

Geschichtsverlauf, Eschatologie und Transzendenz in der lateinischen Christenheit des Mittelalters

Klaus Herbers (Erlangen)

I. EINLEITUNG: ALLES NUR BEGRIFFE?

Mundi termino appropinquante, ruinisque crebrescentibus, cum certa signa plurimis manifesta videntur, Romam vouimus ire orationis causa: Weil das Ende der Welt nahe, sich die Umstürze vermehrten und sichere, handgreifliche Zeichen vielen erschienen, habe er gelobt, zum Gebet nach Rom zu ziehen. So schrieb um 870 der bretonische Herzog Salomo III. (gest. 874) angeblich an den damaligen Papst Hadrian II. (867–872)¹⁾. Nicht zuletzt durch die Bedrohung der Heiden, gemeint sind die Normannen, habe er, so fährt Salomo fort, die Romreise aber nicht ausführen können. Stattdessen schicke er eine ausgesprochen wertvolle Statue und andere Geschenke nach Rom, um von dort Reliquien für ein neues Kloster seiner Halbinsel zu erbitten.

1) Der nicht unumstrittene Brief ist in zwei Fassungen überliefert. Eine moderne Edition fehlt, vgl. demnächst Klaus HERBERS, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern 751–918 (926/962), Bd. 4: Papstregesten 800–911, Teil 2: 844–872, Lieferung 3: 867–872 und Register (Johann Friedrich Böhmer, Regesta Imperii 1), Köln/Weimar/Wien 2021, Nr. 1016; vgl. auch DERS., Salomo von der Bretagne und Papst Hadrian II. Gabe und Gegengabe zur Stärkung bretonischer Identität?, in: DA 75 (2019), S. 493–514. Ältere Drucke der beiden Fassungen: Cartulaire de l'abbaye de Redon en Bretagne, hg. von Aurélien de COURSON, Paris 1863, S. 67, n. 89, und Recueil des Historiens des Gaules et de la France, Bd. 7: Contenant les gestes des fils et des petits-fils de Louis le Débonnaire, depuis l'an 840 jusque à l'an 877 [...], hg. von Martin BOUQUET, Paris 1870, Sp. 596. Da das weite Feld meiner Themenstellung unmöglich umfassend belegt werden kann, beschränke ich mich im Folgenden auf die wichtigsten Belege und folge im Wesentlichen meinem auf der Reichenau gehaltenen mündlichen Vortrag. Unter anderem findet sich eine Auswahl weiterer Literatur zum Thema in meiner Abhandlung: Klaus HERBERS, Prognostik und Zukunft im Mittelalter. Praktiken – Kämpfe – Diskussionen (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 2019/2), Mainz/Stuttgart 2019, bes. S. 31–66. Zur Thematik jüngst auch: Klaus OSCEMA, Unknown or Uncertain? Astrologers, the Church and the Future in the Late Middle Ages, in: The Fascination with Unknown Time, hg. von Sibylle BAUMBACH/Lena HENNINGSEN/Klaus OSCEMA, Cham 2017, S. 93–114, sowie die Einleitung dieses Bandes: Time in the Making: Why All the Fuss About Time? On Time, the Unknown, and Fascination, in: ebd., S. 1–20, Ich danke nicht nur den Herausgebern und den diskussionsfreudigen Kolleginnen und Kollegen bei der Tagung, sondern auch Dr. Matthias Heiduk, Dr. Hans-Christian Lehner und Lena Sahaikewitsch (alle Erlangen) für kritische Anregungen und Hilfe bei der Druckvorbereitung. Zum Gesamtkonzept vgl. Bernd SCHNEIDMÜLLER und Klaus OSCEMA in ihren einführenden Beiträgen zu diesem Band.

Für Herzog Salomo schien es keine Frage, dass die Welt ein Ende habe und dass dieses kurz bevorstehe, ja durch Zeichen angekündigt worden sei. Deshalb begann er vorzusorgen. Ob die Welt ende oder nicht, gehört zu den ältesten Fragen der Menschheit. Waren aber alle Menschen im Mittelalter so wie Salomo sicher, dass die Welt ein Ende habe, und lebten sie danach? Vor allen Dingen blieb aber die Frage: Wenn die Zeiten enden sollten, wie konnte man sich dies vorstellen, was war danach zu erwarten? Dem Ende der Zeiten eignete vielfach ein doppelter Aspekt: allgemeine Zeit und persönliche Lebenszeit. Beides konnte sich – wie zum Beispiel im Christentum – konzeptionell verbinden.

Der Ausdruck »Ende der Zeiten«²⁾ bezieht sich im christlichen Weltbild in der Regel auf das Ende irdischer Zeit, denn die himmlische Ewigkeit ist unbegrenzt. Sie musste deshalb auch nicht mehr strukturiert werden. Demgegenüber war die irdische Zeit in der Regel auf die Phase nach dieser irdischen Epoche ausgerichtet, zahlreiche Entwürfe der prophetischen und anderen biblischen Bücher haben dies konzipiert. War damit die Diskussion erledigt? Ich glaube nicht, denn wir alle wissen, wie sehr diese Konzepte historischen Entwicklungen unterlagen, bekräftigt, in Frage gestellt, aber vor allem konkretisiert wurden. Die Lehre von aufeinanderfolgenden Weltreichen konnte je nach Zeit anders formuliert werden, denken wir nur daran, wie sehr Joachim von Fiore mit seinen drei Zeitaltern frühere Entwürfe des lateinischen Mittelalters hinter sich ließ. Dass die Vorstellungen von einem Ende die westliche Welt über die Reformation hinaus bis in wissenschaftliche Entwürfe hinein bestimmen und vor allem dem Christentum, nicht anderen Weltreligionen, eigen sei, hat zuletzt Johannes Fried mit seinem Buch »Dies irae« unterstrichen³⁾.

Wenn wir zudem den – allerdings erst in der lutherischen Theologie geprägten – Ausdruck der »Eschatologie« hinzu nehmen, der darauf abzielt, die letzten Dinge einer von Gott gelenkten Entwicklung zu beschreiben, dann müssen nicht nur allgemeine Konzeptionen wie diejenige Augustins, sondern sicher auch individuelle Formen der Vorsorge, die das Mittelalter sukzessiv entwickelte, eine Rolle spielen: gottgefällige Werke, Buße, Heilsvorsorge, Ablass und vieles andere mehr. Universal- und Individual-Eschatologie, allgemeines und individuelles Gericht wären dann zu scheiden.

Dass schließlich, um zu meinem dritten Stichwort zu kommen, die Bezeichnung »Transzendenz« erst seit dem 17. Jahrhundert in Gebrauch kam, ist ebenso für einen Vortrag zur mittelalterlichen Entwicklung aufschlussreich. Der Begriff wurde genutzt, um Dinge jenseits der konkreten Welt zu beschreiben. Diese Phänomene konnten entsprechend grundsätzlich nur theoretisch beschrieben werden. So blieb die Spannung von

2) Zu diesen Aspekten vgl. die Beiträge zur im Dezember 2017 in Erlangen veranstalteten interdisziplinären und internationalen Tagung »End(s) of Time(s)«. Im Folgenden greife ich auf einige Überlegungen meines dort vorgetragenen Beitrags zurück, s. demnächst Klaus HERBERS, *End of Times: Christian Perspectives on History, Eschatology, and Transcendence in the Latin Middle Ages* (in Druckvorbereitung).

3) Johannes FRIED, *Dies irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016, besonders S. 8 f., 34, 41–85.

Transzendenz und Immanenz entscheidend. Waren aber bereits mittelalterliche Vorstellungen in dieser Form dualistisch?

Ich kann in meinem Beitrag nur einige Schneisen schlagen und werde zunächst einen kurzen Blick auf die zentrale Grundlegung in den biblischen Schriften, dann auf verschiedene Vorstellungswelten geschichtlicher Entwicklungsmodelle werfen. Anschließend möchte ich an einigen Beispielen erörtern, wie die im Grunde in der Offenbarung des Johannes und anderen biblischen Schriften festgehaltenen apokalyptischen Vorstellungen sich unterschiedlich entwickelten, und will dies in vier Schritten vortragen, bevor ich kurz resümiere.

II. BIBLISCHE GRUNDLAGEN ODER BIBLISCHE VIELFALT?

Was die Bibel über das Ende der Zeiten sagt, ist dreifach zu scheiden: in die Bemerkungen des Alten Testaments, in diejenigen der Evangelien sowie, drittens, in die der Apokalypse des Johannes.

a) In vielen der 18 prophetischen Bücher des Alten Testaments, deren Anordnung nicht ganz feststeht, wird das Ende der Zeiten angesprochen, besonders bei Jesaja und Ezechiel. Gott werde die Erde verwüsten, Himmel und Erde würden zerfallen und vielfach werden Strafgerichte angekündigt. Ezechiel spricht vom »Ende der Tage« (Ezech. 38,16). Präzisere Angaben, wann dies eintrete, fehlen zumeist. Die vor allem bei dem Propheten Daniel entwickelte Lehre aufeinanderfolgender Weltreiche wird erfüllt, indem das vom Himmel stammende Gottesreich (Dan. 2 und 7) einen Zustand der Vollendung verspricht. Fragt man nach dem Zeitpunkt, so gewinnt der »Tag Jahwes« in der alttestamentarischen Tradition zunehmend Gewicht. Jahwe halte über Israel und die Völker Gericht. Dies wird ein Tag der Angst und des Schreckens (Isai. 2,17), den auch kosmische Zeichen begleiten (Isai. 34,4; Job 3,3 f.). Aus dem Gedanken des Gottesreiches ergibt sich aber, dass die Zerstörung vielfach mit Wiederherstellung einhergeht. Selbst der Tod wird keine Kraft mehr haben: »Er vernichtet den Tod auf immer« heißt es bei Jesaja (Isai. 25,8) im Abschnitt zum messianischen Fest, das dem des Gerichtes (Isai. 24,1–6) und der Zerstörung folgt.

b) Die synoptischen Evangelien beziehen zu den letzten Dingen immer wieder Stellung. Ein grundlegender Unterschied zur alttestamentarischen Eschatologie besteht darin, dass vielfach die Zeit Jesu schon als Endzeit betrachtet wird. Die dennoch geäußerte Frage bei Matthäus (Matth. 24,1–44 und 25,31–46), wann denn mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und der Wiederkehr Jesu zu rechnen sei, habe Jesus mit seinem Hinweis auf falsche Propheten, auf Krieg und Katastrophen beantwortet. Dann würde der Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen, aber »zu einer Stunde, wo ihr es nicht vermutet« (Matth. 24,44). Er werde beim sogenannten Jüngsten Gericht die Gerechten zu seiner Rechten und die Verdammten zu seiner Linken versammeln. Die Ver-

damtmen würden »ewige Pein« erleiden, die Gerechten aber das »ewige Leben« erhalten. Bei alledem spielt die Zerstörung des Tempels in Jerusalem eine Rolle, die bei Lukas in seinen knappen Bemerkungen (Luc. 21,24) deutlich vom Ende der Zeiten getrennt wird: »Jerusalem wird von den Völkern zertreten werden, bis die Zeiten der Völker erfüllt sind«.

c) Am ehesten verbindet man christliche »Eschatologie« mit der Apokalypse des Johannes, die sicherlich den umfassendsten Entwurf zu den »letzten Dingen« bietet, obwohl sie in der Ostkirche vielfach nicht unter die biblischen Bücher aufgenommen wurde⁴). Nach Naturkatastrophen und anderen Widrigkeiten komme es zu einer großen Schlacht zwischen dem, der auf dem weißen Pferd sitzt (Apoc. 19,11–16) und den »Königen der Erde« (Apoc. 19,19). Ein Engel überwältigt schließlich den Drachen und fessele ihn für 1000 Jahre (Apoc. 20,1–13). Damit beginnt eine Friedenszeit, die für die unmittelbaren Freuden der Märtyrer keine Rolle spielt; nur die anderen Toten müssten noch warten, »bis die tausend Jahre vollendet sind« (Apoc. 20,5). Der Teufel sammle aber die Völker Gog und Magog zu einer zweiten Schlacht (Apoc. 20,8). Erst danach erfolgt das Weltgericht (Apoc. 20,11–15), bei dem nach den »Werken« geurteilt werde. Das Bild eines Himmlischen Jerusalem (Apoc. 21) zeigt einen neuen Himmel und eine neue Erde. Im 22. Kapitel wird die »baldige« Parusie Christi angekündigt (Apoc. 22).

Die drei biblischen Entwürfe waren nicht in allem zu harmonisieren. Gemein war ihnen, dass alle von einem Ende der irdischen Zeiten ausgingen. Jedoch konnten spätere Interpreten immer wieder einzelne Elemente hervorheben oder unterschiedlich deuten. Insbesondere stellte sich die Frage, inwieweit klassische Vorhersagen, wie sie beispielsweise sibyllinische Weissagungen sichergestellt hatten, in künftige Diskussionen eingingen und unverändert wurden. Die Frage nach dem Zeitpunkt und den Begleitumständen wurde aber für die Christen der Spätantike und des Mittelalters auch deshalb zentral, weil die Parusie offensichtlich zunächst auf sich warten ließ. Außerdem ging es darum, akute Ereignisse in dieses Tableau der Offenbarung »einzubauen«.

III. DIE VIELEN WELTZEITALTER: GESCHICHTSVERLAUF UND WELTENDE

Im 13. Jahrhundert behandelte der Chronist Petrus von Ebulo die Erhebung des Staufers Heinrichs VI. im Zusammenhang mit dessen Italienzug. Die entsprechende Miniatur (s. Abb. 1) hat dieses Ereignis in die *sexta domus* eingeordnet. Darüber stehen fünf andere »Häuser«, die mit der Erschaffung der Welt, der Arche Noah, Abraham, Moses und König David verbunden werden. Die Miniatur greift die Lehre der sechs Weltzeitalter auf,

4) Vgl. András KRAFT, Living on the Edge of Time: Temporal Patterns and Irregularities in Byzantine Historical Apocalypses, in: The Fascination with Unknown Time (wie Anm. 1), S. 71–91 (mit weiteren bibliographischen Hinweisen zur apokalyptischen Tradition in Byzanz).

die vor allem seit den Werken Augustins (gest. 430) und später Isidors von Sevilla (gest. 636) im Westen gängig waren; noch in der Schedelschen Weltchronik werden sie verwandt. Der Prophet Daniel hatte vier Weltreiche unterschieden (Dan. 2,21 und 7,15–25), von denen das letzte dazu führe, dass die ganze Welt verschlungen werde. Der spätantike Kirchenvater Hieronymus (gest. 419) ordnete dieser Textstelle dann folgende Reiche zu: Babylon, Persien, Griechenland und Rom. Nach dem Untergang Roms sollte das Weltende kommen⁵⁾.

Bei der Vier-Reiche-Lehre hing das letzte Zeitalter mit dem Fortbestand des Römischen Reiches zusammen. Nahm man dies ernst, dann musste das mittelalterliche Imperium als eine Fortsetzung des römischen Reichs verstanden werden. Schon bei der Kaiserkrönung Karls des Großen ist dies zu erkennen, aber die großen Konzepte, dass eine *Translatio Imperii*, eine Übertragung des Imperiums auf die neuen Kaiser des Westens stattgefunden habe, finden sich in ausgearbeiteten Entwürfen verstärkt erst seit dem 12. und 13. Jahrhundert. In dieser Zeit wurde eine kuriale Theorie entworfen, wonach das Reich durch den Papst weitergegeben wurde⁶⁾. Damit sah man sich weiterhin im Verlauf des vierten Reiches in der Interpretation von Daniel.

Die Vorstellung vom Lauf der Geschichte und deren Ende betraf aber nicht nur mittelalterliche Autoren. Jede Auseinandersetzung mit dem Ende der Zeiten im christlichen Bereich muss sich der klassischen Darstellung von Karl Löwith ›Weltgeschichte und Heilsgeschehen‹ mit dem Untertitel ›Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie‹ stellen. In diesem Buch bietet der Autor einen großangelegten Überblick, dessen einzelne Kapitel aber von Jacob Burckhardt »rückwärts« bis hin zu den biblischen Grundlagen angeordnet sind. Damit will der Verfasser verdeutlichen, dass es im Grunde bis Burckhardt gedauert habe, um biblische Deutungsschemata der Geschichte zu überwinden⁷⁾.

Liest man nun die Kapitel in umgekehrter Reihenfolge, so wird zugleich die revolutionäre und einzigartige Sichtweise der jüdisch-christlichen Tradition augenfällig. War für die antiken Denker die Geschichte in einen ewigen Kreislauf eingebunden, so gab es in der christlichen Vorstellungswelt ein Ziel der Geschichte. Dies führte zum wechselseitigen Bezug von Welt- und Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte konnte sich mit weltlichen Ereignissen kreuzen, aber die frühesten christlichen Geschichtsdenkler sahen solche Ereignisse als kontingent an.

Die Konzeption der Geschichte auf ein *telos*, auf ein Ziel hin, hat lateinisch-westliche Geschichtskonzeptionen geprägt, wenn auch neben den vier und sechs Weltaltern im

5) Werner GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, S. 12, 366 f. (mit wichtigen Differenzierungen).

6) Ebd., S. 62–76 und passim.

7) Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 (32004).

Laufe des Mittelalters verschiedene andere Differenzierungen zu beobachten sind, wie durch Joachim von Fiore (gest. 1202), der ein Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes unterschied. Aber auch noch nach dem 17. Jahrhundert blieben Geschichtsentwürfe laut Löwith vielfach teleologisch, oft ersetzt der Fortschrittsgedanke frühere christliche Vorstellungen⁸⁾.

IV. PRAKTISCHE FOLGERUNGEN: DYNAMIK UND KONKRETION

IV.1. Apokalypse und Apokalypsenkommentare

Mit Joachim von Fiore wird zugleich deutlich, wie sehr die Apokalypse und die Kommentare mit traditionellen Interpretationen der Weltalter-Lehre des Alten Testaments konkurrierten. Joachims Werk widmet sich seit langem eine intensive Forschung, die hier in ihrer Vielfalt nicht wiedergegeben werden kann⁹⁾. Überlegungen zum Weltende konnten eben – wie schon verdeutlicht – an verschiedenste Bibelstellen anknüpfen. Die Dynamik dieser Vorstellungen im Mittelalter lässt sich auch daran rückbinden, welche Texte im Einzelnen als Referenzpunkte gewählt wurden. So entstanden vor allem im 12. Jahrhundert zunehmend Deutungen, die – wie es schon einige spätantike Entwürfe allgemeiner Weltreichs- und Weltalter-Lehren versuchten – wesentlich stärker Apokalypse und Geschichtstheologie miteinander verbanden. Dies gilt vor allem für den lateinischen Westen, denn die Apokalypse fehlte im Osten in vielen Bibelhandschriften. Dennoch gab es dort sowie in anderen Kulturen apokalyptisches Denken¹⁰⁾.

8) Ebd., S. 69–113.

9) Beispielhaft genannt seien: Robert E. LERNER, *Scrutare il futuro. L'eredità di Giacchino da Fiore alla fine del Medioevo* (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 21), Rom 2008; Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, hg. von Kurt-Victor SELGE (MGH QQ zur Geistesgesch. 20), Hannover 2009; Alexander PATSCHOVSKY, *Semantics of Mohammed and Islam in Joachim of Fiore*, in: *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honour of Ora Limor*, hg. von Israel Jacob YUVAL/Ram BEN-SHALOM (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 17), Turnhout 2014, S. 115–131; Julia Eva WANNENMACHER, *Hermeneutik der Heilsgeschichte. De septem sigillis* und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore (Studies in the History of Christian Traditions 118), Leiden/Boston 2005; »Ioachim posuit verba ista«, gli pseudoepigrafi di Giacchino da Fiore dei secoli XIII e XIV. Atti del 80 Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni Fiore, 18–20 settembre 2014), hg. von Gian Luca POTESTÀ/Marco RAININI, Rom 2016.

10) Vgl. *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, hg. von Wolfram BRANDES/Felicitas SCHMIEDER/Rebekka VOSS (Millennium-Studien 63), Berlin/Boston 2016. Des Weiteren die Sammelbände: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, hg. von Wolfram BRANDES/Felicitas SCHMIEDER (Millennium-Studien 16), Berlin/New York 2008, und *Antichrist – Konstruktionen von Feindbildern*, hg. von Wolfram BRANDES/Felicitas SCHMIEDER, Berlin 2010. Speziell zu byzantinischen Vorstellungen: Wolfram BRANDES, *Endzeitvorstellungen und Lebenstrost in mittelbyzantinischer Zeit (7.–9. Jahrhundert)*, in: *Varia III* (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 9–62.

Solche Kommentare zur Apokalypse sollten jedoch nicht im Sinne einer Entwicklung gedeutet werden, denn unterschiedliche Interpretationen standen oft nebeneinander. Vorausgesetzt war ein Ende der Zeiten, diskutiert wurde das »Wie«.

Die zahlreichen Kommentare des Westens beeinflussten mannigfach das Geschichtsverständnis. Besonders wirkmächtig wurde von den frühen Kommentaren derjenige des Tyconius (gest. vor 400)¹¹⁾, der vom Buchstaben zum Geist und von der Vielfalt der Bilder zur Einheit des Sinnes der Apokalypse gelangen wollte. Er deutete die Visionen dieses Buches, vor allem die sieben Siegel, Posaunen und Zornscheren, als Zeichen, die mehrmals dasselbe rekapitulierten und im Grunde keine chronologischen Aussagen enthalten. Die insgesamt elastische Auslegung wurde im frühen Mittelalter weiter getragen vor allem durch Caesarius von Arles (gest. 542)¹²⁾ oder durch Beatus von Liébana (gest. 798)¹³⁾. Der Kommentar dieses asturischen Mönches beeindruckt wegen der ganz singulären Bilder in der späteren Überlieferung bis heute.

Weitere Kommentare akzentuierten anders: Im angelsächsischen Bereich formulierte beispielsweise Beda Venerabilis (gest. 735¹⁴⁾) eine sehr knappe Erläuterung. Langfristig setzten sich vor allem die inhaltsreicheren Erläuterungen in der Tradition eines Ambrosius Autpertus (gest. 784) durch¹⁵⁾. In der bekannten Schule von Saint-Germain d'Auxerre wurde dies – vielleicht von Haimo – weiter vervollkommen¹⁶⁾. Auch in Bamberg wurde die Tradition solcher Kommentare gepflegt¹⁷⁾. Die intellektuelle Schule des 12. Jahrhunderts baute darauf auf, Anselm von Laon (gest. 1117¹⁸⁾) nutzte vor allem Zitate Haimos und Bedas. Von hier lässt sich eine Linie bis hin zur Schultheologie des weiter entwickelten 12. Jahrhunderts verfolgen, die in Petrus Cantor (gest. 1197¹⁹⁾) und Stephen

11) Tyconius, *Expositio apocalypseos: accedunt eiusdem expositionis a quodam retractatae fragmenta taurinensia*, hg. von Roger GRAYSON (CC 117 A), Turnhout 2011.

12) Caesarius von Arles, *Sermones*. 2 Bde., hg. von German MORIN (CC 103–104), Turnhout 1953.

13) Beatus von Liébana, *Tractatus de Apocalypsin*, hg. von Roger GRAYSON (CC 107B–C), Turnhout 2012.

14) Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypseos*, hg. von Roger GRAYSON (CC 12 A), Turnhout 2001.

15) Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin: libri I–V*, hg. von Robert WEBER (CC Cont. Med. 27), Turnhout 1975, und ders., *Expositio in Apocalypsin: libri VI–X*, hg. von Robert WEBER (CC Cont. Med. 27 A), Turnhout 1975.

16) Der heute Haimo von Auxerre zugerechnete Apokalypsen-Kommentar wird in der *Patrologia Latina* noch Haimo von Halberstadt zugeschrieben, vgl. Haimo von Halberstadt, *Expositionis in Apocalypsin Beati Joannis Libri Septem*, in: Migne PL 117, Sp. 937–1220D. Dazu Gerhard BAADER, Haimo, in: NDB 7 (1966), S. 522 f.

17) Das bekannteste Beispiel ist die nun digital einsehbare »Bamberger Apokalypse«: Bamberg, Staatsbibliothek Bamberg, Msc. Bibl. 140, online: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:22-dtl-0000087130> (25.08.2020).

18) Anselm von Laon, *Glosae super Iohannem*, hg. von Alexander ANDRÉE (CC Cont. Med. 267), Turnhout 2014.

19) Petrus Cantor, *Verbum Abbreviatum*, hg. von Monique BOUTRY (CC Cont. Med. 196), Turnhout 2004.

Langton (gest. 1228²⁰) ihre bedeutendsten Vertreter gefunden hat. Untersuchungen wie von Sabine Schmolinsky haben schließlich gezeigt, welche Dimensionen der Apokalypsen-Kommentar des Alexander Minorita (1271) erreichte²¹.

Neben den oftmals im monastischen Milieu entstandenen Interpretationen entwickelten sich im 12. Jahrhundert zunehmend Deutungen, die stärker Apokalypse und Geschichtsverlauf miteinander verbanden. So bezog Richard von St. Viktor (gest. 1173²²) die ersten fünf Visionen der Apokalypse auf die Gegenwart, die letzten beiden auf die Ewigkeit.

Joachim von Fiore erwartete nach den Zeiten des Vaters und des Sohnes die Zeit des Heiligen Geistes. Die sieben Teile der Apokalypse waren für ihn Weissagungen über die sieben Epochen der Kirchengeschichte, von denen die ersten fünf zur auslaufenden Zeit des Sohnes und die letzten beiden zur nach Joachims Berechnungen 1260 beginnenden Zeit des Heiligen Geistes gehören. Seine Lehren fanden im 13. Jahrhundert großen Anklang, vor allem in spirituell dominierten Bewegungen. Nach seinem Tod wurden ihm andere Werke und Thesen zugeschrieben, so dass neben einem Joachimismus pseudo-joachimitische Strömungen mit vielen Zahlenspielen Einfluss auf religiöse Denkweisen gewannen.

Joachim galt bald als Prophet²³, jedoch nicht als Kündler der Zukunft, sondern als Mahner und Warner im biblischen Sinne²⁴. Entsprechend griffen die Spiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts diese Lehren auf. Unter seinem Einfluss standen zum Beispiel die Kommentare des Arnaldus von Villanova (gest. 1312)²⁵ und Ubertino von Casale (gest. nach 1312)²⁶: Die große Begeisterung für diese Interpretationen fand gerade in

20) Hier sind wir noch angesichts fehlender Editionen auf Manuskripte angewiesen.

21) Vgl. Sabine SCHMOLINSKY, Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland (MGH Studien und Texte 3), Hannover 1991.

22) Richard von St. Viktor, Opera omnia, in: MIGNE PL 196, Sp. 683–888. Eine englische Teilübersetzung findet sich in: Interpretation of scripture: Theory. A selection of works of Hugh, Andrew, Richard and Godfrey of St. Victor, and of Robert of Melun, hg. von Franklin HARKINS/Frans van LIERE (Victorine Texts in Translation 3), Turnhout 2012.

23) Dante Alighieri, Commedia secondo l'antica vulgata, 4 Bde., hg. von Giorgio PETROCCHI (Le opere di Dante Alighieri 7), Mailand 1966–1967, Bd. 4, Paradiso XII, 139–141: *Rabano è qui, e lucemi dallato / il calavrese abate Giovacchino / di spirito profetico dotato.*

24) Raoul MANSELLI, Joachim de Fiore dans la théologie du XIII^e siècle, in: Septième centenaire de la mort de saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21–27 mai 1970), hg. von der Association française pour les célébrations nationales, Paris 1976, S. 291–301.

25) Bei Arnaldus von Villanova ist vor allem an sein Werk ›De fine mundi‹ zu denken, das bisher unediert blieb, vgl. Josep PERARNAU I ESPELT, Problemes i criteris d'autenticitat d'obres espirituals atribuïdes a Arnau de Vilanova, in: Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova, Bd. 1, hg. von Josep PERARNAU (Arxiu de textos catalans antics 13), Barcelona 1995, S. 25–103.

26) Ubertinus de Casale, Arbor vitae crucifixae Jesu Christi, hg. von Andrea DE BONETIS, Venedig 1485.

Italien im 13. Jahrhundert viele Anhänger, so dass der schließlich 1294 auf die Cathedra Petri erhobene Peter de Morrone (gest. 1296) als »Engelpapst« bezeichnet wurde²⁷⁾.

Die zahlreichen weiteren Auslegungen der Apokalypse, vor allem im späten Mittelalter, sind weitgehend unerforscht, aber es lohnt sich, solche Kommentare in Zukunft genauer zu sichten und zu prüfen. Dabei geht es nicht nur um neue Endpunkte in der Geschichtskonzeption wie in den hochmittelalterlichen Beispielen Hugo von St. Viktor (gest. 1141) oder Joachim von Fiore, sondern um nicht weniger als die Frage, wie die unmittelbare Zeit vor dem Ende aussieht oder zu gestalten sei²⁸⁾. Man könnte diese Versuche als theologisch begründete und vergangenheitsgestützte Zukunftserwartungen charakterisieren. Apokalypsen-Kommentare wurden zur praktischen Hilfe, um die nahe Zukunft zu gestalten.

IV.2. Historiographie

Historiographie konnte auf einer weiteren Ebene Gedanken über das Ende der Zeiten und den Verlauf der Geschichte zusammenfügen. Dabei ist nicht nur an Weltchroniken²⁹⁾ zu denken, sondern auch an Werke mit kürzerer Reichweite³⁰⁾.

Eusebius von Caesarea (gest. 339) hatte die Bedeutung des römischen Imperiums unterstrichen. In seiner Perspektive war die Einheit der Welt eine Voraussetzung für die Erlösung durch Christus. Herrscher waren jedenfalls für die Umsetzung des göttlichen Willens verantwortlich. Der Kirchenvater Hieronymus (gest. 419) griff das Buch Daniel auf, indem er die Idee entwickelte, dass die Geschichte und deren Ende durch universale Reiche geprägt werden. Erst das Ende des römischen Reiches würde zum Ende der Zeiten führen. Augustinus (gest. 430) interpretierte in seinem Werk ›De civitate Dei‹ die Geschichte dualistisch. Gut und Böse befänden sich in einem fortwährenden Kampf. Isidor von Sevilla (gest. 636) folgte zwei Jahrhunderte später anderen Modellen: Er zog Parallelen zwischen der Weltgeschichte und der biblischen Tradition der Erschaffung der Welt in

27) Vgl. Friedrich BAETHGEN, *Der Engelpapst. Idee und Erscheinung*, Leipzig 1943; Peter HERDE, *Cölestin V. (1294) (Peter vom Morrone). Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten (Päpste und Papsttum 16)*, Stuttgart 1981.

28) Vgl. hierzu Felicitas SCHMIEDER, *Einleitung: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes – Forming the Future Facing the End of the World in the Middle Ages*, in: *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes – Forming the Future Facing the End of the World in the Middle Ages*, hg. von DERS. (Beihefte zum AKG 77), Köln/Weimar/Wien 2015, S. 9–15, sowie die weiteren Beiträge dieses Bandes.

29) Vgl. Anna-Dorothee von den BRINCKEN, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957.

30) Beispielsweise die ›Brauweiler Annalen‹ und das ›Chronicon Livoniae‹. Vgl. hierzu Hans-Christian LEHNER, *Prophetie zwischen Eschatologie und Politik. Zur Rolle der Vorhersagbarkeit von Zukünftigem in der hochmittelalterlichen Historiografie (Historische Forschung 29)*, Stuttgart 2015, S. 6–99, 100–103.

einer Woche. So gewann er sechs Alter bis zum Beginn des ewigen Sabbats und fügte sich damit in Vorstellungen ein, die ich schon mit dem Beispiel des Petrus von Ebulo kurz skizziert habe (vgl. Abb. 1).

Solche Konzepte blieben nebeneinander bestehen, und eine Untersuchung der verschiedenen Weltchroniken dürfte spannende Ergebnisse liefern: Besonders wären die hochmittelalterlichen Werke der Reichenau oder Bambergers aufschlussreich³¹⁾.

Vor allem aber wurden die verschiedenen Konzepte auch in den Kathedralschulen des 12. Jahrhunderts gelehrt. In Frankreich dürfte Hugo von St. Viktor mit seinem ›Didascalicon‹ und anderen Texten hervorgetreten sein. Er interpretierte Geschichte in der Weise, dass auch das Volk göttliches Wirken erfahren könne.

Otto von Freising (gest. 1158) sei noch etwas ausführlicher gewürdigt: Er könnte Anregungen zu seinem Werk während seines Studienaufenthalts in Paris erhalten haben. Vor kurzen hat Hans-Christian Lehner die Zukunftsaspekte im Werk Ottos genauer untersucht³²⁾. Aber zunächst einige Worte zur Komposition des Werkes. Otto schrieb sein Werk 1146 auf Bitten des Abtes Isangrim von Augsburg. 1157 kam es zu einer zweiten Fassung, die uns allein überliefert ist. Die Überarbeitung widmete Otto von Freising Friedrich I. (gest. 1190). Die sieben Bücher der Chronik behandeln die Geschichte bis zur aktuellen Abfassungszeit 1146. Otto bietet sodann in seinem achten Buch eine Diskussion von Prophetie und Exegese hinsichtlich des Jüngsten Tages, die Hans Werner Goetz mit den Worten »eine den Geschichtsstoff systematisch zusammenfassende, dem figuralem Denken verpflichtete, theologisch-philosophische Deutung der Welt und der planvoll gelenkten Geschichte als der Offenbarung Gottes (Heilsgeschichte)«³³⁾ gekennzeichnet hat. Damit baute er auch auf der Vier-Reiche Lehre auf, indem er das vierte Weltalter seit Theodosius in der Vereinigung einer *civitas permixta* aufgehen ließ (s. Abb. 2).

Die alten Traditionen behandelte Otto somit in völlig neuer Weise, denn er nutzte das augustininische Konzept der beiden *civitates*, denen er aber eine *civitas permixta* hinzufügte. Andererseits integrierte er die Lehre der vier *regna* in seinen Entwurf. Das letzte – das Römische Reich – sollte bis zum Ende der Zeiten existieren. Seit Theodosius seien beide *civitates* in einer *civitas permixta* vereint, wie Otto im Prolog des siebten Buches vermerkt:

Nemo autem propter haec verba nos Christianum imperium ab ecclesia separare putet, cum duae in ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis, esse noscantur, memineritque nos supra dixisse a tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non iam de duabus civitatibus, immo de una pene, id est

31) Hans-Werner GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter (Orbis mediaevalis 1)*, Berlin 1999, S. 177–193.

32) LEHNER, *Prophetie* (wie Anm. 30), S. 17–46.

33) Zusammenfassend Hans-Werner GOETZ, Otto von Freising, in: NDB 19 (1999), S. 684–686, bes. S. 685.

*ecclesia, sed permixta, historiam texuisse. Quod temperamentum propter hereticos vel excommunicatos ex regibus posuimus*³⁴⁾.

In die Historiographie drangen mithin verschiedene Vorstellungen ein. Weitere Werke, wie die Chroniken Hermanns von Reichenau (gest. 1054), Bernolds von Konstanz (gest. 1100) oder Frutolfs von Michelsberg (gest. 1103), wurden unter anderem von Hans-Werner Goetz in dieser Hinsicht untersucht³⁵⁾. Bedeutsam wurde in einigen Fällen, dass diese Konzeptionen an Kathedralschulen weitergegeben wurden. So zeigt sich etwa bei Otto von Freising der Einfluss Hugos von St. Viktor³⁶⁾.

Die Vielfalt der Konzeptionen führte aber zu zwei wichtigen Folgerungen: Die Veränderbarkeit der Welt wurde von Personen erfahrbar und konnte sich so in ganz neuer Form auf Gott ausrichten³⁷⁾. Außerdem ließ sich offensichtlich das Ende der Welt hinausögern, dank der Aktivitäten von Mönchen, Klerikern und anderen frommen Personen³⁸⁾. Ethisches Handeln und ethische Praxis konnte von eher kurzfristig relevanten Prophetien begleitet sein.

IV.3. Prophetie

Die vorgestellten vergangenheitsgestützten Zukunftserwartungen zeigten praktische Konsequenzen. Die Konzeptionen vom Ende der Zeiten bedeuteten nämlich keinesfalls, dass kurzfristige Zukunftsplanungen ausgeschlossen waren³⁹⁾. Obwohl viele der Berechnungen implizierten, dass das Ende fast jederzeit kommen konnte, wollte man wissen, was nach dem Ende der Zeiten zu erwarten sei. Auch das individuelle Ende sowie das konkrete zeitgeschichtliche Umfeld gerieten immer wieder in den Blick.

In diesen Bereich ordnet sich das ein, was wir als mittelalterliche Prophetie bezeichnen können. Nicht ganz von ungefähr entwickelte sich ein wichtiger Teil mittelalterlicher Prophetie über die Anverwandlung antiker sibyllinischer Formen. Ein Beispiel zum 13. Jahrhundert ist die ›Sibilla Erithea Babilonica‹, die Christian Jostmann gründlich er-

34) Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, hg. von Adolf HOFMEISTER (MGH SS. rer. Germ. 45), Hannover 1912, VII, Prol., S. 309.

35) GOETZ, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 31), S. 177 f. Zur Nachwirkung s. jetzt Thomas J. H. MCCARTHY, *The Continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle* (MGH Schriften 74), Wiesbaden 2018.

36) Vgl. Joachim EHLERS, *Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter*, München 2013, S. 68 und passim.

37) Vgl. GOETZ, *Otto von Freising* (wie Anm. 33), S. 684–686.

38) Vgl. Hans-Christian LEHNER, *Die Zeit, die bleibt: Historiografische Notizen zu Endzeit und eschatologischem Aufschub*, in: *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung* (wie Anm. 28), S. 77–94, mit ausgewählten Beispielen.

39) Vgl. die Beiträge in: *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung* (wie Anm. 28).

forscht hat⁴⁰⁾. Dieser Text gewann nach den Ereignissen des Vierten Kreuzzuges und der Eroberung von Konstantinopel 1204 höchste politische Bedeutung: Laut Jostmann war dies eine »Quelle, um die Geschichte vergangener Zukunft zu rekonstruieren«⁴¹⁾. Mehr als 72 Manuskripte hat der Autor nachgewiesen. Dieser und andere Texte, wie die »Verba Merlini«, zirkulierten vor allem um 1241 im päpstlichen Umfeld und gewannen im Zusammenhang mit dem Konzil von Lyon 1245 an Bedeutung, wo Friedrich II. im Anschluss an einen apokalyptisch aufgeladenen Schriftwechsel abgesetzt wurde. Vielleicht diente diese sibyllinische Weissagung auch als Grundlage für Passagen im Werk von Matthäus Paris (gest. 1259)⁴²⁾ und für den Passauer Kleriker Albert Behaim (gest. wohl 1260), die prognostisches Schriftgut weiter verbreiteten⁴³⁾. Für die Entstehung dieser Art von Vorhersagen bot Süditalien in dieser Zeit einen geeigneten Wurzelgrund⁴⁴⁾:

Alles, was die Sibilla Erithea über die Griechen vorhersagt, [kann] der Phantasie eines lateinischen Autors im 13. Jahrhundert entsprungen sein [...], der durch seine Bildung und durch die Verwendung eines aus Byzanz übernommenen literarischen Genres griechischer dachte und schrieb, als ihm wöglich selbst bewusst war⁴⁵⁾.

Dieses Beispiel ließe sich um weitere Zeugnisse erweitern: Im sogenannten »Toledobrief« sagte ein Horoskop für das Jahr 1186 Verheerendes voraus: Sonnenfinsternisse, Orkane, Erdbeben, Seuchen und Hunger. Dieses apokalyptische Szenario wurde in der modernen Forschung naturwissenschaftlich als eine Folge der Saturn-Jupiter Konjunktion dargestellt⁴⁶⁾. Im späten Mittelalter stellte es einen immer wieder aktualisierten und massenhaft

40) Vgl. Christian JOSTMANN, *Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert* (MGH Schriften 54), Hannover 2006.

41) Ebd., S. 4.

42) Björn WEILER, *History, Prophecy and the Apocalypse in the Chronicles of Matthew Paris*, in: *English Historical Review* 133 (2018), S. 253–283.

43) JOSTMANN, *Sibilla* (wie Anm. 40) S. 245, sowie das Werk des Albert Behaim: *Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim*, hg. von Thomas FRENZ/Peter HERDE (MGH Briefe des späteren Mittelalters 1), München 2000, hier Einleitung, S. 19, 46. Vgl. Klaus HERBERS, *Rezension zu Albertus Bohemius, Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaims*, hg. von Thomas FRENZ/Peter HERDE, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 66 (2003), S. 666–668.

44) JOSTMANN, *Sibilla* (wie Anm. 40), S. 245.

45) Ebd.

46) Vgl. Hermann GRAUERT, *Meister Johann von Toledo*, in: *SB München* 1901/3 (1902), S. 111–325; Hannes MÖHRING, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung* (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000, S. 198; Johannes FRIED, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001, und grundlegend Dorothea WELTECKE, *Konjunktion der Planeten im September 1186. Zum Ursprung einer globalen Katastrophenangst*, in: *Saeculum* 54 (2003), S. 179–212, bes. S. 179–184.

verbreiteten Textbaustein dar⁴⁷⁾. Zeitgenössische Reaktionen, wie Bußprozessionen, bauliche Schutzmaßnahmen, Gegengutachten und Spott, belegen die praktische Relevanz. Seit dem 13. Jahrhundert wurde der ›Toledobrief‹ zunehmend im städtischen Milieu rezipiert, aber es gibt Spuren bis in den syrischen Osten, die Dorothea Weltecke bekannt gemacht hat⁴⁸⁾. Jostmann bezeichnet den angeblichen Verfasser Johannes von Toledo als eine »Chiffre«, »die auf die Produktion und Verbreitung von Vatinizien im kurialen beziehungsweise kardinalistischen Umfeld hindeutet und die in auffälliger zeitlicher Koinzidenz zur Sibilla Erithea steht«⁴⁹⁾. Auch die verschiedenen, besonders von Hannes Möhring erforschten Verdichtungen über die Figur eines Endkaisers⁵⁰⁾ gehören in diesen Zusammenhang.

IV.4. *Provisio und curiositas*

Prophetien und andere Notizen vermittelten also große Konzepte in konkrete Kontexte, konnten Krisen oder nicht erklärbare Phänomene in einen konsistenten Rahmen einfügen. Eine andere Ebene der Konkretion boten Visionen und Visionsliteratur, vor allem wenn man wissen wollte, was den Menschen nach dem Ende der irdischen Zeit erwartete.

Dante unterschied im 14. Jahrhundert Hölle, Purgatorium und Paradies. Inwieweit, im Sinne von Jacques Le Goff, der »Purgatorium« oder »Fegefeuer« genannte Zwischenort zur Läuterung der Seelen erst im hohen Mittelalter konzipiert wurde⁵¹⁾, bleibe dahingestellt. Im theologisch-philosophischen Bereich rückte Thomas von Aquin das Fegefeuer in die Nähe der Hölle.

Wie aber sah es im Himmel, in der Hölle oder im Fegefeuer aus? Jenseitsvisionen befriedigten teilweise die Neugier, sie konnten Vorstellungen prägen, Hoffnungen aussprechen, Erwartungen bündeln, aber auch Ängste schüren. Besonders anschaulich geschah dies seit dem 12. Jahrhundert: bekannte Beispiele sind die ›Visio Tnugdali‹⁵²⁾ (1148) oder

47) GRAUERT, Meister Johann (wie Anm. 46), S. 226–306; FRIED, Aufstieg (wie Anm. 46), bes. S. 142; WELTECKE, Konjunktion (wie Anm. 46), S. 185–190; Gerd MENTGEN, Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 53), Stuttgart 2005, S. 17–134.

48) WELTECKE, Konjunktion (wie Anm. 46), S. 190–196. Erst die vor allem von Mendikanten verbreitete Sintflut-Furcht der Jahre bis 1524 habe, laut MENTGEN, Astrologie (wie Anm. 47), S. 135–158, die Rezeption der ›Toledobriefe‹ beendet.

49) JOSTMANN, Sibilla (wie Anm. 40), S. 367.

50) MÖHRING, Der Weltkaiser (wie Anm. 46), S. 185–208 und passim.

51) Vgl. Jacques LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris 1981 (dt. Übers.: *Die Geburt des Fegefeuers*, übers. von Ariane FORKEL, Stuttgart 1984). Diese Studie hat vielfach kritische Reaktionen hervorgerufen.

52) Marcus von Regensburg, *Visio Tnugdali*, hg. von Hans-Christian LEHNER/Maximilian NIX (*Fontes christiani* 74), Darmstadt 2018.

der ›Tractatus de Purgatorio S. Patricii‹⁵³⁾ (circa 1153). Die kürzlich publizierte Edition der ›Visio Tnugdali‹ von Hans-Christian Lehner und Maximilian Nix zeigt eindringlich, wie sich irdische Sünde und jenseitige Strafen aufeinander bezogen. Didaktische und politische Funktionen⁵⁴⁾ führten gleichsam zu Anweisungen, um die großen Konzepte als Leitmaßstab für individuelles Handeln konkret zu implementieren. Die Sichtung dieses Materials, dem auch die reiche hagiographische Literatur insgesamt an die Seite zu stellen wäre, ist noch nicht so weit, um die Veränderung der Konzepte nach Zeit, Raum und gesellschaftlichem Umfeld klar zu benennen. Man könnte aber Visionstexte oftmals als individualisierte Apokalypsen-Kommentare lesen, die von der Höhenkammliteratur in die konkreten Vorstellungswelten führen.

Visionsberichte und Jenseitsreisen bieten aber nicht nur didaktische Hinweise und konkrete Anschauung, sondern sie dokumentieren auch Handlungsweisen angesichts begrenzter eigener Lebenszeit. Der ›Tractatus de Purgatorio S. Patricii‹ beginnt in der Fassung der ›Legenda Aurea‹ des Jakobus von Voragine (gest. 1298) folgendermaßen:

Lange Zeit danach, als Patricius tot war, trug es sich zu, daß ein Edelmann mit Namen Nicolaus, der lange in Sünden hatte gelegen, seine Missetat büßen und in Sanct Patricii Gefegfeuer sich reinigen wollte. Er bereitete sich fünfzehn Tage mit Fasten, wie es Gewohnheit war, und ließ sich die Pforte auftun mit einem Schlüssel, der in einer Abtei bewahrt ward. Er stieg in die Höhle hinab, da sah er zur Seite einen Gang; er ging darin fort und kam in eine Kirche, da traten Mönche herein, mit der Alba angetan, und begannen das Amt. Darnach sprachen sie zu Nicolaus, er sollte standhaft bleiben wider die Anfechtungen der Teufel, die er müßte leiden. Er fragte, was Hilfe er dawider möchte haben. Sie antworteten, wenn du gewahr wirst, daß sie dich peinigen wollen, so rufe alsbald: Jesu Christe, Sohn des lebendigen Gottes, erbarme dich über mich Sünder⁵⁵⁾.

53) St. Patrick's Purgatory. Two Versions of »Owayne Miles« and the »Vision of William of Stranton« together with the long Text of the »Tractatus de Purgatorio sancti Patricii«, hg. von Robert EASTING (Early English Text Society 298), Oxford 1991.

54) Marcus von Regensburg, Visio (wie Anm. 52), S. 12.

55) Jacobus de Voragine, Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem recensuit, hg. von Johann Georg Theodor GRAESSE, Leipzig 1890, S. 214: *Post longum igitur tempus mortuo Patricio, vir quidam nobilis nomine Nicolaus, qui peccata multa commiserat, cum eum delictorum suorum poeniteret et purgatorium sancti Patricii sustinere vellet, cum antea quindecim diebus, ut omnes faciebant, se jejuniis macerasset, aperto ostio cum clavi, quae in quadam abbatia servabatur, in ipsam speluncam descendit et quoddam ostium a latere ipsius invenit. In quod ingrediens cum quoddam ibi oratorium reperisset, quidam monachi albis induti oratorium intraverunt et officium facientes Nicolao dixerunt, ut constans esset, quia multa dyaboli tentamenta eum percurrere oporteret. Cum ille perquireret, quod adiutorium contra hoc habere posset, dixerunt: cum te poenis affligi senseris, protinus exclama et dic: Jesu Christe fili Dei vivi miserere mihi peccatori.* Die deutsche Übersetzung folgt: Die Legenda Aurea des Jakobus de Voragine, übers. von Richard BENZ, 13., neuges. Aufl., Gütersloh 1999, S. 190 f.

Hier zeigt sich: Konkrete Anschauung (*curiositas*) geht mit der eigenen Buße, der Heilsvorsorge (*provisio*) einher. Die große Masse dieser Texte⁵⁶⁾ macht aber auch einen weiteren Aspekt klar, der vielfach zu wenig beachtet wird. Ein Visionär tritt nicht nur in den direkten Kontakt mit übernatürlichen Kräften, sondern er redet oder schreibt auch darüber und macht dabei zukunftsgerichtete Aussagen: Insofern sind Visionär und Prophet zuweilen identische Personen. Visionstexte dienten auch zur Verbreitung zukünftiger Wahrheiten. Dies geschah nicht durch Deutung von Zeichen. Vielmehr wurden den Visionären jenseitige Gewissheiten offenbart. In diesem Sinne können Visionäre auch als Propheten verstanden werden, die göttliche Botschaften verkündeten⁵⁷⁾. Vielleicht sind diese Propheten in manchen Bereichen der mittelalterlichen Welt besonders wichtig gewesen. Etliche hagiographische Schriften scheinen dies durch Betonung der prophetischen Gabe anzudeuten⁵⁸⁾.

Das Wissen um ein Ende der Zeiten, um ein Gericht, betraf auch die eigene Person. Wenn Gericht aber meinte, dass wir im irdischen Leben noch nicht gerichtet sind, wir noch unfertig bleiben, dann spielen in die gesamte Diskussion auch Konzepte hinein, die danach fragen, ob und wie Perfektion hier und jetzt zu erreichen sei: ob durch Buße, durch Pilgerfahrt⁵⁹⁾, durch Ablässe, die Berndt Hamm jüngst in die Nähe der lutherischen Gnadenlehre gerückt hat⁶⁰⁾, durch monastisches Leben und vieles andere mehr. Die Vision des *homo perfectus*, des *homo divinus* wie er etwa im ›Anticlaudian‹ des Alanus ab Insulis (gest. 1203) erscheint⁶¹⁾, will irdisch vorwegnehmen, was in den biblischen Büchern himmlisch konzipiert war.

56) Nur einige wichtige Namen seien genannt: Gregor der Große: ›Dialogi‹ (6. Jh.); Heito: ›Visio Wettini‹ (9. Jh.); Marcus von Regensburg: ›Visio Tnugdali‹ (12. Jh.); Elisabeth von Schönau: ›Liber visionum‹ (12. Jh.); vgl. hierzu allgemein Peter DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 64), Stuttgart 1981 (2., erw. Aufl., Stuttgart 2017), sowie die Anthologie verschiedener typischer Beispiele: Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie, ausgew., übers., eingel. und komm. von Peter DINZELBACHER, Darmstadt 1989.

57) Vgl. dazu auch: Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, hg. von Christel MEIER-STAUACH/Martina WAGNER-EGELHAAF, Berlin 2014.

58) Vgl. hierzu den Sammelband Hagiographie et prophétie (VI^e–XIII^e siècles), hg. von Patrick HENRIET/Klaus HERBERS/Hans-Christian LEHNER (Micrologus' Library 80), Florenz 2017, mit mehreren Beiträgen zu Vision und Prophetie.

59) Vgl. Unterwegs im Namen der Religion/On the Road in the Name of Religion. Pilgern als Form von Kontingenzbewältigung und Zukunftssicherung in den Weltreligionen/Pilgrimage as a Means of Coping with Contingency and Fixing the Future in the World's Major Religions, hg. von Klaus HERBERS/Hans-Christian LEHNER (Beiträge zur Hagiographie 15), Stuttgart 2014; Unterwegs im Namen der Religion. Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien, hg. von Klaus HERBERS/Hans-Christian LEHNER (Beiträge zur Hagiographie 17), Stuttgart 2016.

60) Berndt HAMM, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016.

61) Alanus ab Insulis, Anticlaudianus, hg. von Massimo SANNELLI, Trient 2004; dt. Fassung: Alain de Lille, Der Anticlaudian, übers. von Wilhelm RATH, Stuttgart 1966. Vgl. allgemein Loris STURLESE, »Homo divi-

Bußübungen und viele andere Praktiken waren zwar primär mit Blick auf das eigene Gericht, auf die eigene Verantwortung angelegt, können aber nicht angemessen ohne den Hintergrund des allgemeinen Endes der Zeiten interpretiert werden. Die zahlreichen Darstellungen des Gerichtes auf Tympana, in Kirchenfenstern, Blockbüchern oder in den bekannten Stichen Dürers – teilweise mit Darstellungen des Antichrist⁶²⁾ – erläutern mit deutlicher, manchmal auch krasser Sprache das, was auch die Menschen bewegte. Diese Darstellungen des Gerichtes wirken mindestens so konkret wie die Beschreibungen der Jenseitsreisen und der Visionsliteratur.

V. ZUSAMMENFASSUNG:

DIE VIELFALT VON ZUKUNFTSKONZEPTEN UND ZUKUNFTSBEWÄLTIGUNG

War das Einleitungszeit aus dem 9. Jahrhundert dann einfache Rhetorik? *Mundi termino appropinquante, ruinisque crebrescentibus, cum certa signa plurimis manifesta videntur, Romam vouimus ire orationis causa.* Es enthält die klare Vorstellung vom bevorstehenden Ende der Welt, deutet die normannischen Raubzüge als *signa manifesta*, die das Ende ankündigen und bezeichnet als praktische Folge das eigene Gelöbnis, in Rom beten zu wollen.

Zeichen konnten aber – vier Jahre früher – auch ganz anders benutzt werden. So heißt es in einem Brief, den Papst Nikolaus I. (858–867) Ende 866 an die östlichen Patriarchate schrieb:

Habt also die Zukunft im Blick, achtet jedoch auf die drohenden Übel; Ihr seid Ärzte, seht die drohenden Krankheiten an den ihnen vorausgehenden Zeichen vorher; [...] Ihr seid die Wächter, erklimmt die geistigen Höhen und erkennt von Weitem das gefräßigste Tier, wenn es über die Herde des Herrn herfallen will; erhebt Eure Stimme wie eine Posaune und verkündet dem Volk Gottes deren Verbrechen; [...] seid beständig und stark, [...] widersetzt Euch – mit welchen Mächten auch immer – den unrecht Handelnden: und so wird es geschehen, dass Ihr weder wie stumme Hunde für Euer Schweigen beschuldigt werden könnt noch genötigt werdet, dem Herrn für das Verstecken des Talents die gebührende Rechenschaft abzulegen⁶³⁾.

nus«. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse, Stuttgart 2007.

62) Vgl. etwa Daniela WAGNER, Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Spätmittelalterliche Bildkonzepte für das Seelenheil, Berlin 2016, bes. S. 219–261.

63) MGH Epp. VI, hg. von Ernst DÜMLER/Ernst PERELS u. a., Berlin 1891, S. 553–565, Nr. 98: *Contemini ergo et futura, immo urgentia mala conspiciate; medici estis, imminentes morbos per praecedentia signa praevideate; episcopi estis, exurgens in ecclesiam Christi horrendum exitium perspicite; speculatores estis, in altam mentis arcem conscendite et in gregem dominicum feram pessimam intruere cupientem a longe contemplantini; quasi tuba exaltate vocem vestram et annuntiate populo Dei scelera eorum; super montem excelsum, id est ad altitudinem virtutum, ascendite, qui evangelizatis Sion; state in fortitudine, potestatibus huius saeculi ex adverso ascendite et murum pro domo Dei opponite ac quibuslibet potestatibus inique*

Macht dieses gegenläufige Nikolaus-Zitat das Anliegen dieses Beitrags zunichte? Eher sind es zwei Lesarten: hier die *signa* des großen Endes mit Aufforderung zum Gebet, dort die *signa*, um die nahe Zukunft zu meistern und Schlechtes zu bessern. In beiden Fällen geht es aber auch um Rechenschaft, denn sie bewirkten (oder sollten dies zumindest tun) in beiden Fällen gottgefälliges Handeln, über das Rechenschaft abzulegen war. Insofern war auch im zweiten Beispiel das Ende der Welt gegenwärtig, wenn auch eine ferne und nahe Zukunft offensichtlich zu scheiden und deshalb *signa* immer wieder zu deuten waren, denn es gab eben kein eindeutiges semiotisches System.

Beide Zitate zeigen zudem, dass unterschiedliche Positionen zu Zukunft, Zeichen und praktischem Handeln fast gleichzeitig niedergeschrieben werden konnten. Die verschiedenen Zeiten und Interpretationen sind zwar zu beachten, aber Umfeld, Adressaten, Absicht und Funktionen der Quellen bieten neue Überraschungen. Wenn die Zeichen des Gerichtes evident wurden, wenn sich Konzepte änderten, dann blieb dies nicht ohne Einfluss auf die Praktiken. Trotz der anscheinend feststehenden, eingangs skizzierten biblischen Grundlagen eignete den christlich-mittelalterlichen Konzeptionen vom Ende der Zeiten eine große Vielfalt und Dynamik. Deshalb sollten die Dynamik der Konzeptionen und die Ausprägungen der Praktiken in einen Interpretationszusammenhang gebracht werden.

Für künftige Forschungen ergäben sich folgende Anregungen:

1. Eine Sichtung der Weltalter- und Weltreichslehren in ihrer Vielfalt und ihrer Verankerung in der Historiographie bietet die Möglichkeit, die Dynamik der Vorstellungswelten zu Zukunft und Ende angemessener zu erfassen. Zur Historiographie können aber zum Beispiel Briefe und anderes Schriftgut treten, die zeigen, wie vielfältig auch gleichzeitig lebende Zeitgenossen die großen Fragen in ihr Weltbild integrierten.
2. Dichotomien wie »Transzendenz und Immanenz« scheinen nur bedingt geeignet, das Thema zu fassen, denn dieser Dualismus wird nicht nur bei Otto von Freising aufgelöst, sondern vor allem in vielen Jenseitsreisen und Visionsberichten, in denen Transzendenz und Immanenz miteinander verwoben erscheinen.
3. Die Würdigung von Visionsliteratur und Jenseitsreisen als individualisierte Apokalypsen-Kommentare und ihre Einbettung in die jeweils konkreten Umfeldler bietet die Chance, Konzepte und Konkretion aufeinander zu beziehen. Für die Frage nach der Entstehung des Fegefeuers, den Lohn- und Strafräumen des Jenseits können diese Texte wertvolle Rückschlüsse bieten.

agentibus contraite: sicque fiet, ut nec sicut canes muti de taciturnitate argui valeatis nec de talenti occultatione districtam Domino rationem reddere compellamini; [...]. Regesten: BÖHMNER-HERBERS, RI I, 4, 2, 2, Nr. 831; JAFFÉ³, Nr. 6030. Die deutsche Übertragung in: Papstbriefe des 9. Jahrhunderts, hg. von Klaus HERBERS/Veronika UNGER (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 51), Darmstadt 2018, S. 149.

4. Prophetien, ›Toledobrief‹, Historiographie und andere Schriften müssen stärker als bisher in ihrer Verbreitung erfasst werden, denn hier ist der Schritt von der Höhenkammliteratur zur Praxis am ehesten möglich. Das Beispiel der Sibylla Erithea zeigt aber, dass weitere Zeugnisse der genauen Erarbeitung harren. Sie könnte Landschaften und Milieus verdeutlichen, die diesen Texten zugewandt waren – die Studien von Peter Herde und Thomas Frenz zu Albert Behaim⁶⁴ haben das erste Lyoner Konzil von 1245 als ein solches Milieu identifiziert. Auch der ›Toledobrief‹ macht deutlich, wie der Ort Toledo – was ich hier nicht weiter ausführen konnte – zu einer Chiffre für Stern- und Zukunftsdeutung werden konnte. Alle diese Schriften belegen nicht nur die Einwurzelung theoretischer Konzepte, sondern auch die verschiedenen Milieus, die künftig stärker erfasst werden müssen. Süditalien war für Griechisches sicher eine gute Kontaktzone; ob Spanien für den Austausch mit muslimischen Traditionen wichtig wurde, möchte ich eher zurückhaltend beurteilen.
5. Formen der Heilsvorsorge, wie Buße, Ablass, Pilgerfahrten, gute Werke oder die persönliche Perfektion im Leben, sollten weniger als jeweils nebeneinanderstehende Formen, sondern vor dem Hintergrund des Bewusstseins vom Weltende untersucht werden.
6. Da der Sammelband aber verschiedene Religionen in den Blick nimmt, bleibt für eine vergleichende Perspektive die zentrale Frage, zu welchen abweichenden Haltungen und Praktiken die freilich dynamischen Vorstellungen vom Ende der Zeiten im westlichen Christentum führten, die anderen Religionen in dieser Form vielleicht so nicht eigen sind.

SUMMARY: THE COURSE OF HISTORY, ESCHATOLOGY, AND TRANSCENDENCE
IN MEDIEVAL LATIN CHRISTIANITY

Whether the world is finite or not might be one of the oldest questions in the history of mankind. Through its title's three central notions, this contribution seeks to create a fertile combination of the reflections on the beginning and end as well as on earthly and heavenly times. If secular time was finite and if it was thus inevitable that it ended, how could this end be understood – and how could one prepare for it? The end of times was always characterised as a bifold phenomenon: it concerned time in general, but also the time of the individual's life. Both aspects could, however, be combined on a conceptual level, as was (and is) the case in Christianity.

The present contribution seeks to cut through the huge amount of available pertinent material and to identify particularly relevant and central features. After an overview on the central concepts and biblical foundations, it presents diverging models and ideas on historical development. On the basis of select, exemplary cases, it moves on to discuss

64) Albert Behaim, *Das Brief- und Memorialbuch* (wie Anm. 43).

how and under which circumstances the apocalyptic ideas evolved, even though they were basically set down in John's ›Book of Revelations‹ and other biblical scriptures. Finally, this contribution focusses on the primarily practical consequences of the ideas it analyses and their different shapes and manifestations during the medieval period, trying to identify possible elements for comparative analysis in its conclusion.

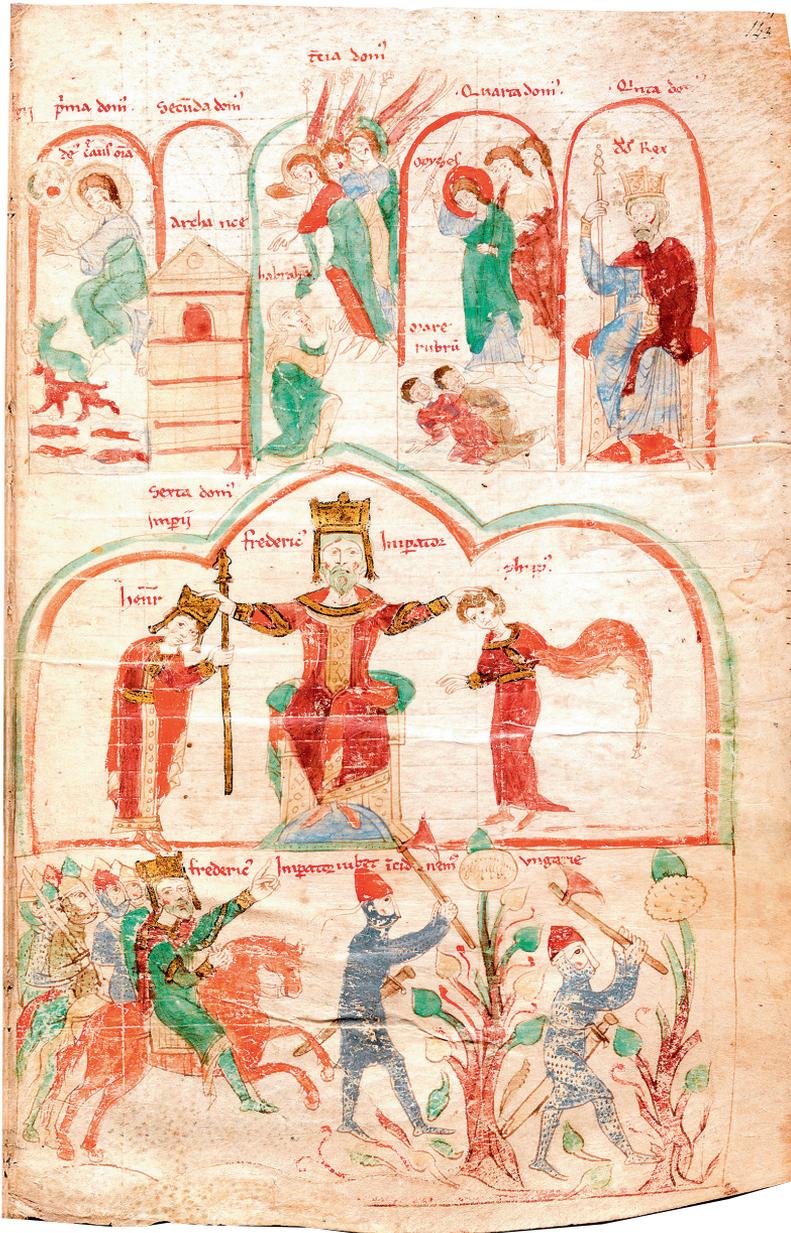


Abb. 1: Kaiser Friedrich I. mit seinen Söhnen Heinrich VI. und Philipp in der *sexta domus imperii*, die für das sechste Weltzeitalter steht. Im oberen Register repräsentieren fünf alttestamentarische Szenen die ersten fünf Zeitalter. Petrus von Ebulo, *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis* (ca. 1195–1197); Bern, Burgerbibliothek, Cod. 120.II, fol. 143r (145r).

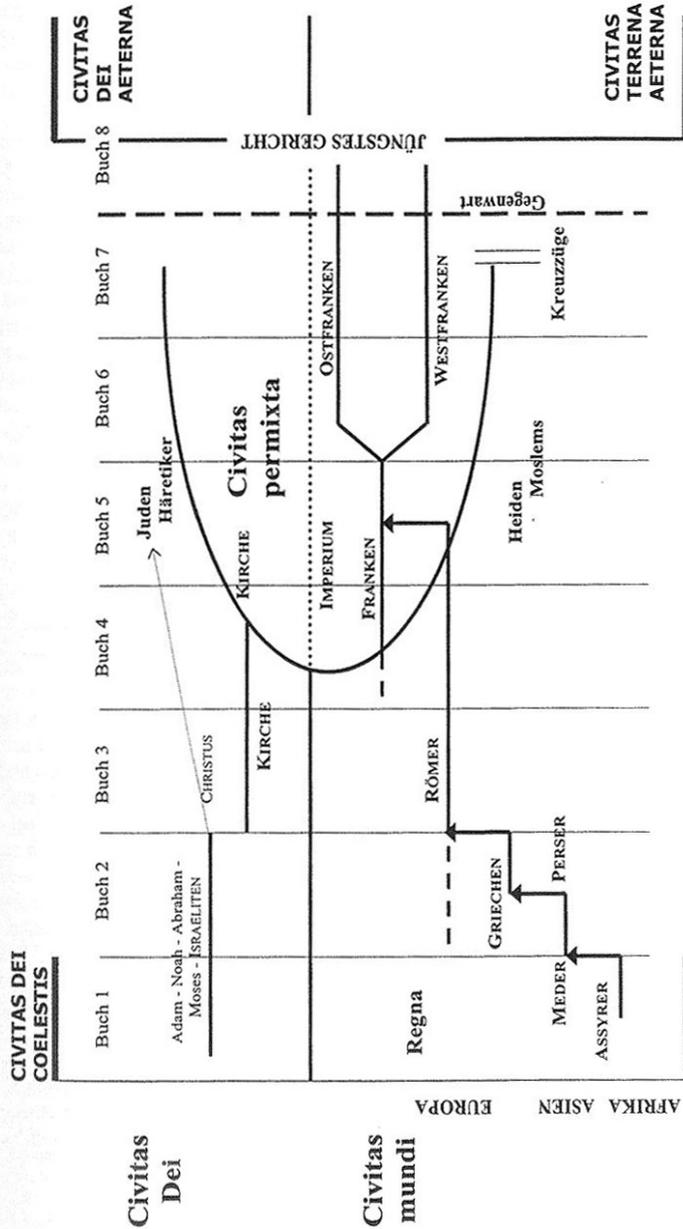


Abb. 2: Die *civitas*-Lehre im Werk Ottos von Freising in schematischer Darstellung. Abbildung aus Hans-Werner GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im Mittelalter* (Orbis mediaevalis 1), Berlin 1999, S. 191.