

# ZUR GESCHICHTE DES ENDES DER GESCHICHTE

Die Eschatologie als kirchengeschichtlicher Epochenmarker

*Wolf-Friedrich Schäufele*

## I DAS ENDE DER GESCHICHTE ALS EPOCHENMARKER

Fragen der Auffassung von Zeit und Geschichte rühren an den Identitätskern des Christentums. In ihnen wird in eminenter Weise das Selbst- und Weltverständnis von Christinnen und Christen thematisch. Insofern bilden sie einen entscheidenden hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis von christlichem Leben und Denken. In besonderem Maße gilt dies für die Eschatologie. Sie war lange und ist teilweise noch heute der am meisten unterschätzte Teil der Traditionsbestände des Christentums. Erst die Forschungen der sog. »Religionsgeschichtlichen Schule« des ausgehenden 19. Jahrhunderts haben ihr wieder neue Aufmerksamkeit verschafft. Es ist wohl kaum zu viel gesagt, wenn Ernst Troeltsch 1891 in einer These seiner Göttinger Promotionsdisputation behauptete: »Soweit es sich überhaupt empfiehlt, die christlichen Glaubensvorstellungen zu systematisieren, muss die Eschatologie den Mittelpunkt der Beziehungen bilden.«<sup>1</sup> Im Folgenden soll die Erschließungskraft der Eschatologie für das Verständnis von Gestalt und Entwicklung des Christentums anhand eines ihrer markantesten Elemente erprobt werden: der Erwartung eines Endes der Geschichte.

Anders als die Mehrzahl der alttestamentlichen Traditionen<sup>2</sup> erwartet die christliche Eschatologie in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht bloß ein endgültiges und unüberbietbares Heilshandeln Gottes innerhalb der Geschichte, wodurch ein »Ende der Geschichte« allenfalls im übertragenen Sinne (etwa wie in dem von der historischen Entwicklung inzwischen überholten Entwurf Fukuya-

---

<sup>1</sup> Horst Renz / Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Troeltsch-Studien. Bd. 1: Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der »Kleinen Göttinger Fakultät« 1888-1893, Gütersloh 1982, 300.

<sup>2</sup> Hans-Peter Müller, Art. Eschatologie II. Altes Testament, in: <sup>4</sup>RGG Bd. 2 (1999), 1546-1553, hier: 1546-1551.

mas<sup>3</sup>) erreicht würde. Vielmehr rechnet sie mit einem Aufhören der Geschichte überhaupt, mit dem Abbruch des innerweltlicher Kausalität unterliegenden historischen Kontinuums durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes, wodurch eine neue Ordnung an die Stelle der bisherigen tritt. Es handelt sich dabei um ein Erbe der frühjüdischen Apokalyptik, die seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. einen bestimmenden Einfluss erlangte und sich teils noch in den späteren Büchern und Redaktionsschichten des Alten Testaments, teils in apokrypher Literatur niedergeschlagen hat.<sup>4</sup>

Die These, die im Folgenden näher erläutert werden soll, besagt, dass die komplexe Entwicklungsgeschichte der christlichen Enderwartung bis in die Gegenwart wesentlich durch die Auseinandersetzung mit den Vorstellungsgehalten und Ausdrucksformen der Apokalyptik bedingt ist. Dabei liegen seit ältester Zeit zwei entgegengesetzte Tendenzen im Widerstreit, von denen die eine auf Rezeption, Vertiefung und Aktualisierung, die andere auf Zurückdrängung und Ausscheidung apokalyptischer Elemente zielt. Welche strukturbildenden Momente aus diesen beiden Tendenzen hervorgegangen sind und welche theologie-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Wirkungen sie hervorgebracht haben, soll im Folgenden an ausgewählten Beispielen gezeigt werden.

Selbstverständlich lässt sich die komplexe Entwicklung der christlichen Enderwartung nicht auf eine simple Formel bringen. Die Geschichte des Endes der Geschichte ist nur im Zusammenhang mit den größeren Bewegungen und der geschichtlichen Entwicklungsdynamik des Christentums insgesamt zu verstehen. Ihre Kenntnis kann aber auch umgekehrt dazu beitragen, diese Entwicklungsdynamik in ihrem Wechsel von Phasen der Stabilität, der langsamen und der beschleunigten Transformation präziser zu beschreiben. Das besondere Augenmerk soll daher hier der Frage gelten, inwiefern die eschatologische Enderwartung als kirchengeschichtlicher Epochenmarker und somit zur Rekonstruktion einer Transformationsgeschichte des Christentums dienen kann.<sup>5</sup> Im Rahmen der hier vorgelegten Skizze können selbstredend nur erste Schritte in dieser Richtung unternommen werden. Die Desiderate sind offensichtlich: Der Schwerpunkt meiner Darstellung liegt für die spätere Zeit auf der lateinischen Christenheit; die Entwicklung im christlichen Osten und in der Ökumene bleibt weitgehend unberücksichtigt, selbst Nordamerika kann nur am Rande in den Blick genommen werden. Chronologisch konzentriere ich mich auf die Zeit bis

<sup>3</sup> Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992.

<sup>4</sup> Vgl. Michael Tilly, *Apokalyptik*, Tübingen/Basel 2012.

<sup>5</sup> Zu meinem Konzept einer Transformationsgeschichte des Christentums und der Identifizierung von »Epochemarkern« vgl. *Wolf-Friedrich Schäufele*, Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe, in: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014), 831–850.

zur großen Umformungskrise der Enderwartung im 17. und 18. Jahrhundert und beschränke mich für die Moderne auf pauschale Ausblicke. Nicht zuletzt bedingt der Ansatz meiner Untersuchung einen vorwiegend ideengeschichtlichen Zugriff, während für die konkrete Ausgestaltung der christlichen Enderwartung immer auch politische, soziale und wirtschaftliche Faktoren in Anschlag zu bringen sind. Ausgeblendet bleiben die Endzeiterwartungen in Judentum und Islam und deren mögliche Querverbindungen zur christlichen Eschatologie.<sup>6</sup>

## 2 DER HISTORISCHE JESUS, DER KERYGMATISCHE CHRISTUS UND DIE APOKALYPTIK

Die grundsätzliche Bezogenheit der christlichen Eschatologie auf apokalyptische Denk- und Ausdrucksformen sowie die beiden damit gegebenen Entwicklungstendenzen – die einer Verstärkung und Vertiefung der apokalyptischen Elemente bzw. die einer Verdrängung und Ausscheidung derselben – haben, soweit sich hier Sicheres sagen lässt, Anhalt bereits an der Verkündigung des historischen Jesus.<sup>7</sup>

Wie Johannes der Täufer, so formulierte auch Jesus seine Verkündigung vom Reich Gottes in Kategorien und Ausdrucksformen der frühjüdischen Apokalyptik. Die nachösterliche Verkündigung der christlichen Gemeinde konnte hier ansetzen und die apokalyptischen Interpretamente verstärken. Jesu Kreuzestod ließ sich als das vorweggenommene Endgericht, sein Erscheinen an Ostern als Vorwegnahme der Auferweckung der Gerechten verstehen.<sup>8</sup> Der Hoffnungsüberschuss der Christusverkündigung konnte mit einer futuristisch-apokalyptischen Eschatologie artikuliert werden, in die Christus selbst als der zum Gericht wiederkehrende Menschensohn eingeschrieben wurde. Hier hat die erste genannte Tendenz ihren Anhalt: Rezeption und Vertiefung apokalyptischer Elemente.

Andererseits hat Jesus selbst anscheinend auf eine spekulative Ausmalung der apokalyptischen Gehalte verzichtet. Mehr noch: Durch die äußerste Stei-

<sup>6</sup> Vgl. hierzu den Sammelband von *Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder* (Hg.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin 2008.

<sup>7</sup> Zum Folgenden vgl. *Dale C. Allison*, *The Eschatology of Jesus*, in: John H. Collins (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York / London 2000, 267–302; *Jörg Frey*, *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik*, in: Michael Becker / Markus Öhler (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT II 214). Tübingen 2006, 23–94, hier: 68–79; *Tilly*, *Apokalyptik* (wie Anm. 4), 93–95.

<sup>8</sup> *Frey*, *Apokalyptik* (wie Anm. 7), 63–68.

gerung der Naherwartung des Gottesreiches kam es bei ihm zum Umschlag der futurischen in eine präsentische Eschatologie. Auch die nachösterliche Christusverkündigung hat betont, dass mit Kreuz und Auferstehung das entscheidende Heilsereignis bereits eingetreten sei, und zwar in der Vergangenheit innerweltlicher Geschichte. Von da her ergab sich der Ansatzpunkt für die zweite Tendenz, die Zurückdrängung futurisch-apokalyptischer Motive.

Dem Nebeneinander der beiden historischen Tendenzen korrespondiert eine sachliche Ambivalenz der Apokalyptik: Einerseits bot sie die Möglichkeit, die exklusive Heilsbedeutung Christi zum Ausdruck zu bringen und die Universalität und Realität der christlichen Heilserwartung gegen Versuche einer Spiritualisierung festzuhalten. Dazu kam, dass die apokalyptische Erwartung in Zeiten der Krise und Verfolgung die Resilienz der Gemeinde stärkte. Andererseits konnte die Apokalyptik eine ungesunde Distanz zur eigenen Zeit und Welt erzeugen oder verstärken. Auf längere Sicht problematisch erwies sich ihre Bezo-genheit auf das antike Weltbild. Mit der Entdeckung einer naturgesetzlich-kausalen Weltordnung im 17. Jahrhundert geriet die Apokalyptik in Widerspruch zur neuzeitlichen Weltanschauung.

### **3 DIE ERSTE HAUPTTENDENZ: REZEPTION UND VERTIEFUNG APOKALYPTISCHER ELEMENTE**

Die Deutung des Christusereignisses mit Hilfe apokalyptischer Kategorien trug wesentlich zur Gestaltwerdung des frühen Christentums bei. In diesem Sinne ist die pointierte Formulierung Ernst Käsemanns zu verstehen, wonach die Apokalyptik die Mutter aller christlichen Theologie sei.<sup>9</sup> Mit dieser Art früher Theologie gelangte die erste Haupttendenz in der Entwicklung der christlichen Eschatologie zur Wirkung, die auf die verstärkte Rezeption apokalyptischer Denkmuster und Ausdrucksformen hinauslief. Sie zeigt sich bereits in den Paulusbriefen und setzt sich in den übrigen neutestamentlichen Schriften fort.<sup>10</sup> Gegen Ende des 1. oder zu Beginn des 2. Jahrhunderts entstand mit der Johannesoffenbarung eine erste christliche Apokalypse. Wenig später ist die gleichfalls viel gelesene Petrusapokalypse zu datieren, die ausführliche Auskünfte vor allem über die Höllenstrafen der Verdammten enthält und die christliche Vorstellungswelt des Mittelalters ebenfalls stark geprägt hat.<sup>11</sup> Dieselben Interessen

---

<sup>9</sup> Ernst Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 57 (1960), 162–185; wieder in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 2, Göttingen <sup>3</sup>1970, 82–104, hier: 100.

<sup>10</sup> Tilly, Apokalyptik (wie Anm. 4), 98–108.

<sup>11</sup> Hierzu und zum Folgenden Tilly, Apokalyptik (wie Anm. 4), 108–115.



tausend Ähren treiben werde, und jede Ähre zehntausend Körner, und jedes Korn werde geben zehn Pfund des feinsten Mehls, gesiebt und rein; und Äpfel, Samen und Gras werden im gleichen Verhältnis gedeihen; und alles Getier werde nur noch fressen, was die Erde ihm gibt, und es werde friedlich und freundlich sein gegeneinander und dem Menschen untertan.«<sup>13</sup> Um die Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugt Justin (ca. 100–165), dass die Millenniumserwartung zwar nicht von allen, aber doch von vielen Christen geteilt werde.<sup>14</sup> Irenäus (ca. 135–202), der den Chiliasmus aus seiner kleinasiatischen Heimat mitgebracht hatte, integrierte ihn in seinen Entwurf einer heilsgeschichtlichen Theologie; die abschließenden Kapitel von *Adversus haereses* enthielten eine umfangreiche Zusammenstellung chiliastischer Weissagungen.<sup>15</sup> Im lateinischen Westen finden wir den Chiliasmus u. a. im ersten lateinischsprachigen Kommentar zur Johannesoffenbarung von Viktorin von Pettau (gest. 303/304).<sup>16</sup> Breit entfaltet wird er von Laktanz (ca. 250 – ca. 320) in den *Divinae Institutiones* mit den uns schon von Papias her bekannten Paradiesesmotiven.<sup>17</sup> Erst im 4. Jahrhundert verschwand die chiliastische Erwartung, um im Hochmittelalter erneut aufzubrechen.<sup>18</sup>

Auch nach dem 5. Jahrhundert sind im Christentum immer wieder neue apokalyptisch bestimmte Offenbarungsschriften, Prophezeiungen und Prodigendeutungen verfasst worden. Dabei stand teilweise, wie in der verbreiteten mittelalterlichen Visionsliteratur, das Jenseitsschicksal von Seligen und Verstorbenen im Vordergrund, teilweise dienten Prophezeiungen dieser Art direkt oder indirekt politischen Zwecken verschiedenster Art.

#### 4 DIE ZWEITE HAUPTTENDENZ: VERDRÄNGUNG UND AUSSCHIEDUNG APOKALYPTISCHER ELEMENTE

Die zweite Haupttendenz der eschatologischen Entwicklung setzte ebenfalls schon früh ein. Im ersten Jahrhundert deutet sie sich überall dort an, wo apokalyptische Denkmuster im Sinne präsentisch-eschatologischer Vorstellungen relativiert werden. Dies geschieht bereits bei Paulus, in letzter Konsequenz dann

<sup>13</sup> Bei Iren. haer. 5,33, 3. Vgl. *Norman Cohn*, Apokalyptiker und Propheten im Mittelalter, Erfstadt 2007, 23f.

<sup>14</sup> Iust. dial. 80; vgl. *Cohn*, Apokalyptiker und Propheten (wie Anm. 13), 23.

<sup>15</sup> Iren. haer. 5, 32–34. Vgl. *Brian Daley*, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (DHG 4, 7a), Freiburg i. Br. u. a. 1986, 108.

<sup>16</sup> *Daley*, Eschatologie (wie Anm. 15), 138f.

<sup>17</sup> Lact. inst. 7, 20–26. Vgl. *Daley*, Eschatologie (wie Anm. 15), 139f.; *Cohn*, Apokalyptiker und Propheten (wie Anm. 13), 24f.

<sup>18</sup> S. u. Kap. 7.

aber im Johannes-Evangelium.<sup>19</sup> Diese Aufwertung der präsentisch-eschatologischen Momente bedeutete im Ganzen noch keine Abwertung oder gar Ausscheidung der futurischen Apokalyptik, relativierte aber ihr Gewicht.

Eine förmliche Reaktion gegen die Apokalyptik setzte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein. Je mehr sich die Kirche institutionell verfestigte, umso problematischer musste das subversive Potential prophetischer Geistbegabung und apokalyptischer Prophezeiungen empfunden werden. Dies zeigte sich besonders im Fall des Montanismus.<sup>20</sup> Dieser erneuerte die urchristliche Prophetie und gab mit seiner Botschaft von der Herabkunft des neuen Jerusalem im phrygischen Pepuza Anlass zu einer erneuerten Naherwartung. Problematisch daran war weniger die ungewöhnliche neue Zukunftsperspektive als solche als vielmehr der Anspruch des Montanus und der mit ihm verbundenen Prophetinnen, als endzeitliche Geiststräger zu sprechen, der zum Autoritätsanspruch des monarchischen Episkopats in Rivalität trat. Doch mit der Wendung der entstehenden Großkirche gegen die montanistische Sonderkirche gerieten auch die apokalyptischen Elemente der Eschatologie überhaupt unter Verdacht. Auch die Auseinandersetzung mit dem christlichen Gnostizismus und seinen teilweise phantastischen Kosmologien trug zur wachsenden Reserve gegenüber der Apokalyptik bei. Diese ging nicht so weit wie im rabbinischen Judentum, das im Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) die verhängnisvolle Wirkung apokalyptisch-messianischer Erwartungen leidvoll hatte erfahren müssen und sich ganz von der apokalyptischen Literatur trennte.<sup>21</sup> Doch es erscheint bezeichnend, dass in den neutestamentlichen Kanon ausschließlich und – namentlich im Osten – nicht ohne längere Widerstände die Johannesoffenbarung Aufnahme fand, andere christliche Apokalypsen wie die im Kanon Muratori (um 170) noch enthaltene Petrus-Apokalypse hingegen ausgeschlossen wurden. Und auch in die verschiedenen Formulierungen des christlichen Glaubensbekenntnisses fand die futurisch-apokalyptische Eschatologie nur in wenigen nüchternen Worten Eingang.

Eine neue Qualität gewann die antiapokalyptische Tendenz mit der Konstantinischen Wende. Das Unruhepotential apokalyptischer Erwartungen musste im christlichen Staat besonders brisant erscheinen. Auch dort, wo man nicht bereit war, eine neue Form präsentischer Eschatologie in Gestalt einer Reichstheologie<sup>22</sup> zu entwickeln, wuchsen nun die Vorbehalte gegen stark apokalyptische Vorstellungen und insbesondere gegen die außerweltliche Reichserwartung des Chiliasmus. Es ist kein Zufall, dass der klassische Chiliasmus seit dem

<sup>19</sup> *Rudolf Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 91984, 361.

<sup>20</sup> *Christoph Markschies*, Art. Montanismus, in: *4RGG* Bd. 5 (2002), 1471–1473.

<sup>21</sup> *Tilly*, Apokalyptik (wie Anm. 4), 83–85.

<sup>22</sup> S. u. Kap. 6.

4. Jahrhundert für über achthundert Jahre praktisch ganz aus der Kirchengeschichte verschwand. Im Osten war es vor allem der Einfluss des Origenes (185–254) und seiner spiritualisierenden Deutung der Eschatologie,<sup>23</sup> der den chiliastischen Erwartungen entgegenwirkte. Im Westen war es Augustinus (354–430), der, obwohl ursprünglich selbst Chiliast, im Anschluss an Tyconius das Tausendjährige Reich Christi mit der Zeit der Kirche identifizierte.<sup>24</sup> Durch Andreas von Caesarea (563–637) fand diese Deutung im 7. Jahrhundert auch in die griechische Theologie des Ostens Eingang.<sup>25</sup>

Der Widerstreit der beiden entgegengesetzten Entwicklungstendenzen der christlichen Eschatologie brachte so am Ausgang des kirchlichen Altertums ein durchgeklärtes Endzeitszenario hervor, das weiterhin der apokalyptischen Grundstruktur folgte, aber auf massive spekulative und chiliastische Elemente verzichtete. Demnach war das Reich Gottes mit Christus bereits angebrochen und hatte in der Kirche Gestalt gewonnen. Die Zeit der Kirche war das Millennium von Offb 20, dessen tausendjährige Dauer nicht wörtlich, sondern symbolisch zu verstehen war. Am Ende dieser Zeit würde der Antichrist erscheinen und für begrenzte Zeit – gewöhnlich ging man, in spiegelbildlicher Entsprechung zum Wirken Jesu, von drei Jahren aus – die Gläubigen verfolgen –, bis er vom wiederkehrenden Christus vernichtet würde. Daran würden sich die allgemeine Totenaufstehung, das Jüngste Gericht und die ewigen Himmelsfreuden der Erlösten sowie die ewigen Höllenstrafen der Verdammten anschließen.

## 5 AKTUALISIERUNGEN DER ENDERWARTUNG: PRODIGIEN – PROPHEZEIUNGEN – KALKULATIONEN

Den Evangelien zufolge konnte man den Zeitpunkt der Parusie nicht wissen (Mt 24,36; vgl. Act 1,7), musste aber jederzeit mit ihr rechnen (Mt 24,42). Die Folge war eine bis in die Frühe Neuzeit und in einzelnen christlichen Milieus bis in die Gegenwart ungebrochene »Jederzeit-Erwartung« des Endes der Geschichte. Diese konnte unter bestimmten Bedingungen wirksam aktualisiert werden. Teilweise, aber nicht immer, fielen solche aktualisierten Enderwartungen mit politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Krisen zusammen. Im Mittelalter gaben sie regelmäßig gesteigerten kollektiven und individuellen Ängsten

<sup>23</sup> Daley, Eschatologie (wie Anm. 15), 122–134.

<sup>24</sup> Aug. civ. 20, 7–9. Vgl. Daley, Eschatologie (wie Anm. 15), 195 f.

<sup>25</sup> Gerhard Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20) – eine motivgeschichtliche Untersuchung (MUS 9), München 1972, 86–88; Robert Konrad, Art. Chiliasmus III. Mittelalter, in: TRE Bd. 7 (1981), 734–737, hier: 734.

Nahrung; denn das intensivierete Sündenbewusstsein der Zeit und die Überzeugung, dass die Anzahl der Verdammten die der Geretteten weit übersteigen würde, hatten die ursprünglich hoffnungsvolle Enderwartung in massive Gerichtsangst umschlagen lassen.<sup>26</sup>

Es wäre eine lohnende, aber hier nicht zu leistende Aufgabe, die zeitlichen, räumlichen und sozialen Konjunkturen aktualisierter Enderwartungen darzustellen. Stattdessen sollen hier nur die grundlegenden Mechanismen in den Blick genommen und mit einigen Beispielen illustriert werden. Konkret waren es drei verschiedene Auslöser, die zur Aktualisierung von Enderwartungen führen konnten: die Beobachtung von Prodigien, konkrete Prophezeiungen und gelehrte Kalkulationen des Endtermins.

### 5.1 PRODIGIEN UND PROPHEZEIUNGEN

Auf die Beobachtung von Prodigien, von »Zeichen der Zeit«, sah sich die Christenheit schon durch die evangelischen Herrenworte (z. B. Mt 24,3-14.32f.; Lk 12,54-56) selbst gewiesen. Geradezu klassischen Rang nahm darunter die apokalyptische Trias von Krieg, Seuchen und Hungersnot ein. Daneben schenkte man auffälligen astronomischen oder meteorologischen Himmelserscheinungen und anderen Naturphänomenen besondere Beachtung. Im lateinischen Mittelalter etablierte sich schließlich eine geradezu kanonische Liste von fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Tages, die auf die Thomas-Apokalypse zurückging.<sup>27</sup>

Die Chroniken des Mittelalters und der Frühen Neuzeit enthalten zahlreiche Berichte über die Beobachtung und die Deutung endzeitlicher Prodigien. Ein Beispiel mag für viele stehen: Zu Beginn des 11. Jahrhunderts wandte sich der französische König Robert II. der Fromme (reg. 987-1031) besorgt an den Erzbischof von Bourges und den Bischof von Chartres, nachdem es in Aquitanien drei Tage lang Blut geregnet hatte. Der heutige, naturwissenschaftlich geschulte Zeitgenosse wird an vom Wind verbrachte Saharastäube denken, der König dachte an die Endzeit und forderte die gelehrten Kirchenfürsten auf: »Forschet in den Historien, ob sich jemals Gleiches ereignete, und was dem Geschehen folgte.« Für die Adressaten war die Sache klar: Das vermeintliche Blut stand für Krieg, Bedrängnis der Kirche und Hunger, vielleicht gar für das Weltende. Allein

<sup>26</sup> *Jean Delumeau*, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Hamburg 1985, II 311-357; *Peter Dinzelbacher*, *Ängste und Hoffnungen: Mittelalter*, in: Ders. (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 2008, 326-337, hier: 333.

<sup>27</sup> *William W. Heist*, *The Fifteen Signs Before Doomsday*, East Lansing, Mich. 1952; *Ludwig Ott / Erich Naab*, *Eschatologie. In der Scholastik* (HDG 4, 7b), Freiburg 1990, 107-111; *Bernard McGinn*, *The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages*, in: Jan A. Aertsen / Martin Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (MM 29), Berlin 2002, 79-94, hier: 87.

durch aufrichtige Buße könne Gott vielleicht noch einmal gnädig gestimmt werden.<sup>28</sup>

Bis weit in die Neuzeit hinein ist dieser Mechanismus der Auslösung von Endzeiterwartungen durch die Beobachtung von Endzeitprodigien im Wesentlichen gleich geblieben, ja mit dem Plausibilitätsverlust der geläufigsten Endzeitkalkulationen haben die Prodigien in der Frühen Neuzeit noch zusätzlich an Bedeutung gewonnen. Verändert haben sich nur die Mittel medialer Repräsentation und Kommunikation, die hier aber auf sich beruhen bleiben können.

Neben Prodigien konnten auch Prophezeiungen konkrete Enderwartungen auslösen. Nicht selten verbanden sich mit ihnen bestimmte politische Absichten. Das verhinderte nicht, dass sie im Bedarfsfall später aktualisiert und, mit anderen Namen und Daten versehen, neu verwendet wurden. Durch das gesamte Mittelalter und die Frühe Neuzeit hindurch haben immer wieder einzelne Prophezeiungen besondere Beachtung gefunden, insbesondere dann, wenn, etwa durch die Beobachtung von Prodigien, ohnehin eine angespannte Endzeiterwartung herrschte. Oft blieben sie hinsichtlich des Zeithorizonts unbestimmt, teilweise nannten sie aber auch präzise Daten. Berühmt wurden etwa die Prophezeiung einer neuen Sintflut für das Jahr 1524 durch den Tübinger Astrologen Johannes Stöffler (1452–1531)<sup>29</sup> oder die vermeintlichen Prophezeiungen des Eisenacher Franziskaners Johannes Hilten (ca. 1425 – ca. 1507) über die Beseitigung des Mönchtums im Jahre 1516 und ein weiteres einschneidendes Ereignis, womöglich das Weltende, im Jahre 1580 bzw. 1588.<sup>30</sup>

## 5.2 KALKULATIONEN

Komplizierter verhält es sich mit den Endzeitberechnungen. Auch wenn Christus selbst sie für unmöglich erklärt hatte, so waren sie doch nicht verboten, und die Mahnung zur Wachsamkeit und zur Deutung der Zeichen der Zeit konnten einem

---

<sup>28</sup> *Johannes Fried*, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 45 (1989), 381–473, hier: 381–384.

<sup>29</sup> *Heike Talkenberger*, Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488–1528 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 26), Tübingen 1990.

<sup>30</sup> *Arndt Brendecke*, Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkung, Frankfurt am Main/New York 1999, 111 f.; *Sabine Schmolinsky*, Im Angesicht der Endzeit? Positionen in den *Lectiones memorabiles* des Johannes Wolff (1600), in: Brandes/Schmieder, *Endzeiten* (wie Anm. 6), 369–417, hier: 400–402. – Zum Jahr 1588 vgl. *Robin B. Barnes*, Der herabstürzende Himmel: Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600, in: Manfred Jakobowski-Tiessen u. a. (Hg.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert* (VMPiG 155), Göttingen 1999, 129–145, hier: 132 f.

neugierigen Interesse Nahrung geben. Im Lauf der Jahrhunderte kamen dabei nach- und nebeneinander unterschiedliche Paradigmen zur Anwendung, die im Einzelnen vielfach variiert werden konnten. Das Nichteintreten vorhergesagter Endtermine führte regelmäßig zur Modifikation der Rechnungen, die oft erstaunlich lange Verwendung fanden, bis schließlich ein Paradigmenwechsel unvermeidlich wurde. Doch auch außerhalb der Großparadigmen gab es eine Vielzahl origineller weiterer Berechnungsmethoden, die sich strenger Systematisierung entziehen.

Die Berechnungen des Endtermins waren keineswegs immer auf die Anheißung von Endzeitstimmungen angelegt. Im Gegenteil, die ersten Rechnungen dieser Art hatten gerade das Ziel, akute apokalyptische Erwartungen durch den Nachweis der Ferne des Endes zu beruhigen. In seiner um 220 entstandenen Weltchronik ging Julius Africanus (ca. 160/170 – nach 240) im Anschluss an die bereits erwähnten jüdischen Weltwochenspekulationen von einer Gesamtdauer der Welt von sechstausend Jahren aus. Die Geburt Christi sei in das Jahr 5500 Jahre nach der Erschaffung der Welt gefallen, das Ende mithin für das Jahr 500 unserer Zeitrechnung zu erwarten – also erst in rund 280 Jahren!<sup>31</sup> Ganz ähnlich fiel die Rechnung in der Hippolyt von Rom (ca. 170–235) zugeschriebenen Weltchronik von 234/35 aus.<sup>32</sup> Doch was auch immer die ursprüngliche Intention war – die Daten waren in der Welt, und mit der Zeit vermochten sie eine Enderwartung zu befeuern, die vor allem im byzantinischen Reich in den Jahren um 500 – spätere Berechnungen schwankten in der Ansetzung des Endtermins zwischen 491 und 508 – sehr verbreitet war und durch die Beobachtung von Prodigien noch zusätzlich genährt wurde.<sup>33</sup>

Im lateinischen Westen hat es um 500 nur vereinzelt vergleichbare Enderwartungen gegeben. Dort hatte sich nämlich inzwischen die konkurrierende Berechnung des Weltalters durch Eusebius von Caesarea (ca. 260/65–339/40) durchgesetzt, dessen Chronik in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus (347–420) weit verbreitet war.<sup>34</sup> Danach hatte Jesus sein irdisches Wirken im Jahr 5228 nach Erschaffung der Welt begonnen. Auch wenn Eusebius selbst

<sup>31</sup> Vgl. *Alden Mosshammer*, *The Christian Era of Julius Africanus with an Excursus on Olympiad Chronology*, in: Martin Wallraff (Hg.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (TU 157). Berlin/New York 2006, 83–112.

<sup>32</sup> *Osvalda Andrei*, *Dalle Chronographiai di Giulio Africano alla Sinagoga di Ippolito*. Un dibattito sulla scrittura cristiana del tempo, in: Wallraff, *Julius Africanus* (wie Anm. 31), 113–145, hier: 120f., 144f.

<sup>33</sup> *Mischa Meier*, *Eschatologie und Kommunikation im 6. Jahrhundert n. Chr. – oder: Wie Osten und Westen beständig aneinander vorbei redeten*, in: Brandes/Schmieder, *Endzeiten* (wie Anm. 6), 41–73, hier: 46–50.

<sup>34</sup> *Alden A. Mosshammer*, *The Chronicle of Eusebius and the Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg PA 1979.

eine Berechnung des Weltendes abgelehnt hatte, so ergab sich daraus unter Zugrundelegung des sechstausendjährigen Weltalters ein Endtermin im Jahr 800 – der Kommentator der Johannes-Apokalypse Beatus von Liébana nannte Ende des 8. Jahrhunderts explizit dieses Datum –, und wirklich gab es um diese Zeit im Westen entsprechende Erwartungen.<sup>35</sup> Wie lebendig solche apokalyptischen Erwartungen damals in gelehrten Milieus waren, konnte Wolfram Brandes im Hinblick auf die Kaiserkrönung Karls des Großen zeigen, die wohl nicht zufällig auf den Weihnachtstag (der zugleich der Neujahrstag war) des Jahres 800 fiel.<sup>36</sup>

Der griechische Westen und der lateinische Osten folgten also demselben Paradigma der Weltwoche, differierten aber in ihren konkreten Kalkulationen. Das Paradigma konnte auf zweierlei Weise modifiziert und auf neue Endtermine angewandt werden. Einerseits konnte man den Endtermin vom Ende des sechsten Jahrtausends in das anschließende, siebte Jahrtausend verschieben, das ursprünglich als Weltensabbat gedacht und häufig mit dem Millennium gleichgesetzt wurde. So hielt man in Byzanz nach dem Verstreichen des Jahres 500 zwar an der Bestimmung des Weltalters durch Julius Africanus fest, erwartete das Ende nun aber zu einem späterem Zeitpunkt. Anastasios Sinaites (ca. 630 – nach 720) dachte in seinem *Hexaemeron* an das Ende des ersten Viertels des 7. Jahrtausends, das, je nachdem, dem Jahr 742 oder 758 unserer Zeitrechnung entsprach. Danach avancierte das Jahr 992, das dem Weltjahr 6500 entsprach, im Osten zum neuen Endtermin, und schließlich – erstmals bei dem ostsyrischen Mönch Joseph Bryennios (gest. 1078) – das Jahr 1492, in dem sich das siebte Jahrtausend vollenden sollte.<sup>37</sup>

Andererseits konnte man aber auch eine Neudatierung der Weltschöpfung bzw. des Auftretens Christi und damit der eigenen Gegenwart vornehmen, woraus sich abermals neue Endtermine ergaben. So datierte Beda Venerabilis im 8. Jahrhundert die Weltschöpfung auf den 8. März 3952 vor Christus,<sup>38</sup> John Lightfoot und James Ussher kamen im Jahre 1650 auf den 23. Oktober 4004 v. Chr.<sup>39</sup> Daraus folgte, wenn man an der sechstausendjährigen Weltdauer festhielt, ein rechneri-

<sup>35</sup> Meier, Eschatologie und Kommunikation (wie Anm. 33), 50–52.

<sup>36</sup> Wolfram Brandes, »Tempora periculosa sunt«. Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen, in: Rainer Berndt (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Teil 1: Politik und Kirche, Mainz 1997, 49–79.

<sup>37</sup> Paul Magdalino, The End of Time in Byzantium, in: Brandes/Schmieder, Endzeiten (wie Anm. 6), 119–133, hier: 128–133; Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie (wie Anm. 25), 93–95.

<sup>38</sup> Hans-Werner Goetz, Zeit/Geschichte: Mittelalter, in: Dinzelbacher, Europäische Mentalitätsgeschichte (wie Anm. 26), 738–748, hier: 745.

<sup>39</sup> Achim Landwehr, Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2014, 52.

scher Endtermin im Jahr 2048 bzw. im Jahr 1996. So blieb das ursprüngliche Weltwochen-Paradigma chronologisch fruchtbar – jedenfalls solange man an der Möglichkeit einer Kalkulation des Schöpfungsdatums festhielt.

Ein zweites kalkulatorisches Paradigma ergab sich aus der augustinischen Gleichsetzung der Zeit der Kirche mit dem Millennium von Offb 20. Zwar hatte Augustinus die tausend Jahre als bloße symbolische Figuration der Vollkommenheit verstanden, doch die Versuchung war groß, die Zahl wörtlich zu nehmen. Vor allem in Byzanz scheint die Vollendung des Millenniums, zusammen mit der Erwartung des Weltjahres 6500, gegen Ende des 10. Jahrhunderts für eine sehr lebhaftere Enderwartung gesorgt zu haben.<sup>40</sup> Auch im Westen war das Datum in gelehrten Kreisen bekannt. Unklar war freilich, ob man die tausend Jahre von Christi Geburt oder von seinem Kreuzestod aus rechnen und ob man der Inkarnationsära des Dionysius Exiguus (ca. 470 – ca. 540) oder der um 21 Jahre davon abweichenden Rechnung Abbos von Fleury (940/45–1004) folgen sollte. Insgesamt ergab sich so ein Zeitfenster von 979 bis 1034 unserer Zeitrechnung. Zwar kann von einer massenhaften Endzeitpanik um das Jahr 1000, wie sie etwa Jules Michelet (1798–1874) konstatieren wollte, keine Rede sein. Doch die Indizien für eine erhöhte eschatologische Erregtheit sind nicht von der Hand zu weisen.<sup>41</sup> Und es ist wohl auch kaum ein Zufall, dass ausgerechnet um die Mitte des 10. Jahrhunderts Adso von Montier-en-Der (910/15–992) im Auftrag von Königin Gerberga seine berühmte Biographie des Antichrists vorlegte.<sup>42</sup> Übrigens hat das millennale Paradigma mit dem Verstreichen der ersten Jahrtausendwende seine spekulative Potenz keineswegs eingebüßt. So meinte Nikolaus von Lyra (1275–1349), das eigentliche Millennium habe erst 1215 mit der Gründung des Dominikanerordens begonnen,<sup>43</sup> und der Puritaner Thomas Brightman (1562–1607) ließ die tausend Jahre mit dem Auftreten John Wyclifs (ca. 1330–1384) im späteren 14. Jahrhundert beginnen.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> *Paul Magdalino*, *The Year 1000 in Byzantium*, in: Ders. (Hg.), *Byzantium in the Year 1000*. Leiden 2002, 233–270.

<sup>41</sup> Fried, *Endzeiterwartung* (wie Anm. 28); *Richard Landes/Andrew Gow/David C. van Meter* (Hg.), *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950–1050*, Oxford/New York 2003.

<sup>42</sup> *Robert Konrad*, *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der*, Kallmünz 1964; *Volker Leppin*, *Der Antichrist bei Adso von Montier-en-Der*, in: *Mariano Delgado/Volker Leppin* (Hg.), *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Fribourg/Stuttgart 2010, 125–136.

<sup>43</sup> *Otto Böcher*, *Apokalyptische Strukturen in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 69 (2000), 1–18, hier: 11.

<sup>44</sup> *Richard Bauckham*, *Art. Chiliasmus IV. Reformation und Neuzeit*, in: *TRE* Bd. 7 (1981), 737–745, hier: 740.

Als drittes kalkulatorisches Paradigma ist die Lehre von den vier Weltreichen<sup>45</sup> zu nennen, auch wenn sie keine präzisen numerischen Vorausberechnungen erlaubte und insofern eher den prodigialen Endzeiterwartungen nahesteht. Gegründet auf den Traum Nebukadnezars in Daniel 2, diente sie bis in die Neuzeit als maßgebliches Periodisierungsschema der Weltgeschichte. Im Anschluss an Hieronymus (347–420) sah man im Imperium Romanum das vierte und letzte Weltreich; es war das *catechon* von 2 Thess 2,6, das die Ankunft des Antichrists noch aufhielt. Damit wurde das Schicksal des Imperiums zum Indikator der Endzeit. Im Westen begründete die Weltreichelehre die Vorstellung von der *translatio imperii* und der Sakralität des durch Karl den Großen erneuerten Kaisertums. Auch wenn bereits Jean Bodin (1529–1596) in seiner *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) die Weltreichelehre einer folgenreichen Fundamentalkritik unterzogen hatte,<sup>46</sup> blieb der Grundgedanke lebendig und konnte noch beim Ende des Alten Reiches im Jahre 1806 eschatologische Vorstellungen evozieren, so bei Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1896). Im Osten führte sie zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit für das Geschick Konstantinopels als des »zweiten Roms«<sup>47</sup> und später, im Sinne einer der westlichen analogen Translationsidee, Moskaus als des »dritten Roms«.<sup>48</sup>

Neben diesen drei Paradigmen waren weitere Kalkulationsmethoden in Gebrauch, die nicht auf biblischen Grundlagen beruhten. So waren etwa astronomische Berechnungen verbreitet, die das Weltende mit der sog. Apokatastasis, d. h. der Rückkehr aller Planeten an ihren ursprünglichen Ort, oder mit der Vollendung des aus Sonnen- und Mondlauf kombinierten 532-jährigen Osterzyklus in Verbindung brachten. Ersteres ist z. B. anlässlich der seltenen Planetenkonjunktionen von 529,<sup>49</sup> aber auch von 1484 (Johannes Lichtenberger)<sup>50</sup> und 1584 (Regiomontanus)<sup>51</sup>, Letzteres z. B. für die Jahre 562 und 876 belegt.<sup>52</sup> Andere

<sup>45</sup> Johan Hendrik Jacob van der Pot, Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen, Leiden/Boston/Köln 1999, 82–85, 131–142.

<sup>46</sup> Adalbert Klempt, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung: Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 31), Göttingen 1960, 50–59.

<sup>47</sup> Magdalino, The End of Time in Byzantium (wie Anm. 37), 121f.

<sup>48</sup> J. Eugene Clay, Apocalypticism in Eastern Europe, in: Stephen J. Stein (Hg.), The Encyclopedia of Apocalypticism. Bd. 3: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York/London 2000, 293–321, hier: 295f.

<sup>49</sup> Magdalino, The End of Time in Byzantium (wie Anm. 37), 124.

<sup>50</sup> Johannes Fried, Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter, München 2001, 81.

<sup>51</sup> Barnes, Der herabstürzende Himmel (wie Anm. 30), 133.

<sup>52</sup> Magdalino, The End of Time in Byzantium (wie Anm. 37), 124, 128.

Rechnungen legten kalendarische Daten zugrunde, beispielsweise den Zusammenfall von Karfreitag und Mariä Verkündigung (25. März), wie er etwa 992 vorkam.<sup>53</sup> Nikolaus von Kues (1401–1464) erwartete den Jüngsten Tag im Jahr 1700 als dem 34. Jubeljahr nach der Geburt Christi.<sup>54</sup> Man konnte aber auch gematrische Berechnungen anstellen, indem man Zahlenwerte für bestimmte Namen, Begriffe oder Sätze addierte. So kam man im Osten etwa auf das Jahr 888 nach der Inkarnation, da dieses dem gematrischen Wert des Namens »Jesus« entsprach.<sup>55</sup> Kaiser Friedrich II. erwartete den Jüngsten Tag zur Zeit von Papst Innozenz IV. (1243–1257), dessen Name mit dem Zahlenwert 666 ihn als den Antichrist auswies.<sup>56</sup> Der Humanismus und die christliche Kabbalistik haben solche Berechnungen zu Beginn der Neuzeit wieder stark gefördert. Noch der Luther-Schüler Michael Stifel (1487–1567) hat 1532 in seinem *Rechen-Büchlein vom Antichrist* solche Kalkulationen betrieben; seine Berechnung des Endtermins ergab den 19. Oktober 1533, 8 Uhr morgens.<sup>57</sup>

Deutlich anspruchsvoller gestaltete sich das auf Joachim von Fiore (ca. 1130/35–1202) zurückgehende kalkulatorische Paradigma, das auf der Konkordanz zwischen der Geschichte des Alten und der des Neuen Bundes beruhte.<sup>58</sup> Danach entsprach jeder Person, jeder Institution und jedem Ereignis im Alten Bund jeweils eine Person, eine Institution und ein Ereignis im Neuen Bund. Beide Ereignisreihen umfassten, entsprechend den sieben Siegeln der Offenbarung, jeweils sieben *tempora*, und beide dauerten jeweils 42 Generationen, wobei die Dauer der Generationen im Alten Bund variierte, im Neuen Bund aber präzise 30 Jahre betrug. Der lombardische Franziskaner Gerhard von Borgo San Donnino (gest. ca. 1276) errechnete daraus in seinem *Liber introductorius in evangelium aeternum* (1254) als Endtermin das Jahr 1260.<sup>59</sup> Wirklich erregte dieses Jahr

<sup>53</sup> *Brendecke*, Jahrhundertwenden (wie Anm. 30), 32.

<sup>54</sup> *Delumeau*, Angst im Abendland (wie Anm. 26), II 350. – Auch Melanchthon war die Kalkulation in Jubeljahren geläufig, vgl. WA.T 2, 637, 6–11.

<sup>55</sup> *Magdalino*, The End of Time in Byzantium (wie Anm. 37), 128.

<sup>56</sup> Martin George, Vom Kommen des Antichrist. Endzeitfurcht und Endzeitsehnsucht in 2000 Jahren Christentum, in: Rupert Moser (Hg.), Endzeiten – Wendezeiten, Bern u. a. 2004, 27–64, hier: 49.

<sup>57</sup> [*Michael Stifel*,] Ein Rechen Büchlin vom EndChrist. Apocalypsis in Apocalypsim. Wittenberg o. J. [1532]. Vgl. *Heinz Daniel*, Art. Stifel, Michael, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 16 (1999), 1468–1472.

<sup>58</sup> *Marjorie Reeves*, Joachim of Fiore and the Prophetic Future. A Medieval Study in Historical Thinking, Stroud 1999; *Marjorie Reeves / Beatrice Hirsch-Reich*, The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore. With Special Reference to the Tract De Septem Sigillis, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), 211–247.

<sup>59</sup> *Marjorie Reeves*, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachism, Oxford 1969, 48–50, 59–61.

massive Endzeiterwartungen; in Italien traten damals erstmals Geißlerzüge in Erscheinung, die einige Jahre später dann auch nördlich der Alpen auftraten.<sup>60</sup> Die Franziskanerspiritualen nutzten Joachims Geschichtstheologie darüber hinaus für weitere heilsgeschichtliche Deutungen und Prophezeiungen.<sup>61</sup> So wollten sie in Franziskus den Engel des sechsten Siegels von Offb 7,2 und den Engel des ewigen Evangeliums von Offb 14,6 erkennen, in Kaiser Friedrich II. den Antichrist und in Papst Coelestin V. einen endzeitlichen Engelspapst.

In der Neuzeit wurden die Endzeitkalkulationen weithin zu einer protestantischen Domäne. Zwar nahmen weiterhin vereinzelt auch katholische Autoren wie der Sieur von Penières-Varin, der 1609 die Geburt des Antichrists für 1626, dessen Herrschaft für die Jahre 1656–1660 und das Weltende für 1666 prognostizierte,<sup>62</sup> solche Berechnungen vor, doch insgesamt trat im nachtridentinischen Katholizismus die universale apokalyptische Enderwartung hinter das vorrangige Interesse an der sogenannten Individualeschatologie, also dem Ergehen des Einzelnen nach dem persönlichen Tod, zurück.<sup>63</sup> Neue kalkulatorische Paradigmen hat überhaupt nur der Protestantismus hervorgebracht.

Das wirkungsmächtigste Paradigma geht auf Martin Luther zurück.<sup>64</sup> Bekanntlich war Luther 1519 zu der Erkenntnis gelangt, dass das Papsttum als Institution der Antichrist sei. Über den Beginn dieser antichristlichen Verderbnis des Papsttums hat Luther unterschiedliche Ansichten geäußert. Seit 1538 datierte er ihn auf den kurzen Pontifikat von Papst Bonifaz III. im Jahre 607, doch konnte er ihn auch mit späteren Päpsten wie Gregor VII. (1073–1085) und Bonifaz VIII. (1294–1303) in Verbindung bringen. Wichtiger aber war die Tatsache, dass für Luther mit der Entlarvung des päpstlichen Antichrists, die er selbst zuwege gebracht hatte, die Endzeit begonnen haben musste. Jetzt hoben die letzten Kämpfe an, die Parusie war nicht mehr fern. Die Folge war eine virulente Naherwartung des Endes, die für das Luthertum, aber auch für die übrigen reformatorischen Richtungen bezeichnend wurde.

Bei nicht wenigen Reformatoren verband sich mit dem Motiv der Entlarvung des Antichrists als weiteres kalkulatorisches Paradigma das sog. Vaticanium

<sup>60</sup> Cohn, Apokalyptiker und Propheten (wie Anm. 13), 139–144; Reeves, The Influence of Prophecy (wie Anm. 59), 54.

<sup>61</sup> Hierzu Reeves, The Influence of Prophecy (wie Anm. 59), 175–228; Gian Luca Potestà, Radical Apocalyptic Movements in the Late Middle Ages, in: Bernard McGinn (Hg.), The Encyclopedia of Apocalypticism. Bd. 2: Apocalypticism in Western History and Culture, New York / London 2000, 110–142, hier: 114–118.

<sup>62</sup> Delumeau, Angst im Abendland (wie Anm. 26), II 351.

<sup>63</sup> Michael N. Ebertz / Gerhard Sauter, Art. Eschatologie, in: Enzyklopädie der Neuzeit Bd. 3 (2006), 531–542, hier: 532f.

<sup>64</sup> Zum Folgenden vgl. John M. Headley, Luther's View of Church History (YPR 6), New Haven / London 1963, 181–240.

Eliae, eine dem Talmud entnommene, dem Propheten Elia zugeschriebene Weissagung, wonach die Geschichte der Welt drei Perioden von je zweitausend Jahren umfassen sollte: die der Ödnis (tohu), die des Gesetzes und die des Messias.<sup>65</sup> Melanchthon legte das Schema seiner Bearbeitung des *Chronicon Carionis* (1532) zugrunde, Luther benutzte es in seiner *Supputatio annorum mundi* (1540). Streng genommen, hätte das Vaticanum Eliae in seiner christlichen Lesart auf einen Endtermin im Jahre 2000 hingedeutet. Doch so wie die drei Tage des Todes Christi, der in der Mitte des dritten Tages auferweckt wurde, so würde nach Luthers Überzeugung auch das sechste Jahrtausend nicht voll werden; und da das Jahr 1540 nach seiner Rechnung das Weltjahr 5500 war, konnte die Parusie unmittelbar bevorstehen.<sup>66</sup> Im Herbst 1532 gab er über Tisch seiner Überzeugung von der Nähe des Jüngsten Tages Ausdruck; die eigene Zeit erschien ihm wie ein übriggebliebenes Äpfelchen, das als letztes noch am Baum hängt.<sup>67</sup> In einer Tischrede des Jahres 1536 gab sich der Reformator vorsichtiger: »Es wird nu nicht lange stehen, ob Got wil, nicht über 100 jahr.«<sup>68</sup>

Die aufs Äußerste zugespitzte Naherwartung des Jüngsten Tages bei den Reformatoren erhielt mit dem Augsburger Interim 1548 noch einmal neue Nahrung. Seit den 1570er Jahren lässt sich dann angesichts der ungünstigen äußeren Entwicklung im Luthertum abermals eine Zunahme endzeitlicher Gestimmtheit registrieren, die zwischen 1610 und 1630 ihren Höhepunkt erreicht, um dann wieder zurückzugehen.<sup>69</sup> Die reformatorisch-apokalyptische Enderwartung bildete geradezu ein Markenzeichen des orthodoxen Luthertums; im reformierten Protestantismus dieser Zeit war sie deutlich geringer ausgeprägt.

<sup>65</sup> Vgl. *van der Pot*, Sinndeutung und Periodisierung (wie Anm. 45), 95 f., 174–177; *Klempt*, Säkularisierung (wie Anm. 46), 23–27.

<sup>66</sup> WA 47, 621, 16–24. Vgl. *Emanuel Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh 1964, 126 f.; *Böcher*, Apokalyptische Strukturen (wie Anm. 43), 12.

<sup>67</sup> WA.TR 2, 636, 14–17 (Nr. 2756a).

<sup>68</sup> WA.TR 3, 321, 26 f. (Nr. 3457).

<sup>69</sup> *Hartmut Lehmann*, Endzeiterwartung im Luthertum im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert, in: Hans-Christoph Rublack (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (SVRG 197), Gütersloh 1992, 545–554; *Thomas Kaufmann*, 1600 – Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum, in: Jakubowski-Tiessen u. a., Jahrhundertwenden (wie Anm. 30), 73–128; *Volker Leppin*, Stabilisierende Prophetie. Endzeitverkündigung im Dienste der lutherischen Konfessionalisierung, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 14 (1999), 197–212; *Volker Leppin*, »... mit dem künftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff aufgeweckt«. Lutherische Apokalyptik zwischen Identitätsvergewisserung und Sozialdisziplinierung (1548–1618), in: Brandes/Schmieder, Endzeiten (wie Anm. 6), 339–349.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts propagierte die philadelphische Bewegung, die unter Anhängern Jacob Böhmes (1575–1624) in England entstand und in der 1670 gegründeten Philadelphian Society Jane Leades (1623–1704) eine institutionelle Basis erhielt, ein weiteres neues Endzeit-Paradigma.<sup>70</sup> Danach war der Verlauf der Kirchengeschichte in der Folge der sieben Sendschreiben aus Offb 2–3 prophetisch vorabgebildet. Die eigene Gegenwart identifizierte man mit der Zeit von Sardes, der Gemeinde, die den Namen hat, dass sie lebe, aber in Wahrheit tot ist (Offb 3,1). Ihr würde in nächster Zukunft die Zeit von Philadelphia (Offb 3,7–13) folgen, in der aus allen Konfessionskirchen die Brautgemeinde des Lammes gesammelt werden sollte.

Das letzte Großparadigma der Endzeitkalkulation entstand zu einer Zeit, als die ursprüngliche apokalyptische Enderwartung unter dem Einfluss neuer naturwissenschaftlicher und historischer Erkenntnisse bereits an Plausibilität zu verlieren begann, und es ist seinerseits durch eine besondere Art gleichsam wissenschaftlicher Rationalität geprägt. Dieses Paradigma, das man das biblisch-exegetische nennen könnte, zielte darauf, durch interpretierende Kombination und Harmonisierung der biblischen Zahlenangaben, wie sie sich vor allem im Buch Daniel und der Johannesoffenbarung finden, und deren Vergleich mit historischen oder aktuellen Ereignissen eine umfassende, alle biblischen Prophezeiungen integrierende Gesamtsicht der Endgeschichte und damit zugleich auch eine genauere Kenntnis des Endtermins zu gewinnen. Pioniere dieses anspruchsvollen Verfahrens waren Joseph Mede (1586–1639) in Cambridge und die Eheleute Petersen in Deutschland, von denen noch die Rede sein wird. Auch Johann Albrecht Bengel (1687–1752) ist in diesem Zusammenhang zu nennen, der anhand intensiven Studiums der Johannesoffenbarung unter anderem zur Annahme eines doppelten Millenniums und zur Ansetzung des Endtermins – genauer gesagt: des Beginns des zweiten Millenniums – auf den 18. Juni 1836 gelangte, wozu er unter anderem durch eine papstgeschichtliche Ausdeutung der apokalyptischen Rätselzahl 666 gekommen war.<sup>71</sup> Seine Kalkulation hat in Württemberg im 19. Jahrhundert in pietistischen Kreisen bekanntlich starke Wirkungen bis hin zur Auswanderung nach Russland gezeitigt.<sup>72</sup>

Auch die Endzeitspekulationen, die seit dem 19. Jahrhundert in sich isolierenden Sondergemeinschaften wie den Mormonen, den Sieben-Tags-Adventisten oder den Zeugen Jehovas gepflegt werden,<sup>73</sup> können dem biblisch-exegetischen

<sup>70</sup> Hans Schneider, Art. Philadelphier, in: *4RGG* Bd. 6 (2003), 1266.

<sup>71</sup> Ulrich Gäbler, *Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, 19–48, hier: 33–36.

<sup>72</sup> Vgl. Michael Kannenberg, *Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848* (AGP 52), Göttingen 2007, bes. 187–259.

<sup>73</sup> Tilly, *Apokalyptik* (wie Anm. 4), 129–131; Friederike Valentin, *Das Ende ist nahe. Nah-*

Paradigma zugeordnet werden. Dasselbe gilt für die bis heute in evangelikal-fundamentalistischen Milieus gepflegten Endzeitberechnungen, denen zumeist das im 19. Jahrhundert von John Nelson Darby (1800–1882) begründete prophetisch-exegetische Schema des Dispensationalismus zugrunde liegt, das die Heilsgeschichte in eine streng diskontinuierliche Abfolge von sieben Heilszeiten (dispensations) parzelliert, für die jeweils unterschiedliche biblische Prophezeiungen gelten.<sup>74</sup>

So vielfältig die praktischen Ausgestaltungen des biblisch-exegetischen Paradigmas sind, so vielfältig sind auch die auf dieser Grundlage getroffenen Voraussagen. Ihre aktuellen Pointen gewinnen sie zumeist aus der Deutung bestimmter historischer Ereignisse als Wegmarken des apokalyptischen Dramas. Für die Erweckten des frühen 19. Jahrhunderts war dies, in der Nachfolge Johann Heinrich Jung-Stillings (1740–1817), meist die Französische Revolution,<sup>75</sup> für heutige Evangelikale ist es die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948.<sup>76</sup>

Mit dem rationalen, quasi wissenschaftlichen Anspruch des biblisch-exegetischen Paradigmas ist eine Entwicklungsrichtung zum Ziel gekommen, die sich schon in den ältesten Endzeitkalkulationen abzeichnete: das Bestreben nach einer immer präziseren, durch spezialisierte Kenntnisse abgesicherten Prognose der Endereignisse und ihrer Zeitfolge. Vergleichbare Impulse hat auch die Prodigendeutung freigesetzt. So hat die eschatologische Spekulation auch zum Erwerb und zur Erweiterung naturkundlicher und historischer Wissensbestände Anregung gegeben. Der Frankfurter Mediävist Johannes Fried hat das Aufblühen der abendländischen Wissenschaften insbesondere seit dem 12. Jahrhundert überhaupt auf die im Westen besonders lebendige Endzeiterwartung zurückführen wollen.<sup>77</sup> Das mag in dieser Ausschließlichkeit übertrieben sein. Doch man wird gut daran tun, die in unseren Augen abseitige Beschäftigung mit dem Ende der Geschichte in ihrer Modernisierungspotenz nicht zu unterschätzen.

---

erwartung und Parusieverzögerung bei Sekten und religiösen Sondergruppen, in: Hans Gasper/Friederike Valentin (Hg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 30–50.

<sup>74</sup> *Norman C. Kraus*, *Dispensationalism in America. Its Rise and Development*, Richmond, Va. 1958; *Paul Boyer*, *The Growth of Fundamentalistic Apocalypticism in the United States*, in: Stein, *Encyclopedia of Apocalypticism III* (wie Anm. 48), 140–178, hier: 147–157.

<sup>75</sup> *Gäbler*, *Geschichte* (wie Anm. 71), 37.

<sup>76</sup> *Boyer*, *Growth* (wie Anm. 74), 171f.; *Gerhard Gronauer*, *Der Staat Israel in der pietistisch-evangelikalen Endzeitfrömmigkeit nach 1945*, in: Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg (Hg.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, Leiden 2005, 797–810.

<sup>77</sup> *Fried*, *Aufstieg aus dem Untergang* (wie Anm. 50).

## 6 ALTERNATIVEN ZUR APOKALYPTIK: PRÄSENTISCHE UND INDIVIDUELLE ESCHATOLOGIEN

In den verschiedenen Mechanismen der Aktualisierung einer apokalyptisch-futurischen Eschatologie war die erste eschatologische Haupttendenz wirksam, die auf eine Verstärkung der apokalyptischen Elemente ausging. Doch auch die zweite Haupttendenz hat sich in der späteren Geschichte des Endes der Geschichte ausgewirkt: Neben die universale, kosmologische und futurische Eschatologie traten Konzepte einer partikularen, individuellen und präsentischen Eschatologie. Diese schlossen die futurische Eschatologie nicht aus, relativierten sie aber in ihrer Bedeutung.

An erster Stelle ist hier das Konzept einer Reichstheologie oder Reichseschatologie zu nennen, die im Anschluss an Eusebius von Caesarea in der Herrschaft des ersten christlichen Kaisers Konstantin (reg. 306–337) und seiner Nachfolger die Erfüllung christlicher Heilserwartungen erblickte.<sup>78</sup> Das christliche Römerreich war danach das irdische Abbild des Reiches Gottes und als solches das Ziel der gesamten bisherigen Geschichte. Damit war eine präsentische Eschatologie begründet, die zugleich eine wichtige politisch-legitimatorische Funktion wahrnehmen konnte. In Byzanz wurde diese Art von Reichstheologie zum religiösen Fundament der Herrschaftsideologie und trug dazu bei, dass hier futuristisch-apokalyptische Vorstellungen auf Dauer nicht denselben Stellenwert erlangten wie im Westen. Im lateinischen Westen war die Reichstheologie demgegenüber nur von begrenzter Dauer. In Reaktion auf die Krisenphänomene zu Beginn des 5. Jahrhunderts bestritt Augustinus wirksam die Gleichsetzung von Imperium Romanum und Reich Gottes und bereitete damit der für das westliche Mittelalter so typischen Gegenüberstellung von weltlicher und geistlicher Gewalt den Weg.

Wie die Reichstheologie, so konnte auch eine starke Ausarbeitung der Individualeschatologie als Gegengewicht zur universalen, kosmologischen Eschatologie der Apokalypik fungieren. Die ersten Spuren davon finden sich bereits im Neuen Testament. Später haben dann vor allem Clemens von Alexandrien und Origenes eine spiritualisierende Deutung der Eschatologie entwickelt, die auf die moralisch-religiöse Vervollkommnung des Individuums über den Tod hinaus zielte.<sup>79</sup> Im Übrigen war es vor allem die Mystik, die mit dem Ziel der *unio*, der auf die endzeitliche Erfüllung vorausgreifenden gegenwärtigen Einung mit Gott, eine individuell gewendete präsentische Eschatologie anbot.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Gerhard May, Art. Eschatologie V. Alte Kirche, in: TRE Bd. 10 (1982), 299–305, hier: 303; Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 25), 70–76.

<sup>79</sup> Daley, Eschatologie (wie Anm. 15), 119–134.

<sup>80</sup> Alois M. Haas, Mystische Eschatologie. Ein Durchblick, in: Aertsen/Pickavé, Ende und Vollendung (wie Anm. 27), 95–114.

In der Lehrentwicklung der lateinischen Theologie fand die weitere Ausarbeitung der Individualeschatologie dann einen weiteren Anhalt an der Frage nach dem Zwischenzustand der Verstorbenen zwischen leiblichem Tod und Jüngstem Gericht.<sup>81</sup> Schon früh galt als ausgemacht, dass die Seelen der Verstorbenen bereits unmittelbar nach ihrem Tod jenseitige Freuden bzw. Leiden zu erwarten hätten; in dieser relativ unbestimmten Form findet sich der Gedanke noch bei Petrus Lombardus (ca. 1095/1100–1160). Nach dem Vorgang von Hrabanus Maurus (ca. 780–856) und Haimo von Auxerre (gest. ca. 878) entwickelte dann im weiteren Verlauf des 12. Jahrhunderts Richard von St. Viktor (ca. 1110–1173) die Vorstellung von einem *iudicium particulare* oder *singulare*, das über jeden einzelnen Menschen unmittelbar nach seinem individuellen Tod gefällt werden und vom Jüngsten Gericht, dem *iudicium universale*, nur noch bestätigt werden würde. Im selben Zusammenhang zu sehen ist die theologische Systematisierung der bereits in der Alten Kirche begegnenden Fegefeuertvorstellung, die im späteren 12. Jahrhundert zu der Konzeption eines dritten Jenseitsortes zwischen Himmel und Hölle ausgebaut und 1274 auf dem Konzil von Lyon dogmatisiert wurde.<sup>82</sup>

Es ist kein Zufall, dass zur gleichen Zeit ein intensiveres Nachdenken über den Tod einsetzte.<sup>83</sup> Die literarische Gattung der Jenseitsvisionen, die Einblicke in die jenseitigen Belohnungen, vor allem aber in die Höllenstrafen gaben, erlebte jetzt ihren Höhepunkt. Wie sehr die individuelle Eschatologie die Menschen beschäftigte, wird auch in der im Spätmittelalter grassierenden Beschäftigung mit der Sterbestunde deutlich, aus der die bekannte *ars-moriendi*-Literatur hervorging.

## 7 DER CHILIASMUS UND DIE NEUZEITLICHE TRANSFORMATION DER ESCHATOLOGIE

Eine besondere Entwicklungslinie der Geschichte des Endes der Geschichte verkörpert der Chiliasmus.<sup>84</sup> In den ersten drei Jahrhunderten zeitweilig verbreitet, wurde er einerseits durch die vor allem in Byzanz noch lange lebendige Reichstheologie und andererseits durch die von Augustinus propagierte präsentische

<sup>81</sup> Hierzu Fried, *Aufstieg* (wie Anm. 50), 184–186.

<sup>82</sup> Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984.

<sup>83</sup> Zum Folgenden Peter Dinzelbacher, *Sterben/Tod: Mittelalter*, in: Ders., *Europäische Mentalitätsgeschichte* (wie Anm. 26), 279–297, hier: 284–290.

<sup>84</sup> Zum Folgenden vgl. Klaus Fitschen / Volker Leppin, *Art. Chiliasmus III. Kirchengeschichtlich*, in: *4RGG Bd. 2* (1999), 137–141; Hans-Peter Grobhsans, *Art. Chiliasmus in: Enzyklopädie der Neuzeit Bd. 2* (2005), 681–687.

Millenniumsvorstellung abgelöst, die das Tausendjährige Reich mit der Zeit der Kirche gleichsetzte.

Während die auf Offb 20 basierende Erwartung eines tausendjährigen Friedensreiches Christi auf Erden so für Jahrhunderte eliminiert wurde, florierte im Mittelalter die von der Struktur her verwandte politische Erwartung eines Endkaisers,<sup>85</sup> die auf Prophezeiungen der in ihren ältesten Schichten dem späten 4. Jahrhundert angehörenden Tiburtinischen Sibylle und des aus dem Syrien des 7. Jahrhunderts stammenden sogenannten Pseudo-Methodius zurückging. Danach sollte ein endzeitlicher Kaiser das Christentum über die gesamte Erde verbreiten und weltweit Frieden und Wohlstand schaffen. Am Ende würde er nach Jerusalem ziehen und dort seine Macht an Gott übergeben, woraufhin der Antichrist erscheinen und das apokalyptische Enddrama beginnen würde. Es handelt sich hierbei praktisch um eine in die Zukunft verlegte Reichstheologie, die sich in einem weiteren Sinne durchaus als chiliastisch bezeichnen lässt. Aufgenommen wurde die Endkaisererwartung im Westen um 950 von Adso von Montier-en-Der, besondere Popularität erlangte sie aber erst mit der Verbreitung der lateinischen Tiburtina seit der Mitte des 11. Jahrhunderts und des lateinischen Pseudo-Methodius seit dem 12. Jahrhundert.

Zur gleichen Zeit entwickelte in Süditalien der bereits erwähnte Joachim von Fiore eine neue chiliastische Konzeption,<sup>86</sup> die auf der Auffassung der Weltgeschichte als einer beständig fortschreitenden Selbstausslegung der Trinität beruhte. Demnach musste auf das Zeitalter Gott-Vaters und das Zeitalter Gott-Sohns noch innerhalb der irdischen Geschichte ein drittes, dem Heiligen Geist zugeordnetes Zeitalter folgen, das die beiden früheren in jeder Hinsicht übertreffen und durch geistige Vollkommenheit und unmittelbare Wahrheitserkenntnis charakterisiert sein sollte. Joachim hütete sich, diesen dritten *status* mit dem Millennium von Offb 20 gleichzusetzen oder für ihn eine tausendjährige Dauer anzunehmen; im Gegenteil scheint er mit einer Dauer von möglicherweise sogar nur wenigen Tagen oder Wochen gerechnet zu haben. Doch der Rahmen des augustinischen Geschichtsbildes war damit gesprengt: Noch innerhalb der Geschichte, vor der Parusie Christi und dem Jüngsten Gericht, würde ein qualitativ neues Heilszeitalter eintreten. Die Franziskanerspiritualen haben bekanntlich alsbald die Prophezeiungen Joachims auf sich selber angewandt. Doch auch Spä-

---

<sup>85</sup> Hierzu *Hannes Möhring*, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart 2000; *Cohn*, *Apokalyptiker und Propheten* (wie Anm. 13), 27–31.

<sup>86</sup> Zum Folgenden *Robert Konrad*, *Art. Chiliasmus III. Mittelalter*, in: *TRE Bd. 7* (1981), 734–737, hier: 734f.; *Reeves*, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (wie Anm. 58); *Bernhard Töpfer*, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (FMAG 11), Berlin (Ost) 1964, bes. 48–103.

tere haben teils auf die konkreten geschichtlichen Vorstellungen Joachims, teils auf das Grundmuster einer noch ausstehenden innergeschichtlichen Verbesserung rekurriert. Im Katholizismus reicht die Wirkungsgeschichte Joachims bis ins 18. Jahrhundert, und auch im Protestantismus hat er stark gewirkt.<sup>87</sup> Selbst Lessing (1729–1781) folgte in *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777/80) der (sublimierten) joachimischen Geschichtsidee.

Eine besondere Brisanz gewann der wiederauflebende Chiliasmus dort, wo er sozialrevolutionäre Impulse freisetzte. Dies scheint erstmals bei der im ominösen Jahr 1260 in Parma entstandenen Gemeinschaft der Apostoliker der Fall gewesen zu sein, die sich nach der Verbrennung ihres Gründers Gerardo Segarelli (ca. 1240–1300) im Jahre 1300 radikalisierten und unter ihrem neuen Anführer Fra Dolcino (gest. 1307) schließlich berufen sahen, das blutige Strafgericht über die Feinde Gottes selbst zu vollziehen, um so die ersehnte endgeschichtliche Friedenszeit unter einem Engelspapst heraufzuführen.<sup>88</sup> Auch der Priester John Ball (gest. 1381), einer der Anführer des englischen Bauernaufstandes von 1381, und die böhmischen Taboriten des 15. Jahrhunderts verbanden chiliastische Erwartungen mit dem Bewusstsein der Verpflichtung zu eigener gewalttätiger Aktion.<sup>89</sup> Im 16. Jahrhundert<sup>90</sup> wiederholte sich dieses Muster bei Thomas Müntzer (ca. 1489–1525), der schließlich in den aufständischen Bauern die berufenen Werkzeuge Gottes zur Herbeiführung der endzeitlichen Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen erblickte, und bei seinem Schüler Hans Hut (ca. 1490–1527), der nur mit Blick auf den ihm offenbarten Endtermin Pfingsten 1528 vorläufig auf Gewaltanwendung verzichtete. Ein revolutionärer Chiliasmus konnte sich auch an die Verkündigung des täuferischen Laientheologen Melchior Hoffmann (ca. 1495–1543) anschließen; hatte er selbst die Straßburger Obrigkeit als Vollstreckerin des Gerichts ins Auge gefasst, so errichteten seine niederländischen Schüler im westfälischen Münster 1534/35 eine chiliastisch inspirierte Theokratie.

Der Hauptstrom der Reformation verurteilte angesichts solcher gewaltsamer Aufbrüche den Chiliasmus scharf. Verwerfungen dieser Art finden sich in CA 17, in Artikel 41 der – durch den Tod König Edwards VI. (reg. 1547–1553) freilich nicht in Kraft getretenen – 42 Artikel der Anglikanischen Kirche von 1552 und in Artikel 11 der Confessio Helvetica Posterior – übrigens jedes Mal unter Qualifizierung des Chiliasmus als einer jüdischen, da materiellen und diesseitigen Erwartung. Die spätere orthodoxe Lehrbildung differenzierte hier stärker.

<sup>87</sup> *Bauckham*, Chiliasmus (wie Anm. 44), 737.

<sup>88</sup> *Bernhard Töpfer*, Reich des Friedens (wie Anm. 86), 283–324; *Reeves*, The Influence of Prophecy (wie Anm. 59), 242–247, 414 f.

<sup>89</sup> *Cohn*, Apokalyptiker und Propheten (wie Anm. 13), 219–225, 227–243.

<sup>90</sup> Zum Folgenden *Cohn*, Apokalyptiker und Propheten (wie Anm. 13), 259–310.

So unterschied Johann Gerhard (1582–1637) von einem auf leiblich-materielle Glückserwartungen angelegten »chiliasmus crassus« einen »chiliasmus subtilis«, der einen auf Frieden, Gerechtigkeit und rechten Glauben gegründeten besseren Zustand der Kirche erhoffte.<sup>91</sup>

Tatsächlich sollte der Chiliasmus ab dem 17. Jahrhundert eine prominente Rolle in der Fortentwicklung der protestantischen Eschatologie spielen.<sup>92</sup> Die Grundlagen dafür legten mit gelehrten Bibelstudien Theologen aus dem Spektrum des reformierten Protestantismus: der Puritaner Thomas Brightman (1562–1607), der deutsche Calvinist Johann Heinrich Alsted (1588–1638)<sup>93</sup> und der Anglikaner Joseph Mede (1568–1638). Alle drei können – wie schon Joachim – mit einem modernen Forschungsbegriff als Postmillenniaristen charakterisiert werden, insofern sie die Parusie erst nach dem erhofften Millennium erwarteten. Das Millennium selbst sollte bald beginnen – Alsted berechnete 1627 den Endtermin auf spätestens 1694 – oder war sogar bereits vor längerer Zeit angebrochen – nach Brightman schon im 14. Jahrhundert.<sup>94</sup> Die Hoffnungen, die sich mit diesem Millennium verbanden, waren vergleichsweise nüchtern und an biblischen Verheißungen orientiert: Es ging um eine Erneuerung von Lehre und Leben der Kirche, um die Bekehrung der Juden und Heiden zu Christus und die Brechung der Macht des Papsttums.

Indem diese Postmillenniaristen das Tausendjährige Reich nicht jenseits, sondern diesseits der Parusie und somit noch innerhalb der Geschichte erwarteten, rückten sie es nahe an die Gegenwart heran und stellten es in Kontinuität, nicht in Gegensatz zu dieser Welt. Demgegenüber neigten die Vertreter prämillenniaristischer Erwartungen, nach denen die Parusie dem Millennium vorangehen sollte, eher dazu, das Millennium phantastisch-utopisch auszumalen und seinen Gegensatz zur Welt und zur Gegenwart hervorzuheben. Nicht selten verband sich damit ein besonderes, zur Bildung exklusiver Konventikel führendes Elitebewusstsein.<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> *Johann Gerhard, Loci Theologici*, hg. von Eduard Preuss, Bd. 9, Leipzig 1875, 188 (= *De consummatione seculi*, VII 79). Vgl. *Heike Krauter-Dierolf*, *Die Eschatologie Philipp Jakob Speners* (BHTh 131), Tübingen 2005, 109.

<sup>92</sup> Zum Folgenden vgl. *Bauckham*, *Chiliasmus* (wie Anm. 44), 739f.; *Gäbler*, *Geschichte* (wie Anm. 71), 21f.

<sup>93</sup> Vgl. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, *Apokalyptische Universalwissenschaft: Johann Heinrich Alsteds »Diatriben de mille annis apocalypticis«*, in: *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), 50–71.

<sup>94</sup> S. o. Kap. 5.2.

<sup>95</sup> Zur Unterscheidung von Prä- und Postmillenniarismus vgl. *Bauckham*, *Chiliasmus* (wie Anm. 44), 739; *Robin Barnes*, *Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism, ca 1500–1800*, in: *McGinn, Encyclopedia of Apocalypticism II* (wie Anm. 61), 143–184, hier: 171f.

Nicht zufällig waren es solche prämillenniaristischen Vorstellungen, die während des englischen Bürgerkriegs in den 1640er und 1650er Jahren blühten.<sup>96</sup> Die Hinrichtung König Karls I. im Jahre 1649 wurde für die Anhänger derartiger Ideen zum Fanal. Gingen gemäßigte Vertreter davon aus, dass künftig Christus geistlich vom Himmel aus durch seine erwählten Heiligen regieren werde, so erwarteten andere buchstäblich ein irdisches Königtum Christi und seiner Heiligen. Die radikalsten Kräfte, die als die Fifth Monarchy Men bekannt sind, sahen die Heiligen in der Pflicht, selbst mit militärischer Gewalt das Reich aufzurichten. Auch das Protektorat Cromwells (1653–1658) galt ihnen noch als Teil des vierten und letzten Weltreiches von Dan 2, das durch das fünfte Reich der unmittelbaren Herrschaft Christi abgelöst werden musste.<sup>97</sup>

In Deutschland fand der erneuerte Chiliasmus im Pietismus Aufnahme. Philipp Jakob Spener (1635–1705) begründete in den *Pia desideria* (1675) den Aufruf zur Erneuerung der Kirche mit der »Hoffnung besserer Zeiten«, in denen die noch nicht erfüllten Verheißungen der Bekehrung der Juden zu Christus (Röm 11,25f.) und des Falls Babels (Offb 18), also nach gängigem protestantischem Verständnis des Papsttums, eingelöst werden sollten. Auch wenn Spener jede Bezugnahme auf Offb 20 sorgsam mied, handelte es sich hier eindeutig um einen postmillenniaristischen Chiliasmus.<sup>98</sup> Dieser öffnete die Bahn für eine Reform der bestehenden Kirche und ihrer Verhältnisse, wirkte also aktivierend, ohne jedoch einen Bruch mit dem status quo herbeizuführen. Diese nicht subversive, sondern konstruktiv-reformorientierte Spielart des Chiliasmus hat den gesamten kirchlichen Pietismus geprägt. So ist etwa das groß angelegte Projekt August Hermann Franckes (1663–1727) einer weltumspannenden Universalreform, das auch missionarische Anstrengungen mit einschloss, nur von hier aus richtig einzuordnen.<sup>99</sup> Auch zahlreiche weitere Projekte der Zeit zur Bekehrung von Juden, zu Kirchenunionen oder zur pansophischen Zusammenfassung des Menschheitswissens sind auf diesem Hintergrund zu sehen.

Demgegenüber war der Chiliasmus, den Johann Wilhelm Petersen (1649–1727) und seine Ehefrau Johann Eleonora Petersen (1644–1724) seit den

---

<sup>96</sup> *Christopher Hill*, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, London 21973; *Ignacio Escribano-Alberca*, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (HDG 4, 7d), Freiburg/Basel/Wien 1987, 12–34; *Bernard S. Capp*, *Radical Chiliasm in the English Revolution*, in: *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), 125–133.

<sup>97</sup> *Bernard S. Capp*, *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth Century English Millenarianism*, London 1972.

<sup>98</sup> *Krauter-Dierolf*, *Eschatologie Speners* (wie Anm. 91); *Gäbler*, *Geschichte* (wie Anm. 71), 24f.

<sup>99</sup> *Wolfgang Breul*, *August Hermann Franckes Konzept einer Generalreform*, in: *Wolfgang Breul / Jan Carsten Schnurr* (Hg.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung* (AGP 59), Göttingen 2013, 69–83.

1690er Jahren in einer Vielzahl wirkungsmächtiger Publikationen propagierten, prämillenniaristisch konzipiert.<sup>100</sup> Die Einzelheiten waren kompliziert: Die Petersens entwickelten einen zeitlich lang erstreckten Zukunftsfahrplan, der u. a. ein doppeltes Gericht vor und nach dem Millennium und schließlich auch noch eine unübersehbar lange, wenngleich zeitlich begrenzte Periode jenseitiger Bestrafung und Läuterung vor einer endgültigen Allversöhnung vorsah. Entscheidend ist, dass hier anders als bei Spener das Millennium so radikal von der Gegenwart geschieden war, dass es keinen natürlichen Weg von hier nach dort und daher auch keine Möglichkeit aktiver Anbahnung der besseren Zukunft durch Reformen gab. Letztlich blieb nur die Separation von den bestehenden Kirchen, der »Ausgang aus Babel«. Es war dieses kirchenkritische Potential, das, verbunden mit konkreten Krisenerfahrungen und den Impulsen der philadelphischen Bewegung, den prämillenniaristischen Chiliasmus auch für die übrigen Vertreter des radikalen, separatistischen Pietismus attraktiv machte. Gegen Ende der 1690er Jahre kam es in diesen Kreisen in Deutschland zu einer gesteigerten endzeitlichen Erregung.<sup>101</sup> Für das Jahr 1700 erwartete man den Anbruch des Millenniums, und an einzelnen Orten wie den gräflichen Residenzstädten Laubach in Oberhessen und Berleburg im Rothaargebirge kam es in diesem Jahr zu enthusiastischen Ausbrüchen chiliastischer Stimmungen. An beiden Orten sammelten sich radikale Pietisten, in Laubach legte der Stadtpfarrer sein Amt nieder, in Berleburg errichteten die Gläubigen am Osterfest das »melchisedekische Priestertum« und nahmen neue Namen an. Noch in den ersten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts dauerte die chiliastische Erregung, immer wieder durch Prodigien befeuert, fort, um dann abzuklingen.

Letztlich war es ausgerechnet der Chiliasmus, der in seinen antiken Ursprüngen eine besonders phantastische Spielart der apokalyptischen Enderwartung gewesen war, der in der Frühen Neuzeit der weitgehenden Ablösung der alten, futurisch-apokalyptischen Eschatologie vorarbeitete.<sup>102</sup> Vor allem rückte er das Ende der Welt und der Geschichte in weite Ferne und nahm ihm so seine unmittelbare Gegenwartsrelevanz. Bereits 1627 formulierte der chiliastisch gesinnte Oxforder Theologe George Hakewill (1578/79–1649): »Das Warten auf den Weltuntergang zerstört des Menschen Hoffnungen und schwächt sein Streben ... Wir sollten uns von den eingebildeten Schatten eines unvermeidlichen Weltuntergangs nicht hindern lassen, von unseren edlen Vorfahren zu lernen

<sup>100</sup> Gäbler, Geschichte (wie Anm. 71), 26–29.

<sup>101</sup> Zum Folgenden Hans Schneider, Die unerfüllte Zukunft. Apokalyptische Erwartungen im radikalen Pietismus um 1700, in: Jakubowski-Tiessen u. a., Jahrhundertwenden (wie Anm. 30), 187–212; wieder in: Ders., Gesammelte Aufsätze I. Der radikale Pietismus, hg. von Wolfgang Breul / Lothar Vogel (AKThG 36), Leipzig 2011, 378–404.

<sup>102</sup> Walter Sparr, Art. Apokalyptik in: Enzyklopädie der Neuzeit Bd. 1 (2005), 491–497, hier: 493.

und für unsere Nachfahren zu sorgen. So wie unsere Vorfahren für uns gesorgt haben, so wollen wir es für unsere Nachkommen tun, und sie werden uns dafür segnen; denn wir wissen nicht, wie viele Generationen noch nach uns kommen, ebensowenig wie unsere Vorfahren es zu ihrer Zeit gewußt haben.«<sup>103</sup> Mehr noch: In seiner »subtilen« postmillenniaristischen Ausprägung, wie sie in Deutschland seit Spener im kirchlichen Pietismus üblich war und sich seit dem 18. Jahrhundert auch in England und Nordamerika durch Daniel Whitby (1688–1726) und Jonathan Edwards (1703–1758) durchgesetzt hatte,<sup>104</sup> nahm der Chiliasmus in einer nüchtern-bescheidenen Weise eschatologische Hoffnungsgüter aus dem apokalyptischen Jenseits herüber in die innerweltliche Geschichte. Damit eröffnete er einen innerweltlichen Zukunftshorizont ähnlich demjenigen, wie ihn die aufklärerische Fortschrittsidee mit ihrer optimistischen Geschichtsbetrachtung implizierte und ermöglichte so deren relativ reibungslose Rezeption.

Ob der postmillenniaristische Chiliasmus darüber hinaus womöglich sogar mitursächlich zur Entstehung der modernen Fortschrittsidee beigetragen hat, wäre Gegenstand für eine eigene Untersuchung. Auch wenn die alte These Karl Löwiths, der die säkulare Geschichtsphilosophie und ihren Fortschrittsbegriff schlechthin als Säkularisat religiöser Heilserwartungen verstehen wollte, in dieser Form sicher unhaltbar ist,<sup>105</sup> sind doch die engen Zusammenhänge zwischen Fortschrittsidee und Chiliasmus unübersehbar.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Zitiert nach *Stephen Toulmin / June Goodfield*, *Entdeckung der Zeit*, Frankfurt am Main 1985, 120.

<sup>104</sup> *Bauckham*, *Chiliasmus* (wie Anm. 44), 741.

<sup>105</sup> *Karl Löwith*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 u. ö. – Dagegen *Hans Blumenberg*, »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: *Helmut Kuhn / Franz Wiedmann* (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München 1964, 240–265; *Hans Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966.

<sup>106</sup> Vgl. *Ernest L. Tuveson*, *Millennium and Utopia. A Study in the Background to the Idea of Progress*, Gloucester, Mass. 31972; *Kurt-Victor Selge*, *Vom frühchristlichen Chiliasmus zur säkularen Welterneuerung. Endzeiterwartungen in Europa bis zur Neuzeit*, in: *Gasper/Valentin*, *Endzeitfieber* (wie Anm. 73), 10–29, hier: 26–29; *Walter Sparr*, *Art. Endzeit* in: *Enzyklopädie der Neuzeit* Bd. 3 (2006), 278–281, hier: 279f.; *Matthias Pohl*, »The greatest of all events«: Zur Säkularisierung des Weltendes um 1700, in: *Ders. u. a.*, *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien* (ZHF Beih. 41), Berlin 2008, 331–371, hier: 337–340. Differenziert *Barnes*, *Images of Hope and Despair* (wie Anm. 95), 166–168.

## 8 DER PLAUSIBILITÄTSVERLUST DER APOKALYPTIK UND DIE VIER TRANSFORMATIONSGESTALTEN DER ENDERWARTUNG IN DER MODERNE

Die tiefste Zäsur in der Geschichte des Endes der Geschichte bildete die Zertrümmerung des alten apokalyptischen Weltbildes durch die neuen naturwissenschaftlichen und historischen Erkenntnisse im 17. und 18. Jahrhundert.<sup>107</sup> Astronomische, physikalische und mathematische Entdeckungen ließen das neue Bild der Welt als eines autonom nach mathematischen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden Mechanismus' entstehen. Kometen, Erdbeben und Überschwemmungen erschienen hier nicht mehr als göttliche Warnungen vor dem Ende, sondern als weltimmanent erklärbare Naturphänomene, und auch die Vorstellung eines durch ein unmittelbares übernatürliches Eingreifen Gottes verursachtes Ende von Welt und Geschichte verlor an Plausibilität. Auch die traditionellen Vorstellungen von Anfang und Dauer der Welt wurden schwer erschüttert. Geologische und paläontologische Forschungen wiesen darauf hin, dass das Weltalter weit höher sein musste als die bisher angenommenen maximal sechstausend Jahre. Auch die historische Beschäftigung mit der Geschichte außereuropäischer Völker erbrachte Daten, die mit der biblischen Chronologie nicht mehr vereinbar waren. Gut gemeinte Rettungsversuche wie der des Hugenotten Isaac de La Peyrère (1596–1676), der mit seiner Präadamiten-Hypothese die biblische Chronologie auf das Volk Israel beschränken und die übrige Frühgeschichte aus dem biblischen Zeitrahmen ausgliedern wollte,<sup>108</sup> vermochten nicht zu überzeugen. Ja, die kritische Bibelwissenschaft selbst erwies nun die Unhaltbarkeit der älteren Chronologien, indem sie die Differenzen zwischen den Zahlenangaben der Septuaginta und des hebräischen Alten Testaments sowie die Unmöglichkeit einer Harmonisierung der Angaben verschiedener alttestamentlicher Bücher aufzeigte.<sup>109</sup> Das eindrucklichste Indiz für die Zertrümmerung des chronologischen Rahmens des biblisch-augustinischen Geschichtsbildes ist die endgültige Ablösung der teilweise noch bis ins 18. Jahrhundert gebräuchlichen Weltära (mit der Zählung der Jahre seit der Schöpfung) durch die Inkarnationsära, die nun nicht nur vorwärts die Jahre nach, sondern auch rückwärts die Jahre vor Christi Geburt zählte

<sup>107</sup> Zum Folgenden *Pohlig*, *The greatest of all events* (wie Anm. 106); *Wolf-Friedrich Schäufele*, *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung um 1700*, in: Breul/Schnurr, *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung* (wie Anm. 99), 29–55, hier: 38–48.

<sup>108</sup> *Klempt*, *Säkularisierung* (wie Anm. 46), 89–96; *Richard Popkin*, *Isaac La Peyrère (1596–1676). His Life, Work and Influence*, Leiden 1987.

<sup>109</sup> *Klempt*, *Säkularisierung* (wie Anm. 46), 97–105.

und damit in beiden Richtungen eine prinzipiell unbegrenzte Zeitreihe eröffnete.<sup>110</sup>

Mit den genannten Einsichten waren sowohl die Überzeugung von der Nähe als diejenige von der Berechenbarkeit des Endes erschüttert. Ja, die Möglichkeit eines Endes von Welt und Geschichte überhaupt wurde schließlich bestritten. Nachdem Giordano Bruno (1548-1600) und Descartes (1596-1650) der Welt eine unendliche räumliche Ausdehnung zugesprochen hatten, lag es nahe, daraus auch auf ihre zeitliche Unendlichkeit zu schließen.<sup>111</sup> 1755 erklärte schließlich Immanuel Kant (1724-1804) rundheraus: »Es ist vielleicht eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verflossen, ehe die Sphäre der gebildeten Natur, darin wir uns befinden, zu der Vollkommenheit gediehen ist, die ihr jetzt beiwohnet ... Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören. (...) Sie braucht nichts weniger als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume, mit Welten ohne Zahl und ohne Ende, zu beleben.«<sup>112</sup> Damit war die realistische apokalyptische Erwartung des Weltendes als Gegenstand der spekulativen Erkenntnis erledigt. Nur für die praktische Vernunft ließ Kant noch die hergebrachten eschatologischen Lehrstücke über ein »natürliches«, also aus der moralischen Ordnung notwendig folgendes »Ende aller Dinge« gelten.<sup>113</sup>

In der jüngeren Forschung wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass es häufig Verfechter traditioneller theologischer und auch eschatologischer Vorstellungen waren, die, zuerst in England, aus einem apologetischen Interesse heraus versuchten, die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaften und der Geschichtsforschung mit den biblischen Vorstellungen zu harmonisieren, damit aber letztlich, ihrer eigenen Intention zuwider, die Unhaltbarkeit des überkommenen Weltbildes erwiesen. Bekannte Beispiele sind der Botaniker John Ray (1627-1705), der Universalgelehrte und Geologe Robert Hooke (1635-1703) und der Theologe Thomas Burnet (ca. 1635-1715).<sup>114</sup> Doch auch angesichts der immer deutlicher hervortretenden Widersprüche zwischen rationaler Wissenschaft und biblischer Offenbarung zeigten sich die Zeitgenossen anfangs er-

<sup>110</sup> *Klempt*, Säkularisierung (wie Anm. 46), 81-89; *Lucian Hölscher*, Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt am Main 1999, 31f.

<sup>111</sup> *Toulmin/Goodfield*, Entdeckung der Zeit (wie Anm. 103), 91-93.

<sup>112</sup> *Immanuel Kant*, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755), in: Ders., Werke ins sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 1, Darmstadt 2011, 219-400, hier: 334f.

<sup>113</sup> *Immanuel Kant*, Das Ende aller Dinge (1794), in: Ders., Werke ins sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 2011, 173-190.

<sup>114</sup> *Toulmin/Goodfield*, Entdeckung der Zeit (wie Anm. 103), 95-101; *Hölscher*, Entdeckung der Zukunft (wie Anm. 110), 32; *Pohlig*, The greatest of all events (wie Anm. 106), bes. 347-360; *Landwehr*, Geburt der Gegenwart (wie Anm. 39), 127-134.

staunlich wenig irritiert.<sup>115</sup> Selbst Pioniere der neuen Rationalität wie Isaac Newton (1642–1726)<sup>116</sup> konnten zugleich traditionelle apokalyptische Endzeitberechnungen anstellen. Anscheinend konnten sie problemlos zwischen den jetzt nebeneinandertretenden zeitlichen Wissensordnungen der Naturwissenschaft und der religiösen Offenbarung hin- und herwechseln – ein Phänomen, das die neuere Forschung als Pluritemporalität bezeichnet.<sup>117</sup>

Gleichwohl bedeutete das neue Weltbild eine substantielle Herausforderung für die christliche Eschatologie und forderte dieser erhebliche Transformationsleistungen ab. Für den Protestantismus lassen sich sehr pauschal vier Transformationsgestalten der Enderwartung in der Moderne konstatieren.

Die erste dieser Transformationsgestalten ist nicht unmittelbar als solche zu erkennen. Bei oberflächlicher Betrachtung und im eigenen Selbstverständnis handelt es sich um die ungebrochene Fortsetzung der traditionellen futurisch-apokalyptischen, universal und kosmologisch ausgerichteten Enderwartung, bei der teilweise auch weiterhin mit Prodigieendungen und biblisch-exegetischen Kalkulationen operiert wird.<sup>118</sup> Dieser Typus moderner Enderwartung findet sich seit dem 19. Jahrhundert bei allen antiaufklärerischen theologischen Richtungen und heute namentlich im amerikanischen Fundamentalismus und der evangelikalen Bewegung; er hat in den USA sogar in die Populärkultur Eingang gefunden.<sup>119</sup> Tatsächlich ist er jedoch keineswegs identisch mit der vor-modernen Enderwartung, denn anders als diese ist er nicht im Einklang mit, sondern im Gegensatz zu dem allgemein anerkannten Weltwissen seiner Zeit konstruiert.

Die drei übrigen Transformationsgestalten der christlichen Enderwartung haben die Bindung an die Apokalyptik und das ihr zugrundeliegende vormoderne Weltbild preisgegeben. Dass dies ohne Schaden möglich war, liegt daran, dass mit der oben beschriebenen zweiten Haupttendenz der Eschatologie im Christentum von Anfang an auch ein antiapokalyptisches Motiv wirksam war, das in der Moderne gleichsam einen späten Sieg errungen hat.<sup>120</sup> Alle drei Typen

<sup>115</sup> Hirsch, *Geschichte I* (wie Anm. 66), 217.

<sup>116</sup> Zu Newton vgl. Hirsch, *Geschichte I* (wie Anm. 66), 148–152; *Escribano-Alberca*, *Eschatologie* (wie Anm. 96), 66–74.

<sup>117</sup> *Landwehr*, *Geburt der Gegenwart* (wie Anm. 39), 38f.

<sup>118</sup> *Reinhard Hempelmann*, *Wehen der Endzeit. Apokalyptische Erwartung im Kontext charismatischer und evangelikaler Bewegungen*, in: Gasper/Valentin, *Endzeitfieber* (wie Anm. 73), 51–69; *Ernest R. Sandeen*, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism, 1800–1930*, Chicago 1970.

<sup>119</sup> Vgl. etwa die erfolgreiche, inzwischen mehrfach verfilmte Romanserie *Left Behind* von Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins; dazu *Amy Johnson Frykholm*, *Rapture Culture: Left Behind in Evangelical America*, Oxford 2004.

<sup>120</sup> Vgl. aber die Bestreitung der These des »unapokalyptischen Christentums« bei *Ulrich*

knüpfen dabei jeweils an bestimmte ältere Traditionsbestände an: an die präsentische Eschatologie, die Individualeschatologie und den postmillenniaristischen Chiliasmus. Die präsentische Eschatologie wird vor allem in theologischen Richtungen wie der Wort-Gottes-Theologie, aber auch in mystischer Spiritualität und in bestimmten Formen einer Bekehrungsfrömmigkeit wirksam. Mit der Individualeschatologie, die das Ende der persönlichen, biographischen Lebensgeschichte thematisiert, kommt die futurische Komponente der Eschatologie zunächst in ihrer individuellen Spielart in Betracht. Als solche bleibt sie allen Richtungen der Theologie aufgegeben. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist schließlich jene Umformung der futurischen Eschatologie in ihrer universalen Dimension, die durch den postmillenniaristischen Chiliasmus ermöglicht wurde: Von der Reich-Gottes-Arbeit der Erweckungsbewegung über die »Theologie der Hoffnung« bis hin zu sozial engagierten kontextuellen Theologien wird in den verschiedenen Spielarten dieser Transformationsgestalt die christliche Zukunftserwartung innerweltlich fruchtbar gemacht.

## 9 DAS ENDE DER GESCHICHTE ALS EPOCHENMARKER

Die eschatologische Enderwartung rührt an den Identitätskern des christlichen Glaubens, ist aber weniger stark dogmatisch festgelegt und stärker von nichtreligiösen zeitgenössischen Wissensbeständen beeinflusst und insofern von höherer historischer Variabilität als andere Lehrgehalte. Sie nimmt daher in besonderem Maße an den allgemeinen geschichtlichen Bewegungen christlichen Glaubens und Denkens teil und eignet sich insofern als historischer Epochenmarker.

Im Ganzen lässt sich die Entwicklung der christlichen Enderwartung als Auseinandersetzung mit dem Erbe der Apokalyptik beschreiben. Dabei werden zwei Haupttendenzen wirksam. Die eine, die auf Vermehrung und Anreicherung der apokalyptischen Elemente zielt, erlebte eine Hochzeit in den ersten fünf Jahrhunderten. In ihrem Zuge kam es vom 2. bis zum 5. Jahrhundert zur Produktion christlicher und zur Rezeption jüdischer apokalyptischer Literatur sowie vom 2. bis zum 4. Jahrhundert zur Blüte des klassischen Chiliasmus. Doch auch im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit kam diese Tendenz immer dort zur Wirkung, wo apokalyptische Enderwartungen durch Prodigien, Prophezeiungen und Kalkulationen aktualisiert wurden.

Die entgegengesetzte Tendenz einer Verminderung und Ausscheidung apokalyptischer Elemente setzte ebenfalls schon im 1. Jahrhundert ein. Zur Wirkung

kam sie besonders nach der Konstantinischen Wende. In ihrem Zusammenhang steht das Aufkommen der Reichstheologie, die im Westen v. a. im 4. Jahrhundert, im Osten bis zum Ende des byzantinischen Reiches und darüber hinaus bestand. Im Westen wurde Augustinus zur maßgeblichen Autorität, dessen Geschichtsentwurf Reichstheologie wie Chiliasmus gleichermaßen verdrängte. Mit der Herausbildung des modernen naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes seit dem 17. Jahrhundert und dem dadurch bedingten Plausibilitätsverlust der Apokalyptik trug diese zweite Tendenz einen späten historischen Sieg davon.

Neben den großen Rhythmen der beiden eschatologischen Haupttendenzen sind es vor allem die den Endzeitkalkulationen zugrunde gelegten Paradigmen, deren Wechsel für Periodisierungsfragen nutzbar gemacht werden kann. So fand die Weltwochenrechnung, unterschiedlich modifiziert, vor allem in der Spätantike und im Mittelalter Verwendung, während die Millenniumsrechnung vor allem um die erste Jahrtausendwende eine Rolle spielte. Deutlich bestätigt sich der Zäsurcharakter des 12. Jahrhunderts, in dem einerseits die Individualeschatologie mit ihren Annexen ihren Höhepunkt erreichte und andererseits mit der breiteren Rezeption der Endkaisererwartung und mit Joachim von Fiore der Chiliasmus im Westen wieder einsetzte. Mit dem Übergang zur Neuzeit entstanden neue kalkulatorische Paradigmen im Wesentlichen nur noch auf protestantischem Boden. Dabei gingen die Reformatoren mit ihrer apokalyptischen Gegenwartsdiagnose von ganz neuen Voraussetzungen aus, während sie mit der Rezeption des *Vaticinium Eliae* älteren Vorstellungen verhaftet blieben. Die systematisierten biblisch-exegetischen Kalkulationen mit ihrer eigentümlichen exegetisch-hermeneutischen Rationalität sind für die Neuzeit charakteristisch.

Besonders aufschlussreich erscheint die Entwicklung der chiliastischen Erwartungen, die nach ihrer Wiederbegründung im Hochmittelalter teils systemsprennende, revolutionäre Impulse freisetzten, teils systemkonform und reformerisch aktivierend wirkten und in dieser Gestalt der Aufnahme und womöglich auch der Formulierung der aufklärerischen Fortschrittsidee den Weg bereiteten.

Vor allem bestätigt sich die Bedeutung des 17. und 18. Jahrhunderts als entscheidender Modernisierungsschwelle. Die Dialektik der beiden einander widerstreitenden eschatologischen Haupttendenzen brach damals auseinander und brachte einen positionellen Pluralismus hervor, in dem seither apokalyptische und nicht-apokalyptische Entwürfe der Eschatologie gegeneinander stehen.

Über die genannten Ergebnisse hinaus gestatten die Befunde, wie wir sahen, auch geographische und konfessionelle Differenzierungen. Ein theoretisch belastbares Gesamtbild der christlichen Enderwartung als Epochenmarker würde indessen ausgedehnte weitere Forschungen erfordern. Die Geschichte des Endes der Geschichte ist selbst eine Geschichte ohne Ende.