sie ihre Werke verfasste. Sowohl ihre kirchlichen Unterstützer als auch Hildegard selbst betonten, dass ihre Fähigkeit zu predigen und zu schreiben direkt auf göttliche Inspiration zurückzuführen sei. Die unmittelbare Ergriffenheit durch den göttlichen Geist legitimierte ihre Reden und Schriften und diente als Grundlage für ihre Autorität (Gerschel 2016: 55–56). Die Mönche vom Disibodenberg mussten von der Entstehung ihres Werkes Kenntnis haben. Ohne die Unterstützung des Mönchs Volmar (circa 1100–1173) und die Zustimmung des Klosterabtes wäre die Niederschrift und Veröffentlichung ihrer Visionen nicht realisierbar gewesen. Trotz der Unterstützung im eigenen Kloster, war Hildegard in den ersten Jahren ihres Schreibens nicht überzeugt von ihrer eigenen prophetischen Begabung. Sie wendete sich sogar in einem Brief an Abt Bernhard von Clairvaux, in welchem sie ihre Zweifel schilderte und auf seine Bestätigung ihrer Prophetie hoffte. Obwohl der Abt sie zu ihrer Sehergabe gratulierte, fiel das Antwortschreiben kurz und mahnend aus. Dennoch wagte Hildegard mit diesem Brief ihre ersten Schriften zu veröffentlichen. Auf der Trierer Synode 1147 und 1148, unter dem Vorsitz von Papst Eugen III. (1080–1153), an der Bernhard von Clairvaux und viele weitere Geistliche aus ganz Europa teilnahmen, informierte der Mainzer

Erzbischof Heinrich I. (1080–1153) die Teilnehmer über Hildegards Visionen. Der Papst entschloss sich dazu, die Gabe von Hildegard untersuchen zu lassen und sandte eine Kommission zum Kloster. Die Untersuchung kam zu einem positiven Schluss und Papst Eugen III. ermutigte Hildegard in einem Brief ihre prophetische Gabe zu nutzen und weiter aufzuschreiben. Dadurch bestätigte er den göttlichen Ursprung ihrer Visionen und erkannte somit offiziell die Sehergabe von Hildegard an. Die päpstliche Bestätigung bekräftigte Hildegard, schützte sie vor dem Vorwurf der Häresie und ließen ihre Zweifel verschwinden. Sie arbeitete daraufhin entschlossen daran, ihr Werk fortzusetzen und ihre Visionen auch öffentlich zu verbreiten. Die Synode von Trier und ihr Ausgang veränderten ihr Leben. Vom Ruhm und Ansehen Hildegards profitierte auch der Mönchskonvent des Disibodenberg. Bereits kurz nach Abschluss der Synode ehrte Papst Eugen III. den Ort, an dem Hildegard zur Seherin wurde, mit einer Schutzurkunde im Jahr 1148. Von da an strömten häufig Ratsuchende zum Disibodenberg, was den Mönchen eine fortlaufende Einkommensquelle sicherte. Auch die Frauenklausen erhielten Zuwachs von wohlhabenden Frauen adeliger Herkunft (Kotzur 1998: 8–9). In den nächsten Jahren nach ihrem Bekanntwerden, beschloss Hildegard das Kloster zu verlassen. Es gab vermutlich mehrere Gründe, das Kloster am Disibodenberg zu verlassen. Es könnte sein, dass die Frauen sich unter der Abhängigkeit des Abtes Kuno (c. 1080–1155) nicht wohl fühlten oder schlicht der Platz für das stetig wachsende Frauenkonvent nicht mehr ausreichend war. Hildegard von Bingen plante ihr eigenes, unabhängiges Kloster auf dem Rupertsberg. Dieser Ort wäre ihr in einer Vision mitgeteilt worden. Die Mönche auf dem Disibodenberg und auch Abt Kuno, unter dessen Befehlsgewalt die Benediktinerinnen standen, waren jedoch nicht bereit, die Frauen weggehen zu lassen. Der neu gewonnene Ruhm Hildegards brachte hohe Einkünfte durch Spenden und Geschenke adeliger Personen. Mithilfe von Erzbischof Heinrich I. (c. 1080–1153) und finanzieller Unterstützung weltlicher Förderer, kann Hildegard schließlich das Gelände erwerben und die Umsiedlung von 1147 – 1151 durchführen. In den ersten schwierigen Jahren, welche von Armut und Konflikten geprägt waren, beendete sie schließlich ihre Schrift *Scivias*. Ein Konflikt, der immer wieder neu aufflammte, war der Streit mit dem Ursprungskloster am Disibodenberg. Erst nach Jahren schaffte es Hildegard, die gespendeten Güter für ihr Kloster und die vollständige Unabhängigkeit ihres Konvents zu bekommen. In zwei Urkunden von Erzbischof Arnold (circa 1095–1160) wurde die neue rechtliche Stellung des Klosters festgelegt und ihr Besitz bestätigt. Zusätzlich bekräftigte Kaiser Friedrich I. (1122–1190) von weltlicher Seite die Urkunden und gewährte dem neuen Kloster seinen kaiserlichen Schutz. In den Folgejahren führte dies gemeinsam mit Schenkungen und Vermächtnissen an das Kloster zu vermehrtem Wohlstand (Kotzur 1998: 9–12).

Die anfänglichen Schwierigkeiten nach der Übersiedlung waren somit überwunden. Der Bau des neuen Klosters sowie die Einrichtung der erforderlichen Innenräume schritten kontinuierlich voran. Neben den erzielten Erfolgen erlebte Hildegard in diesen Jahren auch die Schwächen der Menschen und musste Enttäuschungen hinnehmen. Sowohl innerhalb der eigenen Schwesternschaft als auch in ihrer Funktion als Äbtissin und Prophetin wurde Hildegard mit verschiedensten Charakteren und Herausforderungen konfrontiert. Diese Erfahrungen spiegeln sich in ihrem zweiten großen Werk, der Visionsschrift *Liber Vitae Meritorum* – *das Buch der Lebensverdienste*, wider, welches sie zwischen 1158 und 1163 verfasste. Ihr zweites Werk beschäftigt sich mit der Auseinandersetzung des gläubigen Menschen mit Gut und Böse und die daraus entstehende Verantwortung. In einem Werk mit dramatischen Elementen schildert Hildegard die düsteren und abstoßenden Manifestationen des Bösen, die in einen direkten Dialog mit den ihnen entgegenstehenden göttlichen Kräften treten. Diese Dialoge waren vermutlich aus dem realen Leben gegriffen und besitzen teilweise bis heute eine bemerkenswerte Aktualität. Auch dieses Werk weist kosmologische Aspekte auf. Die begangenen Sünden werden nicht nur als Verfehlungen des Einzelnen gegen Gott betrachtet, sondern auch als Bedrohung und Verletzung des Kosmos, mit dem der Mensch fundamental verbunden sei. In der Einleitung ihres Werkes erwähnt Hildegard von Bingen, dass sie auch eine Reihe kleinerer Werke, wie Lieder und Briefe, verfasst habe. Dieses Vorwort unterstreicht Hildegards Interesse an den Konflikten sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche. Der umfangreiche Kreis ihrer Briefempfänger*innen zeugt von ihrem großen Ansehen und verdeutlicht ihren erheblichen Einfluss in der damaligen Zeit. Das zeigt der Briefwechsel zwischen Hildegard und Kaiser Friedrich I. Barbarossa. Fünf erhaltene Schreiben, vier von Hildegard und eines von Friedrich I., dokumentieren den über längere Zeit bestehenden Kontakt zwischen beiden. Anfangs war das Verhältnis zwischen dem Kaiser und der Äbtissin wohlwollend. Dies zeigt sich beispielsweise in der 1163 ausgestellten Urkunde für das neue Rupertsberger Kloster und als kaiserliche Truppen 1165 den Rheingau verwüsteten, wurde das Rupertsberger Kloster verschont. In späteren Jahren jedoch veränderte sich ihre Beziehung. Aufgrund der gegen den Papst gerichteten Politik Friedrichs I. mahnte Hildegard den Kaiser und warnte ihn vor unklugem Handeln (Kotzur 1998: 16–18).

Im Alter von 65 Jahren begann Hildegard mit der Abfassung ihres dritten Werkes, dem *Liber Divinorum Operum* – *das Buch vom Wirken Gottes*. Dieses abschließende Segment ihrer Visionenwerke gilt als ihre reifste Leistung. In diesem umfangreichen Werk, das aus drei Teilen und zehn Visionen besteht, entwickelte Hildegard eine kosmologisch orientierte Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Errichtung des Königreiches Gottes. Im Zentrum dieser Schrift stehen Mensch und Welt. Hildegard berichtet zunächst über den Ursprung des Lebens, der in der

Liebe Gottes verankert sei. Anschließend beschreibt sie die göttliche Weltordnung und die Rolle des Menschen innerhalb dieser Struktur. Nach einer ausführlichen Darstellung der Läuterung im Jenseits, schildert sie die Heilsgeschichte und Gottes Eingriffe von den Zeiten der Propheten bis zur Wiederkunft Christi (Kotzur 1998: 19).

Hildegard von Bingen starb 1179 im Alter von 81 Jahren in ihrem Kloster auf dem Rupertsberg. In den Jahren 1489 und 1498 wurde Hildegards Sarg geöffnet und es kam zu Verschenkungen einzelner Reliquienteile. Im 17. Jahrhundert wurden schließlich alle noch vorhandenen Gebeine an das Eibinger Kloster übergeben. Als 1852 die Echtheit der Knochen bestätigt wurde, kam es zu zahlreichen Reliquienschenkungen an Abteien und Pfarren (Kotzur 1998: 20–22). Kurz nach ihrem Tod äußerten bereits einige Bischöfe, dass sich in Hildegards Schriften keine menschlichen, sondern nur göttliche Worte finden würden. Hildegards Werke waren in den folgenden Jahrhunderten eine anerkannte Größe im geistigen Diskurs. Ihre prophetischen, endzeitlichen sowie kirchen- und gesellschaftskritischen Aussagen fanden breite Resonanz, wurden jedoch oft in radikalisierte Form übernommen. Im Zentrum stand ein Konzept, das sie als eine Ära weiblicher Schwäche interpretierte und zur Grundlage einer umfassenden Endzeitperiodisierung machte (Embach 2001: 405–408). In den folgenden Jahrhunderten bleiben Hildegards Schriften präsent. Es wurden Exzerpte verfasst und vielfach wurde auf ihre Visionen Bezug genommen. Hildegard wurde zu einer prophetischen Autorität, deren Werke man in der christliche-monastischen Gemeinschaft kannte (Embach 2001: 429).

4.1.2 Hildegard von Bingen: Millenarismus

In ihren Visionen über das Ende der Welt beginnt Hildegard mit einem christlichen Mann inmitten der Welt, der seinen Blick über die Welt schweifen lässt. Mittels einer großen Posaune entsendet dieser Mann drei Winde, welche die Wege der Gerechtigkeit widerspiegeln. Die Feuerwolke stellt den ersten Windstoß dar, die Sturmwolke den zweiten und die Lichtwolke folgt als dritter Wind. Der erste Wind symbolisiere die Gerechtigkeit, die wie eine flammende Liebe Gott preisen möchte. Die zweite Wolke stehe für die Werke der Menschen und der dritte Windstoß symbolisiere die unberührte Jungfräulichkeit in der Menschwerdung von Gott in Jesus Christus (Schipperges 1995: 184–186). Hildegard schreibt auch über die gottgewollte Ordnung im Kosmos. Gott erfülle mit seiner Schöpfung das Weltall, denn ohne seine Ordnung könnte alles in eine chaotische Bewegung verfallen. Jedes einzelne Geschöpf von Gott habe in diesem Sinn eine wertvolle Funktion und Platz. Die vollständige Wunderwirkung entfalte sich aber im Menschen, denn Gott habe den Menschen die Erde für seine Wünsche anvertraut (Schipperges 1995: 189).

In weiterer Folge in ihrer Vision *Das Ende der Zeiten* schrieb Hildegard folgendes: „Siehe, da standen dort fünf wilde Tiere. Das eine war wie ein feuriger, aber nicht brennender Hund, eines wie ein dunkelgelb gefärbter Löwe, ein anderes glich einem fahlen Pferd, das nächste einem schwarzen Schwein und ein weiteres einem grauen Wolf“ (Kotzur 1998: 226).“ Die Endzeit wird unaufhaltsam von fünf Reichen oder Zeiten der Erde eingeleitet, die von Hildegard als fünf symbolische Tiere beschrieben werden. Das erste ist das Reich des feurigen Hundes, in welchem die Menschen göttliche Gerechtigkeit nicht wahrnehmen. Es folgt das kriegerische Reich des Löwen und die Zeit der kurzlebigen Freuden des fahlen Pferdes. Das vierte ist das Reich oder die Zeit des Schweins, in welchem die Führer sich in Unreinheit suhlen und durch Ausschweifungen göttliche Gebote missachten. Das fünfte ist das Reich des Wolfes, das von Machtstreben und Erfolgsorientierung dominiert wird (Mews 2000: 52). Schließlich erscheint am Ende der Zeiten vor den Tieren eine Anhöhe mit fünf Gipfeln, die fünf Höhepunkte menschlicher Begierden darstellen sollen. Ein Seil verbindet die Mäuler der Tiere als Symbol der fortschreitenden Entwicklung. Daraufhin wandte Hildegard ihren Blick gen Osten, wo sie die Erscheinung des Menschensohnes erblickte, welcher eine Lyra in seinem Schoß ruhen hatte. Rechts von ihm erblickte sie eine imposante weibliche Gestalt, die als Allegorie für die Kirche steht. In ihrem Schoß erblickte Hildegard das deformierte Haupt des Antichristen, welcher die Menschheit zur Verleugnung Gottes verführt (Kotzur 1998: 233). Der Antichrist wird von Hildegard genau beschrieben: „An derselben Stelle des weiblichen Erkennungsmerkmals erschien ein unförmiges pechschwarzes Haupt mit feurigen Augen, eselsgleichen Ohren und mit Nase und Rachen wie ein Löwe sie hat. Mit weit aufgerissenem Maul knirschte es und wetzte schreckenerregend die furchtbaren eisenartigen Zähne. [...] Und da ertönte plötzlich etwas wie ein Donnerschlag und traf das Haupt mit solcher Wucht, daß es von diesem Berge Herabstürzte und seinen Geist im Tode aushauchte“ (Kotzur 1998: 226). Gottes Macht wird durch den Sieg über den Antichristen deutlich. Aufgrund des Donnerschlages von Gott stürzt das Wesen tot hinunter (Kotzur 1998: 233).

Im *Liber Divinorum Operum* griff Hildegard diese Visionen wieder auf. Sie konzentrierte sich darauf, dass die Gerechtigkeit nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustand existieren würde. Sie beginnt nun ihre zunächst sehr vagen Theorien mit aktuellen oder vergangenen Ereignissen zu verknüpfen. Das Zeitalter des Hundes begann mit Heinrich IV. (1050–1106) und werde andauern, bis Gott einen weiteren Herrscher mit einem geistlichen Namen und der Weisheit und List einer Schlange niederschlage. Hiermit könnte sie möglicherweise Erzbischof Rainald von Dassel (circa 1120–1167) gemeint haben. Sie verurteilt die räuberischen Personen, die in geistlichen Gewändern gekleidet sind, Waffen tragen, Arme berauben und das nehmen, was ihnen

nicht gehört. Darauf folgt das Zeitalter des Löwen, eine Zeit des Krieges, in der Armeen einander töten und viele Städte zerstört werden. Im Anschluss daran folgt eine Zeit der Gerechtigkeit und des Friedens, vermutlich die Zeit des Millenniums, bevor das letzte Gericht folge (Mews 2000: 55). Das Zeitalter des Pferdes hingegen symbolisiert den Beginn des Wandels. Die Armeen der Heiden würden das Christentum angreifen und die Menschen würden anderen Lehrern und anderen Erzbischöfen folgen. Unter Rückgriff auf die Aussagen der Schrift erwartet sie eine unruhige Zeit, in welcher sowohl Söhne als auch Töchter das Wort Gottes prophezeien werden, während es gleichzeitig aber auch viele Häresien geben werde, bevor der Antichrist im Zeitalter des Schweins auftauche. Durch die Identifizierung dieser wilden Tiere mit bestimmten historischen Perioden, ermutigt Hildegard ihre Leser*innen, viel klarer als in ihrem ersten Werk *Scivias* zu denken. Die gegenwärtige Zeit war Teil einer Ordnung, die vor dem endgültigen Gericht vergehen müsse. Sie scheute sich nicht mehr, über falsche Richtungen zu sprechen, die in der Geschichte der Kirche eingeschlagen wurden. Sie schrieb außerdem detaillierter als in der *Scivias*, was der Antichrist lehre (Mews 2000: 55). Dieser soll von einer „unreinen Frau“ geboren werden und nichts Gutes in sich tragen. Der Antichrist werde gegen die Lehre der Kirche predigen und mit seinen Worten versuchen, die Menschen auf falsche Wege zu lenken (Staehelin 1955: 100). Er würde Argumente gegen die Gebote der Keuschheit erfinden, welche die Menschen täuschen werden. Erst mit der Sendung von den Propheten Enoch und Elija werde die List des Bösen überwunden und die Menschen zu Gott zurückgeführt (Mews 2000: 55). Denn diese beiden Propheten ließen sich nicht durch die Schmeicheleien und Drohungen des Antichristen beeinflussen. Danach sollen zahlreiche heilige Märtyrer, die in der frühen Kirchengeschichte wegen ihres Glaubens gestorben waren, erscheinen und den Antichristen besiegen. Dieser soll daraufhin von der göttlichen Macht gestürzt werden und die ganze Welt werde erfüllt sein von Schwefel- und Pechgeruch. Nach dem Fall des Antichristen werde der Ruhm des Sohnes Gottes steigen und man würde eine Stimme vom Himmel hören (Staehelin 1955: 100–101). „Nun sei Gott Lob in seinem Werke, dem Menschen nämlich, für dessen Wiederherstellung er die gewaltigsten Kämpfe auf Erden gefochten und den er über die Himmel zu erheben geruht hat, auf daß er zugleich mit den Engeln sein Antlitz in jener Einheit lobe, in der er wahrer Mensch ist“ (Staehelin 1955: 101). All diese Prophezeiungen dienten dazu, die Menschheit zu ermahnen, dass sie zur moralischen Rechtschaffenheit, der durch Christus offenbarten Gerechtigkeit, zurückkehren müsse. Hildegard betrachtete die Wunden am Körper Christi als Manifestationen der Ungerechtigkeit, die in der Gesellschaft fortbestehen würden. Sie war jedoch überzeugt, dass die Ungerechtigkeit enden werde und der Antichrist besiegt werden wird. In dieser

Schrift wurde sie deutlich klarer, aber pessimistischer bezüglich der Zukunft der Gesellschaft (Mews 2000: 55–56).

4.2 Joachim von Fiore

In der Geschichte des christlichen Denkens ist Joachim von Fiore (1135–1202) einer der wenigen großen Theologen, die versuchten, eine allgemeine Darstellung des gesamten zeitlichen Prozesses der Menschheit auf der Grundlage der biblischen Botschaft zu geben. Joachims überarbeitete apokalyptische Geschichtstheologie steht neben der optimistischen Theologie von Eusebius von Caesarea (260–339) und der pessimistischen von Augustinus (354–430) als eines von drei kontrastierenden Hauptmodelle für christliche Geschichtsauffassungen (McGinn 2018: 2). Generell verlor die traditionelle Vorstellung vom Weltende an Bedeutung, da die Parusie noch nicht stattgefunden hatte. Aufgrund dieser Verzögerung der Wiederkunft Christi war es notwendig geworden, eine neue Konzeption zu entwickeln. Eine neue Idee lieferte Joachim von Fiore, der das Zeitalter vom Wirken des Heiligen Geistes beschrieb. Er weckte mit seinen Visionen und Werken neue Hoffnungen bei vielen Menschen der damaligen Zeit (Vrankic 2011: 144). In dieser Nacht des Osterfestes im Jahr 1190, so schreibt er selbst, habe er die Aufgabe, erkannt, welche Gott ihm aufgetragen hatte. Dadurch bekam er laut eigenen Aussagen einen tiefen Einblick in den Heilsplan Gottes. Die Menschheit würde an einem Wendepunkt stehen und könne durch das analogisierende Lesen der Bibel die Zukunft erkennen. Im Mittelalter, in dem ohnehin das nahende Ende der Welt stets eine große Rolle spielte, hatten die Werke von Joachim von Fiore großen Einfluss (Der Prophet des Dritten Reiches 2012). Joachim kann daher zu Recht als einer der einflussreichsten apokalyptischen Denker überhaupt bezeichnet werden. Seine Schriften überdauerten das Mittelalter und ihr Einfluss reicht bis in die Gegenwart. Obwohl ein Werk von ihm bereits 1215 von Papst Innozenz III. (1161–1216) verurteilt wurde, wird er persönlich nicht als Häretiker verurteilt. Er galt über die Jahrhunderte und teils bis heute als Abt mit prophetischer Gabe und war schon kurz nach seinem Ableben eine kontroverse, aber entscheidende Figur in der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie.

4.2.1 Joachim von Fiore

Joachim wurde 1135 in Celico geboren, einer kleinen Stadt in Kalabrien, die sich im Süden Italiens befindet. Es gibt zwei verschiedene Überlieferungen zu seiner Herkunft. Er selbst spricht von sich selbst als Bauer, was jedoch unwahrscheinlich ist. Eine andere Überlieferung, die von frühen Biografen bestätigt wird, hält fest, dass der spätere Abt Kalabriens, der Sohn eines Notars am normannischen Hof war. Joachim wurde in Cosenza ausgebildet und nach seinem Studium dank seines Vaters am Hof ebenfalls als Notar angestellt. Er begann für Stefano di Perche (1140–1169) in der Kanzlei des Königs in Palermo zu arbeiten und begleitete andere einflussreiche Notare auf ihren Reisen. Nach der Rückkehr einer Reise beschloss Joachim, sich zurückzuziehen und das Heilige Land zu besuchen. Seine Pilgerfahrt nach Jerusalem wird in

seinen Biografien bezeugt. Er kehrte danach nach Italien zurück und lebte eine Zeit lang in einer Höhle in der Nähe eines griechischen Klosters nahe dem Ätna auf Sizilien. Nachdem er in einem Kloster zum Diakon geweiht worden war, begann Joachim seine Tätigkeit als Wanderprediger (Gatto 2018: 20–22). Im Jahr 1171 kam er schließlich in das Kloster bei Corazzo und wurde bald darauf zum Abt gewählt. Seine Versuche die Mönchsregel der Zisterzienser einzuführen, scheiterten. Seine Überzeugung, dass er ein spezielles Verständnis der Bibel hatte und die Bedeutung für die Geschichte der Menschheit erfassen könne, erweckten großes Interesse an seiner Person. In dieser Zeit hatte er Gespräche mit Papst Urban III. (1120–1187) und seinem Nachfolger Papst Clemens III. (1130–1191), wobei Letzterer ihm die Erlaubnis gab, seine Interpretation der biblischen Schriften aufzuschreiben (Whalen 2009: 101). Der Fall Jerusalems im Jahr 1187 erschütterte sowohl Joachim wie auch die gesamte Christenheit. Auch im Kloster gab es zu dieser Zeit interne Konflikte, die wohl an den langen Abwesenheiten des Abtes in Verona und Rom waren. Im Frühjahr 1188 verließ Joachim daher sein Kloster und legte das Amt des Abtes nieder (Vrankic 2011: 150–152). Joachim von Fiore konnte sich somit zurückziehen und gründete ein Kloster in San Giovanni in Fiore. Bis zu seinem Tod 1202 schrieb er in diesem Kloster an seinen Schriften (Whalen 2009: 101).

Urkundliche Erwähnung findet Joachim von Fiore erstmals 1177 als Abt von Corazzo. Dort verfasste er sein erstes Werk, die *Genealogia*, die bereits einige Gedanken seiner späteren Vision für die Welt und deren Geschichtstheologie liefern. Es folgte *Psalterium decem chordarum* und im Jahr 1191 folgte sein zweites Hauptwerk *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, die Übereinstimmung des Alten und Neuen Testaments. 1196 folgte schließlich der letzte Teil seiner prophetischen Trilogie, die *Expositio in Apocalypsim*, die Erklärung der Geheimen Offenbarung (Vrankic 2011: 152–153). Diese drei Werke sollten von den Leser*innen als ein Gesamtwerk betrachtet werden, das sich jeweils einer Person der Trinität zuwendet. Die Übereinstimmung des Alten und Neuen Testaments besteht aus fünf Büchern und ist Gott, dem Vater, gewidmet. In diesem Werk zeigt Joachim seine Art der Exegese und in welcher Form Altes und Neues Testament miteinander zu verbinden seien. Weiters behandelt Joachim die zentralen Themen seiner historischen Reflexion. Vor allem im zweiten Buch wird ausführlich seine Hermeneutik erklärt, wonach alle Ereignisse, Personen und Zeiträume des Alten Testament ähnliche Ereignisse im Neuen Testament ankündigen würden. Im dritten Buch beschäftigt sich Joachim mit dem Verständnis der zukünftigen Ereignisse. Der Abt stellt eine Verbindung zwischen den sieben Siegeln im Buch der Offenbarung und den Verfolgungen her, die sowohl das jüdische wie auch das christliche Volk erlitten hatten. Alle sieben Bedrängnisse, welche im Alten Testa-

ment beschrieben wurden, werden mit den Siegeln in der Offenbarung des Johannes in Verbindung gebracht. Die Entbehrungen und Verfolgungen, die die Christen bereits erleiden mussten und noch erleiden müssen in der Zukunft, werden mit der Öffnung dieser Siegel verknüpft. Das vierte Buch analysiert erneut die Menge der Übereinstimmungen zwischen den Testamenten, während das fünfte und letzte Buch die historischen Bücher des Alten Testaments kommentiert (Gatto 2018: 24–25). Das *Psalterium decem chordarum* dagegen ist ein aus drei Büchern bestehendes Werk und ist dem Heiligen Geist gewidmet. Das erste Buch widmet sich hierbei dem Studium der Dreifaltigkeit. Während der dritte Teil des Gesamtwerkes lediglich eine kurze Liste an Regeln für das Rezitieren der Psalmen darstellt, ist der zweite Teil der symbolischen Deutung der 150 Psalmen gewidmet, die Joachim aus der Perspektive der Heilsgeschichte interpretiert. Dieses zweite Werk von Joachim von Fiore war Teil einer Debatte über die Dreifaltigkeit, die das 12. Jahrhundert prägte. Der Gegensatz zwischen der monastischen Theologie von Bernhard von Clairvaux und der aufstrebenden scholastischen Theologie von Peter Lombard (1100–1160) zeigt die unterschiedlichen Ansichten. Joachim versuchte durch seine Darstellung eine Alternative einzuführen. Der kalabrische Abt sah in der Form des Psalteriums, also des Musikinstruments, die Essenz Gottes. Das Psalterium dient somit als Symbol des Göttlichen und seine Struktur ermöglicht den Menschen, die übernatürliche Natur des Göttlichen wahrnehmen zu können. Laut Joachim ist die Vorstellung des zehnsaitigen Psalteriums der Schlüssel zum vollständigen Verständnis des Mysteriums der drei göttlichen Personen (Gatto 2018: 26). Für Joachim ist dieses dreieckige, zitherähnliche Instrument ein gutes Abbild von seinem Verständnis der Trinität. Aus den drei Teilen des Instrumentes formt sich ein schöner, harmonischer Klang, der nur durch das Zusammenwirken aller Kräfte entstehen könne. Joachim von Fiore nutzt diese Metapher für seine Theorie der Trinität. Seine Lehre versteht historische Entwicklung und Ereignisse als absichtlichen geplanten und göttlichen Prozess, der einer Ordnung und einem Ziel folge. Um das verstehen zu können, benötige man das richtige Verständnis der Bibel (Lauster 2021: 236–237). Er hielt unter anderem fest, dass seine trinitarischen Schriften richtig verstanden werden. Sie resultierten nicht aus intellektueller Anstrengung, sondern aus spiritueller Erfahrung. Dies entsprach seinem Selbstverständnis als Prophet. Seine Aussagen über die Dreifaltigkeit entsprachen geistiger Einsicht und der Meditation über die Heilige Schrift. Eine einfache Reflexion mit dialektischen Methoden könne das nicht erreichen. Dieser Anspruch war für seine gesamten Schriften von großer Bedeutung, denn für den Abt war das Nachdenken über die Heilige Trinität kein Rätsel, dass es zu lösen galt, sondern eine Übung des Geistes. Bereits seit dem Konzil von Nicäa (325) bestand die Frage der Trinität und der Frage über den Begriff „Substanz“ und „Person“. Joachim selbst erinnert in seinen Werken an diese Debatte,

indem er anmerkt, dass die betreffenden Begriffe den Anforderungen der trinitarischen Sprache nicht aufgrund ihrer Bedeutung gerecht werden, sondern weil die damaligen Kirchenväter sie dementsprechend definiert hätten. Joachim von Fiore verwendet den Begriff der Substanz sehr frei und setzt ihn mit „Person“ gleich. Um die trinitarischen Personen nicht zu verwechseln, betont Joachim, dass die Personen individuelle Substanzen sind und daher der Sohn alles ist, was auch der Vater ist. Entscheidend ist für ihn, dass die eine göttliche Substanz nur innerhalb der Gemeinschaft der drei personalen Substanzen existieren kann. Der Heilige Geist dient für ihn nicht nur als Bindeglied zwischen den trinitarischen Personen von Vater und Sohn, sondern ebenso als Verbindung zwischen den Epochen der Heilsgeschichte. Die berühmte „filioque-Lehre“, dass der Geist sowohl aus dem Vater wie auch aus dem Sohn hervorgehe, ist, somit eine Voraussetzung für seine Geschichtstheologie. Die drei „Zustände“ des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes folgen nicht einfach aufeinander, sondern der dritte „Zustand“ sei bereits in den beiden anderen gegenwärtig. Joachim von Fiore bevorzugte eine Interpretation der trinitarischen Theologie als Fahrplan für die Heilsgeschichte (Gemeinhardt 2018: 51–63).

Sein drittes großes Werk, die *Expositio in Apocalypsim*, ist in acht Bücher aufgeteilt. In diesem analysiert und kommentiert Joachim jede Zeile aus dem Buch der Offenbarung, wobei er auf alle Symbole, Figuren und verborgenen Bedeutungen eingeht. Durch seine Methodik mit der Zahl Sieben teilt der Abt die Geschichte der Kirche in sieben Perioden ein, die den sieben Teilen des Buches der Offenbarung entsprechen. Sein Werk stellt einen der bedeutendsten Versuche dar, eine historische Theologie der göttlichen Offenbarung zu entwickeln, indem er der Apokalypse eine kontinuierliche Prophezeiung zuschreibt (Gatto 2018: 27–28). In allen seinen Hauptwerken strebt Joachim nach einem umfassenden Verständnis der Heilsgeschichte. Er ist überzeugt, dass die Heilige Schrift und ihr verborgener innerer Sinn einen Schlüssel für ein tieferes Verständnis liefern können. Die Bibel, insbesondere die Offenbarung des Johannes, sei eher in bildlicher Sprache als in Worten verfasst worden. Sie wolle deswegen laut Joachim nicht nur ewige Wahrheiten, sondern auch das Heil und Unheil des Menschen sowie die Weltgeschichte vermitteln. Die Offenbarung, mit ihren immer wiederkehrenden sieben Zeitzyklen, lassen sich auf die Welt- und Kirchengeschichte ummünzen. In Bezug auf das theologisch-historische Denken der Kirche, welche das Ende der Heilsgeschichte mit dem Auftreten von Gottes Sohn markiert, brachte Joachim von Fiore eine revolutionäre Perspektive in das theologische und kirchliche Denken seiner Zeit. Statt nur zwei Heilszeiten, die des Vaters und des Sohnes, stellte Joachim eine dritte Phase auf, das Zeitalter des Heiligen Geistes. Die Heilige Schrift hätte ihm diese dreistufige Ordnung des Zeitablaufes präsentiert. Den drei göttlichen Personen entsprechen demnach drei Zeitalter (Vrankic 2011: 157–158). Je klarer im Laufe seiner Werke seine

Gedanken zu den drei Phasen der Geschichte werden, desto deutlicher wurde auch sein Bild von der wichtigen Rolle des Papsttums. Die Päpste hätten eine besondere Aufgabe in der Übergangsphase zwischen dem Zeitalter des Sohnes dem gerade anbrechenden Zeitalter des Heiligen Geistes. Laut Joachim sollte ein Papst die Kirche durch die Krise des Antichristen führen. Das Papsttum werde gestärkt aus dem dritten Zeitalter hervorgehen, jedoch geistlicher und monastischer werden (McGinn 1978: 158–159). Diese Theorie führte zu einem kritischen Punkt der Geschichtsdeutung von Joachim, denn seine Dreizeitenlehre könne man auch als Loslösung vom bisherigen christologischen Heilsdenken deuten. Die neutestamentliche Kirche stellt laut Joachim von Fiore noch nicht die endgültige Form des christlichen Daseins auf Erden dar. Sie sei nur eine Übergangsphase zur zukünftigen Mönchskirche. Der Papst des dritten Zeitalters wird Mönch sein und dieses monastische Papsttum werde daraufhin den Abschluss einer geschichtlichen Entwicklung markieren (Vrankic 2011: 162–164). Joachim von Fiore entwickelte die Idee, dass jede geschichtliche Epoche durch eine bestimmte Lebensordnung charakterisiert wird. Der erste Status ist der Stand der Verheirateten, der zweite ist der Status, welcher die Geistlichkeit umfasst, und der dritte Status, der das Mönchtum in den Mittelpunkt rückt. Während der erste Status durch den Apostel Petrus symbolisiert wird, steht der Apostel Johannes für den Zweiten. Strittig ist, ob im dritten Zeitalter das monastische Leben lediglich eine vorherrschende Rolle einnimmt und der Klerus weiterhin existiert oder ob das Mönchtum den Klerus vollständig ablösen wird (Töpfer 2022: 61).

Der Klerus werde die letzte Phase nicht überleben, die monastische Kirche würde jedoch bestehen bleiben. Für das monastische Papsttum werden weiter die Verheißungen des Simon Petrus gelten. Weiters wird auch von der Ankunft einer zukünftigen messianischen Figur gesprochen, der als Anführer auftreten wird. Dieser neue Messias werde seinen Sitz in Rom haben, um die Kirche zu reformieren und auf die gesamte Welt ausdehnen (Vrankic 2011: 162–164).

4.2.2 Die sieben Siegel von Joachim von Fiore

Der *Tractatus*, das in drei Abhandlungen unterteilt ist, wird als radikalstes Werk Joachims betrachtet. Der Text kann als eine heilige Deutung der kanonischen Evangelien, sowohl symbolisch als auch historisch, interpretiert werden. Die Bedeutung des *Tractatus* liegt in drei spezifischen Aspekten: der Beziehung zwischen Hermeneutik und Geschichte, der apokalyptischen Natur der Evangelien und dem spezifischen Radikalismus der Interpretation von Joachim. Die eschatologische und apokalyptische Theologie des Autors wird sehr umfassend und detailliert entfaltet. Die in den Evangelien beschriebenen Ereignisse werden im Licht des dritten Status betrachtet. Folglich werden die zentralen und bedeutendsten Ereignisse der Geschichte nicht mehr in den vergangenen Werken von Jesus Christus verortet, sondern in einer Zukunft, die

noch nicht erreicht ist. Aus dieser Perspektive ist die Inkarnation des Sohnes nicht länger der Höhepunkt der göttlichen Selbstoffenbarung. Die Worte Jesu werden nun als noch vollständiger Erfüllung erwartet, und die Kirche selbst, als Hüterin der Heilsbotschaft der Offenbarung des Sohnes, wird durch das Kommen des Geistes vollkommen (Gatto 2018: 38). Auch *De septem sigillis* beschäftigt sich in genauer Weise mit der Endzeitvorstellung. Die sieben Siegel der Offenbarung des Johannes sind ein beliebtes Motiv in den Werken von Joachim. Die Öffnung einzelner Siegel geben für ihn Antworten auf die Fragen der damaligen Zeit. In seiner Exegese wird die Idee der universalen Heilsgeschichte der Dreifaltigkeit mit den sieben Siegel verbunden. *De septem sigillis* enthält in einer kurzen Aufzeichnung eine prägnante Aufzählung von Namen, Ereignissen und biblischen Referenzen. Die einzelnen Erscheinungen der Siegel werden mit Ereignissen des Alten Testaments verknüpft, während das Öffnen der Siegel mit Ereignissen im Neuen Testament oder mit historischen beziehungsweise zukünftigen Ereignissen verbunden werden. Neben einer Zusammenfassung der Endzeitvorstellungen Joachims und vieler Elemente seiner Theologie bietet das Werk einen Überblick über den vollständigen historischen Verlauf, schildert die wichtigsten Protagonisten bis zu dem bevorstehenden Ende in naher Zukunft. Prinzipiell finden sich zwei Hauptinterpretationen zu den sieben Siegeln, entweder sie werden als Zeitepochen der Welt- oder Kirchengeschichte interpretiert oder als sieben Stationen im Leben von Jesus Christus (Wannenmacher 2005: 37–38). Joachim war die Deutung der Siegel als Lebensstationen Jesu sicherlich bekannt, doch war für ihn die Vorstellung der sieben Siegel als Epochen vom Anbeginn der Geschichte bis in die Zukunft einleuchtender. Er empfand, dass in seiner Interpretation die vollkommene Erkenntnis bereits erreicht sei (Wannenmacher 2005: 55). Joachim beschreibt den dritten Status als eine geistlich vollkommene Mönchskirche, die alle bisherigen Organisationsformen übertrifft. In dieser neuen Epoche übernehmen Eremiten die Führung. Ein weiteres Merkmal dieser Zeit ist die Vorstellung, dass sich Griechen, Juden und Heiden zur katholischen Kirche bekehren werden. Zudem herrsche eine Ära des Friedens und der Gerechtigkeit, in welcher Kriege beendet werden, und weltliche Machtstrukturen verschwinden. Nach den großen Verfolgungen des zweiten Status und den ersten Siegeln übernimmt Christus selbst die Herrschaft, sei es sichtbar oder symbolisch. Damit widerspricht Joachim dem mittelalterlichen Konzept des Friedenskaisers und ersetzt es durch eine Vision, in der das Mönchtum die zentrale Rolle spielt. Seine Vorstellung des dritten Status weist starke Parallelen zum frühchristlichen Millenarismus auf. Im Gegensatz zu Augustinus, der die Kirche bereits als das Reich Christi auf Erden betrachtete, sieht Joachim eine tiefgreifende Veränderung in der Zukunft. Dennoch integriert er einige Elemente der augustinischen Theologie, um eine Verbindung zur kirchlichen Lehre zu wahren. So deutet er die im Buch der Offenbarung

erwähnten tausend Jahre nicht als eine exakte Zeitspanne, sondern als eine symbolische Epoche. Hinsichtlich der Dauer des dritten Status gibt Joachim keine genauen Angaben, hält es aber für eine relativ kurze Phase. Er argumentiert der zweite Status wäre bereits kürzer gewesen als die vorherigen Zeitalter. Besonders aufschlussreich ist seine Interpretation der Apokalypse: Der Antichrist werde nach den Verfolgungen des zweiten Status nicht endgültig vernichtet, sondern für eine gewisse Zeit zurückgedrängt. Später tauche er erneut auf, gestützt von den Völkern Gog und Magog, und entfache einen letzten großen Kampf, der das Ende der irdischen Geschichte markiert. Da Joachim annimmt, dass der Antichrist sowohl in den letzten Verfolgungen des zweiten Status als auch im entscheidenden Konflikt am Ende des dritten Status eine Rolle spielt, folgert er, dass die gesamte dritte Epoche nicht länger als ein Menschenleben andauern werde. (Töpfer 2022: 81–84).

Das erste Siegel markiert für Joachim den Beginn der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Es umfasst die Erzählungen über Abraham, Isaak und Jakob sowie deren Nachkommen. In der eschatologischen Perspektive wird die Geschichte als Beziehung Gottes mit den Menschen betrachtet. Die Heilsgeschichte sei jedoch nicht auf Individuen bezogen, sondern auf das Volk Gottes allgemein. Aus diesem Grund beginnt die Geschichte nicht mit der Schöpfung, sondern mit der Erzählung über das Volk Gottes. Der Aufenthalt der Israelit*innen in Ägypten, ihr Auszug mit Moses und Aaron, die Verfolgung durch den Pharao und die Durchquerung des Meeres stellen die ersten Etappen dar. Darauf folgt die Übermittlung der Zehn Gebote am Berg Sinai und die Übernahme des verheißenen Landes. Mit dieser Landübernahme wird das Siegel beschlossen. Die Öffnung des ersten Siegels umfasst den Beginn des Lukasevangeliums sowie die Berichte über Zacharias und dessen Sohn Johannes, der Jesus Christus taufte. Es wird weiters die Trennung der Gläubigen von der Synagoge berichtet, vom Kommen des Heiligen Geistes sowie von Paulus und den Aposteln, die als erste Missionare unter den Heiden wirkten. Die erste Siegelöffnung findet ihren Abschluss mit dem Tod des Evangelisten Johannes (Wannenmacher 2005: 59).

Zum zweiten Siegel gehören die Kämpfe zwischen Israel mit dem Volk Kanaan und anderen Völkern. Diese Erzählungen finden sich vor allem im Buch Josua und dem Buch der Richter. Joachim stellt ihnen die Auseinandersetzungen der heiligen Märtyrer mit den heidnischen Völkern gegenüber und verweist dabei auf den zweiten Teil der Apokalypse. Dort werden nämlich nach der Öffnung des Siegels Reitern und andere Verfolger geschildert. Die Öffnung des Siegels erstreckt sich bis in die Zeit von Kaiser Konstantin (270–337) und Papst Silvester (c. 270–335). In seiner *Expositio in Apocalypsim* wird Papst Silvester als Wendepunkt in der Geschichte der Kirche dargestellt, da er Bischof von Rom war, als das Christentum von einer verfolgten zu

einer staatstragenden Religion wurde. Diese Darstellung hebt das Ansehen des Papstes auf ein traditionell überhöhtes Niveau, obwohl seine tatsächliche Amtsführung in der Realität wohl keine herausragenden Taten lieferte. In Joachims Darstellung werden Kaiser und Papst mit König David gleichgesetzt. Beide Herrschaften bedeuten einen nie wieder erreichten Höhepunkt, bei David wird das Siegel beschlossen, bei Konstantin geöffnet (Wannenmacher 2005: 99–100).

Das dritte Siegel umfasst die Kriege Israels gegen die Syrer, Philister und andere Völker. Es behandelt die Teilung des Landes unter dem Sohn Salomos Rehabeam, der das Königreich Israel in zwei Bereiche aufteilte. Zum einen das Reich Juda mit zwei Stämmen, zum anderen das Reich Israel mit zehn Stämmen. Letzteres wandte sich vom monotheistischen Glauben ab und verehrte laut der Bibel goldene Kälber. Joachim berichtet, dass die vom Glauben abgefallenen Stämme zwar nach Jerusalem zurückkehrten, der Konflikt jedoch weiter bestand. Parallel dazu beschreibt er die Öffnung des dritten Siegels mit dem Schicksal des neuen Gottesvolkes. Nach dem Wandel des Christentums von einer verfolgten jüdischen Sekte zur Staatsreligion durch die Konstantinische Wende, wollte das Christentum sich mit den ideologischen Gegner*innen im Inneren auseinandersetzen. Dies betraf vor allem die Goten, Vandalen und Langobarden, von denen viele zum Arianismus gewechselt waren. Die Auseinandersetzungen sind in dieser Zeit keine kriegerischen mehr, sondern finden auf der theologischen Ebene statt. Diese Spaltung zwischen dem laut Joachim „richtigen Glauben“ und dem arianischen Irrglauben vergleicht er mit der Aufspaltung des Volkes Israel im Alten Testament. Auch dort folgten nicht alle der vorgegebenen Lehre, sondern wandte sich den Götzen in Form der goldenen Kälber zu. Diese Spaltung dauerte bis zur babylonischen Gefangenschaft an (Wannenmacher 2005: 104–105). Die Periode der Öffnung des dritten Siegels umfasst große politische Veränderungen. Hier sind vor allem die Eroberung Roms durch die Westgoten unter Alarich (370–410) im Jahr 410 und die Eroberung Nordafrikas durch die Vandalen im Jahr 430 zu nennen. Weiters zeigt diese Zeit erste Anzeichen für den Beginn der Kirchentrennung. Es kam Ende des 5. Jahrhunderts zu einem ersten Schisma, welche die Kirche des Ostens und des Westens aufspaltete. Die Widersacher der christlichen Gemeinschaft finden sich jedoch nicht auf dem Schlachtfeld. Die Gegenspieler der Kirche sind weder die arianischen Völker der Westgoten noch die Eroberungen der Vandalen. Diese verschonten die römische Kirche bei Plünderungen und gefährdeten damit nicht die Existenz der Christenheit. Die eigentliche Bedrohung lag laut Joachim in der Vielfalt der politischen wie theologischen Unruhe jener Zeit, die darauf abzielten, die Grundlagen der Glaubenslehre zu schwächen. Der Konflikt und die Öffnung des dritten Siegels ist ein innerchristlicher Konflikt (Wannenmacher 2005: 105–108).

Jene Kapitel der Offenbarung des Johannes, die sich auf die Öffnung des vierten Siegels beziehen, zählen mitunter zu den komplexesten Passagen des Buches. In der Tradition und Geschichte der Exegese boten sie Anlass zu vielfältigen Interpretationen, die in einigen Fällen sogar noch weitere Fragen aufwarfen. Joachim von Fiore wendet auch hier seine Methodik an und stellt den Beginn des Siegels mit der Zeit von Elia dar. Nachdem das israelische Volk sich aufgeteilt hatte, kam es zu einer Phase zunehmender äußerer Bedrohungen. Die assyrische Großmacht dehnte sich in dieser Zeit aus, sie besiegten die Israelit*innen und weitere Kleinstaaten in diesen Gebieten. Die zehn Stämme werden nach Assyrien gebracht und es bleibt nur Juda übrig. Gleich wie im 8. Jahrhundert die Araber und der Islam die Christ*innen beeinflussen und die Kulturen vermischen, so ergeht es auch den zehn Stämmen Israels bei der Eroberung durch die Assyrer. Juda und das lateinische Abendland würden laut Joachim trotz dieser Umstände unberührt und unverändert bleiben (Wannenmacher 2005: 112–118). Weiters tritt in der Epoche des vierten Siegels erstmals die Prophetie auf, die für die Geschichte Israels eine besondere Rolle einnehmen wird. Das Volk der Israeliten gerät damals immer mehr in die Abhängigkeit anderer Großmächte. In dieser unruhigen Phase treten Männer auf, die entschlossen auftraten und verkündeten, sie würden die laufenden Ereignisse verstehen und deuten können. Sie sind überzeugt davon, den göttlichen Plan zu kennen und begründeten die historischen Ereignisse damit. Die Großmächte, wie beispielsweise die Assyrer, dienen, ohne davon zu wissen, als Werkzeuge Gottes, wodurch Israel zum Mittelpunkt der Weltgeschichte wird. Joachim sieht in den islamischen Eroberungen ebenso eine göttliche Lenkung und erkennt somit eine Parallele. Besonders in Zeiten, in denen feindliche Kräfte übermächtig erscheinen, ist die Interpretation als göttliche Lenkung oder Strafe häufig zu finden. In der Öffnung des vierten Siegels beschreibt Joachim von Fiore die Sarazenen als größten Gegner des Gottesvolkes. Er vergleicht den Angriff der Sarazenen auf das Byzantinische Reich mit der Zerstörung Israels durch die Assyrer, betont aber, dass nur die geistliche Macht, nicht jedoch die weltliche Herrschaft zerstört wurde. Die Expansion des Islam und das Auftreten Mohammeds (570–632) und seiner Nachfolger reicht bis zur sechsten Siegelöffnung, während der Gegner des fünften Siegels aus dem Inneren des christlichen Abendlandes hervorgeht (Wannenmacher 2005: 119–121).

In der Zeit des fünften Siegels endeten die Kämpfe gegen die Assyrer, nachdem die zehn Stämme Israels in ihre Gewalt geraten waren und Juda überlebt hatte. Der Gottesdienst wurde wiederhergestellt, während Propheten wie Jesaja und Jeremia Gottes Zorn über das Volk verkündeten, was bis zur babylonischen Gefangenschaft reichte. Die Verfolger dieser Periode waren Necho von Ägypten und Nebukadnezar von Babylon, dessen Sieg zur Verschleppung Judas führte. In der Öffnung des fünften Siegels verglich Joachim das Schisma zwischen Juda und

Israel mit der Trennung der West- und Ostkirche. Beide Wege hatten sich getrennt, und die griechische Kirche verlor an Bedeutung durch die islamische Übermacht. Die lateinische Kirche des Westens wurde als alleiniger Vertreter des Gottesvolkes bestätigt und übernahm die geistliche Führung, ähnlich wie die Propheten des Alten Testaments (Wannenmacher 2005: 128–129).

4.2.3 Millenarismus von Joachim von Fiore: die letzten Siegel

In *De septem sigillis* erweitert Joachim den Blick auf das fünfte Siegel und betrachtet es aus einer anderen Perspektive. Er beschreibt die Verfolgung der römischen Kirche während dieser Phase als eine innere Krise. Das Leiden der Kirche wäre somit eine Folge ihrer eigenen Sünden und nicht nur ein Teil von Gottes Plan. Die Krise sei somit selbstverschuldet über die Christ*innen gekommen. Dadurch wird die Exegese von Joachim ein Mittel zur Kritik an der Kirche des 12. Jahrhunderts. Der Abt von Kalabrien hielt ebenso fest, dass durch die Vermischung von Kirche und weltlicher Macht das Recht nicht mehr uneingeschränkt auf Seiten der Kirche steht. Der Feind drohe nicht länger von außen, sondern aus dem inneren Kreis der Christ*innen. Joachim erkenne jedoch in seinen Schriften keine einfachen Lösungen, die ein Urteil geben würden, ob Widerstand zu leisten wäre oder man die Entwicklungen einfach hinnehmen solle. In der *Expositio*, die dem sechsten Siegel vorgestellt ist, reflektiert Joachim über die ersten fünf Teile der Apokalypse und die künftigen Perspektiven von Jerusalem und Babylon. Er erklärt darin, dass in den ersten vier Teilen der Apokalypse die Gegner einzeln auftraten und dadurch den vier Tieren in der Vision Daniels entsprachen. Im fünften Teil erscheinen sie hingegen vereint. Die Kirche, die Jerusalem im geistlichen Sinn repräsentiert, steht dem neuen Babylon gegenüber. Anstatt gegen einzelne Völker oder spezifische Gegner, wie bei den ersten vier Siegel, formieren sich im fünften Siegel alle Völker. Es wird hervorgehoben, dass dieser Kampf nicht in der Zukunft beginnt, sondern bereits gegenwärtig stattfindet. Die Vielzahl der im fünften Siegel genannten Völker und ihre Verbindungen zu anderen Großmächten erhalten somit einen Sinn. Joachim hatte im Laufe der Jahre zahlreiche Äußerungen zu diesen Völkern gemacht und schuf auf diese Weise eine Parallele zur heutigen Zeit. Im fünften Siegel formieren sich diese Kräfte, die das heutige endzeitliche Jerusalem und Babylon bilden, zu einem letzten Kampf, den Joachim bereits gegenwärtig miterlebt. Die politische Lage im damaligen Europa war nach dem Tod Heinrichs VI. (1165–1197) und seiner Frau Konstanze von Sizilien (1154–1198) sowie dem Beginn des Pontifikats Innozenz III. (1161–1216) von Konflikten geprägt. Joachim vermeidet aber spezifische historische Vergleiche mit der Gegenwart. Welche Völker Jerusalem und Babylon repräsentieren, wird sich erst in der Zukunft zeigen. Die finale Auseinandersetzung würde sich jedoch bald ereignen (Wannenmacher 2005: 150–157). Joachim entwarf das

Idealbild des dritten Zeitalters als eine Epoche, in welcher der Heilige Geist den Menschen eine direkte und vollkommene Einsicht in die göttliche Wahrheit ermöglichen würde. Dieses Erkenntnis würde nicht mehr auf die buchstäbliche Auslegung der Heiligen Schrift angewiesen sein, sondern den tieferen, verborgenen Sinn der Texte offenbaren und damit den wahren Sinn enthüllen. Joachim teilte die Geschichte in drei Phasen ein: Im ersten Zeitalter war die göttliche Wahrheit nur durch äußere Zeichen erfassbar, während sie im zweiten Zeitalter teilweise enthüllt wurde. Erst in der dritten Phase würde sich der Sinn vollständig zeigen. Diese Idee fand Joachim in der Apokalypse symbolisiert, insbesondere in der Vision eines Engels, der ein offenes Buch in der Hand hält. Das geöffnete Buch steht für eine uneingeschränkte, klare Einsicht in die heiligen Schriften. Ein zentrales Motiv Joachims war die Sehnsucht nach einer absoluten Erkenntnis, die nicht mehr auf kirchliche Lehrtraditionen oder theologische Gelehrsamkeit angewiesen wäre. In seinen Schriften fragt Joachim, warum so viele Menschen der kirchlichen Autorität entgleiten, wenn die Wahrheit bereits vollständig offenbart sei. Daraus spricht sein Unbehagen über das Anwachsen häretischer Bewegungen. Er glaubte, dass eine tiefere Erkenntnis der göttlichen Wahrheit diesen Strömungen entgegenwirken könnte. Seine Vorstellung eines zukünftigen Zeitalters, in dem eine unmittelbare Erleuchtung alle Irrtümer beseitigt, war somit nicht nur eine abstrakte theologische Spekulation, sondern auch eine Reaktion auf die gesellschaftlichen Spannungen und Reformbedürfnisse seiner Zeit (Töpfer 2022: 52–54).

Das sechste Siegel bezieht sich auf das babylonische Exil, die Zerstörung Babylons und die anschließenden Verfolgungen der Israelit*innen. Zudem umfasst es den Wiederaufbau des Tempels und der Stadtmauern. Diese Phase verweist auf eine kurze schwere Zeit, die mit der Rückkehr nach Jerusalem beginnt und auf das Kommen des Erlösers hinweist. Mit der Öffnung des sechsten Siegels beginnt die geistige Gefangenschaft Jerusalems, die so lange andauern wird, bis das neue Babylon zerstört wird. Die wahren Christen werden zwei Verfolgungen überstehen und die heilige Stadt, die für die Kirche der Auserwählten steht, wird wieder aufgebaut. In dieser Zeit solle auch der Teufel verbannt werden, um nicht weiterhin einzelne Völker zu verführen. Zum ersten Mal nennt Joachim keine konkreten Personen oder Ereignisse, die Identität der Beteiligten soll durch die Deutung erkennbar werden. Der Blick in die Schrift und die darin enthaltenen Verfolgungen sollen den Blick in die Zukunft eröffnen. Die Öffnung des sechsten Siegels wird in den Werken Joachims als entscheidender Moment der Heilsgeschichte angesehen. Da sie nun über die bisherige Geschichte hinausgeht und in den Bereich der zukünftigen Ereignisse übergeht, wird Joachims gesamte Methodik auf die Probe gestellt. Treten seine Zukunftsvisionen nicht ein, würde seine gesamte Auslegung der Schrift an Bedeutung und Glaub-

würdigkeit verlieren (Wannenmacher 2005: 158–160). Joachims Theorie besagt, dass die Wiederkunft Christi in einem bald kommenden dritten und diesseitigen Reich stattfinden werde. Dieses dritte Zeitalter wird als friedliche tausendjährige Ära des Heiligen Geistes beschrieben, die vor dem Ende der Zeit liegt. Dadurch verschiebt Joachim nicht nur das Weltende, sondern führt eine neue Phase in die Heilsgeschichte ein, die er auf das Jahr 1260 datiert. Er verbindet das traditionelle biblische Zeitschema mit einem trinitarischen Modell der Geschichte (Vater, Sohn, Heiliger Geist), die keine plötzliche apokalyptische Zäsur vorsieht. Den Übergang in diese dritte Phase leite ein messianischer Führer, der den Antichrist besiege. In dieser Ära offenbart der Heilige Geist die göttliche Wahrheit in ihrer vollkommenen Fülle. Joachim spricht von einer geistlichen Kirche, die sich aus den Inhalten des Alten und Neuen Testaments synthetisch entwickelt hat. Joachim sieht diese Phasen nicht als scharf getrennte Epochen, sondern als fließende Übergänge. Das dritte Zeitalter, das dem Ende der Welt vorausgeht, wird schließlich in die Ewigkeit führen. Joachim erweitert somit die Heilsgeschichte um eine dritte Phase und verbindet sie mit der Weltgeschichte (Rezai 2016: 53–54). Joachim misst dem Papsttum in der Übergangszeit zwischen dem zweiten und dritten Zeitalter eine wichtige Rolle zu. Besonders betont wird eine Stelle, in der ein neuer Anführer beschrieben wird. Seine Funktion wird mit der von Serubbabel verglichen, der das jüdische Volk aus der babylonischen Gefangenschaft führte und den Bau des Tempels in Jerusalem initiierte. Dieser Papst wird als Erneuerer des christlichen Glaubens angesehen und mit dem Engel aus dem Buch der Offenbarung assoziiert. Joachim zieht zudem Parallelen zwischen König David und dem Papsttum: So wie der alternde David keine körperliche Verbindung mehr zur jungen Abisag von Sunem hat, soll auch das Papsttum sich nicht mit der neuen, freien und spirituellen Religion des Christentums vereinen. Der Papst wird in einer erstarrten Position verbleiben, während neue charismatische Anführer entstehen. Dies legt nahe, dass das Papsttum im dritten Zeitalter auslaufen wird. Schließlich äußert sich Joachim in seinem Kommentar zur Offenbarung des Johannes dazu, dass der Papst als Stellvertreter Christi auf Erden bleibt, bis Christus selbst erscheint. Doch unklar bleibt, ob dies erst am Jüngsten Tag oder bereits mit dem Beginn des Friedensreichs geschieht. Sein Konzept sieht eine radikale Umgestaltung der Kirche vor: Anstelle der durch Papst und Klerus geführten Institution tritt eine spirituelle Kirche, die nach den Prinzipien des Mönchtums organisiert ist. Die Kirche soll frei von weltlicher Macht sein und auf Hierarchien verzichten, um sich gegen die zunehmende Verweltlichung zu wehren. Damit steht Joachim in einer größeren Bewegung des 12. Jahrhunderts, die sich für eine „arme Kirche“ nach dem Ideal der Leben der Apostel einsetzt (Töpfer 2022: 72–78).

Das sechste Siegel markiert also zu Beginn die angekündigte Zerstörung Babylons, die jedoch nicht das Ende der Schwierigkeiten für das Volk Gottes bedeute. Nach dem Fall Babylons scheinen die Bedrohungen noch größer und umfassender zu werden, da die Vernichtung der dominierenden Macht Veränderungen mit sich bringt. Joachim betont die Bedeutung dieses Ereignisses als Teil des sechsten Siegels und der Apokalypse. Nach dem Ende Babylons folgen weitere wichtige biblische Ereignisse des sechsten Siegels, die Wiedererrichtung des Tempels und die Restauration der Jerusalemer Gemeinde. Joachim hebt hierbei Serubbabel, Jesua, Esra und Nehemia als wichtige Figuren hervor, die halfen, den Tempel zu erneuern. Der Tempelbau begann nach dem Edikt von Kyros, welches die Israelit*innen nach Jerusalem zurückkehren ließ und den Wiederaufbau ermöglichte. In den Büchern Esra und Nehemia wird der Bau des Tempels und der Stadtmauern beschrieben. Joachim sieht in diesen biblischen Büchern mit dem Tod von Esra oder Nehemia mögliche Endpunkte für das sechste Siegel.

Die Zerstörung des Babylons in der Zeit des Abtes von Kalabrien sei nicht mit der Zerstörung einer bestimmten politischen Macht zu identifizieren, sondern jene, die sich fälschlicherweise als Christ*innen ausgeben würden, stellten das damalige Babylon dar. Joachim meinte damit also keine damaligen politischen Mächte, wie die Sarazenen oder die Staufer. Die Identität des neuen, gegenwärtigen Babylons sei laut Joachim die „Synagoge des Satans“, ein Begriff aus dem Buch der Offenbarung, der dort auf vorgebliche Jüd*innen bezogen ist. Herodes sei beispielsweise ein Vorsteher der Synagoge des Satans, die das Gegenbild zur Kirche darstellte. Heute seien vorgebliche Christ*innen das neue Babylon (Wannenmacher 2005: 184–188).

Joachim knüpft in seinen Theorien an bestehende theologische Vorstellungen an, um mit ihnen in Einklang zu bleiben. Bereits lange vor ihm existierte die Auffassung, dass nach der Herrschaft des Antichristen eine kurze Phase der Ruhe eintreten würde, bevor das Weltgericht beginnt. Diese Überzeugung basiert auf der Einteilung der Kirchengeschichte entsprechend den sieben Siegeln. Während das sechste Siegel die Verfolgung des Antichristen umfasst, folgt mit dem siebten Siegel eine Zeit der Stille, die im Buch der Offenbarung als „Schweigen von etwa einer halben Stunde“ beschrieben wird. Frühere Theologen deuteten diese Passage als eine kurze Friedenszeit für die Kirche nach dem Sturz des Antichristen, die jedoch nur von kurzer Dauer ist, da unmittelbar danach das Jüngste Gericht einsetzt. Joachim greift diese bestehenden Interpretationen auf, geht jedoch weit darüber hinaus. Während seine Vorgänger diese Friedenszeit lediglich als vorübergehende Atempause betrachteten, verknüpft er sie mit seiner Vision einer vollkommen erneuerten Kirche. Die dem siebten Siegel zugeordnete letzte Epoche bedeutet für ihn nicht nur eine abstrakte Ruhephase, sondern eine tiefgreifende Transformation der

kirchlichen Ordnung. In dieser neuen Ära werden alle Mängel der bisherigen kirchlichen Hierarchie, die in seiner Zeit zunehmend kritisiert werden, beseitigt. Obwohl Joachim also an überlieferte Vorstellungen anknüpft, unterscheidet sich seine Zukunftsvision grundlegend von der seiner Vorgänger, da sie eine radikale Umgestaltung des Christentums voraussetzt (Töpfer 2022: 87–89).

Das siebente Siegel gewährt dem jüdischen Volk nach einer langen Zeit der Verfolgung eine Friedenszeit. Es folgt der Bote Johannes der Täufer, der Gottes Sohn, Jesus Christus, ankündigte. Die Öffnung des siebten Siegels liege laut Joachim noch in der Zukunft, wobei der Tag nicht mehr fern sei. Sollte dieser Tag kommen, werde das Bemühen um das Verstehen der Schrift somit abgeschlossen sein und für das Volk Gottes werde nun wahrhaftig eine Zeit des Friedens anbrechen. Es werde eine gerechte Welt kommen und Gottes Weltherrschaft mit seinen Heiligen wird beginnen. Die Situation des sechsten und siebenten Siegels stellt Joachim vor große exegetische Herausforderungen. Im Vergleich zu den ersten Siegeln ist die Quellenlage der persischen und hellenistischen Epoche unsicher und komplex. Als Verfolger zu Beginn des siebten Siegels wird schließlich Antiochus IV. Epiphanes (215 v.u.Z. –164 v.u.Z.). Diese Phase beginnt mit einer friedlichen Zeit, die überhöht dargestellt wird. Bei der Öffnung des Siegels wird Antiochus mit der endzeitlichen Verfolgung durch Gog verglichen. Für Joachim steht Antiochus als schrecklicher Verfolger, der als Verwüster des zweiten Zeitalters gilt. Gog dagegen gilt als der wirkliche Antichrist, der am Ende des dritten Zeitalters auftreten wird (Wannenmacher 2005: 191–197). Joachim betrachtet den Begriff des Antichristen differenziert. Er widerspricht der Vorstellung, dass es nur einen einzigen Antichristen gäbe, der das absolute Böse verkörpern würde. Stattdessen zeigt er auf, dass es mehrere Antichristen geben könne, die sich in verschiedenen Epochen manifestieren würden. Joachim von Fiore sieht in der Figur der Offenbarung Gog eine endzeitliche Figur, die von Satan selbst gesteuert werde und erklärt ebenso, dass der Antichrist nicht die letzte und schlimmste Vorstellung des Bösen sein müsse. Stattdessen sei Satan der eigentliche Feind, der sich durch verschiedene Antichristen zeige. Letztendlich verzichtet Joachim auf eine spezifische Nennung des Antichristen und sieht in Satan die zentrale böse Macht, die seit Beginn der Zeit gegen die Kirche und das Volk Israel wirkt. Joachims Zeitverständnis integriert Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Teile der fortlaufenden Heilsgeschichte, wobei die Endzeit für ihn bereits begonnen habe. Er folgt der augustinischen Sicht, dass das tausendjährige Reich, in dem Satan ruhe, bereits angebrochen ist und die Gläubigen bereits in dieser Phase leben würden (Wannenmacher 2005: 228–230).

Joachim beschreibt den Antichristen in seiner gegenwärtigen Epoche als eine religiöse Bedrohung, die aus dem Westen stammt, also aus dem Einflussbereich der katholischen Kirche. Er

hat ebenso die Befürchtung, dass der Antichrist bereits unerkannt unter den Christ*innen lebe. Berichten zufolge vertrat er sogar die Ansicht, dieser sei bereits geboren, befinde sich in Rom und werde bald Papst. Der Antichrist wird laut Joachim im Verborgenen agieren, die Menschen mit Zeichen und Wundern täuschen und sich als göttliche Instanz ausgeben. Joachim beschreibt ihn nicht als weltlichen Herrscher, sondern als eine Art falschen Papst – ein hinterlistiges geistliches Oberhaupt, das die Menschen sowohl durch Gewalt als auch durch Täuschung in die Irre führt. Der Antichrist wird sich mit einem mächtigen sarazenischen Herrscher verbünden. Gemeinsam werden sie eine große Verfolgung gegen das Christentum anführen, doch Christus wird am Ende triumphieren. Joachim betrachtet die bevorstehenden Katastrophen als göttliche Strafe für die Fehlhandlungen des Christentums. Das Römische Reich wird nach seiner Auffassung unter heidnische Herrschaft geraten, weil die Kirche verfälschte Lehren verbreiten würde und sündig wäre. Die Angreifer, heidnische Völker und falsche Propheten, sind Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit, die das verkommene Christentum reinigen sollen. Obwohl ihre Absichten böse sind, vollbringen sie unbewusst Gottes Willen und dienen als Mittel der Läuterung. Trotz seiner radikalen Vision einer erneuerten Kirche lehnt Joachim revolutionäre Umstürze oder gewaltsame Veränderungen strikt ab. Für ihn soll der Wandel allein durch geistige Mittel erfolgen – durch Predigten und die Offenlegung kirchlicher Missstände. Sein Konzept des dritten Status ist zwar visionär, doch seine Methoden sind zutiefst friedlich und reformorientiert (Töpfer 2022: 90–93).

Der achte Abschnitt der Siegelöffnungen verweist auf überirdische Ereignisse wie die Auferstehung von den Toten und die Tröstung des himmlischen Jerusalems, das wiederum verdeutlichen soll, dass die Endzeit bereits begonnen habe. Joachim lehnt millenaristische Sichtweisen einer zukünftigen Friedenszeit ab, da für ihn die eschatologische Zukunft bereits mit der Auferstehung von Jesus Christus begonnen habe. Die Friedenszeit sei für die Gläubigen schon lange angebrochen. Die tausendjährige Fesselung Satans interpretiert er mithilfe seiner Dreizeitenlehre. Sie umfasst die gesamte Zeit vom Beginn des Zeitalters des Sohnes bis zum Auftreten von Gog. Die Verbannung von Satan wird am Ende des sechsten Siegels nach den zwei großen Verfolgungen vollzogen. Joachim verbindet die klassische Auslegung der Offenbarung mit einer Historik, in welcher die Heilsgeschichte durch die Auferstehung Jesu ihren Höhepunkt habe (Wannenmacher 2005: 231–234).

Unabhängig von den genauen Details von Joachims konkreten Prophezeiungen, entstand aus seinen visionären Einsichten eine neue Perspektive auf das menschliche Dasein, welche die eschatologische Spekulation von ihrer Fokussierung auf das Jenseits hin zu einer innerweltlichen Zukunft lenkte. Darüber hinaus schuf Joachim kraftvolle Symbole, um seine visionären

Einsichten zu vermitteln, allen voran das Symbol des dritten Status, das Zeitalter des Heiligen Geistes. Die Erinnerung an diese Transformation der Eschatologie, der Name ihres Initiators und die grundlegenden Symbole, die damit verbunden sind, wurden in der westlichen Zivilisation stets bewahrt. Joachim von Fiore spricht von einem dritten Zustand der gesamten Welt, wobei er sich dabei auf die Verfassung der Menschheit bezieht. Dieser dritte Zustand wird durch die Gabe des Heiligen Geistes gebracht und sei die dritte und letzte Phase der göttlichen Selbstoffenbarung. In diesem Zustand wird die Fülle des offenbarten Wissens das Christentum in eine einheitliche, universelle und geistliche Kirche transformieren, die sowohl die ehemaligen östlichen Kirchen, Jüd*innen wie auch Heid*innen umfassen werde. Gleichzeitig soll die Zeit Babylons, das heißt die weltliche Herrschaft, zu Ende gehen. Obwohl der Beginn des dritten Zeitalters von Prüfungen geprägt sein werde, handelt es sich nicht um einen abrupten Übergang von einem Zustand zum anderen. Vielmehr habe der dritte Status seine Anfänge bereits im ersten und zweiten Zeitalter. Gemäß dem römisch-katholischen Glaubensbekenntnis geht der Heilige Geist sowohl vom Vater als auch vom Sohn aus (Riedl 2018: 275–277).

4.3 Die Geißler-Bewegung im 14. Jahrhundert



Abbildung 1: Federzeichnung eines Geißlerzugs
Bildquelle: Bildwerk zur Kirchengeschichte 2022

Das obige Bild zeigt eine kolorierte Federzeichnung aus dem späten 14. oder frühen 15. Jahrhundert. Es stellt einen Geißlerzug dar, wobei man auf dieser Zeichnung die blutigen Striemen durch die Selbstgeißelung am Rücken erkennen kann.

4.3.1 Historischer Hintergrund

Über Jahrhunderte hinweg war Europa immer wieder von Hungersnöten, Epidemien und Kriegen heimgesucht. In solchen Zeiten wandten sich die Gläubigen in ihren Gebeten zumeist an Gott, in der Hoffnung, das Unheil abwenden zu können. Häuften sich diese Katastrophen, die häufig als göttliche Strafen interpretiert wurden, verstärkte sich das Gefühl der Unsicherheit. Die Menschen ergriffen Maßnahmen zur Vorsorge, so gut es ihnen möglich war. Sie vergruben ihre Wertsachen oder ihr Getreide, bevor feindliche Truppen eintrafen, oder sie flohen angesichts einer ausbrechenden Epidemie aus ihren Heimatorten. Letztlich mussten die Menschen dieser Zeit jedoch lernen, mit diesen Schicksalsschlägen zu leben oder sich ihnen zu fügen. Im 14. Jahrhundert spielten verschiedene Katastrophen eine bedeutende Rolle für die damalige

Bevölkerung. Neben Kriegen, Aufständen und Hungersnöten prägte vor allem die Pestepidemie das Jahrhundert nachhaltig (Graus 1994: 7–14). Wenn unerwartete Naturkatastrophen wie Heuschreckenschwärme, die 1338 und 1346 Mitteleuropa heimsuchten, oder das Erdbeben von 1348 auftraten, wurden diese Ereignisse als bedeutende Zeichen interpretiert, die das nahe Ende der Welt und die Ankunft des Antichristen ankündigten. Dennoch wurden solche spektakulären Naturphänomene später von Chronisten lediglich als ungewöhnliche Naturerscheinungen vermerkt. Eine Krise jedoch, die Mitte des 14. Jahrhunderts ausbrach und weite Teile Europas verwüstete, unterschied sich grundlegend von den bisherigen Katastrophen: Die Pest, die von Zeitgenossen als „pestilentia“ oder „magna mortalitas“ bezeichnet wurde, löste ein großes Sterben aus und dezimierte in mehreren Wellen einen erheblichen Teil der Bevölkerung (Graus 1994: 22–23). Diese verheerende Epidemie, die durch die Beulen- und Lungenpest verursacht wurde, traf Europa bis ins 17. Jahrhundert immer wieder und führte zu einem drastischen Bevölkerungsrückgang. Aufgrund der uneinheitlichen zeitgenössischen Berichte sind die genauen Opferzahlen aus heutiger Perspektive schwer zu bestimmen. Bereits im Jahr 1348 gewann man jedoch einige Erkenntnisse über die Krankheit. Die Pest forderte zahlreiche Menschenleben in kürzester Zeit und es wurde beobachtet, dass insbesondere die ärmeren Bevölkerungsschichten stärker betroffen waren, während wohlhabendere Menschen bessere Möglichkeiten hatten, einer Ansteckung zu entgehen, sei es durch Flucht oder aufgrund ihrer besseren hygienischen Verhältnisse (Graus 1994: 23–25). Die erste Pestwelle, die 1348 Europa traf, wirkte wie ein Schock und rief die Frage auf, warum dieses Unglück über die Menschen hereingebrochen war. Seit jeher galten Seuchen als Strafen der Götter, und auch die Bibel, das zentrale Buch des Mittelalters, wich nicht von dieser Erklärung ab. Wie bei allen Schicksalsschlägen wurde auch die Pest als Strafe Gottes für die Sünden der Menschheit interpretiert, eine Deutung, die von kirchlichen Autoritäten unterstützt wurde. Die Geißler, eine Bewegung, die sich in dieser Zeit formierte, verstärkten diese Vorstellung und versuchten, die Sünden der Menschen durch blutige Bußrituale zu sühnen (Graus 1994: 26–27).

Im Frühjahr des Jahres 1349, als Nachrichten über die ersten Pestopfer in Mitteleuropa eintrafen, tauchte diese Bewegung auf, die durch ihr Aussehen und Verhalten Aufmerksamkeit auf sich zogen. Diese Männer trugen spezielle Hüte mit einem roten Kreuz darauf und zogen mit eigenen Bannern, Kerzen und Glockenläuten umher. Meist marschierten sie paarweise geordnet und halbnackt, während sie sich selbst geißelten. Wegen dieser Bußhandlungen wurden sie bereits im Mittelalter als Flagellanten oder Geißler bekannt. (Graus 1994: 38). Die Geißlerzüge setzten sich ausschließlich aus Männern zusammen, Frauen waren von den Ritualen ausgeschlossen und galten sogar als unrein für die eigentlichen Bußzeremonien. Die Flagellanten

betraten Städte erst, nachdem sie entweder um Erlaubnis gebeten hatten und diese gewährt wurde oder nachdem sie explizit eingeladen worden waren. Das Ritual der Geißler fand oft noch außerhalb der Stadtmauern oder zumindest außerhalb der Kirchen statt. Die Männer machten ihren Oberkörper frei, warfen sich im Kreis zu Boden und jeder bekannte durch Gesten seine Sünden. Der Anführer der Geißler schritt dann über die am Boden Liegenden, berührte sie mit einer Geißel und sprach eine Art Absolution aus. Daraufhin begannen sie paarweise, sich selbst zu geißeln, während sie Lieder sangen, deren Texte von drohenden Höllenstrafen und dem nahenden Weltgericht handelten. Dieser Vorgang wurde dreimal wiederholt. Nach Abschluss des Rituals wurde von den Zuschauern eine Art Kollekte eingesammelt. (Graus 1994: 38–40). Nachdem die Geißler sich wieder angekleidet hatten, folgte die Predigt, die aus dem Vortrag von drei Berichten durch einen lese- und schreibkundigen Laien bestand. Zuerst wurde der sogenannte Himmelsbrief verlesen, den ein Engel in Jerusalem hinterlassen haben soll. Dieser Brief war jedoch nicht erst bei den Flagellanten aufgetaucht, sondern stammte aus früherer Zeit und hatte keinen direkten Bezug zur Pest. Er betonte die Notwendigkeit, den Freitag und den Sonntag zu heiligen, andernfalls drohe ein göttliches Strafgericht. Im Jahr 1349 diente dieser Brief dazu, die Krankheit, welche vielen Menschen den Tod brachte, als göttliche Strafe darzustellen. Es folgte ein Bericht über die Geschichte und Ausbreitung der Pest sowie über deren Symptome. Abschließend wurden einige konkrete Verhaltensregeln empfohlen. Mit diesen Erläuterungen war die Zeremonie beendet. Auf diese Art und Weise wanderten die Geißler 33,5 Tage lang durch das Land. Die Dauer des Bußganges errechneten die Flagellanten mit der Lebensdauer von Jesus Christus. An keinem Ort blieben sie länger als eine Nacht, denn das Herumirren in der Fremde war ein Bestandteil der Bußübung. Das war ein Unterscheidungsmerkmal von den üblichen Prozessionen der damaligen Zeit, die in vertrauter Umgebung stattfanden (Graus 1994: 40–42). Die Geißlerbewegung an sich war im Jahr 1349 keine neue Bewegung mehr, bereits 1260 waren von Italien ausgehend, Flagellanten in verschiedenen Regionen Europas aufgetaucht. Die Bewegung stammt von Einsiedlern in Perugia und verbreitete sich von dort aus bis nach Rom und in die Städte der Lombardei. Die Umstände, die zum ersten Flagellanten-Zug führten, waren große Krisen der damaligen Zeit. Im Jahr 1258 herrschte eine große Hungersnot und im Jahr 1259 dezimierte eine Pest-Plage die Bevölkerung. Diese Not, gepaart mit kriegerischen Auseinandersetzungen der damaligen Zeit, führte zu Armut und Unsicherheit bei vielen Menschen (Cohn 1957: 125–126). Die Chroniken berichten detailliert über die Geschehnisse. Diese Genauigkeit lässt vermuten, dass die Chronisten entweder selbst bei den Zeremonien anwesend waren oder sie Augenzeugenberichte auswerteten. Die wandernden

Flagellanten weinten, baten für die Gnade der Menschen und gestanden ihre Sünden. Ein unbekannter Chronist, der ein benediktinischer Mönch in Padua war, schrieb auch über die Gründe, weshalb die Geißler dies taten. Sie hatten Angst vor Gott, das Klassendenken fiel aufgrund der Nacktheit der Oberkörper weg und die gemeinsam gesungenen Lieder erzeugten ein Gemeinschaftsgefühl (Piroska 2020: 137–138). Die Geißler wurden von italienischen Chronist*innen als nackt vom Bauch oder der Taille aufwärts beschrieben. Diese Form der Buße untergrub bewusst soziale Unterscheidungen, da die Kleiderordnung ein Zeichen von Ehre war. Schon Franz von Assisi nutzte Nacktheit als Metapher für die Abkehr von weltlichen Werten. Ebenso stellten sich die Geißler gegen gesellschaftliche Normen, indem sie sich öffentlich selbst auspeitschten, barfuß gingen und damit asketische sowie pilgerartige Rituale vollzogen. Die Bewegung breitete sich in den folgenden Jahren von Italien ausgehend über viele Städte aus. Anfangs wurden die Geißler verspottet, doch bald erfasste die Bewegung ebenso die Bevölkerung. Obwohl zeitgenössische Chronist*innen keine direkte Verbindung zu den Kreuzzügen herstellten, gab es Parallelen. Die Geißlerprozessionen erinnerten an frühere Bußpilgerreisen, und einige Teilnehmer*innen erhielten Kreuze als Zeichen ihrer Hingabe. Zudem spielten Umbrien und Perugia eine gewichtige Rolle in der Geschichte der Kreuzzüge. Franz von Assisi und seine Anhänger*innen waren mit Kreuzzugsbewegungen verbunden und die Region hatte zahlreiche Kontakte zum Heiligen Land. Die Geißlerbewegung in Italien kann daher im Kontext verschiedener historischer Entwicklungen betrachtet werden. Einerseits als Teil einer Kreuzzugsmentalität und andererseits als Ausdruck einer Friedens- und Bußbewegungen, um eine religiöse Antwort auf politische Unsicherheiten anzubieten. Ihre rasche Verbreitung über Europa zeigt, dass viele Regionen ähnliche soziale und spirituelle Spannungen erlebten (Dickson 1989: 239–241).

Die Flagellanten von 1260 und die von 1349 unterschieden sich in mehreren wesentlichen Punkten, weshalb die Katholische Kirche nur die Letztere verurteilte. Die Bewegung von 1260 entstand als Antwort auf politische Konflikte in Italien und wurde von der Kirche und den Stadtbehörden unterstützt, insbesondere weil sie sich stark auf Bibelverse stützte, Buße und moralisches Leben betonte und während der Osterzeit stattfand. Die Flagellanten von 1349 entstanden hingegen während der Pest als Reaktion auf die Katastrophe, die viele als göttliche Strafe sahen. Diese Gruppe verbreitete die Vorstellung, dass sie durch ihre Geißelungen den Zorn Gottes besänftigen könnten. Sie führten spektakuläre öffentliche Zeremonien durch, die große Menschenmengen anzogen. Sie lehnten die kirchliche Autorität ab, bildeten eigene Führungsstrukturen und ließen Laien als Beichtväter agieren. Dies wurde von der Kirche als Ketzerie angesehen. Ihre wachsende Macht führte dazu, dass sie Stadtverwaltungen unter Druck

setzten und Ressourcen kontrollierten. Papst Clemens VI. (1290–1352) verbot die Bewegung 1349, da sie nicht nur kirchliche Regeln missachtete, sondern auch eine Bedrohung für die bestehende Ordnung darstellte. Während die Flagellanten von 1260 eine kirchlich anerkannte Bußbewegung blieben, entwickelten sich die von 1349 zu einer unabhängigen, radikalisierten Gruppe, die schließlich von der Kirche verurteilt und verboten wurde (Lowe-Martin 2022: 96–101). Die Selbstgeißelung als Bußritual war in einigen Mönchsorden im 14. Jahrhundert eine gängige Praxis, fand jedoch im Gegensatz zu den hier beschriebenen Bewegungen nie in der Öffentlichkeit statt. Im Jahr 1348 und 1349 war die Bewegung der Flagellanten weit verbreitet. Verschiedene Augenzeugenberichte aus jener Zeit erwähnen Flagellantenzüge, die zwischen 50 und 600 Teilnehmer zählten. Diese Zahlen sind angesichts der Größenverhältnisse mittelalterlicher Städte bemerkenswert hoch. Aufgrund der zahlreichen verschiedenen Berichte, die alle ähnliche Teilnehmerzahlen angeben, gelten diese Angaben als zuverlässig (Graus 1994: 43–44). Ein Chronist aus der Steiermark datiert das erste Auftreten der Geißler im österreichischen Raum für Ende September 1348. Verschiedene Quellen berichten zwar von der Selbstgeißelung der Teilnehmer, liefern jedoch kaum Informationen über die Organisation und Liturgie der Gruppen und erwähnen weder Predigten noch den sogenannten Himmelsbrief, der später in anderen Regionen eine wichtige Rolle spielte. Dieses Weglassen war keineswegs zufällig passiert, da die Praktiken auffällig genug gewesen wären, um die Aufmerksamkeit der Chronisten zu erregen. Als die Flagellanten im April und Mai 1349 in Thüringen auftraten, radikalisierten sie sich zunehmend. Sie beanspruchten das Recht zu predigen, verübten verbale und physische Angriffe auf den Klerus und neigten zum Teil zu häretischen Überzeugungen. Es ist durchaus denkbar, dass die österreichischen Flagellanten weder predigten noch den Himmelsbrief rezipierten. Doch selbst wenn sie es getan hätten, bleibt die Frage, ob die Chronisten solche Details erwähnt hätten (Kieckhefer 1974: 165–166). Prinzipiell müsste es eine Verbindung zwischen der Flagellantenbewegung und der geographischen Ausbreitung der Pest geben. Der Verlauf der Pest lässt sich mit hoher Sicherheit nachzeichnen: Ausgehend von Südeuropa breitete sie sich in einer überwiegend nord- und nordostwärts gerichteten Bewegung aus. Die Ausbreitung der Flagellantenzüge hingegen ist schwieriger zu bestimmen und führt zu unterschiedlichen Einschätzungen. Auffällig ist, dass die Geißler in Regionen, in denen sie der Pest zuvorkamen, radikaler auftrat, während sie in jenen Gebieten, wo die Krankheit bereits ausgebrochen war, gemäßiger blieb. Bei Ersteren sahen sich die Flagellanten als Vorboten der Pest und riefen zur Buße auf, um Gottes Strafe abzuwenden. Bei Zweiteren, wo die Seuche die betroffenen Regionen bereits erfasst hatte, änderte sich ihr Ziel. Nun ging es nicht mehr um die Abwehr der Krankheit, sondern um individuelle Rettung oder Schutz davor. Diese veränderte Zielsetzung

könnte einen Wandel im Charakter der Bewegung bewirkt haben. Es erscheint plausibel, dass die Erwartung einer Katastrophe stärkere emotionale Reaktionen hervorrief als das tatsächliche Eintreten des Unglücks. Vor dem Eintreffen der Pest nutzten die Flagellanten die Ängste der Menschen. In dieser frühen Phase gab es keine konkreten Maßnahmen gegen die Krankheit, sodass sich die aufgestaute Anspannung in Gewalt gegen Unbeteiligte, den Klerus oder der jüdischen Bevölkerung entladen konnte. In Städten, welche die Pest bereits erreicht hatte, stand eher der Bußgedanke im Vordergrund. Die Radikalisierung der Bewegung lässt sich nicht allein durch äußere Faktoren erklären, sondern war bereits in ihrer Struktur angelegt. Ihr antiklerikales Potenzial war stets vorhanden und entfaltete sich unter günstigen Bedingungen (Kieckhefer 1974: 174–176).

Die letzte erwähnte Gruppe von Flagellanten in Österreich war wohl im Oktober 1349 unterwegs, denn bereits Ende Oktober dieses Jahres wurden die Geißler von Clemens VI. verboten. Die „Geißelfahrten“ der Teilnehmer verdeutlichen einerseits die Willkür, mit der die Geißler ihre Zielorte wählten, andererseits teilten sich viele Gruppen der Flagellanten auch auf. Dies erschwert aus der heutigen Perspektive die genaue Routenbestimmung einzelner Gruppen. Hinsichtlich größerer Städte lässt sich feststellen, dass sie sowohl Anziehungs- wie auch Ausgangspunkt der Flagellanten darstellten. In Straßburg berichteten Chronisten über ein wöchentliches Eintreffen verschiedener Geißlergruppen, in Magdeburg allein befanden sich acht verschiedene Flagellantengemeinschaften. Andere Städte wie Erfurt, Frankfurt und Köln verwehrten entweder den Geißlern den Zutritt oder ihr Einfluss fand in den Chroniken dieser Städte keine Beachtung. In den meisten Berichten zu den Flagellanten wird der Aufenthalt der Gruppe in den Städten auf einen bis maximal drei Tage begrenzt, bevor die Geißler anschließend wieder weiterzogen. Das Bleiben der Gemeinschaft an einem Ort war für sie vermutlich nicht streng geregelt, sondern konnte an die Gegebenheiten angepasst werden. Das Ende der Bewegung war kein einheitlicher Vorgang. Der Hauptgrund für den großen Rückgang der verbreiteten Büsserpraxis, war das päpstliche Verbot Ende Oktober 1349. In manchen Städten wie in Tournai waren die Flagellanten trotzdem noch bis in das Frühjahr 1350 aktiv. Die geographische Ausbreitung der Geißlerbewegung wurde durch eine sprachliche Barriere sicherlich eingeschränkt. In Frankreich beispielsweise finden sich kaum Aufzeichnungen der Büsserbewegung. Die Gesänge der Flagellanten wurden hauptsächlich in verschiedenen deutschen Dialekten überliefert, deswegen fanden die Geißler dort Anklang, wo ihre Botschaft auch verstanden wurde. Den Geißlern gelang es somit nicht, die Sprachbarriere zu überwinden. Ein Hinweis auf dieses Problem findet sich möglicherweise in einem Bericht eines englischen Historikers, der erwähnt, dass die Fla-

gellanten in London auf Niederländisch sangen. Die geringe, aber doch bestehende Sprachbarriere zwischen Englisch und Niederländisch könnte dazu geführt haben, dass die Bewegung auf den Britischen Inseln ein lokales Phänomen blieb und sich nicht weiter ausbreitete (Würth 2013: 42–50).

Die detaillierten zeitgenössischen Quellen belegen, dass die Flagellanten strikten Vorschriften unterlagen. Es wird klar zwischen dem Verhalten der Geißler während ihrer Reise von einem Ort zum anderen und ihrem Auftreten in den Städten inklusive des Bußrituals unterschieden. Außerhalb der Städte folgten sie ungeordnet dem Kreuz, formierten sich aber bei ihrer Ankunft in den Städten zu einer geordneten Prozession. Dort zogen sie sich eine Kapuze oder einen Hut tief in die Stirn, senkten den Blick und folgten dem vorangetragenen Kreuz mit andächtigem Gesang. Das Ritual der Selbstgeißelung innerhalb der Städte wird von diversen Chronisten in unterschiedlicher Detailliertheit beschrieben. Übereinstimmend berichten die Autoren über einen Ablauf in drei Phasen. Der Zug der Geißler zu einem speziellen Platz, die dort stattfindende Selbstgeißelung und die Rückkehr in die Stadt (Würth 2013: 69–70). Der Höhepunkt des Geißler-Rituals bestand aus aufeinanderfolgenden Selbstgeißelungen, Kniebeugen und mehrmaligem Niederwerfen, begleitet von diversen Liedern. Die Straßburger Geißler beispielsweise begannen, indem sie sich im Kreis auf den Boden legten und durch Gestiken ihre Sünden bekannten. Der Anführer schritt daraufhin über sie hinweg, berührte sie mit seiner Geißel und sprach sie von ihren Sünden frei. Die Flagellanten, welche die Absolution empfangen hatten, folgten ihm danach. Während sie sangen und sich selbst geißelten, knieten sie nieder und sangen. Dieser Vorgang wurde noch mit verschiedenen Gesängen zweimal wiederholt. Zum Abschluss legten sie sich erneut auf den Boden, warteten auf die Berührung durch die Geißel des Anführers und wechselten anschließend zurück in ihre Alltagskleidung. Diese Schilderung zeigt zwar eindrucksvoll das Prozedere der Flagellanten in Straßburg, lässt jedoch nicht auf alle anderen Flagellantenzüge in Europa zu schließen. Dennoch kann man einige Charakterismen auch in anderen Quellen festhalten. Die Prozession mit religiösen Symbolen wie Fahnen, Kerzen und Kreuz beim Einzug in die Stadt, das Umziehen von der Alltagskleidung in das Bußgewand, die Chronologie des Ablaufs von Geißelung des eigenen Körpers, Kniebeugen und Niederwerfen auf den Boden mit Begleitgesang (Würth 2013: 71–72).

Die Bewegung der Geißler wurde anfänglich von der Bevölkerung positiv aufgenommen. Viele Menschen waren von den Ritualen der Flagellanten beeindruckt. Doch als die blutigen Darbietungen zur Routine wurden, das anfängliche Interesse nachließ und die unmittelbare Bedrohung

durch die Pest abklang, schwand die Sympathie. Der Klerus war immer Gegner der Bußpraktiken gewesen. Die ablehnende Haltung des Klerus und ihre Anklagen hinterließen Eindruck, was schließlich zum päpstlichen Verbot führte, das die Geißler verurteilte. Bald darauf folgten auch weltliche Verbote von König Karl IV. und Philipp VI. von Frankreich. Viele Städte schlossen sich diesen Verböten an. Zum Niedergang der Bewegung trug neben der kirchlichen Repression auch die Tatsache bei, dass die Pest nicht abgewendet werden konnte. So überdauerte die Bewegung der Flagellanten nur ein halbes Jahr. Bei späteren Pestwellen tauchten zwar vereinzelt Geißler auf, doch ein Massenphänomen wie 1349 blieb aus. (Graus 1994: 46–48). Die Flagellanten waren dem Klerus gegenüber nicht feindlich eingestellt und doch fürchteten diese ihren Einfluss. Die Bewegung war eine spontane Erscheinung, die weder häretisch noch gewalttätig war. Sie suchten nach einer effektiveren Form der Buße, um den göttlichen Zorn abzuwenden. Die Geißler übernahmen kirchliche Rituale, entwickelten sie teilweise eigenständig weiter und verliehen ihnen dadurch neue Funktionen. Sie schufen einen Ritus, bei dem sie auf Geistliche verzichten konnten und den sie dennoch für wirksamer hielten als die Bußriten der Kirche. Es handelte sich um eine begrenzte und kontrollierte Initiative von Laien, die nicht ausdrücklich Kleriker-feindlich war, dennoch von der Kirche angefeindet und verboten wurde. Die Reaktion der Kirche wäre wohl nicht so vehement ausgefallen, wenn der Klerus nicht Angst verspürt hätte. Die Flagellanten wurden als Bedrohung angesehen, da sie ein zentrales Element des religiösen Lebens berührten: die Buße und die Vergebung der Sünden (Graus 1994: 59).

Die Kirche war somit von der Flagellantenbewegung wenig begeistert. Die Geißler waren eine Laienbewegung, ohne theologische Ausbildung, die Handlungen ausführten, die ihnen „nicht zustanden“ (Graus 1994: 57–58). Obwohl Kleriker nicht aus der Gemeinschaft ausgeschlossen waren, durften sie innerhalb der Bewegung keine bedeutende Rolle spielen. Geistliche fungierten in der Geißlerbewegung nicht als Anführer, sondern lediglich als Teilnehmer. Die Leitung der öffentlichen Darbietungen lag in den Händen der „Meister“, die durch die Berührung mit ihrer Geißel eine Absolution erteilten. Diese Praxis wurde stets betont und galt als eine offene Missachtung der Kirche und ihres Bußsakraments. Die Selbstgeißelung wurde als vollwertige Buße betrachtet, sogar als mächtiger als die der Priester. Selbst wenn die Flagellanten die Geistlichen vielleicht nicht bewusst kritisieren wollten, taten sie dies durch ihre Bußhandlungen. Der Klerus interpretierte dies bald als kirchenfeindlich und antiklerikal und verurteilte die Bewegung. Die Geißler wurden rasch als Bedrohung für die Kirche und die Gesellschaft dargestellt, und ihre Bewegung wurde von Papst und Königen verboten (Graus 1994: 57–58).

4.3.2 Millenarismus der Flagellanten: Der Himmelsbrief und Konrad Schmid

Viele Menschen der damaligen Zeit glaubten an eine bevorstehende Zäsur, ein Eingreifen von Gott. Sowohl beim Klerus wie auch bei Laien war die eschatologische Frage präsent. Dies verstärkte sich im 13. Jahrhundert durch einige Phänomene. Der Einfall der Mongolen in Osteuropa 1241 war ein Ereignis, in dem viele Menschen die biblischen Personen Gog und Magog wiedererkannten. Die Invasion von Gog und Magog würde die Endzeit einläuten. Gleichzeitig wurde Kaiser Friedrich II. (1194–1250) als der personifizierte Antichrist dargestellt und auch die Theorie der drei Zeitalter von Joachim von Fiore spielte in dieser Zeit eine wichtige Rolle (Piroska 2020: 139). Die Flagellanten zeichneten sich durch eine millenaristische Glaubenswelt aus. Sie betrachteten sich selbst als Botschafter und Wegbereiter für das nahende Weltende. Die bedeutendste Quelle für diese Sichtweise ist das Breslauer Manuskript. Der unbekannte Verfasser dieses Dokuments überliefert ein Lied, das den Geißlern zugeschrieben wird und sich mit dem bevorstehenden Untergang der Welt befasst. Auch der bereits erwähnte Himmelsbrief dient als Hinweis auf die apokalyptischen Erwartungen der Flagellanten (Lerner 1981: 535–537). Die Vorstellung vom nahenden Weltende nimmt bei den Geißlern eine bedeutende Stellung ein. Das in ihren Liedern unmittelbar angekündigte Strafgericht könnte jedoch ebenso das individuelle Gericht nach dem eigenen Ableben betreffen. Den Überlieferungen des Himmelsbriefes und der Geißlerlieder zufolge wurde das drohende Weltgericht zumindest abgewendet. Eine genauere Analyse dieser Lieder zeigt, dass die Flagellanten nicht nur die Pest und ihre verheerenden Folgen abwenden wollten, sondern auch dem plötzlichen Tod ohne kirchliche Gnadenmittel entgehen, der ihnen ohne sakramentalen Beistand und ohne Möglichkeit zur Reue bevorstand (Graus 1994: 52–56).

Es gibt zahlreiche Berichte zeitgenössischer Chronisten, die eine Predigt des Anführers als integralen Bestandteil des Geißlerrituals erwähnen. Die Predigten der damaligen Zeit dürften häufig den sogenannten Himmelsbrief erwähnt und angeführt haben. Dieser Himmelsbrief, der in einer Quelle Erwähnung findet, sei ein Brief eines Engels. Dieser soll auf einem Altar der Kirche in St. Peter in Jerusalem, geschrieben auf einer Mamortafel, gefunden worden sein. Christus beklagte darin, dass die Menschen seine Lehren zwar kannten, jedoch nicht befolgen würden. Sie missachteten den Sonntag als Feiertag und hielten sich nicht an das Fasten an Freitagen. Trotz mehrfacher Warnungen wie das Auftreten von Kriegen, Erdbeben, Hungersnöte und Krankheiten, blieben die Menschen uneinsichtig. Daher würden nun weitere Strafen von Gott drohen. In seinem Zorn habe Gott bereits die Vernichtung der Menschheit beschlossen und

sogar ein Datum dafür festgelegt, aber die Fürbitten der Engel und Marias hätten ihn umgestimmt. Dennoch drohe den Menschen weitere Strafen und dieser Brief stelle die letzte Warnung an die Menschheit dar. Falls sie weiterhin den Sonntag und Freitag auf diese Weise missachten würden, stünde ihnen die Auslöschung bevor. Eine Bekehrung hingegen würde der Menschheit Segen einbringen, Gnade vor dem göttlichen Gericht sichern und ihr die Aufnahme in den Himmel ermöglichen. Zudem wurde dazu aufgerufen, sich vor der nächsten Eucharistiefeier mit ihren Nächsten zu versöhnen. Die Priester wurden aufgefordert, den Inhalt des Briefes zu verkünden. Ein Engel soll nach dem Verlesen des Briefes die anwesenden Menschen aufgefordert haben, die 33,5 Lebensjahre von Jesus Christus mit einer 33,5 Tagen andauernden Wallfahrt mit Selbstgeißelung durchzuführen (Würth 2013: 73). Die Aufforderung zu dieser „Geißelfahrt“ fehlt in anderen Quellen zum Himmelsbrief. Die Erzählung zur Einhaltung der Fastenzeiten und dem Sonntagsgebet in Verbindung mit dem als häretisch geltenden Himmelsbrief findet sich in der Geschichte vom 6. bis in das 20. Jahrhundert. Die Verwendung des Himmelsbrief durch die Geißler ist weiters nur im südwestdeutschen Raum in der Mitte des 14. Jahrhunderts belegt. Der Brief dürfte sich im Raum Straßburg mit dem Aufruf der Geißler vermischt haben. Dennoch war die Verbindung der Geißlerzüge und dem Himmelsbrief nicht unbedeutend für das Schicksal der Flagellanten. Papst Clemens VI. sprach schließlich ein Verbot der Geißlerbewegung aus und stellte die Wahrhaftigkeit des Briefes in Frage (Würth 2013: 75–77).

Konrad Schmid (gest. um 1400) wird laut einem Inquisitionsprotokoll von 1481 neben Mohammed, dem Talmud und Jan Hus (1370–1415) als einer der größten Vertreter jüngerer häretischer Strömungen bezeichnet. Der Einfluss des „Geißlerpropheten“ aus Thüringen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts reichte bis in die Zeit von Martin Luther (1483–1546) hinein. In Thüringen und Sachsen war Konrad Schmid noch allgemein bekannt. Er galt als einer der großen Ketzer der Kirchengeschichte. Die wichtigste Quelle zu Schmid liefert eine angebliche Predigt, die *Prophecias*. Diese ist die Grundlage für viele Informationen zu Konrad Schmid, über den ansonsten wenig bekannt ist. Die *Prophecias* lässt sich thematisch in mehrere Bereiche unterteilen. Ein Teil befasst sich mit Schmidts Selbsteinschätzung und dem Bild seiner Anhänger*innen, welche oftmals mit antiklerikalen Aussagen verbunden sind. Ein weiterer großer Bereich enthält die Verhaltensvorschriften, die Schmid seiner Gemeinschaft im Kontext der Verfolgung und dem drohenden Weltende, mitteilen möchte. Schließlich folgt noch ein separater Abschnitt, der sich mit Schmidts Weltuntergangsvorstellungen auseinandersetzt (Würth 2013: 157–172). Der Inhalt der *Prophecias* zielt zunächst darauf ab, die Geißler in ihrem Glauben zu bestärken, indem sie als die wahren Gläubigen dargestellt werden und der Engel „Trona“ an ihrer Seite stünde. Ein von Konrad Schmid zitierter Pilger stärkt ebenfalls die Überzeugung

der Flagellanten, auserwählt zu sein. Sie seien der Grund für das derzeitige Wohlergehen der Welt. Ohne sie würde der Welt eine Katastrophe drohen. Ob dieser von Schmid zitierte Pilger ein weiterer Anführer der Geißler oder ein anderer Wanderprediger war, geht aus der *Prophecia* nicht hervor. In seiner Schrift finden sich nur wenige Hinweise auf eine Ablehnung der Kirche und ihrer Sakramente. Weit mehr Raum nehmen Ermahnungen an die eigene Gemeinschaft bezüglich des richtigen Verhaltens ein, wie das Verschenken von warmem Brot und das Nachdenken über das Leiden und Sterben von Jesus Christus. Diese Abschnitte untermalen die Gefahr und die Verfolgungssituation, in der sich Konrad Schmid mit seinen Anhänger*innen befand. Einige Mitglieder*innen waren offenbar bereits festgenommen und möglicherweise auch hingerichtet worden. Mit Blick auf das bevorstehende Weltende wird die immense Bedeutung der Standhaftigkeit im Glauben besonders hervorgehoben. Unter anderem werden Vergleiche und Vorbilder angeführt. Laut Schmid wurde der Weg des Glaubens, den die Flagellanten beschritten, von Christus, Johannes und anderen vorbereitet, und sie durften sich keinesfalls von diesem Pfad abbringen lassen. Die in der *Prophecia* genutzten Bilder zur Veranschaulichung des Weltendes entsprechen weitgehend traditionellen Vorstellungen der damaligen Zeit. Schmid präsentiert eine Sibylle als Untergangsprophetin, fünf Jungfrauen würden die Menschen in das Verderben leiten und die Verdunkelung der Sonne würde das unmittelbar bevorstehende Ende ankündigen. Der Engel Venus ist jedoch ein Element, das in apokalyptischen Szenarien weder aus der Apokalyptik noch aus der christlichen Geschichte bekannt ist. Der Engel sei außerdem bei den Ritualen der Flagellanten präsent (Würth 2013: 277–279). Obwohl das Weltuntergangsszenario in der *Prophecia* bis auf die Erwartung eines nahenden Endes eher unbestimmt und traditionell bleibt, bietet die *Articuli* der Sangerhäuser Geißler präzisere Vorstellungen. Die Flagellanten glauben weiterhin, dass das Jüngste Gericht kurz bevorstehe, ohne aber ein konkretes Datum zu nennen. Sie deuten das lange zurückliegende Auftreten von Henoch und Elias als Zeichen dafür, dass der Antichrist, in Form der Kirche, bereits regiere. Konrad Schmid sei laut dieser Schrift der wiedergeborene Henoch gewesen und der wiedergeborene Elias sei bereits vor 48 Jahren hingerichtet worden. Das Auftreten zweier Zeugen gegen den Antichristen und deren Ermordung durch ein Tier aus dem Abgrund wird in der Offenbarung des Johannes beschrieben. Die Identifikation dieser beiden Zeugen mit Elias und Henoch findet sich bereits in der apokryphen Petrusapokalypse. Die beiden alttestamentlichen Personen nehmen eine besondere Stellung ein, denn immerhin gelten sie als die Einzigen, welche ohne sterben zu müssen, in den Himmel gekommen sind. Zur Erklärung wie die Seele Henochs in Konrad Schmid übergegangen sei, legt die *Articuli* eine Theorie der Seelenwanderung vor. Gott habe am Anfang der Zeiten alle menschlichen Seelen erschaffen und im Paradies aufbewahrt.

Ein Mensch bekäme laut dieser Theorie bereits im Mutterleib von einem Engel seine Seele. Schmid sei auf diese Weise die Seele von Henoch eingehaucht worden. Konrad Schmid, den die Geißler als wiedergeborenen und mittlerweile erneut verstorbenen Henoch betrachten, wird nach ihren Auffassungen beim Jüngsten Gericht anwesend sein. Sie glauben, dass es am Ende der Welt nicht nur ein einzelnes Gericht unter der Leitung von Jesus Christus stattfinden wird, sondern mehrere Gerichte geben kommen werden. Sieben oder acht Gerichte mit unterschiedlichen Richtern werden zugegen sein, das letzte davon soll Konrad Schmid, der Anführer der Flagellanten, leiten. Im Mittelalter gab es zahlreiche Spekulationen über das Aussehen des Richters und die Unterscheidung zwischen dem individuellen Gericht nach dem Tod und dem universalen endzeitlichen Gericht. Es bestand jedoch stets Einigkeit über den alleinigen Vorsitz von Jesus Christus, der wiederkehrende Sohn, beim letzten Gericht. Die Tatsache, dass Konrad Schmid eine derart fulminante Rolle zugesprochen wird, zeigt die große Verehrung der Flagellanten für ihn und zeugt von seiner christusgleichen Position (Würth 2013: 336–339). Die Sondershäuser Geißler geben eine noch konkretere Schilderung des Jüngsten Gerichts wieder. Es wird ein Dialog, den die Flagellanten ihrer Vorstellung nach mit Jesus Christus führen, erwähnt. Jesus werde auf seine Wunden weisen und sagen, er hätte das für die Menschen erlitten. Daraufhin folge die Frage, was denn der Betroffene für ihn erlitten habe. Die Geißler können daraufhin ihre durch Selbstgeißelung zugefügten Wunden zeigen und zeigen, dass auch sie für Jesus gelitten hätten. Diese Sequenz verdeutlicht die zentrale Bedeutung der Selbstgeißelung für das Erlangen des ewigen Lebens als Gegenleistung für die Leiden von Jesus Christus. Die Flagellanten rechtfertigen sich beim Jüngsten Gericht vor einem leidenden Christus (Würth 2013: 383–385).

4.4 Thomas Müntzer

In diesem Abschnitt wird auf die Biografie von Thomas Müntzer eingegangen, um anschließend seinen Millenarismus zu analysieren.

4.4.1 Thomas Müntzer – Biografie

Thomas Müntzers frühe Lebensjahre sind nur spärlich dokumentiert, und verlässliche Quellen zu seiner Jugend fehlen weitgehend. Weder sein Geburtsort noch das Geburtsjahr sind amtlich belegt, doch gilt es heute als gesichert, dass er in Stolberg im Harz geboren wurde. In einem Schreiben von 1521, dem sogenannten *Prager Sendbrief* bezeichnet er sich selbst als Thomas Müntzer von Stolberg. Die kleine Stadt lebte vor allem von Handwerk, Handel und Kupferbergbau, pflegte jedoch auch enge kirchliche Verbindungen, insbesondere zum Erzstift Mainz sowie zur Universität und dem Benediktinerkloster in Erfurt. Diese Beziehungen prägten auch Müntzers späteren Kontakt zur Pfarrkirche und zum Kloster (Goertz 1989: 27–28). Sein genaues Geburtsjahr kann aus heutiger Sicht nicht mehr festgestellt werden. Es gibt mittlerweile etliche Theorien, wie beispielsweise von seiner Immatrikulation an der Leipziger Universität 1506 siebzehn Jahre zurückzurechnen. Das würde ein mögliches Geburtsjahr um 1489 oder 1490 ergeben, wobei diese Theorie ebenfalls ihre Lücken hat, denn ein Regelalter für die Immatrikulation gab es nicht. Es wurden sowohl jüngere wie auch ältere Student*innen. Eine weitere Idee war von seiner Priesterweihe 1514 zurückzurechnen, da man für eine gültige Weihe das 24. Lebensjahr abgeschlossen haben musste. Dies setzt jedoch den Gedanken voraus, dass Thomas Müntzer gleich zu dem Zeitpunkt, als er 24 Jahre war, die Priesterweihe bekam. Beide Theorien kommen jedoch zu dem Schluss, dass Thomas Müntzer rund um 1490 geboren wurde (Bräuer und Vogler 2016: 24).

Thomas Müntzer begann im Wintersemester 1506/1507 sein Studium an der Artistenfakultät in Leipzig, das für weiterführende Studien wie Theologie und Medizin notwendig war. Obwohl seine Immatrikulation belegt ist, bleiben Fragen zu seinen Beweggründen, die Identität seiner Lehrpersonen und der Studiendauer offen. Es wird angenommen, dass er Leipzig ohne Abschluss verließ, da sein Name in keiner Prüfungsliste auftaucht, möglicherweise aufgrund finanzieller Probleme. Im Wintersemester 1512/13 setzte er sein Studium in Frankfurt an der Oder fort, wo ebenfalls keine Prüfungseinträge existieren. Dennoch trug Müntzer später den Magistertitel, was auf Lücken in den Universitätsaufzeichnungen von Frankfurt schließen ließe oder er hatte zwischen seinen Studien in Leipzig und Frankfurt eine Zeit in Wittenberg verbracht und dort seine Abschlüsse erlangt. In jedem Fall wird er in allen erhaltenen Briefen mit dem Titel Magister angesprochen, unabhängig davon, wo er seinen Abschluss erworben haben

mag (Goertz 1989: 30–33). Nach seiner Priesterweihe 1514 begann Thomas Müntzer in Braunschweig zu arbeiten, jedoch nicht im Auftrag der Kirche, sondern auf Empfehlung des Rats der Altstadt, der religiösen Reformen offen gegenüberstand. Neben seiner priesterlichen Tätigkeit musste Müntzer zusätzliche Einkünfte sichern und erlangte so eine Position als Präfekt des Kanonissenstifts in Aschersleben. Dort war er für die seelsorgerische Betreuung der wenigen adeligen Stiftsdamen verantwortlich, insbesondere als Beichtvater und durch das Abhalten von Gottesdiensten (Goertz 1989: 36–37). In Braunschweig knüpfte Thomas Müntzer enge Beziehungen zu einflussreichen Bürgerfamilien. Diese Verbindungen basierten auf gemeinsamen religiösen Interessen, insbesondere auf die Suche nach einer tieferen, bibelzentrierten Christusfrömmigkeit. Schon in der vorreformatorischen Zeit war dieser Kreis von Laien auf der Suche nach persönlicher Glaubensgewissheit. Besonders unter den Kaufleuten, die am wirtschaftlichen Aufschwung und dem Fernhandel teilnahmen, stieg die Skepsis gegenüber der traditionellen religiösen Praxis. Die wirtschaftlichen Risiken und Unsicherheiten, die mit dem Fernhandel verbunden waren, verstärkten den Zweifel an der bisherigen Vermittlung religiöser Werte, was dazu führte, dass diese Laien offener für neue religiöse Ideen wurden. Diese Frömmigkeitsbewegung ging jedoch über die individuelle Suche nach religiöser Wahrheit hinaus und wurde durch soziale, berufliche und familiäre Netzwerke verstärkt. Der Übergang von der vorreformatorischen Christusfrömmigkeit und dem humanistischen Gedankengut hin zu den reformatorischen Ideen passierte vergleichsweise reibungslos. Als Luthers Kritik am Ablasshandel in Braunschweig auf Anklang stieß, insbesondere bei Handwerkern und Kaufleuten, hatten diese religiös interessierten Laien bereits den Grundstein für das Verständnis reformatorischer Ideen gelegt. Müntzer spielte in diesem Prozess eine bedeutende Rolle, indem er als Ratgeber und kritischer Unterstützer dieser Gruppe agierte (Bräuer und Vogler 2016: 52–54).

Der Grund für Müntzers Verlassen Braunschweigs, obwohl er dort Unterstützung durch angesehene Bürger genoss, ist nicht geklärt. Es gibt Berichte, etwa vom Franziskanerpater Bernhard Dappen, dass Müntzer vertrieben worden sei, doch existieren dafür keine gesicherten Nachweise. Eine mögliche Ursache könnte der Druck konservativer Gegner, insbesondere der Franziskaner, gewesen sein, die Müntzers Auftreten negativ empfanden. Alternativ könnte es sein, dass er aufgrund finanzieller Schwierigkeiten, möglicherweise durch unzureichende Einkünfte aus seiner Tätigkeit, gezwungen war, Braunschweig zu verlassen (Bräuer und Vogler 2016: 52–54). Nach seinem Aufenthalt in Braunschweig reiste Müntzer nach Wittenberg, der aufstrebenden Universitätsstadt, um möglicherweise die Ablassfrage zu erörtern oder Kontakte zu Reformern wie Martin Luther (1483–1546), Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) und Philipp Melancthon (1497–1560) zu knüpfen. Die Quellen geben keine klare Antwort über seine genauen

Absichten und Ziele. In Wittenberg fand er eine lebhafte Diskussion über den christlichen Glauben und die Erneuerung der Kirche vor. Die Debatten über den Ablasshandel hatten bereits zu einem erheblichen Aufstand geführt. Martin Luther war 1518 in Augsburg verhört und zum Widerruf gedrängt worden, weigerte sich jedoch, und trat gestärkt aus der Auseinandersetzung hervor. Die Stadt war zu einem Zentrum reformatorischer Ideen geworden, mit einer Vielzahl von Reformatoren und einer aktiven Beteiligung von Student*innen und Bürger*innen. Diese Entwicklungen beobachtete Müntzer jedoch nur mehr aus der Ferne, da er nach seinem Besuch in Wittenberg weiterzog (Goertz 1989: 41–44). Müntzer ging nach Zwickau, wo er ein Angebot als Prediger für die Marienkirche annahm. Die Zwickauer Elite reagierte auf die damaligen Ablassdiskussionen von Martin Luther romkritisch und war einer Reform gegenüber offen. In seinen ersten Predigten um 1520 kritisierte Müntzer den Wohlstand der Mönche im Franziskanerkloster. Nach den folgenden Auseinandersetzungen berief er sich auf biblische Ausschnitte, welche vor falschen Propheten warne. Er sah sich als Verkünder des Evangeliums gegen diese falschen Verführer, seien es Mönche, Priester oder Laien. Ebenso kritisierte er die Bürger*innen der Stadt, da Gott ihnen blinde Führer gegeben habe, weil sie ihre geistlichen Pflichten vernachlässigt hätten. In einem Briefwechsel mit Martin Luther macht Müntzer deutlich, dass er die reformatorische Botschaft ohne Kompromisse verkünden und dafür Konflikte im Sinne der Nachfolge von Jesus Christus aushalten wolle. Er sah die bisherigen Widerstände als Beginn größerer Kämpfe und war entschlossen gegen Gegner*innen vorzugehen, solange er lebte (Bräuer und Vogler 2016: 96–100). Diese Haltung machte ihn vor allem in späteren Jahren gegen Johannes Sylvius Egranus (1480–1535) zu schaffen. Im Herbst 1520 kehrte nämlich Egranus auf Bitten des Rates nach Zwickau zurück und wurde dort als Prediger eingesetzt, woraufhin Müntzer zur Kirche St. Katharinen wechseln musste. Zwischen den beiden Predigern entbrannte eine heftige Kontroverse, in der Müntzer seine Ablehnung gegenüber Egranus und den Franziskanern deutlich machte. Er nutzte sowohl Spott als auch scharfe Kritik, um Egranus anzugreifen. Als das Fortgehen von Egranus feststand, begrüßte Müntzer das offen, da er Egranus als Hindernis für die reformatorische Bewegung betrachtete. Auch Egranus erkannte, dass er neben Müntzer keinen gemäßigeren reformatorischen Einfluss mehr ausüben konnte, ohne in ernsthafte Schwierigkeiten zu geraten. Doch auch Müntzer wurde kurz darauf entlassen, wobei der Grund dafür unklar bleibt (Goertz 1989: 63–68).

Nach seiner Entlassung aus Zwickau wandten sich Müntzers Hoffnungen nach Böhmen. Historische Aufzeichnungen belegen, dass Müntzer zunächst nach Saaz reiste, einer Stadt mit engen Verbindungen zu den hussitischen und waldensischen Bewegungen, bevor er nach Prag

geschickt wurde. Allerdings ist über seine dortigen Kontakte wenig bekannt. Nach seiner Rückkehr bereitete Müntzer, getrieben von einer apokalyptischen Unruhe, seine Mission in Böhmen vor. Überzeugt davon, ein „Auserwählter Gottes“ zu sein, versammelte er vertraute Anhänger*innen um sich. In einem Schreiben vom 8. Juni 1521 forderte er einen Freund auf, unverzüglich zu ihm zu kommen, da die Zeit knapp sei. Müntzer war zudem besorgt, dass Satan die Reise womöglich verhindern könnte. Trotz verschiedener Hürden, wie etwa der Erkrankung eines Mitglieds seines Zwickauer Kreises, verfolgte Müntzer seine Pläne weiter. In einem Brief an den Jenaer Ratsherrn deutete er an, dass er sich auf einer weltweiten Mission befinde, um das Evangelium zu verbreiten, und vertraute ihm seine Schriften an. Am 15. Juni 1521 verfasste Müntzer auch ein Schreiben an Nikolaus Hausmann (1478–1538), den neuen Prediger von Zwickau, und kritisierte dessen Verhalten, da Hausmann seiner Meinung nach zu stark den weltlichen und kirchlichen Autoritäten folgte. Müntzer stellte sich im Gegensatz dazu auf die Seite der wahren Auserwählten und verwies auf biblische Figuren wie Elia und Paulus. Er mahnte Hausmann vor der Strafe für untreue Hirten und betonte, dass er bereit sei, für seine Verkündigung zu sterben. Müntzer betrachtete seine Zeit als apokalyptisch geprägt und wies auf das bevorstehende Ende hin. Er distanzierte sich von der verbreiteten Ansicht, der Papst sei der Antichrist, und erklärte, dass der wahre Antichrist noch kommen werde, wie es im siebenten Kapitel des Buches Daniel prophezeit sei. Obwohl Hausmann Müntzers Warnungen ignorierte, geriet er später selbst unter Verdacht, Müntzers Ideen zu folgen (Bräuer und Vogler 2016: 127–130). Im November 1521 verfasste Müntzer den sogenannten Prager Sendbrief, einen Text, in dem er seine theologischen Grundgedanken erstmals geschlossen veröffentlichte. Auch als Prager Manifest oder Prager Anschlag bekannt, wurde der Brief möglicherweise öffentlich an Prager Kirchentüren angeschlagen. Darin kritisiert Müntzer den moralischen Verfall der Christenheit, wofür er die Geistlichen verantwortlich macht. Er betont, dass die Kirche seit dem Tod der Apostelschüler vom wahren Weg abgekommen sei und bezieht sich auf die göttliche Ordnung der Schöpfung, die durch das Handeln der Menschen gestört wurde. Müntzer fordert, dass sich der Mensch Gott unterordnen müsse, um das göttliche Leiden zu verstehen. Trotz des menschlichen Abfalls betont er, dass Gott weiterhin zu den Menschen spricht und an seiner Schöpfungsabsicht festhalte (Goertz 1989: 84–87). Drei Aspekte von Müntzers Theologie fallen auf. Erstens wird das geistliche Wort dem geschriebenen Wort vorgezogen, da Müntzer das geschriebene Wort als unwichtig betrachtet, während das Wort Gottes, das im Herzen der Menschen geschrieben ist, ein wahres Geschenk des Geistes darstellt. Zweitens glaubt er, dass die Kirche den Schlüssel zu diesem inneren Zugang zu Gott gestohlen haben und daher den Verweis auf

geschriebene Texte als Vorwand für ihren Mangel an wahrhaftigem, geistlichem Glauben nutzen würden. Folglich ist es die Schrift selbst, die den einfachen Menschen den Zugang zu den geistlichen und mystischen Worten, die in ihr verborgen sind, versperrt. Drittens betont Müntzer die Notwendigkeit von Visionen, damit Christus direkt zu den Erwählten sprechen kann (Mjaaland 2013: 161). Ebenso treten seine Vorstellungen zur Apokalyptik in diesem Schriftwerk erstmals auf. Die Zeit des Weltgerichts sei gekommen und es werde eine große Trennung zwischen den Auserwählten und Gottlosen am Ende der Tage geben. Bereits gegenwärtig in der Zeit Thomas Müntzers würde sich die Welt auf das Auftreten des Antichristen vorbereiten. Die Gestalt und Person des Antichristen sind jedoch noch nicht deutlich. Die türkische Bedrohung sei beispielsweise ein Vorläufer der anbrechenden Herrschaft des Antichristen. Der Prager Sendbrief vermittelt eine apokalyptische Dringlichkeit und spricht mit der Autorität einer göttlichen Offenbarung. Müntzer zeigt einen Weg aus der Krise der Christenheit auf und tritt mit diesem Schreiben selbstbewusst und visionär in die Öffentlichkeit. Mit seinem Schreiben suchte Müntzer Gehör zu finden. Es scheint jedoch, dass er zu diesem Zeitpunkt bereits so stark unter Druck stand – möglicherweise sogar unter Hausarrest – dass es ihm nicht mehr gelang, den Brief drucken oder verschicken zu lassen. Die tschechische Übersetzung, von der am ehesten Resonanz in der Bevölkerung zu erwarten gewesen wäre, war ebenfalls noch unvollständig. Bereits Ende November war er gezwungen, Prag zu verlassen, wobei die genauen Gründe für seine Abreise unklar bleiben (Goertz 1989: 92–94). Die Gedanken und Gefühle Müntzers Anfang Dezember 1521 beim Verlassen Prags sind nicht überliefert. Er selbst äußerte sich später nie wieder über dieses Scheitern. Fest steht jedoch, dass er sich gleich darauf nach einer Anstellung in seiner Heimat umsah, um seinen Lebensunterhalt zu sichern. Müntzer blieb offenbar weiterhin fest von seinem göttlichen Auftrag überzeugt. Weder das Scheitern in Prag noch das ausbleibende Echo in Wittenberg schienen seine Zuversicht zu erschüttern. Dies mag darauf zurückzuführen sein, dass ihm das Muster der Ablehnung bereits von den Propheten des Alten Testaments vertraut war. Der Auftrag eines Propheten wurde in der Regel nicht hinfällig, nur weil die Adressat*innen sich ihm widersetzen folgten (Bräuer und Vogler 2016: 156–164).

Müntzer wollte die Menschen für den Glauben gewinnen und sie auf die bevorstehenden Veränderungen in der Welt vorbereiten. Doch seine Bemühungen stießen immer wieder auf Widerstand und wurden durch Konflikte und Eingriffe der Oberschicht erschwert. Nirgends fand er die nötige Ruhe, um den inneren Glauben der Menschen nachhaltig zu stärken, noch konnte er eine Atmosphäre schaffen, in der eine neue Religiosität hätte wachsen können. Um sein Reformprogramm zu verwirklichen, wären besondere Voraussetzungen nötig gewesen, insbesondere ein Ort, an dem der Widerstand gegen die Reformation bereits gebrochen war. Andernfalls

wären seine Impulse in den anti-klerikalen Unruhen untergegangen. Zudem hätte es einer Geistlichkeit bedurft, die bereit war, Müntzer die notwendige Autorität zuzugestehen. Nachdem seine Versuche in Zwickau, Erfurt, Nordhausen und Halle gescheitert waren, erhielt Müntzer im März 1523 eine Pfarrstelle in Allstedt. Dort sah er die Gelegenheit, seine Reformen schrittweise umzusetzen. Sofort nach seiner Ankunft begann er, den Gottesdienst umzugestalten. Für ihn war die Kirche weit vom ursprünglichen Zustand, wie ihn Paulus beschrieben hatte, abgekommen, und auch der Ablauf des Gottesdienstes sei verkommen. Ein zentrales Anliegen Müntzers war es, den Gottesdienst in der Landessprache abzuhalten, um die Gläubigen direkter anzusprechen und sie im Glauben zu festigen (Goertz 1989: 111–115). Er führte ab Ostern 1523 in Allstedt eigenmächtig den deutschsprachigen evangelischen Gottesdienst ein, was zu einer Anklage durch den örtlichen Grafen führte. Der Graf kritisierte die Messe als ketzerisch und die Predigt als aufrührerisch. Müntzer begründete die Reform des Gottesdienstes vor allem mit theologischen Argumenten. Er lehnte die traditionelle Messe als priesterzentriertes Ritual ab, bei dem die lateinische Sprache als Mittel diene, die göttliche Erfahrung von den Gläubigen fernzuhalten. Stattdessen sollte der Gottesdienst eine gemeinschaftliche Erfahrung sein, in der die gesamte Gemeinde die Wirkung des Heiligen Geistes spüren solle. Zentral für diese Reform war der seelsorgerische Gedanke, dass alle Gläubigen, unabhängig von Rang oder sozialem Status, gleichberechtigt an den göttlichen Gaben teilhaben konnten. Damit etablierte Müntzer in Allstedt eine Form des Gemeindelebens, die man als demokratisch bezeichnen könnte. Diese Neuerung war jedoch nicht nur eine kirchliche, sondern auch eine hochpolitische Angelegenheit (Ebert 1989: 293). Müntzers Gottesdienst in Allstedt erregte großes Aufsehen und zog zahlreiche Besucher aus der Region an. Menschen aus der Stadt und dem Umland versammelten sich in den Straßen vor der Kirche, um an dieser neuartigen Form des Gottesdienstes teilzunehmen. Müntzer war der Erste, der eine derart umfassende Reform des Gottesdienstes noch vor den Wittenbergern einführte. Doch nicht nur der Gottesdienst selbst, sondern auch seine Predigten faszinierten die Menschen. In ihnen erläuterte er die Liturgiereform und den wahren Pfad des Glaubens, indem er Lehren aus dem Leben und Leiden Jesu für das individuelle Leben zog. Viele seiner Anhänger*innen waren so überzeugt, dass sie bereit waren, die Reformen auch mit Gewalt zu verbreiten. Müntzer warnte daraufhin aus theologischen Gründen vor gewaltsamen Aufständen. Er betonte, dass die Herrschaft von Jesus Christus nur bei Individuen beginnen könne, die sich für den göttlichen Geist geöffnet hätten. So verband er seine mystische Frömmigkeit mit einer endzeitlichen Erwartung. Bald kam es zu Konflikten, als Graf Ernst von Mansfeld (1479–1531) seinen Untertanen verbot, den evangelischen Gottesdienst in Allstedt zu

besuchen. Müntzer reagierte mit einer scharfen Predigt gegen den Grafen und blieb zuversichtlich, da er sich der Unterstützung des Hofes sicher wähnte. Aufgrund seiner Reformen und apokalyptischen Theorien wird er dennoch zu Lehrgesprächen eingeladen (Goertz 1989: 118–124).

Müntzer trifft sich dort auf Schloss Allstedt mit anderen Reformern. Nach der dort an ihm getätigten Kritik lässt er seine Lehre drucken und verbreiten. Die sogenannte *Protestation* wird als öffentliche Erklärung oder Bekundung verstanden und genau das beabsichtigte Müntzer. Die *Protestation* ist eine Rechtfertigungsschrift und konzentriert sich im Wesentlichen auf seine Lehre und den Vorgang der Taufe. Er kritisiert die damaligen Entwicklungen in der Kirche scharf, die einen erfundenen und oberflächlichen Glauben hervorgebracht habe. Ebenso verurteilt er die römische Kirche und vergleicht sie mit der „babylonischen Hure“ aus der Offenbarung. Die Missverständnisse um die Taufe und die Überbewertung von Ritualen seien der Ursprung vieler Übel. In einem eindringlichen Appell fordert er die Verantwortlichen der Kirche auf, umzudenken. Zusätzlich richtet er seine Kritik an die reformatorischen Prediger, die den Glauben idealisieren, aber den Menschen falsche Hoffnungen machen. Nur wer sich von irdischen Dingen befreie und auf Gottes Wort vertraue, werde den wahren Glauben finden (Bräuer und Vogler 2016: 208–211). Frühere christliche Glaubensmodelle der Mystik verbanden den Glauben mit einem beschwerlichen Weg, auf dem die Gläubigen unter göttlicher Führung den Lebensweg Jesu nachvollziehen sollten. Thomas Müntzer übernahm diesen mystischen Ansatz, da er glaubte, dass dieser den wahren Glauben vor Missbrauch schützt und jenen tiefer verankert. Er kritisierte die oberflächliche Verkündigung des Evangeliums durch die Schriftgelehrten und sah in der deutschen Mystik eine bessere Möglichkeit, den christlichen Glauben zu vermitteln. Die zahlreichen biblischen Verweise in seinen Schriften, insbesondere auf die Psalmen, bestätigen diese Sichtweise (Bräuer und Vogler 2016: 218). Ein zentrales Thema, das Müntzer schließlich zum Verhängnis wurde, war sein Aufbegehren gegen die staatliche Autorität. Für ihn bedeutete die Unterstützung des Evangeliums, jene zu schützen, die sich innerlich durch Leid dem göttlichen Geist öffneten, und zugleich jene zu bestrafen, die sich diesem inneren Werk widersetzen und andere vom Glauben abhielten. Müntzer gestand der Obrigkeit lediglich im weltlichen Bereich Befugnisse zu, während sie im spirituellen keine Rolle spielen sollte. Im Gegensatz dazu vertrat Luther die Meinung, dass Gehorsam gegenüber der Obrigkeit Pflicht sei. Auch wenn diese ihre Aufgaben vernachlässige, dürfe man ihr nur moralische Mahnungen erteilen, aber niemals Widerstand leisten. Müntzer hingegen forderte aktiv den Kampf gegen die Obrigkeit, die der Reformation im Weg stünden. Seiner Ansicht nach sei Gehorsam nur dann

gerechtfertigt, wenn die Herrschenden sich der göttlichen Ordnung fügen, anderenfalls sei Widerstand berechtigt (Goertz 1989: 149–151).

Nach Vergeltungsaktionen der Altgläubigen gegen die Reformatoren in Sangerhausen, predigte Müntzer im Juli 1523 vor einer großen Menge in Allstedt über die Notwendigkeit eines von Gott unterstützten Bündnisses. Er rief die Gläubigen dazu auf, sich seinem Bund anzuschließen und dadurch den wahren Glauben zu verteidigen. Müntzer kritisierte die Fürsten und warnte davor, sich auf alte Traditionen zu verlassen, da dies die Gefahr mit sich bringe, das Vertrauen des Volkes zu verlieren. Er forderte die Fürsten auf, mit ihrem Volk einen Bund im Namen Gottes zu schließen, um die Gemeinschaft der Gläubigen zu stärken und die Gottlosen abzuschrecken. Ein solcher Bund diene nicht der Steuerbefreiung, sondern der Verteidigung des Evangeliums. Müntzer betonte, dass echter Glaube mehr erfordere als die bloße Taufe, es benötige die Erfahrung durch den Glauben, welche die wahre Erkenntnis Gottes erbringen könne. Müntzer arbeitete in Allstedt daran, die Gemeinschaft der Auserwählten auf die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung vorzubereiten. Dabei spielte sein apokalyptisches Verständnis der biblischen Schrift sowie die religiöse Durchführung der Gottesdienste eine zentrale Rolle. Angesichts der Bedrohung durch ungläubige Menschen fokussierte er sich zunehmend auf ein Verteidigungsbündnis und das Rechtfertigen von Gegenmaßnahmen. Er betonte die Zusammenarbeit von reformatorischen Autoritäten und dem Volk, wobei seine Gedanken apokalyptisch geprägt waren (Bräuer und Vogler 2016: 241–244). Die Spannungen eskalierten weiter durch einen Vorfall, bei dem Müntzers Anhänger*innen eine Kapelle vor den Stadtmauern zerstörten. Während der Orden eine Bestrafung der Täter*innen forderte, versuchte die Stadt, das Ereignis zu verharmlosen. Sie argumentierten, dass die Kapelle ohnehin ungenutzt gewesen sei und möglicherweise Außenstehende für den Vorfall verantwortlich seien. In einem Schreiben an Herzog Johann, der die Situation für seinen Bruder, den Kurfürsten, beobachtete, verteidigten der Stadtrat und die Gemeinde Allstedts die Zerstörung der Kapelle. Sie erklärten, das Gebäude sei eine Provokation gewesen, da dort Menschen den Teufel unter dem Namen Marias angebetet hätten. Die Zerstörung wurde somit als notwendige Maßnahme zur Verteidigung des wahren Glaubens dargestellt. Zudem erinnerten sie den Herzog an seine göttliche Pflicht, die Gläubigen vor den Feinden des Evangeliums zu schützen. Sie gingen sogar so weit, ihn daran zu erinnern, dass ihm das Schwert gegeben sei, um gegen die Gottlosen und Übeltäter vorzugehen. Diese Auffassung von Autorität und Gehorsam gegenüber göttlichem Recht prägte Müntzers Haltung bis zu seinem Lebensende (Ebert 1989: 295). Der Herzog von Weimar reagierte unerwartet rasch auf den Vorfall und das von Müntzer initiierte Bündnis. Er ließ ihn zusammen mit einigen

weiteren Personen Ende Juli 1524 nach Weimar vorladen, um sie zu verhören. Das Verhör endete mit einem Beschluss, der Müntzer erst nach seiner Rückkehr im Beisein des Rates und der Bürger*innen von Allstedt mitgeteilt wurde. Ihm wurde untersagt, in seinen Predigten zu Aufruhr und Bündnissen aufzurufen, der örtliche Drucker, der seine Schriften verbreitet hatte, wurde entlassen, und das Bündnis aufgelöst. Müntzer reagierte empört auf diese Entscheidung und fühlte sich tief enttäuscht. Viele Anhänger*innen wandten sich daraufhin von ihm ab, und Müntzer musste erkennen, dass dem Rat und der Bevölkerung angesichts der angespannten Lage das politische Wohl der Stadt wichtiger war als religiöse Belange. Ob Müntzer aus Angst vor einer Verhaftung oder aus Trotz aus Allstedt floh, bleibt unklar. Möglicherweise wollte er auch einer unehrenhaften Entlassung entgehen und zog nach Mühlhausen weiter (Goertz 1989: 154–157).

Im August 1524 erfuhr Martin Luther von Müntzers Aufenthalt in Mühlhausen und reagierte darauf. Am 21. August schrieb er einen Brief an den Rat der Stadt Mühlhausen, um diese vor Müntzer zu warnen. Luther schilderte Müntzer als gefährlichen Agitator, der Aufruhr und Gewalt predige, wie bereits zuvor in Zwickau und Allstedt geschehen. Er forderte die Mühlhäuser Verantwortlichen auf, sich vor diesem Mann zu hüten und riet ihnen, Müntzers Anstellung zu hinterfragen. Sollte dieser behaupten, von Gott gesandt worden zu sein, solle er dies mit Wundern beweisen, andernfalls sollte man ihm das Predigen untersagen. Parallel zu Luthers Warnungen ergriff auch der Kurfürst Maßnahmen. Er sah in Müntzer eine Bedrohung und forderte ein hartes Durchgreifen, da Müntzer mit seinem radikalen Gedankengut die Autorität der weltlichen Herrschaft infrage stellte. Trotz Luthers Mahnung nahm Mühlhausen Müntzer freundlich auf und er begann in der Marien- und der Nikolaikirche zu predigen. Obwohl er noch keine feste Anstellung hatte, gewann er rasch Anhänger*innen. Müntzer beabsichtigte, seine Reformen fortzusetzen, wie bereits zuvor in Allstedt. Allerdings kritisierte er die Mühlhäuser für ihre Langsamkeit im Glauben. Ein Aufstand führte bald zu einer Radikalisierung der Gemeinde, und Müntzers Einfluss wuchs weiter, während Luther und die weltlichen Herrscher zunehmend alarmiert waren (Bräuer und Vogler 2016: 257–262).

Im Gegensatz zu Luther, der die Geschichte als einen Kampf zwischen Gut und Böse betrachtete und keine erkennbare Gesetzmäßigkeit oder zielgerichtete Entwicklung in ihr sah, interpretierte Müntzer die Geschichte als zielgerichtet. Diese Zielgerichtetheit verlieh seinem Widerstandsrecht eine klare Ausrichtung, welche einen biblisch legitimierten politischen Widerstand innerhalb der weltgeschichtlichen Entwicklung forderte. Da Müntzer sich als direkt inspiriert durch den Geist Gottes verstand, konnte er sich selbst in der Rolle des Propheten Daniel sehen und die aktuelle Lage richtig deuten. In diesem Zusammenhang bot ihm der biblische Text aus

dem Buch Daniel, der von Visionen und Träumen handelt, die Möglichkeit, die historische und endzeitliche Bedeutung seines Konzepts des Geistes zu betonen. Für ihn war der Geist unabhängig von Tradition und Schrift und stand in direktem Zusammenhang mit dem Endziel der Geschichte (Pettersen 2023: 1065). Er stellte damit die Lehrmeinung infrage, dass nur jene, die die Heilige Schrift akademisch und tiefgehend kennen, die Wege Christi verstehen könnten. Seiner Ansicht nach könnten alle Völker unter dem Himmel, sofern sie das innere Wort richtig verstehen würden, Gott auch ohne die Schrift finden. Für Müntzer war der Geist bereits in den Herzen der Menschen vorhanden. Dieses universalistische Denken ist zentral für Müntzers Theologie. Gott spricht direkt zu allen Menschen, und viele Gläubige anderer Religionen werden den sogenannten Christen ins Himmelreich vorausgehen. Müntzer lehnte die Heilige Schrift nicht ab, sondern wandte sich gegen die Vorstellung einer bloßen Buchreligion. Daraus ergab sich für ihn der Gegensatz zwischen Wort und Geist, wobei er den Geist über das geschriebene Wort stellte. Entscheidend war für ihn die unmittelbare Reaktion auf die Eingebungen des Geistes, die auch einfache Menschen ohne Vermittlung durch Gelehrte oder Geistliche verstehen könnten (Rowland 2015: 419–420). Die Offenbarung des wahren Geistes und die vollkommene Erkenntnis würden schließlich den Anbruch eines endgültigen idealen Zustands markieren. Der wesentliche Unterschied zwischen Müntzer und Luther lag in Müntzers Betonung des Geistes. Für ihn war dieser seit der Schöpfung im menschlichen Herz vorhanden und musste nur noch erweckt werden. Die Erfahrung des Geistes schuf eine auserwählte Gemeinschaft, die vor Gott gleich war. Die Kirche verstand Müntzer als Zusammenschluss von Auserwählten, die eine direkte Gotteserfahrung gemacht hatten. Dadurch sollte ein perfekter, eigentumsfreier Zustand der Menschheit auf Erden wiederhergestellt werden, der an den ursprünglich reinen Zustand anknüpfte und die jahrhundertlange Korruption der Kirche beendete. Müntzers Ziel war es, die Fürsten zu überzeugen, sich diesem erneuerten Bund anzuschließen und sich der Herrschaft Gottes zu unterwerfen (Pettersen 2023: 1065).

Müntzer traf im August 1524 auf ein Mühlhausen, das von einer antiklerikalen Stimmung durchdrungen war und bereits eine starke Reformbereitschaft zeigte. Wiederholt kam es in der Bevölkerung zu Aufständen, und der Prediger Heinrich Pfeiffer (1490–1525) führte diese Protestbewegung an. Müntzer wurde von Pfeiffers Anhängern herzlich aufgenommen und fand schnell Anklang bei ihnen. Der Widerstand gegen die konservative Geistlichkeit, verbunden mit Müntzers mystischem Glaubenseifer und seiner apokalyptischen Weltanschauung, schürte die Stimmung in der Stadt. Die Reformation gewann dadurch erheblich an Einfluss. Trotz Luthers Intervention blieben dessen Warnungen wirkungslos. Nachdem die Bürger*innen gegen den Stadtrat rebelliert hatten, nutzten Pfeiffer und Müntzer die Gelegenheit, ihre Gefolgschaft zu

mobilisieren. Mit einem Kreuz und einem Schwert zogen sie aus der Stadt, um gegen den Bürgermeister zu protestieren, und gründeten einen sogenannten „ewigen Bund“. Dieser sollte als Schutz- und Kampfbündnis gegen die Gottlosen dienen und ähnelte dem zuvor gegründeten Allstedter Bund. Eine Liste mit etwa 200 Namen bezeugt diesen Zusammenschluss. Nach einer kurzen Phase des Aufruhrs konnte sich jedoch der Rat durchsetzen, und Ende September wurden Müntzer und Pfeiffer aus Mühlhausen verbannt (Goertz 1989: 185–188). Nachdem Müntzer einige Zeit in Nürnberg verbracht hatte, erfuhr er, dass Heinrich Pfeiffer bereits einige Monate nach seiner Vertreibung nach Mühlhausen zurückgekehrt war. Mit einer bewaffneten Gruppe von Unterstützer*innen belagerte Pfeiffer das Rathaus und zwang den Stadtrat zur Kapitulation. In den umliegenden Dörfern hatte sich die Stimmung gewandelt, was Pfeiffers erneute Machtübernahme in der Stadt maßgeblich begünstigte. In der Folge wurde das Stadtrecht auf biblischer Grundlage reformiert und eine neue Gerichtsordnung eingeführt. Klöster wurden geplündert und Bilderstürme verbreiteten sich rasch in benachbarten Dörfern. Vermutlich erfuhr Müntzer von dieser Wende und kehrte daher nach Mühlhausen zurück, wo er herzlich aufgenommen und als Pfarrer der Marienkirche eingesetzt wurde. Er strebte nun eine umfassende Reformation an, die über Mühlhausen hinausgehen sollte, mit dem Ziel, die Herrschaft Gottes auf Erden zu etablieren. Doch die Situation in Mühlhausen blieb angespannt, da die Stadt nach Pfeiffers Umwälzungen ständig auf einen militärischen Gegenschlag vorbereitet sein musste. Die Bevölkerung blieb in ständiger Alarmbereitschaft, aber vorerst gab es keine weiteren Entwicklungen. Der Übergang von der Verteidigung der Stadt hin zu offensivem militärischem Handeln war noch nicht vollzogen. Müntzer zögerte, diesen Schritt aus eigener Initiative zu gehen, da der Weg von passivem Widerstand zu revolutionärer Gewalt für ihn beschwerlich war. Er wartete auf ein Zeichen, das den Beginn der Verwirklichung seiner theologischen Vision von einer neuen Ordnung markieren sollte. Erst um Ostern 1525 nahm der Aufstand dann eine dynamische und unaufhaltsame Entwicklung (Goertz 1989: 193–201). Die Aufstände breiteten sich rasant über die gesamte Region rund um Mühlhausen aus, wobei Schlösser niedergebrannt und Klöster geplündert und zerstört wurden. Es gab eine Vielzahl von Gründen für die Unruhen wie beispielsweise die Ablehnung des Kirchenzehnten, die feudalrechtlichen Abgaben, die Abschaffung der Leibeigenschaft sowie die Forderung der Gemeinden, ihre Pfarrer selbst zu wählen. Die Anliegen der Aufständischen variierten stark je nach Ort und Region, doch die wachsende Unruhe brachten die herrschenden Schichten in Bedrängnis. Während Grafen, Grundherren und Äbte dem Druck der aufständischen Bevölkerung nachgaben, verspürte Müntzer keine Angst oder Sorge. Im Gegenteil, er war voller Freude und Begeisterung, denn das lang ersehnte Zeichen, das er erwartet hatte, war endlich erschienen und gab ihm neuen Tatendrang.

Er glaubte fest, dass das göttliche Gericht nun nahe war. Mühlhausen entwickelte sich schnell zum Mittelpunkt des Aufstands und bereitete sich auf mögliche militärische Angriffe von außen vor (Goertz 1989: 201–202). Müntzer engagierte sich intensiv, um Mühlhausen mit den Aufständischen anderer Regionen zu vernetzen. Er schrieb Briefe an die Allstedter, die ihn zuvor im Stich gelassen hatten, sowie an andere Orte. Unter dem Druck der Ereignisse wandelte sich seine theologische Sicht. Anstatt nur innerlich auf Veränderungen hinzuarbeiten, rief er nun zum Kampf auf. Der wahre Glaube könne sich nicht entfalten, solange Menschen um ihr Überleben fürchteten. Ob dies eine echte Überzeugungsänderung oder ein Versuch war, neue Anhänger*innen zu gewinnen, bleibt unklar. Als ein evangelischer Prediger in Langensalza verhaftet wurde, mobilisierte sich das Heer Mühlhausens unter Heinrich Pfeiffer und zog nach Langensalza. Nach Klosterzerstörungen und Plünderungen der Truppe von Pfeiffer, drohte bald ein Angriff der Fürsten. Während Pfeiffer die Verteidigung Mühlhausens organisierte, führte Müntzer eine kleinere Truppe nach Frankenhausen, wo sich ein Zentrum des thüringischen Aufstands gebildet hatte. Die Aufständischen begannen, die Herrschaften aufzulösen und eine Grafschaft nach der anderen zu übernehmen. Müntzer erklärte, dass die Macht der Herrscher nun gebrochen und dem einfachen Volk übertragen worden sei. In Frankenhausen wurde er als geistlicher Führer anerkannt, seine Zuversicht motivierte viele, die zuvor noch unentschlossen waren. Etwa 6000 bis 8000 Menschen versammelten sich. Doch als die Truppen von Philipp von Hessen (1504–1567) anrückten, wurden die Aufständischen umzingelt und vernichtend geschlagen. Müntzer konnte kurzzeitig fliehen, wurde jedoch gefasst und verhaftet (Goertz 1989: 202–211).

Laut den Quellen verteidigte Müntzer seine Aktionen auch im Verhör bei den Fürsten als gerechtfertigt, um jene zu strafen, die dem Evangelium widersprachen. Diese Haltung deutet darauf hin, dass er seine Überzeugungen bis zum Ende beibehielt. Ob er während des Verhörs gefoltert wurde, ist unklar, obwohl Berichte dies nahelegen. Die Niederschrift des Verhörs, die von verschiedenen Druckern veröffentlicht wurde, zeigt Abweichungen, die auf unterschiedliche Interessen hinweisen. Die Öffentlichkeit sollte den Eindruck erhalten, dass Müntzer seine Lehren widerrufen habe. Die folgende „Widerrufsschrift“ von Müntzer enthält keine klare Widerrufung, sondern einen allgemeinen Rückblick. Er bat um Vergebung und die Verteilung seines Eigentums an seine Familie. Müntzer reflektierte seine Niederlage und erklärte, dass seine Botschaft vom Volk nicht richtig verstanden worden sei. Er forderte die Mühlhäuser auf, keine weiteren Aufstände zu beginnen und sich vor weiteren Niederlagen zu hüten. Müntzer sah seinen bevorstehenden Tod als von Gott auferlegtes Schicksal und war bereit als Märtyrer zu sterben. Seine Bereitschaft zum Tod war Ausdruck seiner Überzeugung, dass wahre Gläubige bereit sein müssen, das Kreuz zu tragen. Obwohl er seine Prophezeiungen nicht aufgab, betrachtete

er seine Mission als eine, die möglicherweise nur aufgeschoben, aber nicht verloren war (Bräuer und Vogler 2016: 370–377).

Die Bürger*innen von Mühlhausen waren bereit, ihre Stadt zu verteidigen, während die fürstlichen Reiter umliegende Häuser niederbrannten und Vieh raubten. In der Stadt wurden jedoch auch Stimmen laut, die zur Kapitulation rieten. Kurz darauf trafen Vertreter der Stadt, welche für die Entscheidung zur Öffnung der Stadt verantwortlich waren, mit den Fürsten zusammen. Am 25. Mai 1525 wurden die Stadtschlüssel übergeben, und einige Tage später wurde ein Sühnebrief unterzeichnet, der die Stadt für den Bruch des Landfriedens bestrafte. Die Stadtmauern sollten abgetragen, die Waffen abgegeben und eine Strafzahlung geleistet werden. Der alte Rat wurde wieder eingesetzt, aber alle Freiheiten und Privilegien der Stadt wurden aufgehoben. Die Bürger*innen mussten in der Marienkirche einen Eid auf den Sühnebrief leisten. Die Reichsfreiheit der Stadt wurde erst 1548 wiederhergestellt. Fünfzig Aufständische wurden sofort und weitere vier Wochen später hingerichtet, andere wurden zusammen mit ihren Familien aus der Stadt vertrieben. Heinrich Pfeiffer versuchte, nach Frankenhausen zu fliehen, wurde jedoch gefangen genommen und den Fürsten übergeben. Am 25. Mai wurde Müntzer nach Mühlhausen gebracht und am 27. Mai vor den Toren der Stadt hingerichtet. Berichten zufolge war er in der letzten Zeit physisch und psychisch erschöpft. Vor seiner Hinrichtung riet er den Fürsten, sich gemäß den Büchern der Könige in der Bibel zu verhalten und den Untertanen wohlwollend zu begegnen. Landgraf Philipp von Hessen äußerte sich später respektvoll über Müntzer und wünschte sich, dass er seine Fehler eingestanden und um Barmherzigkeit gebeten hätte. Müntzer und Pfeiffer wurden geköpft, ihre Körper auf Pfähle gespießt und ausgestellt, um als Warnung vor zukünftigen Aufständen zu dienen. Ob diese Maßnahme Wirkung zeigte, ist fraglich. Ein Bericht aus dem November 1531 erwähnt, dass das Haupt von Müntzer auf einem Pfahl von Einwohner*innen und neugierigen Besucher*innen betrachtet wurde, was den Eindruck erweckte, dass Müntzer bereits verehrt wurde (Bräuer und Vogler 2016: 379–381).

Aber war Müntzer nun ein Revolutionär, der sich an die Spitze der aufbegehrenden Bauern und Handwerker stellte, um den einfachen Leuten eine bessere soziale Zukunft zu bieten? Oder war er ein Theologe, der aus der tiefen mystischen Frömmigkeit schöpfte und so von der Idee einer apokalyptischen Welterneuerung erfasst war, dass er sich berufen fühlte, das Reich Gottes auf Erden zu errichten? Die Forschung erkennt einen Mittelweg: Müntzer wird als eine Figur betrachtet, in der sich der gesellschaftliche Wandel zwar nicht vollständig, aber dennoch entscheidend widerspiegelt. Gleichzeitig wird er als wichtige Persönlichkeit der Kirchengeschichte anerkannt, da er sich selbst als vom göttlichen Geist geleitet sah und umfassende theologische Kritik übte. Er strebte nicht nur eine gesellschaftliche Umwälzung an, sondern wollte auch die

kirchliche Ordnung reformieren. Deshalb versucht die Forschung, beide Aspekte seiner Biografie zusammenzuführen und zu untersuchen (Goertz 1989: 219–220). Es wird oft übersehen, dass Müntzers Wirken nicht ausschließlich von revolutionären Aktivitäten geprägt war. Seine liturgischen Experimente und die theologische Direktheit seiner geistlichen Lieder dienten dem Gemeinschaftsaufbau und förderten eine unmittelbare Beziehung der Gläubigen zu Christus. Die Gottesdienstreformen in Allstedt zeugen von seiner Fähigkeit, innovative Veränderungen zu gestalten, ohne völlig traditionsfeindlich zu sein. Zudem zeigen seine Briefe an Autoritäten eine gewisse diplomatische Zurückhaltung, ein starker Kontrast zu seinen scharfen Angriffen an anderer Stelle. Dies deutet darauf hin, dass er durchaus versuchte, die Fürsten für seine religiöse Reformbewegung zu gewinnen. Allerdings lässt sich keine klare politische Strategie in Müntzers Handeln erkennen. Er wurde in entscheidenden Momenten von Verbündeten verlassen, und sein radikaler Antiklerikalismus gefährdete die Möglichkeit, Allstedt als alternatives Zentrum der Reformation zu etablieren (Rowland 2015: 427).

4.4.2 Millenarismus von Thomas Müntzer

Apokalyptische Vorstellungen sind tief in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt, jedoch in der modernen Wahrnehmung oft schwer erkennbar. Literarisch lassen sich Theorien und Ankündigungen von Apokalypsen vom 3. Jahrhundert v.u.Z. bis zum 1. Jahrhundert nachweisen, doch über die Entstehung und Interpretation dieser Literatur besteht keine einheitliche Auffassung. Die Apokalyptik wird als Erbe der alttestamentlichen Prophetie angesehen, konzentriert sich aber weniger auf spezifische Ereignisse als vielmehr auf eine umfassende Deutung der Gegenwart und Zukunft aus einer göttlichen Perspektive. Diese Vorstellungen entstanden in Zeiten großer gesellschaftlicher Spannungen und fanden im Buch Daniel sowie später in der Offenbarung des Johannes bedeutenden Ausdruck. Im Christentum entwickelte sich im Mittelalter eine ausgeprägte apokalyptische Theologie, die den Antichristen und das Jüngste Gericht als zentrale Elemente beinhaltete. In Krisenzeiten, wie etwa während der hussitischen Revolution und der Reformation, erlebten apokalyptische Erwartungen eine Wiederbelebung. Auch Martin Luther deutete die päpstliche Institution als Verkörperung des Antichristen. Thomas Müntzer, zunächst ein Anhänger dieser Überzeugungen, entwickelte ein umfassenderes apokalyptisches Verständnis, das nicht nur das individuelle Heil, sondern die Rettung der gesamten Welt in den Mittelpunkt stellte. Seine Radikalisierung führte zu einer Abgrenzung von den Wittenberger Reformatoren und zu einer eigenen Gemeinschaft in Zwickau. Dieser Differenzierungsprozess war ein entscheidender Moment der frühreformatorischen Bewegung, der auch das Eingreifen weltlicher Autoritäten provozierte, als der Stadtfriede in Gefahr geriet (Bräuer und Vogler 2016: 122–124).

Obwohl es aus heutiger Sicht schwierig ist, Müntzers persönliche Situation zu verstehen, gilt das nicht für seine Theologie. Trotz der begrenzten Anzahl seiner Schriften lassen sich aus diesen sowie aus seinen Briefen und Predigtfragmenten die Inhalte und Grundlinien seiner Lehre ableiten. Seine Auseinandersetzung mit der Geschichte und Gegenwart der Kirche führte ihn zu Erkenntnissen, die ihn zwar nicht an seinem Amt, aber an der überlieferten Lehre zweifeln ließen. Bereits seine frühen Predigten in Jüterbog und der Prager Sendbrief zeugen davon, wie er die Mängel der Kirche aufdeckte und deren Erneuerung forderte. Müntzer entwickelte in Auseinandersetzung mit der Tradition und der reformatorischen Bewegung eine eigene Theologie, die stark von apokalyptischen Vorstellungen geprägt war. Er sah den Weg zum wahren Glauben in mystischen Kategorien und orientierte sich an den ersten Aposteln. Obwohl ihn ähnliche Fragen wie Luther beschäftigten, kam er zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen. Seine Lehre war kritisch und dialogbereit, geformt vom Denken des Spätmittelalters. In seinen Schriften, etwa im Prager Sendbrief von 1521, zeigt sich seine Überzeugung, dass die Welt durch eine universale Reformation verändert werden müsse, um die göttliche Ordnung wiederherzustellen. Die Aufgabe, die er sich stellte, war, die Christenheit auf das bevorstehende Ende vorzubereiten und den wahren Glauben wiederherzustellen. Dabei sah er sich als Werkzeug Gottes, um die Auserwählten von den Gottlosen zu trennen. Müntzer kritisierte die weltliche und kirchliche Ordnung, die seiner Meinung nach von Machtstreben und Eigennutz geprägt war. Er forderte, dass die Menschen den falschen Weg erkennen und sich von weltlichen Bindungen lösen. Dabei setzte er auf Widerstand gegen tyrannische Obrigkeiten und vertrat die Auffassung, dass die Gewalt letztlich auf die Gemeinschaft der Auserwählten übergehen müsse, um die göttliche Ordnung herzustellen (Bräuer und Vogler 2016: 388–391).

Bereits im *Prager Sendbrief* gab Müntzer einen Hinweis auf seinen theologischen Rahmen. Dieser basiert auf der göttlichen Ordnung, die das gesamte Dasein der Menschen von der Schöpfung bis zur Erlösung umfasst. Seine Bezüge auf das Buch Genesis verdeutlichen das hierarchische Abhängigkeitsverhältnis des gesamten Universums, wodurch die Schöpfung als Werk Gottes erkannt werden kann. Für Müntzer spielt dabei die Glaubenserfahrung eine zentrale Rolle. Die göttliche Ordnung beschränkt sich nicht nur auf die Schöpfung, sondern bezieht auch das gegenwärtige Wirken Gottes mit ein. Sie stellt eine Offenbarung der Gegenwart dar, die das gestörte Verhältnis zwischen Menschen und Gott, welches durch den Sündenfall entstanden ist, wiederherstellen soll. Müntzer verwendete in seinen Konzepten Metaphern, die stark von der deutschen Mystik, insbesondere Meister Eckhart (1260–1328) und Johannes Tauler (1300–1361), beeinflusst waren. Obwohl er nicht alle Lehren übernahm, schätzte er die

Spiritualität dieser Tradition als wesentlich ein, um die antiklerikalen Zustände der frühen Reformationszeit zu erfassen und die Kirche der Zukunft zu gestalten. Er wählte nur jene mystischen Schriften aus, die zu seiner Situation passten, teilte aber wesentliche Ansichten der Mystik, wie beispielsweise das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen. Er stimmte darin überein, dass der Mensch nach dem Sündenfall keine Möglichkeit mehr habe, aus eigener Kraft den paradiesischen Zustand wiederherzustellen, sondern dass nur Gott dies bewirken könne. Weiterhin sah er das göttliche Werk als etwas an, das im Inneren des Menschen stattfindet, und betonte, dass die Befreiung von Sünde nur durch eine innere Wandlung möglich sei. Wie Johannes Tauler legte Müntzer besonderen Wert auf das Leiden, das die Nähe zu Gott intensivieren sollte. Er kritisierte die äußere Frömmigkeit, die sich nur an oberflächlichen Ritualen orientiere und dabei versäume, sich auf Gott zu konzentrieren. Daher lehnte er den Klerus ab, weil dieser die spirituelle Erneuerung blockiere, indem er sich auf Äußerlichkeiten beschränke (Goertz 1989: 222–226).

Für Müntzer ist nicht das Studium der Schrift, sondern die persönliche Erfahrung des inneren Wortes entscheidend für den wahren Glauben. Er ging sogar so weit zu behaupten, dass auch jemand, der die Bibel nie gelesen hat, durch seine spirituelle Erfahrung den wahren christlichen Glauben besitzen könnte. Müntzer beschreibt das menschliche Herz als einen Abgrund, eine Vorstellung, die er aus der deutschen Mystik, insbesondere von Johannes Tauler, übernahm. Der Abgrund des Herzens steht für Leid, Angst und die direkte Konfrontation mit der göttlichen Furcht, einer zentralen Idee in Müntzers Theologie. Er kritisierte die Wittenberger Theologen, insbesondere Luther, weil sie den Glauben als etwas Angenehmes darstellten, das den Menschen nicht wirklich mit dem tiefsten Leid und der Angst vor Gott konfrontiere. Für Müntzer war echter Glaube nur durch tiefes Leiden und eine innere Prüfung möglich. Trotz dieser düsteren Sicht sah Müntzer in der Angst und Verzweiflung auch eine positive Funktion. Sie ermöglichen spirituelles Wachstum, indem sie den Menschen von seinem Ego, äußeren Ablenkungen und materiellen Bindungen lösen. Müntzer sprach von einem Zustand der völligen inneren Leere und Offenheit für Gottes Wirken (Baylor 2020: 100–101).

Mystische Frömmigkeit wird oft als eine innere, weltabgewandte Haltung des Glaubens betrachtet, geprägt von Rückzug und innerer Gedankenarbeit. Bei Müntzer hingegen war das Gegenteil der Fall. Er beteiligte sich mit großer Entschlossenheit am antiklerikalen und reformatorischen Kampf und trat mit apokalyptischer Begeisterung für den Sturz weltlicher und kirchlicher Machthaber ein, um Platz für das Reich Gottes auf Erden zu schaffen. Trotz dieser revolutionären Energie hielt er am mystischen Prinzip fest und verband es mit seinen apokalyptischen Erwartungen. Schon früh, etwa um 1521 in Zwickau, predigte Müntzer über das Ende

der Welt und die Ankunft des Antichristen. Während Luther den Antichristen vor allem mit dem Papsttum gleichsetzte, sah Müntzer ihn umfassender als Repräsentanten des letzten Reiches der Welt. Er verband diese Vorstellung mit seiner Überzeugung, in der Endzeit zu leben, und mit der Bedeutung des göttlichen Wirkens im Inneren der Menschen. Bereits im *Prager Sendbrief* sind Hinweise auf Müntzers apokalyptisches Denken und seine Verknüpfung mit der mystischen Frömmigkeit zu finden. Er betonte, dass man die Stimme Gottes im Inneren wahrnehmen könne und sich dadurch die göttliche Autorität offenbare. Diese neue Autorität würde die bestehenden Machtstrukturen verändern und alles beseitigen, was die göttliche Ordnung behindern würde. Müntzer sah die Zeit gekommen, in der Gott die Auserwählten von den Gottlosen trennt und die Welt in ihre ursprüngliche göttliche Ordnung zurückführen wird. Sein reformatorisches Programm zielte somit nicht nur auf die Erneuerung der inneren Spiritualität ab, sondern auch auf die umfassende Umgestaltung der Welt. Am Ende der Tage werde die ursprüngliche göttliche Ordnung wiederhergestellt, indem die Gottlosen, verkörpert durch den Klerus, von den Auserwählten, die sich im einfachen Volk befinden, getrennt werden. Die Auserwählten seien jene, die sich dem göttlichen Geist öffnen, während die Gottlosen dies verweigern würden (Goertz 1989: 226–228).

Mit seiner *Fürstenpredigt* wurde der Gedanke an das Ende der Welt und den Beginn des Reiches Gottes auf Erden konkreter. Er glaubte, dass die Zeit des letzten Weltreiches ablaufe und der Stein, der Christus repräsentiert, ohne menschliches Zutun, das letzte Reich zerstören werde. Dabei würde niemand, weder Priester noch Könige oder Fürsten, dem göttlichen Gericht entkommen. Die Fürstenpredigt von Müntzer ist eine revolutionäre Schrift, die eine vollständige Umgestaltung der religiösen und politischen Ordnung anstrebt. Sie steht in der langen Tradition apokalyptischen Denkens, das bis zum Buch Daniel zurückreicht. Müntzer beschreibt den Wandel der Welt jedoch nicht nur als von Gott gesteuertes eschatologisches Ereignis, sondern als ein Zusammenspiel von göttlichem Wirken und menschlichem Handeln. Diese Revolution beginnt mit einer persönlichen, inneren Transformation der Gläubigen. Am Ende dieses Weges vereint sich der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes.

Durch die Verbindung von mystischen und apokalyptischen Elementen entwarf Müntzer die Vision eines neuen Pfingstwunders, bei dem sich eine große Anzahl auserwählter Menschen zu einer Armee von Jesus Christus sammelt. Diese revolutionären Gläubigen sollten das Regime des Antichristen stürzen, indem sie die klösterlichen und kirchlichen Eliten sowie deren weltliche Unterstützer*innen vernichten würden. Für Müntzer war diese Maßnahme notwendig, um das Reich Gottes herbeizuführen. Dies entspricht dem Konzept der apokalyptischen Gewalt, die bereit ist, massive Zerstörung als Mittel der geistigen Reinigung einzusetzen. In seinem

Sendungsbewusstsein rechtfertigte er den Tod vieler Menschen, um eine neue Weltordnung zu erschaffen. Er betrachtete diesen Kampf nicht als zukünftiges Ereignis, sondern als bereits gegenwärtig stattfindend. Jeder Mensch, ob Fürst oder Bauer, müsse sich entscheiden, auf welcher Seite er stehe. Seine Vorstellung von Gottes Wirken ähnelte der alttestamentlichen Beziehung zwischen Gott und Israel, anstatt einer starren, vorherbestimmten Apokalypse. Sein eigenes Wirken sah er als direkten Ausdruck des göttlichen Willens. Sein Aufruf zur Gewalt wurde verstärkt, als lokale Adlige, wie Graf Ernst von Mansfeld, versuchten, die Allstedter Reformation zu unterdrücken. Müntzer glaubte, dass sein Handeln Teil eines göttlich gelenkten, endgültigen und universalen Umbruchs sei. Seine mystische Identifikation mit dem göttlichen Willen rechtfertigte für ihn jeden Akt der Gewalt gegen seine Gegner*innen. Im Gegensatz zu älteren apokalyptischen Denkern sah sich Müntzer nicht als bloßer Prophet, sondern als Hauptakteur des göttlichen Plans. Der Heilige Geist sagte ihm nicht nur voraus, was geschehen werde, sondern was er tun müsse. Er verstand sich selbst als Werkzeug Gottes (Riedl 2016: 292–293).

Die weltliche Macht würde unter dem Geist Christi zusammenbrechen. Dieser neue göttliche Geist war für Müntzer mit der mittelalterlichen Mystik verbunden, da er im Inneren der Menschen zu wirken beginne. Die Auserwählten sollten daher aktiv werden und daran mitwirken, das Gericht an den Gottlosen zu vollziehen, die die Ankunft des Glaubens und des göttlichen Reiches behinderten. Jeder Mensch sollte sich gegen diese Gegner stellen. Dies erklärt auch die Gründung der Bündnisse in Allstedt und Mühlhausen, welche die Auserwählten verteidigen und die Gottlosen bedrohen sollten. Vor allem forderte Müntzer die Herrschenden auf, ihr Schwert gegen die Gottlosen zu erheben, doch als diese seinem Aufruf nicht folgten, übertrug sich diese Verantwortung auf das Volk. Der Eifer, mit dem das Volk seinem Ruf folgte, war für Müntzer ein Zeichen des Wirkens des göttlichen Geistes in ihnen (Goertz 1989: 228–229). Nur diejenigen, die auf seine Lehre hören, würden gerettet werden. Falls sich die weltlichen Herrscher nicht auf die Seite der Gerechten stellten, würde ihre Macht an das einfache Volk übergehen. Diese Theorie diene Müntzer dazu, die Obrigkeit zu kritisieren und politische Umstürze zu legitimieren. In einigen Briefen drohte er mit göttlichem Zorn und dem Aufstand der Gläubigen. Seine Überzeugung, von Gott auserwählt zu sein, war nicht nur eine innere Haltung, sondern führte später zu aktivem Widerstand. Waffen waren daraufhin nicht nur symbolisch gemeint, sondern sollten tatsächlich gegen die Feinde des Gottesreiches eingesetzt werden. Diese radikale Haltung, beeinflusst durch seine Zeit in Böhmen (1521), brachte ihn in Konflikt mit Martin Luther und anderen Reformatoren, die er abfällig kritisierte (Würth 2023: 72).

Müntzers apokalyptischer Gedanke des Endgerichts und der Veränderung der Welt, der seit der Fürstenpredigt an Bedeutung gewonnen hatte, blieb vorerst weiterhin auf das göttliche Wirken

im Menschen bezogen. Ein weiterer apokalyptischer Gedanke in Müntzers Denken war die Verheißung, dass der göttliche Geist am Ende der Tage auf alle Menschen ausgegossen werde. Manche schlossen daraus, dass Müntzer eine neue Qualität in der Beziehung zwischen Gott und Mensch ankündigte, doch in Wahrheit wollte er die Kontinuität in der Geschichte des Christentums betonen. Die Veränderung der Welt würde durch das Wirken des göttlichen Geistes in den Menschen eingeleitet und vollzogen werden. Der apokalyptische Gedanke verstärkte für Müntzer die Dringlichkeit, dass die Christenheit, die den göttlichen Geist vernachlässigt hatte, sich diesem Wirken öffnen müsse, um eine neue Ordnung auf Erden herbeizuführen. Auch im Bauernkampf verlieh Müntzer seinen Aussagen durch apokalyptische Bilder Nachdruck, brachte jedoch keine neuen inhaltlichen Aspekte in seine Lehren ein (Goertz 1989: 228–229). Müntzers Denken war nicht ausschließlich von der Apokalyptik geprägt, doch sie verstärkte und beeinflusste seine Ansichten erheblich. Er kombinierte mystische Überzeugungen mit apokalyptischen Ideen. Müntzer propagierte auch das Konzept der Weltreiche, die erst zusammenbrechen müssten, bevor das Reich Gottes auf Erden errichtet werden könne. Dieses Reich sollte die Lebensbedingungen insbesondere für die ärmeren Schichten wie Bäuer*innen und Handwerker*innen verbessern. Sein Ziel war nicht nur wirtschaftlicher Fortschritt, sondern auch eine Gesellschaft, die durch Nächstenliebe und Brüderlichkeit geprägt wäre, basierend auf den Lehren des Evangeliums. Für Müntzer war das Reich Gottes aber keine himmlische Vision im Jenseits, sondern ein reales, kommendes irdisches Reich. Seine reformatorischen Ideen fanden daher Anklang beim einfachen Volk, da er von einer ursprünglichen christlichen Gleichheit aller Menschen sprach, auch im Hinblick auf die Verteilung der Lebensmittel und Ländereien. Dadurch verstärkte er die revolutionären Bestrebungen dieser Gruppen (Goertz 1989: 230–235).

Wie sich Müntzer das Millennium tatsächlich vorstellte, war Gegenstand vieler Debatten und lässt sich nicht eindeutig klären. Betrachtet man seine Schriften, so zeigt er offenbar weit weniger Interesse an der Beschaffenheit der zukünftigen Gesellschaft als an der Massenvernichtung, die dieser vorausgehen sollte. Ebenso scheint er wenig Interesse an der Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen der Bauern, unter denen er lebte, gezeigt zu haben. Aber stellte er sich sein Millennium als egalitär oder gar kommunistisch vor? Es könnte ebenso gut bedeuten, dass er die bestehende Ordnung als unverbesserlich betrachtete, bis die Katastrophen der Endzeit vorüber waren, und zugleich davon ausging, dass nach deren Abschluss der ursprüngliche Naturzustand automatisch wiederhergestellt würde. In seinen letzten Monaten lehrte Müntzer, dass es weder Könige noch Herren geben werde, alle Dinge gleich verteilt sein werden und jeder nach seinen Bedürfnissen versorgt werden würde (Cohn 1957: 257–259).

5. Ergebnis

In diesem Kapitel werde ich die Millenarismen von Hildegard von Bingen, Joachim von Fiore, den Geißlern im 14. Jahrhundert und Thomas Müntzer noch einmal zusammenfassen, um danach das Ergebnis der Fragestellung zu erläutern.

5.1 Der Millenarismus von Hildegard von Bingen

Hildegard von Bingen beschreibt in ihrer Vision *Das Ende der Zeiten* fünf symbolische Tiere, die für jeweils fünf Epochen der Erde stehen. Die Tiere stehen dabei für unterschiedliche Zustände auf der Erde. Der feurige Hund symbolisiert das erste Reich, in welchem die Menschen göttliche Weisungen ignorieren und die göttliche Gerechtigkeit nicht wahrnehmen. Die kriegerische Epoche, welche von Gewalt und Zerstörung geprägt sein soll, wird durch den Löwen dargestellt. Das Pferd steht für die Epoche der kurzlebigen Freuden, das Schwein für die Zeit, in der Herrschende ungerecht sind und göttliche Gebote missachten. Die fünfte und abschließende Epoche ist schließlich das Reich des Wolfes. In dieser Ära streben Menschen nach Macht und richten ihr gesamtes Leben darauf aus. Am Ende dieser Zeiten komme es zu einem Kampf zwischen der göttlichen Macht und dem Antichristen. Hildegard beschreibt den Antichristen als furchterregendes Wesen, das jedoch von der göttlichen Macht besiegt werde. In einem späteren Werk, dem *Liber Divinorum Operum* verbindet Hildegard diese Vision mit historischen, aktuellen und zukünftigen Ereignissen. Die Herrschaft Heinrichs IV. sei beispielsweise mit dem Zeitalter des Hundes gleichzusetzen. Die Kriege seien das Zeitalter des Löwen. Das anschließende friedliche Zeitalter der kurzlebigen Freude wird eine Phase des Friedens und der Gerechtigkeit sein. Das Zeitalter des Pferdes werde jedoch einen Wendepunkt darstellen, in welchem heidnische Armeen das Christentum angreifen und viele Menschen anderen Lehren und Prediger*innen folgen werden. Es werde eine unruhige Zeit sein, in der Gläubige wie auch Häretiker*innen predigen, bevor im Zeitalter des Schweins der Antichrist erscheine. Hildegard von Bingen ruft damit ihre Leser*innen dazu auf, die Geschichte aufmerksam zu beobachten. Sie schreibt weitaus klarer und bestimmter als noch in ihrem ersten Werk *Scivias*. Sie scheute sich nun nicht mehr, über falsche Entwicklungen der Kirche zu sprechen. Ebenso wird der Antichrist detaillierter beschrieben, welcher gegen die Kirche predigt und die Menschen mit falschen Lehren zu täuschen versucht. Erst durch die Propheten Enoch und Elija und den Märtyrer*innen der gesamten Kirchengeschichte wird er überwunden und besiegt. Hildegards Visionen und Niederschriften sollen die Menschen ermahnen, zur moralischen und göttlichen Gerechtigkeit zurückzufinden. Sie war überzeugt, dass diese Fehler enden würden, wenn der Antichrist besiegt sei. In diesem späteren Werk ist sie im Vergleich zu *Scivias* zwar konkreter, aber etwas

pessimistischer in Bezug auf die Zukunft der Menschen. Hildegards Millenarismus ist aus religionswissenschaftlicher Sicht ein progressiver Millenarismus, da dieser eine stetige Entwicklung und ohne katastrophische Elemente auskommt. Aufgrund dieser nicht vorhandenen Naherwartung ist es zusätzlich ein kalter Millenarismus. Ihre Einteilung der Epochen enthält unterschiedliche Zeitalter, wobei es nach fünf dieser Abschnitte zur Parusie komme und der Sieg über den Antichrist geschehe. Betrachtet man das theologische Konzept mit den zentralen Ausrichtungen des christlichen Millenarismus, spricht Hildegards Lehre für einen Prämillenarismus, da die Parusie bereits vor der Errichtung des tausendjährigen Reichs eintreten werde.

5.2 Der Millenarismus von Joachim von Fiore

In seinem Werk *De septem sigillis* rückte der Fokus von Joachim von Fiore auf die gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklungen. In seiner Betrachtung der letzten Siegel wird dies deutlich hervorgehoben. Er beschreibt die innere Krise der Kirche im 12. Jhdt. als Konsequenz der eigenen Fehler. Vor allem die Verflechtung der kirchlichen mit der weltlichen Macht ist ein Kritikpunkt Joachims. Der Feind der Christ*innen muss somit nicht definitiv von außen kommen, sondern könnte ebenso aus den eigenen Reihen kommen. Im Verlauf des fünften Siegels sieht Joachim den Zusammenschluss verschiedener Völker gegen Jerusalem, welches die Kirche repräsentiert. Diese Entwicklungen sieht er bereits als begonnene Ereignisse an, die in Zukunft zu einer finalen Auseinandersetzung führen werden. Das sechste Siegel behandelt das Exil, die Zerstörung Babylons und den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem. Diese Ereignisse symbolisieren für Joachim die geistige Gefangenschaft von Jerusalem, welche so lange dauern wird, bis das neue Babylon zerstört wird. In dieser Zeit müssen die wahren Christ*innen zwei Verfolgungen ertragen, bevor die heilige Stadt, welche als Symbol für die Kirche steht, wiederhergestellt wird. Joachim sieht diese Zeitspanne als entscheidend in der Heilsgeschichte. Er nennt keine bestimmte politische Macht, welche die Christenheit bedrohen würde, es seien Kräfte innerhalb der Kirche, die sich fälschlicherweise als Christ*innen ausgeben würden. Ein weiteres zentrales Ereignis des sechsten Siegels ist die Fertigstellung des Tempels in Jerusalem, der durch biblische Figuren wie Serubbabel, Jesua, Esra und Nehemia ermöglicht wird. Joachim von Fiore beschreibt den Wiederaufbau als ein Symbol für die Erneuerung der Kirche nach Zeiten der Verfolgung und Zerstörung. Die Verbannung Satans wird ebenfalls in dieser Phase verortet, wodurch die Verführung einzelner Völker beendet wird. Das siebte Siegel steht somit für eine kommende Friedenszeit, in der das jüdische Volk nach langen Verfolgungen Ruhe finden kann. Diese Phase ist eng mit der Ankündigung Jesu durch Johannes den Täufer verknüpft und markiert den Abschluss der Heilsgeschichte. Joachim betont, dass die endgültige Friedenszeit kurz bevorstehen würde. Mit der Öffnung des siebten Siegels werde der göttliche Plan

vollendet und eine gerechte Weltordnung etabliert. Doch auch das siebte Siegel bringe Herausforderungen mit sich. Die Bedrohung durch Antiochus IV. Epiphanes, den er als den Vorläufer des Antichristen ansieht, interpretiert er als den schrecklichen Verfolger des zweiten Zeitalters. Gog gilt als der wirkliche Antichrist, der am Ende des dritten Zeitalters auftreten wird. Für Joachim gibt es nicht nur einen einzigen Antichristen, sondern mehrere, die sich in verschiedenen Epochen manifestieren. Diese stünden alle im Dienst Satans, der die eigentliche Quelle des Bösen darstellt.

Ein zentraler Aspekt von Joachims Lehre ist seine Dreizeitenlehre, die das gesamte Heilsgeschehen in drei Phasen unterteilt, das Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das dritte Zeitalter, das Zeitalter des Heiligen Geistes, markiert für Joachim die endgültige Vollendung der göttlichen Offenbarung. Es symbolisiert die Transformation des Christentums zu einer universellen, geistlichen Kirche, die alle Menschen, egal welchen Glaubens, erfassen wird. Dieses dritte Zeitalter beginne nicht abrupt, sondern entwickle sich schrittweise aus den vorherigen Phasen. Diese stetige Entwicklung spricht aus religionswissenschaftlicher Sicht für einen progressiven Millenarismus Joachims. Weiters ist dieser Millenarismus ebenso wie Hildegards als kalt zu bezeichnen, da keine unmittelbare Naherwartung vorliegt. Joachim verband in seinen Schriften eine historische Analyse der Gegenwart mit einer visionären Eschatologie. Er möchte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Teile einer fortlaufenden Heilsgeschichte verstehen und es allen Menschen verständlich machen. Seine Lehren legten den Fokus weg von der apokalyptischen Spekulation von einem rein jenseitigen Verständnis hin zu einer innerweltlichen Perspektive. Für Joachim hatte das tausendjährige Reich bereits mit der Auferstehung Jesu begonnen, und gläubige Christ*innen leben bereits in der Verwirklichung von Gottes Plan. Erst am Ende des dritten Zeitalters folgt das Auftreten des Antichristen, der von Christus und seiner göttlichen Macht besiegt wird. Aus theologischer Sicht wäre Joachim von Fiorens Lehre als Postmillenarismus einzuordnen, da die Parusie erst nach dem tausendjährigen Reich stattfinden soll.

5.3 Der Millenarismus der Flagellanten

Im 13. Jahrhundert war bei vielen Menschen der Glaube an eine bevorstehende Zäsur, oder an ein göttliches Eingreifen, vorhanden. Sowohl im Klerus wie auch unter den Lai*innen war die Frage nach dem Weltende präsent. Verstärkt wurde dieses Denken durch Ereignisse in dieser Zeit, wie beispielsweise der Einfall der Mongolen, den viele Menschen als Vorboten für die Endzeit ansahen. Die Flagellanten hatten ebenso eine millenaristische Weltanschauung. Sie sahen sich als Vorbereiter für den Weltuntergang und der sogenannte Himmelsbrief belegte die

eschatologischen Hoffnungen der Gemeinschaft. Dieser Brief, angeblich von einem Engel verfasst, warnte vor göttlichen Strafen, falls keine Veränderung im Verhalten der Menschen geschehen würde. Jesus Christus beklagte darin, dass die Menschheit seine Lehren missachtete und den Sonntag nicht ehren würde. Trotz vieler seiner Warnungen wie Kriege, Hungersnöte und Seuchen blieben die Menschen unbelehrbar. Der Brief kündigte weiterhin an, dass dies die letzte Warnung Gottes sei, bevor er die Menschheit auslöschen werde. Eine Bekehrung der Menschheit wäre die einzige Möglichkeit, um Gnade und den Eintritt in den Himmel zu erlangen. Im Kontext der Geißlerbewegung forderte der Engel beim Verlesen des Briefes die Menschen zu einer 33,5-tägigen Wallfahrt mit Selbstgeißelung auf, um die 33,5 Lebensjahre von Jesus Christus symbolisch nachzuvollziehen. Papst Clemens VI. sprach nach kurzer Zeit ein Verbot der Bewegung aus und stellte die Authentizität des Himmelsbriefs infrage. Eine wichtige Figur unter den Flagellanten war Konrad Schmid, ein thüringischer Prophet. Die wichtigste Quelle zu ihm ist die *Prophecia*, eine Predigt, die ihn als Führer der Geißler darstellt. In dieser Schrift werden sowohl seine Anhänger*innen wie auch er selbst, überhöht dargestellt, es werden Verhaltensvorschriften mitgeteilt, deren Einhaltung im Kontext des drohenden Weltuntergangs wichtig seien und es werden seine Weltuntergangsvorstellungen erklärt. Die in der *Prophecia* genutzten Bilder zur Veranschaulichung des Weltendes sind zumeist gängige Vorstellungen der damaligen Epoche. Die *Prophecia* bleibt also bis auf die Erwartung des nahenden Endes eher unbestimmt in Bezug auf das Jüngste Gericht.

Die *Articuli* der Sangerhäuser Geißler bieten detailliertere Vorstellungen vom Weltende. Diese Gruppe der Flagellanten glaubte ebenso an die nahe bevorstehende Apokalypse, ohne jedoch ein festes Datum zu nennen. Sie interpretierten das biblische Auftreten von Henoch und Elias als Hinweis darauf, dass der Antichrist, den sie in der Kirche sahen, bereits die Macht übernommen hatte. Nach dieser Schrift galt Konrad Schmid als die Wiedergeburt des biblischen Henoch, während Elias, in ihrer Vorstellung, bereits vor 48 Jahren hingerichtet worden war. Diese beiden biblischen Zeugen werden in der Offenbarung des Johannes erwähnt, wo sie gegen den Antichristen auftreten und von einem tierischen Wesen aus dem Abgrund getötet werden. Die besondere Rolle von Henoch und Elias, die laut Überlieferung, ohne zu sterben in den Himmel aufgestiegen sind, verlieh ihnen eine herausragende Stellung. Um zu erklären, wie die Seele Henochs in Konrad Schmid übergegangen sei, wurde eine Theorie der Seelenwanderung herangezogen. Nach dieser Vorstellung habe Gott alle menschlichen Seelen bereits zu Beginn der Schöpfung geschaffen und im Paradies aufbewahrt. Ein Engel hauche jedem Menschen im Mutterleib die ihm zugewiesene Seele ein. Auf diese Weise sei die Seele von Henoch auf Konrad Schmid übertragen worden. Die Flagellanten hielten Schmid, den sie als wiedergeborenen und

erneut verstorbenen Henoch verehrten, für eine zentrale Figur beim Jüngsten Gericht. Sie glaubten, dass das Ende der Welt nicht nur ein einziges Gericht unter der Führung Jesu Christi umfassen werde, sondern mehrere Prozesse, die von verschiedenen Richtern geleitet würden. Das letzte dieser Gerichte, so ihre Überzeugung, würde von Schmid selbst geleitet werden. Diese außergewöhnliche Rolle spiegelt die große Verehrung wider, welche die Flagellanten ihm entgegenbrachten, und verleiht ihm eine fast christusgleiche Position.

Die Sondershäuser Geißler beschreiben das Jüngste Gericht in Form eines Dialogs mit Christus. In ihrer Vorstellung weist Jesus auf seine Wunden hin und fragt die Menschen, was sie für ihn erlitten hätten. Die Flagellanten würden als Antwort ihre eigenen Wunden zeigen, die sie sich durch Selbstgeißelung zugefügt hatten, um für Christus zu leiden. Diese Darstellung unterstreicht die große Bedeutung der Selbstgeißelung für die Erlangung des ewigen Lebens. Sie galt als ein Zeichen der Solidarität mit den Leiden Christi und als eine Möglichkeit, Gnade beim Jüngsten Gericht zu erlangen. Die Vorstellungen der Flagellanten zeigen, wie sehr sie ihre religiösen Praktiken auf die unmittelbare Erwartung des Weltgerichts ausrichteten. Ihre Symbolik und die prominente Rolle von Konrad Schmid offenbaren, wie stark die apokalyptische Weltanschauung ihr Handeln prägte und wie sehr sie an eine direkte Verbindung zwischen ihren Leiden und der Erlösung glaubten.

Die unterschiedlichen Gruppen der Flagellanten eint vor allem der Glaube an eine bevorstehende Katastrophe und das darauffolgende Gericht. Anhand der religionswissenschaftlichen Kategorien kann zunächst noch von einem avertiven Millenarismus gesprochen werden, der erklärte, dass durch das Einhalten diverser Regeln eine Abkehr der Katastrophe möglich wäre. Diese Ansicht veränderte sich bei den späteren Gruppen. Dort wird eine Abkehr der Katastrophe nicht mehr erwähnt. Deswegen handelt es sich bei der millenaristischen Vorstellung der Sangerhäuser Geißler und Sondershäuser Geißler um einen katastrophischen Millenarismus, da sie in naher Zukunft das Jüngste Gericht, die Parusie, das Millennium und die Erlösung erwarteten. Dies zeugt weiterhin von einem Millenarismus, der bei den Sangerhäuser Geißler und Sondershäuser Geißler bereits zu einem heißen Millenarismus geworden ist. Aus theologischer Sicht wären die späteren Gruppen der Flagellanten als prämillenaristisch einzuordnen, da sie zunächst die Parusie und erst danach die Errichtung des Millenniums erwarteten.

5.4 Der Millenarismus von Thomas Müntzer

An der Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit entwickelte sich im Christentum eine stark apokalyptisch geprägte Theologie, welche das Jüngste Gericht wie auch den Antichristen als wichtige Themen hervorhob. In Zeiten großer gesellschaftlicher Veränderungen, beispielsweise

durch die Reformation, intensivierten sich diese Vorstellungen. Martin Luther sah das Papsttum als eine Verkörperung des Antichristen, während Thomas Müntzer ein umfassenderes apokalyptisches Weltbild entwickelte. Für ihn ging es nicht nur um die persönliche Erlösung, sondern die Rettung der gesamten Menschheit rückte in den Mittelpunkt. Seine radikalen Überzeugungen führten schließlich zur Abgrenzung von den Wittenberger Reformatoren und zur Gründung einer eigenen Gemeinschaft. Müntzers Theologie, die aus seinen Schriften, Briefen und Predigten hervorgeht, basierte auf seiner Kritik an der Lehre und Tradition der Kirche. Er stellte die Rückkehr zur göttlichen Ordnung und die Vorbereitung auf das Weltende in das Zentrum seiner Lehre. Im *Prager Sendbrief* von 1521 zeigt sich eine tiefe Auseinandersetzung mit den Fehlentwicklungen seiner Zeit. Müntzer kritisiert die Kirche, welche sich nur auf Macht und Eigennutz fokussiere, scharf. Er forderte eine Umkehr zur universalen göttlichen Ordnung, die seit Beginn der Schöpfung existiere und nun gestört sei. Der Anspruch von Müntzer an sich selbst war, die Christ*innen der damaligen Zeit auf das Ende der Welt vorzubereiten und den wahren Glauben zu stärken. Hierbei verband er apokalyptische Erwartungen mit mystischen Theorien von Meister Eckhart und Johannes Tauler. Er betonte dabei, dass kein äußeres Werk notwendig sei, sondern der Mensch eine innere Arbeit zu tun habe. Der Mensch müsse sich dem göttlichen Geist öffnen und die innere Stimme Gottes wahrnehmen, da nur eine innere Wandlung wahre Erlösung bringen würde. Äußere Frömmigkeit und Rituale der Kirche lehnte er ab, da sie die Beziehung zwischen Gott und Mensch verfälschen würden. Der Klerus sei laut seiner Auffassung schuld an der spirituellen und moralischen Krise der Gesellschaft. Neben seiner Kritik predigte Müntzer bereits ab 1521 über das bevorstehende Weltende und die Ankunft des Antichristen. Er sah die Endzeit als eine Zeit des Wandels, in der Gott die Auserwählten von den Ungläubigen trennen würde, um die ursprüngliche Ordnung der Welt wiederherzustellen. Diese Überzeugung verlieh seiner Botschaft eine Dringlichkeit, die in seinen Schriften und Predigten spürbar wird. Müntzer sah sich dabei selbst als einen Helfer Gottes, um die Christenheit auf das Jüngste Gericht vorzubereiten und die alte Welt zu überwinden. Aus theologischer Sicht zeigt seine Lehre einen prämillenaristischen Charakter, da der Ausgleich der Gesellschaft, das Millennium, erst nach dem Jüngsten Gericht erfolgen soll. Er war überzeugt, dass der göttliche Geist die Machtverhältnisse umkehren und das Reich Gottes auf Erden kommen würde. Müntzers Denken wurde mit seiner *Fürstenpredigt* nochmals einen Schritt radikaler. Er forderte die Menschen auf Widerstand gegen die tyrannischen Obrigkeiten zu leisten und forderte Herrschende auf, gegen die Ungläubigen in den Krieg zu ziehen. Als diese seinem Aufruf nicht Folge leisteten, übertrug er den Auftrag an das einfache Volk. Sie sollten nun das Reich Gottes auf Erden verwirklichen. Der Gedanke fand vor allem Anklang bei den ärmeren Schichten, da

Müntzer von sozialer Gerechtigkeit und der Gleichheit aller Menschen predigte. Ein weiteres zentrales Motiv in seinem Denken war, dass die Weltreiche der Gegenwart zusammenbrechen müssten, bevor das Reich Gottes entstehen könne. Die Kombination aus apokalyptischen und mystischen Elementen prägte sein Programm. Während einerseits die Nähe zu Gott als inneres Erlebnis betont wird, sieht er ebenso die Notwendigkeit, diese neue Gottesnähe in der Gesellschaft sichtbar zu machen. Das Reich Gottes sollte eine gerechte Gesellschaft werden. Sein Bestreben ging über den bloßen wirtschaftlichen Fortschritt hinaus und er erhoffte sich eine Gemeinschaft, die von Nächstenliebe und Solidarität geprägt war, gestützt auf die Lehren des Evangeliums. In seinen letzten Lehren vertrat er weiterhin die Überzeugung, dass die sozial bestehenden Hierarchien fallen müssten und eine egalitäre Ordnung entstehen sollte. Seine Vision war eine Welt, in der Gottes Wille auf Erden verwirklicht und eine gerechte Gesellschaft geschaffen werde. Müntzers Lehre erfüllt in den religionswissenschaftlichen Kategorien die Charakterismen eines katastrophischen Millenarismus, obwohl seine Schriften und Predigten im Laufe seines Lebens dringlicher wurden. Er spricht von einem einschneidenden Ereignis, welches danach zu einem gesellschaftlichen Ausgleich führen würde. Dies würde ebenso für einen zunächst kalten Millenarismus sprechen, welcher einen gesellschaftlichen Umschwung fordert. Die Naherwartung im späteren Verlauf seines Lebens und der aktive Widerstand zeugen von einem heißen Millenarismus.

5.5 Vergleich der Millenarismen

In den vier präsentierten Millenarismen finden sich sowohl Gemeinsamkeiten wie auch Unterschiede. Eine auffällige Verbindung der vier Theorien ist mit Sicherheit die Unzufriedenheit mit der Kirche und dem Klerus. Hildegard von Bingen spricht über falsche Entwicklungen in der Kirche und kritisiert diese offen. Joachim von Fiore erklärt, dass die Kirche im 12. Jhdt. in einer Krise wäre und dass dies die Konsequenz der eigenen Fehler sei. Die Verflechtung der kirchlichen und weltlichen Macht wird von ihm hervorgehoben und ist sein größter Kritikpunkt. Er geht sogar noch weiter und meint, dass der Feind des Christentums nicht unbedingt von außerhalb drohen müsse, sondern durchaus von innen kommen könnte. Die Bewegung der Geißler, welche sogar von Papst Clemens VI. verboten wurde, übten ebenso Kritik an der Kirche. Sie identifizierte die Kirche sogar als den Antichristen. Thomas Müntzer zeigte seine Kritik an der kirchlichen Lehre und Tradition in seinen Schriften, Briefen und Predigten. In einem seiner Briefe verdeutlicht er seine Ansichten zu den Fehlentwicklungen der katholischen Kirche. Er kritisiert in diesem, dass sich die Kirche nur auf Machterhalt und den eigenen Nutzen konzentriere. Diese äußere Frömmigkeit wie auch die Rituale der Kirche hatten für ihn keine Bedeutung. Sie würden laut Müntzer die Beziehung zwischen den Menschen und Gott behindern.

Ebenso trage der Klerus eine Schuld an der falschen spirituellen und moralischen Entwicklung der Gesellschaft. Eine weitere Gemeinsamkeit, die alle vier Millenarismen vereint, ist die Rolle des Antichristen. Hildegard von Bingen schreibt von einem entscheidenden Kampf zwischen der göttlichen Macht und dem Antichristen. Sie beschreibt ihn als erschreckende Gestalt, der jedoch von Gott bezwungen werde. Der Antichrist wird in ihren späteren Schriften als Prediger von falschen Lehren beschrieben, der versuche, die Menschen zu verführen und gegen die Kirche aufzubringen. In den Schriften von Joachim von Fiore gilt die biblische Figur Gog als der wirkliche Antichrist, der am Ende des dritten Zeitalters wieder erscheinen wird. Joachim vertritt die Auffassung, dass es nicht nur einen einzelnen Antichristen gibt, sondern mehrere, welche in verschiedenen Epochen auftreten und im Dienst Satans stehen würden. Die Flagellanten erkannten in den biblischen Figuren Henoch und Elias den Hinweis darauf, dass der Antichrist bereits die Macht übernommen habe. Sie identifizierten hierbei die Kirche als Antichrist. Thomas Müntzer verkündete neben seiner Kritik an der Kirche das bevorstehende Ende der Welt und das baldige Erscheinen des Antichristen. Er betrachtete die Endzeit als Phase des Umbruchs, in der Gott die ursprüngliche Ordnung der Schöpfung wiederherstellen werde. Ebenso eine Gemeinsamkeit stellt die Grundlage der Millenarismen dar. Alle vier millenaristischen Jenseitsvorstellungen verwenden eine schriftliche Grundlage. Hildegard von Bingen nutzte ihre eigenen Schriften, indem sie ihre Visionen aufschrieb. Joachim von Fiore verfasste ebenso seine eigenen Schriften, in welchen er über die anstehende Apokalypse und die sieben Siegel schrieb, jedoch war das Thema von Joachim von Fiore nicht von Visionen geprägt, sondern von einer Lehre der drei Zeitalter. Er verband in seinen Werken eine geschichtliche Analyse der Gegenwart mit einer visionären Heilsgeschichte. Die Geißler hatten als Grundlage den Himmelsbrief, der vor göttlichen Strafen warnte, sollten sich die Menschen nicht ändern. Im weiteren Verlauf der Bewegung sind eine Predigt von Konrad Schmid und eine Schrift der Sangerhäuser Geißler von Bedeutung. Eine weitere Gemeinsamkeit ist der finale Kampf zwischen Gut und Böse, bei Hildegard von Bingen und den Flagellanten wird dieser Kampf von göttlichen Propheten unterstützt.

Die Unterschiede zeigen sich vor allem in den Besonderheiten der einzelnen Millenarismen. Ein Alleinstellungsmerkmal bei Hildegard von Bingen ist ihre Gabe als Seherin. In ihren Werken behandelt und erklärt sie diese Visionen. Die in ihren Visionen vorkommenden symbolischen Tiergestalten stellen ebenso eine Besonderheit für ihre millenaristische Ansicht dar. Die Tiere stehen in ihren Visionen für unterschiedliche Zustände auf der Erde und diese stetige Entwicklung auf der Erde zeigt einen progressiven Millenarismus. Eine weitere Besonderheit im 11. Jhdt. stellt ihre prophetische wie auch schriftstellerische Tätigkeit dar, welche als Frau

in ihrer Zeit keineswegs selbstverständlich war. Immerhin plante und gründete Hildegard von Bingen ihr eigenes, unabhängiges Kloster und trotzte dem Druck ihrer alten Wirkstätte auf dem Disibodenberg. Joachim von Fiore Besonderheiten sind sicherlich seine Dreizeitenlehre und sein Fokus auf die sieben Siegel. Er vereinte in seinen Werken seine historische Analyse der Vergangenheit und Gegenwart mit einer visionären Heilsgeschichte. Er strebte danach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als fortschreitenden Heilsplan Gottes darzustellen. Nach seiner Auffassung hätte das tausendjährige Reich bereits mit der Auferstehung Christi begonnen. In der religionswissenschaftlichen Forschung wird diese kontinuierliche Entwicklung als progressiver Millenarismus bezeichnet. Ebenso können sowohl Hildegards wie auch Joachims Millenarismus als kalte Millenarismen bezeichnet werden, da sie keine unmittelbare Naherwartungskomponente aufweisen. Laut theologischer Einteilung von Millenarismen, ist Joachim von Fiore Lehre neben drei prämillenaristischen Konzepten in dieser Abhandlung der einzige Postmillenarismus. Einzigartig für die Flagellanten war sicherlich die hohe Bedeutung, welche sie der 33,5-tägigen Wallfahrt zuschrieben. Der Himmelsbrief forderte zu dieser Pilgerfahrt mit Selbstgeißelung auf, um die Lebensjahre von Jesu symbolisch nachzuvollziehen. Die Bekehrung auf diese Weise sei die einzige Option, um Gnade zu bekommen und in den Himmel zu gelangen. Viele Geißlerbewegungen vereinte dieses Gedankengut des avertiven Millenarismus, da sie durch ihre Bußgänge die göttliche Strafe abwenden wollten. Ein weiteres Spezifikum stellte die Selbstgeißelung dar. In keinem der drei anderen Millenarismen wird davon geschrieben sich selbst Schmerzen zuzufügen. Dieser Bußakt, der in allen Geißlerbewegungen vorkommt, hat innerhalb der einzelnen Gruppen eine unterschiedliche Bedeutung. Bei den Sondershäuser Geißler ist die Selbstgeißelung sogar heilsvoraussetzend, da sie beim Jüngsten Gericht mit Jesus Christus sprechen würden. Er würde sie daraufhin fragen, was sie denn für ihn erlitten hätten und die Flagellanten würden daraufhin ihre eigenen Wunden zeigen können, die sie sich zugefügt haben. Auf diese Weise würden sie Gnade erlangen und in das Himmelreich gelangen. Ein weiteres Alleinstellungsmerkmal findet sich bei den Sangerhäuser Geißler, welche Konrad Schmid überhöht darstellt und ihn als Wiedergeburt des biblischen Henoch ansieht. Dies erklärte die Schrift mit der Theorie einer Seelenwanderung. Schmid würde auch beim Jüngsten Gericht eine große Rolle spielen und einer der Richter sein. Dies verdeutlicht die große Verehrung, die Konrad Schmid von den Flagellanten entgegengebracht wurde. Zunächst ein Gericht und Parusie erwarteten, bevor das Millennium beginnen konnte. Die Anschauung, das göttliche Eingreifen abzuwenden, findet sich weder bei den Sangerhäuser Geißler noch bei den Sondershäuser Geißler. Sie sind somit dem katastrophischen Millenarismus zuzuordnen und stellen aufgrund des offenbar baldigen Eingreifen Gottes einen heißen Millenarismus dar.

Thomas Müntzer lebte bereits an der Wende zur Frühen Neuzeit und entwickelte ebenso wie Martin Luther reformatorische Lehren. Die Rolle der Mystik, die Sprache von einem Millennium, das sich irdisch verwirklichen soll und seine Lehre der sozialen Gleichheit aller Menschen heben ihn von den anderen Millenarismen ab. Er verknüpfte dabei apokalyptische Vorstellungen mit den mystischen Konzepten von Meister Eckhart und Johannes Tauler. Dabei hob er hervor, dass keine aktiven Handlungen erforderlich seien, sondern der Mensch eine innere Transformation zu vollziehen hätte. Es gelte, sich dem göttlichen Geist zu öffnen und auf die innere Stimme Gottes zu hören. Eine wahre Erlösung sei nur durch eine große innere Veränderung möglich. Dies spricht zunächst für einen kalten Millenarismus, da Müntzer und seine Anhänger*innen kein unmittelbares Eingreifen Gottes erwarteten. Müntzer war überzeugt, der göttliche Geist würde die bestehenden Machtstrukturen stürzen und das Reich Gottes könne entstehen. Er forderte die Herrschenden dazu auf, gegen die Ungläubigen vorzugehen, doch als sie seinem Appell nicht folgten, übertrug er diese Aufgabe dem einfachen Volk, welches nun das göttliche Reich auf Erden verwirklichen sollte. Er forderte soziale Gerechtigkeit für alle und predigte die Gleichheit aller Menschen. In späteren Lehren blieb er seiner Überzeugung treu, dass die bestehenden sozialen Hierarchien durch eine Katastrophe überwunden werden müsse, damit eine egalitäre Ordnung kommen könne. Diese Naherwartung rückte immer näher und zeugt von einem kalten Millenarismus, der sich nun zu einem heißen Millenarismus wandelte.

6. Literaturverzeichnis

6.1 Bücher und Artikel

Auffarth, Christoph, Waschke, Ernst, Wandrey, Irina, Dan, Jaffé, Karrer, Martin, Reuter, Astrid, Link, Christian, Küster, Volker, & Friedmann, Yaron 2018. „Messias/Messianismus.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart Online*. Brill.

Barkun, Michael 1986. *Disaster and the Millennium*. Syracuse: Syracuse University Press.

Baylor, Michael G. 2020. „The Abyss, Detachment and Dreams: Thomas Müntzer’s Reception of Medieval German Mysticism.” *Medieval Mystical Theology* 29 (2), S. 93–108.

Bräuer, Siegfried und Vogler, Günter 2016. *Thomas Müntzer, Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Cohn, Norman 1957. *The Pursuit of the Millennium*. London: Secker & Warburg.

Dickson, Gary 1989. “The Flagellants of 1260 and the Crusades.” *Journal of Medieval History* 15 (3), S. 227–267.

Ebert, Klaus 1989. “Die Obrigkeit im Verständnis von Thomas Müntzer. Zum Gedenken an Heinz Kremers“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 41 (4), S. 289–301.

Embach, Michael 2001. “Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte Hildegards von Bingen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.“ In Berndt Rainer (Hg): *„Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“: Hildegard von Bingen (1098-1179)*. Berlin: Akademie Verlag, S. 401–460.

Flanagan, Sabina 1998. *Hildegard of Bingen, 1098–1179: A Visionary Life*. London und New York: Routledge.

Gatto, Alfredo 2018. “The Life and Works of Joachim of Fiore, An Overview.” In Matthias Riedl (Hg): *A Companion to Joachim of Fiore*. Leiden und Bosten: Brill, S. 20–41.

Gemeinhardt, Peter 2018. “Joachim the Theologian: Trinitarian Speculation and Doctrinal Debate.” In: Matthias Riedl (Hg): *A Companion to Joachim of Fiore*. Leiden und Bosten: Brill, S. 41–88.

Gerschel, Sarah 2016. *Weibliche Autorität beanspruchen, zur Selbstlegitimierung bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg*, Wien: Universitäts-Verlag.

Goertz, Hans-Jürgen 1989. *Thomas Müntzer, Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*. München: Verlag C.H. Beck.

Graus, Frantisek 1994. *Pest, Geißler, Judenmorde, das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Harteloh, Peter 2024. “Hildegard of Bingen: Philosophical Life and Spirituality.” *Religions* 15 (4), S. 506–516.

Hillerbrand, Hans Joachim 2016. „Es werden viele kommen, und sagen: Ich bin der Messias. Eine Meditation über den Messianismus in der Religionsgeschichte.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 68 (1), S. 1–16.

Jaeger, Friedrich 2005–2012. *Enzyklopädie der Neuzeit*. Stuttgart: Metzler.

Kaufmann, Pascal 2012. “Woher kommt der Aberglaube eigentlich? Vom Mayakalender zum Weltuntergang.” *Orion* 70 (372), S. 16–17.

Kieckhefer, Richard 1974. “Radical Tendencies in the Flagellant Movement of the Mid-fourteenth Century.” *Journal of Medieval and Renaissance Studies* (4), S. 157–176.

Kotzur, Hans-Jürgen 1998. *Hildegard von Bingen 1098-1179*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.

Lauster, Jörg 2021. *Der heilige Geist, eine Biographie*. München: C.H. Beck.

Lerner, Robert E. 1981. “The Black Death and Western European Eschatological Mentalities.” *The American Historical Review* 86 (3), S. 533–552.

Lowe-Martin, Aimee 2022. “Comparing Penitential Acts: Why the Flagellants of 1349 Were Condemned while Those in 1260 Were Not.” *The General: Brock University Undergraduate Journal of History* (7), S. 96–102.

McGinn, Bernhard 1978. “Angel, Pope and Papal Antichrist.” *Church History* 47 (2), S. 155–173.

McGinn, Bernhard 2018. “Introduction: Joachim of Fiore in the History of Western Culture” In Matthias Riedl (Hg): *A Companion to Joachim of Fiore*. Leiden und Bosten: Brill, S. 1–20.

McGinn, Bernhard 1979. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press.

Mews, Constant J. 2000. “From Scivias to the Liber Divinorum Operum: Hildegard’s Apocalyptic Imagination and the Call to Reform.” *Journal of Religious History* 24 (1), S. 44–56.

Mjaaland, Marius Timmann 2013. “Apocalypse and the Spirit of Revolution.” *Political Theology: The Journal of Christian Socialism* 14 (2), S. 155–173.

Nagy, Piroska und Xavier Biron-Ouellet 2020. “A Collective Emotion in Medieval Italy: The Flagellant Movement of 1260.” *Emotion Review* 12 (3), S. 135–145.

Petterson, Christina 2023. „Thomas Müntzer and the World to Come.” *Religions* 14 (8), S. 1065.

Pezzoli-Olgiaiti, Daria, David Edward, Aune, Klaus, Fitschen, Volker, Leppin, Pascal, Boyer, Ulrich, Körtner, Yaron, Friedmann, und Hubert, Seiwert 2018. “Chiliasmus.” In *Religion in Geschichte und Gegenwart Online*. Brill.

Pokorny, Lukas K. 2025. "Millenarismus: Definition, Theorie, Systematik." In Stausberg, Michael und Wilkens, Katharina (Hg.): *Religionswissenschaft*. Berlin and Bosten: Walter de Gruyter, S. 181–191.

Pokorny, Lukas K. 2020. "The Millenarian Myth Ethnocentrized: The Case of East Asian New Religious Movements." In Nickolas P. Roubekas und Thomas Ryba (Hg.): *Explaining, Interpreting, and Theorizing Religion and Myth: Contributions in Honor of Robert A. Segal*, Leiden und Boston: Brill, S. 299–316.

Rezai, Jasmin 2016. *Kritik des Chiliasmus, Geschichtsphilosophie und kollektive Identität in der Literatur der Moderne*. Paderborn: WilhelmFink.

Riedl, Matthias 2016. "Apocalyptic Violence and Revolutionary Action: Thomas Müntzer's Sermon to the Princes." In Michael A. Ryan (Hg.): *A Companion to the Premodern Apocalypse*. Leiden und Bosten: Brill, S. 260–296.

Riedl, Matthias 2018. *A Companion to Joachim of Fiore*. Leiden und Bosten: Brill.

Rowland, Christopher 2015. "Thomas Müntzer (c. 1489–1525)." *Expository Times* 126 (9), S. 417–424.

Schipperges, Heinrich 1995. *Hildegard von Bingen*. München: Verlag C.H. Beck.

Schottroff, Luise, Kristian, Hungar, Frank, Crüsemann, Claudia, Janssen und Rainer, Kessler 2019. „Messianismus.“ In: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch Zur Bibel*. Deutschland: Gutersloher Verlagshaus GmbH.

Staehelin, Ernst 1955. *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen* 3. Basel: Verlag Friedrich Reinhardt AG.

Töpfer, Bernhard 2022. *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*. Berlin und Bosten: Walter de Gruyter.

Vrankic, Peter 2011. "Mittelalterliche Apokalyptik am Beispiel des Joachim von Fiore." In Mazenik, Christian, Manfred Negele und Gerda Riedl (Hg.): *Apokalyptik – Zeitgefühl mit Perspektive?*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, S. 137–173.

Wannenmacher, Julia Eva 2005. *Hermeneutik der Heilsgeschichte, De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*. Leiden und Bosten: Brill.

Wessinger, Catherine 2011. "Millennialism in Cross-cultural Perspective." In Catherine Wessinger (Hg.): *The Oxford Handbook of Millennialism*. New York: Oxford University Press, S. 3–24.

Whalen, Brett Edward 2009. *Dominion of God, Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.

Wojcik, Daniel 2011. "Avertive Apocalypticism." In Catherine Wessinger (Hg.): *The Oxford Handbook of Millennialism*. New York: Oxford University Press, S. 66–88.

Würth, Ingrid 2013. *Geißler in Thüringen, die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie*. Berlin: Akademie Verlag.

Würth, Ingrid 2023. “Heretical Eschatology and Its Impact on Radical Reformation Movements: The Flagellants of Thuringia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Thomas Müntzer, and the Anabaptists.” *Apocalypse Now* (1), S. 60–85.

6.2 Online-Quellen

Gogos, Manuel. 2012. „Der Prophet des Dritten Reiches.“ Online: <https://www.deutschland-funk.de/der-prophet-des-dritten-reiches-100.html> (Zugriff: August 10, 2024).

Just, Felix. 2021. “Apocalypse: Definitions and Related Terms.” Online: https://catholic-resources.org/Bible/Apoc_Def.htm (Zugriff: Juli 5, 2024).

Mell, Ulrich. 2012. „Parusie.“ Online: <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/neues-testament/parusie> (Zugriff: Juli 12, 2024).

6.3 Abbildungen

Stiftsbibliothek St. Gallen. „Geißlerzüge (Flagellanten), kolorierte Federzeichnung, ca 1400.“ https://www.uni-due.de/collcart/es/sem/s2/img03_23.htm (Zugriff: Juli 7, 2024).