

Joachim von Wedel

Jacob of Paradies University, Poland

New Georgian University, Georgia

## *Der theologische Antichiasmus*

**Abstract:** The motive for writing the article is the perception, on the ground of Christian theology, of the challenge of chiliasm trying to embed eternal things (salvation) in history, especially when it is hidden in the programs of socio-political movements. The aim of the article is to show that Christian theology has always been against chiliasm. This goal was achieved by referring to the thoughts of St. Augustine, Luther and Paul Althaus - theologians representing three different historical periods. The arguments against chiliasm taken from these theologians are of anthropological nature (the implementation of the Kingdom of God exceeds the human capacity) and indicate the importance of structures (state, church) in ensuring stability and durability on earth.

**Keywords:** antichiliasm, chiliasm, Kingdom of God, heresies, state, Church

**Abstrakt:** Przesłanką do powstania artykułu jest dostrzeżenie na gruncie teologii chrześcijańskiej wyzwania, jakie stanowi chiliazm próbujący rzeczy ostateczne (zbawienie) osadzić w historii, zwłaszcza, gdy jest on ukryty w programach ruchów społeczno-politycznych. Celem artykułu jest wykazanie, że teologia chrześcijańska przez cały czas opowiadała się przeciwko chiliazmowi. Cel ten został zrealizowany poprzez odwołanie się do myśli św. Augustyna, Lutera oraz Paula Althausa czyli teologów reprezentujących trzy różne okresy historyczne. Zaczerpnięte od tych teologów argumenty przeciwko chiliazmowi mają charakter antropologiczny (realizacja Królestwa Bożego przekracza możliwości człowieka) oraz wskazują na znaczenie struktur (państwa, kościoła) w zapewnieniu stabilności i trwałości na ziemi.

**Słowa kluczowe:** antychiliazm, chiliazm, Królestwo Boże, herezje, państwo, Kościół

Die christliche Theologie vermittelt in Hinblick auf den Chiliasmus bis in die jüngste Vergangenheit den Eindruck großer Einheitlichkeit: sie will von einem innerweltlichen Endreich nichts wissen und schließt insofern an den Satz Jesu an: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18, 36). Diese theologische

Positionierung ist in ihrer konfessionsübergreifenden Übereinstimmung umso bemerkenswerter, als sich der Chiliasmus seit dem späten Mittelalter und insbesondere seit der Reformation völlig gewandelt hat: er ist vom theoretisch-expliziten zum praktisch-impliziten Chiliasmus geworden, hat sich von der Geschichtstheorie zur politisch-sozialen Praxis<sup>1</sup> umgeformt. Diese zweite, moderne Version des Chiliasmus hat sich bis in die jüngste Vergangenheit als große Herausforderung für die Theologie erwiesen.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß die Theologie ihre antichiliasmische Argumentation nicht nur, wie allgemein bekannt, anthropologisch begründet hat, sondern zusätzlich institutionell: mit der Abstützung auf Kirche und Staat. Diese zweisäulige Argumentation soll anhand dreier Theologen rekonstruiert werden, die die Positionierung der Theologie an drei großen historischen Schwellen verkörpern: Augustin mit der Etablierung der Staatskirche, Luther in der Reformation und Althaus im Übergang zur Liberaldemokratie.

I. Tragende Säule des theologischen Antichiliasmus ist die These, daß das Gottesreich nicht in der Welt liegt, sondern jenseits der Welt. Diese Behauptung steht in den Stellungnahmen von Augustin, Luther und Althaus übereinstimmend jeweils an zentraler Stelle. Bei Luther etwa heißt es lapidar, das Reich könne in der Welt keine Gestalt gewinnen<sup>2</sup>. Ihm entspreche keine irdisch-äußerliche Wirklichkeit: es ist „nit irdnisch noch in irdenischen, sondern in geistlichen Gütern“ [VDFEC 319]: Wir tragen es in uns [VDBG 272], es besteht in „Wahrheit,

<sup>1</sup> die Zusammenfassung beider Sachverhalte unter den Chiliasmusbegriff ist nicht unumstritten, vgl. List 1973, Dietze 1963. Problematisch ist neben der Vielgestaltigkeit der frühneuzeitlichen und erst recht der späteren Strömungen insbesondere der dort fast allgemeine Verzicht auf den Chiliasmusbegriff. Eine begriffliche Zusammenfassung mit dem antiken Chiliasmus erfolgt hier deshalb, weil beide kirchengeschichtlichen Sachverhalte einen entscheidenden faktischen Bezugspunkt teilen: das Reich Gottes. Während sich der explizite und theoretische Chiliasmus auf die künftige Gottesherrschaft als welthistorische Epoche fixiert, sich auf den äußeren Rahmen bezieht, geht es dem schwärmerischen, impliziten Chiliasmus gleichsam um die Innenausstattung: die Art des Zusammenlebens. Beide sind futurisch, sehen nach vorn, der explizite Chiliasmus in die weite Ferne, der implizite in unmittelbar bevorstehende Zukunft und Gegenwart. Beide Bewegungen verhalten sich damit in vielen Fällen zueinander wie Theorie und Praxis, wie Programm und Programmverwirklichung.

<sup>2</sup> Nigg 1944: 209ff. Bezuggenommen wird auf folgende Werke Luthers: „Eine Heerpredigt wider den Türken“ (1529) (HWDT), „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) (VDFEC), „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, ein Vorspiel“ (1520) (VDBG), „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) (OKA), „Von weltlicher Ueberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) (VWU) sowie „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern“ (1525) (WDB).

Weisheit, Fried, Freud, Seligkeit“ [VDFEC 319]. Auch Althaus betont die paradisi-ähnliche Qualität des Reiches, und lokalisiert es noch entschiedener im Jenseits: das Reich liegt jenseits der Welt, denn es bedeutet die „Aufhebung des Gesetzes unserer Welt, der Sünde und des Todes“ [Althaus 1957: 361]. Nicht Erziehung und Entwicklung seien imstande, die Welt der Dämonen und des Todes, des menschlichen Übermuts und der menschlichen Gier zu überwinden [Althaus 1931: 482], sondern erst ein übernatürliches Reich Christi: dort gebe es keine Fortsetzung der natürlichen Seinsweise des Menschen aus Fleisch und Blut, sondern unvergängliche Lebendigkeit. Dieses Reich liegt, als ein transzendentes Reich, jenseits aller Möglichkeiten des Menschen [Althaus 1957: 318], und damit gehört es nicht zum jetzigen, sondern zum kommenden Äon [Althaus 1957: 298f]. Es bedeutet: „Der Mensch jenseits seiner selbst; diese Welt jenseits ihrer selbst“ [Althaus 1957: 361].

Ein maßgebender Vertreter derselben Position war eineinhalb Jahrtausende zuvor bereits Augustin: Das Reich ist keine Weltordnung, es findet nicht zu Weltbedingungen statt. Es überwindet diese Bedingungen und verkörpert den ewigen Frieden: Es bringt den „Frieden im ewigen Leben oder ewiges Leben in Frieden“ [De Civitate Dei XIX 11<sup>3</sup>] als ein „Reich ruhevollsten Friedens, wo man ohne Bedrohung durch Feinde herrscht“ [XX 9]. Das Reich ist Friedensreich, und es setzt einen Menschen voraus, der sich in Althaus' Worten „jenseits seiner selbst“ befindet: einen Menschen, in dem alle Leidenschaften der Natur erlöschen und dem das ewige Glück von ewiger Dauer zuteil wird [XIX 27]. Dieses Reich, „erfüllt von allem Guten, frei von allem Bösen“ [Flasch 1980: 397ff], wird kommen, aber es kommt nicht in der Welt, sondern jenseits der Welt, unter einem neuen Himmel und auf einer neuen Erde [XX 14].

Diese gemeinsame Hauptlinie theologischer Positionierung zum Chiliasmus bleibt ohne explizite Begründung. Stets aber finden sich behutsame Hinweise auf den Menschen, wie er ist und wie er sich als solcher für das Reich nicht eignet. Diese anthropologischen Tatbestände gelten offenbar als so evident, daß weitere Ausführungen überflüssig sind. Althaus nun ergänzt diese lange Tradition durch eine Argumentation, die geeignet ist, das Chiliasmusproblem als solches zu erledigen. Er wiederholt nicht nur den Standpunkt, das Reich könne seinen Ort nur im Jenseits der Welt haben, sondern er löst die Verbindung zwischen

<sup>3</sup> Auch die folgenden Zitate mit römischen Ziffern beziehen sich auf „De Civitate Dei“, hier in der von Wilhelm Thimme aus dem Lateinischen übertragenen und von Carl Andresen eingeleiteten und kommentierten Ausgabe des Deutschen Taschenbuchverlags, 2. Aufl. von 2011.

Reich und Geschichte, und damit zwischen Reich und Welt. Er vertritt damit eine radikale Zuspitzung der Position, die bereits seit den Anfängen der christlichen Theologie herrschend gewesen war. Seine Argumentation ergänzt den anthropologischen Schwerpunkt der bisherigen theologischen Position durch eine eschatologische Argumentation. Diese ruht auf zwei Pfeilern, einer Neudeutung des Eschatologiebegriffs und dem Nachweis, daß auch die alttestamentarische Endzeitprophetie im Christentum keinen Ort mehr habe.

Althaus postuliert zunächst, die „letzten Dinge“ (also der Gegenstand der Eschatologie) könnten überhaupt nicht geschichtlich verstanden werden. Es gehe bei diesen letzten Dingen nicht um Geschichte, sondern um das Jenseits der Geschichte. Dieses Jenseits der Geschichte rücke mit dem Ablauf der Zeit nicht allmählich näher, sondern sei in jeder Generation gleich nah, es sei die universale, gemeinsame Erfahrung aller. „Die Erwartung der Parusie hat die gleiche Aktualität wie die Erwartung des Todes. Auch in diesem konkreten Sinne der ständigen Möglichkeit des Endes ist jede Zeit für uns, die wir sie erleben, letzte Zeit“ [Althaus 1957: 275]. Unabhängig davon, ob dieses Ende chronologisch näher oder weiter entfernt sei, gelte: „Es ist wesentlich zu jeder Stunde ganz nahe“ [Althaus 1957: 274]. Die Begegnung mit Gott ist also niemals mehr geschichtliches Ereignis, sondern wird auf ausdehnungslose Jetztpunkte reduziert [Walter Sparn<sup>4</sup>]. Althaus stellt dem zeitlichen Verständnis von Geschichte ein „axiologisches“ entgegen [Wimmer 1979]. Eine so verstandene Eschatologie verweist nicht auf ein Zukünftiges in der Geschichte oder auf ein Jenseits der Geschichte, sondern auf den absoluten Grund der Geschichte, der immer und überall gegenwärtig ist.

Für Althaus ist die Rede der Eschatologie also nicht hypothetisch, sondern kategorisch, denn sie hat es nicht mit dem Ende der Welt in etwa biologischer oder physikalischer Hinsicht zu tun, sondern nur mit ihrem theologischen Ausgang. Bei dem geht es ausschließlich um das Gottesverhältnis des Menschen. Auf diese Weise werden die letzten Dinge der Geschichte entwunden, und die wird eschatologisch gleichgültig. Bedeutsam bleibt „Geschichte“ allein in Form der Glaubens- und Unglaubensgeschichte des Einzelnen. Was zählt, ist einzig die Umwandlung des individuellen Selbstverständnisses durch den Glauben an Christus. Es gibt also keine Erlösung durch fortschreitende Geschichte, sondern Erlösung ist die Erlösung von der Geschichte [Althaus 1957: 249]. Nicht in der Geschichte kommt

<sup>4</sup> „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“. Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Milleniums, S. 199ff in: ders, Hg, Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Milleniums. Erlangen 2002.

das Reich Gottes, sondern als die Überwindung von Geschichte: es sprengt die Gestalt der Welt und liegt außerhalb der Welt [Althaus 1957: 251]. Schon die Parusie, die diese Erlösung von der Geschichte bringt, ist kein geschichtliches Ereignis mehr [Althaus 1957: 251].

Althaus ist mit dieser Position Teil einer breiteren Strömung, die Prophezeiung und Geschichte voneinander trennt und Prophezeiung ins Psychische verschiebt. Nicht mehr auf korporative Geschichte soll es ankommen, sondern auf die individuelle Entscheidung über die Ausrichtung der eigenen Existenz. Die äußere Wirklichkeit ist das Uneigentliche, das Eigentliche liegt im Ereignis der Christusbegegnung, in der Selbsthingabe an Christus [Ratzinger 1977]. Die ist das eschatologische Ereignis. Als solches ist sie individuelles, nicht kollektives Ereignis, und bleibt damit außerhalb dessen, was gemeinhin als geschichtlich gilt. Eine solcherart existenzialisierte Eschatologie handelt nicht mehr vom künftigen Ende der Welt, sondern von der gegenwärtigen Entweltlichung der menschlichen Existenz [Moltmann].

Wo Eschatologie Privatsache wird und keinen Bezug mehr zur Geschichte hat, da versperrt Althaus zusätzlich auch der frühen biblischen Prophezeiung den Zugriff auf Geschichte. Diese Wendung ist die zweite argumentative Abstützung von Althaus' These, es könne keine Reichsabbildung in der Welt geben. Seine Argumentation in Hinblick auf diese Prophezeiung lautet hauptsächlich, seit Christus hätten Hoffnungen auf nationale Erlösung keinen Ort mehr. Formal sei ein im Sinne nationaler Erlösung verstandener Chiliasmus im Osten durch den griechisch-philosophischen Geist der alexandrinischen Theologie und im Westen durch Augustin erledigt worden. Von der Sache her aber ist er bereits seit Christus gegenstandslos: Christus ist der letzte Messias. Er zerbricht alle irdisch-nationalen Erwartungen und wendet sich leidenschaftlich gegen das nationale Messiasideal seiner Zeitgenossen [Althaus 1957: 310]. Mit Christus endet jede korporative Geschichte, die aus christlicher Sicht von Bedeutung wäre. Was sich nach Christus politisch ereignet, hat keine Heilsrelevanz mehr. Es gibt, seit Christus da ist, keinen anderen Tempel mehr als die christliche Gemeinde [Althaus 1957: 312]. Mit Christus endet die Vision vom innerweltlichen Endreich.

Aber schon die Textgrundlagen stützen, so Althaus, eine solche Hoffnung nicht. Das Buch Daniel enthält nur scheinbare Weissagung, bezieht sich aber auf bereits vergangene Geschichte. Die Apokalypse des Johannes verarbeitet Zeitgeschichte. Die dort dokumentierte Weissagung vom Antichrist enthält keine Aussagen

über die Zukunft. Auch aus dem Geschichtsverlauf läßt sich die Erwartung nicht begründen, die Kraft des Bösen nehme allmählich zu. Das Böse ist vielmehr stets und in unterschiedlicher Gestalt präsent. Die Kirche ist aufgerufen, den Antichrist in ihrer jeweiligen Gegenwart zu suchen und muß auch die ständige Möglichkeit bedenken, selber antichristlich zu werden [Althaus 1957: 283ff]. Überhaupt ist, so Althaus, die Fixierung auf Vorzeichen unbiblich, denn sie macht aus der stets aktuellen Eschatologie eine Theorie für die Zukunft. Theologisch ist nur, was sich mit einer Naherwartung des Endes verbindet, während eine Theorie der fernen Endzeit ihren theologischen Ernst verliert [Althaus 1957: 263-79].

Genauso gegenstandslos wie die alte Prophezeiung ist für Althaus eine neue säkularisierte Prophezeiung. Die deutet er als einen Evolutionismus philosophischer Herkunft, der das Kommen des Reiches als fortschreitende Bewegung lehrt. Dieser Evolutionismus hat insbesondere in die us-amerikanische Theologie hineingewirkt, aber er wurde früher schon von Schleiermacher geteilt. Althaus wendet dagegen ein, die Kirchengeschichte mit ihren Kämpfen, Spaltungen und dem Wandel der Verkündigung stelle sich kaum als Fortschritt dar [Althaus 1957: 230ff]. Auch einen Fortschritt der subjektiven Sittlichkeit gebe es nicht. Die Annahme, ein solcher Fortschritt sei möglich, mißachte den Unterschied zwischen Himmel und Erde [1957: 243ff]. Mit diesem letzten Argument kehrt Althaus zurück zu der schon von Augustin und Luther vertretenen anthropologischen Akzentuierung der zentralen antichiliasischen These: das Gottesreich liegt nicht in der Welt, sondern jenseits der Welt.

**II.** Neben diesen ersten und bekannten Strang des theologischen Antichiliasmus tritt eine zweite, ebenso tragende und konstante Gemeinsamkeit: die Abstützung der antichiliasischen Argumentation auf die Organisation. Als eine in der Tendenz auf Dauer angelegte soziale Einheit mit definiertem Ziel und Steuerfähigkeit gegenüber ihren Mitgliedern ist die Organisation Gegenmodell zum bewegungsformigen Neochiliasmus der frühen Neuzeit und Moderne. Aber auch bereits in der Auseinandersetzung mit dem Chiliasmus der Antike übernimmt die Organisation eine zentrale Aufgabe. Während Augustin seinen Antichiliasmus noch ausschließlich auf die Kirche stützt (1.), tritt bei Luther an die Seite der Kirche der Staat (2.), und bei Althaus ist es nur noch der Staat ist, der ihm Rückhalt bietet (3.).

**1.** Schon Augustins Kampf gegen den Chiliasmus ist hauptsächlich organisationsgestützt, und zwar kirchengestützt. Er geht von der These aus, daß die Kirche die Form sei, die ein in zeitlicher Hinsicht (und nur insofern) in die Welt

hereingezogenes Gottesreich höchstens annehmen könne. Das Reich als solches liegt jenseits der Welt, die Tausendjahrperiode aber kann durchaus in der Welt stattfinden<sup>5</sup>. Damit leistet Augustin Doppeltes: er besiegt den Chiliasmus für lange Zeit, und er stabilisiert die Kirche. Die kirchliche Organisation ist entscheidende Waffe im antichiliasmischen Kampf und zugleich größter Nutznießer des Sieges in diesem Kampf. Wirksame Waffe ist sie, indem sie als jugendfrische Organisation einem zeitgenössischen Chiliasmus, dem einstweilen jeder praktisch-politische Ehrgeiz fehlt, die Tausendjahrperiode entzieht und ihn seiner Sprengkraft beraubt durch die Behauptung, sie selber übernehme sein Anliegen [Nigg 1944, Thomas Ruster 2001]. Das Millennium wird vom eschatologischen Faktum zur kirchenhistorischen Periode, von der Inspirationsquelle des Einzelnen zur allgemeinen Kirchenverfassung.

Zugleich ist die Kirche hauptsächlicher Nutznießer des von Augustin geführten Angriffs: sie erfährt einen Zuwachs an Würde und ihre Existenz wird gesichert bis ans Ende der Welt. Dieser erhebliche Vorteil wird von Augustin mit Feingefühl in zweifacher Weise gemäßigt. Erstens wird die Kirche nicht in sämtlichen ihrer aktuellen Bestandteile zur Reichsverkörperung. Augustin stellt die chiliastische Qualität der Kirche unter einen inhaltlichen und zeitlichen Vorbehalt. Gegen Positionen einer undifferenzierten Gleichsetzung von Kirche und civitas Dei hält Kinder (1954) daran fest, Reich Gottes sei die Kirche nicht in ihrer Gegenwartsgestalt, sondern erst in ihrer Zukunfts- und Zielgestalt. Die Kirche verkörpert nicht das ganze Reich Gottes, sondern nur denjenigen Teil des Reiches, der sich im Anbruch befindet. Und auch nicht die ganze Kirche ist mit dem anbrechenden Reich Gottes identisch, sondern nur ihr verborgener Kern. Das Reich Gottes ist gleichsam die „Entelechie“ der Kirche. Die Gleichsetzung von Reich Gottes und Römischer Kirche wird damit nach beiden Seiten hin eingeschränkt. Der Chiliasmus wird also vergegenwärtigt und zugleich futurisiert. Die Kirche ist noch nicht das Reich Gottes, sondern wird zum Reich Gottes erst am Jüngsten Tag.

Seine Organisationszentrierung stabilisiert Augustin durch eine zweite Differenzierung. Wo soziale Veränderung ausgeschlossen ist, da läßt er, auch in der

---

<sup>5</sup> Augustin schloß mit dieser Position an frühere Autoren an. Er war zunächst Anhänger der eusebianischen Reichstheologie gewesen, stellt dann aber die schon zuvor von Tyconius vollzogene Wendung gegen das in der frühen Kirche bis ins zweite Jahrhundert vorherrschende, endzeitlich-zukünftige Verständnis der Apk 20 auf feste Grundlagen. Tyconius hatte das Tausendjährige Reich nicht mehr als erst eine bevorstehende, sondern schon gegenwärtige Phase verstanden, als die Zeit der Kirche (vgl. Flasch 1980).

monarchischen Hierarchie der römischen Kirche, Raum für die Zukunftserwartung und Vorwärtsrichtung des christlichen Glaubens. Zwar geht die konstantinische Wende parallel mit dem Niedergang eines Utopismus, der in erheblichem Umfang Ausdruck von Unterdrückung und Verfolgung der frühchristlichen Gemeinde war. Aber die christliche Hoffnung bleibt und fordert Raum. Augustin schafft ihr diesen Raum, indem er unterscheidet zwischen statischer Kirche und wanderndem Gottesvolk, zwischen unveränderlicher, dauerhaft stabilisierter Institution und der Gemeinschaft derer, die sich begründete Hoffnung auf Bewährung im Gericht und Teilhabe am Gottesreich machen können: der *Civitas Dei*. Die ist Adressat der Verheißung, die Kirche demgegenüber *corpus permixtum* aus guter Saat und Unkraut, Institution auch der Verworfenen. Zugleich gibt es auch Bürger des Reiches außerhalb der Kirche: Augustin nennt Hiob und die Sibylle. Erst das Jüngste Gericht wird offenbar machen, wer zu den Gottesfürchtigen und wer zu den Selbstgerechten gehört und gehört hat. Zu rechnen ist mit anonymem Christentum ebenso wie mit Scheinchristentum. Diesen Möglichkeiten gibt Augustin Raum: die Kirche hat ihre besondere heilsgeschichtliche Stellung, aber worauf es zuletzt ankommt, ist die Zugehörigkeit zu dem nicht mit der Kirche identischen Gottesvolk. Die äußere Starrheit seiner Geschichtstheorie wird auf diese Weise begrenzt und der Kirche ein Triumphalismus unmöglich gemacht.

2. Luther markiert und verursacht das Ende einer Phase, in der ein theologischer Antichiliasmus sich organisatorisch ausschließlich auf die Kirche stützen konnte. Gegen den Neochiliasmus des 16. Jahrhunderts, der auf ein Leben zielt, das geistlich von individueller göttlicher Inspiration und politisch von brüderlicher Liebe der Auserwählten geprägt ist, bedarf es eines zusätzlichen Instruments. Gegen die innere Erleuchtung, die der Chiliasmus kultiviert und die allerdings den Kernbereich kirchlicher Aufgaben betrifft, setzt Luther in bewährter Weise auf die - nun allerdings protestantische - Kirche (a.), gegen die naive chiliastische Forderung nach der allumfassenden Liebesgemeinschaft aber benötigt er den Staat (b).

a) Das chiliastische Schwärmertum, mit dem es Luther zu tun hat, will sich direkter göttlicher Einwirkung unterstellen. Es wendet sich gegen klerikale Vermittlung und möchte der schöpferischen Selbstätigkeit des Geistes keine institutionellen Schranken setzen. Münzer will dem „inneren Wort“ Raum schaffen, das aus dem „Abgrund der Seele“ hervorquellend und in dem sich Gott den Gläubigen offenbart<sup>6</sup>. Gegen die vom Schwärmertum Müntzers oder Karlstadts vertrete-

<sup>6</sup> vgl. Holl 1923.



ne These vom freischwebenden Direktzugang zur Transzendenz [Haas 1997, Maurer 1952, Schumann 1952] setzt Luther, wie schon gegen das Papsttum, die Bibel- und Schriftkirche. Erst auf dem Weg der Schrift werde aus dem Geist ein Heiliger Geist. Der biblische Text hat für Luther notwendig Vorrang vor individuellen Eingebungen. Die Schrift setzt den äußeren Rahmen für jede Geist- und Glaubenserfahrung, und erst der Schriftbezug überwindet die schwärmerische Tendenz zu geistlicher Selbsthilfe und Selbstheiligung [Joest 1967: 190]. Zwar muß das Innere dem Äußeren nachgeordnet werden, aber es bleibt unverzichtbar: ohne den Zuspruch des inneren Worts läuft die Schrift leer. Der Verzicht auf den selbstgewählten Heilsweg und die eigengewählten Gnadenmittel [Steck 1955: 20] führt dazu, daß die neue Organisation der protestantischen Kirchen sich gegen die Schwärmer alsbald durchsetzt. Die Abstützung auf die Schrift und die berufenen kirchlichen Schriftausleger erwies sich auch deshalb als wirksames Mittel gegen die chiliastische These von der schriftfreien Direktinspiration.

b) Wo er gegen den schwärmerischen schriftfreien Gotteszugang auf die Kirche setzt, da widerspricht er der schwärmerischen Gemeinschaftsidee, der nach dem Vorbild einer idealisierten christlichen Gemeinde imaginierten egalitären „Ideal-Gemeinschaft“ der Reinen und Frommen<sup>7</sup> mit der Bergpredigt als Gesetz<sup>8</sup> mit der theologischen Stabilisierung des Staates. Armee und Polizei sind weder fragwürdiger Notbehelf noch auf Dauer überholbar, sondern theologisch gerechtfertigt, und zwar gerade mit Blick auf die Schwärmerbewegung<sup>9</sup>. Diese Position verdeutlicht Luther, in uneinheitlicher Begrifflichkeit, in der Rede von den zwei Obrigkeiten, zwei Gewalten, zwei Reichen oder zwei Regimenten. Zwei Personengesamtheiten werden jeweils durch Gott regiert, und zwar in verschiedener, ihrer Eigenart jeweils angemessener Weise.

Luther legt den Schwärmern zwei Hindernisse in den Weg. In einem ersten Schritt begrenzt er den Bereich sozialer Gewaltlosigkeit - also den theoretisch schwärmerischer Norm zugänglichen Raum - auf eine Sphäre noch innerhalb der christlichen Gemeinde. Frei von institutionalisierter Gewaltausübung sind nur die wirklichen Christen, eine Gruppe, die deutlich weniger umfangreich ist als die der getauften Christen („Die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen“, VWU 52f). Nur hier, unter den im „Reich Gottes“

<sup>7</sup> vgl. Mühlmann 1961.

<sup>8</sup> so die Religiös-Sozialen Bewegung gem. Paul Althaus 1921, S. 33f. Vgl. Außerdem Holl 1923.

<sup>9</sup> vgl. Ebeling 2006.

versammelten wirklichen Christen, bedarf es keiner Staatsgewalt, hier haben Vergeben, Schonung, Lieben, Dienen und Friede ihren Ort [WDB 126] und nur hier ist der Wirkungsbereich alttestamentarisch-eschatologischer Prophezeiungen wie etwa Jes. 2: „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Sicheln machen“) [VWU 54]. Nur hier, wenn überhaupt, haben bestimmte Sozialideale des Schwärmertums ihren Ort. Außerhalb aber, im „Reich der Welt“, herrschen Schwert und Organisation [vgl. Althaus 1921: 38f]. Hier bedarf es des Rechts, das lehrt und zwingt [VWU 51], hier ist das Schwert unverzichtbar. Die bewaffnete Staatsmacht erfüllt, indem sie das Böse zurückdrängt, Gottes Auftrag [OKA 146]. Gott bedient sich, der unterschiedlichen Natur beider Reiche geschuldet, jeweils verschiedener Herrschaftsmittel, und das dem Reich der Welt angemessene Mittel ist das Schwert. Auch der Einsatz des Schwertes ist also mittelbarer Ausdruck göttlicher Liebe.

Diese Indienstnahme des Schwertes schließt willkürliche Zwecksetzungen aus. Das Schwert dient nicht beliebigen Zielen, sondern seine Verwendung ist auf bestimmte Aufgaben begrenzt. Es steht dem Fürsten nur zur Bekämpfung der Bösen und zum Schutz der Frommen zur Verfügung. Den christlichen Fürsten verpflichtet Luther, sich an Christi Liebeshandeln ein Beispiel zu nehmen. Christus habe nicht Verherrlichung gesucht, sondern Hilfe gebracht, und so solle der Fürst gegenüber seinen Untertanen handeln [VWU 78]. Er solle nicht mehr Herrscher sein wollen, sondern sein Tun müsse ganz und gar „auf anderer Nutz, Ehre und Heil ausgerichtet sein“ [VWU 76].

Die Staatsmacht erfüllt also bei Luther die Aufgaben, die ihr nach christlicher Lehre traditionell zukommen: die Wahrung von Recht und Frieden. Sie ist damit Instrument der göttlichen Weltordnung. Daraus ergeben sich für den Träger des Schwertes drei Konsequenzen. Seine Aufgabe ist erstens nicht minderwertig, sondern eine Gottesdienstvariante genau wie die Liebeswerke in der christlichen Gemeinde. Gerade durch seine pflichtgemäße Beteiligung an den Weltordnungen erfüllt der Christ Jesu Liebesgebot [Althaus 1921]. So hat der Soldat, dessen Amt der Welt so nötig sei wie Essen und Trinken [OKA 146], den gleichen Anspruch auf Wertschätzung wie jeder andere Handwerker. Beide verrichten verschiedene Arten von Gottesdienst [VWU 60, 63]. Eine zweite Konsequenz ist die Festlegung des Schwertträgers auf einen bestimmten und defensiven Berufszweck: seine Aufgabe ist nicht die Herbeiführung des Gottesreichs (wie bei Müntzer) oder die Beförderung sonstiger willkürlicher, schwärmerischer Ziele, sondern die Abwehr des Bösen [OKA 144].

Dieser Dienst, die Abwehr des Bösen, ist schließlich drittens Daueraufgabe, denn „die Bösen sind immer viel mehr sind als die Frommen“ [VWU 53]. Adressaten dieser Daueraufgabe sind zunächst auch die, die irgendwann später Christen werden, denn „kein Mensch ist von Natur aus Christ oder fromm, sondern allzumal Sünder und böse“ [VWU 51]. In der Welt ist und bleibt der Mensch ganz und ausnahmslos der Sünde und dem Tod verhaftet [DUDM 268f]. Damit bleibt öffentliche Gewaltausübung nötig, solange die Welt besteht, denn das Böse hört nicht auf. Die Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Reich der Welt steht nicht zur Disposition, sie ist deutlich und unüberwindbar und besteht bis ans Ende der Welt. Das Amt des Schwertträgers wird also aufgewertet, dienstleistend auf das Wohl der Untertanen bezogen, schwärmerischer Zweckentfremdung entzogen und auf Dauer stabilisiert. Der Staat, den Luther gegen das Schwärmertum stellt, ist also der aufgewertete, der gerade in seiner bewaffneten Funktion als Variante göttlicher Weltherrschaft klassifizierte Staat.

3. Wie Luther setzt auch Althaus auf die Organisation als Werkzeug gegen diejenigen religiösen Strömungen der Gegenwart, die Staat und Wirtschaft im Geiste der Bergpredigt umgestalten wollten. Grundlegend für den Neochiliasmus der 1920er Jahre war die Überzeugung, Christenleben dürfe sich nicht in Innerlichkeit und persönlicher Rettungsgewißheit erschöpfen, sondern müsse das gesamte Leben in den Blick nehmen. Das Liebesideal einer wörtlich genommenen Bergpredigt sollte nicht mehr nur in kleinem Kreise verwirklicht werden. Vielmehr müsse das Reich Gottes „reale Weltverfassung“ werden, denn in der christlichen Liebe schlummerten die Organisationskräfte einer neuen, besseren Welt [Althaus 1921: 11f].

Gegen diesen Weltumgestaltungsanspruch macht Althaus sich zum Anwalt der christlichen Gemeinde, und damit der Stabilität und des Staates. Die Theologie dürfe es nicht unwidersprochen lassen, wenn biblische Kerngedanken wie das Reich Gottes entstellt und mit fremden Inhalten gefüllt würden [Althaus 1921: 32]. Althaus will den Staat, und zwar auch den liberaldemokratischen Staat seiner Gegenwart, stützen gegen chiliastisch-anarchische Tendenzen, die ihn im Liebeskommunismus auflösen wollen. Sein Plädoyer für Staatsakzeptanz ruht, anders als das Luthers, auf zwei Säulen: einer anthropologischen und einer soziologischen.

Der anthropologische Hauptvorwurf gegen die Sozial-Religiösen wiederholt die eingangs angedeutete Position: die Abneigung gegen Macht und Staat sei die Folge eines Irrtums über die menschliche Natur, ihre Selbstsucht, Rohheit und Sünde

[Althaus 1921: 38]. Ohne Zwangsgewalt und Staat würden „die Kinder Gottes von den gewalttätigen und rohen Mächten der Geschichte einfach niedergetreten“ [Althaus 1921: 37]. Der zweite, soziologische Teil von Althaus' Argument geht davon aus, daß nach chiliastischer Überzeugung das Reich Gottes ein Reich der Liebe ist, ein Reich der Herrschaft des Evangeliums in den Herzen. Es ist damit ein Reich der Zwanglosigkeit und der Freiheit, denn nach chiliastischer Ansicht kann Liebe „immer nur aus der Freiheit geboren werden, als freie, quellende, ursprüngliche Bewegung“ [Althaus 1921: 33f]. Gerade die Freiheit der Liebe aber setzt, so Althaus, die Rechtsordnung voraus und damit Staat und Zwang. Erst der durch staatlichen Zwang geschaffene Handlungsraum ermöglicht Handlungsfreiheit und schafft damit der Liebe Raum. Keinen Raum lassen der Liebe Gewaltstrukturen, die in staatenloser Anarchie entstehen. Die Liebe Gottes kann erst da politisch wirken, wo dem Einzelnen Vermögen und Handlungsspielraum rechtlich und damit staatlich gesichert sind [Althaus 1923: 16].

**III.** Ein seit den Anfängen der Kirche bis heute von der Theologie vertretener Antichiliasmus war nicht in der Lage, den Gottesreichsgedanken vollständig in das Jenseits der Welt zu verlegen. Dort hatte er nach anthropologisch begründeter Ansicht seinen eigentlichen Ort. Die Organisationszentrierung des Antichiliasmus illustriert, wie stark der Chiliasmus insbesondere seit dem Spätmittelalter auf innerweltliche Wirksamkeit drängt. Gegen dieses Drängen findet der theologische Antichiliasmus im Mittelalter hinreichenden Schutz in der Kirche, seit dessen Ende aber wird der Staat zur antichiliasmischen Hauptstütze. Dieser Wechsel illustriert die zunehmende innere und äußere Schwäche der Kirche und zeigt zugleich, wie sehr die Theologie in ihrem Kampf gegen den Chiliasmus auf die Stabilität und Dauerhaftigkeit angewiesen ist, die ihr nur stabile und große Organisationen bieten können.

## Literatur

- Althaus Paul (1921), Religiöser Sozialismus. Gütersloh.
- Althaus Paul (1923), Staatsgedanke und Reich Gottes, Langensalza.
- Althaus Paul (1931), Grundriß der Ethik. Erlangen.
- Althaus Paul (1957), Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh.
- Böcher Otto (2000), Apokalyptische Strukturen in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, S. 1-18 in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte, 69. Jahrgang 2000.
- Cohn Norman (1961), Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Bern.
- Court John M (2008), Approaching the Apocalypse: a short history of Christian millenarianism, London und New York.
- Dassmann Ernst (1993), Augustin. Heiliger und Kirchenlehrer. Stuttgart.
- Dietze Walter (1963), Quirinius Kuhlmann. Ketzler und Poet. Berlin.
- Ulrich Duchrow (1983), Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart.
- Ebeling Gerhard (2006), Luther. Einführung in sein Denken, 5. Aufl. Tübingen.
- Flasch Kurt (1980), Augustin. Stuttgart.
- Alois M. Haas (1997), Der Kampf um den Heiligen Geist - Luther und die Schwärmer, Freiburg/Schweiz/
- Holl Karl (1923), Luther und die Schwärmer, S. 420-467 in ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Tübingen.
- Joest, Wilfried (1967), Das Heiligungsproblem nach Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten“, S. 189 - 193 in: Ivar Astheim, Hrsg., Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen.
- Kinder Ernst (1954), Reich Gottes und Kirche bei Augustin. Eine Studie über das Verhältnis von Kirche und Eschatologie im Blick auf das Generalthema der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston 1954 (Luthertum; H. 14), Berlin.
- Kreck Walter (1961), Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie. München.
- Kühn Johannes (1923), Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus zugleich ein Versuch zur neueren Religions- und Geistesgeschichte, Leipzig.
- Künne Adolf (1997), Hg, Der Christ in der politischen Verantwortung heute – Die Zwei-Reiche-Lehre auf dem Prüfstand, Herford.
- Luther Martin:
- „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) (VDFEC),
- „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, ein Vorspiel“ (1520) (VDBG),
- „Von weltlicher Überkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) (VWU)
- „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern“ (1525) (WDB):
- „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) (OKA),
- „Eine Heerpredigt wider den Türken“ (1529) (HWDT),
- allesamt in: Albrecht Beutel, Hrsg., Martin Luther. Christ und Welt. Schriften IV, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2015.
- Maurer Wilhelm (1952), Luther und die Schwärmer. Berlin.

- Moltmann Jürgen (1995), *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh.
- Mühlmann Wilhelm E (1961), *Chiliasmus und Nativismus*. Berlin.
- Nigg Walter (1944), *Das Ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Erlenbach-Zürich.
- Nigg Walter (1949), *Das Buch der Ketzer*. Zürich.
- Schilling Heinz, Martin Luther (2012), *Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München.
- Schumann Friedrich Karl (1952), *Schwärmerei als gegenwärtige Versuchung der Kirche*, Berlin.
- Sparrn Walter. „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“
- Sparrn Walter (2002), Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Milleniums, S. 199ff in: ders, Hg, *Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Milleniums*. Erlangen.
- Sternberger Dolf (1978), *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt am Main.
- Steck Karl Gerhard (1955), *Luther und die Schwärmer*, Zollikon-Zürich.
- Wimmer Walter (1979), *Eschatologie der Rechtfertigung*. Paul Althaus' Vermittlungsversuch zwischen uneschatologischer und nureschatologischer Theologie, München.