

«Die Geschichte der Apokalyptik» (Teil II)

TAUBES, Jacob, *Abendländische Eschatologie m. Anh. J. Taubes* (München, 1991), 65–82. TAUBES, Jacob, *Abendländische Eschatologie m. Nachw. M. Tremel* (Berlin, 2007), 90–112. RUSTER, Thomas, Vater der katholischen Kirche, in : FABER, Richard; GOODMAN-THAU, Eveline; MACHO, Thomas, *Abendländische Eschatologie Ad Jacob Taubes* (Würzburg, 2001), 131–151.

0. Vorbemerkung

Das vorliegende Skript folgt dem Text nach TAUBES, *Abendländische Eschatologie m. Anh. J. Taubes* (München, 1991). Die in Klammern gesetzten Seitenangaben der Zitationen und Paraphrasierungen entsprechen dieser Ausgabe. Vollständigkeitshalber sind die Seitenangaben der Neuauflage: TAUBES, *Abendländische Eschatologie m. Nachw. M. Tremel* (Berlin, 2007) mittels trennenden Schrägstriches ergänzt.

1. Einleitung

Nach dem sich Jacob Taubes im 1. Teil der Geschichte der Apokalyptik auf die widersprechenden Axiome der Apokalyptik und der Antike, das Leben Jesu und auf Paulus und die Auflösung der antiken Welt fokussierte, die er unter anderem auf die epochale Einkehr der Geschichte des Geistes, der Selbstbewusstwerdung des Menschen zurückführt, widmet er sich im 2. Teil der Geschichte des Urchristentums des 1. und dem Verblässen der eschatologischen Hoffnung durch die spekulative Gnosis des 2. bis 4. Jahrhunderts. Dazu geht Taubes insbesondere auf die weichenstellende Theologie Origenes' (185–253/254), auf die christlichen Gemeinden und der heidnischen Kultkirche des 3. Jahrhunderts und auf Iamblichos' von Chalkis (240/245–320/325) Entwurf einer orthodoxen Theologie ein, sowie auch auf Augustins (354–430) *Civitate Dei* als Fundament für das Heilige Römische Reich und auf die Theologie Joachims von Fiore (um 1130/1135–1202), welche im Jahr 1200 das neue Weltalter des Heiligen Geistes beginnen lässt. Für die Hervorhebung Taubes' Kernanliegen werden in der vorliegenden Arbeit zur ursprünglichen Kapitelstruktur eigene kontextuell bzw. thematisch differenzierende Untertitel eingeführt. Die Erläuterungen Taubes zu Augustins *Civitate Dei*, werden mittels Exkurs aus dem kritischen Kommentar von Thomas Ruster: Vater der katholischen Kirche? Der Streit um Augustins Eschatologie, in : FABER; GOODMAN-THAU; MACHO, *Abendländische Eschatologie Ad Jacob Taubes* (Würzburg, 2001), ergänzt.

2. Geschichte des Urchristentums

2.1 Das Nichteintreffen der Parusie (vgl. 65/90f)

«Die innerste Geschichte des Christentums ergibt sich aus dem sich nicht ereignenden Ereignis der Parusie und beinhaltet die Versuche, dieses Nicht-eintreffen doch in eine christliche Auslegung zu fassen. Die erste Verzögerung der Parusie ereignet sich noch zur Zeit Jesu, da Jesus seine Jünger im Sturm in die Städte Israels aussendet: ›Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis des Menschen Sohn kommt› (Mt 10,23). [...] Die innere Einheit des Urchristentums, wie auch der Gegensatz von Urgemeinde und paulinischer Kirche bestimmt sich vom Tode Jesu her. Tod und Auferstehung Jesu sind für die Urgemeinde, wie für Jesus selbst, Stufen der messianischen Ereignisse. Die Urgemeinde schart sich um die Sippe Jesu und harrt in unablässigem Gebet der Parusie. In Visionen redet der Auferstandene mit den Jüngern ›vom Reich Gottes› (Apg 1,3).» (65/90)

Die Gemeinschaft der Jünger fügte sich in die Familien der Sippe Jesu ein und weitete sich zur Gemeinwirtschaft einer Urgemeinde aus. Schon die Urgemeinde evolvierte nach Taubes das Reich

Gottes und die Hoffnungen auf dieses Reich mit einer eigenen volkstümlich inspirierten Apokalyptik in der Gestalt, die Jesus weitaus zurückhaltender gelehrt und erläutert hatte.

2.2 Der Kommunismus der Urgemeinde (vgl. 66f/91f)

Der Kommunismus dieser Gemeinde wurzelt dementsprechend zunächst in der Stammesverfassung der Sippe Jesu, die wie andere Wander- und Störhandwerkerfamilien familienweise gemeinschaftlich leben, in der sich Besitzenden einer Ordnung unterwarfen und zugleich die Ältesten auch gegen Unterschlagungen aus Kleingläubigkeit vorgingen. Die Glieder dieser Gemeinde gaben jeden Besitz in der sicheren Hoffnung auf, dass sie bald «hundertfältig empfangen werden Häuser, Äcker und das ewige Leben» (Mk 10,29).

«[Dennoch] läßt sich der Zusammenhang von Reichsenthusiasmus und Kommunismus nicht übersehen. Im Kommunismus will die urchristliche Gemeinde die Ökonomie des Gottesreiches vorwegnehmen. [...] Die Urgemeinde weiß noch, daß Freundschaft mit der Welt Feindschaft wider Gott ist (vgl. Jak 4,4¹). Arm und Reich sind in der Urgemeinde Aussagen, die sich mit Gut und Böse decken. In der Hoffnung auf das Reich klingt die prophetische Weissagung und die apokalyptische Ausmalung des Reichs mit. Man weist immer wieder darauf hin, daß in den Lehren Jesu «jedes Programm der sozialen Erneuerung fehlt»². Es ist aber selbstverständlich, daß derjenige, der sich berufen fühlt, Gesetz und Propheten zu erfüllen, auch das soziale Programm der Prophetie vollstrecken will. Die frohe Botschaft, die die Apostel bringen, übt jene werbende Kraft bei den unteren Schichten im *imperium Romanum* aus, weil das Evangelium eine unmittelbar bevorstehende Umwälzung ankündigt, da nichts bleibt, wie es ist: «und siehe, es sind Letzte, die werden die Ersten sein, und sind Erste, die werden die Letzten sein. (Luk 3,30)» Davon aber schweigen die Priester des Zeus und Jupiters, des Osiris und Serapis.» (66f/91f)

2.3 Die Wende von der christlichen Apokalyptik zur christlichen Gnosis (vgl. 67f/92–95)

«Die Urgemeinde wartet auf das Hereinbrechen des Reichs, und ihre Lage wird, je länger sich dieses Ereignis nicht ereignet, immer verzweifelter. *Paulus* überwindet die Sackgasse der Urgemeinde, indem er lehrt, daß trotz der Verzögerung der Parusie der neue Aeon bereits angebrochen ist. Aber das andauernde Nichteintreffen beunruhigt auch die paulinischen Gemeinden. Die Todesfälle in der Gemeinde setzen dem Glauben hart zu. Denn der letzten Generation sind die Herrlichkeiten der messianischen Zeit vorbehalten, die nun für die Verstorbenen wegfallen, obwohl diese durch die Taufe bereits im neuen Aeon waren. Paulus beschwichtigt diese Zweifel, indem er eine «Ordnung» der Auferstehung zusagt: auch die verstorbenen Christen werden bei der Parusie auferstehen, und nur sie, denn alle anderen Toten müssen bis zu dem letzten *tagma* der Auferstehung warten. Die endzeitliche Auferstehung erfolgt so in Etappen (vgl. 1 Kor 15,23f)³.» (67/92)

Wie es Albert Schweitzer aufzeigt, kreuzen sich bei Paulus Eschatologie und Mystik, im Ort der Wende von der christlichen Apokalyptik zur christlichen Gnosis.⁴ Dies vollzieht sich nach Taubes zu dem Zeitpunkt, den Paulus *καρπός* nennt, wenn sich «diese» und «jene» Welt als in sich

¹ «Ihr Ehebrecher, wisst ihr nicht, dass Freundschaft mit der Welt Feindschaft mit Gott ist? Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind sein» (Jak 4,4, EÜ, 2016).

² TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912), 48.

³ «Es gibt aber eine bestimmte Reihenfolge: Erster ist Christus; dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören» (1 Kor 15,23, EÜ, 2016).

⁴ Vgl. SCHWEITZER, Albert, *Mystik des Apostels Paulus*, (Tübingen, 1930), 113

geschlossene Machtsysteme, als «Reiche» des noch natürlichen und des schon übernatürlichen Weltzustandes, berühren und ineinanderschieben. Dieser καιρός wird von Paulus zwischen dem Tod Jesu und der erwarteten Parusie Christi bestimmt. Die paulinische eschatologische Mystik, welche die Botschaft Jesu über Nähe des Weltendes wie in Markus noch nachzittert, wird nach Taubes schnell überholt und ist bereits bei Johannes und Marcion schon weit in die Ferne gerückt. Es ist nicht mehr die Eschatologie Jesu und auch nicht die paulinisch-eschatologische Mystik von der Wende des καιροῦ der Inhalt bei Johannes, sondern das Geheimnis des Weltalls, in dem Christus als Wasserzeichen unauslöschlich eingezeichnet wird. Auch sind die Jünger keine ἀπόστολοι (Boten) mehr, sondern μαθηταί (Schüler).

Mit dem Eintreten der oberen und reichen Stände in die Kultvereine der Christen verschwimmt die eindeutige Physiognomie der urchristlichen Gemeinde. Je mehr Heilssuchenden der orientalisches-hellenistischen Mysterienkulte den christlichen Gemeinden zulaufen, um mit ihnen Agapen mitzufeiern, legt nahe, dass diese immer mehr von der Art der Mysterienkulte annehmen. Aber an die Stelle der Natur tritt im christlichen Mysterium das Logos-Wort.

«Diese innere Überwindung der Naturreligion, in deren Bann auch die hellenistischen Mysterienkulte stehen, zeigt, daß der Sieg des Kyrios-Christos-Kultes kein Zufall ist, sondern sich notwendig in die Bewegung des Geistes fügt, der sich aus den Ketten der Natur zu befreien sucht. [...] In dieser neuen Entwicklung wird selbstverständlich auch der aufrührerische Klang der alten Verheißung gedämpft und den neuen Hörern angepaßt. Der Mahnspruch des Paulus: ein jeder verharre in dem Stand, in dem er geboren ist [(vgl. 1 Kor 7,20)⁵], erleichtert diese Wandlung.» (68/94)

2.4 Die Offenbarung Johannis (69-71/95–98)

Durch den Ausstand zwischen Auferstehung und Parusie entsteht eine Situation des steten Harrens, in der die Christenheit nach Taubes eine eigens jüdische Apokalyptik für sich selbst interpolierend wiederherstellt. Von diesem Wandel zeugt die Johannesoffenbarung. Schon in der alten Kirche wurde sie als «jüdisch» verdächtigt, Martin Luther stellte sie wiederum auf eine Ebene mit dem 4. Buch Esra oder aber Eberhard Vischer hat die These verfochten, dass «die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung»⁶ sei. In diesem Sinne fügt sich die Offenbarung Johannis nach Taubes in die Reihe nicht-kanonischer Apokalypsen, die alle christliche Interpolationen um einen jüdischen Grundstock enthalten. So wird auch in der Offenbarung eine jüdische Apokalypse von einem christlichen Sendeschreiben (Offb 1–4, m. E. nur Offb 1–3) und einer letzten Ermahnung (Offb 22,6f) umrahmt, wovon das Herzstück die Weissagung von der Geburt des Messias (Offb 11,15–12,17) bildet, aber zugleich ausgeschlossen werden muss, dass es sich um eine Erzählung der Geburt Jesu handelt.

«Aus den christlichen Interpolationen läßt sich deutlich der zeitgeschichtliche Hintergrund ablesen. Ist die jüdische Grundschrift der Apokalypse aus der Judenverfolgung unter Titus entstanden, so sind die christlichen Interpolationen der Apokalypse «ein greller Widerschein der blutigen Verfolgung, die die Existenz des Christuskultes zur Zeit Domitians in Kleinasien zu vernichten drohte»⁷. Das zwanzigste Kapitel der Apokalypse, das abgesehen von zwei Interpolationen (vgl.

⁵ «Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat» (1 Kor 7,20, EÜ, 2016).

⁶ VISCHER, Eberhard, *Die Offenbarung Johannis. Eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung* (Leipzig, 1886), 126.

⁷ LOHMEYER, Ernst, *Christuskult und Kaiserkult* (Tübingen, 1919), 33.

Offb 20,4/3.6) zur jüdischen Grundschrift gehört, ist die Magna Carta des Chiasmus. Alle chiliastische Rebellion und Sehnsucht nährt sich von diesem Kapitel (vgl. Offb 20–21,5). der Johanneischen Apokalypse. In der Offenbarung Johannis flammt noch einmal der ganze apokalyptische Haß gegen das Imperium Romanum auf, gegen «die große Babylon, die Mutter der Hurerei und aller Greuel auf Erden» (Offb 17,5⁸).» (70/96f)

Weil das «Brüllen» der Apokalypse nach Taubes in den christlichen Gemeinden nicht ohne Echo verhallte, kam es immer dann, wenn die nahe bevorstehende Parusie verkündet wurde, aber zur grossen Enttäuschung aber ausblieb, zu Erschütterungen in den Gemeinden und Aufruhr in der Öffentlichkeit. Dass der Verfasser des 2. Thessalonicherbriefes (vgl. 2 Thess 2,1f) in diese Verwirrung die Gemeinde zur Ruhe ermahnt, zeigt auf, dass die Voraussetzung für die Parusie noch nicht gegeben sei, denn der Tag des Herrn kann noch nicht kommen:

«Lasst euch durch niemanden und auf keine Weise täuschen! Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit offenbar werden, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt.» (2 Thess 2,3f, EÜ, 2016)

Zu diesem wunden Punkt des nicht ereignenden Ereignisses berichten auch der 2. Petrusbrief, daß «in den letzten Tagen [...] Spötter kommen [werden], die ihren Spott treiben, ihren eigenen Begierden nachgehen und sagen: Wo bleibt seine verheißene Ankunft? Denn seit die Väter entschlafen sind, bleibt alles wie von Anfang der Schöpfung an.» (2 Petr 3,3f, EÜ, 2016), und der 1. Clemensbrief: «Unglücklich sind die Zweifler, die geteilten Herzens sind und sagen: Dies haben wir gehört auch schon zur Zeit unserer Väter, und siehe, wir sind alt geworden, und nichts davon ist uns zugekommen.» (1 Clem 23,3, BVK, 1908).

2.5 Origenes als Weichensteller der christlichen Theologie (vgl. 72–74/99–102)

Mit der Idee von der ἀποκατάστασις ist Origenes (185–253/254) nach Taubes die Weichenstellung der christlichen Theologie, wo antik-statisches und christlich-apokalyptisches Erbe auseinanderfallend einander gegenüberstehen.

«Als Mitte der origenistischen Thematik ist die Logosmystik zu bezeichnen. Gott ist reiner Geist. Aber Geist ist nicht ruhend, sondern ewig schaffend und ruhelos tätig. Der Geist offenbart sich nicht in der Welt, sondern im Mysterium des überweltlichen Logos. Der Logos erfüllt den Erdkreis, um ihn selbst mit seinem Feuer zu taufen, zu versengen und in Geist zu verwandeln.⁹ Die Seele ist nur Bild und Gleichnis des Logos, nur das offene Fenster, durch das die erleuchtenden Strahlen des Logos eindringen. Der Logos inkarniert sich auf allen Stufen und Sprossen der Welt, er ist den Menschen Mensch, den Engeln Engel und wird infolgedessen der Seele, die auf diesen Sprossen zu Gott aufsteigt, zur lebendigen Himmelsleiter, zum kosmischen wahren Weg¹⁰. Die Seele aber ist weder Geist noch Leib, sondern die übergängliche Mitte zwischen beiden. Als Mitte ist sie auch der Ort der Wahl, ob der Mensch fleischlich oder geistig sein will. Wählt die Seele das Geistige als Lebensform, so wandelt sie im «Geist», wählt sie das Stoffliche als Lebensform, so wandelt sie im «Fleisch»¹¹. Die Seele ist in sich unvollkommen, und nur im Geist ist sie, was

⁸ «Auf ihrer Stirn stand ein Name, ein geheimnisvoller Name: Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde» (Offb 17,5, EÜ, 2016).

⁹ Vgl. BALTHASAR, Hans Urs, *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Salzburg, 1938), 117f.

¹⁰ Vgl. Ebd., 69f.

¹¹ Vgl. Ebd., 74f.

sie sein soll. Im Geist nimmt die Seele teil an Gott, und so bestimmt sich ihr letztes Wesen eben aus dieser Teilnahme. Nur die vernunfthafte Seele nimmt teil am Leben Gottes, und darum ist der Mensch zugleich als Geist-Seele, als «innerer Mensch» teilnehmend an Gott und zugleich als Leib-Seele, als «äußerer Mensch» von Gott geschaffen. Das Leben im Geiste vollzieht sich als Aufstieg der Seele, die in ihrem Steigen nach oben das urzeitliche Fallen nach unten aufhebt.» (72f/100)

Die Logosmystik des Origenes ist nach Taubes eschatologischer «Pantheismus», mit der die Eigenart des origenistischen Christentums angedeutet wird, das keine Gabe ist, sondern eine Aufgabe; es bezeichnet keine Erlösung, sondern einen Weg aufwärts. Daher steht bei ihm die Inkarnation nicht im Zentrum, denn sein Ausgangspunkt ist Gott, der bei Origenes fortwährend im Bild eines Lehrers und Vaters dargestellt wird; einer, der sein Kind züchtigt und erzieht. So ist das Kommen Christi als Logos nur eine unter vielen anderen Massregeln seitens der Vorsehung, denn was Gott will, ist das ewige Streben der Menschen. Der menschengewordene Logos versteht sich in besonderer Weise zu helfen, und vollzieht sich durch die Schöpfung, durch die Philosophie, durch das jüdische Volk, durch Christus und durch das Leben der Kirche, aber auch durch künftige Entwicklungen. Der «innere» Aufstieg der Seele jedoch ist kein intellektueller Vorgang, sondern greift vielmehr in die Leiblichkeit und in das persönliche Leben des Menschen ein.

«Mit Origenes erreicht die eschatologische Mystik ihren Höhepunkt. Die Eschatologie wendet sich vom weltlichen Endspektakel ab und ist ganz nach innen verlegt als ein großes Drama der Seele. [...] Die dramatischmythologischen Motive der Eschatologie fallen fort, und in den ontologischen Hypostasen stellt sich das Sein als eine Bewegung dar, das sich aus innerer Dynamik zum universalen Prozeß von Selbstentfernung und Rückkehr zeitigt und nur im Durchlaufen dieses Schicksals wirklich ist. Das Sein ist seine eigene eschatologische Geschichte, und die Lehre von ihm ist Ontologie der Erlösung.» (74/102)

2.6 Der Chiliasmus in der christlichen Kirche (vgl. 75f/103–105)

Aus dem älteren christlichen Schrifttum wurden chiliastische Abschnitte ausgemerzt, sodass der Chiliasmus trotz seiner christlichen Verteidigern nur noch durch verfechtende untere Volksschichten ein eher unterirdisches Dasein findet. Der Geist des Origenes, der durch seine pneumatische Exegese der biblischen Schriften die apokalyptische Eschatologie des Neuen Testaments aufhebt und zudem auch das Motiv der individuellen Eschatologie anschlägt, welches die christliche Kirche seit Augustin beherrscht, setzt sich prägend durch.

«Den Chiliasmus bezeichnet Origenes als «den Geist derer, die sich zwar Christen nennen, aber in ziemlich jüdischem Sinn die Schrift erklären, und nichts, was göttlicher Offenbarung würdig wäre, darin finden»¹². Euseb von Cäsarea [...] gibt die allgemeine Ansicht der Kirche wieder, die im Chiliasmus eine «fleischliche Lehre» sieht, die ins Judentum gehöre. Schließlich bezeichnet das Konzil von Ephesus im Jahre 431 den Chiliasmus als eine «Entgleisung und Fabelei»¹³.» (76/104)

Die christliche Kirche war dementsprechend schon vor ihrer Anerkennung durch das Imperium entschieden reichsfreundlich, denn schon früh fühlt sich sie nicht mehr als die Gemeinde in der Fremde; bereits für Eusebius sind Reich und Ökumene schon identisch.

¹² ORIGENES, *De principiis*, IV, 24.

¹³ NIGG, Walter, *Das ewige Reich* (Zürich, 1945), 45.

«Mit der Erhebung des Christentums zur Reichsreligion erlischt endgültig die Hoffnung auf das Reich Gottes. Seit Konstantin wird auch das imperium Romanum „heilig“ gesprochen. Dieser Zustand gilt seit Konstantins Tagen und wird durch Augustins Gottesstaat ideell, durch Karls Politik praktisch befestigt und endet im christlichen Europa im abendländischen Heiligen Römischen Reich.» (76/105)

3. Von Augustin zu Joachim

3.1 Die zwei Kultkirchen des 3. Jahrhunderts (vgl. 77f/105–107)

Im dritten nachchristlichen Jahrhundert ist das Weitende in die Ferne gerückt, und die christliche Gemeinde hat sich endgültig in eine Kirche verwandelt. Die großen Systeme der Theologie fügen sich zu einer Dogmatik zusammen, welche das neue Prinzip der Auslegung der Welt ist. Die theologische Spekulation aber hat zur Voraussetzung, daß man an die Dauer der zu begründenden Lehren glaubt.¹⁴ Die Wendung von der Gemeinde zur Kirche vollzieht sich nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Im dritten Jahrhundert fügen sich auch die heidnischen Kulte des Westens zu einer Kirche zusammen. [...] Die Zugehörigkeit zum römischen Imperium wird jetzt gleichwie bei den aramäischen Nationen durch ein Bekenntnis bestimmt. Der Gegner der christlichen Kirche ist nicht eigentlich die antike Religion, die das Christentum kaum noch zu Gesicht bekommt, sondern ihr Gegner ist ein Heidentum, das eine neue und kraftvolle Kirche ist und die aus demselben Geist entstanden ist wie die christliche Kultkirche.¹⁵» (77/105f)

So gibt es fortan nach Karl Heinrich Johannes Geffcken zwei Kultkirchen, in denen unter verschiedenen Namen ein und dasselbe göttliche Prinzip verehrt wird und im römischen Staat wird im dritten Jahrhundert die Rechtgläubigkeit Voraussetzung wirklicher Staatszugehörigkeit.

3.2 Iamblichos Entwurf einer orthodoxen Theologie für die heidnische Kultkirche (vgl. 78f/107f)

Um 300 entwarf Iamblichos von Chalkis (240/245– 320/325) Geffcken ein System einer orthodoxen Theologie und einer priesterlichen Hierarchie mit strengem Ritual für die heidnische Kultkirche. Darin tritt das persönliche, religiöse Erlebnis zu Gunsten einer mystischen Kirche mit Weihungen und Kulterfüllung sowie mit einem Klerus zurück. So kündigte sich mit dem orthodoxer Fanatismus eine neue Zeit an, die durch den Versuch Julians II. charakterisiert ist, die heidnische Kirche für alle Ewigkeit aufzurichten. Dennoch wäre es falsch, diesen Versuch Julians als sein eigenes Unternehmen darzustellen, denn führte nur das Programm Iamblichos durch,¹⁶ denn Iamblich wurde von Julian unmittelbar als kanonisch erklärt.¹⁷ Viele der Inschriften zu Ehren Julians lassen sich kaum anders übersetzen als: es ist nur ein Gott und Julian ist sein Prophet.¹⁸ Nur darum konnte nach Taubes die römisch-katholische Kirche in den Organismus des römischen Reiches hineinwachsen, weil das heidnisch römische Reich im dritten Jahrhundert selbst eine Kirche ist.

3.3 Augustins «Civitate Dei» als Fundament für das Heilige Römische Reich (vgl. 79f/108–110)

«Der Staat ist seit dem dritten Jahrhundert ganz in die Gemeinschaft der Gläubigen, in die Kirche völlig eingebettet. Die christliche Gemeinschaft umfaßt das Diesseits wie das Jenseits, die

¹⁴ Vgl. GEFFCKEN, Johannes, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Heidelberg, 1920), 31.

¹⁵ Vgl. ebd., 11.

¹⁶ Vgl. ebd., 113.

¹⁷ Vgl. ebd., 134.

¹⁸ Vgl. ebd., 140.

Rechtgläubigen wie die guten Engel und Geister. In dieser Gemeinschaft bildet der Staat nur eine kleinere Einheit der sichtbaren Seite des *corpus mysticum*. Die *civitas Dei* ist weder eine antike *polis* noch ein neuzeitlicher Staat.¹⁹ Denn die *polis* und der Staat haben ihren Schwerpunkt im Diesseits, in einem bestimmten geographischen Ort. Die *civitas Dei* aber ist weder an einen Raum, noch an die Menschen eines Gebietes gebunden. [...] Dies ist der Grund, darauf der augustinische Gottesstaat errichtet ist.» (79/108)

In den zweiundzwanzig Büchern des Gottesstaates, *Civitas Dei* legt Augustinus von Hippo (354–430) das geistige Fundament für das Heilige Römische Reich des Mittelalters, das von Konstantin bis in die deutsche Kaiserzeit reicht. Die eschatologische Hoffnung auf das Reich, die seit der Johanneischen Apokalypse nur als Chiliasmus gedeutet wurde, verlor nach Robert Frick ihre letzte Stosskraft und wurde von Augustin in das System der Kirche gebannt.²⁰ Im Gegensatz zu den älteren Kirchenvätern deutet er den Chiliasmus so um, dass er seine eschatologische Spannkraft verliert. Der augustinische Chiliasmus trägt das Antlitz der Kirche und das chiliastische Reich wird allgemein als zukünftig gedacht. Seiner Meinung nach verfehlt der zukünftige Chiliasmus den Sinn der Johanneischen Offenbarung, denn «jetzt schon ist die Kirche das Reich Christi und das Himmelsreich»²¹. Das tausendjährige Reich der Apokalypse ist die Zeit der Herrschaft der Kirche. Das Reich Gottes ist in der Kirche vorgezeichnet und verwirklicht: «Unterdessen da der Teufel tausend Jahre gebunden ist, herrschen die Heiligen mit Christus auch tausend Jahre, eben diese tausend Jahre ohne Zweifel, die auch ebenso zu verstehen sind, nämlich von der gegenwärtigen Zeit der ersten Ankunft Christi.»²² Die individuelle Eschatologie tritt nach Karl Christian Eger an die Stelle der allgemeinen Eschatologie, die in sich die Hoffnung auf das Reich trug und im christlichen Raum fortan als häretisch galt.²³

«Auf dem Grund der augustinischen *civitas Dei* ist der mittelalterliche Staat errichtet. Im christlichen Zeitalter gibt es nicht Staat und Kirche, sondern im *corpus christianum* ist der Staat jederzeit im Schoß der Kirche eingebettet. Der Staat ist wesentlich auf Gott gerichtet: *theonom*.²⁴ Ein Weltstaat aber, der nicht Gott zugewandt ist, verfällt den Dämonen. Der Gegensatz von göttlicher und dämonischer Wirklichkeit ist das innerste Motiv des augustinischen *de civitate Dei*. Der *civitas Dei* steht die *civitas terrena* gegenüber, die identisch ist mit der *civitas diaboli*.²⁵ Augustin vermeidet meist den Ausdruck *civitas diaboli*, weil er zu stark an den manichäischen Dualismus von Gott und Teufel erinnert.» (80/109f)

3.5 Joachims Theologie als Beginn des neuen <Weltalters des Heiligen Geistes> (vgl. 80–82/110–112)

Der Gegensatz von Gottesreich und Weltreich wird nach Heinrich von Eicken für Augustin und die mittelalterliche Geschichtsphilosophie zum Prinzip der Geschichte,²⁶ denn auch Augustin blickte über das *Imperium Romanum* hinaus: Auf Rom folgt keine neue Welt, sondern das Ende. Alle Heimsuchungen durch die Germanen wurden nach Ernst Troeltsch nur als Strafe Gottes

¹⁹ Vgl. SALIN, Edgar, *Civitas Dei* (Tübingen, 1926), 47

²⁰ Vgl. Frick, Robert, *Die Geschichte des Reich Gottes – Gedanken in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustinus* (Giessen, 1928), 138f.

²¹ AUGUSTINUS, Aurelius, *De Civitate Dei*, XX,9.

²² Ebd., XX,9.

²³ Vgl. EGER, Karl Christian, ??? (Xxxx, 19xx), 47.

²⁴ Vgl. TILLICH, Paul, *Religiöse Verwirklichung* (Berlin, 1930), 238.

²⁵ Vgl. ebd., 238.

²⁶ Vgl. VON EICKEN, Heinrich, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung* (St., 1887), 1f.

angesehen, die das Reich reinigen und bessern soll, denn Rom steht so lange wie die Welt steht.²⁷ Naturereignissen und Naturkatastrophen sowie soziale und politische Wirren wurden im Westen immer apokalyptisch gedeutet:

«Die verheerenden Züge der Völkerwanderung und der Normannen, der Einsturz des alten Römerreichs, die drohende Herrschaft der Sarazenen werden leicht als jene «Kriege und Empörungen gedeutet, die die Evangelien als Vorzeichen des Endes kündigen. Um das Jahr 1000 steigert sich die allgemeine Erregtheit so, daß der Puls des mittelalterlichen Lebens stockt.²⁸ Dennoch kennen die apokalyptischen Stöße der Völkerwanderung um das Jahr 1000 die Hoffnung auf das Reich Gottes²⁹ nicht und fügen sich darum noch in das Schema des mittelalterlichen Systems.» (80/110)

In diesem Schema rückt nach Hans Urs von Balthasar das Ende mit dem apokalyptischen, mystischen und apokryphen Legenden- und Erzählungsgut in eine erwünschte Greifnähe.³⁰

«Die Dichtung vermittelt zwischen Geschichtsschreibung und Volkssage. Die anfänglich gelehrte Antichristliteratur, von *Adso's libellus de antichristo* ausgehend, wird durch die Spiele und im dreizehnten Jahrhundert durch die Dichtung der Fahrenden populär. Alles politische und religiöse Geschehen wird sofort apokalyptisch gespiegelt: als chiliastischer Endreichstraum, der sich an Karl dem Großen, Barbarossa oder Friedrich dem Zweiten entzündet, oder als chiliastisches Papsttum in den Engelpapstsagen. All dies unklare Gären klärt sich auf in Joachim von [Fiore (um 1130/1135–1202)].» (81/111).

In der Theologie Joachims ist alles an christlichen Verheißungen und Erwartungen geformt, aber übertragen auf eine neue Zeit, und verkündigt mit einem neuen Geschichtsanspruch.³¹

«Die joachimitischen Theologie der Geschichte folgt auf den Status der Kirche ein neuer veränderter Status der menschlichen Gemeinschaft: das Zeitalter des Heiligen Geistes. Wenn Joachim mit dem Jahre 1200 das neue Weltalter des Heiligen Geistes beginnen läßt, so spricht sich darin der Versuch aus, gegenüber dem *corpus christianum* des Mittelalters Selbstständigkeit zu gewinnen. Joachim zertrümmert das duale Geschichtsbild Augustins, welches die mittelalterliche Metaphysik bestimmt, und stellt die *ecclesia spiritualis* als etwas Drittes der Religion des Alten und Neuen Testaments entgegen.» (81/111)

«Damit bekommt Joachim das Wesen der Neuzeit in den Blick und tauft sie zum Jahrtausend der Revolution. Denn die neue Zeitrechnung Joachims und seine Periodisierung der Geschichte muß im Zusammenhang mit allen folgenden apokalyptischen Wellen der Neuzeit erkannt werden. [...] Das Schema: Altertum-Mittelalter-Neuzeit [ist] nichts anderes als ein verweltlichter Ausläufer der joachimitischen Prophetie [der] drei Zeitalter: des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Jede revolutionäre Eschatologie ist seit Joachim der Meinung, daß mit ihr, jenseits von Altertum und Mittelalter, die nur Vorgeschichte gewesen sind, etwas Endgültiges beginne: das dritte Reich, das Zeitalter des Heiligen Geistes, in welchem die Erfüllung liegt.» (81f/111f)

²⁷ Vgl. Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912), 112.

²⁸ Vgl. NIGG, Walter, *Das ewige Reich* (Zürich, 1945), 142f.

²⁹ Vgl. ebd., 142f.

³⁰ Vgl. Von Balthasar, Hans Urs, *Apokalypse der deutschen Seele* (Bd. 1/3, Salzburg, 1937/39), 24f.

³¹ Vgl. BENZ, Ernst, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (Stuttgart, 1934), 3.