

ARCHÍVUMI FÜZETEK VI.

Ladislaus Radványi

DER CHILIASMUS

MTA FILOZÓFIAI INTÉZET LUKÁCS ARCHÍVUM 1985

ARCHÍVUMI FÜZETEK

VI.

LADISLAUS RADVÁNYI

Der Chiliasmus

Ein Versuch zur Erkenntnis
der chiliastischen Idee
und des chiliastischen Handelns

MTA FILOZÓFIAI INTÉZET

1985

Az előszót írta, a szöveget gondozta,
a bibliográfiát kiegészítette: Gábor Éva
Szerkesztette és a szöveggondozásban közreműködött: Bendl Júlia
Lektorálta: Dr. Redl Károly
Sorozatszerkesztő: Sziklai László

Herausgegeben von Éva Gábor
Redaktion: Júlia Bendl
Herausgeber der Reihe „Archívumi Füzetek“: László Sziklai

VORWORT

„... Kontemplation bedeutet ein Niveau der Setzung, wo die Abänderung des Niveaus nicht einmal als Problem aufkommen kann.“

„... Das *Sollen* als *Sollen* verfügt über die Natur der transzendenten Norm.“¹

Um mit einer Frage zu beginnen: Darf eine philosophische Doktorarbeit über Chiliasmus, über das „Kommen des Tausendjährigen Reichs Christi“, über die Formveränderungen der chiliasmatischen Ideen in der Zeit Anspruch auf das Interesse des Lesers von heute erheben, eine Doktorarbeit, die vor mehr als sechzig Jahren entstanden war, fast ein halbes Jahrhundert im Archiv der Universität Heidelberg lagerte, selbst von ihrem Verfasser „vergessen“, von K. Jaspers allerdings *summa cum laude* hochgeschätzt wurde?² Die Frage mag rhetorisch erscheinen, ist es aber nicht; auch der Verfasser war nicht dieser Meinung, als ich ihn vor einigen Jahren fragte, warum er seinen Aufsatz aus jungen Jahren nicht in Ungarn herausgibt, bei dessen Zustandekommen, wie bekannt, die geistige Inspiration des sog. „Sonntagskreises“ eine ausschlaggebende Rolle hatte. Dieser Kreis erlebte die Krise der ungarischen Jahrhundertwende auf eine spezifische Weise, weshalb der Aufsatz in Händen der Forscher ein Zeitdokument wäre, das sich durch kein anderes ersetzen lässt.

László (Ladislaus) Radványi – denn er ist der Verfasser der erwähnten Arbeit – war zwar bereit seinen Aufsatz zu veröffentlichen, teilte jedoch mit Bedauern mit, dass der Aufsatz seines Wissens verschollen, weshalb eine Rekonstruktion des ursprünglichen Texts unmöglich sei. (Das war, glücklicherweise, ein Irrtum.) Sollte ein Exemplar dennoch irgendwo zutage kommen, erklärte er, so stehe einer Veröffentlichung nichts im Wege, doch müsse man überlegen, was es einem Leser von heute bieten könnte. Wer nämlich die spezifischen Umstände nicht kennt, die den Verfasser seinerzeit inspirierten, könnte dessen Absichten leicht missverstehen. Und wer den Aufsatz als eine immanente geschichtsphilosophische Beschreibung des Chiliasmus begreift – und diese Lesart wäre durchaus möglich –, der könnte meinen, der Verfasser habe sich lediglich für das eng gefasste Problem des Chiliasmus interessiert; in Wahrheit galt

jedoch sein Interesse mindestens ebenso sehr den *gesellschaftlich-geschichtlich-ideologischen Hintergründen, den Treibkräften* des Chiliasmus, und nicht zuletzt auch der *Botschaft, die auch für unser Heute enträtselbar ist.*

Wenn wir also im folgenden versuchen, die Aussage des Aufsatzes zu deuten, so muss man diesen Gesichtspunkt unbedingt mit berücksichtigen; nicht minder aber auch die Tatsache, dass Radványi, unmittelbar bevor er diesen Aufsatz geschrieben hätte, bereits unterwegs war zum Marxismus, wenn auch nicht ohne auseinandersetzen mit ihm. Die Arbeit widerspiegelt das weltanschauliche Ringen ebenso wie die Unruhe, die das fieberhafte Suchen eines Auswegs aus der geistigen Krise der Epoche signalisiert. Radványi forscht zu dieser Zeit nach einem Ideal, das den Abgrund zwischen Sein und Sollen aufhebt (den Marxismus hielt er damals noch ungeeignet). Darum versucht er, auf die *ursprünglichen Inhalte des Christentums* zurückzugreifen. Das Christentum beinhalte Kräfte, meint er, die einmal schon fähig waren, die Menschen mit Erfolg in den Kampf zu führen gegen die entfremdeten Institutionen, und könne daher auch in den aktuellen Kämpfen der Menschen dieser Zeit Schlüssiges aufzeigen.

Bevor wir auf die Arbeit von Radványi eingehen, wollen wir kurz seinen Lebenslauf betrachten. László Radványi – im späteren Johann-Lorenz Schmidt – gehörte zur dritten Generation des sog. „Sonntagskreises“, zu den „Knaben“, zu denen u.a. auch Charles de Tolnay, Tibor Gergely und György Káldor gehörten. Er wurde am 13. Dezember 1900 geboren als Sohn einer Kleinbürgerfamilie in leidlich guten Verhältnissen. 1918 bestand er das Abitur mit vortrefflichem Ergebnis in einer Realhauptschule in Budapest, in der Markógasse. Bereits in den unteren Klassen zeichnete er sich durch ausserordentlichen Fleiss, durch eine besondere Gabe fürs Schreiben und Vortragen aus; seine Gedichte und Aufsätze über Literatur oder Geschichte erhielten häufig die von der Schule ausgeschriebenen Preise; ein würdigendes Vorwort für seinen ersten Gedichtband schrieb Frigyes Karinthy.³ Von den Lehrern der Realhauptschule hinterliessen vornehmlich Gyula Földessy und Samu Szemere nachhaltigen Eindruck. Ein Erlebnis fürs Leben war ihm die persönliche Begegnung mit Ady, über dessen Lyrik er bis zum Tode mit Begeisterung sprach.

Noch nicht ganz 17jährig begann er, zusammen mit den anderen „Knaben“, den Sonntagskreis und die Vorträge der aus dem Kreis hervorgegangenen Freien Schule der Geisteswissenschaften systematisch zu be-

suchen. Was er dort als „Reisczährung“ erhielt, begleitete ihn, wie er in seinen Erinnerungen betont, selbst in die Emigration. Als grossen Gewinn seines Lebens schätzte er die Freundschaft ein, die mit den Mitgliedern des Sonntagskreises, vor allem mit Georg Lukács und Karl Mannheim zustande kam.⁴

In den Tagen der Räterepublik schaltete er sich aktiv in die kommunistische Studentenbewegung ein, nach ihrem Sturz entschied er sich *freiwillig für die Emigration*. In Wien verbrachte er eine kurze Zeit, besuchte auch die Zusammenkünfte der Mitglieder des Sonntagskreises, reiste jedoch bereits im Frühjahr 1920 nach Heidelberg, um dort an der Philosophischen Fakultät der Universität zu immatrikulieren. Die Doktorarbeit reichte er Anfang 1923 ein; sie wurde günstig aufgenommen.

In den frühen 20er Jahren wurde er mit Netty Reiling – der späteren Anna Seghers – bekannt; sie studierte Kunstgeschichte, ebenfalls an der Universität Heidelberg. Aus der Bekanntschaft wurde eine Liebe, aus der Liebe eine mehr als 50 Jahre währende glückliche Ehe. 1925 übersiedelte das Paar nach Berlin, in demselben Jahr wurden sie beide Mitglied der Kommunistischen Partei Deutschlands. Im Auftrag der Partei unternahm Radványi eine mächtige organisatorische Arbeit: innerhalb von wenigen Monaten brachte er die MASCH, die Marxistische Arbeiterschule zustande, die damals bedeutendste Arbeiterhochschule der europäischen Arbeiterbewegung. Sie vermittelte zwischen 1926 und 1933 vielen tausend Arbeitern sowie Intellektuellen – Parteimitgliedern wie Parteilosern – weitverzweigtes Wissen und praktische Kenntnisse; anfangs in Berlin; später auch in mehreren anderen deutschen Grossstädten.

Es beweist die hervorragende organisatorische Tätigkeit Radványis, dass man unter den Lehrern der MASCH persönlichkeiten begegnet wie A. Einstein, W. Gropius, E. Piscator, J. Kuczynski, A. Wittfogel u.a., von den Ungarn Georg Lukács (Pseudonym: Hans Keller) und seine Frau Gertrud Bortstieber (Pseudonym: Anna Keller), Béla Balázs, Béla (Adalbert) Fogarasi, Andor Gábor, Pál Sándor. Über die Lehr- und organisatorische Tätigkeit hinaus beteiligte sich Radványi auch an der Redaktion der Publikationen der MASCH (*Der Marxist, Blätter der marxistischen Arbeiterschule, Bücher der marxistischen Arbeiterschule*).⁵

Sobald der Faschismus 1933 die Macht ergreift, wird das Wirken der MASCH unverzüglich verboten; die Räumlichkeiten werden kurz und klein geschlagen, die Lehrer vertrieben. Radványi emigriert mit Familie zunächst nach Frankreich, wo er vor ausländischen Internierten Vorträge hält. Bald muss er weiterfliehen; schliesslich gelangt er nach Mexi-

ko, wo er endlich einige ruhige Jahre mit kreativer Arbeit erlebt. Inzwischen schlug sein wissenschaftliches Interesse in eine andere Richtung um. Zwar wird er der Philosophie nicht untreu, doch gilt sein Interesse fortan eher den ökonomischen Problemen der unterentwickelten Länder. Anfang der 40er Jahre wird er zum Professor der Ökonomischen Fakultät der Universität Mexico ernannt. Inzwischen wirkt er als Berater neben der mexikanischen Regierung, er hat beachtlichen Anteil an der Ausarbeitung einiger langfristiger Entwicklungsprogramme. Die Erfahrungen in Mexiko verwertete er in den Büchern über die Probleme der unterentwickelten Länder.⁶

1947 kehrt Radványi nach Europa zurück; die DDR wird seine Wahlheimat, wo er sich unverzüglich in das wissenschaftliche Leben einschaltet. Mehr als zwei Jahrzehnte hindurch war er Professor mit Lehrstuhl an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität, erfüllte zugleich einen wichtigen Posten im Institut für Wirtschaftswissenschaften der Akademie der Wissenschaften der DDR, er war Vorsitzender der Lateinamerikanischen Gesellschaft der DDR und anderer wissenschaftlicher Gremien. Mehrmals erhielt er hohe Parteiauszeichnungen und staatliche Orden. Er starb am 3. Juni 1978, und wurde in Berlin, Hauptstadt der DDR beigesetzt.

Nun zur tatsächlichen Präsentation und Interpretierung des Aufsatzes; die Aufmerksamkeit des Lesers soll dabei vor allem auf gewisse Momente der Fragestellungen und Antworten Radványis gelenkt werden, die die Motive der Erörterung dieses Themas recht eindeutig herausstellen; ebenso auf gewisse Zusammenhänge, die teils bei der Stellung und Erörterung der Frage, teils bei gewissen Schlussfolgerungen unmissverständlich mit im Spiel waren.

Bevor wir versuchten, den geistigen Ort der hier abgedruckten Arbeit festzustellen, soll der Leser daran erinnert werden, dass die geistige Einstellung des Sonntagskreises: sein „religiöser Atheismus“, sein „Messianismus“, seine „soterologische Ideologie“ heute bereits, dank den Forschungen in den letzten Jahren, recht gut rekonstruierbar sind aufgrund der Tagebuchaufzeichnungen und Erinnerungen der einstigen Mitglieder,⁷ und nicht minder aus ihren damaligen Schriften über die Gedanken, mit denen sie beschäftigt waren. Es dürfte ausreichen, wenn wir in diesem Zusammenhang bloss auf die frühen ethischen Schriften von Georg Lukács, auf das Tagebuch von Béla Balázs, auf die Schlüsselromane von Anna Lesznai und Erwin Sinkó oder auf den programmatischen Vortrag

von Karl Mannheim aus dem Jahr 1918 hinweisen, um nur einige Verfasser zu nennen.

In diese Reihe gliedert sich die Arbeit von Radványi ein; an ihrem Zustandekommen hatten, wie er in einer späten Rückerinnerung nachdrücklich betont wird, die Reminiszenzen des Sonntagskreises bedeutenden Anteil: seine Fragen erinnern recht stark an diejenigen, die andere Mitglieder des Kreises ebenso gestellt hatten: „Kann der Mensch von heute erlöst werden?“ Und bejahendenfalls: „Wie lässt sich die Erlösung durchführen?“ „Wer muss heute die Last der ‚Erlösung‘ und ihre Verantwortung auf sich nehmen?“ „Bieten die ‚Erlösungsideologien‘ der Vergangenheit Lehren für die Massenbewegungen der modernen Zeit?“ „Ist die bolschewistische Revolution 1917 bloss eine späte Variante der mittelalterlichen ‚Erlösungsideologien‘, oder etwas anderes, von denen im Zweck und in den Mitteln der Durchführung Verschiedenes?“

Eine Antwort auf die Fragen suchte Radványi aufgrund einer vergleichenden Analyse der Form- und Funktionsveränderungen des Chiliasmus im Wandel der Zeit. Dazu nimmt er die verschiedensten Quellen wahr: das Alte und das Neue Testament wie Schriften über Religions- und Kirchengeschichte, über Bibel- und Religionskritik, über Ideen- und Gesellschaftsgeschichte. Wer die Arbeit von Radványi verfolgt, hat teil an einem besonderen geistigen Abenteuer; wir wollen nun den Chiliasmus in *seiner* Interpretation ins Auge fassen.

* * *

Der Glaube der Massen, das Reich der Gerechtigkeit werde bald kommen, verbreitete sich in gewissen Gebieten wie eine Epidemie, eine Ansteckung, liest man bei E. Hobsbawm in *Primitive Rebels*⁸; die chiliastischen bzw. millenarischen Bewegungen konnten zu verschiedenen Zeiten enorme Mengen in Bewegung setzen. Hobsbawm behauptet, *in sämtlichen revolutionären Bewegungen der Geschichte* liessen sich definitionsgemäss chiliastische Momente nachweisen; *die Zurückweisung der bestehenden „schlechten“ Welt, das nachdrückliche Wollen einer neuen, einer besseren Welt, ein unerschütterlicher Glaube an das Kommen des „Tausendjährigen Reichs“* und schliesslich eine *Unsicherheit die Zukunft betreffend*, da ja die Chiliasten keine klare und genaue Vorstellung haben, wie sich das ersehnte Ziel erreichen liesse.

Dieselben Motive weist Radványi in den Formveränderungen des Chiliasmus nach. An der Spitze des Aufsatzes steht die grundlegende

Feststellung: „Die Empirie ist die unmittelbarste Gegebenheit des menschlichen Lebens. Sie ist die evidenteste und sicherste Tatsache, ja das Gebiet der Tatsächlichkeit überhaupt. Sie ist das tatsächlich Gegebene schlechthin; der Grund, in welchem nicht nur das gesamte seelisch-geistige Leben des Menschen fundiert ist; sie ist der Ausgangspunkt und das bestimmende Prinzip der gesamten menschlichen Vorstellungs- und Gefühlswelt, des gesamten menschlichen Bewusstseins.“ Durch tausenderlei Bande ist der Mensch an die empirische Wirklichkeit gebunden; er versucht den Ausbruch aus ihr, muss jedoch erkennen, dass er an die empirische Wirklichkeit angekettet ist, dass er diese zu überwinden hat. Selbst das religiöse Gefühl und das religiöse Bewusstsein sind in der empirischen Wirklichkeit verankert, diese stellt das organisatorische und das bestimmende Prinzip bereit, sagt Radványi: „Wie sehr er [der religiöse Mensch] auch, von der Wertinferiorität der Empirie abgestossen, sich von ihr entfernen möchte – er kann sich von der empirischen Welt nicht loslösen.“

Gewisse Forscher meinen, diese Bewegungen reichten auf die frühen jüdisch-christlichen Lehren zurück, andere meinen, ihre Wurzeln lägen noch tiefer, in den asiatisch-iranischen Urreligionen. Trotz wesentlicher Formveränderungen behielten sie jedoch stets die hauptsächlichsten ideologischen Momente: die *Eschatologie* (die Lehre von der Hoffnung und von den „letzten Dingen“), die *Apokalyptik* (die die Zukunft vorwegnehmenden Visionen) und den *Messianismus* (den Glauben an das Kommen des Heilands, des Erlösers). Sämtliche chiliastischen Bewegungen sind überzeugt: das *summum bonum*, die Welt des Besten, nimmt *jenseits* des *summum malum*, der Welt des Bösesten und Ärgsten ihren Anfang.

Das Wort „Chiliasmus“ beruht auf dem griechischen *chiloi* (= tausend), es weist darauf hin, dass Christus als Messias einmal bereits gekommen sei, sein Wiederkommen (die Parusie) werde jedoch nach einer tausendjährigen Wartezeit erfolgen. Alle, die sich den gottwidrigen Kräften widersetzt haben, werden noch vor dem Ende der Welt auferstehen und mit Christus zusammen regieren. Ersten Spuren des Chiliasmus in Europa begegnet man im 1. Jh. u. Z., ihren Höhepunkt erreichen die chiliastischen Bewegungen in der alt-christlichen Zeit; die im Früh- und Spätmittelalter stossweise auftretenden Bewegungen sind bereits minder heftig.

Sehr klar lassen sich zwei Tendenzen der chiliastischen Bewegungen unterscheiden: eine *passiv-fatalistische* und eine *aktiv-kämpferische*. Die

typischsten Repräsentanten des *passiven* Chiliasmus sind der Mystiker und der Einsiedler, die Weltabgewandten, die die irdische Welt als Kerker empfinden, sich zu ihr feindlich verhalten, und die Erlösung demzufolge von einer überirdischen Kraft, von Gott erwarten. Die Vertreter des *aktiven* Chiliasmus: der sog. *magische*, der *calvinische* und der *werktätige* Mensch (der Mensch der Taten) wenden sich der Welt zu, sie wollen sich auf Erden zuhause fühlen, die empirische Welt erlösen und verändern. Der *magische* Mensch wünscht sich bloss eine *partielle Erlösung* (sein eigenes Seelenheil), er will durch *Vermittlung* – durch Gott – zur Erlösung gelangen; der *calvinische* Mensch will bereits die *Gesamtheit der empirischen Wirklichkeit erlösen*, Gott gilt ihm dabei bloss als *Gefährte*. Über beide hinaus geht der *werktätige* Mensch, der sich in seiner *gesamten* Wirklichkeit der irdischen Welt zuwendet, die Welt in ihrer *Totalität* erlösen will und sich darin *mit niemandem teilt*.

Radványis Interesse gilt vor allem den chiliastischen Bewegungen, die eine *Apokatastase* fordern: die *vollständige, universale* (jeden einzelnen mit umbegreifende), *radikale* Erlösung fordern. Freilich darf die „Universalität“ nicht wörtlich verstanden werden, den „Guten“ und den „Bösen“ wird ja ein jeweils anderes Los zuteil. Der christlichen Ideologie zufolge betrifft die Erlösung vor allem die Sünden, und sie erfolgt in der *ethischen* Sphäre: die Sündlosen werden selig, nicht aber die Sünder. Der jüdischen Religion zufolge erfolgt die Unterscheidung zwischen den der Erlösung Würdigen und Unwürdigen aufgrund der *Zugehörigkeit ihres Geschlechts*: die „Auserwählten“ – die Juden – können teilhaben an der Erlösung, die „Nichtauserwählten“ (Nichtjuden) jedoch nicht.

Den *radikalen* Chiliasten zufolge sei die Erlösung in der Zeit recht nahe, fast ein Bestandteil der Gegenwart; deshalb müsse man stets in Bereitschaft sein, damit „die Stunde der Erlösung“ niemanden unvorbereitet treffe. Sollte die Erlösung jedoch nicht zum vorausgesagtem Zeitpunkt eintreffen – dieser Tatsache ist ja schliesslich jede chiliastische Bewegung konfrontiert –, so fühlen sich die Massen eher oder später enttäuscht, ein Zerfallprozess setzt ein. Dies aber war nie ein Hindernis im Wege des Aufkommens neuer chiliastischer Bewegungen in einer nachfolgenden Periode, häufig mit noch grösseren Hoffnungen als zuvor.

Im Hochmittelalter (13. Jh.) und im ausgehenden Mittelalter (15. Jh.) entfalteten sich enorme Menschenmassen mit sich reissende radikale Bewegungen, die sich gegen die *feudale Gesellschaft* und deren Hauptstützte, gegen die *reiche Kirche* wandten. Da sich diese Kirche als Alleinvertreter Gottes auf Erden, als ausschliesslichen Depositär der Erlösung

begriff, machte sie die radikalen Chiliasten – die die Erlösung, wie erwähnt, aus *eigenen Kräften* bewirken wollen – eindeutig zu ihren Gegnern.

Unter dem Einfluss der Calvinischen Reformation steigern die radikalen chiliastischen Bewegungen ihren Kampf, sie nehmen in ihr Programm Forderungen auf, die bereits ausschliesslich *sozialen* Inhalts sind. Von diesen behandelt Radványi drei Bewegungen ausführlicher: die der *Taboriten*, des linken Flügels der Hussitenbewegung, die sich zum christlichen Humanismus bekennen; die *Münsteraner Wiedertäufer* (Anabaptisten), die die Wiedereinführung der altchristlichen Besitzgemeinschaft fordern; und die *englischen Chiliasten* (Harrison und seine Anhänger), denen sich später auch Arbeiter (*levellers, diggers*) anschliessen, wodurch auch deren Forderungen in das Programm aufgenommen werden. Diese drei Bewegungen bedeuten den Höhepunkt des Chiasmus in Europa; die nach ihnen folgenden Bewegungen des 15. Jh. sind weitaus nicht mehr so radikal.

Die grösste Errungenschaft der reformationszeitlichen chiliastischen Bewegungen ist, wie Radványi betont, dass sie *den Menschen, das Subjekt* eindeutig *in den Vordergrund rücken*: dieser Mensch, dieses Subjekt betrachtet die Erlösung nunmehr eindeutig als *seine eigenste Aufgabe*. Hier geht es bereits um ein Subjekt der Geschichte *im modernen Verständnis des Wortes*, das sich fragt, *wie* es zu handeln habe, um das gesetzte Ziel – die Erlösung und Umgestaltung der empirischen Welt – zu erreichen.

Alle radikalen chiliastischen Bewegungen müssen sich unvermeidlich mit *vier* Fragen auseinandersetzen. Diese sind: *wer* soll handeln (die konkrete Frage nach dem *Subjekt* des Handelns), *wogegen* man sich einzusetzen hat (die Frage nach dem *Objekt* des Handelns), *wie, mit welchen Mitteln* die Handlung auszuführen ist (die Frage nach dem *Wie* des Handelns), und schliesslich *was* zu tun ist (die Frage nach dem *Inhalt* des Handelns).

Aus den Antworten auf die Fragen geht hervor, dass Radványi – damals bereits engagiertes Mitglied der Kommunistischen Partei Deutschlands – die radikalen chiliastischen Bewegungen als beachtenswerte Vorläufer der revolutionären (kommunistischen) Bewegungen des 20. Jh. betrachtete und der Meinung war, gewisse ihrer Züge würden – freilich in abgewandelter Form – auch in den Massenbewegungen der modernen Zeit präsent sein.

Die Antwort auf die erste Frage lässt sich kurz im folgenden zusammenfassen: *Der aktive, radikale Chiasmus hat Gott sukzessiv in den*

Hintergrund verdrängt, damit an seinerstatt der Mensch auf dem Plan erscheine als das wahre Subjekt der Geschichte. Was im jüdischen Chiasmus der „Auserwählten“ harrete, wird nun zur Aufgabe der „Gemeinde der Gerechten“(!). Diese Gemeinde, die sich im wesentlichen als Avantgarde begreift, ist absolut *sendungsbewusst*: sie hat die Welt zu erlösen. Die Erlösung aber kann nicht mit einem Schlag erfolgen, sondern nur stufenweise, in zwei aufeinanderfolgenden Phasen. Zunächst erlangen nur die Angehörigen der „Gemeinde der Gerechten“ das Heil, und diese werden sodann die grossen Massen vorbereiten, auf dass sie der Erlösung würdig seien. Die Apokatastase (die universale Seligwerdung) kann somit nur das Ergebnis eines längeren geschichtlichen Prozesses sein, der *anfängs nur wenige* betrifft, und erst später grössere Menschengruppen einbegreifen soll.

Auf die zweite Frage gibt Radványi folgende Antwort: Einzusetzen habe man sich gegen das „Schlechte“, das „Böse“, und zwar nicht sosehr gegen dessen vereinzelte Erscheinungen, sondern vielmehr gegen die *Grundsätze und Institutionen*, die deren Beweggründe sind. *Den radikalen Chiliasten gilt die Macht von Kirche und Staat als die gefährlichste Form des „Bösen“*, weshalb sie ihnen einen unerbittlichen Kampf ansagen. Früher hatte der Mensch nur in der ethischen Sphäre Handlungsspielraum, war aber selbst dort beschränkt, eigentlich konnte er sich nur um sein Seelenheil kümmern, der Gesellschaft gegenüber war er ohnmächtig. Genauer: die nichtchiliastische Religiosität begriff einzig die *individuelle* ethische Tat als „gottgefälliges Werk“, die Taten „sozialethischer“ Prägung jedoch nicht. Die chiliastischen religiösen Bewegungen, streicht Radványi hervor, begnügten sich nicht damit, neben der individuell-ethischen auch die sozialethische Tat anzuerkennen – sie stellten sie nachgerade als Forderung. Die späten Repräsentanten der aktiven Chiliasten begnügten sich nicht mehr mit dem beschränkten Handlungsspielraum, sie wollten *das „Böse“ in der Gesamtheit der empirischen Wirklichkeit vernichten*, um an seinerstatt *das Reich des summum bonum* einzusetzen. Die *modernen Nachfahrn* der Chiliasten gingen noch weiter: *keine einzige Sphäre der empirischen Welt konnte ihnen einen Haltbefehl erteilen*. Scharf attackieren sie die sozialen (weltlichen) Mächte, in denen sie die mächtigste und gefährlichste Inkarnation des „Bösen“ erblicken. Das ist der Grund, weshalb *der chiliastisch eingestellte Mensch stets ein Anhänger der sozialen Bewegung, das eigentliche Subjekt der sozialen Revolution sein wird*.

Bei der Antwort auf die dritte Frage argumentiert Radványi: Da ihre

Gegner die chiliastischen Bewegungen wegen ihres Radikalismus vernichten wollen, werden diese *notwendigerweise zur Waffengewalt greifen*. Es kann daher kein Zweifel bestehen: in den radikalen Bewegungen „... bildet die Gewalt den unumgänglichen und konstitutiven modus, die einzig mögliche und unumgänglich notwendige Verfahrensweise des chiliastischen Erlösungshandelns“. Die radikalen Chiliasten verheimlichen es überhaupt nicht, dass sie für offene Gewalt sind. „Sie sind sich wohlbewusst, dass sie ihre Absicht nicht verwirklichen können, wenn sie innerhalb der Grenzen der Anerkennung der Entschluss- und Handlungsfreiheit eines jeden Menschen bleiben.“

Woher aber nahmen die Chiliasten das Recht, die Waffe der Gewalt zu ergreifen? Hat ein Mensch überhaupt das Recht, in die Freiheitssphäre eines anderen einzudringen, diese zu beschränken bzw. zu vernichten? Die erste Frage, ob nämlich der „Gute“ Recht auf Gewalt habe, ist ausschliesslich auf *ethischer* Grundlage zu beantworten, auf die zweite hingegen kann man von einem absolut immanent ethischen Standpunkt aus nur mit *nein* antworten. Die Chiliasten aber, so Radványi, betrachten die Welt *nicht von einem immanent ethischen Blickwinkel aus*. Das ist auch verständlich: sie sind ja die „Auserwählten“, sie sind nicht gewöhnliche Menschen; als „Soldaten der Erlösung“ obliegt es ihnen, das „Böse“ zu vernichten. Um ihrer Sendung gerecht zu werden, suspendieren sie die Autonomie der Ethik, und setzten somit den die Gewalt negierenden Befehl ausser Kraft. Radványi, wie wir meinen, *ahnt* vorderhand erst, dass es hier um das *Dilemma von Recht und Moral* geht, womit sich jede radikale Bewegung eher oder später auseinandersetzen muss.

Dies im Gegensatz etwa zu Georg Lukács, der bereits Ende der 1910er Jahre das ähnliche Dilemma der bolschewistischen Partei recht klar erkannte. Er stellte, wie bekannt, in Bezug auf die historische Mission der Bolschewisten die Frage: „darf man das Gute mit schlechten Mitteln, die Freiheit durch Unterdrückung erkämpfen? Kann eine neue Weltordnung entstehen, wenn die Mittel nur technisch unterschieden sind von denen der alten Weltordnung, die zu Recht gehasst und verachtet wurden?“ Damals vertrat Lukács eindeutig den Standpunkt: Sofern „auch der Kampf des Proletariats keine Ausnahme“ ist, „dann wäre der ganze ideelle Inhalt des Sozialismus... nur Ideologie gewesen. Das aber ist unmöglich. Aus diesem Grund darf man eine geschichtliche Feststellung nicht als Fundament des moralischen Wollens der neuen Weltordnung betrachten. Man muss das Schlechte *als* Schlechtes, die Unterdrückung *als* Unterdrückung, die Klassenherrschaft *als* Klassenherr-

schaft bezeichnen. Man muss daran glauben – und das ist das wahre ‚credo quia absurdum est‘ –, dass der Unterdrückung nicht wieder ein Kampf der Unterdrückten um die Macht folgen wird . . . , sondern die Selbstvernichtung der Unterdrückung. Die Wahl also zwischen den beiden Stellungnahmen ist – wie jede moralische Frage – eine Frage des Glaubens.“⁹

An anderer Stelle äussert sich Lukács noch deutlicher: „Keine Ethik kann zur Aufgabe haben, Rezepte für korrektes Handeln zu erfinden und die unüberwindbaren, tragischen Konflikte des menschlichen Schicksals einzuebnen und zu leugnen. Im Gegenteil: die ethische Selbstbesinnung weist ja gerade darauf hin, dass es Situationen gibt – tragische Situationen –, in denen es unmöglich ist zu handeln, ohne Schuld auf sich zu laden; gleichzeitig aber lehrt sie uns auch, dass, falls wir zwischen zwei Arten, schuldig zu werden, zu wählen hätten, auch dann das richtige und das falsche Handeln einen Masstab besässen. Dieser Masstab heisst: Opfer.“ Lukács gelangt zu dem Schluss: „Und so, wie der einzelne, zwischen zwei Arten von Schuld wählend, schliesslich dann die richtige Wahl trifft, wenn er auf dem Altar der höheren Idee sein minderwärtiges Ich opfert, besteht eine Kraft darin, dieses Opfer auch für das kollektive Handeln zu ermassen; hier jedoch verkörpert sich die Idee als ein Befehl der welthistorischen Situation, als geschichtsphilosophische Berufung.“¹⁰

Radányi erkannte den Wesenskern des Dilemmas weitaus nicht so klar wie Lukács. Er nimmt an, dass „ . . . das latente Bewusstsein dieser theoretischen Unlösbarkeit des Problems . . . den aktiv-radikalen Chiliasten diese ungeheure Kraft verliehen [hat], mit welcher sie an das Werk der Gewalt gingen, um das Problem in der Praxis zu entscheiden“. Wofür Radányi letztlich votiert, geht aus seiner Antwort auf die letzte Frage hervor.

Es gehe aus dem bisherigen eindeutig hervor, stellt er fest, dass die radikalen Chiliasten eine „heilige Revolution“ wollen, dass ihnen halbe Lösungen nicht genügen. Sie wenden sich daher nicht nur gegen die religiösen und ethischen Faktoren des irdischen Lebens, sondern der Gesamtheit der sozialen und ökonomischen Zusammenhänge; sie fordern eine allumfassende, radikale Wende. *Sie wollen den Gesamtbau der empirischen Welt niederreißen, mit allen ihren Voraussetzungen und Gebundenheiten, damit an ihrerstatt ein neues Reich der Vollkommenheit entstehe.* Wenn nötig, nahmen sie auch Gewalt in Anspruch für diesen Zweck.

Das zu entstehende Reich wird nicht das Ergebnis einer partiellen, sondern einer totalen, nicht einer sukzessiven, sondern einer sofortigen

„Erlösung“ sein, weshalb ein Bruch mit sämtlichen Bewegungen notwendig ist, die ihre religiösen Fundamente noch aufbewahrt haben. Dem Chiliasten erscheint die *empirische Welt* fortan als ein Gottloses, *Gott-fremdes*, Gott entschieden *Gegenüberstehendes*. Der radikale Chiliast will die Erlösung jetzt, *sofort*, und zwar in ihrer ganzen Fülle, alles hinwegfegende Kraft; darum wird er zu einem opferbereiten Anhänger der Revolution.

Es stellt sich unbedingt die Frage: Was ist das Gemeinsame der späten und der frühen chiliastischen Bewegungen, wenn jene, völlig auf diesseitiger Basis, weiter nicht von ihren religiösen Wurzeln zehren? Es sind die kommunistischen Ideen, lautet Radványis Antwort. *Kommunistische Ideen hatten in sämtlichen chiliastischen Bewegungen eine bestimmende Funktion*, und dies komme daher, dass *der Chiasmus die Forderungen der christlichen sozialen Ethik stets ernst genommen hat*: er war mit aller Kraft daran, diese zu verwirklichen. Der radikale Chiasmus orientierte sich an der Devise, *dass der Kommunismus in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und für alle Menschen zu verwirklichen sei*.

Zum Abschluss fasst Radványi die wichtigsten Ursachen des Scheiterns der chiliastischen Bewegungen ins Auge. Die hauptsächliche Ursache sei, dass sie den Widerspruch, der aus ihrem innersten Wesen folgt, nicht auflösen können: ihre Erlösungs-ideologie lief der Wirklichkeit zuwider. *Die grundlegendste Ursache ihres Scheiterns lässt sich als Gegensatz von Idee und Wirklichkeit zusammenfassen*: es besteht ein Widerspruch zwischen der ausserempirischen und metaempirischen Beschaffenheit der radikalen Postulate über die Erlösung und der empirischen Beschaffenheit der irdischen Welt.

Trotz aller Niederlagen und allen Scheiterns behält die Frage Aktualität, „... ob nicht doch in der Gegenwart oder in der Zukunft noch neue Aussichten, neue Möglichkeiten für den chiliastischen Geist vorhanden sind...“, ob es nicht anzunehmen wäre, dass es, die früheren Hürden vermeidend, gelingt, die chiliastischen Bewegungen den Forderungen unserer Zeit entsprechend auf neue Fundamente zu verlegen. Radványi meint, dies sei nicht ausgeschlossen, betont jedoch, dass dies seiner Ansicht nach nur dann möglich wäre, wenn der Mensch in Zukunft das *gesamte* Erlösungswerk für sich fordert; wenn er nichts mehr von Gott erwartet, weil *er selbst* die *vollständige* Erlösung durchführen will: nicht nur die *Vernichtung* – nämlich des „Bösen“ –, sondern auch den *Aufbau*, die Verwirklichung des „Guten“. Das wäre im Grunde ein tatsächlicher Schritt vorwärts auf dem Weg, den einst der aktive Chiasmus eingeschla-

gen hatte. Ganz eigentlich kann dies aber nicht mehr Chiliasmus genannt werden.

Das aufgezeigte Problem habe in unserem Heute um so mehr Aktualität, „...da man neuerdings den Bolschewismus mit dem Chiliasmus in Verbindung zu bringen pflegt, indem man in ihm eine neue Gestaltung, ein neues Entwicklungsstadium der chiliastischen Idee sieht“. Zahlreiche Bemerkungen in Ernst Blochs Buch über Thomas Münzer lassen etwa darauf schliessen, dass er den Bolschewismus in chiliastischem Verständnis begreift, dies aber sei, so Radványi, unerlaubt. Der Bolschewismus weise zwar tatsächlich gewisse an den Chiliasmus gemahnende Züge auf („Erlösungsidee“, radikale Vernichtung der alten Gesellschaft, das entschlossene Wollen einer neuen), doch sei es falsch, aufgrund im wesentlichen *äusserlicher* Merkmale eine Parallele der beiden aufzustellen. Der *Bolschewismus*, betont Radványi, unterscheidet sich nämlich von allen bisherigen revolutionären Bewegungen, indem er als Minderheit, die ihres Rechts bewusst ist, *nichts mehr von Gott erwartet*. In allen Zeiten, in allen seinen Formen lehnt der Chiliasmus, offen oder verhüllt, an den Glauben an Gott an. Der *Bolschewismus* dagegen *ist eine Bewegung, die die Verwirklichung ihrer Lehren ausschliesslich durch Taten des Menschen in der empirischen Welt selbst erringen will* – wenn nötig, mit Gewalt.

Sofern Gott in Zukunft vollends ausgeschaltet wäre aus der (Gefühls-) Welt des Menschen, so konnten sich dem Geist und dem Schaffen des Menschen neue Perspektiven öffnen. Man dürfte mit Recht annehmen, behauptet Radványi abschliessend, „...dass eben *der Bolschewismus der Übergang zu dieser neuen Epoche ist*“. Heute könne man freilich kaum mehr über ihn sagen, da ja „...dieses Neue erst jetzt im Entstehung begriffen ist, und erst die kommenden Jahrhunderte der Entwicklung des menschlichen Geistes (!) seine Entfaltung bringen können werden“.

An dieser Stelle bricht das Elaborat jäh ab. Radványi wollte es offenbar der Zeit überlassen, darüber zu entscheiden, was damals weder er noch andere mit Gewissheit behaupten konnten. Einige Jahre später wird er, als engagierter Kommunist, auch die aus dem vorher erörterten ethischen Dilemma folgende moralische Pflicht bewusst auf sich nehmen.

* * *

Obwohl mehr als ein halbes Jahrhundert lang verschollen, blieb Radványis Schrift nicht ohne Anklang. Es beriefen sich auf sie nicht Geringere als Karl Mannheim und Günther List.¹¹ Wäre sie in weiteren Krei-

sen bekannt geworden, hätte sie vermutlich noch grösseres Interesse erweckt und sicherlich scharfe Diskussionen ausgelöst. Auch kann man dem Gedanken nicht vollends ausweichen, ob Radványi, das mögliche Unverständnis, sogar Missverständnis befürchtend, nicht etwa bewusst seine Arbeit „vergessen“ hatte bzw. sie später ihrem Schicksal überliess, was ihm um so eher begründet erscheinen konnte, da ihm das Problem des Chiliasmus infolge des nur wenig später in andere Richtung umgeschlagenen wissenschaftlichen Interesses und der Entwicklung seiner Weltanschauung nicht mehr wichtig war.

EDITORISCHE BEMERKUNGEN

Die Doktorarbeit von László Radványi ist hier aufgrund der maschinengeschriebenen Variante im Archiv der Universität Heidelberg unverändert wiedergegeben, nur die eindeutigen Tippfehler wurden verbessert. Die Bibliographie am Ende des Aufsatzes wurde, soweit möglich, ergänzt; die Ergänzungen stehen in eckigen Klammern. Sie ist bedauerlicherweise noch immer nicht vollkommen: es fehlen der Erscheinungsort und/oder das Erscheinungsjahr, hier und dort mag auch der Titel der genannten Schrift fragmentarisch sein. Da überwiegend sehr alte Ausgaben erwähnt sind, die wir weder in ungarischen, noch in ausländischen Bibliotheken auffinden konnten, musste die weitere Forschung aufgegeben werden.

Die Fussnoten im Text sind unverändert geblieben, aus technischen Gründen mussten sie aber verlegt werden; sie sind numeriert hinter dem Text zu finden. Die eventuellen Ergänzungen finden Sie (in eckigen Klammern) in der Bibliographie.

Hier möchte ich allen danken, die durch ihre Hilfsbereitschaft zur Veröffentlichung des Aufsatzes von László Radványi beigetragen haben. Dies gilt vor allem für Frau Dr. Ruth Radványi, in Berlin lebende Tochter des Verfassers, für die Förderung der Publikation; Frau Lili Szondi, Schwester des Verfassers, für die biographischen Angaben; ich danke der Bibliothek der Universität Heidelberg für die Überlassung einer Xeroxkopie des Aufsatzes; Dr. Gusztáv Gecse, Hauptmitarbeiter des Philosophischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, und Dr. József Schweitzer, Professor des Ungarischen Israelitischen Rabbi-

nerseminars für ihre Hilfe in Fachfragen; Károly Redl, Mitarbeiter des Philosophischen Instituts für seine sorgfältige und gründliche Lektorierungstätigkeit; János Ambrus, Mitarbeiter des Lukács Archivs des Philosophischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und Herrn Ottó Beóthy, der seither verstorben ist, für ihre Beihilfe bei der Herausgabe.

ANMERKUNGEN

1. Georg Lukács: *A konzervatív és a progresszív idealizmus vitája* (Die Auseinandersetzung zwischen dem konservativen und dem progressiven Idealismus). In: *Utam Marxhoz* 1. Magvető, Budapest 1971, S. 178–179.
2. Ladislaus Radványi: *Der Chiasmus. Ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns* (Maschinenschrift), 129 S. Heidelberg, Phil. Diss. vom 3. März 1923.
3. Radványi László: *Fekete könyv. Versek* (Schwarzbuch. Gedichte). Mit einem Vorwort von Frigyes Karinthy. A. Martos, Budapest 1916.
4. Gábor Éva: *Egy „elfelejtett” vasárnapos emlékeiből* (Aus den Erinnerungen eines „vergessenen“ Mitglieds des Sonntagskreises). In: *Világosság* 1980/7, S. 449–453.
5. Gábor Éva: *Radványi és a MASCH* (Radványi und die MASCH). Manuskript (erscheint in Kürze).
6. Die wichtigsten Arbeiten von Radványi: *Nationaler Befreiungskampf und Neokolonialismus*. Referate und ausgewählte Beiträge. Berlin 1962.
Aktuelle Probleme der Entwicklungsländer: Sammelband. Politökonomie. Berlin 1968.
A nem-kapitalista út. Fő jellemvonások, problémák, perspektívák (Der nichtkapitalistische Weg. Die wichtigsten Charakteristika, Probleme, Perspektiven). Afroasiatisches Forschungsinstitut, Budapest 1973.
Die Entwicklungsländer. Ursprung, Lage, Perspektive. Berlin 19762; in spanischer Sprache: *Los países en desarrollo – Origen – Situación – Perspectivas*. Mexico 1977.
7. In den Erinnerungen (vgl. Anm. 4) weist Radványi darauf hin, dass er, wie die übrigen Mitglieder des Sonntagskreises auch, an das Kommen einer ethisch besseren und edleren Welt glaubte, für die sie alle auch zu Opfern bereit gewesen wären. Die „Erlösung“ sollte durch das „Werk“ erreicht werden. Nach Charles de Tolnay war der Sonntagskreis „eher einer religiösen Sekte ähnlich als einer Gesellschaft von Intellektuellen, die sich aufgrund des literarischen Interesses zusammengefunden haben.“ Auch Anna Lesznai meint, der Tonfall der Zusammenkünfte sei „zeremoniell, eher religiös gewesen“, und Béla Balázs vermerkt in seinem Tagebuch: „Wir vom Sonntagskreis spiritualisieren den Kommunismus zur Religion“ schliesslich erklärt Karl Mannheim, die Mitglieder des Kreises betrachteten die Mystiker des Mittelalters als ihr Vorbild, weil diese die „Erlösung“ nicht in der Zurückgezogenheit vom Leben, sondern eben im Leben, über das Werk durchführen wollten.
8. Eric Hobsbawm: *Primitiv Rebels*. University Press. Manchester 1959.
9. Georg Lukács: *Der Bolschewismus als moralisches Problem*. In: G. L.: *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I.*, S. 31–32.

10. Georg Lukács: *Taktik und Ethik*. In: G. L.: *Taktik und Ethik*, ed. cit. S. 52–53.
11. Vgl. K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929; Günther List: *Utopie und radikale Reformation*. Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jh. München 1973.

Übersetzt von Ágnes V. Meller

INHALTS-VERZEICHNIS

I. Einleitung. Das Problem

Bedeutung und Rolle der Empirie in der Gedanken- und Gefühlswelt des religiösen Menschen

Das Problem: Wie muss sich der religiöse Mensch zwecks Realisierung seines Erlösungswillens der Empirie gegenüber verhalten?

II. Die verschiedenen Möglichkeiten

a) Die weltabgewandten Typen:

1. Der weltabgewandte Mystiker
2. Der Einsiedler

b) Die weltzugewandten Typen:

1. Der weltzugewandte Mystiker
2. Der magische Mensch
3. Der calvinische Mensch
4. Der „werktätige“ Mensch
5. Der chiliastische Mensch

Das eigentliche Problem dieser

Arbeit: Wie muss der chiliastische Mensch zwecks Realisierung seines Erlösungswillens der empirischen Welt gegenüber handeln?

III. Die chiliastische Erlösungsidee

Die Wesenseigenheiten der chiliastischen Erlösungsidee:

1. Die Empirizität der Erlösungswelt
2. Die Radikalität der Erlösung
3. Die Universalität der Erlösung
4. Die Gegenwärtigkeit der Erlösung

IV. Die historischen Gestaltungen des Chiliasmus

Chiliasmus, Eschatologie und Apokalyptik

Die Entstehung des Chiliasmus aus der jüdischen apokalyptischen Eschatologie

1. Die passive Periode des Chiliasmus
 - Der jüdische Messianismus
 - Der Chiliasmus im Urchristentum
 - Die montanistische Bewegung
 - Der Chiliasmus im Mittelalter

Der Joachimismus

2. Die aktive Periode des Chiliasmus

Die Haupteigenheiten des aktiven Chiliasmus

Die taboritische Bewegung

Die münsterische Bewegung

Die englisch-chiliasmische Bewegung

Der Chiliasmus in dem nachreformatorischen Zeitalter

V. Das chiliastische Handeln

Wesen und Sinn des passiven und aktiven Chiliasmus

Die Hauptfragen, in welche sich das Problem gliedert:

1. *Wer* soll handeln?

(Die Frage nach dem *Subjekt* des chiliastischen Handelns)

2. *Wogegen* soll man handeln?

(Die Frage nach seinem *Gegenstand*)

3. *Wie*, mit welchen Mitteln, soll man handeln?

(Die Frage nach seinem *modus*)

4. *Was* soll man handeln?

(Die Frage nach seinem *Tatgehalt*)

* * *

Der Grundwiderspruch der chiliastischen Erlösungsidee als Hauptursache des Misslingens der chiliastischen Versuche. (Der Wesensgegensatz zwischen der Un- und Überempirizität der Erlösungspostulate und der Empirizität der irdischen Welt.)

Die Frage nach etwaigen Gegenwarts- oder Zukunftsmöglichkeiten des Chiliasmus

Chiliasmus und Bolschewismus

Verzeichnis der benutzten Literatur in alphabetischer Reihenfolge.

I. EINLEITUNG: DAS PROBLEM

Die Empirie ist die unmittelbarste Gegebenheit des menschlichen Lebens. Sie ist die evidenteste und sicherste Tatsache, ja das Gebiet der Tatsächlichkeit überhaupt. Sie ist das tatsächlich Gegebene schlechthin; der Grund, in welchem nicht nur das gesamte körperliche, sondern auch das gesamte seelisch-geistige Leben des Menschen fundiert ist; sie ist der Ausgangspunkt und das bestimmende Prinzip der gesamten menschlichen Vorstellungs- und Gefühlswelt, des gesamten menschlichen Bewusstseins.

Auch das religiöse Gefühl, und das religiöse Bewusstsein, haben ihren Ausgangspunkt, ihr konstituierendes und konstitutives Prinzip in der Empirie. Der Konflikt des Menschen mit der Empirie ist der Entstehungsgrund des religiösen Gefühles; und wie sehr sich auch die religiöse Vorstellungswelt von den empirischen Gegebenheiten entfernen mag, in ihrem Grund und Wesen bleibt sie doch mit den Grundtatsachen des empirischen Lebens untrennbar verbunden, und ist von ihr konstitutiv determiniert.

Von den auf die absoluten Werte gerichteten Forderungen des menschlichen Geistes erscheint die empirische Welt als wertarm und wertfeindlich, als etwas Unvollkommenes und Schlechtes. Von dem Standpunkt einer jeder Religiosität aus erscheint die Empirie als ein paulum und malum. Und diese Wertinferiorität der empirischen Tatsächlichkeitswelt gibt den Anlass zum Verlassenwollen dieser Empirie, und zur Konstituierung der „Erlösungswelt“: der Idealwelt der absoluten Werte, der Welt des summum bonum.

Es ist nun ganz natürlich, dass diese „Erlösungswelt“, entstanden quasi als eine Reaktion der menschlichen Idealforderungen auf die Wertinferiorität der empirischen Welt, von den inhaltlichen Gegebenheiten der Empirie nicht unbeeinflusst bleiben kann. Die inhaltlichen Bestimmungen des summum bonum sind zum grossen Teil quasi negative, entgegengesetzte Spiegelbilder der Gegebenheiten der wertarmen und wertfeindlichen Empirie. Denn auch die seligmachende Wertfülle der religiösen Idealwelt, der „Erlösungswelt“, ist nicht etwa ein spontanes neues Produkt normativ-idealer Spekulation, sondern ist entstanden durch die Formung und Umformung der empirisch-faktischen Realitäten. Auch in dem „überempirischen“ Reiche des summum bonum, auch in der,

der Empirie so sehr entgegengesetzten „göttlichen“ Welt der absoluten Werte lässt sich die Struktur der Empirie, der „kreatürlichen“ und „inferioren“ empirischen Welt wiedererkennen.

Doch die eigentlichste, am tiefsten in das Wesen des Sachverhaltes hinabreichende religiöse Konstitutivität der Empirie zeigt sich nicht in dieser Sphäre der inhaltlich-struktiven Determiniertheit, sondern in der Sphäre des Handelns. Wie sehr auch der religiöse Mensch durch die Konstituierung der überempirischen „Erlösungswelt“ über die Empirie hinausgehen will, wie sehr er auch, von der Wertinferiorität der Empirie abgestossen, sich von ihr entfernen möchte – er kann sich von der empirischen Welt nicht lösen. Die Empirie ist für den Menschen eine unumgängliche Lebensstatsächlichkeit. Sie *ist gegeben*, und kann nicht unberücksichtigt bleiben. Der Mensch ist mit der empirischen Welt unabtrennbar verbunden, und wird, wie sehr er auch sich von ihr losreißen möchte, immer wieder zu ihr zurückgetrieben. Er muss sie „bewältigen“, er muss mit ihr in einem gewissen Sinn „fertig werden“. Und zwar ist die Empirie für den religiösen Menschen nicht nur im Sinne des „Daseins“, nicht nur ontisch gegeben, sondern auch ethisch, und *hauptsächlich ethisch*. Das ontische Gegebensein der Empirie ist für den religiösen Menschen durchaus nicht das Wichtigste; denn in der „Erlösungswelt“, in dem überempirischen Idealreich der Gottheit hat der religiöse Mensch eine solche Gegebenheitssphäre konstituiert, welche nicht nur an inhaltlichem Wertgehalt, sondern auch in der „Seinsart“, in dem „Seinsgrad“ *über* der empirischen Welt steht. Doch die Empirie ist nicht nur *gegeben*, sondern auch *aufgegeben*. Sie steht vor dem religiösen Menschen nicht nur als eine unumgängliche *Tatsache*, sondern auch als eine unumgängliche *Aufgabe*. Dieser wertarmen und wertfeindlichen empirischen Welt gegenüber muss *gehandelt* werden. Der Mensch steht mitten in ihr, und kann aus ihr nicht heraus. Aber er *darf* auch nicht aus ihr herausgehen. Denn die Wertinferiorität der empirischen Welt bedeutet für den religiösen Menschen nicht nur einen Konflikt, nicht nur eine Abstossung, nicht nur ein Leid, sondern auch eine *Aufgabe*. Der Mensch muss inmitten der Empirie und gegenüber der Empirie handeln, eben weil sie unumgänglich gegeben ist, und eben weil sie *so* gegeben ist, als ein paulum und malum, als eine wertarme und wertfeindliche, schlechte und schwache irdische Welt. Und eben diese ethische Unumgänglichkeit, dieses ethische „Gegebensein“ der Empirie ist für den religiösen Menschen wesensbestimmend, ist für das religiöse Bewusstsein grundlegend konstitutiv. Der religiöse Mensch, der seine ganze Ideenwelt in das durch

ihn selbst konstituierte Erlösungsreich der absoluten Werte gründet, der mit allen seinen Wollungen und Hoffnungen in diesem überempirischen Idealreich fusst, muss sich *in der Empirie, inmitten der wertarmen und wertfeindlichen empirischen Welt* handelnd bewähren.

Doch nicht nur dieses rein-ethische Prinzip der Bewährung ist für das Verhalten des religiösen Menschen der Empirie gegenüber konstitutiv, sondern auch, und zwar in einem noch grösseren Masse, noch ein anderes. Das Hauptziel, wonach der religiöse Mensch strebt, das höchste Gut in seiner Werthierarchie, ist das Reich des summum bonum, das Reich der Erlösung. Sein höchster Wunsch, das bestimmende Prinzip seines Willens ist das Eingehen in diese Welt der absoluten Werte und der vollkommenen Seligkeit. Es ist deshalb ganz natürlich, dass dieses Ziel, dass dieser Wille, das normative und regulative Prinzip seiner Handlungen bildet und somit auch seine Handlungen inmitten und gegenüber der Empirie konstitutiv determiniert. Dieses Prinzip, das Prinzip des Erlösungswillens, ist durchaus kein rein-ethisches Prinzip. Das Hauptmoment der rein-ethischen Prinzipien ist die autonome Immanenz der ethischen Wertung. Die durch den Erlösungswillen konstituierte Handlung ist jedoch kein Ziel an und für sich, gründet sich nicht auf den Wert der betreffenden Handlung selbst, sondern ist ein Mittel zur Erreichung eines *religiösen Glücksgutes*, ein Schritt auf dem Wege zur Erlösung; also keine ethisch-autonome, keine immanent-ethische, sondern eine, in der religiösen Wertung fundierte, durch das religiöse Zentralgut determinierte und regulierte Handlung. Die aus diesem Erlösungswillen entspringenden Handlungen sind also nicht immanent-ethisch, rein-ethisch, sondern religiös-ethisch; kurzum: sie sind religiöse Handlungen.

Der religiöse Mensch kann und darf sich nicht von der Empirie losreissen; er muss und soll in ihr leben und in ihr handeln. Das Fundamentalprinzip seiner Handlungen ist aber, dem Wesen seiner Grundeinstellung gemäss, das religiöse Zentralgut: das Eingehen in das Reich des summum bonum: die Erlösung. Es entsteht nun die Frage, wie dieser Erlösungswille des religiösen Menschen sein Verhalten der Empirie gegenüber beeinflusst; das Problem: wie der religiöse Mensch in der empirischen Welt handeln muss, um das religiöse Zentralgut: das Idealreich des Göttlich-Absoluten, des summum bonum zu erreichen, um die Erlösung zu verwirklichen. Vor dem religiösen Menschen stehen zwei Welten: die tatsächliche, gegebene Welt der Empirie, und die ideale, gewollte, geforderte Welt des Absoluten. Er kann sich nicht von der Empirie losreissen, er muss *in ihr* handeln. Doch die Richtung seiner Handlung

geht *über sie hinaus*, das Ziel seiner Handlung ist das Eingehen in das Absolute. Wie soll er nun, was soll er nun in der Empirie handeln, um dieses Ziel zu erreichen? Dies ist das Problem.

Es sind viele Lösungsversuche möglich. Unsere Arbeit richtet sich zwar nur auf einen spezifischen Lösungsversuch dieses Problems; doch es sollen zuerst alle Möglichkeiten in ihrer Wesenseigenheit kurz dargestellt werden – und aus ihrer Vielheit möge sich dann die Eigenart des von uns darzustellenden Lösungsversuches hervorheben.

II. DIE VERSCHIEDENEN MÖGLICHKEITEN

Der religiöse Mensch steht also der wertarmen und wertfeindlichen, schlechten und schwachen empirischen Welt gegenüber, in sich die göttliche Idealwelt der absoluten Werte, die Seligkeitswelt der Erlösung, tragend.

Die nächstliegende Stellungnahme ist: sich von der wertinferioren, schlechten und schwachen empirischen Welt völlig abzuwenden und sich ganz auf die religiöse Ideenwelt, auf das göttliche Seligkeitsreich zu konzentrieren. Dieses Verhalten nimmt der *weltabgewandte Mystiker* der Empirie gegenüber ein. Das Hauptziel seines Lebens ist: sich von der Empirie völlig abzuwenden und bereits während des empirischen Lebens in das Reich der göttlichen Absolutheit einzugehen: sich in die Gottheit zu „versenken“. Der Mensch kann sich aber von der Empirie nicht völlig losreissen. Er ist mit ihr untrennbar verbunden, und, wie sehr er sich auch auf den Versuch konzentriert, sich von ihr völlig loszulösen, er muss immer wieder in die empirische Welt zurück. Deshalb sind für den weltabgewandten Mystiker immer nur auf eine verhältnismässig kurze Zeitdauer eingeschränkte Zustände des Losgelöstseins von der Empirie möglich, aus denen er immer wieder in die empirische Welt zurückkehren muss.

Doch obwohl es für den weltabgewandten Mystiker immer nur kurze Augenblicke der Versenkung gibt, obwohl er den grössten Teil seines Lebens doch in der empirischen Welt verbringen muss, ist sein ganzes empirisches Leben durch die wenigen Augenblicke des Empiriefernseins, der „Gottesversenkung“, determiniert. Er fühlt sich in dieser empirischen Welt als ein Fremder, als ein Verbannter, er betrachtet die irdische Welt als einen Kerker, als ein Grab seiner Seele. Er hat also kein organisches, ja überhaupt kein positives Verhältnis zur empirischen Welt. Er ist in ihr

gegen sie; doch nicht etwa im Sinne des Sie-bessern-wollens, sondern im Sinne des Sich-von-ihr-losreißen-wollens.

Der weltabgewandte Mystiker strebt nach einer möglichst vollkommenen Sich-löschung von der Empirie, nach einer möglichst vollen „Versenkung“, auch wenn dieses Weltfernsein, diese „Versenkung“ immer nur auf eine kurze Zeitdauer eintreten kann. Es gibt aber auch eine andere Möglichkeit des Sich-abwendens von der Empirie: jenes Verhalten, welches auf die Intensität, auf die Vollkommenheit des Weltfernseins verzichtet, zugunsten der Kontinuität der Weltfernheit; welches nicht nach kurzen Höchstzuständen des Einswerdens mit der Gottheit strebt, sondern nach einer andauernden, ständigen Zurückgezogenheit aus der empirischen Welt in die Einsamkeit des nur-vor-Gott-und-nur-für-Gott-Lebens. Dies ist das Verhalten des *Einsiedlers*. Der weltabgewandte Mystiker strebt nach Maximalzuständen der Abwesenheit von der Empirie. Sein Hauptziel ist die Höchstspannung der „Veränderung“, des Ineinanderfließens der Ichseele mit der Gottseele. Das Ziel des Einsiedlers ist ein Dauerzustand. Er will ein kontinuierliches „Fernsein“ von der empirischen Welt. Allerdings ist sein „Weltfernsein“ „weltnäher“ als das Weltfernsein des weltabgewandten Mystikers; denn eine ständig andauernde „Veränderung“, eine kontinuierliche „Versenkung“ ist innerhalb des empirischen Lebens nicht möglich. Der Einsiedler kann nicht so viele Sphären der Empirie von sich lösen, als der weltabgewandte Mystiker. Er hat aber auch keine „Rückfälle“; er muss nicht immer wieder in die empirische Welt zurückkehren. Seine ganze empirische Betätigung ist also auch durchaus anders; er ist nicht auf kurze Höchstleistungen des Sich-Löschens-von-der-Empirie eingestellt, wie der weltflüchtige Mystiker, sondern auf die „Dauerarbeit“ der steten Sichfernhaltens von der Empirie.

Zwar steht also der Einsiedler näher zur empirischen Welt, als der weltabgewandte Mystiker; doch sein Verhältnis zu ihr ist ebensowenig organisch, und ebensowenig positiv, wie das Verhältnis des vorher charakterisierten Typs. Auch der Einsiedler steht der empirischen Welt ab ovo ablehnend gegenüber; auch er wendet sich von ihr ab; auch er ist durch die Mauer der Ablehnung von ihr getrennt.

Erst auf dem Wege des Sich-Zuwendens zur Empirie wird überhaupt für den religiösen Menschen ein positives Verhältnis zur Empirie möglich. Das nächstliegende auf diesem Wege ist die *weltzugewandte Mystik*: dieses Verhalten, welches das Einswerden mit dem Absoluten nicht durch eine Loslösung von der Empirie, sondern durch eine völlige Hingabe an

die Empirie, quasi durch eine „*Versenkung*“ in die Empirie erreichen will. Der weltzugewandte Mystiker sieht in der Empirie das Tor des absoluten Lebens; er will dadurch in das Reich des summum bonum gelangen, dass er sich mit einem Sprung, der alles Rationale hinter sich lässt, in die Empirie hineinwirft. In dem Rausch, in welchem sein ganzes individuelles und rationelles Wesen sich auflöst, will er sich nicht nur mit dem irdischen, sondern eben durch es auch mit dem überirdischen, mit dem absoluten, göttlichen Leben vereinigen. Und zwar gilt für ihn immer nur eine Sphäre oder ein Sphärenkomplex der empirischen Welt für die Äusserung des göttlichen Wesens, für den Träger der absoluten Realität (so z.B. die Sphäre der Erotik oder der Sphärenkomplex der „Natur“); nie wirft sich der weltzugewandte Mystiker in die Empirie überhaupt hinein, sondern immer in ein gewisses begrenztes Gebiet der empirischen Welt. Und diese Tatsache ist nicht etwa eine Zufälligkeit, sondern folgt notwendigerweise aus dem Wesen des diesbezüglichen Sachverhaltes. Denn die Empirie in ihrer Gesamtheit, die ganze empirische Welt in ihrer allzu offensichtlichen Wertinferiorität, kann unmöglich als die adäquate Äusserung des Absoluten, als die Gestalt des Göttlichen angesehen werden. In dieser Beziehung verhält sich eine jede Religiosität zur Ganzheit der Empirie ablehnend, verneinend. Nur Teile, Sphären oder Sphärenkomplexe der empirischen Welt können gelegentlich über die Wertsphäre, d.h. über die Wertinferioritätssphäre der Empirie hinausgehoben werden; und solche Sphären oder Sphärenkomplexe der Empirie sind es, in welche sich der weltzugewandte Mystiker hineinwirft, um sich mit dem Wesen des Seienden, mit dem Absoluten zu vereinigen.

Auch für den *magischen* Menschen ist die Empirie der Weg zum Göttlich-Absoluten; aber nicht in dem Sinne, dass man sich ganz in sie hinein-senken muss, um sich mit der Gottheit vereinigen zu können, sondern in dem Sinn, dass für ihn gewisse empirische Betätigungen unumgänglich notwendig sind zur Konstituierung der Mensch-Gott-Relation, zur Herstellung des Verkehrs zwischen Mensch und Gott. Der magische Mensch hat kein unmittelbares Verhältnis zur Gottheit. Die Empirie, gewisse empirische Betätigungen und empirische Sachzusammenhänge, stehen zwischen ihm und Gott. Nur durch diese kann man in einen Verkehr mit der Gottheit eintreten; und wenn man diese empirische Vermittlungssphäre betritt und in ihr gemäss ihr handelt, so wird dadurch die Verbindung zwischen dem Menschen und der Gottheit konstituiert, und den inhaltlichen Momenten der betreffenden Betätigungen gemäss auch inhaltlich determiniert. Die Empirie ist also für die magische Religiosität

quasi ein Mittel zur Erreichung religiöser Ziele, quasi eine Stufe, auf welcher der religiöse Mensch zur Gottheit heraufschreitet. Und, wie in der weltzugewandten Mystik, so ist auch in dem magischen Verhalten nie die Empirie in ihrer Ganzheit, sondern immer nur einzelne Sphären oder Sphärenkomplexe der empirischen Welt religiös konstitutiv. Nie ist für den magischen Menschen eine jede Betätigung in der Empirie, die empirische Betätigung an sich, religiös konstitutiv, die Relation zwischen dem Menschen und der Gottheit konstituierend und determinierend. Immer sind es nur einzelne Sphären oder Sphärenkomplexe, einzelne Betätigungs- oder Gegenständlichkeitsgebiete der empirischen Welt, welche für die magische Religiosität den magischen Zauberakt: die Vermittlung zwischen Mensch und Gott vollbringen können. Wie der weltzugewandte Mystiker, so hat also auch der magische Mensch, kein Verhältnis zur Empirie als Ganzes. Sein religiöses Verhältnis zur Empirie richtet sich nur auf einzelne Teile von ihr. Die Empirie in ihrer Ganzheit, wird in dem Verhalten des weltzugewandten Mystikers und des magischen Menschen überhaupt nicht religiös konstitutiv; sie tritt nicht in die Sphäre der religiösen Fundierungszusammenhänge ein. Und immer ist in dem magischen Verhalten die Empirie nur ein *Mittel* zur Erreichung des religiösen Hauptzieles.

Das Verhalten jenes religiösen Typs, der sich in dem *calvinischen Menschen* am klarsten und am folgerichtigsten dokumentiert, gilt der Empirie als Ganzheit, ist auf die empirische Welt in ihrer einheitlichen Gesamtheit gerichtet. Und auch in dieser Beziehung ist das Verhalten des calvinischen Menschen der Empirie gegenüber ganz anders geartet, als das Verhalten des magischen und des weltzugewandt-mystischen Menschen, dass bei ihm das Verhältnis des Menschen zur empirischen Welt nicht die Vorbedingung der Mensch-Gott-Relation überhaupt ist, nicht das Moment ist, welches die Mensch-Gott-Relation erst überhaupt konstituiert, wie bei den beiden vorher behandelten Religiositätsarten, sondern die Beziehung des calvinischen Menschen zur Empirie ist die Folge der bereits bestehenden Mensch-Gott-Relation, ist die Resultante eines bereits konstituierten, festen Mensch-Gott-Verhältnisses.

Für den calvinischen Menschen ist die empirische Welt die Manifestation der Gottheit: das Gebiet seiner Selbst-Offenbarung. Die Empirie ist das Medium der Selbst-Verherrlichung Gottes. *In* ihr und *durch* sie entfaltet er seine Allmacht, seine Herrlichkeit. Und zwar ist hierbei der Mensch das konstitutive Zentralmoment der Empirie, durch den sich Gott in der empirischen Welt offenbart, verherrlicht. Die Empirie erhält

ihren religiösen Sinn nur dadurch, dass der *Mensch* in ihr handelt. Erst *in dem Menschen, durch* den Menschen tritt die Gottheit in eine Relation mit der Empirie ein; erst durch ihn strömt quasi die Herrlichkeit Gottes ein in die empirische Welt. Die Empirie ist das *Medium* der Selbst-Verherrlichung Gottes; und der Mensch ist das *Organ* dieser Selbst-Verherrlichung, er ist quasi die Posaune, durch welche die Allmächtigkeit und Allgerechtigkeit, die Solemnität und die Majestät des deus abscondicus in der irdischen Welt ertönt. Im Gegensatz also zu dem magischen und weltzugewandt-mystischen Verhalten, für welche die Empirie quasi als ein verbindendes Mittelglied zwischen Mensch und Gott steht, ist in dem calvinischen Verhalten der Mensch das vermittelnde und verbindende Moment zwischen Gott und Empirie – der Mensch ist das Rüstzeug Gottes, in welchem und durch welchen er sich in der empirischen Welt verherrlicht.

Und Gott hat verschiedene Waffen; er offenbart sich in den Menschen verschiedenartig. Die Einen dienen ihm, um zu offenbaren, wie er durch seine Allmacht den Menschen erheben kann; die Anderen dienen ihm, um zu offenbaren, wie er durch seine Allmacht den Menschen erniedrigen kann. Deshalb ist für den calvinischen Menschen seine empirische Begegnung, seine Sich-Bewährung, der Erfolg oder Misserfolg seines Handelns in der Empirie, das Zeichen dafür, wie seine Relation zu Gott durch Gott bestimmt wurde, wo quasi sein „religiöser Ort“ in dem Reiche Gottes ist; das Zeichen dafür, ob er zu den „Auserwählten“ oder zu den „Verworfenen“ gehört. Doch alle, die „Verworfenen“ ebenso, wie die „Auserwählten“, dienen zur Verherrlichung der allmächtigen und geheimnisvollen Gottheit.

Der *objektive* Sinn der Empirie (quasi der Sinn der Empirie für Gott) ist also in der calvinischen Religiosität der, dass in ihr die Herrlichkeit Gottes sich offenbart. Und der *subjektive* Sinn der Empirie (quasi der Sinn der Empirie für den Menschen) ist: dass sich in der Empirie, in dem empirischen Handeln des Menschen, das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen offenbart, sich zeigt, zu welchem Zwecke Gott den betreffenden Menschen gebraucht. Das Handeln des calvinischen Menschen in der empirischen Welt hat also das Ziel: der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes zu dienen, und durch dieses Handeln, durch die Erfolge dieses Handelns, die eigene Bestimmung zu erfahren. Die empirischen Zeichen seines überempirischen Gnadenstandes suchend will der calvinische Mensch die empirische Verherrlichung der überempirischen Gottheit verwirklichen.

Das Verhalten dieses religiösen Menschentyps der Empirie gegenüber, welchen wir am besten den „*werkstätigen*“ Menschen nennen können, hat mit der calvinischen Religiosität gemeinsam, dass auch in ihm das Verhalten des Menschen der Empirie gegenüber, das empirische Handeln des Menschen, nicht ein Weg, ein Mittel zur Konstituierung der Mensch-Gott-Relation ist, wie bei dem magischen und weltzugewandt-mystischen Verhalten, sondern schon die Folge eines bereits bestehenden Mensch-Gott-Verhältnisses, quasi die Resultante eines zwischen dem Menschen und der Gottheit bereits stattgefundenen Verkehrs. Das Verhalten des „*werkstätigen*“ Menschen der Empirie gegenüber gründet sich auf ein fest-bestehendes Mensch-Gott-Verhältnis; es ist die Betätigung eines Menschen, der auf einer stabilen religiösen Grundlage steht, der eine klar ausgebildete und fest fundierte Relation zu Gott hat. Er betrachtet diese seine empirische Betätigung als eine Pflicht, als eine Aufgabe, die ihm Gott auferlegt hat; er will in und durch diese empirische Betätigung sich, seinen Glauben „bewähren“. Doch dieses „Sich-Bewähren“ ist etwas durchaus anderes, als das „Sich-Bewähren“ des calvinischen Menschen. Das Sich-Bewähren des calvinischen Menschen ist keine-freie Tathandlung. In diesem „Sich-Bewähren“ bewährt sich eigentlich nicht der Mensch, sondern Gott. In diesem Sich-Bewähren handelt eigentlich nicht der Mensch, mit freiem Entschluss und freier Vollführung; sondern dieses Sich-Bewähren ist eigentlich das Strömen von Gottes Allmacht durch den Menschen hindurch. Das empirische Handeln des „*werkstätigen*“ Menschen ist jedoch keine Betätigung Gottes durch den Menschen, sondern durchaus die freie Tathandlung des Menschen selbst. Das empirische Handeln ist für den „*werkstätigen*“ Menschen nicht durch Gott in den Menschen *gegeben* (wie in dem calvinischen Verhalten), sondern durch Gott dem Menschen *aufgegeben*: es ist kein Rinnen Gottes durch den Menschen, sondern eine Aufgabe, von der Gottheit dem Menschen gestellt, welche der Mensch spontan und frei ergreift und ausführt. Das Verhalten des „*werkstätigen*“ Menschen der Empirie gegenüber ist in erster Linie auf das „*Werk*“ gerichtet: auf das sich-bewährende Handeln. Die empirische Welt ist für ihn in erster Linie ein Komplex von Aufgaben, von Betätigungsmöglichkeiten und Betätigungsnotwendigkeiten. Die empirische Welt ist für ihn in erster Linie: Wirkungsgebiet, auf welchem er sich Werke wirkend bewähren muss, bis für ihn durch Gottes Gnadenfürgung die Zeit des Eingehens in das überempirische Erlösungsreich anbricht.

Alle bisher behandelten religiösen Verhaltensarten gründen sich auf

die Vorstellung von einem überempirischen Gottesreich, und diese „Überempirizität“ der „Erlösungswelt“ beeinflusst natürlich entscheidend auch das Verhalten gegenüber der empirischen Welt. Der weltabgewandte Mystiker will die wertarme und wertfeindliche Empirie bereits während diesem irdischen Leben gänzlich verlassen und in der Individualitätsauflösenden „Veränderung“ der Versenkung in die überempirische Welt der Gottheit flüchten. Der Einsiedler will in einer ständigen Zurückgezogenheit von der Empirie das Eingehen in das überempirische Erlösungsreich abwarten. Der weltzugewandte Mystiker will sich ganz in die Empirie hineinwerfen, um durch sie zum Göttlich-Absoluten durchzudringen. Der magische Mensch will sich durch die Vermittlung von empirischen Tat- oder Sachfaktoren das Eingehen in die überempirische Gotteswelt erzwingen. Der calvinische Mensch ist sich als Verherrlichungswerkzeug der überempirischen Gottheit bewusst und sucht in der Empirie nach Zeichen seines überempirischen Gnadenstandes. Der „werkttätige“ Mensch will durch empirisches Handeln seinen Glauben an die überempirische Gottheit bewähren und in dieser empirischen Betätigung auf die Stunde des Eingehens in die überempirische Erlösungswelt harren. Für alle diese bisher erwähnten religiösen Verhaltensarten ist die empirische Welt nur ein vorübergehender Aufenthaltsort, nur ein Übergang zur überempirischen Gotteswelt, nur ein Weg, der, wie verschieden auch, doch immer in das überempirische Reich des *summum bonum*, der absoluten Gottheit führt. Und natürlich determiniert diese Auffassung der Empirie das Verhalten, das Handeln, aller dieser Religiositätsarten der empirischen Welt gegenüber. Bei keiner dieser Religiositätsarten steht die empirische Welt im Zentrum des menschlichen Handelns; bei allen diesen Religiositätsarten geht die Richtung des menschlichen Handelns über die Empirie hinaus; sie geht letzten Endes durch die Empirie immer auf die Überempirie.

Diese Religiositätsart, welcher wir uns nun zuwenden, und welche den eigentlichen Hauptgegenstand unserer Arbeit bildet, hat die sie von allen anderen Religiositätsarten fundamental unterscheidende, Wesenseigenschaft, dass sie keine überempirische, sondern eine *empirische Erlösungswelt* postuliert. Sie erwartet und fordert die Erlösung, das *summum bonum*, für die Empirie, für diese unsere wertarme und wertfeindliche, schlechte und schwache, irdische Welt. Diese Religiosität: die chiliastische, ist also durchaus in der Empirie fundiert. Der chiliastische Mensch ist also ganz und gar auf die Empirie gerichtet, an der Empirie orientiert. Alle religiösen Menschen müssen, auch wenn sie in ihren innersten Wesen

auf eine überempirische Gotteswelt gerichtet sind, während ihres irdischen Lebens *in der Empirie* handeln; denn während ihres irdischen Lebens können sie sich nicht von der Empirie losreißen, während ihres empirischen Lebens können sie nicht aus der Empirie heraus. Doch diese religiösen Menschen, die eine überempirische Erlösungswelt postulieren, handeln, wenn auch *in der Empirie*, doch letzten Endes immer in Bezug, in Richtung, auf ihr Hauptziel, auf die göttliche Überempirie. Der Chiliast handelt jedoch nicht nur *in der Empirie*, sondern auch *für* die Empirie. Eben weil sein letzter Hauptzweck empirisch ist, eben weil er eine empirische summum-bonum-Welt postuliert, ist immer die empirische Welt das Richtungszentrum seiner Handlungen. Die gesamte Betätigung des chiliastischen Menschen ist auf die Empirie gerichtet; die Empirie ist ihr fundierendes und determinierendes Prinzip. Gewiss ist, wie wir bereits in der Einleitung unserer Arbeit hervorgehoben haben, eine jede Religiosität an der Empirie orientiert. Doch die nichtchiliastischen, eine überempirische Erlösungswelt postulierenden, Religiositäten, haben in der Empirie nur ihren Ausgangspunkt, nur ihr Entstehungsprinzip. Letzten Endes richten sie sich jedoch alle auf die göttliche Überempirie. Doch für die chiliastische Religiosität ist die Empirie nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Zielpunkt; das chiliastisch-religiöse Handeln ist nicht nur *aus* der Empirie hervorgehend, und *in der Empirie* sich vollziehend, wie alle religiöse und überhaupt alle menschliche Handlungen; sondern es ist auch *auf* die Empirie gerichtet und *für* die Empirie ausgeführt. Es ist aus all diesem heraus einleuchtend, dass für das, in der Einleitung dieser Arbeit hervorgehobene Problem (welche Handlungen für den religiösen Menschen durch sein Erlösungswollen in der empirischen Welt notwendig werden; wie der religiöse Mensch in der Empirie handeln muss, um die Erlösung zu verwirklichen) eben das Verhalten des chiliastischen Menschen das religionsphilosophisch und religionssoziologisch Konstitutivste ist. Denn, da die chiliastische Religiosität nicht nur aus der empirischen Welt hervorgeht, sondern sich auch auf eine *empirische Erlösungswelt* richtet, beeinflussen in ihr am weit- und tiefgehendsten die religiösen Prinzipien das empirische Handeln des Menschen; dringen in ihr die religiösen Forderungen am tiefsten in die empirische Welt ein, sie gestaltend und umgestaltend. Deshalb haben wir alle anderen nichtchiliastischen Lösungsversuche unseres Problems nur kurz charakterisiert, um nun zur Untersuchung des chiliastischen Versuches überzugehen. Die Untersuchung, wie der chiliastische Mensch zwecks Realisierung seines Erlösungswillens in und gegenüber der em-

pirisches Welt handeln muss, ist der eigentliche Hauptgegenstand unserer Arbeit; und deshalb wollen wir uns nun der Analyse der chiliastischen Erlösungsidee zuwenden.

III. DIE CHILIASTISCHE ERLÖSUNGSIDEE¹

Wie wir bereits hervorgehoben haben, ist das Hauptcharakteristikum des Chiliasmus, welches ihn von allen anderen Erlösungstheorien so fundamental unterscheidet, dies, dass er ein *empirisches* Erlösungsreich postuliert. Für den Chiliasten ist der Ort, auf welchem die Erlösung stattfinden wird, auf welchem das Erlösungsreich sich konstituieren wird: die empirische Welt: das Diesseits. Nach der chiliastischen Erlösungsidee kommt der Erlöser *in diese empirische Welt*, um kraft seiner göttlichen Gewalt ihre Sünden zu vertilgen und ihre Mängel zu heilen: sie in eine „göttliche Welt“ zu verwandeln. In der chiliastischen Auffassung wird die Empirie vor dem Angesichte des Erlösergottes nicht in Nichts vergehen; sondern sie wird geläutert und vervollkommnet; und in diese geläuterte und vervollkommnete Empirie wird das *summum bonum* seinen Einzug halten.

In allen anderen Erlösungstheorien sind empirische Welt und Erlösungswelt durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt. Die Stätte der Sünden und Leiden und das Reich der Vollkommenheit und Seligkeit schliessen sich absolut aus. Zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“ gibt es überhaupt keinen Übergang, keine Berührungspunkte. Nur dann kann man erlöst werden, wenn man *alles* Empirische von sich abstreift. Empirie *oder* Erlösung – zwischen den beiden muss man wählen; eine Vereinigung beider gibt es nicht.

Diese Kluft zwischen den beiden Welten wird im Chiliasmus überbrückt. Empirische Welt und Erlösungswelt sind hier voneinander nicht absolut getrennt. Es gibt eine Vereinigung von ihnen; denn *die Empirie* wird erlöst, denn das Reich des Erlösers wird sich in der *empirischen Welt* aufbauen. Deshalb sind die erlösungserwartenden Augen des Chiliasten nicht von der Empirie abgewendet, sondern im Gegenteil: sie richten sich ganz auf die Empirie, sie wollen in das Wesen der Empirie hineindringen; denn sie ist die zukünftige Stätte der Erlösung. Und der Chiliast erhofft deshalb von der Erlösung nicht das Verlassen der Empirie (wie die Bekenner anderer Erlösungsideologien); sondern im Gegenteil: er hofft durch die Erlösung die Empirie erst endlich wirklich erfassen zu können,

in ihr erst wirklich Fuss fassen zu können, um an der Erlösungswelt teilzunehmen.

Dieser Auffassung des Chiliasmus scheint aber die unleugbare Tatsache zu widersprechen, dass in vielen chiliastischen Theorien das empirische Erlösungsreich nur eine Vorstufe der wirklichen, absoluten Erlösung ist. In diesen Theorien wird die irdische Erlösung quasi als eine *Vorerlösung* betrachtet, die der endgültigen Erlösung erst sozusagen den Weg bereitet. Es wird sogar bestimmt, wie lange diese Periode der irdischen Vorerlösung dauern wird, und wann dann endlich der Tag der absoluten Erlösung anbrechen wird. Demnach würde also die chiliastische Erlösungsidee sich von den andern, in Bezug auf die Empirie, nicht dem Wesen nach, sondern nur relativ unterscheiden, indem der Chiliast zwischen das Diesseits der Empirie und das Jenseits der Erlösungswelt eine empirische Übergangsperiode einschiebt.² Das endgültige Erlösungsreich wäre demnach bei allen Erlösungsideologien gleichsam unempirisch.

Indessen wird unsere ursprüngliche Auffassung durch diese Tatsache durchaus nicht umgeändert. Denn nicht die Unterscheidung zwischen einem irdischen Vorerlösungsreich und dem Reich der vollkommenen Erlösung, nicht die Unterscheidung verschiedener steigender Erlösungsstufen, nicht die Differenzierung einer empirischen und einer überempirischen Periode *innerhalb* des Erlösungsprozesses macht das Wesen der chiliastischen Idee aus; sondern das *Einreten*, der *Anfang* der Erlösung: und der Anfang der Erlösung tritt nach der chiliastischen Vorstellung in der *Empirie* ein: dieser Eintritt der Erlösung nimmt mit einer fundamentalen Umwandlung *der Empirie* seinen Anfang. Das Wesen des Chiliasmus liegt also, trotz der vorher erwähnten Distinktionen vieler chiliastischer Theorien, in der *Erlösungskonstitutivität* der Empirie: darin, dass die Erlösung *in* der empirischen Welt und *für* die empirische Welt stattfindet. Die „Diesseitigkeit“, die „Empirizität“ der Erlösung bleibt also doch die konstitutive Wesenseigenheit des Chiliasmus.

Allerdings steht, wie eine jede Religiosität, so auch die chiliastische, der Empirie missbilligend gegenüber. Doch diese Missbilligung muss nicht notwendigerweise der Empirie überhaupt gelten, sondern kann sich auch nur auf *diese* Empirie beziehen; und aus dieser Missbilligung kann man sehr verschiedene Folgerungen ziehen. Die meisten nichtchiliastischen Religiositätsarten folgern hieraus allerdings die vollkommene Verwerfung der Empirie, indem der Mensch quasi nur so zu Gott gelangen kann, wenn er sich von der Empirie, *aus* der Empirie zu ihm herauf-

hebt. Der Chiliast zieht aber aus dieser Missbilligung eine ganz andere Folgerung. Er will sich nicht von der Empirie losreissen, er fühlt sich mit der Empirie untrennbar verbunden, er fühlt sich als ein Teil, als ein Schicksalsgenosse der Empirie. Er will, dass mit ihm auch die Empirie miterlöst werden soll, er will, dass mit ihm auch die Empirie zu Gott heraufgehoben werden soll; er will, dass der Erlöser nicht nur für ihn, nicht nur für die Menschen, sondern auch für diese, wertfeindliche und wertarme Empirie kommen soll. Der Chiliast will sich nicht *aus* der Empirie zu Gott erheben, er will keine blosse Seelenerlösung; er will *mit der Empirie zusammen* erlöst werden. Kein anderer religiöser Mensch ist mit der Empirie so verwachsen, wie der chiliastische Mensch. Er fühlt sich quasi nicht nur für seine Seele, für seine Taten, verantwortlich, sondern auch für die Empirie, auch für die gesamte schlechte und schwache irdische Welt. Deshalb fordert er die Erlösung *in der Empirie*, und damit auch die *Erlösung der Empirie*.³

Die *zweite* Wesenseigenheit der chiliastischen Erlösungsidee ist, dass sie eine solche empirische Erlösung postuliert, welche absolut *radikal* ist: welche alle Momente und Relationen der empirischen Welt ergreift und alle diese Momente und Relationen vollkommen durchdringt.

In dieser Beziehung steht der Chiasmus in einem Gegensatz zu der Idee der kirchlichen Erlösung der Empirie. Eine jede Kirche hat wesensnotwendigerweise die Absicht, in die Empirie einzugreifen: sie nach ihren religiösen, göttlichen Prinzipien zu gestalten. Doch ebenso wesensnotwendigerweise ist eine solche kirchliche Gestaltung der empirischen Welt immer ein *Kompromiss* zwischen dem religiösen Prinzip und der Empirie. Es liegt im Wesen aller Kirchenbildungen, ja im Wesen der Kirche überhaupt, dass sie sich in der Empirie, in einem grösseren oder kleineren Masse, aber doch immer zurechtfindet, dass sie der Empirie, und zwar *dieser, wertfeindlichen und wertarmen Empirie* ein gewisses (wenn auch relatives) Daseinsrecht einräumt, dass sie *diese* Empirie, in einem gewissen Sinn, „walten lässt“, anerkennt. Die Kirche will die empirische Welt (in erster Linie natürlich die Betätigungen der Menschen in der Empirie) bloss beeinflussen, bloss leiten, bloss regieren; aber sie will sie nicht gänzlich umgestalten, will sie nicht vollkommen umändern. Sie begnügt sich mit der *Beherrschung* der Empirie, und will sie nicht nach ihren religiösen Prinzipien umformen, mit bewusstem oder unbewusstem Wissen, dass sie dies auch nicht vollbringen könnte. In der Kirche handelt es sich also immer um einen Kompromiss, um einen Ausgleich zwischen den religiösen Postulaten und der empirischen Welt.⁴

Demgegenüber fordert der Chiliast eine volle Verwirklichung der religiösen Postulate in der Empirie; er fordert, dass die empirische Welt von der Erlösung vollkommen durchdrungen werden soll: er fordert die absolute „Vergöttlichung“ der Empirie. Der Chiliast will, dass die läuternde Kraft der Erlösung alle Momente und Relationen der Empirie durchdringen und sie von Grund aus siegreich umformen soll. Alles Böse soll vernichtet und alles Wunde soll geheilt werden. Kurzum: der Chiliast fordert die absolute Radikalität der Erlösung der Empirie.

Die *dritte* Wesenseigenheit der chiliastischen Erlösungs-idee ist, dass die Erlösung zugleich *alle* Menschen ergreift. Dies bedeutet natürlich nicht, dass in der Erlösung allen Menschen *das gleiche Schicksal* zuteil wird. Auch in der chiliastischen Erlösung ergeht es den Guten natürlich ganz anders, als den Schlechten.⁵ Doch die Hand des chiliastischen Erlösers ergreift *auf einmal alle* Menschen, ohne Ausnahme – und was diese *Universalität* der chiliastischen Erlösungs-idee bedeutet, werden wir in der Folge bald klarer sehen können.

Die anderen Erlösungs-ideologien kennen keine Universalität in diesem Sinne. Auch in ihnen gibt es die Möglichkeit der Erlösung des Menschen in der Empirie (obgleich diese Erlösung bei ihnen immer aus der Empirie *hinausführt*); aber diese Erlösung ist immer *individuell*: immer nur die Erlösung *eines* Menschen. Auch alle diese anderen Erlösungs-ideologien streben natürlich letzten Endes auf die Erlösung *aller* Menschen; doch bei ihnen ist diese Erlösung aller ein stufenweiser, langsam vorwärts-schreitender Prozess, in welchem die Menschen, wenn sie auf einer gewissen Stufe individueller Vollkommenheit angelangt sind, nacheinander erlöst werden. In der chiliastischen Ideologie kommt jedoch die Erlösung *auf einmal für alle*, wie ein ungeheures Feuerrad der kosmischen Läuterung unaufhaltsam auf jeden zugleich niedersausend. Nicht alle Menschen erheben sich nach dem Fortsauen dieses läuternden Feuers zum neuen, vollkommenen, seligen Leben. Viele: die Bösen und Schwachen, bleiben unter dem Feuerrad zerschmettert liegen; vielleicht für immer vernichtet, vielleicht die göttliche alles-verzeihende Gnade erwartend. Aber *alle*, ohne Ausnahme alle, werden von der Hand des Erlösers ergriffen. Und diese Universalität gehört zum Wesen der chiliastischen Idee.

Die *vierte* Wesenseigenheit der chiliastischen Erlösungs-idee, welche allen anderen bisher erwähnten Wesenseigenschaften des Chiliasmus erst ihren eigentlichen, spezifischen, chiliastischen Sinn aufprägt, ist, dass für den Chiliasten die Erlösung *nahe ist, im Heranschreiten ist*, dass für

den Chiliasten die Erlösung *Gegenwart* ist. Eine jede Religion postuliert für die Zukunft ein Eingreifen Gottes in das Weltgeschicksal, eine göttliche Allumänderung und Allläuterung: eine Erlösung. Doch für alle diese Religionen liegt die Erlösung in der unübersehbaren Ferne der *Zukunft*: für alle diese Religionen ist die Erlösung eine Utopie. Jedoch für den Chiliasten ist die allumfassende und allumändernde, absolut universale und absolut radikale Erlösung der Empirie: *gegenwärtige Realität*. Die Erlösung ist nahe! Die Erlösung kommt! Die Stunde der Erlösung hat geschlagen! Dies ist die Grundstimmung der chiliastischen Religiosität.

Deshalb ist für den Chiliasten diese Vorstellung, nach welcher die Welt durch stufenweis: vorwärtsschreitende Entwicklung sich zur Erlösung emporarbeiten soll, unmöglich. Diese natural-historische Auffassung des kirchlichen Reformismus will die Erlösung durch eine langsame Evolution der friedlichen Vervollkommnung erreichen. Der Chiliasmus erwartet jedoch die Erlösung nicht von einem durch die natürliche Geschichtsentwicklung stufenweise vorwärtsschreitenden Vervollkommnungsprozess, sondern von einer sofortigen, radikalen und universalen Umänderung durch das übernatürliche Eingreifen der göttlichen Gewalt in das empirische Weltgeschehen. Gegenüber dem Standpunkt der kirchlich-reformistischen natürlichen *Evolution* vertritt also der Chiliasmus den Standpunkt der übernatürlichen *Revolution*.⁶

(Wir müssen natürlich die chiliastische Forderung des sofortigen Erlösungsanfanges ihrem Sinn gemäss verstehen. Es braucht natürlich nicht jede chiliastische Gesinnung auf diesem Gefühl zu beruhen, dass die Stunde der Erlösung bereits da ist, oder am nächsten Tag da sein wird. Es ist auch eine solche chiliastische Einstellung möglich, welche den Eintritt der Erlösung erst nach einer bedeutend längeren Zeit (etwa nach einigen Jahren) erwartet. Das Wesen des Chiliasmus ist jedoch das, dass die Erlösung nicht in einer nebelhaft-utopischen Ferne, sondern in einer *brennend-realen Nähe* ist, zu der man sich deshalb nicht indifferent verhalten kann, die man deshalb auch keinen Augenblick vergessen kann. Die unmittelbare zeitliche Nähe der Erlösung macht also ein Grundcharakteristikum der chiliastischen Erlösungsidee aus.)

Die inhaltlichen Bestimmungen der Erlösungswelt, die verschiedenen Angaben der einzelnen chiliastischen Theorien über die Beschaffenheit des Erlösungsreiches und über die mannigfaltigen Freuden, welche in ihm die Gerechten erwarten, bieten für unsere Problemstellung nichts Entscheidendes. Diese ungeheure Mannigfaltigkeit der Produkte der chiliastischen Phantasie, welche von den allersinnlichsten Bestimmungen

bis zu den allerabstraktesten, überhaupt alle inhaltlichen Bestimmungsmöglichkeiten der Erlösungswelt erschöpft,⁷ ist grösstenteils von den diesbezüglichen Behauptungen der anderen jüdischen und christlichen Erlösungsideologien im wesentlichen gar nicht besonders verschieden – wie denn das Wesentliche und Spezifische des Chiliasmus überhaupt nicht in den *inhaltlichen* Bestimmungen des Erlösungsbegriffs, sondern in der Art der *Realisation*, der *Verwirklichung* dieses Begriffes liegt.

Das Hauptsächliche aller inhaltlichen Erlösungsbestimmungen der chiliastischen Theorien ist, dass mit der Erlösung das Eintreten des *summum bonum* in die empirische Welt erwartet wird. Es gibt nun allerdings verschiedene *summum bonum*-Vorstellungen; jedoch alle diesbezüglichen Vorstellungen des jüdisch-christlichen Religionskreises haben eine so extensiv, wie intensiv durchgängige Verwandtschaft und Ähnlichkeit; sie sind alle in denselben metaphysischen und ethischen Postulaten fundiert und durch diese konstitutiv determiniert. Nun gehört auch die chiliastische Religiosität (wie wir dies später eingehender ausführen werden) ganz und gar in den jüdisch-christlichen Religionskreis; sie ist ein organischer Teil von ihm; sie ist wesensnotwendig aus ihm hervorgewachsen und ist deshalb in ihren inhaltlichen Erlösungsvorstellungen durch und durch von den Grundprinzipien des jüdisch-christlichen Religionskreises determiniert: und deshalb sind ihre inhaltlichen Vorstellungen von der Erlösungswelt den diesbezüglichen Vorstellungen der anderen Religiositätsarten dieses Religionskreises ganz und gar ähnlich und verwandt. Diese genealogische Sachlage brachte die Tatsache mit sich, dass in den verschiedenen chiliastischen Ideologien alle verschiedenen inhaltlichen Abschattungen der jüdisch-christlichen Erlösungsvorstellungen sich widerspiegeln. Es ist nun ganz selbstverständlich, dass die Wesenseigenart der chiliastischen Erlösungsidee, welche sie von allen anderen Erlösungsideologien so fundamental unterscheidet, auch in den inhaltlichen Bestimmungen der Erlösungsidee gewisse Differenzierungen, gewisse Eigenarten hervorbringt. Diese inhaltlichen Eigenheiten der chiliastischen Erlösungsidee gehen jedoch nicht ins Wesentliche; sie sind für das eigentliche spezifische Wesen des Chiliasmus durchaus nicht von entscheidender Bedeutung. Wir werden im weiteren Laufe dieser Arbeit noch Gelegenheit haben, alle diese inhaltlichen Eigenheiten der chiliastischen Erlösungsidee hervorzuheben.

Mit dem *summum bonum* ist in der chiliastischen Erlösungsideologie das *summum malum* eng verbunden. Im Gegensatz zu der bereits erwähnten kirchlich-reformistischen Theorie, nach welcher zur Erlösung

durch eine stufenweise vorwärtsschreitende Evolution der Vervollkommnung der Welt langsam-annähernd vorwärts geschritten wird, erwartet der Chiliast vor der Ankunft des Erlösers eine maximale Häufung alles Bösen und Schrecklichen. In die dem summum bonum unmittelbar vorangehende Zeit setzt er das summum malum. Diese Einstellung brachte es mit sich, dass von den Chiliasten immer in den Zeiten des grössten Übels die baldige Ankunft des Erlösers am bestimmtesten erwartet wurde.

Der chiliastische Mensch steht der wertarmen und wertfeindlichen, schlechten und schwachen empirischen Welt gegenüber, in sich die Idee, das Postulat einer vollkommenen, einer erlösten Empirie, die Idee, die Forderung der Vervollkommnung, der Erlösung der Empirie, tragend. Die andern religiösen Typen wandten sich von der empirischen Welt ab, oder aber sie gingen über die Empirie hinaus, sie *als Mittel*, als Stufe zur Überempirie benützend, denn sie trugen doch das Postulat einer *überempirischen* Erlösungswelt in sich. Doch der chiliastische Mensch fordert eine *empirische* Erlösungswelt; er fordert, dass die Erlösung *in* der Empirie und *für* die Empirie stattfinden soll; er will *mit der empirischen Welt* erlöst werden – also er ist und bleibt mit seinem ganzen Wesen auf die empirische Welt gerichtet, auf ihre Erlösung dringend, und in sie mit seinem Erlösungswillen hineindringend. Wie und was muss er in der empirischen Welt handeln, um seinen Erlösungswillen zu realisieren? Welche Handlungsmöglichkeiten und Handlungsnotwendigkeiten stehen vor ihm, wenn er sein religiöses Hauptziel: die Erlösung der empirischen Welt, erreichen will? Dies ist die Frage. Doch, um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zuerst die historischen Gestaltungen und Realisierungen der chiliastischen Idee betrachten; denn das chiliastische Handeln ist nicht etwa mit der Entstehung der chiliastischen Idee unmittelbar und eindeutig aus dem religiösen Bewusstsein hervorgegangen, sondern es ist erst im Laufe der historischen Entwicklung der chiliastischen Religiosität hervorgetreten.

IV. DIE HISTORISCHEN GESTALTUNGEN DES CHILIASMUS

Die Tatsache, dass die chiliastische Idee nur im Spätjudentum und im Christentum aufgetreten ist, ist nicht etwa eine Zufälligkeit, sondern folgt wesensnotwendig aus den Grundgesetzlichkeiten des religiösen Be-

wusstseins. Der Chiliasmus gründet sich auf einen ganz spezifischen Erlösungsbegriff, der seine ganze Eigenheit, seine gesamte Wesenheit von Grund aus determiniert; und eben deshalb konnte er nur dann auftreten, als im religiösen Bewusstsein des Menschen solche Erlösungsvorstellungen entstanden sind, welche die den chiliastischen Erlösungsbegriff konstituierenden Momente enthielten. Bereits in dem vorhergehenden Abschnitt wurde es versucht, diese Hauptmomente der chiliastischen Erlösungsidee hervorzuheben, und in der Folge werden wir trachten, auf diese Momente noch mehr Licht zu werfen. Doch bereits aus dem bisher Erwähnten mag die Wesenseigenart der chiliastischen Erlösungsidee genügend klar vor uns stehen, um uns evident zu machen, dass die sie konstituierenden Momente erst im Spätjudentum und im Christentum in ihrer Gesamtheit in das religiöse Bewusstsein getreten sind – und dass deshalb der Chiliasmus erst in der Ideenwelt des spätjüdisch-christlichen Religionskreises entstehen konnte.⁸

Theologisch-dogmatisch betrachtet, liegt der systematische Ort des Chiliasmus in der *Eschatologie*: auf dem Gebiet der Vorstellungen von der Zukunft des irdisch-menschlichen Lebens und von der Zukunft der Welt überhaupt. Auch geschichtlich ist der Chiliasmus innerhalb der Gedankenwelt der jüdischen und christlichen Eschatologie entstanden. Das heisst, dass der Chiliasmus aus der zentralsten Tiefe, aus dem innersten Brennpunkt des religiösen Lebens hervorgegangen ist; denn die Eschatologie, die „Lehre von der Hoffnung“, die „Lehre von den letzten Dingen“ (wie Kaftan sie nennt), ist der eigentliche Kernpunkt einer jeden Religion. In ihr kulminiert das religiöse Gefühl am brennendsten und am wahrsten; in ihr krystallisiert sich am getreuesten die religiöse Welt- und Lebensauffassung. Denn in der Zukunft sucht der religiöse Mensch den Halt, den Stützpunkt, für die Kämpfe des empirisch-gegenwärtigen Lebens; in die Zukunft transponiert eine jede Religion die volle Realisation ihrer Wertforderungen, die absolute Vollendung; – und deshalb ist das religiöse Zukunftsbild, die eschatologische Ideologie, das eigentliche Medium, in welchem sich das System der religiösen Postulate in seiner organischen Ganzheit herauskrystallisiert. In der jüdischen und in der christlichen Eschatologie zeigt sich das innerste Wesen dieser beiden, miteinander so nah verwandten Religionssysteme – und aus diesem innersten und tiefsten Brennpunkt des jüdisch-christlichen Religionskreises ist der chiliastische Gedanke emporgewachsen.

Dieses Gebiet der jüdisch-christlichen Eschatologie, zu welchem die chiliastische Ideologie am nächsten steht; aus welchem sie hervorgegan-

gen ist, und mit welchem sie während ihrer ganzen Entwicklung in enger Verbindung und Wechselwirkung stand, ist die *Apokalyptik*. Dieses einzigartige religiöse Phänomen, dessen Ursprung ganz in Dunkel gehüllt ist, das aber bestimmt auf uralte mythische Religionsbildungen zurückgeht, und durch Jahrtausende vorchristlicher und vorjüdischer religiöser Tradition gestützt wird, war für die Entstehung der chiliastischen Religiosität von grundlegender Bedeutung und für manche Eigenheit der chiliastischen Vorstellungswelt alleinig entscheidend und bestimmend. Gunkel will die apokalyptische Eschatologie aus altasiatischen Religionsmythen ableiten.⁹ Wellhausen bestimmt als ihren Ursprungsort die iranische Religion. Doch Bestimmtes kann man über ihre Herkunft nicht sagen, weshalb Bousset dem Ursprungsproblem der Apokalyptik jede wissenschaftlich-zuverlässige Lösungsmöglichkeit abspricht.¹⁰ Was man mit Bestimmtheit sagen kann, ist nur, dass gewisse mythische Gestalten der Apokalyptik,¹¹ (welche zum Teil auch in die chiliastische Ideologie herüberkamen) bestimmt nicht genuinjüdisch sind, sondern aus nichtjüdischen und vorjüdischen Religionsgebilden herkommen. Weiter konnte aber die wissenschaftliche Gewissheit nicht dringen, und auch die Hypothese von einer, etwa früheren, alt-asiatischen, oder konkreter, iranischen apokalyptischen Vorstellungswelt, sind eben nur geschichtlich unbeweisbare Vermutungen.¹² Mit voller Gewissheit ist die apokalyptische Religiosität erst im makkabäischen Judentum aufweisbar. In der Zeit der makkabäischen Religionskämpfe verlor die prophetische Eschatologie immer mehr und mehr ihre herrschende Stellung und die apokalyptische Hoffnung ergriff die jüdische Volksseele. Dieser Hoffnung gab zuerst *Daniel* Ausdruck, und in seinem Werk entstand das erste und grundlegendste Werk der apokalyptischen Eschatologie. Er ist der geistige Schöpfer der jüdischen Apokalyptik. Nach ihm entstand eine ganze Reihe apokalyptischer Schriften, und deren Grundstimmung gelangte bald zur Vorherrschaft im Judentum. Manche Momente der chiliastischen Ideologie waren bereits in dieser apokalyptischen Vorstellungswelt vorhanden (so z.B. der Gedanke des Weltgerichts, des Tages von Jahve, und des mit ihm verbundenen grossen Vernichtungskampfes);¹³ doch die chiliastische Idee ist nicht aus diesem Erst-Stadium der Apokalyptik hervorgegangen, sondern erst aus jener Ideologie, welche ihm als Zweitstadium wesensnotwendigerweise nachfolgte: aus der Ideologie des Messianismus. In ihr müssen wir die Geburtsstätte der chiliastischen Religiosität erblicken.

* * *

Politisch völlig vergewaltigt und entkräftet durch die langen Jahrhunderte der rücksichtslosesten fremden Unterdrückung; ethisch immer mehr und mehr verwirrt durch den Gegensatz von religiös spontanem Subjektivismus und reflektiver Verdinglichung des erstarrten Gesetzes; und auch religiös in einer stets wachsenden Zerrüttung wegen der fortschreitenden Auflösung der einst unerschütterlichen religiösen Ideenwelt, lag das Judentum des nachmakkabäisch-vorchristlichen Zeitalters in einer chaotischen Verzweiflung. Die herrenlos gewordenen religiösen Leidenschaften des Volkes forderten ein neues Ziel, einen neuen Stützpunkt; doch in der Gegenwart war keine Rettung zu erblicken. Deshalb wendete sich der religiöse Wille mit seiner ganzen Intensität auf die Zukunft, auf die Hoffnung; und es erhob sich aus dem Ineinander von Verzweiflung und Kraftlosigkeit freudenverheissend und kraftentzündend der messianistische Gedanke.¹⁴ Die Finsternis der Leiden und der Schwäche wurde erleuchtet durch die Erwartung des Erlösers, der, aus dem alten Herrscherhause stammend, kommen wird, um seinem Volke dessen einstige Glücksgüter: die religiöse Geborgenheit, die politische Selbständigkeit und den wirtschaftlichen Überfluss wiederzubringen. Die Phantasie erging sich in den allerausführlichsten Schilderungen der Freuden des kommenden Gottesreiches, und die Gelehrsamkeit durchforschte die Tradition, um die neue Hoffnung durch alte, kanonische Weissagungen zu unterstützen. Und die prophetische Überlieferung war für die bekräftigungssuchenden Messianisten ein sehr günstiges Gebiet. Die Verheissungen, mit welchen die althebräischen Propheten die Verzweifelten trösteten und die Sünder auf Gottes Weg herüberleiten wollten, bildeten für die messianische Hoffnung die verifizierende Sanktion der kanonischen Tradition, und die prophetische Legitimierung der neuen Erlösungshoffnung verlieh ihr die Weihe heiliger Gewissheit. Die erlösungsweissagenden Prophetenstellen wurden die Grundpfeiler des Messianismus.¹⁵ Doch eine noch stärkere und wirksamere Stütze fand die messianische Hoffnung in der Apokalyptik; ist sie doch aus ihr hervorgewachsen, und durch sie in vielen wesentlichen Zügen konstitutiv determiniert. Aus der Danielischen Apokalyptik wurden immer mehr und mehr die messianistischen Züge hervorgehoben; und die nach und aus dem Danielbuch entstandene apokalyptische Literatur wurde langsam immer mehr und mehr messianistisch; ebenso, wie seinerzeit die prophetische Literatur langsam in die apokalyptische überging. Diese, an religiös-schöpferischer Selbständigkeit ziemlich arme, aber an Phantasie überreiche apokalyptisch-messianistische Literatur war in der nach-

makkabäisch-vorchristlichen Zeit der mächtigste geistige Faktor des Judentums; und in ihr finden wir die ersten Anfänge der chiliastischen Idee.¹⁶

Das „Erlösungsreich“ der damaligen messianischen Hoffnung ist durchaus empirisch: irdisch. Es ist ein Reich des *summum bonum*, wie ein jedes „Erlösungsreich“; doch diese „bona“, die durchaus nicht immer empirisch sein müssen, und die in den meisten anderen Erlösungsideologien nicht empirisch sind, waren für die damaligen messianischen Juden in erster Linie empirisch – sinnlich. Das Judentum erwartete von dem Kommen des Messias in erster Linie *irdische*, und vor allem *sinnlich-irdische* Glücksgüter. Prächtige Festmahle, unerhörter Reichtum, aussergewöhnliche Naturfruchtbarkeit, Flüsse und Berge aus Edelsteinen und Edelmetallen etc. etc. – dies und ähnliche sind die immer wiederkehrenden Motive der messianischen Vorstellungen. Und auch nationale und politische Glücksgüter werden erwartet: Wiedererlangung der nationalen Selbständigkeit und der politischen Macht, Rückkehr der zerstreuten Brüderstämme, Vernichtung der Macht der Feinde Israels, Dienstbarmachung sämtlicher Heidenvölker für die jüdische Nation etc. etc. Doch auch religiöse und ethische Hoffnungen wurden an die messianische Zukunft geknüpft, wie z.B. Aufbauung des zerstörten Tempels, Bekehrung der Heiden, Verschwinden der Sünden, Aufhören der Kriege, etc. Das System der Erwartungen, welches hier entstand, das Postulatkomplex der messianischen Ideologie ist in erster Linie irdisch-sinnlich, und auch die religiös-ethischen Hoffnungen bezogen sich auf eine *irdische* Erlösungswelt.

Dem Messiasreich wird nach den Vorstellungen des damaligen Judentums ein Zeitalter der schrecklichsten Wirren und Kämpfe vorangehen. Sämtliche Feinde des jüdischen Volkes werden auf einmal und mit nie gesehener Kraft sich auf das Gottesvolk werfen, und ein jahrzehntelanger grausamer Kampf wird die Mehrzahl der Angreifenden und der Angegriffenen verzehren. Doch der Messias kommt, er zermalmt die Heerscharen der Feinde und inmitten seines geheiligten Volkes richtet er sein Königreich auf, zur unermesslichen Wonne der Gerechten.¹⁷

Wie eine jede Erlösungsideologie, so richtet natürlich auch die messianische Ideologie an die Glaubenden gewisse ethische Forderungen: Normen, gemäss welchen der Mensch handeln muss, Sollungen, welche er realisieren muss, um in das „Erlösungsreich“ gelangen zu können. In

der messianischen Ideologie werden jedoch diese Forderungen nicht an die Menschen überhaupt, sondern nur an das *jüdische* Volk gerichtet. Nur der *jüdische* Mensch kann durch ihre Befolgung Mitbürger der heiligen Gemeinde des messianischen Königreiches werden; der Nichtjude bleibt, auch wenn er die Forderungen der Erlösungsideologie erfüllt, von der Erlösungswelt ausgeschlossen. Und diese ethischen Forderungen, welche die messianische Ideologie an den jüdischen Menschen stellt, sind in einem Prinzip zusammenfassbar: in dem Prinzip der *Gesetzesbefolgung*. Dieses starre, jede individuelle und subjektive Regung unmöglich-machende Prinzip beherrscht die Ethik des Spätjudentums. Alle, durch schriftliche oder durch mündliche Tradition geheiligten Gesetze muss der jüdische Mensch befolgen, alle, ohne Ausnahme; aber ihre wort-gemässe Befolgung genügt auch vollkommen. Mehr wird von ihm nicht verlangt. Wenn er alle Gesetze befolgt, so kann er ruhig und freudig das Kommen des Messias erwarten – denn mit ihm kommt für ihn bestimmt nur Freude und Genuss: das *summum bonum*, so wie das Spätjudentum irdisch-sinnlich es sich vorstellte.

Der messianistische Ideenkreis ist durchdrungen von solchen Zügen, welche auch zu den Wesenseigenheiten des Chiliasmus gehören: jedoch an einem Punkte ist ein grosser Unterschied zwischen diesen beiden Ideologien, und wegen diesem Unterschied müssen wir den Messianismus von dem eigentlichen Chiliasmus ausdrücklich trennen, oder zumindest ihn nur als ein Vorstadium des Chiliasmus betrachten. Von den vier Wesenseigenheiten des Chiliasmus, welche wir in dem vorhergehenden Teil dieser Arbeit hervorgehoben haben, sind drei: Empirizität des Erlösungsreiches, Radikalität der Erlösung und zeitliche Nähe des Erlösungsanfanges, auch in dem Messianismus voll enthalten; jedoch das vierte Hauptmerkmal des Chiliasmus: die Universalität der Erlösung, ist in der messianistischen Ideologie überhaupt nicht so in ihren Konsequenzen erfasst, wie im eigentlichen Chiliasmus. Den Messianismus können wir quasi einen *nationalen Chiliasmus* nennen. Die Hand des Erlösers ergreift auch hier *alle* Menschen; jedoch die Nichtjuden nur deshalb, um ihre Macht zu vernichten, und sie zu Dienern des jüdischen Volkes zu machen. Allerdings ist bei der Erlösungsdifferenzierung das Moment der Gesetzesbefolgung primär-mitbestimmend; doch letzten Endes ist das Moment der nationalen Zugehörigkeit alleinig-konstitutiv. Denn der Nichtjude kann auch dann nicht in das „Erlösungsreich“ kommen, wenn er alle Gesetze treu befolgt. Das Moment der Gesetzesbefolgung ist nur innerhalb des, dem Messias allein würdigen, ab ovo auser-

wählten Volkes heilsdifferenzierend-konstitutiv. Der nichtjüdische Teil der Menschheit wird teils, wenn er Feind des heiligen Volkes war, vernichtet, teils dem heiligen Volk als Dienerschicht untergeordnet. Allerdings auch im christlichen Chiliasmus haben in der Erlösung nicht alle Menschen das gleiche Schicksal. Viele werden hart gestraft, ja sogar vertilgt.¹⁸ Aber im Christentum ist das ethische Moment der *Sündhaftigkeit* der alleinig erlösungs-differenzierende Faktor, der *jeden* Menschen das Eingehen in die Erlösungswelt prinzipiell ermöglicht, der jeden Menschen gleich macht vor dem Richterstuhl der göttlichen Gerechtigkeit. Die Heilskonstitutivität der Nationalzugehörigkeit im jüdischen Messianismus bedeutet demgegenüber, dass ein ethisch transzendentes, ein *ausserethisches* und *unterethisches* Moment der heilsdifferenzierende Faktor ist, was die ab ovo-Verwerfung eines Teiles der Menschheit: also eine ab ovo-Verengung der Erlösungssphäre bedeutet. Dieser starre und ausserethische Heilspartikularismus des jüdischen Messianismus bildet eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und dem eigentlichen Chiliasmus. Erst die alleinige Erlösungsdifferenzierungskonstitutivität des religiös-ethischen Verhaltens im Christentum hat die volle Entfaltung der chiliastischen Idee ermöglicht.

* * *

Ob Jesus ein Chiliast war, ist eine sehr umstrittene Frage.¹⁹ In den Evangelien finden wir allerdings sehr viele Verheissungen, die dem chiliastischen Ideenkreis äusserst nahe stehen.²⁰ Und es ist eine historisch erwiesene und allgemein anerkannte Tatsache, dass die urchristlichen Gemeinden in steter Erwartung des Kommens des Erlösungsreiches lebten.²¹ Doch nicht nur die Evangelien stärkten diese chiliastische Erwartung, sondern auch die apostolische und in noch grösserem Masse die apokalyptische Literatur.²² Die Ideologie des jüdischen Messianismus wurde durch den neuen religiösen Geist geläutert und ergänzt. An die Stelle der sinnlich-hedonistischen Verheissungen des Judentums traten die spiritualistisch-intellektualistischen Ideen der neuen christlichen Ethik und Metaphysik. Die starre und seelentötende Forderung der Gesetzesbefolgung wurde ersetzt durch das Prinzip des „gottgefälligen Lebens“, durch das Prinzip der „Nachfolge Christi“; und Prinzip der Erlösungsdifferenzierung wurde statt dem ausserethischen und starr partikularen Moment der National-zugehörigkeit allein das religiös-ethische Verhalten des Menschen.

Jahrzehnte lang waren die urchristlichen Gemeinden in einer ständigen chiliastischen Erregung. Von Stunde zu Stunde erwarteten sie die Parusie: die Rückkunft des am Kreuze gestorbenen, doch auferstandenen und in den Himmel gegangenen Christus, der bald wiederkommen soll, um seine Getreuen im Lichte des Gottesreiches für immer um sich zu vereinigen.²³ Jedoch der Erlöser kam nicht, und der Zustand der seelischen Hochspannung der chiliastischen Bereitschaft machte Platz einem ruhigeren und immer mehr und mehr resignierenden Warten. Die urchristlichen Gemeinschaften fingen langsam an, sich auf eine längere Periode des Wartens einzurichten; und je grössere Fortschritte dieser Prozess machte, desto grösser wurde die Zahl derer, die sich nicht mehr mit, alles andere Empfinden ausschliessender, Ekstase auf das stete Harren auf das Kommen des Heils konzentrierten, sondern ihre Hauptaufgabe in dem glaubenbewährenden werktätigen Leben sahen. Dieser Sachlage entsprechend traten bald auch entschiedene theoretisch-dogmatische Gegner des Chiliasmus auf – und während einem Teile der Christen das chiliastische Gefühl immer mehr und mehr entschwand, lebte es in dem anderen Teil zwar weiter, aber nur mit latenter Kraft, mit verminderter Intensität.²⁴

Doch bevor noch die ekstatisch-brennende chiliastische Bereitschaft des Urchristentums sich überall in das verborgen glühende Warten des nachchristlichen Jahrtausends abschwächte, erreichte sie in Kleinasien einen kulminativen Ausbruch in der montanistischen Bewegung.²⁵ Doch diese Bewegung ist bereits nicht nur als die Folge der chiliastischen Erregung der beiden nachchristlichen Jahrhunderte zu verstehen, sondern schon auch als Reaktion auf das beginnende Sicheinfinden der christlichen Kirche in die empirische Weltordnung. Das religiöse Gefühl, aus welchem der Montanismus emporstieg, war das chiliastische Warten, das ekstatische Warten auf das Kommen des Erlösers; und die montanistische Bewegung war selbst auch nichts anderes, als eine ekstatische Hochspannung des Wartens, als eine rauschartige, bis zum höchsten Grad der Rauschhaftigkeit gesteigerte Parusiebereitschaft einer religiösen Menschengruppe. Der phrygische Heidenchrist Montan, der in Kleinasien das nahe Ende des Zeitalters der Sünde und das baldige Kommen des Parakleten verkündete, sammelte eine zahlreiche Gemeinde von Wartenden um sich, und begab sich mit ihnen nach Pepuza, wo er das neue, erlöste Jerusalem, die Stadt der Auserwählten, erwartete. In der brennenden Spannung der gemeinsamen Gotteserwartung entstand ein dauernder und allgemeiner Verzückerungszustand, in welchem jeder

Wartende sich als Prophet fühlte, und mit ekstatischen Predigten neue Wartende warb. Die strengste sittliche Gesinnung herrschte unter den „Auserwählten“, und das Martyrium wurde nicht nur erlaubt, sondern sogar gesucht. Sie versäumten jegliche Vorkehrung für das praktische Leben, denn sie mussten sich für die kommenden Allumwälzungen vorbereiten, da „der Antichrist bereits vor der Tür steht, nach dem Blute der Gerechten dürstend“. Doch die Parusie blieb aus, und die allzuhochgestiegene Ekstase hatte inadequate Folgen. Völlig rauschhafte, derwischartige Verzückungszustände wurden allherrschend unter den Wartenden, und das vollkommene Sichentfernen von der Erfahrungsrealität verursachte eine langsame Entkräftung der religiös-ethischen Gefühlsgrundlagen. Nach dem Fortschwinden des wahren religiösen Geistes schwand auch die Ekstase bald. Die Gemeinde der „Auserwählten“ zerstreute sich, und nur kleine Scharen hielten in den kleinasiatischen Gebieten die montanistische Tradition aufrecht.

Vergeblich versuchte Tertullian die Ideen des montanistischen Chiliasmus nach Europa zu verpflanzen. Manche Glaubenden folgten ihm nach, und es entstanden sogar auch Versuche zur Gründung einer europäisch-montanistischen Gemeinde; doch eine wirkliche Bewegung konnte sich nicht herausbilden, und auch die wenigen „Wartenden“ mussten bald ihre Spezialüberzeugungen aufgeben – denn ein neuer Geist wurde langsam in der christlichen Kirche herrschend, der alle chiliastische Ideen unterdrückte.

In der Zeit von den Anfängen der Erstarrung der spontan-urchristlichen Gefühlswelt in den ersten christlichen Jahrhunderten bis zur endgültigen Ausbildung und Stabilisierung der katholischen Hierokratie vollzog sich nämlich eine langsame, aber unaufhaltbare, Veränderung in der Stellung der chiliastischen Idee zur christlichen Kirche.²⁶ Solange die christliche Kirche gegenüber den übrigen religiösen und hauptsächlich staatlichen Gewalten nur eine schwache Minderheit bildete, und von diesen Gewalten höchstens stillschweigend geduldet, zumeist aber grausam verfolgt ward, nahm sie die chiliastische Ideologie willig auf, als ein gutes Propagandamittel gegen die unterdrückenden Mächte. In diesen Zeiten der Schwäche und Verfolgung bekannte sich die christliche Kirche offen zum Chiliasmus (obwohl sie ihn nie zu einem Glaubensartikel ausprägte) und bedeutende Kirchenhäupter analysierten und verteidigten die chiliastischen Lehren.²⁷ Doch in dem Masse, wie die christliche Kirche an Macht und Einfluss gewann, erstärkte in ihr der evolutionistische Reformismus, und schwächte sich der chiliastisch-revolutionäre

Gedanke. Die Kirche fing an, sich ihrer Macht bewusst zu werden, und als vor ihr die Möglichkeit der vollkommenen Beherrschung der Erde sich eröffnete, wollte sie Alleinherrscher auf Erden werden, und wollte auch für die Zukunft kein anderes irdisches Reich, als das ihrige, anerkennen. Das sich immer mehr und mehr ausbreitende und immer stärker und stärker werdende kirchliche Reich wollte nicht einmal in dem Reiche des Erlösers einen irdischen Rivalen haben. Und je mächtiger die Kirche wurde, desto kleiner wurde die Zahl der kirchlichen Anhänger des Chiliasmus. Die völlige Herausscheidung des Chiliasmus aus der christlichen Kirche entschied sich endgültig durch *Augustin* (*De civit. dei*. 20, 7.9), der es zum Grundsatz der kirchlichen Glaubenslehre machte, dass die Kirche das Reich Gottes auf Erden sei. Durch die Anerkennung dieses Grundsatzes wurde der Chiliasmus nicht nur aus dem kirchlichen Glaubenssystem für immer ausgeschieden, sondern die Kirche wurde sogar ein scharfer Gegner aller chiliastischen Ideen. Sie betrachtete von dieser Zeit an den Chiliasmus als Ketzerei, und in den Ketzerverzeichnissen des Philastrius (ca. 59.) und des Augustinus (ca. 8.) finden wir den Chiliasmus bereits als solchen gekennzeichnet. Von dieser Zeit an konnte die chiliastische Idee nur *ausserhalb* der Kirche und *gegen* die Kirche sich entfalten. Es ist kennzeichnend für die damalige Allmacht der Kirche, dass ihre antichiliastische Haltung bis zum Spätmittelalter alle chiliastischen Bewegungen unmöglich machte, oder sie bereits in ihrem Keim erstickte. Erst am Ende des Mittelalters konnte sich die chiliastische Idee wieder erheben.²⁸

Aus der langen Reihe der meist völlig unchiliastisch gesinnten führenden Geister des Mittelalters erhebt sich einsam die Gestalt des chiliastischen Cisterziensermönches Joachim von Flore.²⁹ Während das chiliastische Gefühl in der ganzen Christenheit schlummerte, baute er sein theologisches System völlig auf chiliastischen Grundlagen auf. Er schöpfte nicht aus prophetischen Eingebungen, wie die Montanisten, sondern nur aus den heiligen kanonischen Schriften; und aus diesen leitete er eine geschichtsphilosophische Begründung und Erläuterung der chiliastischen Idee ab. Er unterschied drei Weltperioden: die des Vaters, die des Sohnes und die des Geistes. Der Vater, verkündete er, gab das Gesetz – denn er ist die Furcht; der Sohn gab die Zucht – denn er ist die Weisheit; und der heilige Geist gibt die Freiheit, weil er die Liebe ist. Jeder soll sich vorbereiten, verkündete er, denn das Reich der Freiheit, das Reich der Liebe, ist nahe. Ein jeder soll sich in sich zurückziehen und sich läutern,

sagte er, um den erlösenden Geist der göttlichen Liebe würdig empfangen zu können.

Die Lehre des Joachim war eine theologisch-geschichtsphilosophische Theorie; nicht weniger und nicht mehr. Das Verhalten des Menschen der empirischen Welt gegenüber bestimmte sie durchaus nicht; konkret-ethische Aufgaben für den Menschen sind aus ihr nicht gefolgert. Sie gab eine Anschauung der Geschichte, als der Entfaltung der göttlichen Vorsehung; und dem Menschen entstand nur die Aufgabe, die Gaben der göttlichen Gnade ihrer würdig entgegenzunehmen. Die Konsequenzen der chiliastischen Erlösungsidee wurden in ihr nicht gezogen; die Stellung des Menschen zum irdischen „Gottesreich“ der Kirche, welches die Idee eines jeden anderen irdischen Erlösungsreiches heftig bekämpfte, wurde in ihr nicht normiert. Ja, Joachim selbst war durchaus kirchlich gesinnt. Er dachte seine chiliastische Ideologie innerhalb der kirchlichen Weltanschauung unterbringen zu können. Erst seine Anhänger sahen es ein, dass dies nicht möglich ist; und auch der offene Kampf, den die kirchliche Hierokratie gegen die Joachimitische Lehre führte, zwang sie notwendigerweise, ihre Stellungnahme zur Kirche umzuändern. So erhielt die Lehre Joachims durch seine Anhänger immer mehr eine anti-kirchliche Färbung, und der Joachimismus wurde das Sammelbecken sämtlicher antikirchlicher chiliastischer Strömungen des Mittelalters.³⁰ Trotz der scharfen Bekämpfung seitens der kirchlichen Theoretiker wirkte er durch das ganze Mittelalter hindurch. Zu einer Volksbewegung konnte er unter dem ungeheuren Druck der mittelalterlich-katholischen Weltauffassung allerdings nicht werden; aber die späteren reformatorischen chiliastischen Bewegungen (ganz besonders die taboritische Bewegung) haben in ihrer theologischen Grundlegung vieles dem Geiste Joachim zu verdanken.

* * *

Alle bisher erwähnten chiliastischen Geistesregungen von der Zeit des jüdischen Messianismus bis zum Spätmittelalter hatten den Charakter der *Passivität*. Sie waren Systeme der chiliastischen *Erwartung*. Sie forderten von dem Menschen gar keine Aktivität betreffs des Kommens des Erlösungsreiches. Natürlich verlangten sie, dass die Menschen christlich-ethisch handeln sollen, damit der Erlöser sie der Erlösung wert finden soll; doch betreffs des *Kommens* des Erlösers mussten sie gar nichts tun, an dem *Eintreten* des Erlösungsreiches waren sie gar nicht mit

irgendwelchem aktiven Verhalten beteiligt, – diesbezüglich mussten sie nichts anderes „tun“, als *warten*. Diese Passivität des mit der Kirche befreundeten Chiliasmus (die bis zum Spätmittelalter auch den antikirchlichen chiliastischen Ideologien eigen war) bildet den hauptsächlichsten Unterschied dieser bis zum Spätmittelalter dauernden ersten Periode der Entwicklung der chiliastischen Idee von der darauffolgenden zweiten Periode, welche in dieser Beziehung eine fundamentale Änderung mit sich brachte. Innerhalb der auf vielen Punkten auf einmal einsetzenden und immer mächtiger und mächtiger anschwellenden reformatorischen Bewegung, durch ihre, von den Geistesfesseln der katholischen Kirche befreiende und neue religiöse Begeisterung entzündende Wirkung ermöglicht und gefördert, entstand eine neue Art des Chiliasmus: der Chiliasmus der *Aktivität*: die Lehre, dass auch der Mensch an der Errichtung des Erlösungsreichs mitarbeiten muss, dass der Mensch nicht länger auf das Kommen des Erlösers warten, sondern selbst zur Tat übergehen, selbst mit bewusster und starker Aktion in das Weltgeschehen eintreten muss, um das irdische Seligkeitsreich des Erlösers vorzubereiten und zu verwirklichen.

Das chiliastische Erlösungsreich, das bisher nur Gegenstand von *Erwartungen* war, wurde nun Gegenstand von *Tathandlungen*. In der vorherigen Periode des passiven Chiliasmus nahm der chiliastische Mensch an den Geschehnissen der empirischen Welt nur wenig Anteil, denn sein Leben verging im ständigen Horchen, ob er nicht schon die Schritte des kommenden Erlösers hört. Nun verliess der chiliastische Mensch diese Passivität und trat mit voller Energie in das empirische Weltgeschehen ein. Die verhassten irdischen Gewalten betrachtete er als die Äusserungen des Antichrists, und er erachtete es für seine Aufgabe, den Antichrist in allen seinen Gestalten auszurotten, um dadurch dem Erlöser den Weg zu bereiten. Das Papsttum und das ganze priesterliche System, der Staat und alle seine sozialen Einrichtungen galten den Chiliasten als Mächenschaften des Teufels und sie läuteten Sturm gegen diese Institutionen. Die überall verbreitete und in allen Beziehungen eingedrungene religiöse und ethische Fäulnis war ihnen das Zeichen, dass der Erlöser bereits nahe sei. Und deshalb rüsteten sie sich für den heiligen Krieg, um durch Vernichtung alles Bösen sich das Erlösungsreich zu erkämpfen. Die chiliastische Ekstase, die nach dem Tode Christi die urchristlichen Gemeinden ergriff, und die durch das Ausbleiben der Rückkunft des Gottessohnes bald erloschen ist, loderte unter dem Einfluss der reformatorischen Bewegung von neuem auf, und ihre Intensität war noch grösser,

und ihre Werbekraft war noch unwiderstehlicher; denn sie richtete sich nicht auf Erwartungen, sondern auf sofortige, reale *Tat*. So entstand, von der Reformation ermöglicht und gestärkt, ein religiöser und ethischer, politischer und sozial-ökonomischer *Aktivismus* und *Radikalismus*, mit solcher Intensität, wie ihn die Welt noch nicht sah.³¹ In dieser Entwicklungsperiode entfaltete sich die chiliastische Idee am weitgehendsten; hier erreichte sie den Kulminationspunkt ihrer Entwicklung.

Das faktische Aktionsprogramm dieser chiliastischen Ideologie war grösstenteils natürlich nur negativ: destruktiv; denn es galt zuerst das Böse, den Antichrist, zu vernichten, um die Erde für den Erlöser rein zu machen. Aber auch positive, konstruktive Ideen lebten in der Bewegung: die Idee der vollkommen radikalen und konsequenten Realisierung des wahren Christentums, so im individuellen, wie auch im sozialen Leben. Man ging auf das Alte Testament zurück, um den Willen nach unerbittlicher Ausrottung des Bösen mit heiligen Beispielen zu rechtfertigen; und der harte, unerbittliche Geist der alttestamentlichen Propheten erhob sich von neuem mit den Drohungen des zürnenden Gottes. Und das von der Reformation von neuem entzündete Feuer des Neuen Testaments, das Feuer der evangelischen Ekstase, brannte mit heller Flamme, überall neue Hoffnung, neuen Willen und neue Taten erweckend. Der chiliastische Gedanke gärte überall in den Massen, und diese Spannung entlud sich in drei mächtigen Volksbewegungen: in der taboritischen, in der münsterischen und in der englisch-chiliastischen Bewegung.

Die *taboritische* Bewegung, die sich am Ende des Spätmittelalters in Böhmen abspielte, wurde auch durch nationale und politische Motive stark mitbestimmt; doch ihr eigentlicher Ursprungsgrund war das chiliastische Gefühl, genährt durch die reformatorische Tätigkeit des Huss und Hieronymus, und unterstützt durch die Ideen Wiclifs.³² Anfangs war das ganze reformatorische Böhmen einig, unter der Fahne von Wiclifs alle kirchliche Autorität zerstörende und auf das reine Christentum des Neuen Testaments zurückführende Ideen. Doch während die gemässigten Hussiten, die Utraquisten, auf dem begonnenen Weg der reformatorischen Revolution bald stehen blieben, und den Wiclifischen Geist in neuen, aber dem katholischen System sehr ähnlichen, kirchlichen Bindungen erstarren liessen, schritten die Taboriten auf dem begonnenen Wege ohne zu zögern vorwärts, und zogen aus ihrer antikirchlich-revolutionären Stellungnahme die theoretischen und praktischen Konsequenzen. Aus diesen Konsequenzen bildete sich ihr Aktionsprogramm her-

aus: das radikale Revolutionsprogramm des aktiven Chiliasmus. Sie betrachteten die Erlösung als nahe bevorstehend, und sich als Krieger des Erlösers fühlend, erachteten sie es für ihre Aufgabe, die Erde für sein Kommen vorzubereiten, das Werk der Vernichtung des Bösen zu vollbringen: die Erde von allen Sünden zu reinigen. Deshalb predigten sie Sturm gegen alle nicht spontan-unmittelbar auf Gott beruhenden Gemeinschaften: gegen alle kirchlichen und staatlichen Institutionen, die sie als Gestalten des Antichrists ansahen. Doch nicht nur die sündigen *Institutionen* wollten sie vernichten, sondern auch die sündigen *Menschen*. Nichts sollte auf der Erde übrig bleiben, was nicht der Erlösung würdig ist. Aber sie hatten auch positive religiöse, ethische und soziale Forderungen. In ihrem Lager, welches sie auf einem, durch sie Tabor genannten, Berge errichteten, musste sich ein Jeder ganz dem religiösen Leben zuwenden, und unerbittlich die strengsten sittlichen Prinzipien befolgen. Die sozial-ökonomische Grundlage ihrer Gemeinschaft war der konsequente christliche Kommunismus. Und sie sicherten all ihre Forderungen durch eine Kirchenzucht von alttestamentlicher Strenge. Über die Seele der neutestamentlichen Ethik wachte der unerbittlich strafende Geist des Alten Testaments. Bei relativ ganz geringen sittlichen Verfehlungen wurde der Sünder sofort hingerichtet, oder zumindest grausam bestraft; und war der Betreffende einer aus ihren eigenen Reihen, so war die Strafe um so grausamer, ihre Ausführung um so unerbittlicher. In diesem Geiste verbrüderten sich die Taboriten zu einer Familie, und in diesem Geiste handelten sie, um das Reich der Erlösung vorzubereiten.³³ Doch der Erlöser kam nicht, und sein Ausbleiben schwächte langsam die religiöse Ekstase ab. Auch die immer fortdauernden Kriege, in welche sie durch ihre Sünder-Bestrafungs- und Vernichtungsabsichten, nicht minder aber auch durch gegen sie gerichteten Bestrafungs- und Vernichtungsabsichten der katholischen Kirche und der mit ihr verbündeten Staaten verwickelt wurden, waren für das religiöse Grundelement ihrer Bewegung nicht günstig. Obwohl sie in diesen kriegerischen Verwicklungen anfangs fast immer siegreich waren, so erwarb doch unter ihrem Einfluss das nationale und politische Motiv das Übergewicht über das Religiöse, und dies war natürlich auch auf die ethischen Determinanten der Bewegung von äusserst schlechter Wirkung. Der rein-religiöse Geist entschwand langsam aus dem Taboritentum und aus der inneren Zerrüttung folgte bald auch der äussere Zerfall. Das Schwinden des religiösen Geistes wirkte bald auch auf den kriegerischen Geist schwächend zurück,

und die Taboriten wurden langsam teils in die Reihen der Utraquisten und Katholiken zurückgedrängt, teils vernichtet.³⁴

Diese chiliastische Bewegung, die wir nach dem Orte ihres kulminativen Ausbruches am besten als die *münsterische Bewegung* bezeichnen können, wurde nicht durch nationale und politische Motive mitbestimmt, wie die taboritische Bewegung, und deshalb konnte sich in ihr die chiliastische Idee klarer und weitgehender entfalten.³⁵ Sie entstand aus den Bestrebungen des radikal-chiliastischen Flügels des in der freien Luft der Reformation überall aufblühenden *Täuferturns*. Melchior Hoffmann, ein bäuerlicher Schwärmer, der nach einem vielbewegten Wanderpredigerleben in Strassburg, sich völlig dem Täuferturn ergab und mit seinen chiliastischen Prophezeiungen breite Schichten dieser Stadt mit sich riss, wandte sich von hier aus nach den Niederlanden und bekehrte binnen kurzer Zeit grosse Volksmassen zu seiner chiliastisch-täuferischen Lehre. Während er dann nach Strassburg zurückging, um das nach seiner Prophezeiung binnen kurzer Zeit von dieser Stadt ausgehende Erlösungsreich zu erwarten, erstand zwischen seinen niederländischen Anhängern ein noch gewaltigerer und radikalerer Apostel der chiliastischen Idee, Jan Mathys, der in feurigen Predigten verkündete, dass man das Erlösungsreich *nicht weiter erwarten soll*, sondern dass die Gerechten, die Auserwählten, selbst die sündige Weltordnung und die sündigen Menschen vernichten sollen, um die Errichtung des Erlösungsreiches herbeizuführen. Seine Predigten entzündeten eine ungeheuere Erregung und Begeisterung, eine grosse Menge von Schülern scharte sich um ihn, und er sandte sie aus nach allen vier Weltrichtungen, um seine Ideen des aktiv-radikalen Chiliasmus zu verkündigen. Einen besonders bereiten Boden fanden diese wandernden Apostel in Münster, wo der reformatorische Radikalismus des Stadtpredigers Berndt Rothmann und seiner Genossen im Volke eine sehr aufnahmebereite Stimmung für die chiliastischen Ideen entstehen liess. Die melchioritischen Gedanken hatten in der Stadt schon viele Anhänger, und die Gedanken des Jan Mathys, zuerst von seinen ausgesandten Jüngern, später aber von ihm selbst verkündet, gelangten in den breitesten Schichten der Bevölkerung umso leichter zu einer bedingungslosen Herrschaft. Der Herr hat Strassburg um seines Unglaubens willen verworfen, predigte Jan Mathys, und an seiner Statt Münster erwählt, das neue Jerusalem zu sein. Dieser Gedanke wurde bald zur felsenfesten Überzeugung der meisten Einwohner, und Jan Mathys wurde der souveräne geistige Herrscher der chiliastisch gesinnten

Bevölkerung. Die durch die Reformationsumwälzungen äusserst geschwächte städtische und bischöfliche Gewalt wurde durch die radikalen Einwohner und durch die noch radikaleren niederländischen Einwanderer und Flüchtlinge in kurzer Zeit gänzlich gestürzt, und die siegreichen chiliastischen Täufer errichteten nun in der Stadt ihr Reich. Ihre erste Tat war die Enteignung sämtlicher Besitzer und die Wiederbelebung der urchristlichen Gütergemeinschaft. Diejenigen Nichtchiliasten, die sich nicht geflüchtet hatten, wurden teils verjagt, teils erschlagen, und die in der Stadt gebliebenen, zumeist den unteren sozialen Schichten angehörenden, Radikalen ergriff mit ihrer ganzen Gewalt die chiliastische, erlösungserwartende und erlösungsvorbereitende Ekstase. Alle Äusserungen des Geistes des aktiv-radikalen Chiasmus, die wir bereits in seiner taboritischen Objektivation beschrieben hatten, traten auch hier hervor, und zwar mit einer noch grösseren Intensität und mit noch weiter dringenden Konsequenzen. Ein jeder „Auserwählte“ der münsterischen Gemeinde glaubte in unmittelbarer Gottesnähe zu sein, und mit Gott Aug in Aug zu verkehren. Daraus entstand ein aussergewöhnliches Aufblühen des Prophetismus, wie es seit den Zeiten Montans noch nicht da war. Ein jeder „Auserwählte“ glaubte Prophet zu sein und predigte immer und überall das baldige Kommen des Erlösers und die Notwendigkeit der erlösungsvorbereitenden Aktion. Das ethische Grundprinzip war das Prinzip der *Läuterung*. Das Böse, der Antichrist, soll ausgerottet werden, dies war die Parole; es soll ausgemerzt werden aus der Seele der Sünder – und wenn es allzutief in deren Seelen verankert ist, so soll es vernichtet werden *mit* den Sündern. Und alle, die sündig befunden wurden, wurden hingerichtet. Und auch die sozial-ökonomische Konsequenz des chiliastischen Willens der Erlösungsverwirklichung: der Kommunismus, wurde konsequenter und strenger realisiert, als je bisher. Eigentum war überhaupt nicht mehr; kein Mensch durfte sich an irgend ein irdisches Gut durch Besitz binden. Alle Güter waren für Alle, für die ganze Gemeinde der „Auserwählten“.

So fühlten und hanđelten die münsterischen Chiliasten – und nun erwarteten sie den Einzug des Erlösers in sein Reich. Doch die Parusie blieb aus, und die Enttäuschung hatte üble Folgen. Die unerfüllten chiliastischen Erwartungen, die bis zu einer beispiellosen Höhe gesteigerte, aber durch das Ausbleiben der Parusie nun inhaltslos gewordene, chiliastische Ekstase, zeitigten ihrem religiösen und ethischen Geist völlig inadäquate Handlungen. Auch aus der allzu buchstabengemässen Auf-

fassung der alttestamentlichen Verheissungen folgten notwendigerweise falsche Realisierungen. Der verzückte Jan van Leiden, der immer mehr und mehr die Herrschaft über die Ekstatiker an sich riss, liess sich zum Jerusalemitischen König proklamieren, und die ihm völlig ergebene Bevölkerung führte nun mit ihm alle Zeremonien des Zeitalters der alttestamentlichen Könige aus. Die Widersprechenden wurden durch die Grossen des Reichs sofort hingerichtet. Das immer wildere Toben der auf phantastische Irrwege geratenen chiliastischen Verzückung erwürgte alsbald den wahren religiösen und ethischen Geist der Gemeinde. Das reine und spontane chiliastisch-religiöse Gefühl schwand dahin – und der politische Zusammenbruch der Bewegung, und ihre grausame Ausmerzung durch die gegnerischen kirchlichen und staatlichen Gewalten war bereits nichts anderes, als die äussere Besiegelung des im Inneren, im Geiste, bereits erfolgten Zusammenbruchs.

Obwohl die chiliastische Bewegung in England nicht minder radikal und nicht minder verbreitet war, als die Bewegung der Taboriten und der Münsteraner, erreichte sie doch nicht eine solche revolutionäre Kulmination, wie diese beiden festländischen Bewegungen.³⁷ Ihr geistiger Führer war Harrison, das Haupt der Millenarier und Quintomonarchisten; aber ausser diesen beiden Gruppen waren auch die radikaleren Teile der Leveller und der Diggers durchaus chiliastisch gesinnt. Der Hauptsitz des englischen Chiasmus war die revolutionäre Armee, in der sich die religiös führende Geistesschicht des damaligen Englands versammelte; und von hier griff die Bewegung auch auf breite Schichten der Arbeiterschaft und des Bürgertums über. Die durch die Apokalyptik geweissagten vier Weltreiche der Sünde sahen die englischen Chiliasten bereits als vergangen an; und sie sahen die fünfte Monarchie sich nähern: das Königreich des wiederkommenden Erlösers, das absolute Reich Gottes. Die siegreiche englische Revolution war für sie der Anfang des grossen Vernichtungskrieges, der der Parusie vorangehen muss, um das Böse, den Antichrist, für immer aus der Welt auszurotten. Und sie fühlten sich als Krieger des Erlösergottes, die vorausgesandt wurden um dieses Werk der erlösungsvorbereitenden Vernichtung zu vollbringen. Überall glühte die chiliastische Ekstase; überall sammelten sich die „Auserwählten“, um von der Erlösungserwartung in die Kriegsaktion der Erlösungsverwirklichung überzugehen. Jedoch zu einer Realisierung dieser Bestrebungen konnte es nicht kommen, denn alle Versuche einer chiliastischen Aktion scheiterten an dem Geiste Cromwells. Obwohl auch er von täuferischen Ideen tief durchdrungen war, war er ein entschiedener Geg-

ner der chiliastischen Richtung des radikalen Täuferturns, denn dies gebot ihm seine calvinistisch-deterministische Grundanschauung. Er hielt die in dem Parlament und in der Armee sich häufig zeigenden chiliastischen Regungen mit eiserner Faust zurück; und durch die Restauration, in der alle revolutionären Bewegungen Englands für lange Zeit untergingen, fanden auch die chiliastischen Bestrebungen ihr Ende.³⁸

Trotz der faktischen Erfolglosigkeit, trotz des Fehlens jeglicher Realisationsaktion, hat die englische chiliastische Bewegung doch eine hohe geistesgeschichtliche Bedeutung, und bleibt in ihrem religiös-ethischen Sinngehalt keineswegs hinter den vorher erwähnten festländischen Bewegungen zurück. An geschichtlichen Realisationen ist sie zwar arm, doch in ihren Tendenzen liegen solche geistesgeschichtlichen Potenzialitätswerte, die sie den vorher erwähnten chiliastischen Bewegungen vollkommen ebenbürtig machen.

Dieser geistige Potenzialitätsreichtum des englischen Chiliasmus ist sozial daraus erklärbar, dass der religiöse Revolutionarismus in dem Cromwellschen England eine viel günstigere Stellung hatte, als in den festländischen Heimatländern des täuferischen Chiliasmus: in Deutschland, in Holland und in der Schweiz. In diesen Ländern waren selbst die völlig unchiliastischen und revolutionsfeindlichen reformatorischen Bestrebungen von der päpstlichen Gewalt und von der päpstlich-gesinnten staatlichen Gewalten ständig hart bekämpft; und die chiliastisch-revolutionären Kämpfer der Reformation wurden vollends wie wilde Tiere zum Tode verfolgt. In England kam dagegen mit der Revolution Cromwells die völlige Alleinherrschaft der revolutionären Reformationsbestrebungen. Allerdings unterdrückte Cromwell nicht nur die gegenrevolutionären Regungen der katholisch-royalistischen Reaktion, sondern auch die sozialen Realisationsversuche der superrevolutionären chiliastischen Radikalen; doch Verbreitungsmöglichkeit bot dem englischen Chiliasmus die Cromwellsche Toleranz in genügendem Masse, und vollends der theoretischen Entwicklung der chiliastischen Idee stand nichts im Wege.

Religiös können wir den Aufschwung des englischen Chiliasmus aus dem merkwürdigen Bündnis erklären, welches in England calvinistische Grundprinzipien mit originär-täuferischen Gedanken vereinigte. Der Calvinismus ist wohl völlig frei von chiliastischen Ideen. Doch nicht seine religiösen Grundanschauungen, sondern sein *ethisches* Urerlebnis war für den englischen täuferischen Chiliasmus konstitutiv. Das ungeheure ethische Pathos Calvins ergriff die Radikalen Englands, und die

calvinistische Wesensbetonung der empirisch-praktischen, ethisch-realen „Bewährung“ drängte die Chiliasten Englands zu erlösungsrealisierender Aktion. Die Ähnlichkeit des chiliastischen und des calvinistischen Auserwähltheitsprinzips war auch ein förderndes Moment in dieser Unterstützung der chiliastischen Forderungen durch die calvinistische Bewährungs-Ethik. Neue religiöse Inhalte konnte dieses Bündnis von calvinistischen und täuferisch-chiliastischen Ideen natürlich nicht hervorbringen, eben weil dem Wesen des Calvinismus der Chiliasmus völlig fremd war und die Einwirkung des Calvinismus auf den Chiliasmus nur in der ethischen Sphäre dieser beiden Religiositäten stattfand. Doch diese ethische Einwirkung war durchaus nicht unbedeutend und steigerte in ausserordentlich grossem Masse die Intensität des chiliastischen Willens zur Erlösungsrealisierung. Und eine solche Intensitätssteigerung ist bei dem Chiliasmus durchaus kein äusserliches Moment. Denn eben deshalb, weil das Spezifisch-Wesentliche des Chiliasmus nicht in den inhaltlichen Bestimmungen der Erlösung, sondern in der Art ihrer Realisierung liegt, ist jedes neu hinzukommende ethische Fundierungsmoment für ihn durchaus konstitutiv, da eine jede Erhöhung der ethischen Schwungkraft des chiliastischen Erlösungswillens einen weiteren Schritt auf dem Wege der erlösungsvorbereitenden und erlösungsverwirklichenden Aktion bedeutet. Und, obwohl es in der englisch-chiliastischen Bewegung, wegen dem ungeheuren Druck des Cromwellschen antichiliastischen Geistes, zu einer solchen Realisierungsaktion nicht kommen konnte; bedeutete für den englischen Chiliasmus sein Bündnis mit dem calvinistischen Ethos doch allerdings eine grössere Annäherung zur tatsächlichen, faktisch-empirischen Lebensrealität, und somit auch eine konkretere Erfassung seiner Aufgabe.³⁹

Die taboritische, die münsterische und die englisch-chiliastische Bewegung waren das höchste, aber auch das letzte Stadium der Entwicklung des Chiliasmus. In ihnen entfaltete sich die chiliastische Idee am intensivsten und am konsequentesten; aber mit ihnen verschwand sie auch für immer von dem Schauplatz des Weltgeschehens. Der Grund für das Misslingen dieser chiliastischen Realisationsversuche liegt gewiss im inneren Wesen der chiliastischen Idee, auf welche wir noch ausführlich zurückkommen werden; die Hauptursache dafür jedoch, dass solche chiliastischen Realisationsversuche nach dem Reformationszeitalter überhaupt nicht mehr vorgekommen sind, liegt in zwei weltgeschichtlichen Tendenzen. In der Reformation erreichte die abendländisch-christliche Religiosität ihren letzten Aufschwung. Nach ihr trat eine all-

gemeine, zwar langsame, aber stete Verminderung der Intensität des religiösen Gefühles ein, und diese Intensitätsverminderung ist die eine Ursache dieser Tatsache, dass die chiliastische Idee seit der Reformation nicht wieder geschichtlich werden konnte. Die zweite Ursache dafür war die stets wachsende Herrschaft der lutherischen Auffassung von Wesen und Verhältnis von Kirche und Staat. Luther hatte die mittelalterlich-katholische Weltstellung der Kirche nicht dem Wesen nach, sondern nur dem Grade nach verändert. Die Augustinische Lehre, nach welcher die Kirche das Reich Gottes auf Erden sei, hat er gar nicht umgeworfen; bloss dass er neben der Kirche auch dem Staate eine religiös fundierte Funktion einräumte, und dadurch auch ihm eine religiöse Sanktion gab. Er änderte bloss das Verhältnis von Kirche und Staat, indem er beide zueinander näher brachte, und sie durch eine wechselseitige Zusammenwirkung miteinander verband. Doch diesem Komplex von kirchlicher und staatlicher Gewalt räumte er dieselbe Machtstellung ein, welche die mittelalterlich-katholische Auffassung der Kirche gab. Dadurch wurde die Stellung der Kirche und des Staates so sehr befestigt, dass ihnen gegenüber die von Natur aus kirchen- und staatsfeindliche chiliastische Bewegung gar nicht aufkommen konnte. Wohl sind auch noch nach dem Reformationszeitalter chiliastische Theorien entstanden; ja sogar ist uns aus den nachreformatorischen Jahrhunderten eine ziemlich grosse Zahl chiliastischer Theorien erhalten geblieben.⁴⁰ Aber dies sind eben bloss Theorien einzelner Theologen und Schwärmer. Keine von diesen Theorien konnte breitere Kreise beeinflussen, sie zu religiösen Taten bewegen; und eben deshalb haben alle diese nachreformatorischen chiliastischen Theorien keine religiöse, sondern bloss theologisch-historische Bedeutung. Der chiliastische Geist, der das Reich Gottes mit bewusster menschlicher Aktion, mit dem unerbittlich strafenden Schwerte des weltläuternden Erlösungskrieges vorbereiten und verwirklichen wollte, ist mit den chiliastischen Volksbewegungen des Reformationszeitalters für immer erloschen.

V. DAS CHILIASTISCHE HANDELN

In jenem Blick, welchen wir auf die historischen Gestaltungen der chiliastischen Idee warfen, sahen wir, dass die chiliastische Religiosität sich zuerst bloss als ein chiliastisches *Warten* zeigte, und dass erst später die chiliastische *Tat*, die chiliastische *Aktion*, in die Geschichte eintrat. Von

seiner Entstehung im spätjüdisch-urchristlichen Zeitalter bis zum Spätmittelalter, war der Chiliasmus passiv: tatenlos auf das Kommen des Erlösers harrend. Erst im Zeitalter der Reformation wurde der Chiliasmus aktiv: mit bewussten und vor nichts zurückschreckendem Handeln zur Vorbereitung und Verwirklichung der Erlösung heranschreitend. Man soll die Erlösung nicht mehr *erwarten*, verkündeten die Apostel des neuen religiösen Gefühles; sondern die Gerechten, die Auserwählten, sollen selbst an die Vorbereitung, an die Verwirklichung der Erlösung herangehen, um das absolute Reich der Gottheit auf der Erde zu errichten.

Das geistige Grund:noment, auf welchem die chiliastische Tat beruht, ist die Idee, das Bewusstsein der *Freiheit*. Der chiliastische Mensch will die Erlösung nicht *erhalten*, nicht bloss *entgegennehmen*, als ein spontaneitätsloses, bloss rezeptives Medium der Auswirkung der göttlichen Aktivität; sondern er will selbst, mit freier: bewusster und spontaner Aktion an der Realisation der Erlösung mitwirken. Er will nicht bloss Objekt, sondern auch Subjekt des Erlösungsgeschehens sein: Vorkämpfer und Mitkämpfer Gottes. Er ist sich zwar als ein *Organ* des Erlösergottes bewusst, aber als sein *bewusstes und freies Organ*: also ein Teil, ein Glied des Absoluten.

Diese freie Aktivität des Menschen ist in dem jüdisch-christlichen Religionskreis etwas völlig Einzigartiges und Neues. In der religiösen Grundrelation Mensch-Gott war, für den Geist des Judentums und Christentums, alle Aktivität auf der Seite des Letzteren. Alle Güter, welche der Mensch nur haben konnte, waren Äusserungen der göttlichen Aktivität, Gaben der göttlichen Gnade: nicht nur die Existenz selbst, sondern auch alle Glücksgüter des irdischen Lebens, und vollends das summum bonum: die Erlösung. Der Mensch hatte in seiner Relation zu Gott überhaupt keine aktive Rolle. Er hatte in der religiösen Sphäre nichts anderes zu „tun“, als die Geschenke der göttlichen Gnade entgegenzunehmen, und sich in seinem Leben ihrer würdig zu erweisen. Nur Gott handelte. Die gesamte Welt, und in ihr der Mensch, waren Produkte seiner Aktivität, und vollends die Krönung seiner Taten: die Erlösung ist sein ausschliessliches Werk. Er allein vollbringt es, zur Vollendung seiner Schöpfung, und zur Seligmachung seiner Geschöpfe; die Menschen sind nur Medien der Auswirkung und der Entgegennahme seiner erlösenden Aktivität.

Der passive Chiliasmus, das chiliastische Warten, war die Kulmination dieses Weltgefühles: das völlige Aufgehen in der Erwartung der

göttlichen Erlösungsaktion. Der aktive Chiliasmus, die chiliastische Tat, bedeutet jedoch eine fundamentale Änderung dieser Sachlage, dieses religiösen Gefühls. Der Mensch wird aktiv, er übernimmt in spontaner, freier Tathandlung einen Teil der erlösungsverwirklichenden Aktivität. Gott ist nicht mehr der alleinige handelnde Faktor des Weltgeschehens; der Mensch tritt hervor, mit bewusster Spontaneität, mit freier, erlösungsvervorbereitender und erlösungsverwirklichender Tathandlung in das Weltgeschehen eingreifend. Ein Teil der Weltaktivität tritt in dem aktiven Chiliasmus von der Seite der Gottheit auf die Seite des Menschen über. Deshalb bedeutet das Auftreten des aktiven Chiliasmus eine geistige Weltwende, eine neue Epoche in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins. In ihm erhält der Mensch zuerst eine freie religiöse Aktivität; in ihm entsteht für den religiösen Menschen zuerst die Möglichkeit, von der religiösen Hoffnung, von der religiösen Erwartung in die religiöse Tat, in die Erlösungsverwirklichung, überzugehen – und vor diesem chiliastischen, die sofortige, radikale und universale Erlösung der Empirie wollenden, Menschen, steht nun diese unsere wertarme und wertfeindliche, schlechte und schwache irdische Welt, als eine unabwendbare und unumgängliche Lebensatsächlichkeit, als das einzig mögliche und einzig notwendige Gebiet seines Handelns. Wie muss nun der chiliastische Mensch dieser empirischen Welt gegenüber handeln, um sein Ziel: die Erlösung dieser Empirie, zu erreichen, um an der absoluten Läuterung und Vollendung der Erde mitzuarbeiten: um die Erlösung auf der Erde zu verwirklichen? Dies ist die eigentliche Hauptfrage unserer Arbeit; und wir müssen uns nun der Beantwortung dieser Frage zuwenden.

Es ist sogleich evident, dass diese Frage nur in dem *aktiven* Chiliasmus auftreten konnte. Denn in dem passiven Chiliasmus war von irgendwelcher chiliastischen Tat überhaupt keine Rede. Die Kulmination des passiv-chiliastischen Gefühls war die ekstatische Erwartung der Parusie, das verzückte Harren auf den Einzug des Erlösers in sein irdisches Reich, wie sich dies in der montanistischen „Bewegung“ zeigte. Sie war, wie es eine jede passiv-chiliastische „Bewegung“ nur sein konnte, das gemeinsame Warten einer religiös ekstatischen Menschengruppe auf die göttliche Allläuterung und Allvollendung, ohne jegliche Aktivität, ohne jegliche „Bewegung“. Das Grundmotiv des passiven Chiliasmus ist vielmehr die völlige Unbeweglichkeit des Harrenden, der ständig horcht, ob er nicht schon die Schritte des herannahenden Heilbringers hört. Diese

Unbeweglichkeit ist natürlich nicht die Unbeweglichkeit des Erstarrtseins, des Ruhens, sondern im Gegenteil, die von der seelischen Hochspannung zitternde, höchst-impulsive und höchst-emotionale Unbeweglichkeit der *Bereitschaft*, des steten Übergehenkönnens von dem Erwarten in das Empfangen, von dem Horchen auf die herannahenden Schritte Gottes in das selige Sichauflösen in die Herrlichkeit seines Lichtreiches. Sie ist auch nicht die Unbeweglichkeit der Insichgekehrtheit und Insichgeschlossenheit der mystischen „Versenkung“; im Gegenteil, sie ist die nach aussen gekehrte, offene Unbeweglichkeit des Aufnehmenswollens des Heils, der Erlösungsgnade. Doch sie ist eben ein *Warten*, ein *Harren auf die Rezeption* der göttlichen Aktivität; also durchaus und nur *passiv*, ohne jegliches Handeln, oder Handelnwollen. Demgegenüber ist das alles beherrschende Grundmotiv des aktiven Chiliasmus: die *Tat*, die *Aktion*, das erlösungsverwirklichende Handeln, quasi ein Sturm auf die empirische Welt, zwecks Eroberung des Erlösungsheils – die läutern- und vollenden-wollende Tat der Erlösung der irdischen Welt. Erst als, im Laufe der Entwicklung der chiliastischen Idee, der aktive Chiliasmus auftrat, konnte sich also die vorher formulierte Frage aufwerfen; sie ist durchaus das Problem des *aktiven* Chiliasmus. Die vollkommene Konzentrierung des passiven Chiliasten auf das Erwarten des Erlösers, und die vollkommene Überlassung jeglicher auf die Verwirklichung der Erlösung gerichteten Aktion seiner göttlichen Gewalt, brachte für ihn notwendigerweise ein völliges Sich-nicht-kümmern um die Tatsachen und Geschehnisse der empirischen Welt. Der aktive Chiliast überlässt jedoch die Erlösungsverwirklichung nicht ganz der Gottheit, sondern auch er will daran ein tätiges Anteil haben. Deshalb konzentriert er sich mit seiner ganzen Energie auf das *Zu-Erlösende*: auf die Empirie, um mit läuternder und vollendender Aktion an sie heranzugehen. Wie muss er nun der Empirie gegenüber handeln, um sein Ziel: die Erlösung der empirischen Welt, zu verwirklichen? Dies ist das Problem.

Wir wollen untersuchen, was für Tathandlungen der empirischen Welt gegenüber aus der chiliastischen Einstellung wesensnotwendigerweise folgen, um die Eigenheiten der chiliastischen Tat in ihrer Wesenseigenart hervorzuheben und darzustellen. Die, für unser Problem in erster Linie konstitutiven, Hauptfragen sind die folgenden: *Wer* soll handeln? (Die Frage nach dem Subjekt des chiliastischen Handelns); *wogegen* soll man handeln? (die Frage nach seinem *Gegenstand*); *wie*, mit welchen Mitteln, soll man handeln? (die Frage nach seinem *modus*); und *was* soll man

handeln? (die Frage nach seinem Tatgehalt). Diese Fragen müssen wir beantworten, um das chiliastische Handeln in seiner Wesenseigenart zu erkennen.

* * *

Wie wir sahen, ist das Hauptcharakteristikum des aktiven Chiliasmus, dass in ihm der Mensch selbst, mit spontaner und bewusster Aktion das Werk der Erlösungsverwirklichung übernimmt, die Realisierung des summum bonum auf der Erde selbst vollbringen will. Doch es folgt wesensnotwendigerweise aus ihrer religiös-ethischen Einstellung, dass die aktiv-chiliastische Ideologie diese Aufgabe der erlösungsrealisierenden Tat nicht an alle Menschen stellt, dass sie nicht alle Menschen dazu fähig und würdig hält, sondern nur diejenigen, die durch ihr religiös-ethisches Verhalten sich ihren Forderungen gemäss „bewährten“. Denn, da die Erlösungswelt die absolute Kulmination und Konkretion des Guten ist, kann sie nur von den „Guten“, von den „Gerechten“ verwirklicht werden. Nur diejenigen, die das religiöse Wertzentrum erkannt, sich mit ihrem ganzen Wesen darauf eingestellt, und in ihrem Leben ihm gemäss gehandelt haben, sind fähig und würdig, in das Weltgeschehen mit erlösungsverwirklichender Tat einzugreifen; wie denn auch nur sie an den Glücksgütern des Erlösungsreiches teilnehmen, Mitglieder der erlösten Gemeinde werden können. Nur derjenige Mensch, der alle seine Wollungen auf die göttlichen Forderungen fundiert, darf, nach der aktiv-chiliastischen Ideologie, in sich die Berechtigung fühlen, von dem chiliastischen Wollen zum chiliastischen Handeln überzugehen. Nicht die Gesamtheit der Menschen, sondern nur die Gemeinde der „Gerechten“, bildet das Subjekt der chiliastischen Aktion.

Es folgt nun notwendigerweise aus der religiösen Bedingtheit des chiliastischen Weltgefühles, dass der chiliastische „Gerechte“ sein Handeln, und das Bewusstsein seiner Berechtigung zu diesem Handeln letzten Endes auf das religiöse Wertzentrum: auf Gott zurückführt. Er betrachtet sein religiös-ethisches „Sich-bewähren“ als Zeichen seiner „Auserwähltheit“, als Zeichen, dass er von Gott „auserwählt“ wurde, um sein Reich vorzubereiten und zu verwirklichen. Er betrachtet das erlösungsrealisierende Handeln nicht bloss als sein Wollen, sondern als eine von Gott ihm auferlegte Aufgabe; er betrachtet es nicht nur als eine Berechtigung, sondern als eine Pflicht, nicht nur als ein aus seiner Erlösungssehnsucht entstandenes, also subjektives, Wollen, sondern als ein ihm von Gott

gestelltes, also objektives *Sollen*. Er fühlt sich als der Krieger des Erlösers, der ausgesandt wurde, um den Weg seines Herrn zu ebnen, und die Erde für seine Herrschaft vorzubereiten.⁴¹ Und er betrachtet diese Aufgabe nicht etwa als eine Last, sondern als ein erhebendes und erwehlendes Geschenk der göttlichen *Gnade*. Die Weihe der Gnadensauferwählung fühlt die Gemeinde der „Gerechten“ auf sich ruhen, wenn sie den heilbringenden Erlösungskrieg eröffnet.

Und dieser, sich „bewährenden“, durch die göttliche *Gnade* „auserwählten“ Gemeinde der „Gerechten“ gegenüber stehen jene Menschen, die nicht „auserwählt“ wurden, die, wegen ihres sündigen religiös-ethischen Verhaltens der Teilnahme an der Erlösungsverwirklichung und der Teilnahme an dem verwirklichten Erlösungsreich nicht würdig sind. Die chiliastische Erlösungsidee beruht nämlich zwar auf einer vollen *Erlösungsuniversalität*, indem die Erlösung in ihr alle Menschen ohne Ausnahme ergreift. Die Erlösungsuniversalität muss jedoch noch durchaus keine *Heilsuniversalität* bedeuten; sie muss nicht notwendigerweise auch bedeuten, dass in der Erlösung alle Menschen ein günstiges Schicksal haben: dass durch die Erlösung alle Menschen in das „Erlösungsreich“ kommen. Für die nichtchiliastischen Erlösungsideologien, welche einen langsam, aber stets vorwärtsschreitenden Erlösungsprozess postulieren, kann sich von selbst utopisch die Idee der Heilsuniversalität ergeben, indem im Laufe des fortschreitenden Erlösungsprozesses nacheinander alle Menschen den für das Eintreten ins Erlösungsreich befähigenden Vollkommenheitsgrad erlangen. Jedoch für die chiliastische Ideologie, in welcher die Erlösung kein stufenweise vorwärtsschreitender Prozess, sondern ein einmaliger Akt ist, in welcher die Erlösung alle Menschen zugleich ergreift, ist die Heilsuniversalität ab ovo unmöglich, denn in demselben empirischen Augenblick (und die chiliastische Erlösung tritt doch für alle Menschen auf einmal /in einem und demselben empirischen Augenblick/ ein) können doch nicht alle Menschen gleicherweise auf der Stufe der Heilwürdigkeit sein. Die Heilsuniversalität wäre in diesem Fall nur dann möglich, wenn in der Ideologie von der Heilsdifferenzierungs-konstitutivität des religiös-ethischen Verhaltens abgesehen, und das Erlösungsheil durch einen transzendenten, durch personaethische Momente nicht bedingten göttlichen Gnadenakt des Allverzeihens der gesamten Menschheit verliehen werden würde. So laxiv und verzeihend ist jedoch die chiliastische Ideologie durchaus nicht gestimmt. Sie macht das Erlösungsheil des Menschen durchaus und alleinig von seinem religiös-ethischen Verhalten abhängig, und sie ist keinesfalls geneigt, den

Sündern eine alles verzeihende Aufnahme in das Heilsreich der Erlösung zu gewähren. Sie steht unnachgiebig auf dem Standpunkt der Heilspartikularität, auf dem Standpunkt der Differenzierung zwischen „Auserwählten“ und „Verworfenen“.

Und die Kluft zwischen diesen beiden Menschengruppen ist in der chiliastischen Ideologie so tief und unüberbrückbar, wie in keiner anderen Erlösungs-ideologie. Die „Auserwählten“ und die „Verworfenen“ sind voneinander vollkommen getrennt.⁴² Die Ersteren, die „Gerechten“, nahmen an allen Freuden des Erlösungsreiches teil; ihr religiös-ethisches Sich-bewähren wird durch das Heil, durch die Seligkeit der Erlösung belohnt. Die Letzteren, die „Bösen“, sind jedoch von dem Erlösungsheil unerbittlich und für immer ausgeschlossen. Der Erlöser, der für die „Gerechten“ das summum bonum bringt, bringt für sie die strafende Vergeltung: das Verderben. Und diese Absolutheit, diese Schroffheit der Heilspartikularität in der chiliastischen Ideologie ist daraus vollkommen erklärbar, dass die von ihr postulierte, für alle zugleich kommende, Erlösung, betreffs der Erlösungsdifferenzierung zwischen den Menschen keine ineinanderfließende Abgrenzungen gestattet, sondern eine scharfe, absolut qualitative, Unterscheidung fordert. Wenn man in die Vorstellung eines stufenweise vorwärtsschreitenden Erlösungsprozesses hypothetisch einen Augenblicksquerschnitt hineinprojiziert, so kann man in ihm zwischen den, für das Erlösungsheil bereits ethisch vollkommen herangereiften, und den, der Erlösung durch ihr Wesen absolut unwürdigen Menschen eine breite, stufenweise – quantitativ sich ändernde Erlösungsdifferenzierungsskala von, für das Erlösungsheil ethisch noch nicht ganz herangereiften, aber der Erlösungswürdigkeit sich stufenweise nähernden, Menschen feststellen. In dem chiliastischen, einmalig-sofortigen Erlösungsakt kann jedoch die Erlösungsdifferenzierung einer Mittelstufe zwischen „Auserwählten“ und „Verworfenen“ nicht stattfinden. Da mit der siegreichen Ankunft des Erlösers die gesamte irdische Welt das Heil- und Lichtreich des Gotteskönigs wird, bleibt für die Menschen quasi keine andere Schicksalsmöglichkeit übrig, als die Seligkeit des Heilsreiches, oder die Strafe des Verderbens. Deshalb steht der Chiliast diesbezüglich auf dem Standpunkt des schroffen Entweder – Oder.

Die absolute Schroffheit des Unterschiedes, die Unüberbrückbarkeit der Kluft, zwischen den „Auserwählten“ und den „Verworfenen“ in der chiliastischen Ideologie, zeigt sich am charakteristischsten in der Entscheidung der Frage, was denn mit den „Verworfenen“ im Laufe des Erlösungsgeschehens geschehen soll. Denn in der erlösten Empirie, in

dem Heils- und Lichtreich des Gotteskönigs, haben nur die „Auserwählten“, nur die „Gerechten“ Platz. Und da neben der erlösten empirischen Welt keine unerlöste Empirie, also überhaupt keine unerlöste Welt, fortexistiert, bleibt in der völlig konsequenten chiliastischen Vorstellung für die „Verworfenen“, für die „Bösen“ nichts, als das Verderben übrig. Und dieses Vergeltungsschicksal der „Bösen“ stand immer im Zentrum des theoretischen und praktischen Interesses der Chiliasten.⁴

Der jüdische Messianismus hatte für dieses Problem keine einheitliche Lösung. In Bezug auf diese „Nicht-Erwählten“, auf diese Nichtjuden, die das „heilige Volk“ befehdeten, stand er konsequent auf dem Standpunkt der chiliastischen Unerbittlichkeit. Alle diese „Bösen“ sollten durch den Messias vernichtet werden. Jedoch in Bezug auf die übrigen „Nicht-Erwählten“, auf die übrigen Heiden, umging er diese Konsequenz auf Grund eines sozial-imperialistischen Kompromisses. Er stellte sich vor, dass alle diese, von dem Erlösungsheil ausgeschlossenen, aber nicht vernichteten, „Nicht-Erwählten“ dem an dem Erlösungsheil teilnehmenden jüdischen „Auserwählten“ ewig dienen würden. (Mit dieser Vorstellung wollte der jüdische Messianismus allerdings auch die sozial-ökonomischen Probleme des Messiasreiches lösen.) Dieser Imperialismus räumte also den „Nicht-Erwählten“ ein Halbdasein in der Erlösungswelt ein, mit der alleinigen passiven Rolle des Beherrschtwerdens und des Dienens.

Der christliche Chiasmus war auch diesbezüglich viel konsequenter und radikaler. Er stellte sich ganz auf den, von der Konsequenz der chiliastischen Idee geforderten, Standpunkt der Nullifizierung alles Bösen. Er postulierte für die Zeit des Erlösungseintrittes die *Vernichtung sämtlicher der Erlösung nicht „würdigen“ Menschen*. Und zwar in der ersten, passiven Periode des Chiasmus dachte man, dass der Erlöser diese Tat der Vernichtung vollbringen würde. In der aktiven Periode des Chiasmus betrachteten jedoch die Chiliasten die Vernichtung der „Verworfenen“ als *ihre* Aufgabe. Die Taboriten und die Münsteraner hatten die Absicht, sämtliche der Erlösung nicht „würdigen“ Menschen selbst auszurotten, um für den kommenden Erlöser quasi eine tabula rasa zu machen. Sämtliche Menschen, deren Verhalten nicht ihren religiösethischen Forderungen entsprach, wollten sie erbarmungslos nieder machen, um mit den Sündern die Sünde selbst zu vernichten.⁴⁴

Die absolute Trennung zwischen „Auserwählten“ und „Verworfenen“, und die damit zusammenhängende und daraus folgende Absicht der Vernichtung sämtlicher „Verworfenen“ blieb in der chiliastischen Praxis,

in der Gefühlswelt der chiliastischen Bewegungen, immer aufrechterhalten. In der chiliastischen Theorie wurde jedoch dieser schroffe Standpunkt, besonders in der nachreformatorischen Zeit, oft bedeutend modifiziert und abgeschwächt. Die Apokatastasis, die Idee der absoluten Heilsuniversalität, dieses religiöse und ethische Grundpostulat des Christentums, konnte sich mit dem harten Heilspartikularismus der chiliastischen Vorstellungswelt nicht vertragen und verursachte deshalb bei vielen chiliastischen Theoretikern eine wesentliche Milderung ihres Standpunktes. An der Gnadendifferenzierung beim Eintritt der Erlösung konnte allerdings nicht geändert werden. Die „Schlechten“ konnten nicht sogleich das gleiche Erlösungsschicksal haben, wie die „Guten“. Doch der christlichen Grundforderung nach absoluter Heilsgleichheit aller Menschen wurde in manchen chiliastischen Theorien dadurch Genüge getan, dass man innerhalb der Erlösungswelt einen Entwicklungsprozess statuierte, welcher am Ende zu einer vollkommenen Heilsuniversalität, zur vollkommenen Heilsgleichheit aller Menschen in der Erlösung führen sollte. Man unterschied deshalb in der Erlösungswelt zwei Perioden, deren erste der Entwicklung der „erlösungsunwürdigen“ Menschen zur „Erlösungswürdigkeit“ dienen soll, damit in der zweiten Periode alle Menschen sich dem gleichen Erlösungsheil erfreuen sollen.⁴⁵ Dieser Durchbruch des christlichen Heilsuniversalitätspostulates, war das Grundmotiv jener chiliastischen Vorstellungen, welche in dem kommenden „Reich Christi“ nur eine „Vorerlösung“ sehen wollten. Denn die Idee der Apokatastasis lässt nur eine solche Erlösung als die eigentliche, endgültige und absolute Erlösung gelten, in der es keine „Verworfenen“ mehr gibt; in der *alle* Menschen, die „Sünder“ ebenso wie die „Gerechten“, in der allverzeihenden Gnade des Heils sich selig vereinigen.⁴⁶

Wir müssen nun zu der Frage nach dem *Subjekt* der chiliastischen Erlösungsaktion noch etwas ausdrücklicher betonen. Es scheint nämlich ein Widerspruch zu bestehen zwischen der Forderung der aktiv-chiliastischen Ideologie, dass die Menschen selbst die Erlösung vorbereiten und verwirklichen sollen, und zwischen der allgemein-christlichen, also auch chiliastischen Grundüberzeugung, dass Gott selbst das Werk der Erlösung vollbringen wird. Dieser Widerspruch besteht jedoch keinesfalls. Denn, obwohl die Chiliasten selbst an die Verwirklichung der Erlösung herangehen wollen, wissen sie wohl, dass nur Gott, dass nur der „Erlöser“ dieses Werk der Erlösung vollenden kann; dass all ihre menschliche Anstrengung zur Verwirklichung der Erlösung völlig aussichtslos bleibt, wenn nicht am Ende Gott selbst in das Weltgeschehen eingreift, mit

allesergreifender und unwiderstehlicher Macht, um das mit Menschenhand begonnene Werk der Läuterung vollendend zu beenden, und dieses Werk mit der erlösenden Seligkeit des summum bonum, des Heils, zu krönen. Der chiliastische Mensch geht also an die Erlösungsvorbereitende und verwirklichende Aktion mit dem Bewusstsein, dass er für Gott arbeitet, dass er damit dem Erlösergott den Weg ebnet: und dass Gott auf diesem Weg kommen wird, um seine Arbeit zu vollenden und auf der erlösten Erde sein Heilskönigreich zu errichten. Der Mensch ist also nicht das alleinige Subjekt der chiliastischen Erlösungsaktion; denn Gott ist ihr Beender und Vollender, also auch ihr Subjekt. Der Mensch ist in ihr der Mitarbeiter, quasi das Mitsubjekt Gottes. Er ist jedoch durchaus kein nebensächlicher, entbehrlicher Mitarbeiter. Nach der Überzeugung des chiliastischen Menschen ist der menschliche Anfang für die Erlösungsaktion entscheidend konstitutiv. Ohne ein menschliches Anfangen gibt es kein göttliches Beenden und Vollenden der Erlösung. Der Mensch ist also in der aktiv-chiliastischen Ideologie ein durchaus Konstitutives und aktives Subjekt des Erlösungsgeschehens. Seine Aufgabe ist das Erlösungsvorbereitende Läutern der irdischen Welt.

Wogegen richtet sich nun die Tat des chiliastischen Menschen? Sie richtet sich gegen das „Böse“, in allen seinen irdischen Gestalten. Das Prinzip des Schlechten will der Chiliast bekämpfen, um es zu vernichten, um die Erde von ihm zu reinigen. Der Krieg, den er führt, gilt dem Antichrist, dem Teufel, dem Erzfeinde Gottes, den er nun endgültig besiegen, aus der Welt schaffen will.

Dieses „Böse“ zeigt sich am sichtbarsten in den durch es beherrschten Menschen, die es von dem gottgefälligen Weg ableitet, und durch die es das göttliche Prinzip bekämpft. Deshalb richtet sich die Läuterungsaktion des Chiliasten gegen diese „bösen“ Menschen. Er will sie alle vernichten, um in ihnen und mit ihnen das Böse auszurotten. Doch die chiliastische Tat ist in ihrem Gegenstand nie individual bedingt: sie richtet sich letzten Endes nie gegen die *Menschen*, gegen die einzelnen Individuen; sondern sie ist immer absolut universal bedingt: sie richtet sich letzten Endes immer gegen *das* Böse, gegen das gottesgegnerrische *Prinzip*. Nicht die einzelnen bösen Menschen will der Chiliast letzten Endes vernichten, sondern das eine überindividuelle und überall dasselbe-bleibende *Prinzip des Bösen*. Die einzelnen bösen Menschen müssen mitvernichtet werden, weil sie von dem Bösen allzutief durchdrungen sind; sie sind aber nicht das eigentliche Objekt der chiliastischen Vernichtungstat, sondern quasi nur ihre Mitobjekte, als Verbündete des Bösen, des eigent-

lichen Objektes, des eigentlichen Feindes – ebenso wie die chiliastischen „Gerechten“ nur Mitsubjekte der chiliastischen Erlösungstat sind, als Verbündete des Guten, des eigentlichen Subjektes der chiliastischen Erlösungstat: als Verbündete Gottes.

Und eben weil das chiliastische Handeln sich letzten Endes eigentlich nicht gegen die einzelnen Gestaltungen des Bösen richtet, sondern gegen den Kern des Bösen, gegen *das* Böse selbst, greift es das Böse nicht in seinen sichtbarsten Gestaltungen am heftigsten an, sondern in seiner mächtigsten Gestaltung: in der staatlichen und kirchlichen Macht. Die staatlichen und kirchlichen Institutionen, die weltlichen und religiösen Organisationsgewalten mit der ganzen, durch sie hervorgebrachten und durch sie gestützten sozialen Ordnung betrachtet der Chiliast als die eigentlichste, mächtigste und gefährlichste Gestalt des Bösen, des Antichrists, des Teufels; denn die einzelnen bösen Menschen *tun* nur das Böse, – wogegen die staatlichen und kirchlichen Sozialmächte sich damit nicht begnügen, sondern ihr Reich des Bösen als das Reich des Guten, als von Gott gewollt und zu seiner Stellvertretung eingesetzt, gelten lassen wollen. Deshalb stürzen die chiliastischen „Gerechten“ mit der Einsetzung aller ihrer Kraft, mit dem glühendsten Hass der chiliastischen Ekstase, in den Vernichtungskrieg gegen diese Mächte und Institutionen, um mit ihnen das Böse in seiner eigentlichsten Gestalt, also *das Böse selbst* auszurotten.

Die Tatsache, dass das chiliastische Handeln sich letzten Endes hauptsächlich gegen die staatlichen und kirchlichen Gewalten richtet, bestimmt auch das chiliastische Handeln selbst. Gegen die staatlichen und kirchlichen Gewalten wäre die Aktion eines einzelnen Menschen schon von vornherein völlig aussichtslos und deshalb sinnlos. Aussicht auf Erfolg gegen diese Gewalten kann nur eine gemeinsame und gemeinschaftliche Aktion *vieler* Menschen, einer *Menschengruppe*, eines Menschenkollektivums haben: also eine *soziale* Aktion: die soziale Aktion der chiliastischen *Gemeinde*. Das chiliastische Handeln ist deshalb immer ein *soziales* Handeln; die chiliastische Bewegung ist immer eine *soziale* Bewegung.

Die nichtchiliastisch-christliche Sozialethik ist ihrem Wesen gemäss entschiedene Gegnerin jegliches aktiven Eingreifens des Menschen in die Wirkungssphäre der sozialen Gewalten. Das Jesuswort „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist“ bewirkte und förderte in ihr die Ausbildung eines sozialen Indifferentismus, der seit den Anfängen des Christentums bis in die heutigen Tage herrscht; und auch wo die Lasterhaftigkeit der sozialen Mächte mit zweifelloser Evidenz hervortrat und die heiligsten Güter der Menschen bedrohte und vernichtete, hemmte oft das dunkle

und vieldeutige Jesuswort „Widersteht nicht dem Übel“ den Ausbruch der verzweifelten Entrüstung. Die weltabgewandte Mystik des christlichen Mittelalters war absolut indifferent gegen jede soziale Aktion; denn wie konnte sich derjenige in die sozialen Geschehnisse der Empirie einmischen, dessen ständige Hauptbestrebung war, sich durch die Flucht der Versenkung aus der Empirie in die überempirische Welt der Gottheit herauszuretten? Und auch die offizielle, augustinisch-kirchliche Sozialideologie war gegen das aktive und freie Eintreten des gemeinen Mannes in das Machtbereich der sozialen Gewalten. Nur die höchste kirchliche Gewalt, der Vertreter der Gottheit: der Papst, hatte das Recht, in die soziale Sphäre der Empirie aktiv und frei einzugreifen, mit befehlender und regierender Gewalt; der gemeine Mann hatte nur die Pflicht, die an ihn erteilten Befehle schweigend und treu durchzuführen. Rechte hatte er nur in der individual-ethischen Sphäre: das Recht, sich stets mehr zu vervollkommen, für sein Seelenheil innerhalb der Grenzen seines individuellen Freiheitsbereiches zu sorgen. In der sozialetischen Sphäre hatte er gar keine Rechte; er durfte nicht handeln in der Wirkungssphäre der sozialen Gewalten, und vollends nie *gegen* diese Gewalten.⁴⁷

Ganz in dieser Richtung bewegte sich die lutherische Staatsideologie, für diese vorher geschilderten Anschauungen quasi einen kulminativen Abschluss bildend. Indem Luther der weltlichen Gewalt eine religiöse Sanktion verlieh, die weltliche Obrigkeit unmittelbar auf die göttliche Vorsehung zurückführend, hob er die gesamte staatliche und damit auch soziale Wirkungssphäre weit über den Einflussbereich der menschlichen Einwirkung hinaus. In der mittelalterlich-katholischen Sozialideologie *durfte* der gemeine Mann nicht in die soziale Gewaltsphäre aktiv eingreifen; in der lutherischen Ideologie *kann* er dies überhaupt nicht tun. Denn wie könnte der schwache Mensch in das, in der göttlichen Vorsehung fundierte, also quasi selbst göttliche, Walten der sozialen Mächte aktiv, d.h.: gestaltend und umgestaltend eingreifen?

Der Indifferentismus gegen das soziale Leben, auf welchem alle diese Anschauungen beruhen, lässt sich leicht erklären aus den ihnen zugrunde liegenden Erlösungsvorstellungen. Denn alle Erlösungsideologien, auf welchen diese Anschauungen beruhen, postulieren eine überempirische Erlösungswelt. Und gar leicht kann sich der gläubige Mensch mit den sozialen Mängeln der *Empirie* abfinden und sich in sie fügen, wenn seine Augen auf die Überempirie gerichtet sind, wenn er für seine empirischen, also auch sozialen Leiden die tröstende Seligkeit einer *überempirischen* Erlösungswelt erwartet.

Der Chiliast will jedoch keine überempirische Erlösungswelt; er will das Reich des summum bonum in der Empirie errichten. Deshalb will er das Böse von der Erde vollständig ausrotten; er kann in seiner läutern- den und vernichtenden Teufels-Suche vor keiner Sphäre der Empirie Halt machen; er kann betreffs der sozialen Sphäre das katholische und lutherische noli tangere nicht anerkennen. Und umsomehr stürzt er sich in seinem erlösungsverwirklichenden Vernichtungskrieg gegen die sozialen Gewalten, weil er in ihnen die mächtigste und gefährlichste Gestalt des Bösen sieht, weil er in ihnen den Ursprungsort, die eigentlichste Heimat des Bösen finden zu können glaubt – und er will das Böse in seiner Heimat aufsuchen, um es von seiner Wurzel aus für immer vollständig auszumerzen. Deshalb ist der Chiliast immer der Mann der sozialen Bewegung, das katexochene Subjekt der sozialen Revolution.

Es ist nun ganz ihrem Wesen gemäss, dass diese staatlichen und kirchlichen Organisationsmächte, wie auch diese einzelnen Menschen und Menschengruppen, gegen die sich die erlösungsverwirklichende Vernichtungsaktion der chiliastischen Gemeinde richtet, sich gegen diese Aktion mit allen ihren Kräften wehren, ja sogar mit ihrer gesamten Macht in eine Gegenaktion übergehen, und die chiliastische Bewegung von Grund aus vernichten wollen. Deshalb müssen die Chiliasten notwendigerweise in ihrer Erlösungsaktion *Gewalt* anwenden, mit Gewalt vorgehen; und da dieses Sich-Wehren und diese sich-selbst-vernichten-wollende Gegenaktion der, durch sie in ihrer Existenz bedrohten, weltlichen und kirchlichen Mächte gegen das chiliastische Handeln notwendigerweise nie ausbleibt, bildet die Gewalt den unumgänglichen und konstitutiven Modus, die einzig mögliche und unumgänglich notwendige Verfahrungsweise des chiliastischen Erlösungshandelns. Nur mit Gewalt, nur in der Gestalt der Gewalt, kann das chiliastische, erlösungsverwirklichende Handeln konkret werden, wirkendes und verwirklichendes soziales Geschehen reale und realisierende Erlösungsaktion werden.

Das Neue Testament ist so aus religiösen, wie auch aus ethischen Gründen ein absoluter Gegner jeglicher Gewaltsanwendung. Nur sehr wenig Stellen sind gewaltbejahend.⁴⁸ Doch der Chiasmus, den unumgänglichen Wesenskonsequenzen seiner Grundeinstellung folgend, stellt sich bewusst auf die Grundlage dieser wenigen Stellen. Die Chiliasten bekennen sich offen zur Gewalt; sie wenden bewusst und absichtlich die Waffen der Gewalt an, um die Herrschaft des Antichrists zu brechen. Sie sind sich wohlbewusst, dass sie ihre Absicht nicht verwirklichen können, wenn sie innerhalb der Grenzen der Anerkennung der Entschluss-

und Handlungsfreiheit eines jeden Menschen bleiben; und deshalb durchbrechen sie diese Grenzen unnachgiebig, zerreißen alle Bande der freigeschlossenen aber sündigen Bindungen, den schonungslosen Krieg, den läuternden und vernichtenden Krieg der Erlösungsverwirklichung predigend und in die Tat umsetzend. Und was sie an kanonisch-traditionalen heiligen Bekräftigungen in dem Neuen Testament nicht finden, das bietet ihnen in Überfülle das Alte Testament. Die grausamen Drohungen des altjüdischen Kriegsgottes, die finsternen Voraussagungen der von seinem unerbittlichen Geiste getragenen Propheten, lebten in der Gefühlswelt der Chiliasten von neuem auf, und bekräftigten und heiligten ihren Kriegswillen. Das Schwert Gideons wollten sie tragen, um mit ihm die Heere der Sünder niederzumetzeln.

Und diese Gewaltbejahung der Chiliasten determiniert auch ihre Vorstellung vom Erlöser. Sie wollen *keinen* „*honigsüßsen Christus*“ predigen. Sie wollen keinen milden, allesverzeihenden Erlöser, sondern einen Erlöser des vergeltenden und vernichtenden Schwertes, jenen Erlöser, der also sprach: „Denket nicht, dass ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“. Die Liebe- und Güte-Forderungen der neutestamentlichen Ethik wollen sie durch den unerbittlich strafenden Kriegsgott des Alten Testaments realisieren.

Die chiliastischen „Gerechten“ sind sich wohl bewusst, dass sie in dieser sündigen Welt zahlenmässig nur eine geringe Minderheit bilden. Sie fühlen sich aber als die auserwählte Kriegerschar des Erlösers, die vorhergesandt wurde, um die Ankunft ihres Herrn vorzubereiten, um für sein Reich des Heils ein reines Feld, eine tabula rasa, zu machen. Und ihr, vor nichts zurückschreckender und vor nichts haltmachender Erlösungswille verleiht ihnen das sichere Vertrauen, die Gewalt des Bösen durch die Gewalt des Guten endgültig brechen, und den Teufel für immer vernichten zu können. Von dem Gewaltrecht des Guten sind sie felsenfest überzeugt; sie bauen auf dieses Recht ihr Handeln; von dieser Überzeugung schöpfen sie ihre Siegeszuversicht.

In dem Prinzip, in dem Problem des Gewaltrechtes des Guten liegt eines der wichtigsten Grundmomente der chiliastischen Sozialethik. Dieses Problem, das alle christlichen Jahrhunderte beherrschte, doch in keinem eine befriedigende Lösung fand, besteht eigentlich aus zwei Problemen: aus einem ethischen und einem religiösen. Das ethische Problem ist die Frage, ob ein Mensch in die Freiheitssphäre eines anderen Menschen eindringen und diese aufheben darf, ob ein Mensch die

Entschluss- und Handlungsfreiheit eines anderen Menschen vernichten darf. Von dem absolut immanenten ethischen Standpunkt aus muss man auf diese Frage in jedem Falle und in jeder Beziehung verneinend antworten. Immanent-ethisch betrachtet ist jeder Mensch in allen seinen Beschlüssen und Handlungen vollkommen autonom; auch über sein Seelenheil hat er ein völlig souveränes Verfügungsrecht: er kann für sich sowohl die Erlösung als auch die Verwerfung wählen. Er kann sich ebenso für das Gute, wie für das Böse entscheiden. Die Chiliasten betrachten jedoch die Welt nicht von dem immanent-ethischen Standpunkt. Sie brechen durch die Immanenz der Ethik und determinieren sie durch ihre religiöse Forderungen. Gewiss darf ein Mensch nicht in die Freiheits-sphäre eines anderen Menschen eindringen und sie mit Gewalt vernichten – nur Gott darf dies tun. Doch die chiliasmatischen „Auserwählten“ sind keine gewöhnlichen Menschen; sie sind die Kämpfer des Erlösers-gottes, die gesandt wurden, um für ihn den Weg zu bereiten, um das Böse zu vernichten. Nicht sie zerstören die Freiheit der Anderen, sondern Gott handelt durch sie; sie sind das Rüstzeug des Erlösers, mit welchem dieser den Antichrist zerstört. Die ethische Verneinung der Gewalt erledigen also die Chiliasten durch die Durchbrechung der Autonomie der Ethik durch eine religiöse Heteronomie.

Das religiöse Problem der Gewalt ist von einer ganz anderen Natur. Das ethische Problem war eine *Rechtsfrage*: ob man die Freiheit der anderen Menschen vernichten *darf*; das religiöse Problem ist eine *Möglichkeitsfrage*: ob man das Böse durch das Böse vernichten *kann*. Denn Gott und seine Krieger *dürfen* zwar Gewalt anwenden; doch dass die Gewalt etwas an sich Verwerfliches ist, ist nicht nur ethisch, sondern auch religiös evident. Die Gewalt ist die hauptsächlichste Waffe des Teufels; und kann man den Teufel mit teuflischen Mitteln zerstören? Kann man das Recht des Guten durch die Mittel des Bösen verwirklichen?

Der Chiliasmus hat zwar dieses Problem nicht gelöst, und es ist fraglich, ob es überhaupt lösbar ist. Doch in allen Kulminationen der chiliasmatischen Bewegung haben sich die Chiliasten entschieden auf die Seite der Gewalt gestellt; und vielleicht eben das latente Bewusstsein dieser theoretischen Unlösbarkeit des Problems hat den aktiv-radikalen Chiliasten diese ungeheure Kraft verliehen, mit welcher sie an das Werk der Gewalt gingen, um das Problem in der Praxis zu entscheiden. Sie fühlten sich als die Träger dieser Gesinnung, mit welcher Jesus die Unwürdigen aus der Synagoge herauspeitschte; und sie betrachteten die ganze Erde als das Haus Gottes, und alle Menschen, die gegen seine Gebote handeln,

als Diener des Antichrists, welche man aus der Welt herausjagen muss, welche man vernichten muss „mit zweischneidigen Schwertern“. ⁴⁹

Was will nun der Chiliast tun, um sein Ziel, die Erlösung, zu erreichen? Durch das bisher Gesagte wurde dies bereits genügend determiniert. Er will die *heilige Revolution*, den Gotteskrieg, den Vernichtungskampf gegen das Böse, gegen das gottesfeindliche Prinzip. Er will alles Gottwidrige nullifizieren, so an Menschlich-Individuellem, wie an Institutologisch-Sozialem. Er will alle Gestalten des Antichrists, des Teufels, alle der Erlösung nicht würdigen irdischen Gewalten bekriegen und vernichten, um die Erde für das Kommen des Erlösers bereit zu machen. Er richtet sich nicht nur gegen die unmittelbar-religiösen und unmittelbar-ethischen Faktoren des irdischen Lebens, sondern gegen die Gesamtheit der sozialen und ökonomischen Zusammenhänge. Er will die religiöse und ethische Läuterung der gesamten Erde; und diese religiöse und ethische Revolution ist notwendigerweise immer auch eine soziale und ökonomische Revolution. Der Chiliast weiss wohl, dass die religiösen und ethischen Faktoren des Lebens allzu untrennbar mit seinen sozialen und ökonomischen Zusammenhängen verwoben sind; und wo er damit nicht rechnete, belehrte ihn eines Besseren die sofortige Gegenaktion der sozialen und ökonomischen Mächte gegen jedes revolutionäres Eingreifen-Wollen in die religiös-ethischen Zusammenhänge. Deshalb richtet sich die chiliastische Bewegung immer gegen die *Gesamtheit* des empirischen Lebens, um es mit dem Feuer der Läuterung zu durchdringen.

Der Chiliast will also eine All-Umänderung, einen All-Umsturz. Er will den Gesamtbau der empirischen Weltordnung abreißen, in all seinen Teilen und mit all seinen Bedingungen und Bedingtheiten, damit an seiner Stelle das Neue Reich der Vollkommenheit entstehen soll. Und diese absolute Radikalität seines Aktionsprogrammes folgt wesensnotwendig aus der Grundeigenart seines religiösen Gefühles. Die offiziell-katholische augustinisch-kirchliche Weltanschauung, für die die Kirche das Reich Gottes auf Erden war, für die also das gegenwärtig-reale empirische Leben nicht, wie für den Chiliasten, völlig gottlos und gottfeindlich, sondern, zwar nur mittelbar, aber doch von Gott gelenkt war, die also zwischen der irdischen Welt und der Erlösungswelt keinen absoluten, qualitativen, sondern nur einen relativen, quantitativen Unterschied sah, fand eben deshalb einen sofortigen, radikalen Erlösungsumsturz nicht für nötig, sondern postulierte eine langsame, stufenweise-vorwärtsschreitende Entwicklung der irdischen Welt in Richtung der in utopischer Zukunft liegenden absoluten Erlösung. Aus dieser Erlösungsideologie

der historisch-natürlichen Evolution konnte notwendigerweise als Aktionsprogramm nur die Aufgabe folgen, an der fortschreitenden Vollendung der empirischen Welt mit andauernder reformärer Arbeit stufenweise-verbessernd mitzuwirken. Dieser evolutionäre Reformismus der kirchlichen Weltanschauung ist jedoch für den Chiliasten unmöglich. Für seine unerbittlich strenge und konsequente Auffassung der religiösen und ethischen Forderungen des Christentums erscheint die empirische Welt als von der Erlösungswelt nicht bloss relativ, quantitativ, sondern absolut, qualitativ, verschieden. Für ihn ist die empirische Welt nicht nur provisorisch *gottfern*, sondern völlig *gottlos*, völlig *gottfremd*, und *gottfeindlich*. Deshalb ist für ihn die Erlösung der Welt durch einen stufenweisen Übergang in die göttliche Vollkommenheit, durch eine friedlich-fortschreitende Vervollkommnung, völlig unvorstellbar; und die erlösende Umwandlung der Welt der Sünde in die Welt des Heils nur durch einen radikalen Durchbruch, nur durch einen, alles Irdische aus den Fugen hebenden, und mit dem Feuer der Läuterung umschmelzenden Umsturz möglich. Und umsoweniger kann ihn eine langsame Sich-Fortbewegung zur utopischen All-Vollkommenheit befriedigen, da doch sein ganzes Wesen von dem ungeduldigsten Erlösungshunger beherrscht ist. Es ist doch die konstitutivste und alles-bedingende Wesenseigenart der chiliastischen Religiosität, dass sie die Erlösung nicht länger erwarten kann, dass sie die Erlösung *sofort* haben will, in ihrer vollsten Fülle, in ihrer, alle Schranken durchbrechenden Gewalt. Und eine solche sofortige und alles-umwandelnde Erlösung kann nur in Gestalt eines gewaltigen Durchbruchs, eines unwiderstehlichen All-Umsturzes, einer göttlichen Revolution kommen. Deshalb ist der Chiliast immer der Mann des Umsturzes, der Mann der Revolution. Er will das gesamte System der irdischen Gewalten umwerfen, um freies Feld zu schaffen für die Wirkung der göttlichen Gewalt.

Diese grundsätzliche und allgemeine revolutionäre Stellungnahme des Chiasmus brachte sie oft in Verbindung mit anderen revolutionären Strömungen. Die originär bloss aus politisch-nationalen oder aus sozial-ökonomischen Motiven schöpfenden revolutionären Bewegungen näherten sich immer gerne dem chiliastischen Vorstellungskreis, um von ihm die machtstärkende und geltungsfundierende Unterstützung der religiösen und ethischen Grundmotivierung zu erhalten. Aber auch der, in seinem Grunde rein religiös-ethische, Revolutionarismus der chiliastischen Idee gewann durch diese Verbindung mit sozialen und ökonomischen Kraftfaktoren; denn er drang dadurch breiter und tiefer ein in die

tatsächliche gegenwärtige Lebensrealität. Und diese Wechselwirkung samt ihren Folgen war durchaus im Sinne der chiliastischen Idee; denn ihre Grundbestrebung war immer: sämtliche Beziehungen des empirischen Lebens mit dem läuternden Feuer des christlichen Geistes zu durchdringen, um sie für die Erlösung vorzubereiten.⁵⁰

Alles, was wir im Laufe unserer Arbeit an Aktionsabsichten der chiliastischen Bewegung anführen konnten, war negativ: destruktiv. Alles, was wir bisher von dem chiliastischen Handeln ausgesagt haben, können wir in diesen Worten zusammenfassen: *Vernichtung alles Bösen*. In der chiliastischen Ideologie ist diese Vernichtung alles Bösen als die erste Aufgabe der chiliastischen „Gerechten“ bestimmt, und alle aktiv-chiliastischen Bewegungen konzentrierten sich zu allererst auf die Ausführung dieser Vernichtungs-Aufgabe. Gewiss hatten die Chiliasten nicht nur destruktive, sondern auch konstruktive Ideen. Ihr eigentliches Ziel war doch nicht die Destruktion, sondern die Konstruktion; alle ihre destruktiven Handlungen sahen sie nur als Mittel zur Konstruktion des Guten, zur Errichtung des Erlösungsreiches, an. Sie wollten die Realisierung der religiösen und ethischen Postulate des Christentums, die Verwirklichung des summum bonum, die Konstruktion des Absoluten: die Erlösung, in dieser irdischen Welt. Doch den eigentlich positiven, konstruktiven, aufbauenden Teil des erlösenden Handelns, der Erlösungsaktion, erwarteten sie von der Gottheit selbst. Sie wollten alles Böse vernichten, um die Erde zu reinigen, um für das Reich des Erlösergottes ein freies Feld, um für die Aufrichtung des Gottesthrones einen seiner würdigen Boden zu schaffen. Doch die Errichtung des Erlösungsreiches auf diesem, durch sie gereinigten Erdboden, die Erlösung der, durch sie von allen Unwürdigen nun gesäuberten Erde, erwarteten sie von dem, im Lichte der Parusie wiederkehrenden Erlöser selbst, der heranschreiten wird, um inmitten seiner Getreuen sein Reich des Heils und der Seligkeit zu errichten. Allerdings stellten sie an einen jeden Angehörigen ihrer Gemeinde positive und konkrete Forderungen: die strengste Befolgung der Gebote der christlichen Ethik auf Grundlage des konsequentesten ethischen und ökonomischen Kommunismus.⁵¹ Doch dies war nur die *Vorbedingung* der Erlösung. Von der eigentlichen Verwirklichung der Erlösung teilten sie sich nur die negative Aufgabe: die erlösungsvorbereitende Vernichtung alles Erlösungsunwürdigen, zu. Sie wollten, als vorhergesandte Kämpfer des Erlösergottes, den Weg ihres Herrn durch Ausrottung aller seiner Feinde ebnen, damit der Herr nun auf diesem Wege auf die Erde komme, ihre Läuterungsarbeit vollendend beenden,

und das Reich des summum bonum, das Reich des Heils, das Reich der erlösenden Gnade, auf der Erde errichten soll. Das chiliastische Handeln ist also doch nur ein erlösungsvorbereitendes Handeln: der Anfang eines Geschehens, dessen Ende in der allverzeihenden Liebesgnade Gottes ruht.

* * *

In dem Blick, welchen wir auf die geschichtlichen Gestaltungen des Chiliasmus geworfen haben, sahen wir, dass alle chiliastischen Versuche, die Erlösung der Erde mit bewusster menschlicher Aktion, mit dem gegen alles Gottwidrige gerichteten Vernichtungskrieg herbeizuführen, völlig misslungen sind. Der Erlöser, der erwartet wurde, um das durch Menschen begonnene Werk der Erlösungsläuterung zu vollenden, und auf der nun geläuterten Erde sein Reich des summum bonum zu errichten, kam nicht; die menschlichen Verwirklichungen waren ungenügend und inadäquat; und mit dem Ausbleiben der Parusie erschwachte bald auch der wahre religiöse und ethische Geist der Bewegungen, sodass sie von den gegnerischen kirchlichen und staatlichen Gewalten leicht und völlig unterdrückt werden konnten. Doch diese äussere Unterdrückung durch feindliche Gewalten war nie die eigentliche Ursache der Erfolglosigkeit der chiliastischen Versuche; sie war vielmehr immer nur ein äusserer Ausdruck, nur eine äussere Besiegelung des innern Misslingens, des geistigen Zusammenbruchs.

Man kann nun die Frage nach der eigentlichen, inneren Ursache des Misslingens der chiliastischen Versuche nicht einfach mit der Antwort erledigen, dass sie deshalb nicht gelingen konnten, weil die Grundbedingung ihres Erfolges, die Parusie, ausblieb, weil der Erlöser, der erwartet wurde, um die begonnene Erlösungsarbeit fortzusetzen und zu beenden, nicht kam. Gewiss war dies eine der wichtigsten Ursachen des Zusammenbruchs der chiliastischen Bewegungen; doch neben dieser schlechthin unvorsehbaren und unbeeinflussbaren, quasi transzendent-äusseren Ursache, müssen wir noch eine, vielleicht noch wichtigere, weil innerlich-geistige, Ursache hervorheben.

Diese innerlich geistige Ursache des Misslingens aller chiliastischen Versuche liegt in einem inneren, in den eigentlichsten Wesensgrundlagen des Chiliasmus untrennbar fassenden, unlösbaren Widerspruch. Dies ist der Widerspruch zwischen der wesensnotwendigen Un- und Überempirizität der chiliastischen Erlösungspostulate und der unumänderbaren Empirizität der als ihr Realisierungsort geforderten irdischen

Welt. Die Erlösungspostulate sind in einer jeden Erlösungsideologie wesensnotwendigerweise unempirisch und überempirisch; denn die Erlösung ist doch die Realisierung, die Wirklichwerdung der absoluten Werte, des *summum bonum*; also die Idee der Wirklichwerdung der Idee des Absoluten. Doch die nichtchilistischen Erlösungsideologien postulierten, um diesen Widerspruch zu vermeiden, auch als Realisierungsort dieses unempirisch-überempirischen Postulatkomplexes einen unempirisch-überempirischen Ort: die überirdische „Erlösungswelt“, das transzendente „Jenseits“, und auch als Realisationszeit die unempirische, weil in utopischer Ferne liegende, Zukunft. Deshalb erschien in ihnen der vorher erwähnte Widerspruch nicht; allerdings blieb aber in ihnen die Erlösung in der empirischen Welt eine transzendente und utopische Unerreichbarkeit. Die chiliastische Religiosität will aber die Erlösung *hier* und *sofort*, in dieser empirischen Welt und in dieser brennend-realen Gegenwart. Der chiliastische Mensch fordert als Realisierungsort seiner Erlösungspostulate die empirische Welt, und als Realisationszeit die sofortige Gegenwart. Das *summum bonum*, die Idee des absoluten Wertes, soll sich in der Empirie verwirklichen; und deshalb erscheint hier der Gegensatz zwischen der Un- und Überempirizität der Erlösungspostulate und der unabwendbaren Empirizität der irdischen Welt. Ein, aus den Grundnotwendigkeiten seines Wesens heraus unänderbar *unempirisches und überempirisches* Postulatkomplex wollten die Chiliasten in *empirische* Realität objektivieren. Den einzigen Ausweg, der aus dieser Sachlage möglich ist; die Herausschiebung des Realisationszeitpunktes in eine utopische Zukunft, und die Postulierung einer langsam-stufenweisen Annäherung zu dieser Vollendung, also die Auffassung der Erlösungsrealisierung der absoluten Werte als eine *regulative Idee*, konnten sie nicht wählen, denn ihr Erlösungshunger erlaubte keine Verzögerung. Deshalb gingen sie zur Aktion über, um selbst an das Werk der Erlösung, an das Werk der Realisierung der absoluten Werte heranzugehen. Sie wollten mit Gewalt die Gottwidrigkeit der irdischen Welt vernichten, die Sündengebundenheit der Empirie brechen, um Möglichkeit zu schaffen für die Verwirklichung ihrer absoluten Postulate: um das Reich der Erlösung auf der Erde zu errichten. Ihr Versuch ist misslungen, denn der Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen der Un- und Überempirizität der Absolutheitspostulate der Erlösung und der Empirizität der irdischen Welt, ist unaufhebbar. Die chiliastischen Versuche scheiterten, weil sie aus der Unmöglichkeit der sofortigen Verwirklichung der Erlösungspostulate in der empirischen Welt zu

keinem der zwei Auswegsmöglichkeiten, Kompromissmöglichkeiten, ihre Zuflucht nahmen: weder zur Verlegung der Erlösungsverwirklichung in das transzendente Jenseits, noch zu ihrer Verlegung in das zeitliche Jenseits: in die utopische Zukunft. In dem ersten Fall (bei Verlegung der Erlösungsverwirklichung in das transzendente Jenseits) hätte ihnen die zeitliche Nähe des Erlösungseintrittes als Idee bleiben können; in dem zweiten Fall (bei Verlegung der Erlösungsverwirklichung in eine utopische Zukunft) hätte ihnen die Empirizität der Erlösung als Idee bleiben können – aber in beiden Fällen eben nur als Idee; denn weder eine jenseitige Erlösung in zeitlicher Nähe, noch eine irdische Erlösung in utopischer Zukunft ist eine empirisch-faktische Realität. Die kirchliche Erlösungsideologie nahm aus dieser Sachlage der Unmöglichkeit der empirisch-sofortigen Verwirklichung der Erlösung zu einer Verknüpfung beider Kompromisse, beider Auswege, Zuflucht. Sie postuliert eine un- und überempirische „jenseitige“ Erlösungswelt, und setzt den Erlösungseintritt in eine utopische Zukunft. Der Chiliasmus ist jedoch nicht auf Kompromisse eingegangen; er nahm keine Zuflucht zu Auswegen, sondern blieb bei seiner ursprünglichen Erlösungs-idee, bei seinem ursprünglichen Erlösungswillen. Deshalb blieb die Kirche siegreich bestehen; dagegen scheiterten die chiliastischen Versuche völlig ergebnislos.

Und trotzdem müssen wir fragen, ob nicht doch in der Gegenwart oder in der Zukunft noch neue Aussichten, neue Möglichkeiten, für den chiliastischen Geist vorhanden sind. Die bisherigen chiliastischen Versuche sind zwar alle gescheitert, und seit der Reformation sind nicht einmal Versuche vorgekommen; und der chiliastische Verwirklichungswille scheint, wegen einem in ihrem Wesen gründenden Gegensatz überhaupt ab ovo keine Aussicht auf Erfolg zu haben. Doch trotzdem müssen wir fragen, ob nicht etwa, durch gewisse Änderungen in der chiliastischen Gefühlswelt, vielleicht doch neue Gestaltungs- und Entfaltungsmöglichkeiten, neue, aussichtsvollere Verwirklichungsmöglichkeiten für den chiliastischen Erlösungswillen entstehen könnten, ob nicht etwa die Erfolglosigkeit des aktiven Chiliasmus vielleicht durch ein neues Entwicklungsstadium der chiliastischen Religiosität überwunden werden könnte, ebenso, wie der aktive Chiliasmus manche Widersprüche des passiven Chiliasmus überwand. Und umsomehr müssen wir diese Frage stellen, da man neuerdings den Bolschewismus mit dem Chiliasmus in Verbindung zu bringen pflegt, indem man in ihm eine neue Gestaltung, ein neues Entwicklungsstadium, der chiliastischen Idee sieht.⁵²

Und tatsächlich scheint uns eine Möglichkeit der Weiterentwicklung

für die chiliastische Idee gegeben zu sein. Wir sahen, dass in der passiven Periode des Chiliasmus die Menschen alles von dem kommenden Erlöser erwarteten, ihm die Verwirklichung der Erlösung vollkommen überlassend. In der darauffolgenden, aktiven Periode der Entwicklung der chiliastischen Idee übernahm der Mensch einen Teil der Erlösungsarbeit, indem er den negativen, destruktiven Teil der Erlösungsaktion, die Vernichtung des Bösen: die Läuterung, selbst vollbringen wollte, und von der Gottheit nur die vollendende Beendigung seiner Erlösungsarbeit erwartete. Was geschieht aber, was für Möglichkeiten entstehen dann, wenn der chiliastische Mensch das *ganze* Werk der Erlösung für sich vindiziert, wenn er von der Gottheit nichts mehr erwartet, sondern die *gesamte* Erlösungsarbeit, sowohl die Destruktion, die Vernichtung des Bösen, wie die Konstruktion, die Verwirklichung des Guten, *selbst* vollbringen will? Diese Änderung in der Gefühlswelt des chiliastischen Menschen würde ganz in der Linie seiner bisherigen Entwicklung liegen, indem sie nur die Fortsetzung jenes Prozesses der religiösen Verselbständigung, der Aktiver- und Freier-Werdung des Menschen in seiner Relation zu Gott bedeuten würde, in welcher der aktive Chiliasmus nur ein weiterer Fortschritt war. Und sie würde auch vollkommen in der Linie dieser Tendenz der fortschreitenden Abschwächung des religiösen Gefühls liegen, welche seit dem Reformationszeitalter in immer grösseren Schritten sich vollzieht. Und in der Gedankenwelt des Bolschewismus können wir tatsächlich solche Züge finden, die einem solchen, von religiösem Standpunkt aus „dämonischen“, „gottlosen“ Chiliasmus (einem, Gott ausschaltenden, und alles nur von menschlichem Handeln erwartenden, Verwirklichen-Wollen der absoluten Postulate in der gegenwärtigen empirischen Welt) entsprechen. Auch im Bolschewismus handelt es sich um den Angriff einer wahrheitsbewussten Minderheit auf die empirische Welt, um die Verwirklichung ihrer Postulate in ihr mit Gewalt zu erzwingen.

Und trotzdem können wir in dem Bolschewismus keine chiliastische Bewegung erblicken. Denn *Gott* fehlt in ihm – und einen Chiliasmus ohne *Gott* können wir nicht mehr Chiliasmus nennen. Die primär religiöse Fundiertheit, das zentrale Gerichtetsein auf *Gott*, die beendende und vollendende Mitwirkung *Gottes* bei der Erlösungsaktion, die *Gottes*-beherrschtheit des gewollten Erlösungsreiches: kurzum: die allesbeherrschende Konstitutivität des Gottgefühles, ist von dem Wesen des Chiliasmus untrennbar. Es ist die hauptsächlichste Wesenseigenart des Chiliasmus, dass er *Gott* auf die Erde bringen will; wie könnte er also er selbst

bleiben ohne Gott? Jenes Entwicklungsstadium des Chiliasmus, in welchem der Mensch das ganze Werk der Erlösung selbst vollbringen zu können glaubt, und von Gott nichts mehr erwartet; jenes Verwirklichenwollen der absoluten Werte in der empirischen Welt, welches sich nur auf menschliches Handeln gründet, ist kein Chiliasmus mehr. Es ist nun durchaus vorstellbar und möglich, dass der Chiliasmus im Laufe seiner Weiterentwicklung Gott aus seiner Gefühlswelt ausschaltet, das heisst: dass er im Laufe seiner Entwicklung sich selbst aufhebt; und es ist auch durchaus möglich, dass aus dieser Wesens-Umwandlung noch neue, ganz unerwartete und bedeutungsvolle Möglichkeiten und Wirklichkeiten für den menschlichen Geist entstehen werden; wie es auch durchaus möglich ist, dass eben der Bolschewismus der Übergang zu dieser neuen Epoche ist. Doch dies alles ist schon kein Chiliasmus mehr, sondern gehört bereits in eine ganz andere Periode der Geistesentwicklung; und von seiner Darstellung müssen wir umso mehr absehen, als dieses Neue erst jetzt in Entstehung begriffen ist, und erst die kommenden Jahrhunderte der Entwicklung des menschlichen Geistes seine Entfaltung bringen können werden.

[FUSSNOTEN]

1. Die Literatur über den Chiliasmus ist äusserst arm. Es gibt im Ganzen nur ein grösseres Werk, welches alle chiliastischen Theorien behandelt: *Corrodi*: Kritische Geschichte des Chiliasmus, Frankfurt 1781. II. Titelausgabe, Zürich 1794, 4 Bände. Dieses Werk gibt jedoch nur eine unsystematische Aneinanderreihung der einzelnen chiliastischen Ideenbildungen, ohne jegliche kritische Bearbeitung. Es hat deshalb bloss als Stoffsammlung einigen Wert. Der Darstellung von *Semisch* (Bratke) im „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ Artikel: „Chiliasmus“, 3. Auflage, 3. Band, Seite 805-817, hat unsere Arbeit sehr viel zu verdanken. Vgl. noch *A. Harnack*: Artikel „Millenium“ in der *Encyclopedia Britannica*. Unter den allgemeinen Werken sind folgende zu nennen, in welchen man wichtige Bemerkungen über den Chiliasmus finden kann: *Troeltsch*: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen; *Kurtz*: Lehrbuch der Kirchengeschichte; und *Harnack*: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Die Belege der verschiedenen chiliastischen Theorien und die Literatur über die einzelnen historischen Gestaltungen des Chiliasmus werden wir in dem nächsten, historischen, Teile dieser Arbeit angeben.
2. Diese Theorien, welche das irdische Erlösungsreich nicht als endgültig, sondern bloss als Vorboten der absoluten Erlösung betrachteten, und die Dauer dieser Vorerlösungsperiode auf eine bestimmte Zeitdauer einschränkten, pflegen zumeist als der eigentliche Chiliasmus aufgefasst zu werden. Auch der Name „Chiliasmus“ stammt von einer solchen Theorie, welche die Dauer des irdischen Erlösungsreiches auf tausend Jahre bestimmte.
3. Natürlich haben sich die Chiliasten seit jeher die Erlösung der Empirie auch konkretinhaltlich vorgestellt, und die stete Modifizierung dieser Vorstellungen zeigt deutlich, in welcher Richtung überhaupt die chiliastischen Inhaltsbestimmungen der Erlösungswelt sich entwickelt haben: nämlich von den allersinnlichsten Phantasiegebilden zu völlig intellektualistisch-spiritualistischen Bestimmungen. Die Weissagungen der *Sibyllinen*, die in der erlösten Empirie lauter Milch-, Honig- und Weinquellen erwarteten, wichen bald vor minder-sinnlichen Vorstellungen, und nur Schwärmer, wie z.B. *Felgenhauer*, gingen später auf solche Ideen zurück. Bereits *Irenäus*, und auch *Kommodian* und *Lactantius* sind viel gemässiger; doch auch sie halten es für selbstverständlich, dass die Empirie ihre „Naturhaftigkeit“ beibehalten, ja sogar steigern wird. (Sie erwarten z.B. eine ausserordentliche Vergrösserung der Naturfruchtbarkeit.) Das vollkommene Verlassen aller dieser sinnlichen Vorstellungen können wir erst bei den allerneuesten chiliastischen Theoretikern finden, wie z.B. bei *Rothe* (siehe später), der von der Erlösung der Empirie die vollkommene Aufhebung der materiellen Naturordnung erwartet. Auch *Burnet*, *Lavater* und *Ebrard* vertreten einen ähnlichen Standpunkt. Das Wichtige, was in allen chiliastischen Vorstellungen im Vordergrund steht, ist das, dass in der Erlösung Menschen, wie Empirie sich fundamental umwandeln werden, beziehungsweise, dass in ihr ein Prozess der Vervollkommnung anfangen wird. Ob nun am Ende dieses Vervollkommnungsprozesses die Empirie ihre Naturhaftigkeit beibehalten haben wird, oder aber, alle Momente ihrer Naturhaftigkeit verlierend, in einer völligen „Transsubstantiation“ „vergottet“ wird, – diese Frage hat in keiner chiliastischen Ideologie eine eindeutige und volle Lösung gefunden (vgl. diesbezüglich *Corrodi* und *Semisch* a.a.O.)
4. Diese Zusammenhänge wurden besonders bei *Troeltsch* dargelegt, in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, hauptsächlich in diesen Abschnitten, in welchen er die Reaktion der Sekten auf diese kirchlichen Kompromisse behandelt.

5. Vergl. diesbezüglich den später folgenden Abschnitt über das Problem der Auserwähltheit.
6. Betreffs der sozialetischen Folgen dieser Sachlage vergleiche den letzten Teil dieser Arbeit.
7. In der „Kritischen Geschichte des Chiliasmus“ von Corrodi kann man eine sehr ausführliche (zwar überhaupt nicht systematisch geordnete) Darstellung dieser verschiedenen Bestimmungen finden.
8. Manche neuere Theologen wollen auch im *Parsismus* chiliastische Züge entdecken. (Vergleiche z.B. *Bousset's* diesbezügliche Bemerkungen in seiner „Offenbarung Johannes“ S. 5; und auch: *Realencyclopädie f. prot. Theol.*, 2. Aufl., Bd. XI. S. 239). Doch teils ist auch hier nicht etwa von einem parsischen Chiliasmus, sondern bloss von einer gewissen Ähnlichkeit mancher Momente des parsischen Religionssystems mit chiliastischen Vorstellungen die Rede; und teils ist diese ganze Frage (besonders was den Einfluss dieser parsischen Vorstellungen auf den eigentlichen Chiliasmus anbelangt) noch völlig unentschieden – wie denn selbst *Bousset* in seinem Artikel über jüdische Apokalyptik (im *Realenz.* 3. Aufl., Bd. I, S. 612–615) bemerkt, dass man zu einem abschliessenden und sicheren Urteil freilich hier kaum gelangen können wird.
9. Vgl. *Gunkel: Schöpfung und Chaos*, S. 323 ff.
10. Vgl. *Bousset a.a.O.*
11. Wie z.B. das siebenköpfige Tier, die vier Weltalter, die sieben Geister, die vierundzwanzig Ältesten, die zwei Zeugen. u.s.w.
12. Über dieses Problem der Apokalyptik vgl. ausser den bereits erwähnten Ausführungen von *Gunkel* und *Bousset* noch *Bousset's „Antichrist“*, 1895.
13. Vgl. diesbezüglich: das siebente Buch von *Daniel*, den Grundstein der gesamten apokalyptischen Vorstellungswelt. Über die geschichtliche Entwicklung der jüdischen Apokalyptik vgl. *Hilgenfeld: Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena 1857.
14. Über den jüdisch-messianischen Chiliasmus vgl. *Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi* (2 Bde, Leipzig 1886); *F. Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*. 2. Aufl. von F. Delitzsch und G. Schneidemann. Leipzig 1897; *Hühn: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim* (Freiburg u. Tüb. 1899); *Schönefeld: Über die messianische Hoffnung von 200 v. Chr. bis gegen 50 n. Chr.* 1874; *Holtzmann: Die Messiasidee zur Zeit Jesu*, Jb. Th. 1867, S. 389 ff. und das bereits erwähnte Buch von *Corrodi: Kritische Geschichte des Chiliasmus*, in dessen 1. Band ausserordentlich viel Belege über die messianistisch-chiliastischen Vorstellungen der Juden aufgeführt sind.
15. Vgl. hierzu besonders: *Jesajas*, 25,8; 26,19; 40,28 f.; Kap. 52 und 66; *Zacharias*, 9,10; 14,23; *Zephanias*, Kap. 2; *Esechiel*, Kap. 37 und 39; *Hoseas*, 2,18; und 6,2; *Ps.* 102,27 etc. Bereits aus diesen Beispielen ist genügend ersichtlich, in welcher Art die prophetischen Stellen für die messianistische Ideologie herangezogen wurden. Das Eingehen auf diese Schriftdeutungsproblematik würde jedoch die Schranken dieser Arbeit überschreiten. Der diesbezügliche jüdisch-chiliastische Standpunkt wird am klarsten von *R. Isaaks „Grundstütze des Glaubens“* (ed. Wagenseil) vertreten, wo eine grosse Zahl von diesbetreffenden Bibelstellen aufgeführt wird.
16. Die wichtigsten Denkmäler dieser apokalyptisch-messianistischen Literatur, die auch für die chiliastische Ideologie am meisten mitbestimmend waren, sind, ausser dem bereits erwähnten, an Wichtigkeit alle anderen überragenden Buch des *Daniel* (besonders

2. und 7–12.) noch: *Henoch*, (12–19, 37–71 und 85–91); das *vierte Buch Esra* (besonders 7, 28 f.) und die *Apokalypse des Baruch* (40, 3.). Doch vgl. auch: *Ps. Salomos* (bes. 2., 17., 18.); das Buch der *Geheimnisse Henoch*; und aus der *sybillinischen Literatur* die Stücke III. 286 bis Ende; III. 36–92 und IV. Das meiste diesbezügliche Material ist in der Kautzsch'schen Sammlung „*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*“ enthalten. Neben Daniel ist das vierte Esrabuch das ausführlichste und wichtigste Werk des apokalyptischen Vorstellungskreises. Über die Zusammenhänge von Apokalypit und Messianismus vgl. *Schürer*: *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2.A.2. S. 426 f. und *H. Holtzmann*: *Lehrbuch der NTI. Theol.* 1897, 1. S. 68 f.
17. Nach manchen messianistischen Vorstellungen wird es zwei Messias geben. Der erste, der Sohn Josephs, wird die Macht der Feinde Israels brechen, doch im siegreichen Endkampf untergehen; und dann wird der zweite, der eigentliche Messias, der Sohn Davids, kommen, und inmitten der Gerechten seinen heiligen Thron aufrichten. Vgl. *Corrodi* a.a.O. und *C.v. Orellis* Artikel „Messias“ im *Realenz. f. prot. Theol.*, III. Aufl., Bd. XII. 723–739.
18. Dieses Problem wird im nächsten Teil dieser Arbeit noch ausführlich behandelt werden.
19. Vgl. diesbezüglich *E. Haupt*: *Zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien.* 1894, und *H. Holtzmann*: a.a.O. S. 305 f. Betreffs des Chiliasmus bei Jesus und dem Urchristentum vgl. ausserdem noch: *Dorner*: *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 1. Teil, Berlin 1851, S. 240 ff.; *Atzberger*: *Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornicänischen Zeit.* Freiburg 1896; und *Bousset*: *Die Offenbarung Johannes* (in *Meyers Kommentaren zum N.T.*) Göttingen 1896.
20. So z.B. *Mc. 1,15*. („Die Zeit ist voll für das Kommen des Gottesreiches“); *Mt. 13, 30*. 41 f. 16,27; *C.24*; 25,11 f. und 31 ff. Aber auch: *Mc. 10,40*. 13,27; *Mt. 5,4*; 8,11; 22,1–14; 25,1–13; *Lc. 13,29*; 14, 15–24; 22, 16 und 30.
- Es liessen sich noch viele Stellen aufzeigen, aus denen man chiliastische Ideen herauslesen könnte; diese übrigen Stellen sind jedoch schon mehr oder weniger problematisch, wogegen die hier von uns angeführten ganz offensichtlich einen chiliastischen Charakter haben.
21. Vgl. diesbezüglich die einschlägigen Ausführungen in *Johannes Weiss*' „Das Urchristentum“ und in *Weizsäckers* „Das apostolische Zeitalter“.
22. Vgl. *Ja. 5,7*; *1 Pt. 1,7 f.*; *1 Jo. 2,28* und 3,2; *Ebr. 9,28* und 10,36 f.; *1 Ko. 15: Eph. 1,18 f.*; *Kol. 3,34*; *Phil. 3,20*. 21.; *1 Ko. 15,44 f.* 28; *2 Pt. 3,10 f.*; und auch *A.G.2,17 f.*; 3,19; 10,42 etc. etc. Hauptsächlich aber schöpfte diese Zeit aus der Apokalypit der *Offenbarung Johannis*. (z.B. 20,4 ff.), wie denn diese Apokalypse auch die spätere chiliastische Schriftauslegung beherrschte. (Die übrige, hierzu in Betracht kommende, apokalyptische Literatur wurde bereits in einer vorhergehenden Bemerkung angegeben.) Unsere bisherigen Hinweise auf Stellen des Alten und Neuen Testaments waren deshalb so ausführlich, weil alle späteren Chiliasten aus diesen Stellen ihre Hoffnungen schöpften, so dass diese Schriftstellen für die gesamte spätere Entwicklung des Chiliasmus eine grundlegende Bedeutung hatten.
23. Nach *Dorner* (Lehre v.d. Person Christi, 2. A I, 230 f.) und *Harnack* (Lb. der Dogmengeschichte) kann man die Parusie (und mit ihr den Chiliasmus) das älteste Dogma der christlichen Kirche nennen.
24. Über die Teilnehmer dieses theoretisch-dogmatischen Kampfes, der sich um den Chiliasmus innerhalb der Christenheit der ersten nachchristlichen Jahrhunderte entspann-

- te, berichtet uns die Kirchengeschichte des *Eusebius*. Demnach kämpfte u.a. auch *Cajus* gegen die chiliastische Lehre, in seinem Dialog mit dem Montanisten Proklus (vgl. *Eusebius*, h.e. VI. 20.); und ebenso auch *Origenes* (siehe Semisch-Bratke, a.a.O.). Aber der Chiliasmus hatte in diesem Kampfe auch bedeutende Verteidiger; so z.B. *Melito von Sardes* (vgl. *Eusebius*, h.e. V. 24,5); *Papias* (vgl. *Eusebius*, h.e. III. 39); *Hippolitus von Rom*, und *Methodius von Tyrus* (über die beiden letzteren siehe Semisch-Bratke a.a.O.)
25. Vgl. dazu: *A. Hilgenfeld*: Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 560 ff; *A. Schwegler*: Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts, 1841; *F. Chr. Baur*: Wesen des Montanismus (in Theol. Jahrbücher, 1851, Heft 4) und besonders das Werk von *N. Bonwetsch*: Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881.
 26. hierzu: *Münsher*: Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten (Henkes Magazin, VI. 2 S. 233 ff); *Wadstein*: Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung, Leipzig, 1896. und hauptsächlich den bereits erwähnten Artikel „Chiliasmus“ von *Semisch* im Realenz. für prot. Theol.
 27. Vgl. hierzu die vorhergehende Bemerkung über die kirchlichen Verteidiger und Gegner des Chiliasmus.
 28. Die grossen Erwartungen, die man allgemein Ende des ersten christlichen Jahrtausends knüpfte, waren nicht die Folge von chiliastischen Gedanken, sondern das selbstverständliche Ergebnis der Augustinischen Auslegung der Apokalypse, nach der, da die Kirche das Reich Gottes auf Erden ist, und da das irdische Gottesreich nur tausend Jahre dauert, am Ende der tausendjährigen Herrschaft der Kirche das Ende der Welt eintreten muss.
 29. Vgl. über ihn die Ausführungen von *J. G. V. Engelhardt*, in den Kirchengeschichtlichen Abhandlungen, Erlangen 1832, S. 1 – 150, und 260 – 291; und von *Chr. U. Hahn*: Geschichte der Ketzerei im Mittelalter, III (1839), S. 72 – 175, 259 – 346.
 30. Besonders die *franziskanischen Bettelmönche* wurden von den Gedanken Joachims ergriffen und sie gebrauchten seine Lehre als eine äusserst wirksame Waffe in ihrem Kampfe gegen die Korruption des Papsttums. Am weitesten in seiner Verehrung ging der Minorit *Gerhard von Borgo San Donnino*, der die drei Hauptwerke Joachims als das Evangelium Äternum, als den höchsten und wichtigsten Teil des Alt- und Neutestamentlichen Kanons betrachtete und mit seinen Schriften über die Joachimitische Lehre viel zu ihrer Verbreitung beitrug. Auch die Spiritualen des Minoritenordens standen unter seinem Einfluss; besonders: *Joh. Pet. Olivi* und *Ubertinus von Casale*.
 31. Die einzelnen Probleme dieses Ideenkreises werden im nächsten Teil dieser Arbeit behandelt werden.
 32. Vgl. diesbezüglich besonders die Geschichte Böhmens von *Palacky*, III. 1–3, IV. 1 und 2., V.1. und 2. *J. Loserth* weist in seiner Einleitung zu Wiclifs De Eucharistia auf die wiclifischen Grundlagen des Taboritentums hin. Vgl. noch *W. Preger*: Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldensern des XIV. Jahrhunderts; *Frind*: Kirchengeschichte Böhmens (Bd. 2–4, Prag 1864–72); *Z. Theobald*: Hussitenkrieg, Wittenberg, 1610; und *J. Loserth's* Artikel „Huss, Hieronymus von Prag, die Hussiten“, in Realenz. f. prot. Theol. 3. Aufl., Bd. 8. S. 472–89. Besonders in den Schriften von Loserth und Frind ist es ersichtlich, wie sich Huss theoretisch vollkommen auf Wiclif stützte und zumeist dessen Ideen ohne jegliche Änderung vorbehaltlos übernahm. Man müsste deshalb (wie Loserth es ausführt) den Hussitismus eher Wiclifismus nennen.

33. Die hier geschilderten Eigenheiten des taboritischen Chiliasmus waren konstitutive Momente einer jeden radikal-aktiv-chiliasmischen Bewegung überhaupt. Sowohl in der münsterischen, wie auch (zwar mangels praktischer Realisation nur postulativ) in der englisch-chiliasmischen Bewegung lassen sich diese Züge wiederfinden.
34. Diejenigen von den Radikalsten, die der Vernichtung entgehen konnten, gingen in der böhmischen Brüderunität auf; die meisten deren, die Utraquisten geworden sind, traten später zu den Lutheranern über.
35. Vgl. dazu: *Cornelius*: Geschichte des Münsterschen Aufruhrs. 1855/60 (leider nicht bis zum Ende geführt); *Schubert*: Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen; und *Ranke*'s Schilderung in seiner „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“. Über das Täuferium im Allgemeinen vgl. *Sebastian Franck*: Zeytbuch und Geschichtsbibel, 1565, im dritten Buche der dritten Chronik (Chronika der römischen Ketzler) CLXIII–CLXXI; und *Gottfried Arnold*: Kirchen- und Ketzlerhistorie, Frankfurt, 1699. Zweiter Teil, B. XVI. Cap. XXI. und B. XVII. Cap. XII. Siehe auch die diesbezüglichen Kapitel von *Karl Müllers* Kirchengeschichte und von *Troeltsch's* Soziallehren“.
36. Die bedeutendsten radikal-chiliasmischen Wiedertäufer dieser Zeit waren, ausser den bereits erwähnten *Melchior Hoffmann* und *Jan Mathys*, noch: *Niklas Storch*, der in *Zwickau* das baldige Kommen des Erlösers mit ungeheurem Erfolg predigte, und der nicht nur *Carlstadt*, sondern auch *Melancthon* und *Kurfürst Friedrich* mit seinen Prophezeiungen mit sich riss, bis *Luther* ihn schroff verwarf und seine Verjagung erzwirkte, und *Hans Hut*, der radikalste Chiliasm unter den süddeutschen Wiedertäufern, der Verfasser der mächtig wirkenden *Nikolsburger* Artikel, gegen dessen radikalen Aktivismus selbst *Denk* in den Kampf treten musste. (Vgl. über ihn *Realenz*. für prot. Theol. 3. Aufl. Bd. 8). Der Meister dieser beiden chiliasmischen Täuferführer war *Thomas Münzer*, der feurige Prediger des Bauernkrieges, der in der deutschen Reformation als Erster den aktiv-radikalen Chiliasmus verkündete. Wenn dieser gewaltige Mann nicht in den Wellen des Bauernkrieges untergegangen wäre, so hätte vielleicht die damalige radikal-chiliasmische Bewegung ein ganz anderes Schicksal gehabt. (Vgl. über ihn: *Ernst Bloch*: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*.) Doch wir dürfen diese Tatsache nicht vergessen, dass die meisten Wiedertäufer die schroffsten Gegner des radikal-aktiven Chiliasmus waren, da sie jegliche Gewaltanwendung verurteilten. So war z.B. die Mehrzahl der schweizerischen und vollends die ganze Masse der mährischen Wiedertäufer gegen die radikal-chiliasmische Richtung; aber auch die deutschen und holländischen Wiedertäufer vertraten in ihrer Majorität eine viel gemässigtere Anschauung. (Auch *Hubmaier* und *Denk* waren viel friedlicher gesinnt, als die vorher erwähnten radikalen Führer.) Der vollständige Zusammenbruch der münsterischen Bewegung hatte nicht nur in ihren inadequaten Ausartungen seinen Grund, sondern grösstenteils darin, dass die aktive Hilfe, die die Münsterischen von den übrigen Wiedertäufern bestimmt erwarteten, wegen deren Verurteilung jeglicher Gewaltanwendung völlig ausblieb. Doch daraus darf man keinesfalls dieses Urteil folgern, dass der aktiv-radikale Chiliasmus der Münsteraner dem Wesen des Täuferiums völlig fremd gewesen sei. Dies ist durchaus nicht der Fall. Nicht den Chiliasmus überhaupt verwarf die Mehrzahl der Wiedertäufer, sondern bloss seine aktivistisch-radikale, gewaltbejahende Richtung. Das gesamte Täuferium war von den Ideen des passiven, erwartenden Chiliasmus durchdrungen. Die Erwartung des nahen Erlösungsreiches war ein Grundstein im Bekenntnisse eines jeden Wiedertäufers; und der aktiv-radikale Chiliasmus der münsterischen

Bewegung war durchaus nicht eine sonderbare, dem Wesen des Täuferturns widersprechende Verirrung, sondern der natürliche kulminative Ausdruck des dem Täuferturn zugrundeliegenden passiv-chiliasmischen Gedankenkreises. (Über den allgemeinen passiven Chiliasmus des Täuferturns vgl. besonders die mit zahlreichen Belegen dokumentierten Ausführungen im zweiten Bande von *Cornelius*: Geschichte des Münsterischen Aufruhrs.)

37. Über den englischen Chiliasmus vgl.: *S. Glass*: The Barebone Parliament; *Firth*: Cromwells Army; *Weingarten*: Die Revolutionskirchen Englands; *Gooch*: The history of English democratic Ideas in the 17th century; *Bernsteins* Darstellung in der „Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen“, und die diesbezüglichen Abschnitte in *Troeltsch's* „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“.
38. Ausser dem erwähnten *Harrison*, standen noch zwei bedeutende Männer des damaligen Englands sehr nahe zum Chiliasmus: *John Lilburn*, der Führer der Leveller, der durch seine Agitation die Armee eroberte und sie zur Proklamierung der Agreements of the people veranlasste; und *Gerard Winstanley*, der Verfasser des einflussreichen Reformprogrammes: „The law of Freedom“, der Führer der kommunistisch organisierten „Diggers“, welcher einen mit den Ideen Sebastian Francks verwandten Spiritualismus mit einer auf der christlichen Sozialethik ruhenden radikalen Naturrechtslehre verband. Sowohl Lilburn, wie Winstanley kamen am Ende ihrer religiös-ethischen Entwicklung, nach vielen Enttäuschungen, zu den *Quäkern*. Diese, auf einem reinen Spiritualismus sich gründende Sekte hatte sich viele täuferische und auch manche chiliasmische Ideen aus den chaotischen Wirren der englischen Revolution in die nachrestauratorische Zeit herübergerettet. Sie kann als die letzte und reinste Gemeinschaftsbildung des Täuferturns betrachtet werden. (Vgl. über die Quäker: *Barclay*: The inner life of the religion societies of the commonwealth).
39. Diese grössere Annäherung zur Tatsachenrealität des faktisch-empirischen Lebens, dieses Konkreterwerden der Aufgabenerfassung konnte allerdings wegen des Cromwellschen Widerstandes nur theoretisch, und wegen dem chiliasmischen Wesen des Calvinismus nur in der sozialen Sphäre stattfinden. Über diese sozialtheoretischen Fortschritte im englischen Chiliasmus siehe *Bernsteins* Ausführungen in der „Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen“, wo alles Diesbezügliche ausführlich charakterisiert wird.
40. Aus den nachreformatorischen chiliasmischen Theoretikern wollen wir die folgenden, als die bedeutendsten, hervorheben: Im XVII. Jahrhundert: *Paul Felgenhauer* (bonum nuntium Israeli de Messia, 1655), der seinen chiliasmischen Ideen eine pantheistisch-kabbalistische Färbung verlieh; *Comenius* (lux in tenebris, 1657), der den chiliasmischen Anschauungen der böhmischen und mährischen Brüder Ausdruck gab; *Peter Jurieu* (l'accomplissement des prophéties, 1686), der die bedrängten Hugonotten durch chiliasmische Prophezeiungen tröstete; *Serarius* (assertion du règne de mille ans), der die chiliasmische Lehre in den Niederlanden verbreitete; und *Peter Poiret* (économie divine, 1687), der einflussreichste Nachfolger der chiliasmischen Seherin *Antoinette Bourignon*. Im XVIII. Jahrhundert lebte der bedeutendste chiliasmische Theoretiker der nachreformatorischen Zeit: *Johann Albrecht Bengel*, („Erklärte Offenbarung“, 1740, und „60 Reden fürs Volk“, 1748), der die chiliasmischen Weissagungen wieder zu einem Grunddeterminanten des allgemeinen religiösen Bewusstseins zu machen versuchte und eine ganze Schule chiliasmischer Denker ins Leben rief (Oetinger, Matth. Hahn, Crusius, etc.) (vgl. über sein System: Corrodi, a.a.O.). Im XIX. Jahrhundert wurden einige auf

chiliastischen Anschauungen beruhende Sekten gegründet: in England die Sekten der *Darbyisten* und der *Irvingianer*, in Amerika die Sekten der *Mormonen* und der *Adventisten*, die jedoch weder theoretisch noch praktisch irgend etwas Neues hervorgebracht haben, sondern bloss auf älteren Anschauungen beruhen. Aus den allerneuesten chiliastischen Theoretikern seien erwähnt; *Rothe* (Theol. Ethik, 2. Aufl. III. S. 189 ff.), der seine Lehre theosophisch begründet; *Delitzsch* (Die biblisch-prophetische Theologie, S. 6 ff.) und *Kurtz* (Lehrbuch der heiligen Geschichte, 5. Aufl. S. 293 ff.). – Doch alle diese nachreformatorischen chiliastischen Theorien gründen sich ganz und gar auf die Ideologie des vorreformatorischen Chiliasmus; keine von ihnen hat wesensneue und wesenskonstitutive Gedanken zum Ideenbestand der chiliastischen Religiosität beigesteuert. (Über den nachreformatorischen Chiliasmus vgl. das Werk von *Corrodi*, und den Artikel von *Semisch-Bratke*, a.a.O.)

41. Es ist einleuchtend, wie die calvinische Prädestinationslehre dieses chiliastische Gotteskrieger-Gefühl, wenn die beiden Religiositäten miteinander in Berührung kamen, unterstützen und stärken musste. Bei der Darstellung des englischen Chiliasmus, wo diese Berührung und diese Stärkung tatsächlich der Fall war, haben wir hierauf bereits hingewiesen. Doch wir mussten auch bereits dort ausdrücklich hervorheben, dass der Calvinismus, ausser diesem Moment der Auserwähltheit, überhaupt keine weiteren Ähnlichkeiten mit dem Chiliasmus hat, und dass deshalb diese Unterstützung des chiliastischen Weltgefühles durch die calvinistische Prädestinationslehre nur in der ethischen Sphäre stattfinden konnte.
42. „Alle Creatur ist entweder gut oder böse, gläubig oder ungläubig, Finsternis oder Licht, Christus oder Belial; zwischen beiden darf keine Gemeinschaft stattfinden.“ So lautet das Bekenntnis eines chiliastischen Wiedertäufers. (Mitgeteilt von *Cornelius*, Bd. II, S. 50.)
43. Uns interessiert hier lediglich die Grenzfrage: das Schicksal der von der Erlösung Ausgeschlossenen. Die Frage nach der etwaigen Heilsklassifizierung der Angehörigen des Erlösungsreiches ist keine prinzipielle, sondern bloss eine partielle, Frage, und hat deshalb für unsere, auf das Prinzipiell-Hauptsächliche gehende Problemstellung keine entscheidende Bedeutung. Bezüglich dieser Heilsklassifizierung waren manche höchst komplizierte Vorstellungen in Umgang. Manche chiliastische Theoretiker (z.B. *Piscator*, *Bengel*, *Crusius*, etc.), für die der Unterschied zwischen den Märtyrern und anderen religiösen Heroen und zwischen den übrigen an der Erlösungsgnade teilhabenden Gläubigen allzu gross war, als dass sie ein gleiches Erlösungsschicksal hätten haben können, postulierten zwei nebeneinander existierende Erlösungswelten, von welchen die eine von den religiös-heroischen Persönlichkeiten unter ständiger Anwesenheit des Erlösers bewohnt wird, und die andere für die übrigen Glaubenden dient, bei denen der Erlöser nur geistig anwesend ist. Die nähere Behandlung solcher theologischen Teilfragen würde jedoch die Grenzen unserer Arbeit überschreiten. (Vgl. diesbezüglich *Corrodi* und *Semisch* a.a.O.)
44. In diesem Geiste predigte *Hans Hut*: „Sie (die Christen) werden alle zerstreut und geprüft werden, aber darauf wird der Herr seine Heiligen versammeln und durch sie die Sünder strafen. Da werden die Pfaffen, die falsch gepredigt, über ihre Lehre zur Rechenschaft gefordert werden und die Gewaltigen über ihr Regiment; die Heiligen aber werden fröhlich sein und zweischneidige Schwerter in den Händen haben, auf dass sie Rache tun in den Ländern, zu binden die Könige mit Ketten und ihre Edeln mit eisernen Fesseln.“ Viele wiedertäuferische Chiliasten dachten, dass die Türken die Mehrzahl der

„Bösen“ vernichten würden. Und dann „wird der Herr sein kleines Häuflein von allen Enden der Welt zusammenführen, und diese werden erschlagen, was übrig ist.“ Vgl. auch Capitos Brief an Ambrosius Blaurer von 1528, Sept. 13, in welchem er über die diesbezüglichen Absichten der chiliastischen Wiedertäufer schreibt. (Mitgeteilt von Cornelius.)

45. Im Allgemeinen löste man dieses Problem so, dass man das eigentliche „Weltende“ und den Anfang der neuen vollkommenen Welt erst *nach* dem „Christusreich“, welches, ausser der Erfreuerung der „Gerechten“ auch der Läuterung der Sünder dienen soll, ansetzte, und zwar für diesen Zeitpunkt, bei welchem bereits alle Menschen zur vollen Erlösungswürdigkeit herangereift sind. Auch die Vorstellung war bei vielen chiliastischen Theoretikern (so z.B. *Lavater, Ebrard, Auberlen*) verbreitet, dass die Gemeinde der Erwählten in der ersten Periode des Erlösungsreiches das Werk der *Mission*, der Bekehrung der wegen ihres Unglaubens von der ersten Periode der Erlösung Ausgeschlossenen, ausüben wird, damit in der zweiten Periode bereits alle Menschen der Gnade teilhaftig werden können sollen. (Gegen diese Auffassung kämpfte *Pet. Lange*, der dieses Missionswerk in die, der Erlösungswelt vorhergehende, *Zeit* setzte.) *Irenäus* statuierte auch für die „Erwählten“ noch einen Entwicklungsprozess innerhalb der Erlösungswelt, in welchem sie zur höchsten Vollkommenheit der absoluten Erlösung erst langsam heranreifen sollen. Unter den nachreformatorischen chiliastischen Theoretikern verteidigt *Rothe* noch immer einen schroffen Heilspartikularismus. Er will, dass in der ersten Periode des Erlösungsreiches die für die Erlösung beharrlich unempfindlichen Individuen aus dem Erlösungsreich und von der Erde überhaupt für immer ausgeschieden werden sollen. (Vgl. *Corrodi, Semisch, Rothe*, a.a.O.)
46. Es ist ein merkwürdiger Widerspruch, dass *Hans Hut*, der unter allen chiliastischen Wiedertäufern am ausdrücklichsten und am heftigsten die Notwendigkeit der unerbittlichen Ausrottung sämtlicher sündigen Menschen predigte, sich trotzdem einmal für die Idee der Apokatastasis einsetzte. Dies wird auf den Einfluss eines anderen wiedertäuferischen Chiliasten, nämlich des *Johann Denk*, zurückgeführt, der im Zeitalter der Reformation am mächtigsten die Idee der Apokatastasis verkündete, die Lehre, dass „alle Gottlosen, ja auch der Teufel, noch werden bekehrt und selig werden.“ (Vgl. *Bullinger*: Der Wiedertäufer Ursprung. Buch 2, Kap. 5. und *Baum*: Capito und Butzer, S. 385). Viele Wiedertäufer bekannten sich zu Denks Gedanken; doch die weitere Verbreitung der Idee der Apokatastasis wurde verhindert durch die Augsburger Konfession, die im 17. Artikel die Wiedertäufer verwirft, „so (sie) lehren, dass die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden.“ Dass in den nachreformatorischen Jahrhunderten die Idee der Apokatastasis hauptsächlich von Chiliasten (wie u.a. von *Jane Leade, J. W. Petersen*, und am mächtigsten von *F. C. Oetinger*) verkündet wurde, zeugt davon, dass der Chiliasmus auch in dieser Beziehung am schärfsten und am konsequentesten die wahren Grundforderungen des Christentums erfasste. (Vgl. *J. Köstlins* Artikel „Apokatastasis“ in der *Realenz. f. prot. Theol.*, 3. Aufl. Bd. 1, S. 616–622.)
47. Die Grundwahrheit, dass das religiöse Gefühl nur dann wahrhaft „gottgefällig“ ist, wenn aus ihm die religiöse Tat folgt, haben also allerdings auch diese nichtchiliastischen Religiositätsarten anerkannt, nur wollten sie eben nur die „individualethische“ Tat erlauben, aber die „sozialethische“ nicht; wogegen die chiliastische Religiosität die sozialethische Tat neben der individualethischen nicht nur erlaubte, sondern sogar forderte.

48. Ausser der, von uns später angeführten, und jedem Chiliasten als Wahlspruch dienenden Stelle bei *Matth. 10, 34*, gibt es noch eine Evangeliumsstelle, die offen die Gewalt predigt: *Lucas, 19, 27*. („Doch jene meine Feinde, die nicht wollten, dass ich über sie herrschen sollte, bringet her, und erwürgt sie vor mir.“) Auch *Matth. 18, 6*. und *Marc. 12, 1–9*. erlauben gewaltbejahende Folgerungen. Ebenso *Lucas 12, 49*. („Ich bin gekommen Feuer zu werfen auf die Erde, und wie wollte ich, es wäre schon entzündet.“)
49. Siehe diesbezüglich auch den Abschnitt „Über das Gewaltrecht des Guten“ in *Ernst Bloch's* „Thomas Münzer“ (S. 153–160), wo auf vieles Wesentliche hingewiesen wird. Vgl. bezüglich unseres Problems auch den Abschnitt „Blick in den Chiliasmus“ in demselben Buch (S. 67–85), wo die chiliastische Gefühlsspannung des Reformationszeitalters geschildert und analysiert wird.
50. Betreffs dieser Wechselwirkung vgl. die diesbezüglichen Ausführungen der *Bernstein-Kautskyschen* „Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen“, wo hauptsächlich die ökonomische Seite dieser Zusammenhänge hervorgehoben wird.
51. Diese Tatsache, dass bei allen chiliastischen Bewegungen *kommunistische* Ideen und kommunistische Verwirklichungen konstitutiv mitwirkten, folgt nicht aus irgendwelcher speziellen Stellungnahme des Chiliasmus; denn der Kommunismus ist eine Grundforderung der christlichen Sozialethik, und bildet somit ein konstitutives Grundprinzip jeder christlich-fundierten Lebensanschauung. Die besonders wichtige Rolle des Kommunismus in den chiliastischen Bewegungen hat ihre Ursache darin, dass eben der Chiliasmus die Forderungen der christlichen Sozialethik besonders ernst nahm, und mit allen Kräften ihrer Verwirklichung zustrebte. Auch in dem kirchlichen Leben des Mittelalters kam es zu Verwirklichungen der kommunistischen Idee; jedoch nur in völlig partikularer Weise, in den vorsichtig abgeschlossenen Gemeinschaftsbildungen des Mönchtums. Der Chiliasmus war jedoch auch hier universalistischer, als die Kirche; er wollte den Kommunismus für *alle* Menschen, und in *allen* Beziehungen des sozialen Lebens verwirklichen. Er erwies sich also auch in dieser Beziehung als der konsequenteste und unerbittlichste Vollführer der christlichen Forderungen. (Vgl. *Schubert*: Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen.)
52. Vgl. z.B. das bereits erwähnte Buch von *Ernst Bloch* über Thomas Münzer, wo viele Bemerkungen auf eine chiliastische Auffassung des Bolschewismus schliessen lassen.

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR IN ALPHABETISCHER REIHENFOLGE

1. Das Alte Testament. ed. Kautzsch, [Emil, 1900]
2. Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. ed. Kautzsch, [Emil, 1900]
3. Atzberger, [Leonhard]: Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornicänischen Zeit. Freiburg, 1896.
4. Arnold, Gottfried: Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt, 1699.
5. Die Augsburger Konfession.
- 6.a Bousset, [Wilhelm]: Die Offenbarung Johannes (in Meyers Kommentaren zum N[eu]en T[estament]). Göttingen, 1896.
- 6.b (-): Die jüdische Apokalypitk (in Realenz[yklopädie] für prot[estantische] Theol[ogie und Kirche]). 3. Aufl. [1896–1913.] Bd. I.
- 6.c (-): Der Antichrist. [Göttingen], 1895.
7. Baur, [Ferdinand] Chr[istian]: Das Wesen des Montanismus (in Theol[ogische] Jahrbücher, 1851. Heft 4.)
8. Bonwetsch, [Gottlieb] N[athanael]: [Die] Geschichte des Montanismus. Erlangen, 1881.
9. Bloch, Ernst: Thomas Münzer, als Theologe der Revolution. [München, 1921.]
10. Bernstein, [Eduard]-Kautsky: [Die] Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen, [Stuttgart, 1895.]
- 11.a Barclay, [John]: The inner life of the religion societies of the commonwealth.
- 11.b Bengel, [Johann] A[bert]: Erklärte Offenbarung [Johannes und vielmehr Jesu Christi. Stuttgart], 1740.
12. Bullinger, [Heinrich]: Der Wiedertäufer Ursprung. [Zürich, 1561.]
13. Baum, [Johann Wilhelm]: Capito [Wolfgang] und Butzer [Martin]. (1860.)
14. Corrodi, [Heinrich]: Kritische Geschichte des Chiliasmus. [Frankfurt, 1781. in 2 Bänden, Titelausgabe: Zürich, 1794. in 4 Bänden.]
15. Cornelius, [Peter von]: Geschichte des Münsterschen Aufruhrs. 1855–60.
16. Dorner, [Albert]: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. [Stuttgart, 1893.]
17. Delitzsch, [Franz]: Die biblisch-prophetische Theologie.
18. Eusebius, [Cäsarea]: Historia ecclesiae.
19. Engelhardt, [Johann] G[eorg] V[eit]: Joachim von Flore (in den Kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen, 1832. S. 1–150. und 260–291).
20. Frind [Anton Ludwig]: Kirchengeschichte Böhmens [bis 1561, 4 Bde.] Prag. 1864–72.
21. Franck, Sebastian: [Chronica] Zeytbuch und Geschichtsbibel. [Strassburg], 1565.
22. Firth, [Charles Harding]: Cromwells Army.
23. Gunkel [Hermann]: Schöpfung und Chaos [in Urzeit und Endzeit. Göttingen, 1895.]
24. Glass, S.: The Barebone Parliament.
25. Gooch, [George Peabody]: The history of English democratic Ideas in the 17-th century. [Vgl. ders.: English democratic Ideas in the 17-th century. Suppl. notes and appendix by H. J. Laski, 1898.]

- 26.a Harnack, A[dolf]: Artikel „Milleneum“ in der Enzyklopeda Britannica.
- 26.b (-): Lehrbuch der Dogmengeschichte. [3 Bde. Tübingen, 1885–89, 3. verb. Aufl. Freiburg, 1894–97.]
- 27.a Hilgenfeld, [Adolf]: Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena, 1857.
- 27.b (-): Ketzergeschichte des Urchristentums.
28. Hühn: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim. Freib[urg] und Tüb[ingen], 1899.
- 29.a Holtzmann, [Heinrich Julius]: Die Messiasidee zur Zeit Jesu. 1867.
- 29.b (-): Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. [2 Bde. Freiburg–Leipzig, 1896–97.]
30. Haupt, E.: Zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien. 1894.
31. Hahn, Chr. U.: Geschichte der Ketzer im Mittelalter.
32. Isak, R.: Grundstütze des Glaubens. (ed. Wagenseil [Johann Christoph]).
- 33.a Kurtz, [Johann Heinrich]: Lehrbuch der Kirchengeschichte [für Studierende, 1849. Hrg. von G. N. Bonwetsch und P. Tschackert].
- 33.b (-): Lehrbuch der heiligen Geschichte. 3. Aufl. [Mitau, 1857.]
34. Köstlin, J.: Artikel „Apokatastasis“ in der Realenz[yklopädie] für prot[estantische] Theol[ogie und Kirche]. 3. Aufl. Bd. I. [Vgl. 2. Aufl. Bd. I. Leipzig, 1877. S. 477–483.]
35. Loserth, [Johann]: Einleitung zu Wiclifs De Eucharistia [auf die wiefischen Grundlagen des Taboritentums hin. o.J.].
36. (-): Artikel „Huss, Hieronymus von Prag, die Hussiten“ – in Realenz[yklopädie] für prot[estantische] Theol[ogie und Kirche]. 3. Aufl. Bd. VIII.
37. Münscher: Die Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten. (Henkes Magazin, VI.)
38. Müller, Karl: Kirchengeschichte. [Bd. I. 1892.; Bd. II. 1902.]
39. Das Neue Testament: ed. Weizsäcker [Karl Heinrich].
40. Orelli, C.v.: Artikel „Messias“ in Realen[z]yklopädie] für prot[estantische] Theol[ogie und Kirche]. 3. Aufl. Bd. XII. [Vgl. 2. Aufl. 1881. S. 641–672.]
41. Palacky, [Frantisek]: Geschichte Böhmens. [5 Bde. Prag, 1836–67.]
42. Preger [Johann W]ilhelm]: Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldensern des XIV. Jahrhunderts.
43. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Ausser den erwähnten Artikeln der 3. Aufl. noch: 2. Aufl. Bd. XI. S. 239. und von der 3. Aufl. noch: Bd. VIII, Artikel über Hans Hut.
44. Ranke, [Leopold]: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. [Hrg. v. Joachimsmen, 6. Bd. München, 1925–26.]
45. Rothe [Richard]: Theologische Ethik. 2. Aufl. [3 Bde. 1845–48.; 5 Bde. 1869–71.]
46. Semisch (Bratke): Artikel „Chiliasmus“ in Realen[z]yklopädie] für prot[estantische] Theol[ogie und Kirche]. 3. Aufl. 3. Bd. (S. 194–206.)
47. Schürer [Emil]: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi. Leipzig, 1886. [3. Aufl. 1901.]
48. Schönefeld: Über die messianische Hoffnung von 200 v. Chr. bis gegen 50. nach Chr., 1874.
49. Schwegler, A[lbert]: Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. 1841.

50. Schubert [Jans von]: Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen.
51. Troeltsch [Ernst]: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. [Gesammelte Schriften. Tübingen 1912–1925.]
52. Theobald, Z.: Hussitenkrieg. Wittenberg, 1610.
53. Weber, F.: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. 2. Aufl. von F. Delitzsch und G. Schnedermann. Leipzig, 1897.
54. Weiss, J[ohannes]: Das Urchristentum. [Ergränzt von R. Kopff. Göttingen, 1917.; Neudr. 1930.]
55. Weizsäcker [Karl Heinrich]: Das apostolische Zeitalter [der christlichen Kirche, Freiburg, 1886.]
56. Wadstein: Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung. Leipzig, 1896.
57. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Éva GÁBOR: Vorwort	5
Ladislauſ RADVÁNYI: Der Chiliasmus	21
I. Einleitung	23
II. Die verschiedenen Möglichkeiten	26
III. Die chiliastische Erlösungsideo	34
IV. Die historischen Gestaltungen des Chiliasmus	40
V. Das chiliastische Handeln	59
Der Grundwiderspruch der chiliastischen Erlösungsideo	77
[Fussnoten]	83
Verzeichnis der benutzten Literatur	95

Felelős kiadó: Lukács József
Megjelent 6,25 (A/5) ív + 2 lap melléklet terjedelemben,
750 példányban
KF engedély száma: 53 892/85
Szedte: Typo-Grafika GM fényszedő üzeme
TIT Nyomda, Budapest
A kiadásban közreműködött a Go-press GM

1723, 100.

Der Chiliasmus.

Ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee

und des chiliastischen Handelns.



Von

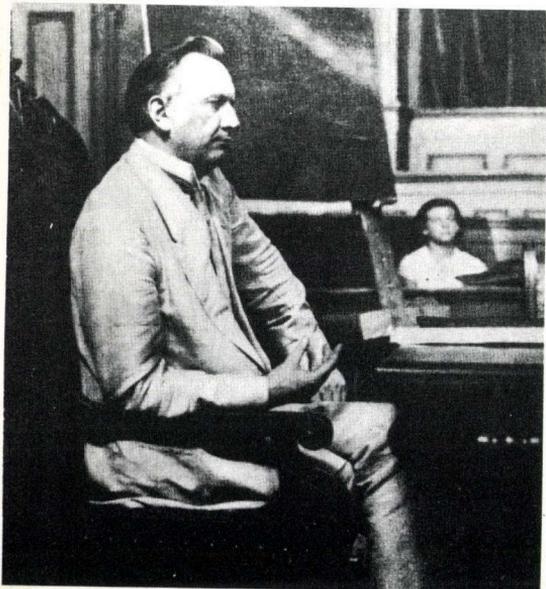
László Radványi.

1913

077

MTA Budapesti Könyvtár
Lukács Arch. in Kézirat
Leh. sz. 699 T. 81

László Radványi in den 20er Jahren



Karl Jaspers um 1930



Die Universität in Heidelberg



„Die Erlösung ist nahe! Die Erlösung kommt! Die Stunde der Erlösung hat geschlagen! – Dies ist die Grundstimmung der chiliastischen Religiosität.“

(Ladislaus Radványi, 1923)

„Sie wollen den Gesamtbau der empirischen Welt niederreißen, mit allen ihren Voraussetzungen und Gebundenheiten, damit an ihrerstatt ein neues Reich der Vollkommenheit entstehe. Wenn nötig, nahmen sie auch Gewalt in Anspruch für diesen Zweck.“

(Aus dem Vorwort von Éva Gábor, 1985)

László RADVÁNYI (1900–1978) — Philosoph, später Volkswirt, in der zweiten Hälfte der 10er Jahre Mitglied der jüngsten Generation des Sonntagskreises, emigriert nach der Räterepublik nach Wien. 1921–1925 Student an der Universität in Heidelberg. 1925 heiratet er die spätere Schriftstellerin Anna Seghers. 1925–1933 leben sie in Berlin, wo Radványi der leitende Organisator der Marxistischen Arbeiterschule ist. Zu dieser Zeit nimmt er den Namen Johann-Lorenz Schmidt an. 1933 emigriert er nach Paris, später nach Mexiko. 1947 kehrt er mit seiner Frau in die DDR zurück, wo er bis zum Tode Professor an der Humboldt-Universität ist.