

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 5

Artikel: Chiliasmus versus : Eschatologie und Weltgestaltung in der Perspektive des Comenius
Autor: Mili Lochmann, Jan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878488>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Chiliasmus verus

Eschatologie und Weltgestaltung in der Perspektive des Comenius¹

Versteht man unter *Eschatologie* den dogmatischen Bereich «De novissimis» im herkömmlichen Sinne, so kann man von daher für das Thema *Weltgestaltung* nicht viel erwarten. Der Bereich wird weitgehend von einer ans Jenseits und ans Schicksal des Einzelnen orientierten Denkweise bestimmt. «Metaphysik und Innerlichkeit» werden zu Kennzeichen des Lehrstücks. Kein Wunder, dass der moderne atheistische Protest gegen die Religion als «Opium des Volkes» (Karl Marx) gerade eine solche Eschatologie meint: Hier werde der Mensch zwar individuell getröstet, aber gesellschaftlich vertröstet. Seine Hoffnung werde aufs Jenseits abgelenkt: das Diesseits, die Welt der Menschen, werde im Stich gelassen. Habe man sein Heil im Himmel, so werde die Heilung der Erde weniger akut.

Dies wird ganz anders, versteht man Eschatologie im biblisch-prophetischen Sinne: als Verheissung des im Exodusgeschehen und, endgültig, in der Geschichte Jesu Christi handelnden Gottes. Diese in der Mitte des irdischen Geschehens angelegte Verheissung lässt die irdischen Verhältnisse nicht ausser Sicht. Sie ist auf sie bezogen. Es ist kein Zufall, dass bereits bei den vorexilischen Propheten des Alten Testaments, welche noch keine entwickelte Eschatologie vertreten, gerade die Botschaft vom kommenden «Tag des Herrn» eine klare soziale Tendenz impliziert: sie wird zur Drohung gegen die Unterdrücker und zur Verheissung für die Armen. Dies wird in der entfalteten biblischen Eschatologie des Alten und des Neuen Testaments durchgehalten: a) bei den eigentlichen Bahnbrechern des biblischen eschatologischen Denkens, den nachexilischen Propheten mit ihrer umfassenden Perspektive der Hoffnung für alle Völker; b) betont und mit klaren inhaltlichen Akzenten im eschatologischen Wort und der Praxis Jesu; c) und auch noch im eschatologisch-apokalyptischen Ausblick des letzten Buches der Bibel, denn er bezieht sich nicht nur auf den neuen Himmel, sondern auch auf die neue Erde, vor allem auf die Stadt Gottes (Off. 21).

Für die Frage nach dem weltgestaltenden Bezug der Eschatologie ergibt sich aus unsern Überlegungen: die Antwort auf diese Frage muss differenzieren. Die beiden Typen der Eschatologie – in ihren verschiedenen Variationen und Vermittlungen – wirken sich in der *Kirchengeschichte* verschieden aus. Verallgemeinernd könnte man sagen: der erste Typus disponiert zu einer eher *konservativen Theorie* und Praxis in Kirche und Gesellschaft, der andere eher zur *kritischen Infragestellung* des status quo – wobei allerdings diese Disposition nie abstrakt ideen-geschichtlich zu verstehen ist, sondern im komplexen Kontext geschichtlich-gesellschaftlicher Situation. Versuchen wir eine kurze dogmengeschichtliche Orientierung in diesem Sinne.

¹ Martin Anton Schmidt zum 60. Geburtstag am 20. Juli 1979.

1.

Man kann kaum bestreiten, dass der grössere Teil der Kirchengeschichte vom erstgenannten Typus der *spiritualisierten* und *individualisierten* Eschatologie charakterisiert ist.

Die Tendenz dazu setzt sich bereits in der patristischen Zeit durch. Sie hat zwei Quellen: einerseits den Einfluss der gnostischen und der platonisierenden Elemente, wie sie sich gerade in den eschatologischen Fragestellungen auswirken. Immer mehr geht es in der Eschatologie um das metaphysisch-religiöse Geschick der Seele, die aus der Entfremdung der Materie und des Leibes zu retten ist. Für die sichtbare Welt gibt es unter dem spiritualistischen Vorzeichen keine positive Erwartung und keine wirkliche Hoffnung. Andererseits zeigt sich – vor allem nach der konstantinischen Wende – eine andere, cäsaropapistisch (im Osten, etwa bei Eusebius) oder ekklesiokratisch (im Westen, etwa bei Augustinus) ausgeprägte Tendenz: der Versuch, den Sieg des Christentums als Erfüllung der eschatologischen Erwartungen zu deklarieren. In diesem Sinne wurde sogar der sonst den spiritualistisch-individualistischen Neigungen trotzen biblische Chiliasmus (im Sinne von Off. 20) für die ideologischen Zwecke des Kaisertums oder der Kirche beschlagnahmt: das Millennium sei die Zeit der Kirche. Im späteren augustini-schen Schema der «Weltwoche» repräsentiert der sechste Tag, das sechste und irdisch letzte Jahrtausend, eben die Zeit der Kirche. Die Kirche verkörpert also die abschliessende Geschichtsepoche, ihr status ist der letzte – vor der Ewigkeit. In dieser Zeit kann sie nichts mehr relativieren. Sie ist das sichtbare Reich Gottes.

Die Reformation hat diese Identifizierung der Kirche mit dem Reiche Gottes abgelehnt und mit ihr auch die Gleichsetzung der Zeit der Kirche mit der Eschatologie. Wohl lebt der Christ in der eschatologischen Zeit, aber eben nicht im Sinne der stabilisierenden Identifikation mit dem Letzten, sondern in der dynamischen Ausrichtung auf das «dynamisierende» Kommende. So wurde die authentisch biblische Eschatologie von der Reformation wieder entdeckt, aber bald auch fallengelassen. Letzteres gilt vor allem in bezug auf die sozialetische Fragestellung. Dass die eschatologische Perspektive mit der Veränderung irdisch-gesellschaftlicher Zustände etwas Positives zu tun hätte, das wurde eher bestritten. Man erschrak vor allem in der lutherischen Reformation vor den gesellschaftlichen Konsequenzen der «Freiheit des Christenmenschen», wie sie die Schwärmer gezogen haben.

Es ist auffallend, wie dunkle Farben die lutherischen Bekenntnisschriften dort wählen, wo sie das Thema Eschatologie auf die Welt anwenden: «Wir sehen, dass dies die letzten Zeiten sein, und wie ein alter Mensch schwächer ist, denn ein junger, so ist auch die ganze Welt und ganze Natur in ihrem letzten Alter und Abnehmen» (Augsb. Ap. 23, 53). Die Welt «verkümmert, schwindet dahin, vergeist», der Mensch wird immer «schwächer, gebrechlicher, haltloser, kränklicher» (Conf. Aug. 23, 14). In eine so fatal gezeichnete Welt bringt das Evangelium keine neuen Ordnungen. Eine noch offene sozialetische Möglichkeit besteht nicht im Einsatz für Veränderung und Erneuerung, sondern im Versuch

«conservare ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem» (Conf. Aug. 16).

So führt der lutherische – und sowohl in der orthodoxen wie auch in der modernistisch-idealistischen Fassung eigentlich der gesamtprotestantische – Weg immer mehr in Richtung der Individualhoffnung und Individualethik. Das eschatologische Reich Gottes hat es zuletzt nur mit den Personen zu tun. Die Zustände, die «Strukturen», werden aus der eschatologisch-ethischen Perspektive weitgehend ausgelassen.

2.

Wurde der *weltgestaltende* Horizont biblisch-prophetischer Eschatologie im breiten Strome der Kirchengeschichte weitgehend verdunkelt, so ging er der Kirche und Gesellschaft in der «christlichen Zivilisation» doch nicht ganz verloren. Es gab die ganze Kirchengeschichte hindurch Bewegungen, die jenen zweiten oder eigentlich ursprünglichen Typus der prophetischen Eschatologie zum Ausdruck brachten. Sie wirkten aufs Ganze gesehen meistens am Rande, am «linken Flügel» der Kirchengeschichte und in der Neuzeit, säkularisiert, eher am linken Flügel der Weltgeschichte, vor allem in sozialistisch-marxistischen Strömungen. Gerade so wurden sie aber für die Aufnahme und Entwicklung prophetisch-eschatologischer Motive in ihren gesellschaftlichen Konsequenzen höchst fruchtbar. Ich denke an die revolutionären Bewegungen des Mittelalters, Katharer, linke Franziskaner, Armenkreuzzüge; an die «Schwärmer» der Reformationszeit; an christlich-sozialistische Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Vor allem möchte ich auf zwei besonders ausgeprägte Typen dieser Eschatologie hinweisen, auf den Joachimismus und die Böhmisches Reformation.

Joachim von Fiore (1130–1202) legte bahnbrechend die dynamischen Kräfte biblischer Eschatologie im Hochmittelalter wieder frei. Er stellte dem stabilisierenden Weltwohenschema einen im Prinzip revolutionären geschichts-eschatologischen Entwurf gegenüber. Die Geschichte verläuft in Analogie zu den trinitarischen Motiven des christlichen Gottesglaubens in drei Stadien, wobei das dritte, das des Heiligen Geistes und seiner Freiheit, erst im Anbruch ist. Wir gehen der grossen Zukunft entgegen. Dadurch wird jede Identifizierung gegebener Zustände mit dem Reiche Gottes grundsätzlich problematisiert. Die Welt steht in der Perspektive des grossen Neuen, und zwar mit ethischen und reformatorischen Konsequenzen: «Oportet mutari vitam, quia mutari necesse est statum mundi.» Eine starke reformatorisch-revolutionäre Initiative ging von Joachim aus, bald auch bewusst mit gesellschaftlichen Akzenten. So konnte etwa Cola di Rienzo 1350 vor dem Kaiser Karl IV. in Prag mit dem Hinweis auf das anbrechende Zeitalter des Heiligen Geistes eine «universale Reformation» der Kirche und Welt proklamieren: «Illuminaturam et renovaturam orbis faciem universam . . .»

Diese Akzente fielen gerade in Böhmen auf einen vorbereiteten und fruchtbaren Boden. Die starke Reformbewegung im Lande, die dann im Hussitentum des 15. Jahrhunderts kulminierte, bereitete sich bereits im 14. Jahrhundert vor,

vor allem bei Jan Milič von Kremsier. Dabei wurde die joachimitische Hoffnung in wichtigen Punkten weitergeführt und radikalisiert. Dies zeigte sich etwa in bezug auf die wichtige Frage: Wer ist der Träger, das Subjekt, der reformatorischen Hoffnung? Der Kaiser, wie es Cola di Rienzo und manche andere messianisch denkende Eschatologen meinten? Oder etwa die Mönche, die nach der joachimitisch-franziskanischen Erwartung als das dritte Volk dem bereits als «falschen Sternen» erlöschenden Priesterstand nachfolgen werden? Milič und die Böhmisches Reformation mit ihm verneinten die beiden Fragen. Auch die Mönche waren für ihn bereits «ausgelöschte Sterne». Das eigentliche Subjekt der Hoffnung sei kein Stand mehr, sondern das ganze Volk Gottes, das gemeine Volk der Gläubigen.

Von daher bekam die eschatologische Zukunftserwartung nach bester prophetischer Tradition im Denken und Handeln der Böhmisches Reformation ihren soziologischen «Sitz im Leben», ihre sozialetische Resonanz. Sie transzendierte die gegebene hierarchisch-politische Ordnung. Sie wurde auf das ganze Volk ausgerichtet, vor allem auf die Ausgebeuteten und Entrechteten. Dies geschah nicht blind und schwärmerisch, sondern im Prozess konzentrierter theologischer Reflexion. Zentrale Postulate der Hussiten gehören in diesen Zusammenhang: die freie Verkündigung des Wortes Gottes, und zwar auf eine verständliche Art und Weise für das Volk und zuletzt auch durch das Volk; das Postulat einer dogmengeschichtlichen Reduktion der überwucherten kirchlichen Überlieferung auf das apostolische Mass; und schliesslich das Heilige Abendmahl, dieses wahrhaft eschatologische Mahl des kommenden Reiches, als Feier des ganzen Volkes, ohne das priesterliche Privileg des Kelches, d. h. «sub utraque».²

Bei solchem Verständnis wurde auch die soziale Situation des Volkes in die eschatologische Reflexion – etwa des Prager revolutionären Predigers Jan Želivský – konkret einbezogen, und zwar auf weltverändernde Hoffnung hin: «Status mundi renovabitur» – ein Akzent, welcher geradezu zum Leitmotiv tschechischer Reformation wurde.³ In diesem Leitmotiv kam der weltgestaltende Bezug der Hoffnung zum Ausdruck, welcher in der auslaufenden tschechischen Reformation auf eine ganz andere Art und Weise und doch in ähnlicher prophetisch-eschatologischer Motivation bei dem eschatologisch höchst wachen Jan Amos Comenius aufgenommen wurde: als Initiative zum umfassenden Bildungs- und Aktionsprogramm einer «ökumenischen Reformation», wobei das Wort «ökumenisch» sowohl auf die Kirche wie die Gesellschaft bezogen wurde.

3.

In diesem Zusammenhang ist nun die Problematik des *Chiliasmus* zu erörtern. Ohne Zweifel handelt es sich beim Chiliasmus um ein in der Kirchengeschichte

² Vgl. diesbezügliche dogmengeschichtliche Studien von Amedeo Molnár, vor allem *Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation: Von der Reformation zum Morgen* (1959).

³ Vgl. dazu J. M. Lochman, *Living Roots of Reformation* (1979).

und Gegenwart umstrittenes Phänomen. Das Motiv ist biblisch nur schwach belegt (Off. 20) und wurde in der kirchlichen und säkularen Geschichte so oft missbraucht und kompromittiert, dass die meisten heutigen Theologen dazu neigen, es lieber ausdrücklich oder stillschweigend fallenzulassen. Und nicht erst die heutigen Theologen, sondern der grössere Teil der Theologieggeschichte verhält sich in diesem Punkte ablehnend.

Die beiden massgebenden Konfessionen der Reformation etwa lehnten den Gedanken des «Tausendjährigen Reiches» entschieden ab. So steht es im XVII. Art. der Augsburgerischen Konfession: «Werden hie verworfen auch etlich jüdisch Lehren, die sich auch itzund eräugen, dass vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden.» Im 2. Helvetischen Bekenntnis wurden «die jüdischen Träume, dass vor dem Tage des Gerichts auf Erden ein künftiges goldenes Zeitalter sein wird» (Art. XI), nicht weniger energisch verurteilt. Und die protestantische Orthodoxie ging womöglich noch weiter: jede Art des Chiliasmus, der «chiliasmus crassus» (messianisch-irdisch orientiert) wie auch der «chiliasmus subtilis» (Vorstellung, dass die Kirche in der Endzeit geistlich vollendet wird), wurde konsequent als theologisches Unding abgewiesen.

Und doch gibt es auch andere Stimmen, und zwar sehr energische. Kurz vor seinem Tode erklärte der bereits erwähnte Theologe und Pädagoge Jan Amos Comenius (1592–1670): «Ich wage es, wahren Chiliasmus als wahres Christentum zu erklären, Antichiliasmus dagegen als Antichristentum» (De zelo). Dies klingt sehr kategorisch. Wie konnte ein so gebildeter Mann eine so provozierende, dem Geiste der Zeit in Kirche und Gesellschaft trotzen- de These aufstellen und vertreten? Ist seine Haltung mit einem Hinweis auf seine persönliche Schwäche zu erklären, die physische (eines fast Achzigjährigen) oder geistige (er war lebenslänglich von den chiliastisch-visionären Gedanken angezogen)? So haben es traditionsgemäss die Freunde und Feinde von Comenius gedeutet, meinem Verstehen nach mit Unrecht. In der angeführten These spürt man nicht nur seinen eigenen Herzschlag, sondern auch einen Herzpunkt des biblischen Glaubens. Ich möchte die These des Comenius aufnehmen, allerdings mit einem Versuch, sie kritisch zu interpretieren.

1. Würde die These des Comenius so lauten: «Chiliasmus est christianismus», dann müsste man ihr entschieden widersprechen. Der Chiliasmus, so wie er in der Kirchen- und Geistesgeschichte des Abendlandes vertreten wurde, ist eine höchst zweideutige und auch gefährliche Erscheinung. Die «damnationes» der reformatorischen Konfessionen, wie ich sie gerade zitiert habe, geben einen wichtigen Hinweis auf die Gefahr des Chiliasmus: er tendiert dazu, die apokalyptische Vision in eigene Regie zu übernehmen und ein christliches Imperium auf Erden aufzustellen.

Eine solche Art des Chiliasmus wurde in der Kirchengeschichte oft vertreten, auch wenn die Vorstellung des Millenniums dabei technisch nicht die entscheidende Rolle spielte. Dabei denke ich nicht nur an die Schwärmer, an ihre Versuche, das Tausendjährige Reich hic et nunc in ihren konkreten Verhältnissen,

wie etwa in Münster, aufzurichten. Ich denke auch an subtilere, aber theologisch keineswegs weniger bedenkliche Erscheinungen: an die Ideologie des christlichen Imperiums in seiner östlich-cäsaropapistischen Form oder in der Gestalt der westlich-päpstlichen Ekklesiokratie; ja viele Formen eines solchen Chiliasmus waren auch unter Protestanten möglich.

Es gibt auch durchaus weltliche chiliastische Formen in der Geschichte des Abendlandes. Man denke an die politische Philosophie, von den Utopisten, unter welchen z. B. Thomas Campanella bewusst von eschatologisch-chiliastischen Motiven ausging, bis zu den marxistischen Sozialisten derjenigen Prägung, die von der «kommunistischen Gesellschaft» nicht nur eine mögliche Form einer zukünftigen Gesellschaft, sondern zugleich den «qualitativen Sprung» aus dem «Reich der Notwendigkeit» ins «Reich der Freiheit» erwarten. Aber auch im Blick auf die Geistesgeschichte kann man auf subtile Art von chiliastischen Elementen sprechen. So gebraucht selbst I. Kant in seiner «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» den Begriff. Dazu schreibt J. Moltmann: «Sein Hinweis macht darauf aufmerksam, dass jedes Verständnis der Geschichte aus einem schon vorhandenen und ausgemachten Ganzen der Idee, der Ursubstanz oder des Lebens, und dass jede Aufhebung der Geschichte in Erkenntnis nach dem 'Ende der Geschichte' sucht und die Aporie der Geschichtsphilosophie darin zu sehen ist, dass dieses 'Ende der Geschichte' in der Geschichte gesucht werden muss. Die Geschichtsphilosophie der Neuzeit hat in der Tat den Charakter eines philosophischen, aufklärerischen Chiliasmus: die 'Beendigung der Geschichte in der Geschichte' ist, wie im alten religiösen Chiliasmus, ihr Ziel.»⁴ Lessing, Comte und Hegel können als Beispiel dienen.

Die Verwendung des Begriffes Chiliasmus in allen diesen recht verschiedenen Strömungen ist ziemlich weit und unpräzis. Sie signalisiert aber eine gemeinsame Tendenz der «chiliastischen Denkart» in ihren kirchlichen und säkularen Gestalten, und die ist bedenklich: Erhebung des Geschichtlichen zum Eschatologischen, Lokalisierung des Letzten (im politischen, kulturellen oder geistlichen Sinne) innerhalb der von Menschen verwalteten Geschichte. Dass von einer solchen Vision her dann nicht nur viel Positives an weltverändernder Energie, sondern auch viel an apokalyptisch denkendem und handelndem Fanatismus angeregt wird, wird in der Geschichte des Abendlandes immer wieder spürbar. Auch Fehlentwicklungen in marxistischen Strömungen sind hier kritisch zu bedenken. Vestigia terrent: chiliastische Motive können nicht undifferenziert aufgenommen werden.

2. Die These des Comenius wurde aber nicht undifferenziert formuliert: Er sprach betont von einem «*verus chiliasmus*», und nur diesen wagte er mit dem Christentum in Verbindung zu bringen. Was war damit gemeint? Bestimmt vor allem der Hinweis darauf, dass der Chiliasmus neutestamentlich verstanden nie abstrakt, verallgemeinert, verideologisiert vertreten werden darf. So gilt es im Blick auf Off. 20 zu bedenken, dass das Tausendjährige Reich keineswegs den Menschen, den Heiligen oder Unheiligen, als Ertrag ihrer Werke zur Verwaltung

⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1964), S. 242.

und zur Verfügung gestellt wird. Es setzt die Auferstehung voraus, und es ist vor allem streng Christus-bezogen. Nur ein solcher «wahrer» – und das heisst im Blick auf die von uns gelebte und geplante Geschichte: ein nüchterner, sie nie verabsolutierender – Chiliasmus ist christlich verantwortbar.

Worin liegt seine positive Bedeutung, und wie kann er zum Zeichen eines wahren Christentums erklärt werden, ja mit ihm selbst identifiziert werden? Comenius gibt einen wichtigen Hinweis mit der folgenden Überlegung im Vorwort zu seiner Schrift «Lux e tenebris», in welcher er zugleich den Begriff des Chiliasmus klärt: Der wahre Weg der Christen führt zwischen «Scylla und Charybdis», zwischen zwei ständigen Versuchungen, hindurch. Die «Scylla» wurde gerade genannt: ein grober Chiliasmus. Aber es gibt auch die entgegengesetzte «Charybdis»: eine nur auf den Himmel orientierte, spiritualisierte Frömmigkeit, welche aus lauter Angst vor den materialistischen Verobjektivierungen einer idealistischen Subjektivierung christlicher Hoffnung verfällt. In einer solchen Haltung verrät die Kirche die Welt, verengt die eschatologischen Verheissungen Gottes. Comenius sah diese Gefahr in der Orthodoxie seiner Zeit und im grösseren Teil der protestantisch etablierten Christenheit seiner Zeit. Ihr gegenüber bekannte er sich zum berechtigten Anliegen des Chiliasmus durch seine wahre eschatologische Erkenntnis, dass die Hoffnung der Christen bereits die irdische Geschichte meint, beleuchtet und in Bewegung auf das Reich Gottes setzt. Dies haben die Chiliasten besser verstanden als die Orthodoxen. Deshalb berief sich Comenius auf sie und evozierte eine von den Orthodoxen vernachlässigte Tradition: Tertullian, Eirenaeos, Joachim von Fiore, Jan Hus, Savonarola, Castellio u. a.

Von daher ist dann auch die einzigartig reiche reformatorische Tätigkeit des Comenius zu verstehen. Das Programm einer umfassenden Reformation der Kirche und Gesellschaft wurde in der chiliastisch-eschatologischen Perspektive höchst wirksam entwickelt, vor allem auf dem Gebiet des Bildungswesens. Was er als «wahren Chiliasmus» verstand, das wird vielleicht am besten mit den folgenden Worten umschrieben: «Die allgemeine Besserung der Dinge wird das Werk Jesu Christi sein, der alles in den Zustand erneuert, aus welchem alles entglitten ist; trotzdem fordert er unsere Mitarbeit, aber die wird nicht mehr schwierig sein unter dem jetzigen Stand der Dinge» (Panorthosie, Kap. 3). Der «jetzige Stand der Dinge» bezeichnet dabei nicht einfach den gegebenen Zustand der Welt, sondern ist als Hinweis auf den bereits offenen eschatologischen Horizont zu verstehen.

In diesem Sinne stellt der «chiliasmus verus» auch nach meiner Überzeugung eine legitime «eschatologische Initiative» dar. Kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung, die sich um differenziertes Erfassen und Bewerten seiner Entwürfe bemüht, erfüllt nicht nur einen Akt historischer Gerechtigkeit, sondern leistet auch einen wichtigen Beitrag zu unserer ökumenischen Orientierung. Denn Einsichten und Akzente dieses eschatologischen Denkens sind heute aktueller denn je. Werden sie von vornherein als «schwärmerisch» bezeichnet, so gerät Theologie und Kirche in Gefahr, in jene Charybdis der «Metaphysik und Innerlichkeit» zu fallen. Dies ist nicht weniger bedenklich als eine «grob chiliastische»

Verklärung oder gar Verabsolutierung geschichtlicher und gesellschaftlicher Zustände. Tertium datur: beharrliches Ringen um Erneuerung von Herzen und Zuständen – ohne Illusionen, aber auch in Absage an jeden Quietismus und Fatalismus. Dies wäre der «schmale Weg» eines chiliasmus verus: ein Beitrag christlicher Eschatologie zur Weltgestaltung.

Jan Milič Lochman, Basel