

„CHILIASMUS CRASSUS“ UND „CHILIASMUS SUBTILIS“ IM JAHRHUNDERT COMENIUS’ EINE MENTALITÄTSGESCHICHTLICHE SKIZZE

Im folgenden möchte ich nicht die religiösen und säkularen Zukunftserwartungen Johann Amos Comenius’ selbst darstellen. Seine chiliastischen Anschauungen, wie sie etwa in „Lux in tenebris“ (1657/1664) niedergelegt sind, dürften im wesentlichen bekannt sein; auch ihre nächsten Quellen, die Schriften Johann Piscators (Kommentar der Apokalypse Johannis, 1605), Johann Heinrich Alstedts (Diatriben de mille annis apocalypticis, 1627) und Johann Valentin Andreaes bzw. der „Rosenkreuzer“ (1614/1619), oder die Visionen Stephan Kotters (1620) und Christina Poniatovskas (1628). Gut erforscht ist auch der spezifische Chiliasmus der puritanischen Revolution in England, für den, neben Samuel Hartlib oder John Durie, ja auch Comenius eine wichtige Rolle gespielt hat. Dagegen ist noch wenig deutlich, sieht man ab vom Hof Rudolfs II. in Prag, das religiöse und wissenschaftliche Umfeld des Chiliasmus im Reich, in dem Comenius’ Anschauungen sich entwickelt haben. Vor diesem Hintergrund wird sowohl die Originalität Comenius’ als auch seine Stellung als Exponent einer langfristigen und tiefgreifenden Transformation des christlich-abendländischen Verhältnisses zur Zukunft der menschlichen Geschichte deutlich.

1. Zum Begriff „Chiliasmus“

(1) Will man den Begriff des „Chiliasmus“ oder, wie im Englischen meist gesagt, des „Millenarismus“ historiographisch gebrauchen, so muß man sich vor einer schnellen Definition seines Inhalts hüten. Dazu verführt allerdings die Wortbedeutung: die Lehre vom tausendjährigen Reich der Frommen auf Erden vor der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht, wie das die Apokalypse Johannis (Kap. 20, 1–6) jedenfalls auf den ersten Blick besagt. Aber dieser inhaltliche Kern des Begriffs ist so geartet, daß sich sehr viele und auch unterschiedliche Konnotationen anlagern können; ja diese Konnotationen konnten jenen Kern sogar absorbieren, so daß „Chiliasmus“ schließlich auch *funktionaler Begriff* werden, d. h. einen (inhaltlich jeweils unterschiedlichen) Motivationskomplex sozialer, politischer oder überhaupt kultureller Bewegung bezeichnen konnte. Die Möglichkeit für die Funktionalisierung des Begriffs bei unterschiedlichen materiellen Gehalten liegt darin, daß er schon ursprünglich keine dogmatische Proposition zum Inhalt hat, sondern eine „geheime Offenbarung“, d. h. eine prophetische Äußerung. Und wie alle Weissagungen über die Zukunft der Welt, also wie die apokalyptischen Prophetien des Danielbuches, der synoptischen Apokalypse und der Apokalypse des Johannes insgesamt, ist auch die chiliastische Prophetie hermeneutisch mehrdeutig und muß pro analogia fidei entschlüsselt werden – wie immer auch die Auslegungsinstanz des Glaubens dann näher bestimmt sein mag.

Das Jahrhundert Comenius’ zeichnet sich gegenüber der bisherigen Tradition der Eschatologie dadurch aus, daß der biblische Vorstellungsbestand des Chiliasmus den Ausgangspunkt für verschiedene, unterschiedlich begründete und unterschiedlich wirksame Zukunftserwartungen bildet. Insbesondere ist dieser eschatologische Topos der Ort, an dem sich die traditionelle Form der Unterscheidung zwischen jenseitiger „Ewigkeit“ und diesseitiger „Zeit“ umbildet in die moderne Form der Unterscheidung, oder richtiger: der Verknüpfung zwischen *Zukunft* und *Gegenwart*. Die Historisierung des chiliastischen Elements der christlichen Eschatologie ist der erste und vielleicht entscheidende Schritt in der

Herausbildung der spezifisch modernen Wahrnehmung geschichtlicher Entwicklung und der Erwartung geschichtlichen Fortschritts.

(2) Das Empfinden für den sozusagen experimentellen Charakter der chiliastischen Vorstellungen ist schon im 17. Jahrhundert entwickelt. Es zeigt sich an den theologischen Versuchen, den Begriff distinktiv in Grenzen zu halten. Eine solche Distinktion ist etwa die zwischen einer tausendjährigen Regierung der heiligen Märtyrer nach der Auferstehung und, was von der traditionellen Dogmatik abgelehnt wird, vor der Auferweckung; oder vermittelnd: nach der Auferweckung der Märtyrer und vor der allgemeinen Totenaufweckung. Noch wichtiger ist jedoch die Distinktion zwischen *Chiliasmus subtilis* und *Chiliasmus crassus*, die in Fortbildung der altkirchlichen Unterscheidung für die Abwehr des angeblichen Chiliasmus anderer sowie für die Verteidigung der eigenen Position gegenüber dem Vorwurf des Chiliasmus dient. Nach Johann Gerhard, dem bedeutendsten lutherischen Dogmatiker des frühen 17. Jahrhunderts (*Loci Theologici*, 1610/1625, loc. XXVI, § 79), erwartet der grobe Chiliasmus sinnliche Freuden und Genüsse für die Heiligen in der Zeit der Bindung des Satans, der feine Chiliasmus dagegen den Frieden der Kirche, völlige Gerechtigkeit, Ruhe vor Anfechtungen und allgemeine Übereinstimmung im rechten Glauben. Diese Unterscheidung hat sich, wie die neuere Forschung herausgestellt hat, in der Zeit um den Beginn des Dreißigjährigen Krieges außerordentlich stark konkretisiert.

Was die Dogmatiker „fleischlichen“ Chiliasmus nennen, äußert sich in der Hoffnung auf ein *politisches Wunder*: Zahlreiche Prophetien, in hunderten von Flugschriften und Chroniken verbreitet, kündigen den miraculösen Eingriff Gottes in den gegenwärtigen, katastrophischen Weltlauf und die Errichtung eines Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit an, einen Eingriff nämlich mittels „Wundermänner“ wie Friedrich V. oder Gustav Adolf. Was die Dogmatiker „feinen“ Chiliasmus nennen, äußert sich in der Hoffnung auf eine moralisch geordnete, politisch befriedete, wissenschaftlich fortgeschrittene und in Harmonie mit dem Kosmos lebende Gesellschaft – einer Hoffnung, die notwendig die *Arbeit* für diese Gesellschaft einschließt, zum Beispiel eine entsprechende Pädagogik, Reformen der gesellschaftlichen Verfassung oder neue wissenschaftliche Aktivitäten. Es ist klar, daß diese beiden Formen des Chiliasmus verschiedene Selbsteinschätzungen und Zukunftserwartungen bedeuten; man hat sie daher auch als miraculösen oder vulgären und als kulturellen oder spiritualistischen Chiliasmus unterschieden. Aber ebenso klar ist, daß beide Formen jetzt ineinanderspielen und sich gegenseitig intensivieren können. Nicht zuletzt Comenius ist dafür ein Zeuge: Sowohl erhoffte er, etwa unter dem Einfluß von Nikolaus Drabik, einen „Wundermann“ (die Siebenbürger Rákócscys, Louis XIV), als er auch durch erzieherische Aktivität und Bildung von wissenschaftlichen Eliten die Herstellung des erstrebten licht- und friedensvollen Zustandes mitbefördern wollte.

Beide Formen des Chiliasmus im 17. Jahrhundert sind auch darin verbunden, daß als die hauptsächlichen Hemmnisse und Verursacher des augenblicklichen Unglücks der Papst und die Jesuiten gelten. Freilich kann der apokalyptische Titel des „Antichrist“ auch innerhalb der eigenen, protestantischen Konfession angewandt werden, so daß die chiliastische Ausrichtung auch eine überkonfessionelle Solidarität zur Folge haben konnte; auch Comenius ist ein Beispiel dieser Generalisierung des polemischen Topos.

2. Die Indisposition der reformatorischen Frömmigkeit für den Chiliasmus

(1) Das reformatorische Christentum ist in allen zunächst traditionsbildenden Gestalten durchaus antichiliastisch eingestellt. Auf die Dogmatik gesehen, hat sich schon die *Confessio Augustana* (1530), natürlich auch mit dem Schreckbild Thomas Müntzers vor Augen, der

augustinischen Tradition angeschlossen und strikt antisynergistisch und antifanatisch die Trennung von Religion und Politik betont (CA, Art. XVII). Während die *reformierten* Dogmatiker seit Theodor Beza und dann verstärkt im Übergang zum 17. Jahrhundert diese Opposition aufzuweichen beginnen, bestreiten die *lutherischen* Dogmatiker nach wie vor einhellig, daß in der Apokalypse Johannis von einer sichtbaren, äußerlichen Herrschaft Christi vor dem Jüngsten Tag überhaupt die Rede sei – sonst müsse man an der Kanonizität dieses Buches zweifeln. Sie geben also den sonst so wichtigen Literalsinn des Bibelwortes preis und verzichten hier auf die Genesis-Typologie. Allerdings verknüpfen auch sie die biblische Rede von den Zeitzeichen des Endes und des Jüngsten Gerichtes mit der Charakteristik der Jetzt-Zeit, aber sie nennen hier nur negative Zeichen: die Vermehrung der Häresien, Krieg, Verfolgung oder Gottlosigkeit (z.B. den Münzbetrug um 1620) – und das einzige positive Zeichen, die universale Predigt des Evangeliums, sehen sie durch die Apostel und durch die Reformation erfüllt (so z.B. Johann Gerhards *Loci Theologici*, loc. I, § 300; loc. XXVI, §§ 67–97; Balthasar Meisner, *Predigten über die Augsburgische Konfession*, 1618/23, hg. 1658, 1006ff.).

Die antichiliasmatische Einstellung der reformatorischen Frömmigkeit hat keineswegs nur äußere Gründe und dient nicht nur dem Nachweis ihrer politischen Akzeptabilität. Insbesondere ihre lutherische Ausprägung ist tendenziell *mystisch*, d.h. konzentriert die fromme Erfahrung auf den zeitindifferenten „mathematischen Punkt“ des Stehens „vor Gott“ (um 1600 wird denn auch ein eigener dogmatischer Locus „de unione mystica“ ausgebildet). Dieser Mystik entspricht eine nicht-instrumentelle Auffassung der göttlichen Gnade – sie ist nicht Mittel zu etwas oder Kraft für etwas, sondern ist der Grund eines unbedingten Gottvertrauens. Dieses Vertrauen ist zwar nicht zeitlos, sondern ist stets der Anfechtung ausgesetzt und muß daher auch lebensgeschichtlich eingeübt werden; aber als solches ist es ohne temporalen Index. Für das Leben in der Zeit entspricht dem eine *Zeitverkürzung*, d.h. jene hochgespannte Naherwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi, die für die Reformatoren und für das protestantische Christentum bis weit ins 17. Jahrhundert hinein so charakteristisch ist. Diese Zeitverkürzung führt auch zu Prophetien und sogar zu Berechnungen des ersehnten Zeitendes selbst bei Martin Luther (*Supputatio annorum mundi*, 1541). Gleichwohl findet sich hier nirgendwo Chiliasmus – die Naherwartung ist eine rein christologische, der reformatorischen Rechtfertigungsfrömmigkeit entsprechend. Chiliasmus impliziert allerdings Naherwartung einer Zeitschwelle, nicht aber impliziert Naherwartung des Zeitendes ohne weiteres Chiliasmus.

(2) Nachdem die melanchthonisch inspirierte kirchliche Pädagogik das eschatologische Interesse der protestantischen Frömmigkeit etwas in den Hintergrund hatte treten lassen, schwillt es im ausgehenden 16. und im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts überaus stark an. Beispielsweise widmet der oben angeführte Balthasar Meisner in seinen *Predigten zur Confessio Augustana* bzw. den dort zugrundeliegenden Bibeltexten dem Artikel IV von der Rechtfertigung fünf *Predigten*, dem eschatologischen Artikel XVII dagegen 29 *Predigten*. Das eschatologische Interesse gewinnt dabei, allerdings konfessions- und gruppenspezifisch unterschiedlich, eine neue Dimension – eben die des Chiliasmus oder doch der chiliastischen Problematik.

Die Gründe dafür sind vielfältig – man hat sie neuerdings in der Formel der „*Krise des 17. Jahrhunderts*“ zusammengefaßt. Besonders wichtig sind hier die seinerzeit empfundenen Realisierungsdefizite des protestantischen Reformprogramms, aber auch die religions- und machtpolitische Gefährdung des Protestantismus einerseits, eine erstaunliche Intensivierung der individuellen Frömmigkeit im Protestantismus andererseits. Beide Vorgänge werden in Gestalt von Zukunftserwartungen bzw. -befürchtungen verknüpft thematisiert: Auf was müssen oder dürfen wir uns einstellen, um diese bedrängte, aber letzte Zeit zu überstehen? Dieser Frage wenden sich viele bedeutende Autoren in volkssprachlichen Schriften zu, insbesondere luther-

rische Autoren. Um nur einige zu nennen: Andreas Celichius (Notwendige Erinnerung von des Satans letztem Zornsturm, 1594), Philipp Nicolai (Commentarius de regno Christi, 1607), der das nahe Weltende auf 1670 berechnet, Johann Arndt mit seinem nach der Bibel im protestantischen Deutschland meistgelesenen Erbauungsbuch (Vier Bücher vom wahren Christentum, 1604/1610), Aegidius Hunnius' Polarisierung von Christentum und Antichrist (Sechs Propheten H. Schrift, 1607), Johann Matthäus Meyfarts große eschatologische Trilogie, in der das Kirchenlied „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ publiziert wurde (Das höllische Sodoma, 1629; Das himmlische Jerusalem, 1630; Das Jüngste Gericht, 1632), oder der sonst als Metaphysiker erinnerliche Christoph Scheibler (Manuale ad Theologiam Practicam, Vom ewigen Leben, Höllischen Verdammnis usw., 1630), der die erlebten Zeitzeichen und die „Betrübnis“ und „Bangigkeit“ der Zeitgenossen besonders eindrücklich beschreibt. Hier sind natürlich auch die geistlichen Dichtungen der Zeit zu nennen, sowohl die von Theologen wie Johann Heermann oder Paul Gerhardt, aber auch die von Laien, wie die Lieder von Johann Rist oder die expressiven Sonnette von Andreas Gryphius und andern in der Bedrängnis wohlerfahrenen Schlesiern.

Neben der Erbauungsliteratur muß hier auch an die Dogmatik erinnert werden, in welcher der Locus „*De novissimis*“ sowohl quantitativ wie qualitativ eine deutliche Veränderung erfährt. An die Stelle der bislang vier letzten Dinge, wie sie in bernhardinischer Tradition auch die reformatorische Dogmatik bis zum Ende des 16. Jahrhunderts behandelt hatte (Merkdystichon: *mors tua, iudicium postremum, gloria coeli / Et dolor inferni sunt meditanda tibi*), treten nunmehr fünf und dann sechs: zeitlicher Tod des Einzelnen, allgemeine Totenaufweckung, Vollzug des Jüngsten Gerichtes, Ende der Welt, ewige Verdammnis der Gottlosen, ewiges Leben der Frommen. Diese Erweiterung verdankt sich religiösen Motiven, die sich dogmatisch antisnergistisch und antichiliasisch auswirken können. Das ist der Fall vor allem in der engen Verbindung des zeitlichen Todes und des Gerichts aufgrund der *fides resp. impietas finalis* – was eine Art Verdoppelung des Gerichts bzw. eine Relativierung des allgemeinen Gerichts zugunsten des individuellen bedeutet. Sodann ist es der Fall in der lutherischen Vorstellung vom Ende der irdischen Welt. Während die Reformierten bei der traditionellen Annahme der Verwandlung der ersten Schöpfung in eine neue bleiben, bilden die Lutheraner die These der substantiellen Vernichtung der alten Welt und der Schaffung einer völlig neuen Welt aus, mit der Ausnahme lediglich der Verklärung der Körper der Menschen. In dieser Verschiedenheit liegt auch die konfessionell unterschiedliche Disposition für den subtilen Chiliasmus.

3. Chiliasmus als Kennzeichen der „Zweiten Reformation“

(1) Damit es zur Duldung oder zur Parteinahme für chiliastische Vorstellungen kommen konnte, mußten allerdings noch weitere Motive hinzutreten. Diese Motive werden seit einiger Zeit im Zusammenhang mit dem Stichwort „Zweite Reformation“ verhandelt, wobei diesem späteren Ausdruck zeitgenössische Stichwörter wie „Vollendung der Reformation“ oder (die über die Reformation der Lehre hinausgehende) „Reformation des Lebens“ entsprechen. So oder so handelt es sich um eine Entwicklung in allen drei Konfessionen (im Katholizismus ist es die tridentinische Reform). Sie läßt sowohl ein religiöses als auch ein säkulares Interesse erkennen, nämlich das der Realisierung des (anspruchsvoller gewordenen) christlichen Glaubens und der sozialen Disziplinierung und Integration des Individuums in den sich ausbildenden modernen Staat. Frömmigkeitsgeschichtlich läßt sich diese Entwicklung als ein neuerlicher Individualisierungs- und Internalisierungsschub der religiösen Ansprüche des Christentums beschreiben. Es ist gewiß nicht zuviel gesagt, wenn man Comenius einen Exponenten dieser

Entwicklung nennt; allerdings repräsentiert er sie nicht nur, wie er sie in Herborn kennengelernt hat, sondern er transformiert sie aufgrund seiner Lebenserfahrungen so tiefgreifend, daß sie einer der Faktoren des neuzeitlichen Europa wird.

Die von der Generation nach 1600 allerdings überaus schmerzlich empfundene Rückseite dieser Entwicklung war, wie gesagt, eine tiefgreifende *Krise* mehrerer Lebensbereiche. Religiös interpretiert, galten eine ganze Reihe von zeitgenössischen Erfahrungen als Zeichen des unmittelbar bevorstehenden Weltendes, so etwa die verstärkte Bedrohung durch die Türken, die religiösen und moralischen Zustände im eigenen Land, aber auch Kometenerscheinungen wie die von 1618. Für Protestanten kam hinzu das deutliche Wiedererstarken des Papsttums bzw. das Vordringen der Jesuiten und die militärischen Niederlagen der evangelischen Stände im ersten Jahrzehnt des Dreißigjährigen Krieges; für Lutheraner überdies das Vordringen der (reichsrechtlich gar nicht vorhandenen) reformierten Konfession, gipfelnd im Übergang der brandenburgischen Kurfürsten zum Calvinismus. Die Wahrnehmung der Krise war selbstverständlich subjektiv, bei allen Beteiligten nicht zuletzt deshalb, weil in dieser Zeit eine enorme Verbreiterung und Beschleunigung der Information über das Zeitgeschehen einsetzte; seit 1609 kommen in Deutschland „Zeitungen“ auf – aber eben auch neue „Offenbarungen“.

Im Blick auf diese Krise läßt sich die frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Entwicklung der Zeit daraus erklären, daß in dieser Zeit die innere Erfahrung des Individuums in neuer Weise wahrgenommen, nämlich in das normative, praxisorientierende Selbstbild aufgenommen wird. Der Erfahrungszugewinn, den die fromme Selbsterfahrung enthält, wird jetzt sozusagen in die Disposition des handelnden Ich investiert und bestimmt seinen Erwartungshorizont mit; er wird daher zum nicht bloß akzidentellen, sondern essentiellen Element der jeweiligen Gegenwart. Durch diesen ‚Pietismus‘ wird die bisherige temporale Indifferenz der Anfechtung der Glaubensgewißheit und ihrer Überwindung, wird überhaupt das stationäre „Nichts Neues unter der Sonne“ außer Kraft gesetzt. An ihre Stelle tritt eine qualifizierte *Erwartung zukünftiger Erfahrungen*. Dieser *sylogismus practicus*, diese *certitudo subjectiva* (um zwei zeitgenössische Begriffe aufzunehmen) verleihen der jeweiligen Gegenwart eine dynamische Potenz, eine temporale Orientierung.

(2) Dies erst ist die Situation, in der die christliche Eschatologie (wieder) wörtlich genommen, in der also chiliastische Hoffnung virulent werden konnte. Allerdings mußte das nicht notwendigerweise eintreten; am wenigsten im Katholizismus, wo die frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung sich in der Intensivierung mystischer Frömmigkeit einerseits, der institutionellen Pädagogik andererseits auswirkte. Am empfänglichsten für den neuen Chiliasmus zeigte sich der reformierte Protestantismus, weil er am wenigsten mystisch affiziert war und sich am weitesten von hierarchischer Institutionalität entfernt hatte. Nicht zufällig ist es daher der englische Puritanismus, der zum Exponenten des Chiliasmus wird und darin auch politisch höchst wirksam geworden ist.

Weniger eindeutig ist die Situation im Luthertum. In der Dimension der dogmatischen Reflexion seiner Frömmigkeit ist es, wie gesagt, antichiliastisch geprägt, in der Dimension der ethischen Reflexion ist es jedoch offen, wie für hermetisch-paracelsistische so auch für chiliastische Vorstellungen. Dafür sind, neben Einzelgängern wie Paul Felgenhauer oder Quirin Kuhlmann, diejenigen Lutheraner zu nennen, die im Umkreis der Rosenkruzerbewegung, wie Tobias Heß, Christoph Bezold oder Johann Valentin Andreae, und im Umkreis Jakob Böhmes stehen. Kennzeichnend ist auch hier der Zusammenhang zwischen religiöser Eschatologie und wissenschaftlichem Erkenntnisfortschritt sowie die besondere Rolle charismatischer Eliten für die religiöse und kulturelle Zukunft.

Es ist nicht einfach zu sagen, warum chiliastische Motive auch im Luthertum auftreten können. Ich möchte vermuten, daß es derselbe Grund war, der auch im Calvinismus eine

wichtige (wenn auch nicht die einzige) Rolle spielte: Eine Art *religiösen Rationalismus*‘ hob den Vorbehalt gegen den Chiliasmus auf, nämlich die Auffassung, daß die menschliche Vernunft kraft ihrer Partizipation an der göttlichen Vernunft in gewisser Weise schon das „lumen gloriae“ repräsentiere. Daß sich an der Frage dieser Partizipation die Geister schieden, läßt sich sowohl in dem langwierigen Streit um Johann Arndts Programm des „wahren Christentums“ als auch in der Debatte über die rosenkreuzerischen Ambitionen beobachten. Allerdings hat sich die Frage dieses Rationalismus‘ selten in Form einer einfachen Alternative gestellt. Zumeist war sie ein hintergründiger Faktor, und sie bewegte nicht nur religiöse Kontroversen, sondern auch theologische Entwicklungen, die von einem breiten Konsens getragen wurden. Auf einige solcher Entwicklungen möchte ich kurz hinweisen, um zu zeigen, daß selbst in der antichiliasmischen akademischen Theologie lutherischer Konfession ein *virtueller Chiliasmus* zu konstatieren ist. Diese Entwicklungen führen zwar keinen Chiliasmus ein, auch keinen subtilen, aber sie bauen die dogmatischen Voraussetzungen des gegebenen Antichiliasmus ab.

(3) Hier läßt sich erstens eine Veränderung der dogmatischen Methode nennen: die Abschaffung der traditionellen Lokalmethode zugunsten der *analytischen Methode*. Sie hat zunächst gar nichts mit Chiliasmus zu tun; aber vielleicht ist es nicht zufällig, daß die Reformierten hierin den Lutheranern vorangingen. Im älteren Schema wurden die dogmatischen Loci nach der *series historica* angeordnet, d. h. in der Abfolge der göttlichen Heilskonomie, beginnend mit ihrem Ursprung in Gott über die Schöpfung, den Fall usw. bis zum Ewigen Leben. Im neueren Schema beginnt die Dogmatik, nunmehr ausdrücklich praktisch orientiert, mit dem beabsichtigten Ziel der ewigen Seligkeit – also mit dem Ende. Das überkommene raumzeitliche Gehäuse mit seiner Balance zwischen protologischer und eschatologischer Perspektive wird somit aufgegeben zugunsten eines temporalen Gefälles, für das die Vergangenheit nur die Voraussetzungen bereitgestellt hat.

Zweitens ist hier zu nennen der sog. *Präteritismus*: die Historisierung der biblischen Zukunftsweissagungen, insbesondere des Vier-Monarchien-Schemas der Daniel-Prophetie. Auch hier sind beide Konfessionen beteiligt, wiederum zuerst der Calvinismus, der in romanistischer und dann in neuporphyrerischer Form (Johannes Calvin bzw. Franciscus Junius) die Geltung jener Prophetien auf die Zeit bis Jesus Christus beschränkt, d. h. die Zeit *post Christum* für eine neue Interpretation freistellt. Seit Henning Arnisaeus und Hermann Conring, d. h. nach 1600, wird auch im Luthertum die mit dem Monarchienschema verbundene römische Reichstradition aufgelöst.

Drittens läßt sich eine deutliche Veränderung in der Einstellung zur Möglichkeit der *Bekehrung der Heiden*, d. h. der christlichen Mission beobachten, noch mehr die entsprechende Veränderung der Einstellung gegenüber den *Juden*. Die im 17. Jahrhundert kontinuierlich sich verstärkende Hoffnung auf deren Bekehrung sowie praktische Versuche in diese Richtung entsprechen einem biblisch-chiliasmischen Philojudaismus, der sich ungeachtet der dogmatischen Gegensätze zwischen Christentum und Judentum entwickeln konnte.

Es läßt sich viertens im Laufe des 17. Jahrhunderts zeigen, wie die polemische Konfiguration des päpstlichen *Antichristen* abgebaut wird. Beispielsweise hat der gute Lutheraner Caspar Heunisch schon 1684, und zwar im ausdrücklichen Gegensatz zu Martin Luther, die Magdeburger Zenturien, Johann Gerhard, Abraham Calov usw., d. h. gegen die gesamte lutherische Dogmatik, die Apokalypse Johannes (Kap. 20,7ff.) auf die Türken bezogen statt auf den Papst. Heunisch denkt zwar nach wie vor postmillenaristisch und lehnt die „nährische Chiliasterey“ ab; er rechnet aber die problematischen tausend Jahre schon von 750 n. Chr. und versteht sie als 985 Sonnenjahre, so daß er das Ende der Welt auf 1734 berechnen kann (Haupt-Schlüssel über die hohe Offenbarung S. Johannis, 1684, §§ 27–33). Die chiliastische Vorstellung wird hier nicht, wie bei den andern genannten Vorgängen, indirekt legitimiert, aber sie wird aus dem

heilsgeschichtlichen Kontext entlassen, d. h. ein Stück weit generalisiert und damit säkularisiert.

4. Die Generalisierung des Chiliasmus zur Handlungsmotivation

(1) Im Rahmen des dogmatisch bewußten Antichiliasmus ist es klar, daß das Ende der Zeit allein durch eine göttliche Aktion herbeigeführt werden wird. Das bedeutet zwar nicht, wie das später, nach der allgemeinen Akzeptanz der chiliastischen Motivation religiös und moralisch verbessernden Handelns, oft mißdeutet wurde, ethische Passivität. Es bedeutet aber wohl die strikt religiöse Beschränkung von so etwas wie Fortschritt – es gibt keine Wunder mehr außer den „inwendigen Mirakeln“ des Glaubens, die viel höher zu achten sind als die leiblich-äußerlichen Mirakel (so A. Celichius), und es bleibt den Christen in diesem schwachen Alter der Welt nur übrig, mit Gottes Hilfe zu „überwintern“ (J. M. Meyfart). Aber in dem Maße, wie die oben charakterisierte Reinvestition der frommen Selbsterfahrung in die jeweilige Zukunftserwartung allgemein plausibel wurde, konnte man den Chiliasmus akzeptieren, ja er wurde eine willkommene Vorstellung. Sogar im Luthertum war das noch im 17. Jahrhundert der Fall, dort, wo die seit Beginn des Jahrhunderts virulenten pietistischen Motive sich zur „*Hoffnung besserer Zeiten*“ für die Kirche verdichteten, wie zuerst bei Philipp Jakob Spener (*Pia desideria*, 1675), der dabei auch Anregungen Comenius' in der Fortbildung durch Jean de Labadie aufnahm. In vollem Umfang, vor allem im Blick auf die pädagogische Vermittlung, ist der Chiliasmus Comenius' dann vom Halleschen Pietismus rezipiert und zum Teil auch realisiert worden.

In diesem Rezeptionsprozeß wurde die chiliastische Vorstellung aber auch weiter generalisiert, so daß sie sogar mit der fortbestehenden Ablehnung des Chiliasmus crassus einbergehen konnte. Es handelte sich dann immer weniger um die Erwartung einer Ereignisabfolge als vielmehr um den Aufbau einer Motivation zu irdischem, verbesserndem Handeln; ein Handeln, das, wie im Übergang ins 18. Jahrhundert von G. W. Leibniz ausdrücklich festgestellt, zeitlich offen war und eigentlich auf einen *unabschließbaren Fortschritt* zu immer neuen Vollkommenheiten zielte (*Principes de la nature et de la grace*, 1714, § 18).

(2) Nachdem Gotthold Ephraim Lessing die chiliastische Vorstellung vollends metaphorisch entgrenzt hatte, um seiner Erwartung auf die Epoche des Geistes, d.h. des ewigen(!) neuen Evangeliums als eines Momentes seines Neuzeit-Bewußtseins Ausdruck zu geben (*Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, 1777, § 86), hat Immanuel Kant den „philosophischen Chiliasmus“ vom „theologischen Chiliasmus“ grundsätzlich unterschieden. Jener ist das ethische Motiv des unabschließbaren Handelns auf eine befriedete Gesellschaft hin, ein auch gegen Erfahrung festzuhaltendes ganz unschwärmerisches Motiv; dieser ist die supranaturale Vorstellung eines vollendet religiösen Zustandes der Christenheit oder, in Kants religionsphilosophischer Metamorphose, eines vollendet moralischen Zustandes des ganzen Menschengeschlechtes (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, 30f.). Daß die Antezipation der praktischen Vernunft, „uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Reiches anzusehen“ (ebd. 205), das chiliastische Potential geschichtlicher Orientierung nicht einfach absorbiert, sondern in die Produktion *geschichtlicher Beschleunigung* transformiert, gibt selbst der vorsichtige Kant zu, wenn er bemerkt, daß die Annäherung an den ewigen Frieden insofern eine realistische Aufgabe sei, als „die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden“ (*Zum ewigen Frieden*, 1795, A 104).

Damit ist die frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Entwicklung vorläufig abgeschlossen, zu deren frühneuzeitlichen Repräsentanten Johann Amos Comenius zählt. Im

Gegenüber zu seinem Chiliasmus läßt sich eine aktuelle, sowohl philosophische als auch theologische Aufgabe namhaft machen, die unserer späten Neuzeit zugewiesen scheint: die Revision der chiliastischen Analogisierung der Weltgeschichte mit dem endzeitlichen Heilsgeschehen.

Anmerkung:

Im Rahmen dieser Skizze muß ich auf den wünschbaren Hinweis auf die reichen Quellen zum Thema verzichten, ebenso auf die Auseinandersetzung mit den bislang vorgelegten Forschungsergebnissen. Doch sei wenigstens wichtige Literatur genannt:

Brian W. Ball: *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, London 1975

Robin B. Barnes: *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988

Ernst Benz: *Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie*, Freiburg i.B. 1972

W. Biesterfeld: *Art. Chiliasmus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, 1001–1005

Otto Böcher u.a.: *Art. Chiliasmus*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7 (1981), 723–745

R. J. W. Evans: *Rudolf II and His World. A Study in Intellectual History 1576–1612*, Cambridge 1973

Roland Haase: *Das Problem des Chiliasmus und der Dreißigjährige Krieg*, Leipzig 1988

Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, Bd. 1ff., Tübingen 1983ff.

Dietrich Korn: *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1957

Hans-Henrik Krummacher: „*De quatuor novissimis*“. Über ein traditionelles theologisches Thema bei Andreas Gryphius, in: *Chloe* Bd. 6, Amsterdam 1987, 499–577

Hartmut Lehmann: *Das Zeitalter des Absolutismus (Christentum und Gesellschaft, 9)*, Stuttgart 1980, bes. 123ff.

Walter Nigg: *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Hamburg/Frankfurt a. M. ³1967

Walter Sparn: *Zweite Reformation und Traditionalismus. Die Stabilisierung des Protestantismus im Übergang zum 17. Jahrhundert*, in: *Pirckheimer-Jahrbuch* 6, Nürnberg 1991, 117–131

Konrad Stock: *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, München 1971

Hugh R. Trevor-Roper: *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krise des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1970

Charles Webster (Ed.): *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century*, London 1975

Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 1988, bes. 263ff.

Francis A. Yates: *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes* (1972), Stuttgart 1975.