

Die Fälschung der Wahrheit und des Guten Gestalt und Wesen des Antichrist im 19. Jahrhundert

Von Martin George

*Antichrist und Antichristentum in der evangelischen Theologie
des 17. bis 19. Jahrhunderts*

Die Vorstellung vom Antichrist, eine Vorstellung „fanatischer“ Christen, ist ein lächerlicher Irrtum und Betrug, weil sie untrennbar mit dem Gedanken vom Ende der irdischen Geschichte verbunden ist. So urteilte der Aufklärungstheologe Heinrich Corrodi in seiner „Kritischen Geschichte des Chiliasmus“ im Jahr 1781.¹ Für ihn, den radikal kritischen Sohn eines pietistischen Pfarrers, und für die meisten seiner gebildeten Zeitgenossen waren die apokalyptischen Visionen des Neuen Testaments obsolet, war die Vorstellung vom Antichrist tatsächlich eine Vorstellung von Fanatikern. Man fühlte sich im Morgenrot einer neuen Zeit, am Gegenteil des Weltendes. Corrodi zog in seinem Urteil aber auch ein Fazit der Geschichte der protestantischen Vorstellungen vom Antichrist bis in seine Zeit. Denn die dringende Sehnsucht, mit der Luther die nahe Wiederkunft Christi und den Untergang des im Papsttum wirkenden Antichrist erwartet hatte,² war längst einer weniger apokalyptisch gestimmten und differenzierteren Betrachtung des Wirkens des Antichrist nicht nur in der römischen, sondern auch in der eigenen evangelischen Kirche gewichen.

Im 17. und 18. Jahrhundert erkannten viele Evangelische, daß die ganze Welt voll Antichristen sei und nicht nur das Papsttum, um es mit einer Formulierung Gottfried Arnolds zu sagen.³ Die endgeschichtliche Dynamik des Antichrist wich der Betrachtung dessen, was sich in der eigenen Kirche oft an „Antichristentum“ und an „kleinen Antichristen“ verbirgt, wie Philipp

¹ H. Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, 2 Bde., Zürich o. J. (1781), Bd. 1, S. X. XVII, Bd. 2, S. 400, 445.

² Zu Luthers Naherwartung des Endes der Geschichte vgl. H. Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906, S. 167f.

³ G. Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt a. M. 1729, Bd. I, Teil 2, S. 619b, Ndr. Hildesheim 1967.

Jakob Spener das Wirken des Antichrist charakterisierte.⁴ Dabei ging es um zweierlei Antichristentum in der Kirche. Zum einen wiesen radikale Kirchenkritiker auf die Herrschsucht der Geistlichkeit, auf die „vielen kleinen Päpste“ in der evangelischen Kirche hin.⁵ „Widerchristen unter den Evangelischen“, schrieb Arnold, „sind solche, die sich ihre Dekrete anbeten lassen und eine absolute Herrschaft suchen“,⁶ d. h. Geistliche und Repräsentanten aller kirchlichen Parteien, die mit „Gewissenszwang und Tyrannei“⁷ „die Wahrheit und den Frieden“ unterdrücken.⁸ Zwang in Glaubensfragen und Herrschsucht der Verantwortlichen – das sei der Punkt in der kirchlichen Gemeinschaft, „wo der Antichrist zu suchen“ ist.⁹ Zum anderen fand man den Antichrist in der Heuchelei jedes Christen, der die christliche Wahrheit und das von Gott geforderte Gute nur mit dem Mund bekennt, aber etwas anderes will und tut. So hielt schon Jakob Böhme den lutherischen Pfarrern seiner Zeit vor: „Warum heißet man dich den Anti-Christ? . . . Du führest Gottes Gesetze auf deiner Lippen und lehrest das; aber mit deiner Kraft und Tat verleugnest du es.“¹⁰ „Du begehrest nur viel zeitlich Gut und Ehren . . .“¹¹ Den Antichrist entdeckte man hinter der Maske des „bloßen Kirchentumes“ der Christen.¹² Im 18. Jahrhundert war die Erwartung eines endgeschichtlichen *Antichrist* in den Kreisen der frommen Evangelischen weitgehend der Suche nach den unveränderlichen Charakteristika des *Antichristlichen* in der Kirche und im Inneren des Christen gewichen. Die historische Figur des Antichrist und der „große Antichrist“ in Rom¹³ hatten einem strukturellen Verständnis des Antichrist in der eigenen Kirche und im eigenen Herzen Platz gemacht. Und die aufgeklärten Theologen hatten für die Gestalt eines endzeitlichen Antichrist keinen Platz mehr. Er war nur noch Objekt historisch-kritischer Forschung.¹⁴

Einen Umschwung brachten die revolutionären Zeitereignisse des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Das Interesse an der neu-

⁴ Ph. J. Spener, *Theologische Bedenken* (1700–1702), Teil II, S. 131 (vgl. H. Preuß, *Vorstellungen*, S. 261); ähnlich auch ders., *Letzte Theologische Bedenken* (1711), Teil III, S. 69, Ndr. in: *Schriften*, hg. v. E. Beyreuther, Bd. XV/2, Hildesheim 1987 (*Antichristen in der gelehrten evangelischen Geistlichkeit*).

⁵ G. Arnold, a.a.O., I, 2, S. 619b.

⁶ A.a.O., I, 2, S. 926b.

⁷ A.a.O., I, 1, S. 444b.

⁸ A.a.O., I, 2, S. 619b.

⁹ A.a.O., I, 1, S. 444b.

¹⁰ J. Böhme, *Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens* (1619), Kap. 21, 32, in: *Sämtliche Schriften* 1730, Bd. II, S. 360, Ndr. Stuttgart 1986, Bd. 2. Genauso in: *Von der Gnaden-Wahl* (1623), Kap. 10, 43, a.a.O., Bd. XV, S. 180, Ndr. Stuttgart 1957, Bd. 6.

¹¹ Ders., *Beschreibung*, Kap. 21, 34, Ndr. Bd. 2, S. 360f.

¹² G. Arnold, a.a.O., I, 1, S. 444b.

¹³ Ph. J. Spener, *Theologische Bedenken*, Teil II, S. 131; ähnlich ders., *Letzte Theologische Bedenken*, Teil I, S. 271, Ndr. Bd. XV/1.

¹⁴ G. Seebaß, Art. „Antichrist IV“, TRE 3 (1978), S. 36–39.

testamentlichen Weissagung des Antichrist und an ihrer Erfüllung in der näheren Zukunft nahm rapide zu. Das ist nicht verwunderlich. In Zeiten der Bedrängnis hatten Christen immer wieder auf die neutestamentliche Vorstellung vom Antichrist zurückgegriffen und sie auf ihre Gegenwart angewandt. Im 13. Jahrhundert nannten Franziskanerspirituale und Joachimiten in ihrer Verfolgung durch Kaiser und Kirche sowohl Friedrich II. als auch die römische Kirche den Antichrist.¹⁵ Luther entwickelte seine Sicht vom Papsttum als Antichrist in der Zeit vom Ablassstreit bis zum Bekanntwerden der päpstlichen Bannandrohungsbulle im Jahr 1520, also während des römischen Prozesses gegen ihn; er war nach eigenem Bekunden eben durch die Androhung des päpstlichen Bannes „endlich gewiß geworden, daß der Papst der Antichrist ist“.¹⁶ Im ausgehenden 18. Jahrhundert nun, im Zeitalter der vollendeten Aufklärung und der Revolution, sahen sich Christen wieder in Bedrängnis durch die Macht des Heidentums, vergleichbar nur der Bedrängnis der christlichen Gemeinde, die den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Aussagen über den Antichrist im Neuen Testament bildet.

Das Neuheidentum erschien zunächst nur wenigen als eine apokalyptische Macht. Unter den Pietisten Württembergs wirkten Johann Albrecht *Bengels* zahlreiche Schriften in dieser Hinsicht aufrüttelnd.¹⁷ Für Bengel trug der Rationalismus, besonders in der Theologie und der Schriftauslegung, apokalyptisch-antichristliche Züge. Ihn identifizierte er als den „Antichristianismus“ seiner Zeit und Vorläufer des bald kommenden persönlichen Antichrist.¹⁸ Darüber hinaus berechnete er das Ende des Wirkens des Antichrist und den Beginn der tausendjährigen Herrschaft Christi auf Erden (Offb 20,2) auf das Jahr 1836.¹⁹ Eine breite Wirkung erzielte diese Sicht aber erst durch die blutigen Exzesse der Französischen Revolution und ihre Wendung gegen die mit dem Ancien régime verbundene Kirche in den Jahren 1790 bis 1801. Es kam zur *Erweckungsbewegung* über die Grenzen des Pietismus, ja, der Konfessionen hinaus, die von einer endzeitlichen Unruhe gekennzeichnet war: Die Französische Revolution begriff man als apokalyptischen Höhe-

¹⁵ E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934, S. 205–315.

¹⁶ M. Luther, Brief an Spalatin v. 11. 10. 1520, WA Briefwechsel 2, S. 195, 22 f. Vgl. die noch vorsichtigere Wortwahl im Brief an Spalatin v. 24. 2. 1520, a.a.O., S. 48, 26–49, 29. In *De capt. Babyl. Eccl.* (Okt. 1520), WA 6, S. 537, 24–27, bezeichnete Luther den Papst nach 2 Thess 2,3 als Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens. – Zur Entwicklung der Antichristvorstellung Luthers vgl. H. Preuß, *Vorstellungen*, S. 94–149.

¹⁷ Vgl. G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981 (= WUNT, 25), S. 424–440.

¹⁸ J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* (1742), Stuttgart 81887, Praef. § 27, S. XXVIII und zu 1 Joh 2,18 a.a.O., S. 1010.

¹⁹ Ders., *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi* (1740), Stuttgart 21773, S. 1061.

punkt des Aufstandes gegen Gott in Aufklärung, Rationalismus und Materialismus.²⁰

Johann Heinrich *Jung-Stilling* gab der Erweckungsbewegung die entscheidenden apokalyptischen Impulse. Nach seiner Sicht der Heilsgeschichte und Heilsgeographie folgt auf den Weg des Heils in Christus von Osten nach Westen nun die große Gegenbewegung von West nach Ost im Zeichen des Antichrist. Er und seine Vorböten werden das Werk Christi *politisch* durch die Französische Revolution und durch weitere militante Ausrottung der Christen allmählich vernichten, *geistig* aber wird er die Kirche Christi durch Rationalismus, Materialismus und schließlich durch offenen Atheismus zersetzen. Für die Kirche bedeutet dieses endzeitliche Geschehen eine Zeit der Heimsuchung, aber auch der Erweckung und Sammlung im Widerstand gegen den Antichrist. Für die Vorstellung zahlreicher Theologen des 19. Jahrhunderts vom Wesen und von der Funktion des Antichrist war Jung-Stilling maßgeblich. In seiner „Siegsgeschichte der christlichen Religion“ finden wir eine gleichartige Charakteristik der Vorläufer des Antichrist wie im radikalen Pietismus Arnolds und wie im Biblizismus Bengels. Der Vorläufer des personalen Antichrist, das erste Tier aus dem Meer (Offb 13,1–10), ist einerseits die Selbstsucht und die gewaltsame Herrschaft der römischen und protestantischen Geistlichkeit.²¹ Andererseits aber – und das betont Jung-Stilling viel mehr – ist das erste apokalyptische Tier die „Eva Vernunft“, d. h. „nichts als der Unglaube“, der zum Abfall in allen Konfessionen, „besonders in der protestantischen Kirche“ führt.²² Das Wesen des Antichrist ist für Jung-Stilling eine raffinierte Täuschung der Christen: Der Antichrist will „durch eben die Aufklärung und Vernunftweisheit, denen die Menschheit so viel zu verdanken hat, . . . das Christentum und seine Religion . . . stürzen“.²³ Das geschieht vor allem durch die Fälschung der christologischen Wahrheit, dadurch, daß Prediger „Christum auf den Kanzeln für einen bloßen Menschen“ erklären, und durch die Verfälschung des dem gerechtfertigten Christen aufgetragenen Guten in „bloße Vorschriften der Tugend“ und „Moralpredigten“, die „noch nie auch nur einen einigen Menschen gebessert haben“.²⁴ Das zweite apokalyptische Tier aus der Erde (Offb

²⁰ Vgl. etwa Gottfried Menkens Auslegung von Dan 2,1–45 aus den Jahren 1801/02, in der er Revolutionen als diabolisch und antichristlich charakterisiert und das Ende des vierten und letzten Weltreichs nach Dan 2,40–44, das Ende des Römischen Reichs, für die unmittelbare Zukunft erwartet, weil die europäischen Königreiche durch die „königsmörderische Raserei“ der Französischen Revolution in Republiken verwandelt werden, Republiken aber nicht dauerhaft sein können. Endezeitwartung und Monarchismus sind hier – wie bei vielen Vertretern der Erweckung – untrennbar verbunden. (G. Menken, Das Monarchienbild, in: Schriften, Bd. 7, Bremen 1858, S. 128 f., 152 f.).

²¹ J. H. Jung-Stilling, Die Siegsgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis (1798), Nachtrag, in: Sämtliche Schriften, Stuttgart 1835, Ndr. Hildesheim 1979, Bd. 3, S. 475 f.

²² A. a. O., 3, S. 476–478.

²³ A. a. O., 3, S. 476 f.

²⁴ A. a. O., 3, S. 478.

13,11–18) stellt für Jung-Stilling den Vorläufer des Antichrist in der Form außerkirchlichen Pseudoprophetentums dar. Auch hier fälscht der Antichrist die christliche Wahrheit und das christlich verstandene Gute durch „Aufklärung und Philosophie“.²⁵ Als wechselnde Werkzeuge des pseudoprophetischen zweiten Tieres in seiner Zeit nennt Jung-Stilling Voltaire und seine Freunde, die Französische Revolution von 1789, den Jakobinismus seit 1790 und die Gefangenschaft des Papstes Pius VI. in Frankreich 1798 – für ihn alles Zeichen des beginnenden Sturzes des ersten Tiers und des Nahens des „eigentlichen Antichrist“.²⁶ Dessen war sich Jung-Stilling aber erst sicher auf Grund der apokalyptischen Chronologie Bengels. Danach errechnet sich das Ende durch die Deutung von Offb 13,5 und 18 auf 666 Jahre Herrschaft des ersten apokalyptischen Tiers, das die Despotie des Papsttums darstellt. Setzt man den Beginn der absoluten Herrschaft des Papstes über den Kaiser mit dem Triumph P. Gregors VII. über Heinrich IV. (1073/1077) oder spätestens mit dem Sieg P. Alexanders III. über Friedrich I. Barbarossa (1168/1170) an und addiert dazu 666 Jahre, so kommt man auf einen Zeitraum zwischen 1739 und 1836. Dieses Jahr 1836 propagierte Jung-Stilling im Anschluß an Bengel als den Termin, an „welchem höchstwahrscheinlich der letzte große Kampf ausgekämpft und das herrliche Reich Christi auf Erden anfangen wird“.²⁷

Jung-Stillings Wirkung war beträchtlich. So ventilierte der schwäbische Theologe Michael Hahn nach der Rückkehr Napoleons von der Insel Elba die Möglichkeit, Napoleon sei der tödlich verwundete und wieder genesene Antichrist (Offb 13,1–3.12; 17,8).²⁸ Noch nach Napoleons Verbannung auf St. Helena sah August Friedemann Rühle von Lilienstern in ihm den Antichrist oder doch zumindest seinen unmittelbaren Vorläufer nach Offb 9,11.²⁹ Nach der endgültigen Niederlage Napoleons und auf Grund einer Einladung des von Jung-Stilling tief beeindruckten Zaren Alexanders I. wanderten 1817 Tausende, die das nahe Reich Christi auf Erden erwarteten, in den von Jung-Stilling verheißenen Bergungsort im Osten aus, nach Bessarabien, die südliche Ukraine und in den Kaukasus.³⁰ In Rußland trieb zur gleichen Zeit eine

²⁵ A.a.O., 3, S. 272, 481.

²⁶ A.a.O., 3, S. 273, 278. Später hielt Jung-Stilling die politischen Folgen der Französischen Revolution für das Gebäude des Antichrist: Staatsverfassung, Demokratie und Despotismus an Stelle der Monarchie (Taschenbuch für Freunde des Christentums. Auf das Jahr nach Christi Geburt 1815, Nürnberg 1815, zitiert in: E. Benz, Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz, Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Abh. d. geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1950/8, S. 585).

²⁷ A.a.O., 3, S. 10–18, 274–280, hier S. 277.

²⁸ Vgl. G. Maier, Johannesoffenbarung (s. o. Anm. 17), S. 443 f.

²⁹ A. F. Rühle v. Lilienstern, Die nach den gefundenen richtigen Schlüsseln nunmehr deutliche Offenbarung Johannis und ihre Übereinstimmung mit den Weissagungen aller älteren Propheten, auch ganz neue Ansicht der siebenzig Wochen Daniels, Marburg, Cassel ²1828, zitiert in: E. Benz, Sendung (s. o. Anm. 26), S. 587.

³⁰ Vgl. H. Petri, Schwäbische Chiliasten in Südrußland, in: KiO 5 (1962), S. 75–97,

eigene durch die Französische Revolution ausgelöste volkstümliche Apokalyptik ihre Blüten wie naheliegenderweise auch in Frankreich selbst. In Frankreich sagte man wiederholt im 19. Jahrhundert den Untergang von Paris voraus.³¹ In Rußland hielt das Volk Napoleon für den Antichrist, darin bestärkt durch Predigten und Aufrufe der Geistlichkeit der Russischen Orthodoxen Kirche.³² Jung-Stilling hat in seinen letzten Lebensjahren noch die endgültige Niederlage Napoleons erlebt und gedeutet. Die Französische Revolution und die Despotie Napoleons seien apokalyptische Vorzeichen, aber weder Robespierre mit seiner Schreckensherrschaft noch Napoleon seien schon der verheißene Antichrist gewesen.³³ Der „eigentliche Antichrist“, der Mensch der Sünde (2 Thess 2,3), sei noch nicht gekommen, denn er werde im Gegensatz zu Napoleon Atheist und Freigeist sein und im Gegensatz zu Robespierre „fein“, „versteckt“ und „schlangenartig“ auftreten, „als ein großes Genie erscheinen“ und so hinter der Maske der Verführung das Böse verstecken.³⁴ Jung-Stilling wandte sich am Ende seines Lebens gegen jede Identifizierung einer Figur der Zeitgeschichte mit dem Antichrist, weil dessen biblische Kennzeichen *noch nicht alle* in der Gegenwart offenbart seien.³⁵ Politisch dagegen war ihm in den Geschehnissen der Französischen Revolution die Macht des Antichrist in seiner Zeit ohne jeden Zweifel offenbar. Und da er die Vorhersage des Beginns des Reiches Christi auf Erden für 1836 nicht widerrief, lief seine Charakterisierung des Antichrist darauf hinaus, daß Christen sein Erscheinen in den nächsten Jahren erwarten sollten und erwarteten.

Nachdem das Jahr 1836 verstrichen war, mußte es zu einer Wende in der theologischen Deutung des antichristlichen Geschehens der Gegenwart kommen. Denn die prophetische Apokalyptik war nun auch bei der konser-

hier S. 75–83; M. Geiger, Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung J. H. Jung-Stillings und der Erweckungstheologie, Zürich 1963, S. 293 f.; E. Benz, Das Reich Gottes im Osten. Jung-Stilling und die deutsche Auswanderung nach Rußland, in: ders., Endzeiterwartung in Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie, Freiburg i. Br. 1973, S. 118–133; T. Högy, Jung-Stilling und Rußland. Untersuchungen über Jung-Stillings Verhältnis zu Rußland und zum „Osten“ in der Regierungszeit Kaiser Alexanders I., Siegen 1984 (= Schriften der Herder-Bibliothek Siegerland, 12), S. 30–59.

³¹ A. Hübscher, Die große Weissagung. Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiungen von den biblischen Propheten bis auf unsere Zeit, München 1952, S. 51 f., 194–196.

³² Vgl. etwa die zeitgenössische Anekdote, Zar Alexander I. habe sich mit Bonaparte vor dem Tilsiter Frieden deswegen an der Memel getroffen, damit sich der Antichrist erst einmal im Flußwasser taufen lasse, ehe er dem Zaren vor die Augen trete. (Iz staroj zapisnoj knižki, Russkij Archiv 1875/2, S. 191 f.; für den Hinweis danke ich Adelheid Rexheuser.)

³³ J. H. Jung-Stilling, Der graue Mann. Eine Volksschrift (1795–1816), a.a.O. (s. o. Anm. 21), Bd. 8, S. 454 f., 486.

³⁴ Ders., Siegesgeschichte, Nachtrag, a.a.O., 3, S. 479–482.

³⁵ A.a.O., 3, S. 481 f.

vativen Intelligenz in Mißkredit geraten. Über eine menschliche Einzelperson als Antichrist und über den Termin seines Erscheinens zu spekulieren, war nach dem Ausbleiben der Errichtung des irdischen Reiches Christi im Jahr 1836 sogar Pietisten und Biblizisten unmöglich geworden. Die revolutionären Ereignisse in Paris und Europa waren aber andererseits zu gewaltig gewesen, um die Vorstellung vom Antichrist und vom Ende der Geschichte im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts wieder so lächerlich und überholt erscheinen zu lassen wie den Aufklärungstheologen. Im Gegenteil, der Antichrist blieb auf vielfältige Weise ein Thema des Denkens des 19. Jahrhunderts – ein Thema, dem wir im folgenden nachgehen. Wir verfolgen drei Strömungen:

1. Die theologische Reaktion auf Rationalismus und Revolution.
2. Die historisch-kritische Erforschung der Vorstellung vom Antichrist im Neuen Testament.
3. Die prophetisch-kritische Beschreibung von Zügen des Antichrist im 19. Jahrhundert durch Literaten und Philosophen.

Diese drei Strömungen des Denkens stellen Typen der Vorstellung über den Antichrist dar, deren Wirkung bis heute anhält.

1. Die theologische Reaktion auf Rationalismus und Revolution

Den Blick in eine eschatologische Zukunft richteten auch nach 1836 eine Reihe namhafter deutscher Theologen der Erweckung, in pietistischer Tradition vor allem Carl August *Auberlen*, in lutherischer Tradition der Erlanger Johann Christian Konrad v. *Hofmann*, der Führer der preußischen Erweckungsbewegung Ernst Wilhelm *Hengstenberg* und der leidenschaftliche Vertreter des Neuluthertums aus Kurhessen, August Friedrich Christian *Vilmar*. Gemeinsam war ihnen die Ablehnung dessen, was sie die „kirchengeschichtliche“ und was sie die „zeitgeschichtliche“ Auslegung der apokalyptischen Texte des Neuen Testaments nannten, und die Befürwortung einer von ihnen so genannten „reichsgeschichtlichen“ oder „offenbarungsgeschichtlichen“ Auslegung.³⁶ Als kirchengeschichtliche Auslegung bezeichneten sie das Verfahren, die neutestamentliche Offenbarung als chronologisch zu fixierende Prophetie der Hauptereignisse aller Jahrhunderte der christlichen Ära zu benutzen, so wie es Bengel und Jung-Stilling getan hatten. Dagegen steht das Verdikt Hengstenbergs: „Die Offenbarung Johannis ist kein antizipiertes Compendium der Kirchengeschichte.“³⁷ An der zeitgeschichtlichen Ausle-

³⁶ Vgl. die repräsentative Terminologie bei C. A. Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert*, Basel ²1857, S. 411, 448.

³⁷ E. W. Hengstenberg, *Die Offenbarung des heiligen Johannes für solche die in der Schrift forschen erläutert*, Bd. 2, Berlin ²1862, S. 272; ebenso Auberlen, a.a.O., S. 412.

gung monierten sie die Beschränkung der neutestamentlichen Prophetie auf ihre unmittelbare historische Umgebung.³⁸ Ihre eigene Auslegung sehen sie in der Mitte zwischen den beiden abgelehnten Auslegungsweisen: Sie bestreiten, daß die Offenbarung des Johannes eine „detaillierte Zukunftsgeschichte“ sein wolle, behaupten aber, daß sie „das Wesen“ der gesamten Entwicklung des Reiches Gottes und des Weltreiches auf Erden enthülle,³⁹ alle „Wendepunkte“, „alle großartigen Krisen“ und „alle Entscheidungskämpfe“ der Weltgeschichte.⁴⁰ Eine Auslegung der neutestamentlichen Prophetie auch für die Gegenwart ist für sie möglich im Rahmen des Bewußtseins, in der fortlaufenden „heiligen Geschichte“ Gottes mit den Menschen zu stehen.⁴¹ Eine solche heilsgeschichtliche Auslegung hängt von der gegenwärtigen Heilserfahrung der Gemeinde Christi ab, wie Hofmann betonte.⁴² Gemeint ist nicht die individuelle Heilserfahrung einzelner Christen, wie sie Bengel seiner Prophetie zugrundelegte, sondern die „Erfahrung der Kirche“ als ganzer, die Vilmar „allein . . . die Auslegerin der Weissagung“ nennt, im Gegenüber zur historischen Exegese, die hier ergebnislos bleiben muß.⁴³

Zu welchen Resultaten kommen die genannten Theologen mit diesem hermeneutischen Schlüssel? Auberlen, Hofmann und Vilmar beharrten auf einem persönlichen Antichrist, einer menschlichen Person am Ende der Geschichte als Gipfel des kollektiven Antichristentums, das vor ihm die Menschheit erschüttert.⁴⁴ Aber der Akzent der Auslegung liegt eindeutig auf dem allgemeinen Antichristentum, auf dem „allgemeinen Abfall zu unchristlichem Wesen“, auf der Einschränkung des Lebens der Menschen ganz ins Diesseits,⁴⁵ auf dem „Materialismus“ und „Atheismus“ des 19. Jahrhunderts, die nach Vilmar „viel bestimmtere Erfüllungen des antichristlichen Reiches“ sind als „Rom und die Päpste, selbst in ihren ärgsten Zeiten“⁴⁶. Der Rationalismus gilt der theologischen Reaktion als die gefährlichste Variante des Antichristentums des 19. Jahrhunderts. Der Rationalismus ziehe sich als „kosmischer Zug durch die ganze Neuzeit“, enthüllt Auberlen. Er sei der Gegensatz zum reformatorischen Prinzip, zutiefst irreligiös auch im theologischen Gewand, denn er stelle den Menschen auf sich selbst, und zwar so, „daß zunächst die Moral an die Stelle der Religion tritt“ – man denke an die Moralphilosophie Kants und ihre Prediger auf den Kanzeln –, dann aber

³⁸ Auberlen, a.a.O., S. 412f.

³⁹ A.a.O., S. 413.

⁴⁰ Hengstenberg, a.a.O., 2, S. 248, 272, 372.

⁴¹ Auberlen, a.a.O., S. 448.

⁴² J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Bd. 2, Nördlingen 1844, S. 287f.

⁴³ A. F. C. Vilmar, Dogmatik, Bd. 2, Gütersloh 1874, S. 309f.

⁴⁴ Auberlen, a.a.O., S. 349f.; Hofmann, a.a.O., Bd. 1, Nördlingen 1841, S. 345, Bd. 2, S. 292; ders., Die Offenbarung St. Johannis, hg. v. E. v. Lorentz, Leipzig 1896, S. 180; Vilmar, a.a.O., S. 306.

⁴⁵ Hofmann, Weissagung, 2, S. 291; ders., Offenbarung, S. 175.

⁴⁶ Vilmar, a.a.O., S. 309. Damit setzt sich Vilmar deutlich von Luther ab.

dergestalt, daß er in den Varianten des Idealismus, des Materialismus und des Atheismus zur völligen Lossagung von Gott und zur Vergötterung der Kreatur führe, „was die Apokalypse die Anbetung des Tieres nennt“. ⁴⁷ Nach Hengstenberg zeigt sich das Antichristliche des Rationalismus ebenso in der „Humanitätsreligion“, in der Vergottung des Menschen, wie sie Strauß, Renan, Fichte, Hegel, Schopenhauer und Heine vollziehen, aber über solche „Irrlehre“ hinaus auch im politischen Leben, in Revolutionen und in der Bildung einer „von der Kirche und ihrem Herrn abgewandten öffentlichen Meinung“, und sogar im Fortschreiten der Naturwissenschaften. ⁴⁸ Das alles fällt unter das heilsgeschichtliche Verdikt, es sei das Werk des Antichrist. Dahinter steht ein tiefes, eschatologisch geprägtes Mißtrauen gegenüber der sich von der Kirche emanzipierenden Kultur des 19. Jahrhunderts, auch wenn sie sich noch als christlich auffaßt. Nach Hengstenberg ist erst seinem Jahrhundert „die vollkommene Offenbarung des Abfalls und des Antichrist vorbehalten“, eines Antichrist, der sich hinter der pseudochristlichen Prophetie der „falschen Weltweisheit“ verbirgt. ⁴⁹ Auberlen charakterisiert das zeitgenössische „Resultat der christlichen Geschichte“ als einen „Zustand tiefer Unwahrheit und Lüge“: Die Völker seien innerlich bereits vom Christentum abgefallen, die Kirche präge sie nur noch äußerlich, gestützt auf die weltliche Macht, die sich „Heilige Allianz“ nennt, aber die Kirche für ihre eigenen Zwecke mißbrauche. ⁵⁰ So kommt es aus der eschatologischen Distanz zur Entwicklung der Kultur, Naturwissenschaft und Politik des 19. Jahrhunderts heraus zum Aufruf der heilsgeschichtlichen Ausleger der Apokalypse, daß die Endzeit der Scheidung der Gläubigen von den Ungläu-

⁴⁷ C. A. Auberlen, Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch, Bd. 1, Basel 1861, S. 165–168; ders., Der Prophet Daniel, S. 358. Vgl. die polemische Charakterisierung der gleichen Phänomene bei A. F. C. Vilmar, Von der falschen Prophetie unserer Tage (1842), in: Schulreden über Fragen der Zeit, Marburg ²1852, S. 153–158.

⁴⁸ E. W. Hengstenberg, Der Antichrist, in: EKZ 76 (1865), Sp. 251, 253; ders., Offenbarung, Bd. 2, S. 276.

⁴⁹ Ders., Antichrist, Sp. 250, 252; Offenbarung, Bd. 1, S. 23 f. – Hengstenberg geht von einer eigenwillig interpretierten Stellung seiner Zeit in der apokalyptischen Chronologie aus: Im 19. Jahrhundert lebe man in der Periode von Gog und Magog, der letzten Zeit *nach* dem tausendjährigen Reich, in der der Teufel wieder losgelassen ist, um die Völker zu verführen (Offb 20, 7 f.); das Millennium dauerte nach Hengstenberg von der Krönung Karls d. Gr. bis etwa zum Jahr 1800, was dem Zeitalter des christlichen Abendlandes entspreche (Offenbarung, Bd. 2, S. 243, 252, 256 f., 302). Konsequenz ist, daß der Antichrist für Hengstenberg kein Individuum mehr ist, wie er nach der traditionellen Deutung im ersten Tier aus dem Meer in Offb 13, 1–10 symbolisiert ist, denn dieses Tier ist nach Offb 19, 20 bereits vor dem tausendjährigen Reich Christi vernichtet. Den Antichrist sieht Hengstenberg vielmehr als „universalhistorische Größe“ und als „personifizierten Gattungsbegriff“ und „ideale ... bloß gedachte Person“, die in den vielen Antichristen seiner Zeit auf dem Gebiet der Irrlehre als antichristlicher Geist und „fressender Krebs innerhalb der christlichen Gemeinschaft“ wirkt (Offenbarung, Bd. 2, S. 6 f.; Antichrist, Sp. 217–219, 226, 242 f.).

⁵⁰ Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 362.

bigen gekommen sei, daß man nur ein ganzer Christ sein könne oder ein Widerchrist, wie Vilmar predigte.⁵¹

Wichtig und der neutestamentlichen Apokalyptik angemessen war in der heilsgeschichtlichen Auslegung der Erweckung und des Neukonfessionalismus die Aufrechterhaltung der eschatologischen Differenz der Christen zur Welt und zur Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens in der Kirche, das gesunde Mißtrauen gegenüber dem, was sich christlich gibt, aber die Maske der Lüge und des Bösen sein mag. Fatal war aber die innige Verbindung der geistesgeschichtlichen Reaktion auf den Rationalismus mit der politischen Reaktion auf die Revolution. So nannte Hofmann das der Religion gegenüber indifferente Staatsbürgertum nach dem französischen Code civil „unmenschlich und ungöttlich“.⁵² Ganz direkt als Antichristentum bezeichnete Auberlen das Prinzip der Französischen Revolution, das sich wiederholt in den „bestialischen Ausbrüchen“ des napoleonischen Despotismus, des Sozialismus und Kommunismus manifestiert habe, und dessen weitere Entfaltung nach dem „Jahr der Offenbarung“ 1848 mit seinen erneuten Revolutionswirren bevorstehe.⁵³ Vilmar betätigte sich unverblümt als Agitator der politischen Reaktion, wenn er die Pseudoprophete des Antichrist in der Volkssouveränität der Demokratie erblickte, im gesamten Verfassungswerk der Deutschen Nationalversammlung von 1849 und besonders in der Geistes- und Pressefreiheit, oder auch, wenn er das Zeugnis der evangelischen Kirche einerseits *gegen* die Hinrichtung König Ludwigs XVI., andererseits aber *für* die monarchische Ordnung in allen Ländern und für die Erhaltung der Todesstrafe in dieser gottgegebenen Ordnung forderte.⁵⁴ Der Preis für diese Bindung an die monarchistische Reaktion war hoch, er war zu hoch. Wie das Ausbleiben des Endes der Geschichte im Jahr 1836 jeder Berechnung einer apokalyptischen Chronologie ein Ende gesetzt hatte, so bewirkte diese einseitige politische Festlegung der heilsgeschichtlichen Deutung der apokalyptischen Texte der Bibel nach 1848 eine grundsätzliche Skepsis der liberalen christlichen Intelligenz gegenüber *jeder* Aktualisierung der Vorstellung vom Antichrist und seiner Vorläufer für die Gegenwart. Auch aus diesem politischen Grund beschränkten sich liberale Theologen auf die zeitgeschichtliche Auslegung der biblischen Texte.

⁵¹ A. F. C. Vilmar, Die Zukunft des Christentums (1850), in: Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, Bd. 2, Frankfurt a. M., Erlangen 1858, S. 188.

⁵² Hofmann, Weissagung, Bd. 2, S. 377.

⁵³ Auberlen, Der Prophet Daniel, S. XVII, 350f.

⁵⁴ A. F. C. Vilmar, Religion und Politik, in: Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, Bd. 2, S. 212–214; ders., Die Zukunft des Christentums, a. a. O., S. 169; ders., Von der falschen Prophetie unserer Tage (1842), in: Schulreden, S. 158. – Daß auch John Henry Newman in seinen „Advent Sermons on Antichrist“ (1835) das Zeitalter des Antichrist mit dem Zeitalter der Demokratie gleichgesetzt hatte und Freiheit und Gleichheit der Bürger mit der Versuchung des Bösen, zeigt nur, daß die theologische Reaktion in ganz Europa ihre politisch reaktionäre Komponente hatte. (J. H. Newman, Der Antichrist nach der Lehre der Väter, hg. v. W. Becker, München 1951, S. 29, 45).

2. Die historisch-kritische Erforschung der Vorstellung vom Antichrist im Neuen Testament

Die Vertreter der heilsgeschichtlichen Auslegung der Gestalt des Antichrist und der neutestamentlichen Apokalyptik waren im 19. Jahrhundert stets eine Minderheit unter den deutschen evangelischen Theologen geblieben. Bei der großen Mehrheit der Exegeten und Kirchenhistoriker setzte sich die zeitgeschichtliche Auslegung durch. Repräsentativ ist Friedrich Lückes 1832 erschienene „Einleitung in die Offenbarung des Johannes“. Lücke beurteilt die Apokalypse zwar als „Werk des prophetischen Geistes im apostolischen Zeitalter“,⁵⁵ aber ihr Verfasser Johannes habe nur „den nächsten zum Teil schon gegenwärtigen historischen Prozeß“ geschaut, „von einem bestimmten historischen Standpunkte in seiner Zeit“ aus. Das sei zugleich die „Schranke“, die die Apokalypse nicht mehr als prophetisches Handbuch der Kirchengeschichte, schon gar nicht der kirchlichen Zeitgeschichte, benutzbar mache.⁵⁶ Die Gestalt des Antichrist war demnach nur noch Gegenstand rückschauender historisch-kritischer Forschung.

Communis opinio der zeitgeschichtlichen Auslegung wurde die u. a. von de Wette⁵⁷ und Lücke⁵⁸ untermauerte These, das achte, tödlich verwundete und wieder geheilte Haupt des Tieres aus dem Meer in Offb 13,3 und 17,7, der letzte und entscheidende Antichrist, sei für den Autor der Offenbarung der achte römische Kaiser gewesen, nämlich der bald nach der Abfassung der Apokalypse am Ende des 1. Jahrhunderts der neuen christlichen Ära aus dem Totenreich zurückerwartete *Nero redivivus*. Die Hinweise Theodor Zahns und Hermann Gunkels, die heidnische Sage vom Nero redivivus sei erst im 2. Jahrhundert mit der johanneischen Weissagung verbunden worden⁵⁹ und auch die Zahl 666 des Tieres (Offb 13,18) sei nicht auf Nero zu beziehen,⁶⁰

⁵⁵ F. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, Bd. 2, Bonn 21852, S. 394.

⁵⁶ A.a.O., S. 366f. Den erweckten Vertretern der reichs- oder offenbarungsgeschichtlichen Auslegung versichert Lücke, ihre „unbestimmt, fließende“ apokalyptische Zeitrechnung und Zeichendeuterei“ werde „ebenso durch Täuschung bestraft werden ... wie unzählige Male schon die apokalyptische Rechnung ... getäuscht worden ist“ (a.a.O., S. 1070). – Wenn man auf die Christenverfolgungen durch totalitäre atheistische Staaten im 20. Jahrhundert blickt, mag man Lücke aus heutiger Sicht eines Besseren belehren wollen, was die heilsgeschichtliche Deutung des Atheismus als Antichristentum der Gegenwart angeht. Damals gehörte zu einer solchen Deutung jedoch prophetische Vollmacht. So setzte sich in der akademischen Theologie des 19. Jahrhunderts als Wissenschaft die zeitgeschichtliche Auslegung mit der von Lücke propagierten Konsequenz durch.

⁵⁷ W. M. L. de Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, Leipzig 1848, S. 142, 166–172.

⁵⁸ F. Lücke, Versuch, Bd. 1, Bonn 21852, S. 253–258.

⁵⁹ Th. Zahn, Apokalyptische Studien, in: ZkWL 7 (1886), S. 352.

⁶⁰ H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895, S. 230f., 353–355.

blieben Episoden der historisch-kritischen Exegese. Das gilt auch von Gunkels Bankrotterklärung der zeitgeschichtlichen Erklärungsweise des Antichrist und der Apokalypse überhaupt, die er wegen ihrer widersprüchlichen Ergebnisse durch die religionsgeschichtliche Herleitung der entscheidenden apokalyptischen Motive ersetzt wissen wollte.⁶¹ Wilhelm Bousset setzte sich dagegen mit seinem Kommentar zur Johannesoffenbarung am Ende des Jahrhunderts durch. Er bestätigte die zeitgeschichtliche Auslegung des achten Hauptes des apokalyptischen Tieres als Nero redivivus durch die Datierung einer weitverbreiteten Erwartung des aus der Unterwelt wiederkehrenden Nero auf das letzte Dezennium des 1. Jahrhunderts⁶² und durch die abgewogene Deutung der Zahl 666 des Tieres auf die Worte קער נרון⁶³. Die traditions- und religionsgeschichtliche Methode ließ er nur neben die zeitgeschichtliche und literarkritische Untersuchung treten, sie aber nicht verdrängen.⁶⁴ Die exegetische Forschung des 19. Jahrhunderts resümierte er objektiv mit den Worten: „Die weltgeschichtliche und kirchengeschichtliche Deutung ist auch von Gelehrten, die an dem spezifischen Offenbarungskarakter der Apokalypse festhalten, allgemein aufgegeben“, sie kann deshalb „einfach bei Seite gesetzt werden“. Denn die Offenbarung sei kein „die geschichtliche Zukunft enthüllendes Buch“.⁶⁵ Und weil die biblische Vorstellung vom Antichrist sich aus der zeitgeschichtlichen Erfahrung und aus überlieferten apokalyptischen Elementen zusammensetzt, verwirft Bousset auch jede theologisch begründete Prophetie über die Gestalt des Antichrist außerhalb des engen zeitgeschichtlichen Rahmens der Johannesoffenbarung. Boussets Resümee fand eine überraschend geschlossene Bestätigung von seiten des konfessionellen Luthertums. Bis auf Friedrich Philippi als einzigem namhaften Konfessionalisten⁶⁶ lehnten auch konservative lutherische Universitätstheologen den Gedanken Luthers ab, das Papsttum sei der Antichrist, weil allgemein anerkannt sei, daß der Antichrist eine einzelne Person ist, die auch erst dem Ende der Geschichte angehört.⁶⁷

⁶¹ A. a. O., S. 233 f.

⁶² W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen (1896) ²1906, S. 120, 361, 405–408, 410–413; ders., *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895, S. 98 f., 120–124.

⁶³ Ders., *Offenbarung*, S. 373 f. — Vgl. die in Frankreich ähnlich wirkungsvolle Interpretation des Antichrist als wiederkehrender Nero bei E. Renan, *L'Antéchrist* (1873), in: *Oeuvres complètes*, Bd. 4, Paris 1949, S. 1372–1377, 1381–1387.

⁶⁴ A. a. O., S. 119.

⁶⁵ A. a. O., S. 119 f.

⁶⁶ F. A. Philippi (*Kirchliche Glaubenslehre*, Bd. 6, *Die Vollendung der Gottesgemeinschaft*, Gütersloh 1879, S. 170–175, 183) beharrt darauf, daß der Antichrist ein „Kollektivbegriff“ sei und sich im Papsttum verwirklicht habe.

⁶⁷ Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, Leipzig 1886, S. 217 f., 220–225; Ch. E. Luthard, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Leipzig 1861, S. 155; ders., *Kompendium der Dogmatik*, Leipzig ²1866, S. 273; A. F. C. Vilmar, *Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh 1874, S. 306, 309.

Die Frage stellt sich: Welche Bedeutung hat die Gestalt des Antichrist noch für die Gegenwart, wenn die zeitgeschichtliche Auslegung als die einzig wissenschaftlich begründete gilt? Die konservative Dogmatik tat sich schwer mit einer Antwort. Lutheraner beharrten wie etwa Theodor Kliefoth im Widerspruch zur eigenen exegetischen Einsicht auf dem „antichristlichen Wesen“ des Papsttums und der römischen Kirche⁶⁸ oder auf der „antichristlichen Religion des großen Abfalls“ in der Kultur ihrer Gegenwart,⁶⁹ d. h. letztlich auf dem Antichristentum, nicht auf einem personalen Antichrist, also ganz so, wie es die heilsgeschichtliche Auslegung der Erweckung skizziert hatte. Der Antichrist blieb daneben eine blasse endgeschichtliche Gestalt, die mit Formeln wie „Träger der antichristischen Weisheit“⁷⁰ oder „Träger der Sünde“⁷¹ keine praktische Bedeutung für Glauben und Leben der Christen gewinnen konnte. Leichter beantwortete die liberale Theologie die Frage nach der Bedeutung des Antichrist in der Gegenwart, nämlich mit einer Fehl-anzeige. Die Wiederkunft Christi und sein irdisches Reich verwarf sie als phantastisch, wenn sie als reales Geschehen aufgefaßt werden, und ebenso das Wirken des Antichrist. Die Apokalyptik galt der liberalen Theologie als „poetische Form“.⁷² Die Wiederkunft Christi und der Antichrist sollten nun, wie Adolf v. Harnack formulierte, betrachtet werden in der Vorstellung des innerlichen Kommens des Reiches Gottes und der innerlichen Widerstände dagegen, einer Vorstellung, die der apokalyptischen Überlieferung „übergeordnet“ sei.⁷³ Auch als Johannes Weiß und Albert Schweitzer zu Beginn des 20. Jahrhunderts die „konsequente Eschatologie“ des historischen Jesus und seiner Predigt vom Reich Gottes als Kontrapunkt zur enteschatologisierten Reich-Gottes-Vorstellung der zeitgenössischen liberalen Theologie entdeckten, blieb ihnen eine „übernatürlich sich realisierende Endvollendung“ der Geschichte fremd. Schweitzer konnte die Vollendung der Geschichte nur als „Resultat der sittlichen Arbeit begreifen“.⁷⁴ Noch einmal – wie bei den älteren Vertretern liberaler Theologie, etwa bei Albrecht Ritschl⁷⁵ – ist die Konsequenz einer solchen „ethischen Eschatologie“,⁷⁶ daß der Gedanke an einen endzeitlichen, personalen Antichrist ganz aufgegeben wird.

⁶⁸ Th. Kliefoth, *Eschatologie*, S. 217, 222.

⁶⁹ Ders., *Die Offenbarung des Johannes*, Teil 3, Leipzig 1874, S. 98 f.

⁷⁰ Ders., *Eschatologie*, S. 222. Kliefoth wollte explizit mit der Eschatologie den Christen eine ethische Ausrichtung geben (a. a. O., S. 5), aber mit dem, was er über den Antichrist schrieb, konnte er das nicht erreichen.

⁷¹ M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Erlangen 1883, S. 447.

⁷² K. Hase, *Evangelische Dogmatik*, Leipzig ⁴1850, S. 512; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, Braunschweig ³1893, S. 835, 837, 846 f.

⁷³ A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), Leipzig 1903, S. 37, 40.

⁷⁴ J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen (¹1892) ³1964, S. XI, 175 f.; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen (¹1906) ²1913, S. 639 f.

⁷⁵ A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bonn ³1886, S. 3, 70.

⁷⁶ Es handelt sich um eine eigene Definition seiner Position: A. Schweitzer, *Geschichte*, S. 635, 637 f.

3. Die prophetisch-kritische Beschreibung der Gestalt des Antichrist in Literatur und Philosophie

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts haben einzelne kritische Dichter und Literaten, die sich auf der Höhe der geistigen Entwicklung ihrer Zeit befanden, entgegen den Folgerungen liberaler Theologie dennoch wieder über die Gestalt des Antichrist und seine Bedeutung für Glauben und Leben ihrer Zeitgenossen nachgedacht. So wie sich die theologische Entwicklung vollzogen hatte, ist es nicht verwunderlich, daß diese Denker prophetische Geister jenseits der Grenzen der akademischen Theologie waren, dem Boden des Christentums entstammend, aber ihm kritisch gegenüberstehend, mit der inneren Freiheit, die Züge des Antichrist als Pseudochrist, Verführer und Lügner nach 2 Thess 2,1–12 und 1 Joh 2,18–29 auf die Kirchen und Christen ihrer Gegenwart zu beziehen. Wir stellen drei solche Entwürfe der Gestalt des Antichrist nebeneinander, die in vieler Hinsicht disparat erscheinen, und fragen nach dem, was im Wesen des Antichrist und des Antichristentums in diesen Entwürfen gemeinsam ist. Es handelt sich um Fedor *Dostoevskijs* Erzählung „Der Großinquisitor“ aus seinem 1880 vollendeten Roman „Die Brüder Karamazov“, um Friedrich *Nietzsches* 1888 in der Form einer Denkschrift geschriebenes Werk „Der Antichrist. Fluch auf das Christentum“ und um Vladimir *Solov'evs* „Kurze Erzählung vom Antichrist“ aus seinen 1899–1900 geschriebenen „Drei Gesprächen über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte“.

Dostoevskij und Solov'ev stellen dem als Erlöser und Vorbild verstandenen Christus den Antichrist als individuelle Verkörperung des Bösen⁷⁷ und als Diener⁷⁸ und inkarnierten Sohn des Teufels⁷⁹ gegenüber. Beiden lassen den Antichrist die Christen ihrer Zeit mit denselben Versuchungen verführen, mit denen der Teufel Christus nach Mt 4,1–11 parr. verführte.⁸⁰

⁷⁷ V. Solov'ev, *Tri razgovora*, in: *Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva*, hg. v. S. M. Solov'ev und É. L. Radlov, 2. Aufl., Bd. 10, S.-Peterburg o. J. (1914), Ndr. u. 3. Aufl. Bruxelles 1966 (im folgenden: Russische Gesamtausgabe = RG), S. 191 = *Drei Gespräche*, in: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, hg. v. W. Szyllkarski, W. Lettenbauer, L. Müller, Bd. 8, München 1979 (im folgenden: DG), S. 256.

⁷⁸ F. Dostoevskij, *Velikij inkvizitor*, in: F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Bd. 14, *Brat'ja Karamazovy*, Buch I–IX, Leningrad 1976 (im folgenden: Russische Gesamtausgabe = RG), S. 234,34–36 = *Der Großinquisitor*, hg. v. L. Müller, München 1985 (= Quellen u. Studien zur russischen Geistesgeschichte, 4) (im folgenden: M), S. 25,11–14.

⁷⁹ V. Solov'ev, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, in: *Drei Gespräche*, RG 10, S. 214 = DG 8, S. 285 und RG 10, S. 219 = DG 8, S. 292.

⁸⁰ Vgl. die eigenständige Aufnahme der drei Versuchungen Christi in der Kirchenpolitik des Großinquisitors bei F. Dostoevskij, *Großinquisitor*, RG 14, S. 229,35–237,15 = M, S. 16,31–29,34. Solov'ev hat diese Interpretation Dostoevskijs übernommen, nach der der Antichrist dieselben Werke tut, zu denen der Teufel Christus hatte über-

Und beide verbinden ihre Schilderung des Wirkens des Antichrist mit der persönlichen Erwartung, daß das Ende der Welt naht.⁸¹ Sie halten sich in ihrer Charakterisierung des Antichrist an die Grundzüge und an Einzelheiten der biblischen Aussagen. Es ist übrigens kein Zufall, daß gerade Russen den Antichrist als Verkörperung einer übermenschlichen bösen Macht begreifen und dies literarisch verbreiten; war in Rußland doch noch im 19. Jahrhundert die Ansicht der Altgläubigen verbreitet, der Zar sei der Antichrist und Vertreter des Satans.⁸² Nietzsche setzt Jesus als morbiden Typ innerlicher Religiosität⁸³ und dem gesamten Christentum als der Verneinung des Lebens⁸⁴ sich selbst als den leibhaftigen Antichrist in einem unbiblischen Verständnis des Wortes entgegen, nämlich als der, der die Lebenslüge und die nihilistische Moral Jesu und des Christentums entlarvt, also gerade nicht als Pseudochrist und Gesandter des Bösen, sondern als ein kluger Philologe⁸⁵ – ein „Antiesel“, wie Nietzsche sich auch nennt⁸⁶ –, der die Lüge des Christentums aufdeckt⁸⁷ und seine Pseudomoral verneint⁸⁸ und der nur in diesem Sinn aktiver Überwindung des Christentums „Antichrist“ und „Immoralist“ und „Übermensch“ ist.⁸⁹ Auch dies scheint kein Zufall zu sein, daß gerade ein deutscher Philologe das Christentum wie einen Leichnam sezziert und in seiner Diagnose dessen Tod an den eigenen Fehlern feststellt; hatte Nietzsche doch an diesem Punkt in Franz Overbeck einen deutschen protestantischen Theologen als Gleichgesinnten und Freund.⁹⁰ Trotz ihrer gegensätzlichen

reden wollen (Kurze Erzählung vom Antichrist, RG 10, S. 204f. = DG 8, S. 273–275; Die geistlichen Grundlagen des Lebens, RG 3, S. 372f. = DG 2, S. 96–98).

⁸¹ F. Dostoevskij, *Dnevnik pisatelja*, 1881, RG 27, Leningrad 1984, S. 50 = Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, deutsch v. E. K. Rahsin, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München 1980 (im folgenden: SW), S. 602: „Das Ende der Welt naht. Das Ende des Jahrhunderts wird sich mit einer Erschütterung offenbaren, die es noch nie gegeben hat.“ – Zu Solov'ev s. u. Anm. 134f.

⁸² Vgl. die Sektiererfragmente der Altgläubigen aus dem 19. Jahrhundert, in: *Östliches Christentum. Dokumente*, hg. v. H. Ehrenberg, Bd. 1, Politik, München o. J. (1923), S. 215–233; R. O. Crumney, *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694–1855*, Madison, WI 1970, S. 199–218.

⁸³ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 30, 32, 34, in: *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6/3, Berlin 1969 (im folgenden: WKG), S. 199, 201f., 204f.

⁸⁴ A. a. O., 7, WKG 6/3, S. 171.

⁸⁵ A. a. O., 47, WKG 6/3, S. 224.

⁸⁶ Ders., *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1888), *Warum ich so gute Bücher schreibe*, 2, WKG 6/3, S. 300.

⁸⁷ *Antichrist*, 36, 44, 47, WKG 6/3, S. 206, 217f., 223f.

⁸⁸ A. a. O., 49, 56, 58, WKG 6/3, S. 226f., 237f., 243–245.

⁸⁹ Ders., *Genealogie der Moral* (1887), 2, 24, WKG 6/2, S. 352; *Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin*, 4f., WKG 6/3, S. 365, 368.

⁹⁰ Vgl. W. Köhler, *Christentum und Geschichte bei Franz Overbeck*, Diss. (masch.) Erlangen 1950, S. 63–68; E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956 (= *Beih. ZRGG*, 3), S. 144–157; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, in: *Sämtliche*

Ausgangspositionen – hier die russischen orthodoxen, wenn auch nicht der Schultheologie verhafteten Christen, dort der dezidierte Feind des Christentums⁹¹ – verbindet die drei dennoch ihre Auseinandersetzung mit dem Jesusbild der liberalen Theologie ihrer Zeit. Und diese Auseinandersetzung ist der Grund für die Gemeinsamkeiten, die wir in der Darstellung des Wesens des Antichrist und des Antichristentums bei Dostoevskij, Solov'ev und Nietzsche entdecken können.

Der Antichrist in Dostoevskijs Erzählung „Der Großinquisitor“

Dostoevskijs Antichrist ist geprägt vom Gegensatz zum Bild des wiederkommenden Christus, das er in seiner Erzählung von der Begegnung Christi mit dem Großinquisitor in Sevilla im Jahre 1555 zeichnet. Dostoevskijs Christus ist ein schweigender Christus, in dessen Herzen aber erkennbar „die Sonne der Liebe brennt“.⁹² Sein höchstes Anliegen ist die Freiheit des Menschen, seine Freiheit des Glaubens⁹³ und der Liebe zu Christus⁹⁴ und seine Freiheit des Gewissens und der Moral: ein Handeln in der Nachfolge Christi, frei von Furcht vor ewiger Strafe und von Hoffnung auf ewigen Lohn.⁹⁵ Dies wirft ihm der Großinquisitor gerade als das Fundament seiner Lehre vor, das die Macht des christlichen Klerus unterhöhlt: „Anstatt des festen alten Gesetzes sollte der Mensch künftig freien Herzens selbst entscheiden, was gut und was böse sei, und nur Dein Bild als Richtschnur vor sich haben.“⁹⁶ Das liberale und protestantische Prinzip der Freiheit des Geistes prägt dieses Bild Christi,⁹⁷ der für Dostoevskij „das moralische Modell und Ideal“ für die

Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 471–485; R. Wehrli, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Diss. Zürich 1977, S. 190–216.

⁹¹ Mit E. Benz, *Nietzsches Ideen*, S. 56: „Nietzsche wollte keine Erneuerung des Christentums, im Gegenteil, seine Bemühung hatte nur den Zweck, den christlichen Lebens- und Geistestypus in seiner Urform rein zu erfassen, um ihn desto nachdrücklicher verdammen zu können.“

⁹² Großinquisitor, RG 14, S. 225,32f.; 226,45–227,6 = M, S. 10,20–22; 12,19–26.

⁹³ A.a.O., RG 14, S. 228,44–229,6 = M, S. 15,24–34.

⁹⁴ A.a.O., RG 14, S. 232,30f. = M, S. 21,23–25.

⁹⁵ A.a.O., RG 14, S. 232,30–37 = M, S. 21,23–31. Vgl. L. Müller, *Dostoevskij. Sein Leben – sein Werk – sein Vermächtnis*, München 1982 (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 2), S. 94f.

⁹⁶ Großinquisitor, RG 14, S. 232,32–34 = M, S. 21,25–28.

⁹⁷ Vgl. L. Müller, *Dostoevskij*, S. 95; ders., *Der Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts*, in: *KiO* 3 (1960), S. 21–32, hier S. 22–24. Besonders Einfluß auf Dostoevskij übte über die deutsche Theologie eines D. F. Strauß hinaus Ernest Renans liberale Schilderung der menschlichen und moralischen Größe der Person Jesu aus. Renan schilderte Jesus in seiner auch in Rußland verbreiteten „*Vie de Jésus*“ (Paris 1863, ³⁸1891, bes. Kap. XXIII, S. 248–259) als höchstes Ideal der Menschheit, genauso wie später Dostoevskij (s. u. Anm. 98). Zum Einfluß der „*Vie de Jésus*“ Renans auf Dostoevskij vgl. E. Bryner, *Das „Leben Jesu“ Ernest Renans und seine Bedeutung für die russische Theologie- und Geistesgeschichte*, in: *ZSlPh* 47 (1987), S. 6–38, hier S. 20–25. – Dostoevskijs Legende

Menschen seiner Zeit ist.⁹⁸ Der Antichrist als leibhaftige Person ist in Dostoevskijs Erzählung zum einen der Vertreter der Ketzer verbrennenden und freiheitsberaubenden Kirche, der Großinquisitor;⁹⁹ Kind des Geistes des Antichrist ist aber auch der für das 19. Jahrhundert repräsentative Erzähler der Legende, Ivan Karamazov, der russische nihilistische Intelligenzler, der sich bewußt von Christus abwendet und sich zum Teufel, zum „schrecklichen und klugen Geist, dem Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins“ bekennt.¹⁰⁰ Beide vertreten das Prinzip der Erniedrigung und Versklavung der Menschen durch eine Zwangsmoral, weil sie meinen, der Mensch sei so schwach und gemein geschaffen,¹⁰¹ daß er die Freiheit der Wahl im Denken und Handeln nicht ertragen könne.¹⁰² Deswegen herrscht der Antichrist-Großinquisitor über die Gewissen der Menschen durch Lügen¹⁰³ und Verführen,¹⁰⁴ durch die Androhung ewiger Strafen und durch das Versprechen ewigen Lohns, durch das Monopol der Sündenvergebung und der Definition dessen, was gut und böse, erlaubt und verboten ist.¹⁰⁵ Kurz, der Antichrist herrscht durch das Mittel des Gesetzes, durch die vorgeschriebene Moral.¹⁰⁶ Aber gerade darin ist er unmoralisch und antimoralisch, weil er dem maßgeblichen moralischen Modell Christus diametral entgegengesetzt ist.¹⁰⁷ Sein

vom wiederkommenden Christus steht darüber hinaus in der Tradition der spiritualistischen kirchenkritischen Frömmigkeit, die der liberalen Anschauung Jesu verwandt ist. Vgl. E. Benz, *Der wiederkehrende Christus. Zum Problem des Dostoevskijschen „Großinquisitors“*, in: ZSlPh 11 (1934), S. 277–298.

⁹⁸ So seine Aussage im Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 56.

⁹⁹ Großinquisitor, RG 14, S. 236,44–47 = M, S. 29,7–11 und Anm. z. St.: Der Großinquisitor identifiziert sich mit der Hure Babylon aus Offb 17,1–6, die auf dem Tier sitzt, das nach Offb 13,1 der Antichrist ist. Er bekennt damit offen, mit dem Antichrist eins zu sein.

¹⁰⁰ A.a.O., RG 14, S. 229,35–38 = M, S. 16,31–35 und Anm. z. St.: Dieses Bekenntnis zum Teufel spricht der Großinquisitor aus, Ivan identifiziert sich damit. Dadurch wird auch er in nachgeordneter Weise zum Antichrist, zum Organ des Teufels in seiner Zeit. – Keinesfalls identifiziert Dostoevskij einfach den Teufel mit dem Antichrist (gegen M. Doerne, *Gott und Mensch in Dostoevskijs Werk*, Göttingen 1962, S. 78–82). Es fällt allerdings auf, daß der Begriff „Antichrist“ in der gesamten Legende vom Großinquisitor nicht vorkommt. Zur Interpretation der Person des Großinquisitors und Ivans als Antichrist muß man die Stellen aus dem „Idioten“ (1868) und aus den „Dämonen“ (1870/71) heranziehen, in denen Dostoevskij aussagt, die römisch-katholische Kirche predige den Antichrist, nämlich einen Christus, der der dritten Versuchung Satans erlegen sei, was wiederum im Papsttum Wirklichkeit geworden sei. Vgl. die Stellenangaben in: R. Chapple, *A Dostoevsky Dictionary*, Ann Arbor, MI 1983, S. 194, 249.

¹⁰¹ A.a.O., RG 14, S. 233,31–38; 234,13–17 = M, S. 23,20–28; 24,20–25.

¹⁰² A.a.O., RG 14, S. 230,22–26; 232,5–10; 232,22 f. 34–37 = M, S. 17,37–18,5; 20,29–34; 21,12–14.28–31.

¹⁰³ A.a.O., RG 14, S. 231,21–29 = M, S. 19,25–34.

¹⁰⁴ A.a.O., RG 14, S. 238,32–40 = M, S. 31,36–32,8.

¹⁰⁵ A.a.O., RG 14, S. 236,19–41 = M, S. 28,13–29,3. Vgl. L. Müller, *Dostoevskij*, S. 95.

¹⁰⁶ A.a.O., RG 14, S. 232,32–37 = M, S. 21,25–31.

¹⁰⁷ So nennt Dostoevskij den Großinquisitor deswegen „unmoralisch“, weil er

Wesen ist die Fälschung der Wahrheit und des Guten, das im „Modell und Ideal“ Christus ohne Worte aufleuchtet. Und diese Fälschung geschieht innerhalb der Kirche, dafür steht die Figur des Großinquisitors, aber auch im Nihilismus und im revolutionären Sozialismus des 19. Jahrhunderts, die sich auf dem Boden des verfälschten Christentums gebildet haben und für die Ivan Karamazov steht.¹⁰⁸

Nietzsche als Antichrist

Nietzsche wurde zu einem solchen der Kirche entwachsenen nihilistischen Antichrist wie Ivan Karamazov. Er selbst sah sich seit 1883¹⁰⁹ als der Antichrist, der Jesus und das Christentum bewußt bekämpft¹¹⁰ und die Kirche, die nichts als Fälschung und Lüge ist, vernichtet.¹¹¹ Napoleon sah er als seinen antichristlichen Vorläufer, als „Antinomisten“ und „Aufrührer“ gegen das Christentum, der aber entgegen der Ansicht im frühen 19. Jahrhundert kein wahrhaftiger Antichrist war, sondern „am christlichen Kreuz zerbrechend“ endete. Nietzsche selbst dagegen hatte einen höheren Anspruch, einen wahrhaft widerchristlichen: Er sah sich als Schöpfer und Vollender einer „Philosophie des Antichrist“¹¹² und der „Umwertung aller Werte“,¹¹³ als „Schicksal“, als der, der durch die Entlarvung der Lüge und der Unmoral des Christentums eine neue Epoche heraufführt.¹¹⁴ So unterschrieb er sein

Häretiker verbrennen läßt, was Christus nicht tat (Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 56.).

¹⁰⁸ Für Dostoevskij ist nicht nur der Nihilismus seiner Zeit eine antichristliche Gegenbewegung zum Versagen der Kirche (vgl. seinen Roman „Die Dämonen“), sondern auch der mit Zerstörung und Totalitarismus verbundene Sozialismus (vgl. Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 59 = SW 5, S. 604). Eine Schreckensvision des totalitären sozialistischen Staats entfaltet Dostoevskij auch in der Erzählung vom Großinquisitor: Der Sozialismus als „Geist der Erde“ erwächst als apokalyptisches Tier aus der Kirche, um dann tausend Jahre die Christen zu verfolgen; letztlich tut er aber nichts anderes als die Kirche des Großinquisitors, nämlich die Menschen zu versklaven, um sie angeblich glücklich zu machen; darum werden sich nach Dostoevskij totalitärer Sozialismus und römischer Katholizismus auch in der fernerer Zukunft verbinden, um gemeinsam die Gewissen der Menschen zu beherrschen (Großinquisitor, RG 14, S. 230,30–231,10 = M, S. 18,11–19,11 und Anm. z. St.; vgl. L. Müller, Dostoevskij, S. 98–101).

¹⁰⁹ F. Nietzsche, Brief an Malwida v. Meysenburg, um den 3./4. 4. 1883, Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6, München 1986, Nr. 400, S. 357: „Wollen Sie einen neuen Namen für mich? Die Kirchensprache hat einen: ich bin ----- der *Antichrist*.“ (Hervorhebung Nietzsche).

¹¹⁰ Vgl. K. Jaspers, Nietzsche und das Christentum, Hameln o. J. (1946), S. 25 f.; J. Salaquarda, Der Antichrist, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 91–136, hier S. 99 f.

¹¹¹ Vgl. E. Benz, Nietzsches Ideen (s. o. Anm. 90), S. 28.

¹¹² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886/87), 256, WKG 6/2, S. 211: Neben Napoleon nennt Nietzsche Goethe, Heine, Schopenhauer, Wagner u. a. als seine Vorläufer im Antichristentum.

¹¹³ *Der Antichrist*, 62, WKG 6/3, S. 251.

¹¹⁴ *Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin, 8, WKG 6/3, S. 371.

„Gesetz wider das Christentum. Gegeben am Tage des Heils, am ersten Tage des Jahres Eins (– am 30. September 1888 der falschen Zeitrechnung)“ nicht mehr als Friedrich Nietzsche, sondern als „Der Antichrist“.¹¹⁵ Seine Selbstbezeichnungen als „Antichrist“, „Immoralist“, „Übermensch“ und „Mensch der Zukunft“¹¹⁶ zeigen, daß sein Standpunkt sich als Gegensatz zu dem bildete, was er als Wesen der Gestalt Jesu und des Christentums erkannte.¹¹⁷

In Nietzsches Kennzeichnung Jesu stoßen wir wieder auf das Jesusbild der liberalen Theologie. Zunächst erstaunen positive Züge, die der „Antichrist“ Nietzsche Jesus abgewinnt. Sie erinnern an Dostoevskijs Jesusbild, sind nur radikaler.¹¹⁸ Jesus sei ein „heiliger Anarchist“ gewesen,¹¹⁹ der in seinem Evangelium Sünde und Schuld, Strafe und Lohn abgeschafft habe¹²⁰ und dessen Leben nicht ein Glauben, sondern ein einfaches Tun gewesen sei; diese Übereinstimmung von Person und Leben nennt Nietzsche „christliche Praktik“, und für deren Vertreter, den einzigen echten Christen, hielt er Jesus.¹²¹ Daneben überwiegt aber das negative Urteil über Jesus. Er habe einen „Instinkt-Haß gegen jede Realität“, gegen die Sinnlichkeit und gegen das Leben gehabt,¹²² weswegen er das Himmelreich nur als inneren Zustand des Menschen verkündigt habe.¹²³ In diesem Realitätsverlust Jesu offenbart sich für Nietzsche die Fälschung der Wahrheit, die sich im Christentum der Apostel und der Kirche dann konsequent fortgesetzt hat. Auch das kirchliche Christentum sei eine „reine Fiktions-Welt“, die „die Wirklichkeit fälscht, entwertet“ und „verneint“.¹²⁴ Die Wirklichkeit und damit die Wahrheit habe das Christentum gefälscht mit solchen dem Evangelium Jesu hinzugefügten Lehren wie der von der Auferstehung und von der persönlichen Unsterblich-

¹¹⁵ Gesetz wider das Christentum, WKG 6/3, S. 252.

¹¹⁶ S. o. Anm. 89.

¹¹⁷ Bezeichnend dafür das Ende der Selbstbetrachtung Nietzsches: „Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* ...“ (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin, 9, WKG 6/3, S. 372; Hervorhebung Nietzsche). – Zur Konstruktion der „Umwertung aller Werte“ im stetigen Gegenüber zum Christentum, vgl.: M. Landmann, Nietzsche Lehre vom Bösen, in: ZRGG 1 (1948), S. 59–71, hier S. 66; K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (s. o. Anm. 90), S. 459–466. Man kann sagen, der positive Inhalt der Philosophie Nietzsches sei eine antichristliche Bergpredigt, im Kontrast zum Original gebildet.

¹¹⁸ Vgl. E. Benz, Nietzsche Ideen, S. 92–103.

¹¹⁹ Antichrist, 27, WKG 6/3, S. 196.

¹²⁰ A. a. O., 33, WKG 6/3, S. 203.

¹²¹ Ebd. und a. a. O., 39, WKG 6/3, S. 209: „... im Grunde gab es nur einen Christen und der starb am Kreuz.“ Nietzsche räumt aber doch grundsätzlich die Möglichkeit der „christlichen Politik“ zu allen Zeiten, auch in der Gegenwart, ein (a. a. O., 39, WKG 6/3, S. 209).

¹²² A. a. O., 29, WKG 6/3, S. 198. Darin ist Jesus der Gegentypus des Antichrist Nietzsche, des „Übermenschen“ und „Dionysos“, der un-moralisch das Leben bejaht. Vgl. J. Salaquarda, Antichrist, S. 102, 107–109, 123, 127.

¹²³ A. a. O., 32, 34, WKG 6/3, S. 202, 204 f.

¹²⁴ A. a. O., 15, WKG 6/3, S. 179.

keit, von der Wiederkunft Christi und von einem Endgericht,¹²⁵ vor allem aber mit der „Lüge“ von einem „reinen Geist“¹²⁶ und der Kehrseite dieser Lehre, der „Verachtung des Leibes“ und dem „Haß ... gegen die Freuden der Sinne“ und gegen das Leben überhaupt.¹²⁷ Hier erscheint nun bei Nietzsche das kirchliche Christentum auch als die Fälschung des Guten. Denn zur Leibfeindlichkeit kommt die moralische „Verneinung des Lebens“¹²⁸ durch die fatale Errichtung einer „sittlichen Weltordnung“ mit den repressiven Koordinaten Sünde, Schuld und Strafe, die Jesus zwar noch nicht gepredigt habe, die aber im Christentum der Apostel und der Kirche die „Selbstschändungs-Form des Menschen par excellence“ sei.¹²⁹ Zur pseudomoralischen Weltordnung des Christentums gehört die Heuchelei der Kirchenmitglieder, besonders der Theologen, Priester und Staatsmänner – Nietzsche denkt hier wohl namentlich an Bismarck –, die sich „Christen nennen und zum Abendmahl gehn“, außerhalb des Gottesdienstes aber „Antichristen der Tat“ seien.¹³⁰ Durch ihre pseudomoralische Ordnung und deren heuchlerische Vertreter wie durch ihre Fälschung der Wirklichkeit und Wahrheit wird die Kirche und alles, „was im kirchlichen Sinne das Christliche ist“, bei Nietzsche zu einer einzigen großen „heiligen Lüge“,¹³¹ zum „*Antichristlichen* von vornherein“, wie er das kirchliche Christentum auch nennt.¹³²

Wir haben zuletzt zwei Aussagen Nietzsches zitiert, in denen er den herkömmlichen Sprachgebrauch übernahm, Christen als Antichristen und zentrale Erscheinungen im Christentum als Antichristentum zu bezeichnen.¹³³

¹²⁵ A.a.O., 41–43, 58, WKG 6/3, S. 213–216, 244 f.

¹²⁶ A.a.O., 8, WKG 6/3, S. 173.

¹²⁷ A.a.O., 21, 56, WKG 6/3, S. 186, 237.

¹²⁸ A.a.O., 7, WKG 6/3, S. 171.

¹²⁹ A.a.O., 49, WKG 6/3, S. 227; ebenso 56, WKG 6/3, S. 237; 49, WKG 6/3, S. 226: Diese christliche Pseudomoral sei „das größte Verbrechen an der Menschheit.“

¹³⁰ A.a.O., 38, WKG 6/3, S. 208 f.

¹³¹ A.a.O., 36, WKG 6/3, S. 206; ebenso 44, WKG 6/3, S. 217; ähnlich 62, WKG 6/3, S. 250: Das Christentum als der „Wille zur Lüge um jeden Preis“; *Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin, 7, WKG 6/3, S. 370: Die christliche Moral ist „die böseste Form des Willens zur Lüge, die eigentliche Circe der Menschheit: das, was sie *verdorben* hat“ (Hervorhebung Nietzsche). Das zeigt nach Nietzsche, daß die Kirche „aus dem Gegensatz zum Evangelium“ Jesu aufgebaut wurde (Antichrist, 36, WKG 6/3, S. 206).

¹³² Nachgelassene Fragmente, 11 (November 1887–März 1888), WKG 8/2, S. 404 (Hervorhebung Nietzsche).

¹³³ Nietzsche gebrauchte die Worte „Antichrist“ und „Antichristliches“ also in zweifacher, gegensätzlicher Weise: als Bezeichnung seiner selbst und seiner kompromißlosen Ablehnung des gesamten Christentums, einschließlich der Religion Jesu (s. o. Anm. 109–117), und andererseits als Bezeichnung dessen, was Christus zwar „verneint“ hat, was aber als „historische Realität“ unter Mißbrauch des Namens Christi und entgegen seiner Intention das kirchliche Christentum der Lüge und Antimoral geworden ist (Der Wille zur Macht, 158, Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Bd. 18, München 1926, S. 120; Nachgelassene Fragmente, 11, WKG 8/2, S. 402–404; s. o. Anm. 130–132). Vgl. E. Benz, Nietzsche Ideen, S. 26–28.

Hier tritt Nietzsche mit dem Anspruch auf, wie frühere christliche Ausleger der Gestalt des Antichrist in der Kirche durch den Aufweis des Antichristentums in ihrer Mitte das ursprüngliche, echte Christentum wieder zu entdecken. Und hier wird deutlich, daß Nietzsche trotz seines Selbstbewußtseins, der Antichrist zu sein, doch in der Analyse dessen, was im kirchlichen Christentum eigentlich Antichristentum ist, mit Dostoevskij übereinstimmt: Es ist die Fälschung des Guten in eine unmoralische, ja, antimoralische Ordnung, die auf Zwang und Heuchelei beruht. In dieser Hinsicht können wir Nietzsche in die Reihe der Propheten einordnen, die Züge des neutestamentlichen Antichrist in der Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts enthüllten, als der Geist der apokalyptischen Selbstprüfung unter den erweckten und den konfessionellen, unter den historisch-kritisch arbeitenden und unter den liberalen Bibelinterpreten erlahmt war.

Solov'evs „Kurze Erzählung vom Antichrist“

Solov'ev wurde am Ende seines Lebens zum Verkünder der neutestamentlichen Apokalyptik und zum Propheten des wahrhaft endzeitlichen Antichrist, dessen Kommen er für das Ende des 20. oder für das 21. Jahrhundert erwartete.¹³⁴ Er hatte eine längere Entwicklung von einer dem hegelianischen Denken und der liberalen Theologie verpflichteten „Vervollkommnungseschatologie“ zu einer „Entscheidungseschatologie“ durchgemacht, die den nahen Entscheidungskampf der übernatürlichen Mächte des Guten und Bösen und das baldige Weltende erwartet.¹³⁵ Die Gestalt des von ihm verkündeten endzeitlichen Antichrist trägt aber auch zeitgeschichtliche Züge des 19. Jahrhunderts, weil Solov'ev seine Erzählung vom Antichrist als konkrete Prophetie für seine Gegenwart geschrieben hat. Dazu gehört, daß diese Erzählung eine Antwort auf die antichristliche Herausforderung des christlichen Glaubens und der christlichen Moral durch Nietzsche sein will¹³⁶ und

¹³⁴ V. Solov'ev, *Kurze Erzählung*, RG 10, S. 193, 197 = DG 8, S. 259, 264.

¹³⁵ Vgl. L. Müller, *Russische Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopismus*, in: *Zeit – Endzeit – Ewigkeit*, hg. v. W. Böhme, Karlsruhe 1987 (= *Herrenalber Texte*, 78), S. 51–69, hier S. 55–65; M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen 1988 (= *FSÖTh*, 54), S. 316–323, bes. S. 319f.; die Übersicht über Solov'evs Äußerungen zum Ende der Geschichte, in: *Wladimir Solowjew, Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte*, hg. v. L. Müller, Freiburg i. Br. 1958.

¹³⁶ V. Solov'ev, *Drei Gespräche*, RG 10, S. 83 = DG 8, S. 117f. und Anm. z. St., S. 430f., 439f. Gegen Nietzsches Philosophie des Übermenschen hat Solov'ev vor und nach den „Drei Gesprächen“ noch direkter polemisiert, bes. im Aufsatz „Der erste Schritt zu einer positiven Ästhetik“, RG 7, S. 72f., im Vorwort zur 1. Auflage der „Rechtfertigung des Guten“ (1896), RG 8, S. 12–14 = DG 5, S. 22–25, im 9. „Sonntags- und Osterbrief“, RG 10, S. 28–32 = DG 8, S. 44–48 und in den Aufsätzen „Die Idee des Übermenschen“, RG 9, S. 265–274 = DG 8, S. 364–376 und „Gegen das Vollstreckungsdekret“, RG 9, S. 288–293. Zu Solov'evs Gesamthaltung gegenüber Nietzsche als Übermensch und Antichrist vgl. L. Müller, Nietzsche und Solowjew, in: *ZPhF* 1 (1946/47), S. 499–520.

eine Antwort auf die pseudochristliche Verfälschung des Christentums durch Lev Tolstoj und diejenige liberale Theologie, die das Christentum in Moral auflöst.¹³⁷ In dieser Auseinandersetzung bestimmt Solov'ev das Wesen des Antichrist und des Antichristentums in der Kirche wie Dostoevskij und teilweise auch Nietzsche als Fälschung der Wahrheit und des Guten. Und wie bei jenen, so fließt auch bei Solov'ev das Jesusbild der liberalen Theologie ein in seine Schilderung des Antichrist und des Antichristlichen, in seine Charakterisierung dessen, was gut und böse ist.

Das Gute im christusgemäßen Leben des Menschen, so stellt Solov'ev in den die Erzählung vom Antichrist vorbereitenden „Drei Gesprächen“ fest, ist nicht Fehler- und Sündlosigkeit, auch nicht eine „übermäßig entwickelte Gewissenhaftigkeit“ oder gar Verzweiflung wegen der eigenen Sünden.¹³⁸ Das Gute ist überhaupt nicht „jenes stets zweifelhafte ‚gute Verhalten‘“, das man gemeinhin ‚Sittlichkeit‘ oder ‚Moral‘ nennt, das aber zu schlechten Zielen mißbraucht werden kann.¹³⁹ Es ist vielmehr eine den ganzen Menschen erfassende „Inspiration des Guten“, nämlich Gottes selbst als der Wirklichkeit des absoluten Guten,¹⁴⁰ ein „Leben im Guten selbst“, das sich nicht in der verzweifelten Mühe um gute Taten verwirklicht, sondern im Glauben und in der Liebe zu Gott¹⁴¹ und in der spontanen, freien und aufrichtigen Äußerung der Liebe gegenüber anderen Menschen,¹⁴² die die Folge der religiösen Inspiration ist und das Werk der Liebe Christi.¹⁴³ Demgegenüber charakterisiert Solov'ev das Böse im Leben des Menschen als Mangel an Liebe und Herzenswärme¹⁴⁴ und als „maßlose Selbstliebe“,¹⁴⁵ also als Gegensatz zum Bild des Guten in Christus. Darüber hinaus ist das Böse wie das

¹³⁷ Drei Gespräche, RG 10, S. 83–87, 92 = DG 8, S. 117–122, 129 und Anm. z. St., S. 430–440 und S. 459. Vgl. auch den Brief Solov'evs an Tolstoj, 28. 7.–2. 8. 1894, in: *Pis'ma V. S. Solov'eva*, Bd. 3, hg. v. È. Radlov, S.-Peterburg 1911, Ndr. Bruxelles 1970, S. 38–42 = DG Ergänzungsband, Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, hg. v. L. Müller und I. Wille, München 1977, S. 161–167.

¹³⁸ Drei Gespräche, RG 10, S. 123 = DG 8, S. 168 f. Solov'ev legt hier einem russischen Athospilger und heiligen Narren Varsonofij die das Gewissen des Christen befreiende Einsicht in den Mund: „Sündige an einem Tage 539mal, die Hauptsache aber ist: bereue nicht.“ Denn Verzagtheit und Verzweiflung wegen der eigenen Sünden sind die einzige Todsünde.

¹³⁹ A.a.O., RG 10, S. 187 = DG 8, S. 250 f.

¹⁴⁰ Ebd. sowie Die Rechtfertigung des Guten, RG 8, S. 454 = DG 5, S. 588 zum Begriff des Guten als Gnade Gottes. Das Gute ist bei Solov'ev letztlich *der* Gute, Gott selbst (so indirekt a.a.O., RG 8, S. 187 f. = DG 5, S. 246 f.). Vgl. F. Lieb, „Der Geist der Zeit“ als Antichrist. Spekulation und Offenbarung bei Wl. Solovjev, in: *Orient und Occident* 16 (1934), S. 7–22, hier S. 15.

¹⁴¹ Drei Gespräche, RG 10, S. 124 f., 187 = DG 8, S. 171, 251: Die konkreten Äußerungen des „Lebens im Guten selbst“ sind Schriftlesung, Gebet, Fasten und Almosen.

¹⁴² A.a.O., RG 10, S. 188 = DG 8, S. 251.

¹⁴³ A.a.O., RG 10, S. 184 = DG 8, S. 247.

¹⁴⁴ Kurze Erzählung, RG 10, S. 197, 201 = DG 8, S. 264, 269.

¹⁴⁵ A.a.O., RG 10, S. 198 = DG 8, S. 265.

Gute eine übermenschliche Macht.¹⁴⁶ Und wie das Gute in Gott und in Christus personifiziert ist, so auch das Böse in *dem* Bösen, im Teufel. In ihm erscheint das Böse als „trügerische Maske des Guten“, als „das verfälschte Gute“,¹⁴⁷ nämlich als abstrakte Moralordnung, die „Pflichten auferlegt, aber keine Liebe erweist“, als Macht, die „Gutes verlangt, aber selbst überhaupt nichts Gutes tut“.¹⁴⁸

Die Fälschung des Guten durch Lüge und Pseudomoral beherrscht die Schilderung des Antichrist und seines Wirkens in Solov'evs Erzählung. Der Antichrist ist der „große Betrüger und Feind Gottes“.¹⁴⁹ Er trägt die Züge des Antichrist Nietzsches,¹⁵⁰ wenn er als „Übermensch“¹⁵¹ und „kommender Mensch“¹⁵² und voll „hoher Genialität“¹⁵³ auftritt. Als Immoralist übertrifft er den „Moralisten Christus“ dadurch, daß er mit seinen philanthropischen Wohltaten allen Menschen angenehm ist und Guten und Bösen gleichermaßen seine „verteilende Gerechtigkeit“ der Sathheit und Zufriedenheit zukommen läßt.¹⁵⁴ In der Kirche erweist der Antichrist Solov'evs sich als der Pseudochrist nach 2 Thess 2,3 ff. und 1 Joh 2,18 ff. Er ist kein „ehrlicher Gegner und Leugner religiöser Wahrheiten“,¹⁵⁵ sondern ein theoretischer

¹⁴⁶ Drei Gespräche, RG 10, S. 83, 164, 183 = DG 8, S. 117, 220, 245 f.

¹⁴⁷ A.a.O., RG 10, S. 91, 189 = DG 8, S. 127, 253.

¹⁴⁸ A.a.O., RG 10, S. 188 f. = DG 8, S. 252 f. und Anm. z. St., gegen Tolstoj gerichtet.

¹⁴⁹ Kurze Erzählung, RG 10, S. 214 = DG 8, S. 285 f.

¹⁵⁰ Solov'ev hat sich jedoch nicht wirklich argumentativ mit Nietzsche auseinandergesetzt. Auf Nietzsches Morallehre und dessen Kritik des Christentums und der christlichen Moral ist Solov'ev gar nicht eingegangen. Vielmehr bezeichnete er dessen Lehre als „Dämonismus des ‚Übermenschen‘“ (Die Idee des Übermenschen, RG 9, S. 266 = DG 8, S. 366) und tat sie als offenes Teufelswerk ab, ohne auf die Frage der Berechtigung und wahrer Elemente der Philosophie Nietzsches einzugehen (vgl. L. Müller, Nietzsche und Solovjev, s. o. Anm. 136, bes. S. 507–509, 512–515). So ist es Solov'ev nicht gelungen, Nietzsches Philosophie des Übermenschen zu widerlegen, wie der von Solov'ev in dessen Nietzsche-Polemik mitangegriffene und als russischer „Übermensch“ verurteilte Dmitrij Merežkovskij zu Recht feststellte (D. Mereschkowskij, Religion und Revolution, in: Ders., Z. Hippius, D. Philosophoff, Der Zar und die Revolution, München, Leipzig ²1908, S. 137–139). Denn Nietzsches Philosophie besteht nicht in der parallelen Bejahung des satanischen Bösen und der Verneinung des menschlichen Guten, wie Solov'ev meinte. Es gibt einen Grund für Nietzsches Haß auf Christus und die christliche Moral, den Solov'ev als grundlosen dämonischen Haß diagnostizierte, nämlich die Leib- und Sexualfeindlichkeit des Christentums, seine „Widernatürlichkeit“, seine „Verneinung des Lebens“ (Nietzsche, Antichrist, 7, 15, 24, 29, 56 und Gesetz wider das Christentum, WKG 6/3, S. 171, 179 f., 189, 198, 237, 252 u. ö.). Damit hätte sich Solov'ev auseinandersetzen müssen, um Nietzsche ernsthaft zu widerlegen.

¹⁵¹ Kurze Erzählung, RG 10, S. 197, 199, 201 = DG 8, S. 264, 267 f.

¹⁵² A.a.O., RG 10, S. 198, 203 = DG 8, S. 266, 271. Vgl. 1 Joh 2,18.

¹⁵³ A.a.O., RG 10, S. 197 = DG 8, S. 264.

¹⁵⁴ A.a.O., RG 10, S. 199, 204 f. = DG 8, S. 266, 273 f. und Anm. z. St., S. 551 f., 559 f. Die Verbindung einer sozialistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung mit dem Antichrist, die den Sozialismus in den Rang des Antichristentums erhebt, führt auch Dostoevskij in seiner Erzählung vom Großinquisitor aus (s. o. Anm. 108).

¹⁵⁵ Drei Gespräche, RG 10, S. 191 = DG 8, S. 255.

Christ und formal „gläubiger Spiritualist“,¹⁵⁶ dessen Nähe zur zeitgenössischen historisch-kritischen und liberalen Theologie Solov'ev dadurch unterstreicht, daß er ihn Verfasser eines Buches über Bibelkritik und Ehrendoktor der Theologie der Tübinger Universität sein läßt.¹⁵⁷ Unter der „glänzenden Hülle des Guten“ und des formalen christlichen Glaubens verbirgt sich das Geheimnis seiner Gesetzlosigkeit und Bosheit.¹⁵⁸ Er ist eiskalt in seinem Herzen und in seinem ganzen Wesen¹⁵⁹ und liebt nur sich selbst, nicht Gott und die Menschen.¹⁶⁰ Das ist nach Solov'ev das Kennzeichen des Bösen schlechthin.¹⁶¹ Es äußert sich bei seinem Antichrist in der gleichen totalitären Reglementierung der Christen wie beim Großinquisitor Dostoevskijs: Der Antichrist in Solov'evs Erzählung entmündigt und manipuliert die Vertreter der Christenheit auf dem von ihm einberufenen Konzil und beherrscht ihre Gewissen nach seinem Belieben durch die selektive Anwendung der Todesstrafe oder des vollkommenen Ablasses der Sünden je nach ihrem Wohlverhalten ihm gegenüber.¹⁶² Auf diesem Konzil kommt es nun aber durch den Widerspruch einiger unverfälschter, in ihrem Gewissen und in ihrem Denken und Handeln nicht manipulierter, sondern freier Christen auch zur Enthüllung des Wesens des Antichrist, eben seiner Fälschung der Wahrheit und des Guten. Die Fälschung der christologischen Wahrheit äußert sich in seiner Leugnung der Auferstehung Christi¹⁶³ und in seiner Weigerung, ihn als Herrn, Erlöser und Richter anzuerkennen.¹⁶⁴ Die Fälschung des Guten äußert sich in seiner übersteigerten Selbstliebe¹⁶⁵ und in der von ihm erzwungenen formalen und lieblosen sittlichen Ordnung.

Mit seiner Erzählung hat Solov'ev auf das „Antichristentum“ seiner Zeit¹⁶⁶ und auf die „vielen Antichristen“¹⁶⁷ hinweisen wollen, die in der Gegenwart vor dem Kommen des endzeitlichen großen Antichrist als religiöse und moralische Usurpatoren die Christen täuschen und verführen. Sie tun es besonders erfolgreich durch eine pseudochristliche moralische Ordnung, die auf Zwang und Heuchelei beruht und die mit den Mitteln von Strafe und

¹⁵⁶ Kurze Erzählung, RG 10, S. 197f. = DG 8, S. 264f.

¹⁵⁷ A.a.O., RG 10, S. 212 = DG 8, S. 283 und Anm. z. St. – Diese Charakteristik und die Züge Nietzsches rücken den Antichrist Solov'evs doppelt in die Nähe der deutschen Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts.

¹⁵⁸ Drei Gespräche, RG 10, S. 90f. = DG 8, S. 127. Vgl. 2 Thess 2,7.

¹⁵⁹ Kurze Erzählung, RG 10, S. 197, 201 = DG 8, S. 264, 269.

¹⁶⁰ A.a.O., RG 10, S. 198 = DG 8, S. 265.

¹⁶¹ Ebd. Vgl. die Anmerkung L. Müllers zur Stelle, DG 8, S. 549f.

¹⁶² A.a.O., RG 10, S. 207–217 = DG 8, S. 277–290 (Konzil); RG 10, S. 213f. = DG 8, S. 285 (Todesurteile); RG 10, S. 217 = DG 8, S. 290 (Ablaß).

¹⁶³ A.a.O., RG 10, S. 200 = DG 8, S. 267.

¹⁶⁴ A.a.O., RG 10, S. 198, 213 = DG 8, S. 266, 284: Der Antichrist hält sich selbst für den vollkommenen, endgültigen Erlöser; deswegen kann er vor dem Konzil aller Christen Jesus Christus nicht als Sohn Gottes bekennen.

¹⁶⁵ S. o. Anm. 145.

¹⁶⁶ Drei Gespräche, RG 10, S. 162 = DG 8, S. 218.

¹⁶⁷ A.a.O., RG 10, S. 161 = DG 8, S. 216. Vgl. 1 Joh 2,18.

Lohn operiert. Damit täuschen die heutigen Antichristen die große Mehrheit der Christen.¹⁶⁸ Im Vorwurf, daß das bestehende Christentum durch die Fälschung der Wahrheit und des Guten zum großen Teil gelebtes Antichristentum ist, stimmt Solov'ev mit Dostoevskij und Nietzsche überein. Darüber hinaus stellt seine Sicht des Antichrist ein Fazit des gesamten von uns überblickten Denkens des 19. Jahrhunderts über den Antichrist dar. Sie ist eine endzeitliche Prophetie wie bei Jung-Stilling, aber ohne spekulative Berechnung des Endes und ohne die auf Rationalismus und Revolution als Gegner des Christentums fixierte heilsgeschichtliche Auslegung konservativer Theologie. Und Solov'ev berücksichtigt auch Ergebnisse der exegetischen und kirchenhistorischen Forschung seiner Zeit, wenn er den Antichrist als Individuum, als Gewaltherrscher und als Pseudochristen beschreibt.¹⁶⁹

Die einseitige politische Ausrichtung der Kritik des Antichristentums im 19. Jahrhundert

Unser Überblick über Gestalt und Wesen des Antichrist im Denken des 19. Jahrhunderts hat gezeigt, daß die Aktualisierung der Deutung des Antichrist stets von einem „Zustand tiefer Unwahrheit und Lüge“ des zeitgenössischen Christentums ausging.¹⁷⁰ Als Ergebnis halten wir fest: Die Deutung des kommenden Antichrist im 19. Jahrhundert ist die Kritik des Antichristentums im zeitgenössischen Christentum. Sie bedeutet die Entlarvung der Fälschung der Wahrheit über Christus und der Fälschung des Guten im Leben der Christen. Darin stimmen so verschiedene Männer wie Jung-Stilling, Auberlen, Hofmann, Hengstenberg und Vilmar¹⁷¹ sowie Dostoevskij, Nietzsche und Solov'ev überein. Gemeinsam, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Motiven, war ihnen aber auch die politisch einseitige Richtung ihrer Kritik des Antichristentums ihrer Zeit in der Kirche. Auf dieses Merkmal ist am Schluß noch hinzuweisen. Die konkrete Prophetie des Antichrist im 19. Jahrhundert blieb fast immer reaktionär. Nicht nur die ältere theologische Reaktion auf die Revolutionen des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkannte im Sozialismus und in einer demokratischen Staatsordnung das Antichristentum und wurde damit zum Verbündeten der politischen, monarchistischen Reaktion. Auch Dostoevskij, Nietzsche und Solov'ev dachten so. Dostoevskij sah im internationalen Finanzjudentum und im vom Juden zur Zerstörung der bisherigen Ordnung herbeigeführten

¹⁶⁸ Ein Hinweis darauf ist die Tatsache, daß der endzeitliche Antichrist Solov'evs auf dem von ihm einberufenen Konzil ohne Mühe fast alle Geistlichen und die große Mehrheit der Laien aller christlichen Konfessionen für sich gewinnt (a. a. O., RG 10, S. 212 = DG 8, S. 283 f.).

¹⁶⁹ Freilich in einer subjektiv harmonisierenden und aktualisierenden Synopse aller biblischen apokalyptischen Aussagen.

¹⁷⁰ C. A. Auberlen, s. o. Anm. 50.

¹⁷¹ S. o. Anm. 24 und Anm. 44–50.

Sozialismus den Antichrist.¹⁷² Nietzsches Fluch auf das antichristliche Christentum ist zugleich ein vielfacher Fluch auf das Judentum¹⁷³ und auf den Sozialismus als einer letztlich gemeinsamen Weltanschauung der Anarchie und der *décadence*.¹⁷⁴ Solov'ev war zwar frei von Antisemitismus, aber in seiner Schilderung des Antichrist als Freimaurer¹⁷⁵ und als Vollender der sozialistischen Gesellschaftsordnung¹⁷⁶ knüpfte auch er noch in seiner Erzählung vom Antichrist an die von der autokratischen Regierung Rußlands geschürten politisch reaktionären Ängste seiner Zeitgenossen an.

Die reaktionäre und schließlich auch antisemitische Ausrichtung der Prophetie des Antichrist im 19. Jahrhundert erreichte ihren bizarren Höhepunkt in Rußland im Jahr 1905, als ein Beamter der Synodalkanzlei der Russischen Orthodoxen Kirche die „Protokolle der Versammlungen der Weisen von Zion“ veröffentlichte, angebliche Niederschriften geheimer Sitzungen jüdischer Freimaurer anlässlich des 1. Zionistischen Kongresses in Basel 1897 mit dem Ziel der Errichtung der jüdischen Weltherrschaft unter einem Kaiser aus Zion, dem Antichrist, wie der Autor und Fälscher Sergej Nilus zu enthüllen vorgab.¹⁷⁷ Alle reaktionären Bewertungen politischer Kräfte der Zeit in der

¹⁷² F. Dostoevskij, Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 59 = SW 5, S. 604: „Der Jude und die Bank sind jetzt Herr über alles: über Europa, die Aufklärung, die Zivilisation und den Sozialismus. Vor allem über den Sozialismus, denn durch ihn reißt er das Christentum mit der Wurzel aus und zerstört Europas Zivilisation. Und wenn dann nur noch Anarchie übrigbleibt, wird der Jude an der Spitze des Ganzen stehen. Denn während er den Sozialismus predigt, bleibt der Jude isoliert unter sich. Aber wenn der Reichtum Europas untergehen wird, wird die Bank des Juden bleiben. Dann wird der Antichrist kommen und sich an die Spitze der Anarchie stellen.“ Neben diesem Text steht die Anmerkung Dostoevskijs: „Die Bismarcke . . . an die Spitze der Anarchie.“ (Übersetzung M. G.) – Die Idee des Antichrist hat Dostoevskij mit dem Antisemitismus der russischen politischen Reaktion vermischt. Hierbei kann er sich auf die altkirchliche Tradition berufen, daß der Antichrist jüdischer Herkunft sein werde (vgl. W. Bousset, *Der Antichrist*, s. o. Anm. 62, S. 84–86). Der Sozialismus tritt hier als Form politisch-ökonomischer Anarchie auf. In der Erzählung vom Großinquisitor steht der totalitäre Aspekt des Sozialismus im Vordergrund (s. o. Anm. 108).

¹⁷³ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 44, 46, 56, 58, WKG 6/3, S. 218 f., 221, 238, 244.

¹⁷⁴ A. a. O., 57 f., WKG 6/3, S. 242 f.

¹⁷⁵ V. Solov'ev, *Kurze Erzählung*, RG 10, S. 203 = DG 8, S. 271.

¹⁷⁶ S. o. Anm. 154. – Solov'ev war kein Reaktionär im Sinne einer blinden Unterstützung der Autokratie des Zaren. Seine brieflichen Appelle an die Zaren Alexander III. (1881) und Nikolaus II. (1896 oder 1897), die die Selbstherrscher zur Korrektur ihrer volksfeindlichen Politik ermahnen, zeigen aber, daß Solov'ev auch noch in seiner Spätphase, in der er sich von seinem geschichtsphilosophischen Ideal einer gemeinsamen Universalmonarchie von Papst und Zar unwiderruflich gelöst hatte, die Rettung Rußlands nur von der Alleinherrschaft des Zaren erhoffte (Vl. Solov'ev, *Pis'ma*, Bd. 4, hg. v. É. Radlov, Peterburg 1923, Ndr. Bruxelles 1970, S. 149 f. und RG 11, S. 452–456 = DG Ergänzungsband, s. o. Anm. 137, S. 73 f. und S. 173–178). Als Solov'ev seit etwa 1897 keinerlei Hoffnung mehr für eine irdische Zukunft hatte und das Ende der Geschichte erwartete (s. o. Anm. 135), blieben Reste seiner monarchistischen, antidemokratischen und antisozialistischen Überzeugungen offensichtlich erhalten.

¹⁷⁷ S. Nilus, *Velikoe v malom i antichrist kak blizkaja političeskaja vozmožnost'*, Moskva ²1905, erweitert veröffentlicht und vom Autor kommentiert in der von uns

Antichristprophetie des 19. Jahrhunderts hat der Fälscher der Protokolle zusammengefügt: daß die Autokratie des Zaren die einzige Macht sei, die den Antichrist noch aufhält;¹⁷⁸ daß Republiken und jede Art von Staatsverfassung die Anarchie schaffen, aus der heraus der Antichrist kommen wird;¹⁷⁹ daß Sozialisten, Kommunisten und Anarchisten Agenten der Freimaurer und des Antichrist sind;¹⁸⁰ und schließlich sogar, daß der Antichrist durch das Mittel der heuchlerisch gewährten Gewissensfreiheit die christliche Religion zu einer von vielen machen und eben dadurch schließlich völlig ausrotten wird.¹⁸¹ Die entgegengesetzte politische Interpretation des Antichrist im Rußland des 19. Jahrhunderts, nämlich den Zaren und seine Autokratie als Antichrist zu sehen, vertraten neben den Altgläubigen¹⁸² nur eine Handvoll religiöser Literaten, die man in der kritischen russischen Intelligenz abfällig die „Dekadenten“ nannte, vor allem Dmitrij Merežkovskij und Zinaida Hippus. Aber ihre Stimme für eine religiös motivierte Revolution zum Sturz der antichristlichen Theokratie des Zaren konnten sie nur im Exil erheben, und ihre Prophetie blieb ungehört.¹⁸³

benutzten Ausgabe: Bliz grjaduščij Antichrist i Carstvo diavola na zemle, Moskva 1911. — Sergej Nilus berief sich in seinem Kommentar der von ihm erdachten „Protokolle“ dezidiert auf Solov'evs Erzählung vom Antichrist: Schon Solov'ev habe darauf hingewiesen, daß der Antichrist Freimaurer sein werde (a.a.O., S. 40). An Dostoevskijs und allgemein in Rußland verbreitete antisemitische Vorurteile knüpfte er an, wenn er schreibt, die Juden und ihr Antichrist planten, ihre Herrschaft auf dem von ihnen herbeigeführten politischen, ökonomischen und moralischen Ruin Europas zu errichten (a.a.O., S. 109). — Die politische Reaktion in Rußland machte sich die politisch einseitige Kritik des Antichristentums bei Dostoevskij und Solov'ev also für ihre Zwecke zunutze.

¹⁷⁸ A.a.O., S. 26, 43 f. Vgl. 2 Thess 2, 6.

¹⁷⁹ A.a.O., S. 43.

¹⁸⁰ A.a.O., S. 53 f. (Protokoll Nr. 3).

¹⁸¹ A.a.O., S. 49, 92 (Protokolle Nr. 1 und 17). — Die „Protokolle“ fanden weite Verbreitung in Rußland und Europa und wurden erst 1921 von der Londoner Times als Fälschung entlarvt. Viele Christen, die die alte monarchische Ordnung in Gesellschaft und Kirche stützten, stimmten ihrem Inhalt zu, gerade auch der Ablehnung von verfassungsmäßigen Rechten und der Gewissensfreiheit des einzelnen. Es ist daher nicht erstaunlich, daß die Russische Orthodoxe Kirche nach der bolschewistischen Oktoberrevolution auf das Dekret des Rats der Volkskommissare über die Trennung der Kirche vom Staat und über den Vorrang der Gewissensfreiheit am 27. 1. 1918 mit einem offiziellen Aufruf des noch tagenden Konzils an das orthodoxe Volk reagierte, der die Sowjetmacht als Antichrist bezeichnete (Svjaščennyj Sobor Pravosl. Ross. Cerkvi. Dejanija, Bd. 6/2, Moskva 1918, S. 139 f. = Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), hg. v. P. Hauptmann und G. Stricker, Göttingen 1988, S. 650 f.; vgl. auch die Botschaft des Konzils vom 11. 11. 1917, Dejanija, Bd. 3, S. 185–187 = Die orthodoxe Kirche, S. 640 f.).

¹⁸² S. o. Anm. 82.

¹⁸³ D. Mereschkowski, Religion und Revolution, in: Der Zar und die Revolution, s. o. Anm. 150, S. 110, 135; Z. Hippus, Die wahre Macht des Zarismus, a.a.O., S. 176–179, 184–190. Beide führen ihre Einsicht, daß die orthodoxe Theokratie des Zarismus der Antichrist ist, auf die „Dissidenten“, die Altgläubigen, zurück (a.a.O., S. 99, 183 f.), nur begreifen sie sich im Gegensatz zu jenen „ersten russischen Revolu-

Es bleibt der Gesamteindruck, daß die heilsgeschichtliche und die prophetische Auslegung der Gestalt des Antichrist im 19. Jahrhundert zwar kritische Einsichten in die zeittypischen Schwächen des Glaubens und der Moral des kirchlichen Christentums hervorbrachten, daß sie politisch aber blind blieben für die Zeichen der Zeit.

Zusammenfassung

Damit ist kein negatives Gesamturteil über die Auslegung der biblischen Gestalt des Antichrist im 19. Jahrhundert gefällt. Es soll nur auf ihre Grenzen hingewiesen werden. Kommen wir zurück zum Ausgangspunkt unseres Überblicks, zum Verdikt der Aufklärungstheologie über die Vorstellung vom Antichrist als einem Irrtum und Betrug fanatischer Christen, dann ist doch trotz ihrer politischen Einseitigkeit das Verdienst der Auslegung des 19. Jahrhunderts greifbar. Die historisch-kritische Auslegung hat den Antichrist wieder im Sinn des Neuen Testaments und der spätjüdischen Apokalyptik als endzeitliche Einzelgestalt betrachten gelehrt, als politischen Tyrann und als Pseudopropheten. Die heilsgeschichtliche und die prophetische Auslegung haben nicht nur bestätigt, daß in Zeiten, in denen man mit dem Ende der Geschichte rechnet, die Gestalt des Antichrist konkrete Züge der Gegenwart trägt. Sie haben darüber hinaus bewirkt, daß der kritische Durchblick geschärft wurde für das Antichristliche in Kirche und Gesellschaft. Die Fanatiker des 19. Jahrhunderts — das können wir im Rückblick sagen — waren seltener diejenigen, die nach den Zeichen des Kommens des Antichrist Ausschau hielten, sondern doch wohl eher die Kündler und Macher der pseudo-christlichen monarchistischen Reaktion wie des revolutionären Fortschritts, also die Gestalter der säkularen Zukunft. Die Propheten des Antichrist im 19. Jahrhundert waren von Ausnahmen abgesehen vielmehr nüchterne Menschen. Manche waren geradezu Lehrer der Nüchternheit im Betrachten der Geschichte. Stellvertretend dafür und als Vermächtnis für uns Christen im 20. Jahrhundert steht die Charakteristik, die Solov'ev vom Antichrist gab: „Man kann ihn ganz erklären mit einem einzigen und noch dazu überaus simplen Sprichwort: ‚Es ist nicht alles Gold, was glänzt‘.“¹⁸⁴

tionären“, die „ihre Revolution im Namen der Reaktion unternommen hatten“ als offene religiöse Revolutionäre gegen die russische Autokratie und die sie stützende Orthodoxie (Z. Hippius, *Revolution und rohe Gewalt*, a.a.O., S. 87–90; D. Mereschkowski, a.a.O., S. 110f., 136, 167–170). Dem Zarentum werfen sie wegen seines theokratischen Selbstverständnisses und der Versklavung der Kirche unter die Interessen der Autokratie die Fälschung der christlichen Wahrheit und die praktische Leugnung der christlichen Moral vor (D. Philosophoff, *Der Zar als Papst*, a.a.O., S. 135; D. Mereschkowski, a.a.O., S. 167f.; Z. Hippius, *Die wahre Macht*, a.a.O., S. 179, 183f.). Sie übernehmen damit die allgemeine Charakteristik des Antichrist, wie sie ihnen bei Solov'ev begegnete, konkretisieren sie aber auf den Zar Rußlands.

¹⁸⁴ V. Solov'ev, *Kurze Erzählung*, RG 10, S. 220 = DG 8, S. 294.