

Der Antichrist

Historische und systematische Zugänge

Herausgegeben von Mariano Delgado
und Volker Leppin

Academic Press Fribourg
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Bibliografische Information
Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet
diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung
des Schweizerischen Nationalfonds
für die wissenschaftliche Forschung
und des Hochschulrates Freiburg Schweiz

© 2011 by
Academic Press Fribourg Suisse /
Paulus Verlag Freiburg Schweiz
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Abb. Umschlag
Beatus de Facundus | 1047
›Die Frau und der Drache‹ | Offb 12,1-6
Spanische Nationalbibliothek | Madrid

Satz
David Neuhold

Umschlag
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISBN 978-3-7278-1675-8
Academie Press Fribourg
ISBN 978-3-17-021550-4
Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. ÜBERBLICK	11
<i>Bernhard McGinn</i> Die Lebensalter des Antichrist	13
<i>Hans Joachim Hillerbrand</i> Des Antichrist wundersame Reise durch die Geschichte	35
II. DIE FORMIERUNG DES KONZEPTE IN DEN HEILIGEN SCHRIFTEN.....	51
<i>Max Küchler</i> Der Antichrist in der frühjüdischen Apokalyptik und in der zwischentestamentlichen Zeit.....	53
<i>Beate Kowalski</i> Der Antichrist im Neuen Testament	65
<i>Asma Hilali</i> Die Gestalt des Antichrist in den prophetischen Traditionen im Islam (Hadith).....	101
III. VON DER ANTIKE BIS ZUR REFORMATION	111
<i>Martin Wallraff</i> Antichrist und tausendjähriges Reich in der Antike.....	113
<i>Volker Leppin</i> Der Antichrist bei Adso von Montier-en-Der	125
<i>Hans-Joachim Schmidt</i> Sinngebung von Vergangenheit und Zukunft – Vorstellungen zum Antichrist im hohen Mittelalter.....	137

<i>Wolf-Friedrich Schäufele</i> Der Antichrist bei Wyclif und Hus.....	173
<i>Lutz Greisiger</i> Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum.....	207
<i>Christoph Burger</i> Der Antichrist im Straßburger Bildertext (um 1480) und bei Johannes von Paltz (1486)	241
<i>Volker Reinhardt</i> Der Antichrist in der italienischen Renaissance – Überlegungen zur Seltenheit eines Themas	257
<i>Ingvild Richardsen</i> Die protestantische und die römische Idee des Antichristen in der Konfessionspolemik.....	269
IV. AUSDIFFERENZIERUNG IN NATIONALE DISKURSE IN DER FRÜHEN NEUZEIT	315
<i>Jean-Robert Armogathe</i> Der Antichrist in Frankreich	317
<i>Thomas Lau</i> England und der Antichrist – Von der Säkularisierung eines Feindbildes.....	341
<i>Mariano Delgado</i> Typologien des Antichrist-Motivs in Spanien	357
V. DER ANTICHRIST IN THEOLOGIE, PHILOSOPHIE UND POLITIK	381
<i>Kurt Anglet</i> Erlöser und Überwinder des Antichrist – Ein eschatologisches Versatzstück im historischen Diskurs	383
<i>Roman Siebenrock</i> Alle Aufmerksamkeit auf den kommenden Christus richten – John Henry Newmans Interpretation des Antichristen.....	395

Reinhard Hempelmann

Der Antichrist im christlichen Fundamentalismus 413

Lothar Gassmann

Der Antichrist in den christlichen bzw. pseudochristlichen „Sekten“ –
Aufgezeigt am Beispiel von Adventismus, Zeugen Jehovas,
Mormonen und Scientology 425

Jean-Claude Wolf

Selbstaufhebung des Christentums in Nietzsches „Antichrist“ 445

Michael Hagemeister

Das Dritte Rom gegen den Dritten Tempel –
Der Antichrist im postsowjetischen Russland 461

David B. Cook

Aktuelle muslimisch-apokalyptische Porträts des Dajjāl 487

Wolfgang Palaver

Die Figur des Antichrists aus der Sicht
der mimetischen Theorie Girards 499

Volker Leppin

Der Antichrist – noch immer ein Thema im Dialog
zwischen Luthertum und römischem Katholizismus 511

VI. DER ANTICHRIST IN DER LITERATUR UND IM FILM..... 523

Georg Langenhorst

Nero, Napoleon, Hitler, Stalin ... – Variationen des Antichrist
in der Literatur des 20. Jahrhunderts 525

Jan Zieliński

Das Motiv des Antichristen und der Apokalypse
in der polnischen Literatur 547

Reinhold Zwick

Der Antichrist im Film 557

Bibel- und Koranstellenregister 591

Personenregister 596

Verzeichnis der Autorinnen, Autoren und Herausgeber 614

Vorwort

In diesem Band werden die Akten von zwei internationalen Symposien über den „Antichrist“ publiziert, die – von den Herausgebern organisiert – vom 14.–15. Juni und 5.–6. Oktober 2007 an der Universität Freiburg Schweiz stattfanden. Besagte Symposien wurden vom Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung und dem Hochschulrat Freiburg finanziell unterstützt. Das Konzept bestand in einer interdisziplinären Annäherung an das Antichristmotiv unter Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte und der Metamorphosen, aber auch systematischer Fragestellungen.

Der Antichrist ist einer der zentralen Bestandteile christlicher Eschatologie. In jüngster Zeit hat er in halbsäkularisierter Form durch die Vorstellung eines „clash of cultures“ neue Aktualität gewonnen und wird zu einer Chiffre, in der sich eine Definition der eigenen Zeit als Zeit der Entscheidungsschlacht mit der Vorstellung einer grundsätzlichen Entgegensetzung anderer, vor allem muslimisch geprägter Kulturkreise gegen den westlichen verbindet. Dieser aktuelle Gebrauch stellt theologische und religionswissenschaftliche Forschung vor die Herausforderung, die Tiefenstrukturen dieses Konzeptes in historischer und systematischer Perspektive auszuloten, die seine Adaption in unterschiedlichen Kontexten möglich machen und immer wieder möglich gemacht haben.

Die gesellschaftliche Einbindung des Antichrist-Konzeptes wie auch der Blick auf die kultur- und nationenbezogene moderne Adaption des Begriffs erfordern – gegenüber dem für die älteren Phasen an klassischen kirchengeschichtlichen Fragestellungen orientierten Aufriss – für die Neuzeit einen methodischen Neuzugriff, der bisher in der Forschung noch nicht erprobt wurde: Ausgehend von der Beobachtung, dass sich das neuzeitliche Christentum einerseits in konfessionellen Großgruppen, andererseits aber auch immer stärker im Horizont nationaler Kulturen und Diskurse entfaltet, werden in den Beiträgen über die Neuzeit vorwiegend die nationalen Diskurse mit ihren je eigenen Frömmigkeitskulturen berücksichtigt. Als besonders signifikant erscheinen dabei – während in den reformationshistorischen Beiträgen naheliegenderweise die Entwicklung im deutschen Sprachraum im Vordergrund steht – die Entwicklungen in Frankreich, Spanien, und England. Somit wird ein Übergang zwischen antiker Formierung des Antichristkonzeptes und neuzeitlicher Thematisierung in einem Horizont geschaffen, in dem sich nationale, kulturelle und religiöse Deutungsmuster überlagern. Die vor allem zum Mittelalter und zur Neuzeit vorgelegten Einzelstudien zeigen, welche Wandlungsfähigkeit das Konzept des Antichristen durch die Jahrhunderte besitzt. Das wirft die Frage nach den sozialen, religiösen und kulturellen Bedingungen dieser Wandlung auf.

Nach der Betrachtung der konfessionellen und nationalen Ausgestaltung des Antichristmotivs in der Neuzeit werden nun die im Säkularen verbleibenden Rudimente des christlichen Erbes wie auch die gleichzeitigen intensiven religiösen Anwendungen eines durch die christliche Aufklärung scheinbar überwundenen Konzeptes mit eher systematischen Fragestellungen in den Mittelpunkt gestellt, um so die Zwiespältigkeit des modernen Umgangs mit dem Antichristkonzept – Auflösung ins Säkulare und religiöse Intensivierung – nachzuzeichnen. Mit dieser politik- und kulturhistorischen Ausweitung eines traditionell der Kirchengeschichte zugewiesenen Konzeptes ermöglicht der Band eine so bislang nicht vorhandene Zusammenschau der Antichristkonzepte in Vergangenheit und Gegenwart.

Für die Aufnahme in das Publikationsprogramm danken wir den Verlagen Academic Press Fribourg und W. Kohlhammer in Stuttgart. Ferner gilt unser Dank dem Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Für die Korrekturen und die Aufarbeitung der Manuskripte sind wir Herrn Dr. David Neuhold vom Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg zu Dank verpflichtet.

Freiburg/Schweiz und Tübingen, im Februar 2011

Mariano Delgado / Volker Leppin

I.

ÜBERBLICK

Die Lebensalter des Antichrist

von Bernard McGinn

In seinem erstmals 1951 veröffentlichten Werk *Aion* sagte Carl Gustav Jung: „Für jemand, der eine positive Einstellung zum Christentum besitzt, ist das Problem des Antichristus eine harte Nuss.“¹ Es ist an der Zeit, sich diese „harte Nuss“ noch einmal vorzunehmen. Die Bedeutung des Antichrist als psychologisches Symbol, historisches Artefakt oder als theologisches Problem spielt in der zeitgenössischen Kultur eine zwiespältige Rolle. Wenn Jung den Antichrist als Symbol für die Erforschung der psychischen Integration, als Schattenseite Christi als des Archetyps des Selbst interpretiert, scheint dies nicht viele Leute außerhalb von Jungs Anhängerschaft überzeugt zu haben; immerhin aber müssen wir anerkennen, dass er einer der wenigen wichtigen Denker des 20. Jahrhunderts war, die dem endzeitlichen Feind überhaupt Beachtung schenkten. Heute scheint der Antichrist für die Psychologie, selbst in der Jung-Schule, weniger relevant zu sein.² Wenige moderne Theologen hatten viel zu sagen über den Antichrist, sie zogen es vor, diskret zu schweigen, vielleicht deshalb, weil der Teil der Christenheit, bei dem der Antichrist lebendig und wohlauf ist, nämlich der amerikanische Fundamentalismus, eine starke Abneigung gegen seriöse Theologie hat. Der zweite Teil unseres Symposiums hofft dieses Ungleichgewicht beheben zu können, indem er die Aufmerksamkeit auf die systematischen Fragen lenkt, die sich aus der Legende vom Antichrist ergeben. Dennoch laufen moderne Rettungsversuche ohne einen umfassenden Blick auf die Ursprünge und die Entwicklung des Antichrist in den drei monotheistischen Religionen Gefahr, oberflächlich oder irrelevant für die aktuelle Geschichte des menschlichen Inbegriffs des Bösen, des Antichrist, zu bleiben.

Während, zumindest in meinem Land, Tausende von Buchstabengläubigen darüber nachdenken, wann der Antichrist wohl kommen *wird*, geht es dieser Konferenz darum, den Antichrist zu erforschen, der bereits gekommen *ist*, das heißt, was die Entwicklung der Legende vom Antichrist uns über die eschatologischen Erwartungen im Judentum, Christentum und Islam zu sagen hat. Aus dieser Perspektive ist die Geschichte des endzeitlichen Gegners der Gutheit ein Prisma, das die Aufmerksamkeit auf die tiefsten Ängste der Gläubigen seit zwei Jahrtausenden lenkt. Diese Linse ist nicht zuletzt deshalb nützlich, weil

¹ Carl Gustav Jung, *Aion*. Beiträge zur Symbolik des Selbst, Solothurn 1976, 52.

² Unter den wenigen Beiträgen zum Thema, die ich gefunden habe, firmiert Marie-Louise von Franz, *Antichrist oder Merlin?*, in: *dies.*, Archetypische Dimensionen der Seele, Einsiedeln 1994, 37–52.

die Antichrist-Tradition den Charakter einer „Legende“, einer *legenda* hat, das heißt einer Geschichte oder eines Dramas (ursprünglich eines Heiligenlebens), das *gelesen werden* muss. Wenn wir den Begriff „Legende“ betonen, lenkt das die Aufmerksamkeit darauf, wie die Sorte von volkstümlicher Erzählung, wie sie die *Vita* eines Heiligen darstellt, in unverwechselbarer Weise Mythos und Geschichte verwebt.³ Wilhelm Boussets klassisches Werk *Der Antichrist* aus dem Jahr 1895 mag sich geirrt haben, was die Bedeutsamkeit und das Alter der mündlichen Traditionen für das Entstehen des Antichrist angeht, aber seine Erkenntnis, dass die Protologie (das heißt die Lehre vom Ursprung der Welt) dazu beigetragen hat, die Eschatologie (die Sicht vom Ende) auszubilden, ist noch immer grundlegend. Im späten Judentum des Zweiten Tempels und im frühen Christentum wurden die Symbole von Gut und Böse in den mythischen Schöpfungserzählungen in das sich entwickelnde Szenario der Endzeit projiziert und sind seither fundamental geblieben.⁴ Was diesen Symboltransfer zu mehr als einer bloßen mythischen Erzählung macht, ist die Art, wie historische Personen und Ereignisse dazu beitrugen, die Entwicklung der Geschichte zu formen, indem sie der Geschichte vom Antichrist Tiefe und Reichhaltigkeit verliehen und die Narration mit einer historischen Kontextualisierung versahen, die zu ihrer Anwendung auf die Gegenwart und die Zukunft einlädt.

Spätestens ab dem Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. begannen christliche Theologen, verstreute biblische Texte und eschatologische Bilder aus jüdischen und christlichen Traditionen über endzeitliche Tyrannen, falsche Propheten und Antimessiasse zu kombinieren, um daraus die Erzählung zu formen, aus der dann die Geschichte vom Antichrist wurde. Die Legende war niemals statisch, vielmehr wurde sie von den Gläubigen, die auf die Ereignisse und Personen ihrer eigenen Geschichte reagierten, ständig neu adaptiert. Dass diese Verquickung möglich wurde, hing zum großen Teil mit dem Auftreten einer Form von Christologie zusammen, die im Gegensatz zum Gnostizismus nicht nur behauptete, Jesus Christus sei der göttliche Erlöser, sondern auch die konkrete menschliche Existenz des Erlösers betonte.⁵ Eine Erzählung, die die Geschichte seines Lebens beleuchtet und die nicht zu Ende sein wird, bevor es zur Parusie kommt, hat geradezu zur Entwicklung einer eschatologischen Ge-

³ Manche neuere Forscher haben lieber von dem Mythos vom Antichrist gesprochen als von der Legende vom Antichrist; vgl. *Cristian Badilita*, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'église*, Paris 2005; ich bin jedoch der Meinung, dass die Vermischung von historischen Ereignissen mit legendären Themen in der Entwicklung der Antichrist-Traditionen sich am besten als Form einer apokalyptischen Legende beschreiben lässt.

⁴ *Wilhelm Bousset*, *Der Antichrist*, Göttingen 1895. Für eine Bewertung von Boussets Beitrag siehe *David Frankfurter*, Introduction to the recent reprinting of *The Antichrist Legend*, Atlanta 1999. Zum Begriff von Mythen als narrativen Symbolen siehe *Paul Ricoeur*, *Symbolik des Bösen*, Freiburg i. Br. 1971, 9–17.

⁵ *Bernard McGinn*, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York 1999, Kap. 2.

gen-Erzählung und Gegen-Theologie herausfordert: der Anti-Christologie der Legende vom Antichrist. Es ist nicht überraschend, dass der große Gegner der Gnostiker, Irenäus, so viel Material über den Antichrist bringt und dass ein Theologe des 3. Jahrhunderts, der (zumindest im weiten Sinne) sein Schüler war, nämlich Hippolyt, den ersten Traktat über das Thema „Christus und der Antichrist“ (*Peri tou Christou kai Antichristou*) verfasst hat. Hippolyt war sich der Kraft und Polyvalenz der biblischen Symbole, die sowohl auf Christus als auch auf seinen Widersacher gemünzt werden konnten, voll bewusst. In Kapitel sechs seines Werkes über den Antichrist sagt er: „Nun hat die Schrift, so wie unser Herr Jesus Christus, der auch Gott ist, aufgrund seines Königtums und seiner Herrlichkeit in der Gestalt eines Löwen dargestellt ward, in früherer Zeit ebenso vom Antichrist als einem Löwen gesprochen, und zwar aufgrund seiner Tyrannenherrschaft und Gewalttat, denn der Betrüger trachtet ja danach, in allen Dingen dem Sohn Gottes zu gleichen. Ist Christus ein Löwe, so ist auch der Antichrist ein Löwe; ist Christus ein König, so ist auch der Antichrist ein König. Der Erlöser ward als ein Lamm offenbart, so wird auch er als ein Lamm erscheinen, obwohl er inwendig ein Wolf ist.“⁶

Dieser Text beleuchtet nicht nur den symbolischen Gegensatz zwischen dem absoluten menschlichen Guten und dem absoluten menschlichen Bösen, sondern auch die beiden Themen oder Pole der Bosheit, die in der Legende vom Antichrist von Anfang an gegeben waren: Furcht und Täuschung. Der Antichrist wird gesehen als der schlimmste der Tyrannen und der betrügerischste aller religiösen Heuchler – der Falschprophet par excellence. Bei der Erarbeitung dieser Antichristologie jedoch verfolgt Hippolyt – und das ist bemerkenswert – keine rein symbolische Methode der Interpretation, vielmehr benutzt er eher eine narrative Struktur, indem er sechs spezifische Ereignisse aus dem Leben Christi mit ihrer perversen Imitation in der Geschichte des endzeitlichen Feindes kontrastiert.

Die Gegen-Erzählung der Legende vom Antichrist hat, wie die Geschichte Christi, eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft. Von Beginn an, nämlich ab dem ersten Auftreten der Wörter *antichristos* und *antichristoi* in den Johannesbriefen um das Jahr 100 n. Chr.,⁷ war der endzeitliche Feind gleichzeitig einer und viele, innerhalb und außerhalb der Gemeinde. Während *der* Antichrist noch als in naher oder weniger naher Zukunft kommend gedacht wurde, waren die *vielen* Antichriste bereits gegenwärtig und in der Welt und in

⁶ Hippolyt von Rom, *Peri tou Christou kai Antichristou*, 6. Der Text ist in verschiedenen Ausgaben greifbar: Gian-Luca Potestà / Marco Rizzi (Hg.), *L'Anticristo*, Bd. I: Il Nemico dei Tempi Finali, Mailand 2005; die neueste Arbeit über Hippolyts Sicht des Antichrist und ihren Hintergrund in der Apokalyptik Kleinasien ist J. A. Cerrato, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford/New York 2002, 221–235.

⁷ Über die Antichrist-Passagen in den Johannesbriefen siehe Hans-Josef Klauck, *Der Antichrist und das johanneische Schisma. Zu 1 Joh 2,18–19*, in: *Christus bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling*, Leipzig/Freiburg 1990, 237–248.

der christlichen Gemeinde am Werk. Die Entwicklung der legendarischen Erzählung nahm viele Formen an und machte im Lauf der Jahrhunderte eine beträchtliche Metamorphose durch. Um 950 konnte der fränkische Abt Adso von Montier-en-Der ein ganzes Leben des Antichrist verfassen, eine Art umgekehrter Hagiographie, die biblische Passagen und Prophetien, Reflexionen über laufende Ereignisse, insbesondere den Zustand des Römischen Reiches, und die Lebensgeschichte von jemand noch nicht Geborenem und dennoch Wohl-bekanntem vereinte.⁸

Unsere Konferenz konzentriert sich auf die historische Entwicklung und die verschiedenen Nutzungen der Erzählung vom Antichrist. In jüngerer Zeit sind neue Details, wenig untersuchte Quellen, Hypothesen und Argumente zu diesem komplexen Thema zur Sprache gekommen; sie bereichern unsere Kenntnis und machen es noch schwerer, die Geschichte vom Antichrist zusammenzufassen. Ich werde diese neuen Informationen hier nicht sämtlich einbauen, sondern etwas ganz anderes versuchen, nämlich den narrativen Charakter der Legende vom Antichrist in seinem Zusammenhang mit der Konstruktion einer Lebensgeschichte zu verstehen; ich will damit sagen, dass eine Möglichkeit, die Entwicklung der Legende vom Antichrist zu rekonstruieren, darin besteht, dass man sie als etwas ansieht, was dem menschlichen Lebenszyklus von der Geburt bis zum Tod folgt. So wie die Lebensalter der Menschen von der Kindheit über die Jugend, das Heranwachsen zur Reife und bis zum hohen Alter und Greisenalter reichen, so könnte man auch die Lebensalter des Antichrist unterscheiden. Meine Metapher vom Lebenszyklus besagt nicht, die Legende vom Antichrist sei nahezu zweitausend Jahre lang einer schlicht linearen Entwicklung gefolgt, sie will nur andeuten, dass es eine breite Kontinuität der Legenden vom Antichrist gab, die leicht übersehen werden kann, wenn wir uns auf die Details konzentrieren. Wenn ich nun einen Überblick über diese etwas phantastischen Lebensszenen gebe, halte ich von Zeit zu Zeit inne, um einige der in den letzten beiden Jahrzehnten unternommenen wichtigen Beiträge zu den Studien über den Antichrist zur Kenntnis zu nehmen und auf einige Bereiche hinzuweisen, die nach meiner Auffassung weiterer Untersuchung harren.

Der literarische Topos der Menschenalter hatte eine lange Geschichte. Sie beginnt in Griechenland und Rom. Im Lauf der Jahrtausende sind unterschiedliche Bilder von den Stadien des menschlichen Lebens entworfen worden. Zu den bekanntesten gehört, zumindest in der englischen Literatur, die Aufzählung der sieben Lebensalter in einer berühmten Rede der Figur des Jacques, die in Shakespeares Komödie *Wie es euch gefällt* die Launen und Ungerechtigkei-

⁸ Adsos Werk wurde ediert von *Daniel Verhelst*, Adso Dervensis. *De Ortu et Tempore Antichristo*, Turnhout 1976, CCCM XLV. Eine englische Übersetzung samt einer Studie findet sich in *Bernard McGinn*, *Apocalyptic Spirituality*, New York 1979, 81–96. Siehe auch *Richard K. Emerson*, Antichrist as Anti-Saint: The Significance of Abbot Adso's *Libellus de Antichristo*, in: *American Benedictine Review* 30 (1979) 175–190.

ten des Lebens betrachtet.⁹ Die Rede ist zum einen ein ironischer Kommentar zu dem, was der Shakespeare-Forscher David Bevington die „existentielle Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz“ genannt hat, und zum anderen ein Versuch, „ironische und satirische Beobachtung mit Nächstenliebe und Mitleidenschaft ins Gleichgewicht zu bringen“.¹⁰ Zwar zöge vielleicht der Antichrist selbst eine Einteilung in sechs Lebensalter vor, wie sie sich durch die 666 als Zahl des apokalyptischen Tiers in Offb 13,8 empfiehlt,¹¹ aber wir können nicht zulassen, dass seine persönlichen Vorlieben über seine Geschichte bestimmen.

Der Antichrist ist, wie alle Menschen, ein Spieler auf der Bühne des Lebens, auch wenn sein Auftritt und sein Abgang mysteriöser und bedeutungsvoller sind als die anderer Leute. Jacques' Rede beginnt: „Die ganze Welt ist Bühne, / Und alle Fraun und Männer bloße Spieler. / Sie treten auf und gehen wieder ab, / Sein Leben lang spielt einer manche Rollen / Durch sieben Akte hin.“

Das *erste Lebensalter* ist das der Kindheit. „Zuerst das Kind, / das in der Wärtrin Armen greint und sprudelt“, wie Shakespeare sagt. Dies kann als Bezug auf die Zeit der Vorgeschichte und der Anfänge der Legende vom Antichrist im Judentum des Zweiten Tempels und im frühen Christentum verstanden werden, also auf die Periode von 250 v. Chr. bis ungefähr 150 n. Chr. Es spricht einiges dafür, die noch ungeformten und proteischen Traditionen vom Antimessias und Antichrist dieser Jahrhunderte als ein „greinendes“ oder murrendes Kind von strittiger Herkunft und fragwürdiger äußerer Erscheinung und mit bereits recht unangenehmen Zügen zu sehen.

Die neuere Forschung hat gezeigt, wie schwierig es geworden ist, die Genealogie des Kind-Antichrist zu bestimmen. Wenn eine unumstrittene Geburtsurkunde fehlt, besteht wenig Gewissheit über die Abstammung des kleinen Monsters. Vom Antichrist könnte man sagen, er habe eine jüdische Mutter und einen christlichen Vater, aber was den größeren Stammbaum angeht, so ist schwer auszumachen, welche Aspekte jüdisch-apokalyptischer Literatur für sein Entstehen wichtig waren und welche Strömungen im frühen Christentum jüdische Ängste vor einem Antimessias oder Antimessiassen und einem (oder mehreren) Falschpropheten aufgriffen und in die christliche Vision von vielen Antichristen und einem einzelnen endzeitlichen Antichrist umformten. Dieser

⁹ William Shakespeare, *Wie es euch gefällt*, II. Akt, 7. Szene.

¹⁰ David Bevington, Shakespeare. *The Seven Ages of Human Experience*, Oxford, 2a. Aufl. 2005, 6.

¹¹ Die Geschichte des Antichrist wurde mindestens einmal entsprechend einer Abfolge von sechs Lebensaltern dargestellt. Der lutherische Historiker Elias Reussner (1555–1612) hat in seiner 1600 in Jenau veröffentlichten zweibändigen Universalgeschichte mit dem Titel *Isagoges historicae libri duo*, die Kirchengeschichte in sechs Alter eingeteilt, die den Perioden der Angriffe des Antichrist entsprechen. Diese Information verdanke ich Professor Wolf-Friedrich Schäufele.

Ansatz der religionsgeschichtlichen Schule war lange Jahrzehnte akzeptiert,¹² doch die neue Forschung hat Zweifel an der Existenz eines solchen Mythos, ja sogar Zweifel daran geweckt, dass wir von einem einzelnen jüdischen „Antichrist“ vor der Jesus-Bewegung sprechen können. Drei jüngere Veröffentlichungen werfen ein Licht auf die Probleme von Boussets Ansatz. 1991 kritisierte Gregory C. Jenks in seinem Buch *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth* Boussets Auffassung von dem Primat einer alten mündlichen Tradition und behauptete, die jüdischen Vorstellungen von endzeitlichen Widersachern trafen nicht auf eine reale Gestalt des Antichrist im Judentum des Zweiten Tempels zu.¹³ Von christlichen Texten des 3. Jahrhunderts aus zurückblickend, sagt Jenks, eine deutlich erkennbare Gestalt des Antichrist trete im Christentum erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts auf, und zwar in Texten wie *Didache* 16, im *Testament des Hiskija* und in den *Johannesbriefen*. Jenks leistet zwar eine wertvolle Untersuchung eines breiten Spektrums von Quellen, doch dürfte er das Auftreten des Antichrist (wenn auch nicht des Begriffs) zu spät ansetzen. Mit guten Gründen lässt sich annehmen, dass der „Widersacher“ aus 2 Thess 2,4 und die „falschen Christusse“ und „falschen Propheten“ aus Mk 13,6 parr in jeder Hinsicht außer dem Namen wirklich Antichrist und Antichriste sind.

In *The Antecedents of Antichrist*, erschienen 1996, stimmte L. J. Lietaert Peerbolte mit Jenks darin überein, das Boussets Bild von den Ursprüngen des Antichrist zu einfach war, und wies auf die Vielfalt der frühesten christlichen Vorstellungen von den endzeitlichen Gegnern und auf ihre Wurzeln in jüdischen Traditionen hin. Auch nach seiner Ansicht betritt ein realer Antichrist relativ spät die Bühne. Er erklärt: „Die lebhaft erwartung des nahen Endes brauchte Zeit, um abzuklingen, bevor sich die Aufmerksamkeit auf jene Ereignisse richten konnte, die dem Ende vorausgehen sollten.“¹⁴ Daher vertritt Peerbolte die Auffassung, das Auftreten einer Vielzahl von eschatologischen Widersachern Ende des 1./Anfang des 2. Jahrhunderts sei ein sekundäres Phänomen. Da diese Widersacher ihre Bedeutung von ihrer Opposition gegen Christus bezogen hätten, hätten sie im Lauf der Zeit leicht verschmelzen können; diese Verbindung sei in rudimentärer Form in Texten wie etwa *Didache* 16 und *Himmelfahrt Jesajas* 4 greifbar, aber erst dann vollständig vollzogen gewesen, als Irenäus die verschiedenen Figuren gegen Ende des 2. Jahrhunderts zusammengebracht habe. Jenks und Peerbolte nutzen ein breites Spektrum von

¹² Siehe z. B. *Stefan Heid*, Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land, Bonn 1993. Für einen neueren Versuch, Bousset zu verteidigen, siehe *William Horbury*, Antichrist among Jews and Gentiles, in: *Messianism among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies*, London/New York 2003, 329–349.

¹³ *Gregory C. Jenks*, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin/New York 1991.

¹⁴ *L. J. Lietaert Peerbolte*, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views of Eschatological Opponents*, Leiden 1996, 345.

Quellen, von denen Bousset manche noch nicht gekannt hat. Sie betonen ferner, im Hintergrund des Auftretens des Antichrist seien Traditionen über Falschpropheten genauso wichtig wie endzeitliche Tyrannen. Unlängst kritisiert jedoch G. W. Lorein in seiner Untersuchung der frühen Quellen, *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period* (2003), die Sicht von Jenks und Peerbolte mit seiner These, „das Antichrist-Thema war tatsächlich in der Zeit zwischen den Testamenten präsent“, wenn er auch einräumt, dass „weder diejenigen, die einen Antichrist postulieren, der ein Widersacher Christi ist, noch auch diejenigen zustimmen werden, die es vorziehen, vom Antichrist nur dann zu sprechen, wenn das Wort *Antichristos* gebraucht wird“.¹⁵ In diesem Sinn kehrt Lorein zu Boussets Argument für einen realen Antichrist im Judentum des Zweiten Tempels zurück, doch ohne Boussets Beharren auf einer uralten mündlichen Weitergabe von mythischen Strukturen.

Offensichtlich sind diese Meinungsverschiedenheiten bis zu einem gewissen Grade Definitionssache: Wenn wir vom Antichrist sprechen, reden wir dann über eine *generelle* eschatologische Opposition gegen das göttliche Eingreifen am Ende der Geschichte, oder sprechen wir im engeren Sinn von einen bestimmten endzeitlichen Opponenten? Ist diese Gestalt zum Großteil vom Glauben an den Gottmenschen Jesus Christus determiniert, oder enthält das Spätjudentum Traditionen von einem Antimessias als Einzelperson, der in einer messianischen Gerichtsszene vom Erlöser Israels gerichtet werden wird?¹⁶ Wenn die erwähnten neueren Beiträge eines deutlich gemacht haben, dann die Hartnäckigkeit des Gesetzes akademischer Komplexität: Je mehr wir die fragmentarischen Quellen durchforsten, desto schwieriger wird es, rasche Verallgemeinerungen zu vollziehen.

Für Shakespeares *zweites Menschenalter* steht „der weinerliche Bube, der mit Ranzen / Und glattem Morgenantlitz wie die Schnecke / Ungern zur Schule kriecht“. Dies ist ein treffendes Bild für das Lebensalter, in dem sich die Legende vom Antichrist, theologisch gesehen, im patristischen Christentum befand, das heißt von der Zeit des Irenäus am Ende des 2. Jahrhunderts bis zum Ende der antiken Christenheit um 600 n. Chr. und zur Antichristologie Gregors des Großen (gest. 604). Ein gutes Argument für diesen Zeitrahmen für das zweite Lebensalter ist, dass der Aufstieg des Islam in der Generation nach Gregor sich als ein entscheidendes Moment in der Geschichte der christlichen Apokalyptik und der Antichrist-Traditionen betrachten lässt.

Während dieser vier und mehr Jahrhunderte ging der Antichrist zur Schule, während die Theologen und Prediger sich abmühten, die versprengten bibli-

¹⁵ Geert Wouter Lorein, *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*, London/New York 2003, 243.

¹⁶ So das Argument von Horbury, *Antichrist among Jews and Gentiles* (Anm. 12), 334–339; er sieht die Entstehung einer solchen Gerichtsszene grundgelegt in der Exegese von Jes 11,4 aus der Zeit des Zweiten Tempels.

schen und außerbiblischen Traditionen vom Antichrist zu einem katechetischen und polemischen Instrument zur Unterweisung und Tröstung der Gläubigen zu verbinden. Das fünfte Buch von Irenäus' *Adversus haereses* ist das erste vollständige Beispiel dieses Prozesses, auch wenn es schwer ist festzustellen, wie weit der Bischof von Lyon auch von den apokalyptischen Traditionen Kleinasiens, wo er geboren und aufgewachsen war, abhing.¹⁷ Hippolyts etwas späterer Traktat über den Antichrist hängt in seinen Details stark von Irenäus ab, markiert aber ein neues Stadium in der Entwicklung der Legende. Traditionen vom Antichrist waren auch Schriftstellern wie Tertullian und Cyprian im Westen bekannt; deren Art, sie zu verwenden, zeigt, wie vielfältig die Traditionen vom Antichrist im vorkonstantinischen Christentum waren. Die meisten dieser Autoren richteten den Blick auf den Antichrist, der noch kommen sollte, den endzeitlichen Feind als Einzelgestalt. Der alexandrinische Katechet Origenes (gest. 254) hingegen leugnete zwar nicht einen endzeitlichen Widersacher des Guten, konzentrierte sich aber auf den lügnerischen Geist des Antichrist, der in der Häresie und in jedweder Manifestation der „Lüge“ im christlichen Leben präsent sei.

Nach der Konstantinischen Revolution und der offiziellen Duldung der Kirche weisen Schriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts, Laktanz (gest. um 325) und Augustinus (gest. 430) im Westen, Cyrill von Jerusalem (gest. 387) und Theodoret von Cyrus (gest. 460) im Osten, eine kontinuierliche Entwicklung der Lehre über den Antichrist auf. Sulpicius Severus bezeugt mit seinem Werk *Vita sancti Martini* (Ende des 4. Jahrhunderts) ebenso wie manche östliche Chronisten um 500 n. Chr. die Angst der Zeitgenossen vor der Bedrohung durch den Antichrist; das gilt zum Beispiel für die *Predigt über das Ende der Welt*, die Ephräm dem Syrer (gest. 373) zugeschrieben wurde, aber wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert stammt. Während dieser Jahrhunderte wurden die Traditionen vom Antichrist unterschiedlich genutzt: katechetisch zur Unterweisung, apologetisch zur Verteidigung des Christentums gegen seine (realen und vorgestellten) Gegner und apokalyptisch, das heißt als Lieferant einschlägiger Informationen über den Zeitpunkt des Kommens und der Karriere des endzeitlichen Feindes. Die neuere Forschung über diese Schuljungenphase im Leben des Antichrist ist zwar weniger fruchtbar als die Arbeiten über seine Kindheit, hat aber mit Cristian Badilitas Überblick von 2005 die erste synoptische Darstellung der patristischen Sicht des Antichrist erbracht.¹⁸ Diese Studie und die in Italien erschienenen Sammlungen von patristischen Quellen

¹⁷ Die ausgedehnte apokalyptische Eschatologie des Irenäus und sein Bild vom Antichrist findet sich in: *Irenäus von Lyon*, *Adversus haereses* V 25–36.

¹⁸ *Badilita*, *Métamorphoses* (Anm. 3), deckt nicht unsere ganze Periode ab, sondern konzentriert sich auf Autoren von Irenäus bis Theodoret von Cyrus. Die erwähnten drei Verwendungen des Antichrist-Materials (katechetisch, apologetisch und apokalyptisch) hat Badilita dankenswerterweise herausgearbeitet.

zum Antichrist aus dem 2. bis 4. Jahrhundert¹⁹ beweisen ein fortgesetztes Interesse an den Schuljungenjahren des Antichrist. Vieles ist jedoch noch unzureichend erforscht, etwa die Entwicklung und Bedeutung der verinnerlichenden Interpretation des Antichrist, die bei Origenes beginnt und von Augustinus und Gregor dem Großen fortgeführt wird.

Shakespeare zufolge ist das *dritte Lebensalter* das des Verliebten, „der wie ein Ofen seufzt, mit Jammerlied / Auf seiner Liebsten Brau’n“. Der Antichrist ist nie groß als Liebhaber gedacht worden, allenfalls als Lover des Teufels, obwohl in der im frühen Mittelalter einsetzenden irischen Tradition der Antichrist in Begleitung von „tausend hübschen Frauen“ auftritt.²⁰ In den fünf Jahrhunderten von 600 bis 1100 gelangte die Legende vom Antichrist zur Reife als politisch-kirchliches Bollwerk des christlichen Imperiums östlicher wie westlicher Prägung angesichts innerer und äußerer Bedrohungen, insbesondere durch den Islam. Die Entstehung der Legende vom letzten römischen Kaiser in den syrischen *Revelationes Methodii* um 690 und die Verbreitung dieses neuen Szenarios der endzeitlichen Ereignisse und ihrer Beziehung zum Kommen des Antichrist bildeten einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der christlichen Apokalyptik. Die neuen Ausgaben der syrischen, lateinischen und griechischen Versionen des Pseudo-Methodius sind ein bedeutender Beitrag zur Geschichte der christlichen apokalyptischen Traditionen und zur Erzählung vom Antichrist.²¹ Der umfangreiche Komplex der Traditionen vom letzten Kaiser wurde Gegenstand einer detaillierten Studie von Hannes Möhring (*Der Weltkaiser der Endzeit*, erschienen im Jahr 2000),²² und Kevin Hughes hat die Rolle der Paulus-Kommentare bei der Konstruktion des Antichrist, speziell im Frühmittelalter, untersucht.²³ Dessen ungeachtet haben diese Jahrhunderte noch viel Stoff für weitere historische Studien zu bieten.

Shakespeare beschreibt als *viertes Lebensalter* des Menschen die Phase des Soldaten, „voll toller Flüche, wie ein Pardel bärtig, / auf Ehre eifersüchtig, schnell zu Händeln, / bis in die Mündung der Kanone suchend / Die Seifenblase Ruhm“. Diese Beschreibung entspricht dem goldenen Zeitalter der Spe-

¹⁹ Siehe Fausto Saffroni (Hg.), *Testi sull'Anticristo*. Secolo III, Florenz 1992; und *Potestà / Rizzi*, *L'Anticristo* (Anm. 6).

²⁰ Martin McNamara, *The Irish Legend of Antichrist*, in: Florentino Garcia Martinez / Gerard P. Luttikhuisen (Hg.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden 2003, 201–219 (Anm. S. 203).

²¹ Das syrische Original wurde ediert von Gerrit J. Reinink, *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, 2 Bde. (CSCO 540–41), Leuven 1993. die griechischen und lateinischen Übersetzungen finden sich bei Willem J. Aerts und George A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, 2 Bde. (CSCO Subsidia 97–98), Leuven 1998.

²² Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart 2000.

²³ Kevin L. Hughes, *Constructing Antichrist. Paul, Biblical Commentary, and the Development of the Doctrine in the Early Middle Ages*, Washington DC 2005.

kulation um den Antichrist während des Mittelalters vom apokalyptischen Revival des 12. Jahrhunderts bis zum Vorabend der Reformation um 1500. Die militärischen Vorlieben des Antichrist, die sich in seinem ganzen Leben zeigen, waren in diesen vier Jahrhunderten, die auch eine große Kreativität in der künstlerischen Behandlung des Themas erlebten, vielleicht am stärksten ausgeprägt. In dieser Periode wurden die Traditionen vom Antichrist auf zahlreiche zeitgenössische Auseinandersetzungen angewendet, so etwa auf den Konflikt zwischen Friedrich II. und dem Papsttum, die Streitigkeiten über die franziskanische Armut und den Aufstand der Hussiten gegen die etablierte Macht von Kirche und Imperium. Eine ganze Reihe von neueren Essays und Monographien hat unser Wissen von den Details des spätmittelalterlichen Antichrist erweitert, und Roberto Rusconi hat eine gute einführende Übersicht geliefert.²⁴ Entstanden sind ferner neue Analysen des Bildes vom Antichrist bei Joachim von Fiore, insbesondere seine *figura* des siebenköpfigen *draco magnus et rufus*, welche die sieben im Antichrist kulminierenden Verfolger aus der neutestamentlichen Weltzeit symbolisiert.²⁵ Hinzu kommen Studien zur spätmittelalterlichen Antichrist-Überlieferung in Spanien und bei den englischen Lollarden.²⁶ An Literatur über die künstlerische Verwendung der Legende in der Kultur des Spätmittelalters herrscht kein Mangel. Es gibt Editionen und Übersetzungen von Theaterstücken über den Antichrist²⁷ und Studien zum Antichrist in der Kunst,²⁸ besonders zu den Fresken von Luca Signorelli in Orvieto.²⁹ John Parker hat unlängst das Antichrist-Motiv als Travestie der

²⁴ Roberto Rusconi, Antichrist and Antichrists, in: Bernard McGinn (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, New York 1998, 287–325. Ebenfalls italienisch in: Roberto Rusconi, *Profesia e profeti alla fine del Medioevo*, Rom 1999, 95–124.

²⁵ Joachims *figura* ist Gegenstand der genauen Untersuchung von Alexander Patschovsky, The Holy Roman Emperor Henry 'the First' as One of the Dragon's Heads of the Apocalypse: On the Image of the Roman Empire in the Tradition of Joachim of Fiore, in: *Viator* 29 (1998) 291–322; und jüngst noch von Marco Rainini, *Disegni dei tempi. Il „Liber Figurarum“ e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Rom 2006, chap. 3.

²⁶ José Guadalupe Medina, *Las profecias del Anticristo en la Edad Media*, Madrid 1996; Curtis V. Bostick, *Antichrist and the Lollards. Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England*, Leiden 1998. Ein weiteres Werk, das ein Licht auf manche Aspekte der spätmittelalterlichen Traditionen vom Antichrist wirft, ist Andrew Colin Gow, *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600*, Leiden 1995.

²⁷ Siehe Georg Wimmer, *Huon de Méry. Le Tournai de l'Antéchrist*, 2. Aufl., hg. von Stéphanie Orgeur / Jean-Pierre Bordier, Orléans 1995; Richard K. Emmerson / David F. Hult (Hg.), *Antichrist and Judgment Day. The Middle French Jour du Jugement*, Asheville/NC, 1998.

²⁸ Rosemary Muir Wright, *Art and Antichrist in Medieval Europe*, Manchester/New York 1995.

²⁹ Signorellis Freskon sind drei innerhalb eines einzigen Jahrzehnts erschienene Bücher gewidmet: Jonathan B. Reiss, *The Renaissance Antichrist. Luca Signorelli's Orvieto Frescoes*, Princeton 1995; Sara Nair James, *Signorelli and Fra Angelico at Orvieto. Liturgy, Poetry, and the Vision of the End-Time*, Burlington/VT 2003; Creighton Gilbert, *How Fra Angelico and Signorelli saw the End of the World*, University Park/PA 2003.

Taten Christi dazu benutzt, das Verhältnis zwischen dem neuen Drama des elisabethanischen England, speziell des Christopher Marlowe, und seinen mittelalterlichen Vorläufern zu analysieren.³⁰ Zusammenfassend gesagt: Die spätmittelalterliche Periode bietet noch immer ein reiches Feld für das Studium der Traditionen vom Antichrist.

Die Spaltung des westlichen Christentums im 16. Jahrhundert spaltete auch die Antichrist-Auffassungen. Der Antichrist war noch immer ein Krieger, der in den letzten Tagen die Anhänger Christi bekämpfen sollte. Bei Luther und den Reformatoren wurde er mit dem Papsttum und dem Türken identifiziert; die Katholiken reagierten darauf mit der Behauptung, Luther und seine Anhänger seien entweder der Antichrist oder seine unmittelbaren Vorläufer. Der Kontrast zwischen diesen gegensätzlichen Bildern vom Antichrist rief jedoch nach einer Prüfung und einem Urteil, wer denn der Antichrist wirklich war, und so ist Shakespeares *fünftes Lebensalter* des Richters eine durchaus angemessene Metapher für diese Periode: „Und dann der Richter / Im runden Bauche, mit Kapaun gestopft, / Mit strengem Blick und regelrechtem Bart, / voll weiser Spruch und neuestem Exempel / Spielt seine Rolle so.“

Das 16. und das 17. Jahrhundert erlebten einen ausgedehnten Gebrauch der Antichrist-Rhetorik, zumal durch die Verbreitung des Buchdrucks und den Einsatz von Flugblättern. Die Bedeutung der volkstümlichen polemischen Literatur über den Antichrist für die Geschichte des Luthertums in Deutschland ist von Volker Leppin untersucht worden, und die Entwicklungen in der frühneuzeitlichen Verwendung des Antichrist, vor allem in Frankreich und Italien, hat Jean-Robert Armogathe zusammengefasst.³¹ Die Verbreitung der Antichrist-Rhetorik in politisch-kirchlichen Auseinandersetzungen der damaligen Zeit hat zwei Reaktionen gefördert. Die erste war eine neue Betonung der spirituellen und verinnerlichten Vorstellungen vom Antichrist, nicht unähnlich denen, die sich bei manchen patristischen Autoren, bei den radikalen spirituellen Reformern in Deutschland und Holland und später bei linksgerichteten Gruppen um die Mitte des 17. Jahrhunderts, wie etwa den Quäkern, fanden.³² Die zweite Reaktion ist die der Katholiken: Deren Polemiker wollten die protestantische Attacke auf den päpstlichen Antichrist kontern; beginnend mit Robert Bellarmín (gest. 1621) und mit von ihm beeinflussten Jesuiten-Kreisen wandten sie sich von den Versuchen, die apokalyptische Prophetie mit laufenden Ereignissen zu verknüpfen, ab und strebten eine mehr historisch-kritische Sicht der ur-

³⁰ John Parker, *The Aesthetics of Antichrist. From Christian Drama to Christopher Marlowe*, Ithaca 2007.

³¹ Volker Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Lutherthum 1548–1618*, Heidelberg 1999; Jean-Robert Armogathe, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Paris 2005.

³² Eine umfassende Studie der spirituellen Sicht des Antichrist in dieser Periode steht noch aus. Viel Material für den englischen Umgang mit dem Thema ist zu finden bei Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, Oxford 1971.

sprünglichen Bedeutung der Texte vom Antichrist an; dabei argumentierten sie, die biblischen Prophezeiungen beträfen entweder die Zeit der römischen Christenverfolgung oder wiesen auf die künftige Endzeit voraus. Diese Bestrebungen, den Antichrist-Glauben als das Produkt der historischen Situation der frühen Kirche zu untersuchen und in ihm nicht so sehr eine Vorlage für die Interpretation der zeitgenössischen Geschichte zu erblicken, waren die Frucht konfessioneller Polemiken, obwohl beide, Katholiken wie Protestanten, weiterhin an einen historischen endzeitlichen Feind glaubten, der am Ende der Tage kommen werde.

Die steigende Flut der Antichrist-Rhetorik während des 17. Jahrhunderts wie auch der Abscheu vor der religiös befeuerten Gewalt des Dreißigjährigen Krieges und der englischen Bürgerkriege führten gegen Ende des 17. Jahrhunderts zu einer signifikanten, wenn auch nicht totalen Implosion des Antichrist-Glaubens als nützlichen Werkzeugs für die politische Rhetorik. Ben Johnson karierte in einigen seiner Bühnenstücke die Allgegenwart der Antichrist-Vorwürfe im England des 17. Jahrhunderts, und 1664 fühlte sich der große englische Bibelkommentator, Henry More, in seinem Traktat *A Modest Inquiry into the Mystery of Iniquity* verpflichtet, sich für seine Antichrist-Forschung zu entschuldigen, weil „das rohe, ungebildete Volk diese Wörter mit seinem ungehörigen, ehrfurchtslosen Reden so verdorben hat, dass sie nunmehr einer zivilisierten Person nicht mehr über die Lippen gehen“.³³

Der – zumindest in der kulturellen Elite erfolgte – teilweise Zusammenbruch des Antichrist-Sprachgebrauchs und der Aufschwung der aufklärerisch-rationalistischen Sicht des Christentums scheinen den Richter-Antichrist in den Ruhestand geschickt zu haben – in sein *sechstes Lebensalter*, das 18. und 19. Jahrhundert.³⁴ Noch einmal Shakespeare: „Das sechste Alter / Macht den besockten, hageren Pantalon: / Brill auf der Nase, Beutel an der Seite, / die jugendliche Hose, wohl geschont, / 'ne Welt zu weit für die verschrumpften Lenden – / Die Männerstimme, umgewandelt / zum kindischen Diskante, pfeift und quäkt / In seinem Ton.“

Der Antichrist blieb in diesen Jahren seines Ruhestands zwar noch immer präsent, ein Schreckgespenst, das man in Anspruch nahm, um besser mit der Furcht vor Tyrannen wie Napoleon oder mit Krisen wie der Amerikanischen und der Französischen Revolution umgehen zu können, aber der Glaube an ihn rückte aus dem Zentrum an die Peripherie.

³³ Zitiert bei McGinn, *Antichrist* (Anm. 5), 235.

³⁴ Man beachte, dass meine Darstellung des 18. und 19. Jahrhunderts als Rentenalter des Antichrist auf Westeuropa beschränkt ist, denn vom späten 17. über das 18. bis ins 19. Jahrhundert war der Antichrist-Glaube in Russland sehr ausgeprägt. Für eine Übersicht über apokalyptische Überzeugungen im Russland dieser Zeit siehe J. Eugene Clay, *Apocalypticism in Eastern Europe*, in: Stephen J. Stein (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 3: *Apocalypticism in the Modern World and the Contemporary Age*, New York 1998, 293–321. Spezieller zum Antichrist siehe Robert Crummey, *The Old Believers and the World of Antichrist*, Madison/WI 1971.

Die Verwendung der Antichrist-Rhetorik während der vergangenen hundert Jahre stellt uns vor eine *crux interpretationis*. Die Legende vom Antichrist wird heute mit Nachdruck von christlichen Fundamentalisten eingesetzt, die den dispensationalistisch-apokalyptischen Anschauungen folgen, wie sie von John Nelson Darby im letzten Abschnitt des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden.³⁵ Die meistgelesene aller je publizierten Darstellungen des Antichrist ist die zwölfbändige Serie von Romanen unter dem Titel *The Left Behind Series* (deutsche Bezeichnung: *Finale*), verfasst von Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins und veröffentlicht zwischen 1995 und 2004. Der Schutzumschlag dieser kaum lesbaren, zusammengeschusterten Übung in apokalyptischer Pornographie behauptet, mehr als sechs Millionen Exemplare seien verkauft worden! Angesichts dieser Verkaufszahlen nimmt es nicht wunder, dass Vorgeschichten und Fortsetzungen neben DVDs in Arbeit sind.³⁶ In *Finale* tritt Nicolae Jetty Carpathia auf, der schlimme rumänische Ex-Generalsekretär der Vereinten Nationen, der den „Left-Behinders“ als Antichrist dient; er ist ein derart papierechter Charakter, dass ich unwillkürlich an Shakespeares Beschreibung des *letzten Lebensalters* eines Menschen denken muss: „Der letzte Akt, mit dem / Die seltsam wechselnde Geschichte schließt, / Ist zweite Kindheit, gänzliches Vergessen: / Ohn Augen, ohne Zahn, Geschmack und alles.“

Auch wenn es so aussieht, als lebten wir in der Zeit der Altersschwäche des Antichrist, zumindest was seine reiche Symbolisierung der Bedeutung des Bösen angeht, dürfen wir doch nicht vergessen, dass diese Pappfigur von Antichrist aus der *Left Behind Series* und ihre Konkurrenten noch immer einen ungünstigen Einfluss auf gläubige Menschen auszuüben vermögen.

Meine kurze Skizze kann vielleicht dazu beitragen, einen Rahmen zu liefern – nicht nur für weitere historische Forschungen zur Geschichte der Legende vom Antichrist, sondern auch für eine neue Aufmerksamkeit für die im Antichrist-Glauben involvierten theologischen Fragen. Wenn wir fragen: „Warum Antichrist?“, das heißt: „Warum sich mit dem Antichrist befassen?“, dann geht es nicht nur um die Rekonstruktion vergangener Glaubensüberzeugungen, sondern auch um die Logik des christlichen Glaubens. An der Aufgabe, den Antichrist ernst, aber nicht wörtlich zu nehmen, möchte ich zwei Gründe verdeutlichen, weshalb das Studium der Legende vom Antichrist noch immer zur Reflexion über wichtige Aspekte des christlichen Glaubens beitragen kann. Der erste hat mit der hermeneutischen Situation zu tun, in der wir das Material vergangener Anschauungen vom endzeitlichen Feind interpretieren, in dem Be-

³⁵ Eine klassische Darstellung von Darby und den anderen Vorfahren des Fundamentalismus ist Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800–1930*, Chicago 1970. Zur Rolle des Antichrist im zeitgenössischen amerikanischen Fundamentalismus siehe Paul Boyer, *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge/MA 1992, Kap. 8.

³⁶ Reflexionen über die Reihe finden sich bei Bruce David Forbes / Jeanne Halgren Kilde (Hg.), *Rapture, Revelation, and the End Times. Exploring the Left Behind Series*, New York 2004.

wusstsein nämlich, dass der Kern der Legende vom Antichrist, so unzeitgemäß, gefährlich und zuweilen kindisch diese gewesen sein mag, auch uns noch immer angeht, das heißt, er stellt eine Herausforderung unserer Vorstellungen vom menschlichen Wirken und seiner Beziehung zum Bösen dar. Das zweite Problem, das ich aufwerfe, wenn auch nicht erschöpfend behandle, ist, dass ich frage, welche theologischen Ressourcen zur Verfügung stehen, mit denen sich die Traditionen vom Antichrist so einholen lassen, dass wir nicht in die Falle eines wortwörtlichen Verständnisses tappen.

Die Herausforderung der jeweiligen Zeitgenossen durch die Legende vom Antichrist ist zugleich kollektiv und individuell. Unter kollektivem oder sozialem Aspekt hat die Legende als ein Weg für religiöse Gruppierungen fungiert, mit ihren Ängsten vor dem Bösen umzugehen und diese Ängste in eine Erzählung zu bannen, die gleichermaßen Gründe für das von den Gläubigen ertragene Leiden liefert und die Hoffnung aufrechterhält, dass solches Leiden nicht sinnlos ist. Der Antichrist, die Summe alles menschlichen Bösen, wird unterliegen, und der Gerechte wird belohnt werden – entweder in diesem Leben oder im künftigen. Im Licht der kritischen Vernunft und der gesunden Theologie jedoch ist es zweifelhaft, dass diese Erklärung für das Leiden und die schimärische Hoffnung auf Lohn noch irgendeine Geltung beanspruchen kann. Auch die moderne Wissenschaft vom menschlichen Verhalten macht es schwierig, sich einen absolut bösen menschlichen Akteur vorzustellen, wenn dies vielleicht auch, wie manche zeitgenössische Kulturkritiker meinen, deshalb so ist, weil wir unser Gespür für das radikal Böse verloren haben.³⁷

Die Legende vom Antichrist hat zwar Generationen von Gläubigen geholfen, mit ihren Hoffnungen und Ängsten bezüglich des Endes umzugehen, aber manche Vertreter eines Buchstabenglaubens taten dies auf gefährliche und destruktive Weise. Dass man das Bild vom Antichrist und seinen Anhängern auf seine jeweiligen Gegner projizierte – „den Antichrist namhaft machen“, sagte Robert Fuller dazu –, hat eine pejorative Rolle in der christlichen Geschichte gespielt.³⁸ Widersacher werden manchmal vage futuristisch dargestellt, häufiger aber erscheinen sie als konkret, präsent und identifizierbar, als Außenseiter gegenüber der Gemeinschaft, insbesondere als Juden oder Muslime, und als Insider wie Häretiker und politische Gegner. Als eine Form religiös-politischer Rhetorik hatte die Legende vom Antichrist eine beachtliche Kraft, wenn es darum ging, in Zeiten der Verfolgung die Geduld zu bewahren, aber auch bei

³⁷ Siehe z. B. *Andrew Delbanco*, *The Death of Satan. How Americans Have Lost the Sense of Evil*, New York 1995.

³⁸ *Robert Fuller*, *Naming the Antichrist. The History of an American Obsession*, New York/Oxford 1995. Fullers kluges Buch handelt von Amerika, bringt aber Beobachtungen, die für alle wichtig sind, die über den Antichrist forschen.

der Motivation von Hass und Verfolgung anderer im Namen der selbstgerechten Gemeinschaft.³⁹

Der negative Gebrauch war aber nicht alles. Viele christliche Lehrer insistierten darauf, dass der Antichrist immer äußerlich und innerlich ist, und zwar nicht nur der christlichen Gemeinschaft, sondern auch dem Selbst des Einzelnen. Diese personale Interpretation erscheint erstmals, wie wir sahen, bei Origenes. Der Alexandriner glaubte an einen historischen endzeitlichen Antichrist und drückte seine Sicht in derselben Art von symbolischen Gegensätzen aus wie sein älterer Zeitgenosse Hippolyt. „Ist es also ungereimt“, sagt er, „dass sozusagen zwei Gipfelpunkte bei den Menschen entstehen, der eine des sittlich Guten und der andere des Gegenteils, so dass der Gipfelpunkt des Guten in der Person Jesu liegt, [...] der Gipfelpunkt des Bösen aber in der Person des sogenannten Antichristen?“⁴⁰ Aber Origenes fand auch eine andere Bedeutungsebene in den biblischen Texten über den endzeitlichen Feind. In seiner Exegese von 2 Thess 2 und dem „Greuel der Verwüstung“ in der matthäischen Version der apokalyptischen Rede Jesu identifiziert er diese biblischen Bilder des Antichrist als jedwede Form von „Lüge“ (*to pseudos*), die durch den Hauch aus dem Munde Christi, durch Gottes Wort, Weisheit und Wahrheit vernichtet werden wird.⁴¹ Lüge ist nicht nur „das Wort der Lüge, das an der heiligen Stelle der Schrift gesehen wird“, das heißt die Lüge der Häresie, sondern auch „jedes Wort, das die Wahrheit zu sein beansprucht, auch wenn es dies nicht ist“. Deshalb forderte Origenes die christlichen Leser auf, in sich selbst hineinzuschauen und zu sehen, wie weit die Lüge ihr Festhalten am Wort der Wahrheit noch verhinderte.

Die Predigten des Augustinus über den 1. Johannesbrief sind noch direkter in ihrer Aufforderung an den Einzelnen, seine innere Motivation zu prüfen. Der Bischof von Hippo war antiapokalyptisch eingestellt und bestritt, dass man biblische Prophezeiungen zu Vorhersagen über das Ende der Welt benutzen könne. Als Fürsprecher der Tradition jedoch lehnte er das traditionelle Szenario der Endzeit und des Kommens des Antichrist nicht ab.⁴² In der Predigt über die „vielen Antichriste“ jedoch, von denen in 1 Joh 2,18–25 die Rede ist, sieht der Bischof die Botschaft in der Kirche zu einer aktuellen Realität geworden. Diese Antichriste umfassen die Häretiker und Schismatiker wie etwa die Donatisten, die die Kirche verlassen haben, aber möglicherweise gehören zu ih-

³⁹ Für eine kluge Analyse der Apokalyptik als Rhetorik siehe *Stephen D. O'Leary*, *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*, New York/Oxford 1994.

⁴⁰ *Origenes*, *Acht Bücher gegen Celsus* VI 45. Aus dem Griechischen übersetzt von *Paul Koetschau* (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 52 und 53), München 1926.

⁴¹ Die Exegese von 2 Thess 2 findet sich in *Origenes*, *Das Evangelium nach Johannes* II 56. Seinen Kommentar zur apokalyptischen Rede Jesu siehe in: *Commentarium in Matthaeum* 29–47, in: PG 13, 1639–70.

⁴² Augustinus bringt eine Zusammenfassung der traditionellen Sicht der Endereignisse am Schluss von *De civitate dei* XX 30.

nen auch die Mitglieder von Augustins Zuhörerschaft. Die im Terminus „Antichrist“ implizierte Ablehnung Christi ist nicht einfach eine offenkundige verbale Leugnung, sondern eine Leugnung durch das Handeln. „Quisquis factis negat Christum, antichristus est – wer Christus durch Taten leugnet, ist ein Antichrist“, folgert er.⁴³ Wenn man also Christus zwar mit dem Munde als Erlöser bekennt, ihn aber durch sein Verhalten leugnet, gehört man zur Partei des Antichrist. Ein ähnlicher Aufruf zur notwendigen Suche nach dem Antichrist erscheint auch bei Gregor dem Großen, dessen Lehre über den endzeitlichen Feind viel zur Ausformung der mittelalterlichen Antichrist-Traditionen beigetragen hat. Der umfangreiche Kommentar zum Buch Ijob, den der Papst verfasst hat (*Moralia in Iob*), ist voll von Antichrist-Überlieferung, insbesondere in seiner Interpretation der Tiere Behemoth und Leviathan. In seinem Kommentar zu dem dunklen Vers Ijob 40,12: „Wie eine Zeder lässt es [Behemoth] hängen seinen Schwanz; / straff sind verflochten seiner Schenkel Sehnen“, erklärt Gregor: „Wie viele haben den Antichrist nicht gesehen und sind doch Sehnen seiner Hoden, weil sie die Herzen der Unschuldigen durch das Beispiel ihrer Taten verderben.“⁴⁴ Antichrist ist für Gregor grundsätzlich die ganze Gruppe von Übeltätern innerhalb der Kirche, die den Körper des kommenden endzeitlichen Feindes bilden, der in den letzten Tagen auftreten wird.

Diese Verinnerlichung der Legende vom Antichrist als eine Form der Gewissenserforschung war zwar nie ein Hauptbestandteil der Antichrist-Rhetorik, sie war aber ein durchaus nicht unwichtiger Strang in der Tradition. Zuweilen, so etwa bei manchen spirituellen Reformatoren im 16. und bei Radikalen des englischen Bürgerkriegs im 17. Jahrhundert, wurde der innere Antichrist zu einer Größe verallgemeinert, die dem „Schatten“ C. G. Jungs nicht unähnlich war. Heutzutage scheint diese personale und innerliche Ausrichtung der Figur des Antichrist von der Bühne verschwunden zu sein. Die neuere fundamentalistische Literatur über den Antichrist wirkt bedrückender, weil sie den Anderen dämonisiert – den politisch Anderen, das heißt all jene, die sich nicht zum geheiligten Charakter des „American way of life“ bekennen, und den kulturell Anderen, nämlich diejenigen, die als weltliche Humanisten abgestempelt werden. Das Bild des Antichrist ist zu einem rein äußerlichen Symbol für die Identifizierung des Anderen als Feind geworden und hat nichts mehr mit einer Frage nach dem einzelnen Selbst zu tun. Kann ein stärker personales Verständnis des Symbols jemals neu geweckt werden?

Die Möglichkeit einer solchen Wiederbelebung und andere Bemühungen um eine theologische Neubewertung der Antichrist-Traditionen hängen davon ab,

⁴³ *Augustinus*, In Ioannis epistulam ad Parthos III 8. die wichtigsten Aussagen zum Thema „Antichrist“ sind dort in III 4–10 und in VII 2 zu finden.

⁴⁴ *Gregor der Große*, *Moralia in Iob* XXXII 16,23 (CC CXLIIIB: 1652). Zu Gregors Lehre über den Antichrist siehe die Zusammenfassung bei McGinn, *Antichrist* (Anm. 5), 80–82, und Hervé Savon, Grégoire le Grand et l'Antéchrist, in: Grégoire le Grand, Paris 1990, 389–405.

ob wir in der Legende vom Antichrist irgendwelche signifikanten Glaubensprobleme entdecken können oder ob sie bloß ein veraltetes Stück Mythologie ist. Letzteres scheint heutzutage die vorherrschende Sicht zu sein, da die moderne Theologie zwar die Rückkehr der Eschatologie auf einen zentralen Platz im *intellectus fidei* erlebt hat, Gleiches aber nicht für den Antichrist gilt.⁴⁵ Es mag aber immer noch einige theologische Ressourcen für die Erforschung des Antichrist-Glaubens geben, die noch abgeklopft werden müssen. Ein kurzer Blick auf die Eschatologie von drei der einflussreichsten katholischen Theologen des letzten halben Jahrhunderts zeigt die Grenzen, aber immerhin auch einige Möglichkeiten einer erneuerten Reflexion über den Antichrist.

Karl Rahners wichtiger Aufsatz über die Hermeneutik eschatologischer Aussagen weist nur kurz auf die Antichrist-Legende hin, ist aber immer noch hilfreich für eine theologische Reflexion über die endzeitlichen Ereignisse.⁴⁶ Rahners Schlüssel für die Interpretation der eschatologischen Sprache ist sein Beharren darauf, dass alle gültigen eschatologischen Behauptungen fundamental christologisch sind, in dem Sinn, „dass *Christus* selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist. Was nicht als christologische Aussage verstanden und gelesen werden kann, ist auch keine echte eschatologische Aussage“.⁴⁷ Solche christologischen Aussagen sind allerdings auch anthropologisch, da das Kommen des Gottmenschen den Sinn des menschlichen Lebens als Offenheit für das Erlösungshandeln in Christus erschließt.⁴⁸ Rahners Position wirkt vielleicht so, als ob sie sich für eine weiter gehende Analyse der letzten Christusgegnerschaft (die ja der Sinn des Antichrist-Symbols ist) eignen könnte, doch der Gegensatz, den er zwischen der Eschatologie, welche das Mysterium des Endes in seiner äußersten Offenbarung als verborgenes belässt, und der Apokalyptik erblickt, die er als eine das Mysterium ausschließende Vorwegdarstellung des Endes versteht, scheint dies zu verhindern. Zusammenfassend schreibt er: „Eschatologie ist also nicht die antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse (die Grundansicht falscher Apokalyptiker im Unterschied zu echter Prophetie)“.⁴⁹ Gewiss würden *wörtliche* Verständnisse der Apokalyptik unter dieses Verdikt fallen, aber nicht notwendig alle Formen von apokalyptischem Denken. Rahners Dichotomie scheint zu sug-

⁴⁵ Siehe z. B. Ulrich H. J. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988, der den Antichrist kurz und knapp als „mythisch-apokalyptische Gestalt“ abtut.

⁴⁶ Karl Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln/Zürich/Köln 1964, 401–428.

⁴⁷ Ebd., 425.

⁴⁸ Ebd., 416: „Christliche Anthropologie und christliche Eschatologie sind letztlich Christologie in der Einheit der verschiedenen und doch nur in einem möglichen und greifbaren Phasen des Anfangs, der Gegenwart und des vollendeten Endes.“ Mehr zum inneren Zusammenhang dieser drei dogmatischen Themen ebd. 414ff, 420ff.

⁴⁹ Ebd., 415.

gerieren, dass die Legende vom Antichrist, insofern er sie als einen Überrest von apokalyptischer Mythologie betrachtet, keinen Platz mehr in einer ernsthaften Eschatologie mehr hat, aber in seiner Zusammenfassung „gewisser formaler Prinzipien der Geschichtstheologie“ gegen Ende des Aufsatzes räumt er ein, dass der geschichtliche Antagonismus zwischen Gut und Böse, der sich zunehmend radikalisiert und „durch konkrete Personen“ repräsentiert wird, ein Ende haben wird und „dass sich auf das Ende hin der Antagonismus zwischen der Welt und Christus verschärft, dass die Geschichte im ganzen mit dem definitiven Sieg Gottes in seiner Gnade endet“.⁵⁰ Die Passage ist mit einer Fußnote versehen, die auf die 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* und den Artikel „Antichrist“ verweist, an dem Rahner mitgearbeitet hat; dort wird die traditionelle kollektive und individuelle Sicht des Antichrist – allerdings ohne jede Entfaltung oder Begründung – bekräftigt.⁵¹ Karl Rahners eindrucksvolle Erneuerung der Eschatologie hat daher nur eine geringe direkte Relevanz für eine mögliche moderne Sinngebung für den Antichrist.

Das Gleiche gilt für Rahners Schweizer Zeitgenossen Hans Urs von Balthasar, der in seinem Schrifttum ebenfalls betont, wie wichtig die Eschatologie ist. „Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel‘ der Theologie unserer Zeit“, hat er einmal gesagt.⁵² Von Balthasar war ein Bewunderer von Wladimir Solowjew, dessen *Erzählung vom Antichrist* eine der großen modernen Meditationen über den Sinn des endzeitlichen Feindes ist. Er hat dem russischen Denker ein Kapitel im zweiten Band seiner *Herrlichkeit* gewidmet,⁵³ aber das hat ihn nicht dazu veranlasst, eine eigene Untersuchung der Legende vom Antichrist anzustellen. Der Erneuerungsversuch, den der Schweizer Theologe an der Eschatologie, speziell in seinem mehrbändigen Werk *Theodramatik* unternimmt, ist gegenüber dem Antichrist größtenteils zurückhaltend.

Obwohl von Balthasar manche Aspekte von Rahners Theologie kritisiert hat, lobte er doch dessen Auffassung, in der Eschatologie sei eine christologische

⁵⁰ Ebd., 425

⁵¹ *Karl Rahner*, Antichrist. II. Dogmatisch, in: LTK² I, 635–636. Rahners sonstige Erörterungen über die Eschatologie, insbesondere in den vier Aufsätzen zu diesem Thema in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich 1972, erwähnen den Antichrist nicht. Zu Rahners Eschatologie insgesamt siehe *Peter C. Phan*, in: *Declan Marmion / Mary E. Hines* (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge 2005, 174–192.

⁵² *Hans Urs von Balthasar*, *Verbum caro* (Skizzen zur Theologie, Bd. 1), Einsiedeln 1960, 276. Für eine Würdigung von Balthasars Sicht der letzten Dinge siehe *Geoffrey Wainwright*, *Eschatology*, in: *Edward T. Oates S.J. / David Moss* (Hg.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004, 113–127.

⁵³ *Hans Urs von Balthasar*, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 647–718. *Wladimir Solowjew* (1853–1900) hat in den letzten Jahrzehnten neue Beachtung gefunden; *ders.*, *die Erzählung vom Antichrist*, Tübingen 1946. Zu seiner und anderer russischer „apocalyptic fiction“ siehe *David M. Bethea*, *The Shape of the Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton 1989; ferner *Czeslaw Milosz*, *Science Fiction and the Coming of Antichrist*, in: *ders.*, *Emperor of the Earth. Modes of Eccentric Vision*, Berkeley 1977, 15–31.

Hermeneutik notwendig.⁵⁴ Die bemerkenswerte Analyse der Apokalypse, mit der Band III der *Theodramatik* eröffnet wird, betont das Gesetz der „zunehmenden Polarisierung“ zwischen Gut und Böse, zwischen Christus und seinen Leugnern seit dem endgültigen Sieg des Lammes, aber sie geht nur kurz im Zusammenhang mit den biblischen Passagen über den Antichrist (2 Thess und Offb 12–13) auf diesen Gegensatz ein.⁵⁵ Ähnlich verwendet das Eröffnungskapitel von Band IV unter dem Titel „Zum Begriff christlicher Eschatologie“ die chaledonensische Christologie, um biblische apokalyptische Bilder zu entmythologisieren, erwähnt den Antichrist aber nur nebenbei.⁵⁶ Die zahlreichen anderen der Eschatologie gewidmeten Passagen in der Trilogie des Basler Theologen schweigen ebenfalls über den Antichrist.

Das Ringen um eine geeignete Hermeneutik für die Interpretation der eschatologischen und apokalyptischen Sprache der Bibel ist zentral auch in Joseph Ratzingers *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, erstmals 1977 veröffentlicht. Ratzingers Interpretationsprinzip ist, wie bei Rahner und von Balthasar, christologisch: „Jesus ist [...] das Reich [Gottes]“, das heißt, „die Linien seiner Verkündigung weisen auf ihn selber als das eschatologische Gotteszeichen, auf sein Geschick als das Jetzt Gottes.“⁵⁷ Die Darstellung, die der nachmalige Papst von einer christologischen Eschatologie gibt, öffnet jedoch, anders als Rahners und von Balthasars Konzeption, das Tor zu einer Erkundung der theologischen Bedeutung des Antichrist. In seiner Untersuchung der Zeichen für die Wiederkunft Christi findet Ratzinger die ursprünglich von Jean Daniélou vertretene Unterscheidung zwischen Christus als *telos* oder Endziel der Geschichte und Christus als *peras* oder Grenze nützlich für eine Analyse des Handelns Christi als Gott und Mensch in dem Prozess, der zu der buchstäblich „unvorstellbaren“ Wiederkunft oder *parousia* führt.⁵⁸ Als Gott steht Christus außerhalb der Zeit als deren Endziel oder *telos*; daher ist sein Kommen ein reiner

⁵⁴ Zum Verhältnis zwischen von Balthasar und Rahner siehe *Karen Kilbey*, Balthasar and Rahner, in: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (Anm. 52), 256–268.

⁵⁵ *Hans Urs von Balthasar*, *Theodramatik*, Bd. III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, „Unter dem Zeichen der Apokalypse“, 15–63. Zum Gesetz der zunehmenden Polarisierung siehe ebd., 21 und 51; für die kurzen Bezugnahmen auf die Antichrist-Passagen siehe 56–57.

⁵⁶ *Hans Urs von Balthasar*, *Theodramatik*, Bd. IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 14–49, wo die Texte über den Antichrist aus 2 Thess und 1 Joh angeführt werden. Nicht erwähnt wird der Antichrist in den anderen Abschnitten der *Theodramatik*, die die Vorstellung Jesu vom Ende behandeln. Eine andere Stelle in von Balthasars Trilogie, an der eine Theologie vom Antichrist hätte entfaltet werden können, sind die Reflexionen über die „Lüge“ als den diabolischen Widerspruch zu Christus, der Wahrheit, in *Theologik*, Bd. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 289–294 (schon Origenes hatte ja den Antichrist als „den Lügner“ behandelt). Doch auch hier geht von Balthasar dieser Möglichkeit nicht nach.

⁵⁷ *Joseph Ratzinger*, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, 41 u. 40.

⁵⁸ *Ratzinger*, Wiederkunft Christi und jüngstes Gericht, in: *Ratzinger*, *Eschatologie* (Anm. 57), 160–174. *Jean Daniélou*, Christologie et eschatologie, in: *Alois Grillmeier / Heinrich Bacht* (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1954, Bd. III, 280–286.

göttlicher Akt, der niemals vorhergesagt werden kann. Nichtsdestoweniger handelt Gott als Mensch in Jesus sowohl während seines irdischen Lebens als auch im Leben seines Leibes, der Kirche, und so gibt es Zeichen seines Kommens in jeder Epoche. Unter diesen Zeichen beginnt das des Antichrist im Neuen Testament konkreteren Inhalt anzunehmen, wenn der künftige Widersacher anhand der Charakteristika vergangener Verfolger (des legendären Fürsten von Tyrus aus Ezechiel 28 und des Antiochus IV. aus dem Danielbuch) und in der Gestalt gegenwärtiger Gegner, wie etwa des Römischen Reiches und der christologischen Häretiker, veranschaulicht wird. Also wird die zukünftige „Stunde“ vergegenwärtigt, weil „alle Generationen in der Lage [waren], sich von diesen Zeichen angesprochen zu fühlen und sie gerade auf ihr eigenes Zeitalter zu beziehen.“⁵⁹ Daher folgert Ratzinger, dass der Antichrist nicht auf eine einzelne Gestalt reduziert werden kann, vielmehr „[...] dass der Antichrist einer nur ist in der Vielheit seiner geschichtlichen Erscheinungen, von denen jede Zeit auf ihre Weise bedroht ist.“⁶⁰

Für Ratzinger ist *parousia* ein Ereignis außerhalb jeder geschichtlichen Berechenbarkeit, aber ihre theologische Bedeutung ist aus unserer Perspektive innerhalb der Geschichte gleichsam „die Absage an die innergeschichtliche Vollendbarkeit der Welt“. Das heißt, dass man sich den Antichrist am besten als die Tyrannei und Täuschung vorstellt, die in all denen wirksam ist, die versuchen, ein solches innergeschichtliches Heil zu finden. Ratzinger schließt: „Der Antichrist ist von da her die unbedingte Schließung der Geschichte in ihrer eigenen Logik als Antithese zu dem, auf dessen geöffnete Seite nach Offb 1,7 am Ende jedes Auge blicken wird.“⁶¹ Diese Einschätzung legt nahe, dass die zunehmende Konkretisierung der biblischen Bilder vom Antichrist in der nachbiblischen Entwicklung der Legende eine recht eigentlich theologische Bedeutung hat. Sie liefert nämlich die geschichtliche Realität, die den Sinn auffüllt, den das literarische Schema des biblischen Textes im Dunkeln lässt. „Die nachfolgende Geschichte gehört in die Spannung des Textes selbst hinein. Sie liefert nicht nur nachträgliche Kommentare, sondern in ihr erschließt sich mit dem Hervortreten der vorher ausständigen Wirklichkeit der Weite des Wortes selbst.“⁶² Ratzingers Kommentare sind zwar kurz, dienen aber dazu, die Legende vom Antichrist in einer kritischen Theologie der letzten Dinge zu

⁵⁹ Ratzinger, *Eschatologie* (Anm. 57), 163.

⁶⁰ Ebd., 165.

⁶¹ Ebd., 174, 175.

⁶² Ebd., 47. Der Abschnitt über die Dialektik von Schema und Realität (49–64) impliziert die Auffassung, dass die Bibelinterpretation eine „weitergehende Offenbarung“ ist; dies kommt dem nahe, was Ratzinger bei Bonaventura entdeckt hat, vgl. *Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München/Zürich 1959 sowie *ders., Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, hg. v. *Gerhard Ludwig Müller / Rudolf Voderholzer* (Gesammelte Schriften 2), Freiburg i. Br. 2009.

verorten. Vielleicht können sie ja andere zur Übernahme der Aufgabe einladen, der Legende vom Antichrist einen neuen theologischen Sinn zu verleihen.

Aus dem Englischen von Michael Lauble

Zusammenfassung: Im Anschluss an die Metapher von den sieben Lebensaltern des Menschen aus William Shakespeares Stück *Was ihr wollt* will dieser Beitrag einen Überblick über die Entwicklung der Legende vom Antichrist in der abendländischen Geschichte geben. Dabei richtet er sein besonderes Augenmerk auf Studien, die in den letzten zwei Jahrzehnten erschienen sind. Dieser historische Rundblick wirft die Frage auf, inwieweit auf eine theologische Einholung der Glaubensanschauungen vom Antichrist zu hoffen ist, die die Falle eines buchstäblichen Verständnisses meidet und keine Sündenböcke schafft – Tendenzen, die im heutigen Fundamentalismus wirksam sind. Eine kurze Überprüfung der Eschatologie von drei wichtigen katholischen Theologen (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger) kommt zu dem Ergebnis, dass nur Ratzinger Anregungen für eine neue Theologie des Antichrist liefert.

Abstract: With reference to the metaphor of the seven ages of man from William Shakespeare's play *As You Like It*, this contribution seeks to provide an overview of the development of the legend of the Antichrist in Western history. The author's attention is directed in particular to studies which have been published over the last two decades. This historical panoramic view raises the question to what extent one may hope for a theological acquisition of religious views about the Antichrist which avoids the trap of a literal understanding and does not create any scapegoats – tendencies which are operative in present-day fundamentalism. A brief examination of the eschatology of three important Catholic theologians (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar and Joseph Ratzinger) leads to the conclusion that Ratzinger alone provides suggestions for a new theology of the Antichrist.

Des Antichrist wundersame Reise durch die Geschichte

von Hans J. Hillerbrand

Im Frühjahr 1915, also rund ein Jahr nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, veröffentlichte ein Londoner Verlag mit dem vielsagenden Namen „Power Book Company“ eine kurze, nur sieben Seiten umfassende Schrift mit dem Titel *Proof that the Kaiser is the Antichrist*.¹ Der Beweis dafür wurde vom Verfasser zu seiner eigenen Zufriedenheit geliefert; aus der Perspektive des Jahres 2008 wird man allerdings urteilen dürfen, dass er sich irrte. Damit ist gleichwohl das Thema dieses Aufsatzes umschrieben.

Am Anfang war auch hier das Wort.

Allerdings war es ein Wort, das in der ganzen Heiligen Schrift nur viermal vorkommt, und zwar nur in den zwei Johannesbriefen.² Allein dieser magere Sachverhalt sollte Verwunderung hervorrufen, denn es ist gewiss wundersam, dass vier kleine Verse fast 2000 Jahre lang eine emsige Beschäftigung mit dem Antichrist hervorriefen.³ Und das mit einem Eifer, einem Engagement und einer Verbissenheit, die einem nobleren Thema christlicher Provenienz Wert gewesen wären.

Es ging jedoch gewiss um mehr als um diese vier Verse. Wären wirklich nur sie von Interesse gewesen, gäbe es keinen Grund, eine Konferenz über den Antichrist abzuhalten, der Antichrist wäre dann vornehmlich für Schreiber von Dissertationen von Interesse. Von einer universalen Bedeutung eines die ganze Kirchengeschichte umspannenden Antichristmythos könnte man dann kaum sprechen. Gleichwohl ist unser Thema relevant – zwar interessanterweise weniger in den Volkskirchen Europas als in der verblendenden Fülle des nord-amerikanischen Christentums. Laut einer Umfrage von Time Magazine/CNN glauben 59% der befragten Amerikaner, dass sich die Endzeitprophezeiungen des Buches der Offenbarung tatsächlich ereignen werden. Rund 25% sahen den Terrorangriff vom 11. September 2001 in der Bibel vorausgesagt und rund

¹ Samuel George, London: Power Book Co.

² 1. Johannesbrief 2,18,22; 4,3; 2. Johannesbrief 1,7.

³ Der Bezug ist hier weniger auf die wissenschaftliche Literatur – so Preuss, Hill, Leppin – sondern die populären Bücher, z. B. das im Selbstverlag erschienene *Clark Dwight Spivey, The Antichrist: is the Pope Antichrist?*, Anselmo, Neb. 1950 und das von „Two Servants of Christ“ veröffentlichte *The computation of 666: and its relation to antichristian systems, but having reference to a person, the coming Antichrist, who is to be overthrown by the Sun of Righteousness by Two Servants of Christ*, London 1891.

17% sind von dem unmittelbar bevorstehenden Weltende überzeugt.⁴ Für diesen Befund dürfte es in Europa kein Äquivalent geben.

Dass diese vier Verse über den Antichrist sich solcher historischer Bedeutung erfreut haben, ist sicher mit Vers 18 des 2. Kapitels des ersten Johannesbriefes zu erklären. Dort lesen wir nämlich die Feststellung „Kinder, es ist die letzte Stunde [...] daran erkennen wir, dass es die letzte Stunde ist.“ Diese Beziehung auf die Endzeit ließ sich leicht mit anderen Versen verbinden, so mit dem 13. Kapitel des Buchs der Offenbarung, den Thessalonicherbriefen oder dem Buch Daniel, die alle von der Endzeit handelnd als Verweise auf den Antichrist gedeutet worden sind – ohne dass er in diesen Versen *expresso* verbo benannt ist.⁵ Unsere vier schillernden Verse führen uns mithin auf die dramatische Bühne des Endes aller Geschichte, der letzten entscheidenden Konfrontation zwischen Gut und Böse. Weit über die doch bescheidenen Hinweise in den Johannesbriefen hinausgehend, erhielt der Antichrist seine universale Bedeutung als Symbolfigur der Endzeit und der Inkarnation des Bösen. So findet sich in einem Band von Predigten des Engländers John Tillinghast aus dem 17. Jahrhundert ein vielsagender Nachtrag mit dem Titel: *Romae Ruina Finalis, or a Treatise wherein it is clearly demonstrated that the pope is antichrist, that Babylon the city, or Rome, shall be utterly destroyed and laid to ashes in the year 1666. And that the Turk shall be destroyed afterwards by fire from heaven; presently after which shall be the second coming*. Die Kausalität zwischen den Zeitläuften und der erwarteten Wiederkehr Christi ist hier unverkennbar.⁶

Diese Verbindung der vier Verse in den Johannesbriefen und anderen Bibelstellen mit der Endzeit mag auch erklären, warum die Unebenheiten dieser Verse – es ist ja sowohl von einem, aber auch von „vielen“ Antichristen die Rede, auch davon, dass „der Antichrist“ bereits gekommen ist – die Diskussion über die zentrale Rolle des Antichrists in der Endzeit keineswegs behinderten, sondern ihn eher in den Mittelpunkt rückten. Jahrhunderte hindurch meinten Theologen und Exegeten den vagen biblischen Verweisen einen genauen Fahrplan für die Endzeit entnehmen zu können, obwohl andere Verse – wie z. B. „der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht“ oder „Lasst Euch von niemanden verführen [...] denn zuvor muss der Abfall kommen und der

⁴ Survey by Time, Cable News Network and Harris Interactive, June 19-June 20, 2002. Retrieved from iPoll Databank, The Roper Center for Public Opinion Research, University of Connecticut. <http://www.ropocenter.unconn.edu/ipoll.html>. Die ganze Befragung ist hochinteressant.

⁵ So z. B. *Edward Huntingford*, *The Apocalypse: with a Commentary and an Introduction on the Reality of Prediction, the History of Christendom, the Scheme of interpretation, and the Antichrist of St. Paul and St. John*, London 1881.

⁶ Als zusätzliche Beispiele: *Ephraim Huit*, *The Whole Prophecie of Daniel explained, by a paraphrase, analysis, and briefe comment* (1644) und *Thomas Brightman*, *Predictions and Prophecies: written 46. yeares since; concerning the three Churches of Germanie, England, and Scotland* (1614).

Mensch der Bosheit offenbart werden, der Sohn des Verderbens“ oder „Es werden nur euer wenige übrigbleiben, statt dass ihr zahlreich waret“ – doch zeigen, dass hier Klarheit und Unklarheit zusammenfließen wie Farben eines Aquarells. So öffnet der in Daniel 7 beschriebene Traum mit seiner Bildersprache allegorischen Deutungen aller Art Tür und Tor, heißt es doch: „Danach erblickte ich in meiner Vision ein viertes Tier, das grauenerregend anzusehen war. Es war stark und hatte große eiserne Zähne. Es fraß und zermalmte und zertrat den Rest mit den Füßen. Es unterschied sich von den anderen Tieren und hatte auch zehn Hörner.“ Ähnlich auch die komplizierte Bildersprache der Offenbarung Johannes', mit sieben Sendschreiben, sieben Siegeln, sieben Posaunen, sieben Schalen, einer Hure, 144.000 Erkauften, einem Reiter auf einem weißen Pferd und einem tausendjährigen Reich, und, genau wie im Buch Daniel, ein aus dem Meer steigendes Tier mit zehn Hörnern, sieben Häuptern, zehn Kronen und einem lästerlichen Namen.

Bis zur Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften hing die Bedeutung des Antichrist vom Stellenwert der Offenbarung oder der Thessalonicherbriefe ab. Nach der Bestimmung des Kanons wurde es möglich, sozusagen „offiziell“ vom Antichrist zu sprechen.

Das christliche Selbstbewusstsein entfaltete sich historisch auf zwei Linien, von denen die Vertreter der einen die tiefschürfende Beschäftigung mit Apokalyptik ablehnten und den Antichrist als mehr oder weniger uninteressant abtaten. Das war bei dem Kirchenvater Augustinus der Fall, der die Endzeit- und Antichristthematik zwar in den großen Rahmen der Auseinandersetzung zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena* einbezog, aber an Einzelheiten und einer konkreten Deutung prophetischer Bibelverse wenig Interesse hatte. Für den Kirchenvater war der Antichrist keine übermenschliche Kreatur; vielmehr verkörperte er sich in gewöhnlichen Menschen; Sklavenhändlern, Ehebrechern, Hurern, Meineidigen – sie alle waren der Antichrist. Entsprechend schrieb er: „Wenn Christus das Wort Gottes ist, dann ist alles, was gegen das Wort Gottes ist, der Antichrist.“⁷

Die Verfechter der zweiten Interpretationslinie, die zum Beispiel im Mittelalter bei Adso und dessen *Epistola de ortu et tempore antichristi* zu finden ist, sahen den Antichrist als Schlüsselfigur und wussten ihn in feinsinniger Weise in allen Einzelheiten zu beschreiben.⁸ Adsos Brief an die Königin Gerberga enthielt zwar Sätze, die wie Zitate von Augustin klangen – so z. B. „wer auch immer, ob Laie, Priester, oder Mönch im Gegensatz zur Gerechtigkeit lebt und sich dem Gesetz seines Standes im Leben widersetzt und das Gute lästert ist

⁷ Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist. The History of an American Obsession*. New York 1995, 204.

⁸ Über Adso, siehe vor allem Bernard McGinn (Hg.), *Apocalyptic spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*, New York 1979.

Antichrist und ein Diener Satans“ – die aber einen Schritt weitergingen und eine detaillierte Enthüllung des Antichrist boten.⁹ Auch Joachim von Fiore, dem es gelangt, im Laufe seines langen, der Kirche gewidmeten Lebens die Beschäftigung mit obskuren Bibelstellen und dem Antichrist zu einer Ganztagsbeschäftigung zu machen, verband die allegorische mit der prophetisch-historischen Methode und entzifferte bis in die Einzelheiten die biblischen Aussagen über die Endzeit.¹⁰

Beide Interpretationslinien hatten im Lauf der Jahrhunderte zahlreiche Vertreter, und kein Chronist vor allem des Mittelalters wird an ihnen vorbeigehen können.¹¹ Das berühmte Spiel *Ludus de antichristo* zeigt, obwohl in Lateinisch, dass der Antichrist auch im Bewusstsein einfacher Laien eine Rolle spielte, wobei es sich nur um eines von vielen Spielen dieser Art handelt.¹² An Apokalyptik, Chiliasmus und Antichrist mangelte es im Mittelalter bekanntlich nicht, und man wird festhalten können, dass im Mittelalter Zeiten intensivster Beschäftigung mit Zeiten relativen Desinteresses abwechselten. Inhaltlich kam es schnell zu einer Identifizierung des Antichrist, die sich mutatis mutandis bis in die Neuzeit fortgesetzt hat: Der Papst ist Antichrist, davon waren Arnulf von Orleans, John Wycliff, Nikolaus von Cusanus und viele Andere überzeugt.

Gleichwohl bekam der Papst im hohen Mittelalter Konkurrenz, und zwar zu dem Zeitpunkt, als sich der Islam als feindliche Konkurrenzreligion und das Ottomanische Reich als militärische Gefahr für die europäische Christenheit herauschälten. Jetzt wurde der Türke zum Antichrist, womit sich die Antichristidentifizierung nicht auf eine religiöse, sondern auf eine politische Figur bezog, die Antichristpolemik mithin eine politische Dimension bekam. Das war insofern verständlich, als es beim Antichrist ja um einen erklärten Feind des Christentums ging, was ohne viele Umstände auf das Ottomanische Reich bezogen werden konnte. Damit klang gleichwohl ein Leitmotiv an, das in den folgenden Jahrhunderten zu einem Dogma werden sollte – die erfahrenen Gegebenheiten der konkreten Umwelt erklären den Antichrist. Dies bedeutete, dass die militärische Gefahr des Ottomanischen Reichs und die zunehmende Kritik am Papsttum in den Mittelpunkt der Antichristpolemik rückten.

⁹ *Adso Deruensis*, Opera hagiographica, De ortu et tempore Antichristi, Turnhout 2003. Der Brief jetzt auch im Internet: http://apocalypse-soon.com/texts/adso_antichrist_letter.htm.

¹⁰ *Wolf-Friedrich Schäußle*, „Defecit Ecclesia“: Studien zur Verfallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters, Mainz 2006; *Marjorie Reeves*, The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: a Study in Joachimism, Notre Dame 1993.

¹¹ Dazu vor allem *Bernard McGinn*, Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil, San Francisco 1994.

¹² *Ludus de Antichristo*. Das Spiel vom Antichrist. Übers. und Nachw. von *Rolf Engelsing*, Stuttgart 1968. *Linus Urban Lucken*, Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle, Washington, D.C. 1940. Dazu auch *Klaus Aichele*, Das Antichristdrama des Mittelalters der Reformation und Gegenreformation, Den Haag 1974.

Dieses im Großen und Ganzen paradoxe Interesse am Antichrist trifft auch auf die Reformation zu. Zwar war Martin Luther vom nahen Weltende überzeugt, doch tiefschürfende (und vor allem mathematische) Spekulationen über den Antichrist lagen ihm fern. Im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die Leipziger Disputation kamen die ersten Fragen, die Luther in einem Brief an Spalatin in die Worte fasste, er wisse nicht, ob der Papst der Antichrist sei oder sein Helfer.¹³ Ein Jahr später, in seiner Schrift *Von dem Papsttum in Rom wider dem Hochberühmten Romanisten zu Leipzig* war seine Unsicherheit geschwunden.¹⁴ Wenig später, in der Schrift *Adversus execrabilem Antichristi Bullam*, Luthers Antwort auf die päpstliche Bannandrohungsbulle, war zu der sachlichen Identifizierung auch die emotionale Polemik getreten, die dann 1521 im weitverbreiteten *Passional Christi und Antichristi*, geschmückt (besser: versehen) mit den bombastischen Holzschnitten Lukas Cranachs, zum Thema der reformatorischen Bewegung wurde.¹⁵ Luthers drastisches Urteil, so in seinen Schmalkaldischen Artikeln, nahm dem Papst gegenüber immer ausfälligere Züge an, sehr zum Leidwesen aller seiner ökumenisch gesinnten Jünger. Es verleitet zur Folgerung, dass das Schlagwort vom Papst als Antichrist ein Formalprinzip der reformatorischen Bewegungen überhaupt wurde, so in Luthers berüchtigter Schrift *Vom Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet*. Für die Reformatoren aller Couleurs war dies eine klare Einsicht, über die wenig Worte zu verlieren waren.

Obwohl ungemein bedeutsam, ein zentrales theologisches Thema war der Antichrist weder im innerprotestantischen Diskurs noch in der Kontroverse mit den Altgläubigen. Auch in England war die Identifizierung des Papstes als Antichrist eine Selbstverständlichkeit, so in John Bales *Image of the Two Churches* (1548) oder in John Foxes einflussreichem Martyrologium *Actes and Monumentes* (1563). In Deutschland behandelten über 50 Veröffentlichungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unser Thema, von denen etliche allerdings die kaum überraschende katholische Überzeugung verkündigten, dass die Evangelischen die wahren Antichristen seien.¹⁶ Die 1582 in Reims von Katholiken veröffentlichte englische Übersetzung des Neuen Testaments ließ in ihren „Annotations“ zu Offenbarung 13 zwar offen, ob das Wort „Luderus“ tatsächlich in die ominöse Zahl 666 versetzt werden kann, schrieb aber

¹³ WA Br 1, 360. Allgemein zu Luthers Vorstellungen: Hans Preuss, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik: ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1906. Siehe auch die neuere Monographie von Remigius Bäumer, Martin Luther und der Papst, Münster 1970.

¹⁴ WA 6, 287ff.

¹⁵ *Passional Christi und Antichristi*: Holzschnitte von Lucas Cranach d. Ä., Wittenberg 1998, und aus streng katholischer Sicht: Hartmann Grisar, Luthers Kampfbilder. *Passional Christi und Antichristi*: Eröffnung des Bilderkampfes (1521), Freiburg 1921.

¹⁶ Volker Leppin, Antichrist und Jüngster Tag: das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999.

über Luther „He is undoubtedly one of the Antichrist’s precursors, but not the Antichrist himself“, ein verhältnismäßig mildes Urteil, das sicher von dem Bestreben geleitet war, Luthers Rolle im Gang der Dinge nicht über Gebühr zu betonen.¹⁷ Der Puritaner Thomas Cartwright wiederum meinte in seiner *Confutation of the Rhemist Translation, Glosses and Annotations of the New Testament*, dass Luther in der Tat ein Vorläufer des Antichrist war – „but to his death [...] to lay blocke and stages wherat he might stumble and fall.“¹⁸

Nun darf man bei dieser universal-protestantischen Mantra nicht übersehen, dass neben dem Papst auch der andere Anwärtler auf den Titel Antichrist weiterhin eine Rolle spielte: Die Türken standen immer noch als militärische Gefahr im Südosten des Reiches und bedrohten die gespaltene Christenheit. Das bedeutete, dass man auch den zweiten Feind der wahren Christenheit weiterhin als Antichrist identifizierte. Damit setzte sich die mittelalterliche Interpretationslinie fort, die den Antichrist zwiespältig sowohl als religiöse als auch als politische Figur gesehen hatte.

Eine Wende im Antichristverständnis vollzog sich im 17. Jahrhundert als der Antichristmythos sich von einem vornehmlich von Außenseitern und sensiblen Sonderlingen aufgegriffenen Thema in einen Diskurs von zentraler theologischer und gesellschaftlicher Bedeutung verwandelte. Das war in England der Fall, wo der Antichrist eine neue und wichtige Heimat fand.

Den Chronisten des Antichrist und Kennern englischer Geschichte der Frühen Neuzeit war schon immer bekannt, dass der Antichrist im England des 17. Jahrhunderts ganz besonders zu Hause war. So verzeichnet die elektronische Bibliographie *Early English Books Online* für die Zeit von der Erfindung des Buchdrucks bis 1700, also für rund 200 Jahre, mehr als 2316 Eintragungen für das Wort „Antichrist“. Im 17. Jahrhundert wurden in England mehr als 165 Flugschriften und Bücher zu unserem Thema veröffentlicht, in den fünf bewegten Jahren zwischen 1650 und 1655 allein über 50 Veröffentlichungen, mithin pro Jahr rund 10 Schriften. In Christopher Hills Buch über den Antichrist in England lässt sich der hohe Stellenwert unseres Themas für jene Zeit deutlich ablesen.¹⁹ Was Hill auf den ersten 40 Seiten seines Buches an englischen Materialien aufarbeitet, zeigt wie zentral das Thema Antichrist in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war. Eine derartige Flut von Veröffentlichungen zum Antichrist lässt sich für kein anderes europäisches Land nach-

¹⁷ The New Testament of Jesus Christ, 1582 (English Recusant Literature 1558–1640, Vol. 267), London 1975.

¹⁸ David Brady, The Contribution of British Writers between 1560 and 1830 to the Interpretation of Revelation 13.16–18: (the Number of the Beast): a Study in the History of Exegesis, Tübingen 1983, 736.

¹⁹ Christopher Hill, The Antichrist in seventeenth-century England, London 1990.

weisen; so erschienen im deutschen Sprachraum im 17. Jahrhundert insgesamt nur 63 Schriften über den Antichrist.²⁰ England ging also einen Sonderweg.

Es überrascht zunächst nicht, dass im protestantischen England nach der Wiedereinführung der Reformation im *settlement of religion* von 1559 der Papst weiterhin mit Elan als Antichrist gebrandmarkt wurde. Das war protestantisches Allgemeingut und drückte den theologischen Gegensatz zwischen Rom und der Reformation aus. Bedeutsam war jedoch der politische Hintergrund dieser religiösen Identifizierung, die sich daraus erklärte, dass der Papst sich nicht nur als religiöser, sondern auch als politischer Feind stellte. Seit 1570 stand Königin Elisabeth unter päpstlichem Bann, der Elisabeths Untertanen gleichzeitig auch des Gehorsams gegenüber der Königin entbunden hatte. Für englische Katholiken war die Königin mithin eine Usurpatorin, der der Gehorsam zu verweigern war, während umgekehrt für englische Protestanten die nach England eingeschmuggelten katholischen Missionare politische Aufwiegler waren. Zwar stellte Papst Gregor XIII. ein Jahrzehnt später (1580) den englischen Katholiken Gehorsam in weltlichen Dingen frei, trotzdem bestand aber kein Zweifel darüber, dass der mit Spanien, dem Feind Englands, verbündete Papst der geschworene Feind Englands war. Bis zur Katastrophe der spanischen Armada 1588 wusste sich England in steter Gefahr einer vom Papst unterstützten spanischen Invasion. Der Slogan „No Popery“, Jahrhunderte hindurch Ausdruck sowohl einer religiösen als auch politischen Gegnerschaft, machte in jenen Jahren zum ersten Mal die Runde.²¹ Der Papst war also mehr als eine religiöse Figur; er verkörperte die politischen Gegner Englands. Dass er doppelt zum Antichrist abgestempelt wurde, überrascht nicht.

Die englische Antichristpolemik bewegte sich zunächst auf eingefahrenen Gleisen, obwohl die Identifizierung des Papstes eine bislang unbekannte Verbindung von religiösen und politischen Gründen bot.²² Erst Jahrzehnte später, als die Thronfolge Karls I. im Jahre 1625 die latenten Spannungen zwischen König und Parlament verschärfte und sich zu einem Paradebeispiel für das Zusammenfließen von Religion und Politik ausweitete, wandelte sich das Antichristverständnis in England. Zwar verblieb dem Papst weiterhin die dubiose Rolle des vornehmsten Antichrist, aber für die puritanische Opposition im englischen Parlament hatte sich ein neuer Feind herausgeschält – der autoritär regierende und mit dem Katholizismus liebäugelnde König, die katholische Königin und der ebenfalls katholisierende Erzbischof William Laud. Schon seit

²⁰ Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts. (www.VD.17.de)

²¹ Dazu Patrick Collinson, *No popery: the Origins and Anatomy of a Prejudice*, in: Peter Cornwell (Hg.), *Prejudice in Religion: Can we Move beyond it?*, London 1997, 35–49, sowie das ältere Buch von Herbert Thurston, *No Popery; Chapters on anti-papal Prejudice*, London 1930.

²² Thomas Cogswell / Richard Cust / Peter Lake (Hg.), *The Antichrist's Lewd Hat: Protestants, Papists, and Players in post-Reformation England. Politics, Religion, and Popularity in Early Stuart Britain*, Cambridge 2002.

den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts hatte es eine puritanische Opposition im englischen Parlament gegeben, die unentwegt Änderungen des „Elizabethan settlement of religion“ forderte, aber erfolglos geblieben war. Diese puritanische Opposition fand nun Verbündete im Parlament, die sich allerdings weniger am *settlement of religion* als an der autokratischen Regierungsweise des Königs stießen. Für die Gegner des Königs waren die Mächte der Finsternis miteinander verbunden: der König, dessen katholische Frau, Erzbischof Laud, zusammen mit Papst, Spanien, Frankreich und den irischen Rebellen.

Es war eine unstete und bewegte Zeit, und dieser breite gesellschaftliche Rahmen macht die Veränderung des Antichristbildes in den frühen 40er Jahren des 17. Jahrhunderts verständlich. Der päpstliche Antichrist war als Gefahr gebannt; der Papst hatte seine Schuldigkeit getan; er konnte gehen. Gleichwohl war für die puritanische Opposition im Parlament deutlich geworden, dass der wahre Feind im eigenen Land saß – die Bischöfe der anglikanischen Kirche mit ihrer katholisierenden Theologie und ihrer ideologischen Unterstützung der königlichen Herrschaftsweise. Der puritanische Frust über das *settlement of religion* verlagerte sich auf die Bischöfe als die neuen wahren Antichristen. Erzbischof Laud gehörte dazu und erntete – als Antichrist – ein Ende auf dem Schaffott.

Die Flut puritanischer Flugschriften jener Zeit bezeugt, wie die Opposition gegen die anglikanische Kirche zu einer verwirrenden Vielzahl von theologischen Positionen und Kirchengründungen führte. Zwar kann man für die Zeit von 1570 bis 1650 kaum von Religionsfreiheit in England sprechen, doch war das religiös-kirchliche Bild des Landes um die Jahrhundertmitte ungemein schillernd geworden. Es gab freie Diskussion, separatistische Gemeinden; Vertreter neuer sozialer Schichten nahmen an der politischen Diskussion teil. Dass sich in dieser Zeit relativer Offenheit die vornehmlich puritanische Auswanderung nach Nordamerika beträchtlich verminderte, sollte nicht überraschen.²³

Ein weiter Weg führt nun vom Papst als Antichrist zu Zeiten Königin Elisabeths zu König Karl I. und den anglikanischen Bischöfen als Antichrist. Doch um die Mitte des 17. Jahrhunderts vollzog sich in England ein entscheidender Wandel: Wie kaum zu einer früheren oder späteren Zeit wurde der Antichrist zu einem zentralen gesellschaftlichen Politikum. Es ging nicht allein um theologische Irrlehren, sondern um den politischen Gegner. Was sich bislang am Rand der Diskussion bewegt hatte – die Identifizierung des Politikums „Türke“ als Antichrist – wurde jetzt zum zentralen Thema. Bürgerkrieg, Verhaftung und Hinrichtung des Königs und seines Erzbischofs – es verwundert nicht, dass man in England immer mehr zur Überzeugung kam, die Endzeit sei angebrochen und der Antichrist erschienen. Erst die Rückkehr Karls II. nach England und seine Krönung 1662 brachten eine radikale Senkung des Interes-

²³ Hill, *The Antichrist in seventeenth-century England* (Anm. 19), 100.

ses am Antichrist. Die gesellschaftlichen Verhältnisse begannen sich zu stabilisieren.

Genau um jene Zeit reiste der Antichrist als „blinder Passagier“ auf der Mayflower nach Nordamerika, eine Übersiedlung als Politikum, und das bereits in der US-amerikanischen Gründerzeit. Eine 1798 in New York erschienene anonyme Flugschrift *Characteristics in the Prophecies* sah in der Französischen Revolution, und nicht im Papsttum, den fundamentalen Angriff des Antichrist auf christliche Werte.²⁴

So begann das Wirken des Antichrist in Nordamerika. Ausgehend von bescheidenen Anfängen ist es seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entscheidend mit der Geschichte des nordamerikanischen Christentums verbunden, und wurde immer mehr zu einem Politikum. Das war besonders in evangelikalen Kreisen der Fall, begünstigt durch die US-amerikanische Trennung von Staat und Kirche, vor allem auch weil fehlende große Staatskirchen tausend kirchliche Blumen blühen ließen. Man muss dabei davon ausgehen, dass die amerikanische Gesellschaft in der zweiten Jahrhunderthälfte verschiedene Krisen erlebte, wobei Industrialisierung und Einwanderungswellen eine religiöse Reaktion hervorriefen, die zu einem konservativ-theologischen Kurs, zum *Fundamentalismus*, führte und vor allem im Süden der USA eine große Anhängerschaft fand, die bis auf den heutigen Tag das Antlitz des amerikanischen Christentums maßgebend bestimmt.²⁵ Dieser evangelikale Protestantismus ist – von den Southern Baptists abgesehen – weithin außerhalb der evangelischen Großkirchen in den USA angesiedelt, vornehmlich in autonomen Bible Churches, den Assemblies of God und ähnlichen Kirchen. Im nordamerikanischen Protestantismus spielen Evangelikale eine weitaus größere Rolle als in Europa.

In diesem Milieu konservativer Theologie und Gesellschaftskritik hat sich die Antichristthematik in den USA seit Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt. Es überrascht nicht, dass es in den vergangenen 100 Jahren in Nord Amerika eine lange Reihe von Antichristidentifizierungen gegeben hat, wobei der Antichrist zunächst auch hier der Papst war, aufgrund des antikatholischen Ethos der amerikanischen Gründerzeit eine durchaus verständliche Identifizierung. In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde der Papst gleichwohl von neuen Feindbildern – Juden, Katholiken, Sozialisten, Russland und dem Islam – abgelöst. Von einem einheitlichen Antichristbild in den USA kann also nicht die Rede sein.

²⁴ Zitiert nach Fuller, Naming (Anm. 7), 79. Der volle Titel lautet: *Characteristics in the prophecies applicable to, and descriptive of, the power and duration of the French Republic. Also, a few observations illustrative of the probable result of the present disordered state of the civil and political world*, New York 1798.

²⁵ George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: the shaping of twentieth century evangelicalism, 1870–1925*, New York 1980.

Das Besondere des nordamerikanischen Antichristbildes im 20. Jahrhundert offenbart sich in einer Reihe weitverbreiteter Veröffentlichungen, deren sensationeller Erfolg das Bild vom Antichrist wesentlich geprägt haben. Drei Publikationen sind besonders hervorzuheben:

Ein entscheidender Impuls ging vor 100 Jahren vom Pfarrer einer Kongregationalistischen Gemeinde in Dallas, Texas aus. Der Pfarrer, Cyrus I. Scofield, hatte Anregungen des englischen Predigers John Nelson Darby und dessen eigenartiger Theologie der „divine dispensations“ aufgenommen und ganz im Sinn Darbys 1909 eine *Reference Bible* veröffentlicht, also eine Bibel mit Kommentar.²⁶ Diese *Scofield Reference Bible* ging in die Geschichte ein und kann im englischen Sprachraum hinsichtlich ihres Einflusses mit der Lutherbibel in Deutschland verglichen werden. Scofields Bibel war ein Abdruck der „Authorized“ oder „King James Version“ aus dem frühen 17. Jahrhundert, allerdings mit einer Fülle erklärender Anmerkungen, die auf parallele Verse verwiesen oder einzelne Verse kommentierten. Biblische Ereignisse wurden chronologisch datiert, dass der obere Rand jeder Seite ein Datum angab, z. B. verzeichnete die erste Seite mit dem ersten Kapitel des Buches Genesis das Jahr 4004. Scofields Bibel war also eine Bibel mit Kommentar, wie sie von manchen Bibellesern gewünscht wird. Es waren vom Dispensationalismus Darbys geprägte Kommentare.

Scofield bot seinen Lesern nicht nur eine Erklärung des Buchs der Offenbarung, sondern auch – in Anlehnung an Offenbarung 13 – eine Erklärung des Antichrist, den er von den „vielen Antichristen“ im ersten Johannesbrief unterschied. So besagte sein Kommentar, dass „The ‚many antichrists‘ precede and prepare the way for the Antichrist, who is ‚the Beast out of the earth‘ of Revelation 13:11–17 and the ‚false prophet‘ of Revelation 16:13; 19:20; 20:10. He is the last ecclesiastical head, as the Beast of Revelation 13:1–8 is the last civil head. For purposes of persecution he is permitted to exercise the autocratic power of the emperor-Beast.“ Auf diese Weise verband Scofield den Antichrist vom ersten Johannesbrief mit der Endzeit, dem Tier des 13. Kapitels der Offenbarung.

Nun, Bibelkonkordanzen und Kommentare hat es von jeher gegeben. Scofields *Reference Bible* nimmt aber insofern eine Sonderstellung ein, als sie sich durch einen außerordentlichen buchhändlerischen Erfolg auszeichnete. Bis 1967 wurden in den USA über 5 Millionen Exemplare dieser Bibel verkauft; seither sind es fast 3 Millionen mehr. Für evangelikale amerikanische Christen wurde Scofields *Reference Bible* zur Bibel schlechthin; ihr Einfluss auf das Verständnis der Endzeit und die Rolle des Antichrist kann mithin kaum überschätzt werden.

²⁶ Joseph M. Canfield, *The incredible Scofield and his Book*, Vallecito, CA 1988. Über Scofield siehe Larry V. Crutchfield, *Twentieth-Century Shapers of American Popular Religion*. Westport, Conn 1989, 371–381.

1970 gab es eine zweite buchhändlerische Sensation – das Buch eines Pfarrers, Hal Lindsey, mit dem Titel *The Late Great Planet Earth*, laut New York Times, mit über 15 Millionen verkauften Exemplaren der Bestseller des Jahrzehnts. Inhaltlich bot Lindseys Buch wenig neue Einsichten. Das Buch lese sich wie Skripten zu einer Vorlesung „Einführung in das Neue Testament“, so wurde gewitzelt. Mit bestechender Rhetorik wurden hier die Grundlinien einer „dispensationalist“ Theologie aufgezeichnet und überzeugend auf zeitgenössische Ereignisse bezogen. So fand Lindsey im Buch Sacharja die Beschreibung eines nuklearen Holocausts (den er den 3. Weltkrieg nannte) mit Atombomben und nuklearer Zerstörung. Verse (im 9. Kapitel) wie „die Stadt wird mit Feuer verbrannt werden“ oder „seine Pfeile werden ausfahren wie ein Blitz“, biblisches Feuer und Blitze deutete Lindsey also als Atombomben und Raketen. Der Verweis auf einen biblischen Holocaust wird verständlich, wenn man sich erinnert, dass in den 50er und 60er Jahren, der heißesten Zeit des kalten Krieges, die Wahrscheinlichkeit eines nuklearen Konfliktes zwischen den USA und der UDSSR ungemein groß war.

Mehr noch als Hal Lindsey war Tim LaHaye ein publizistischer Riesenerfolg vergönnt. Seinem ersten Buch, *Left Behind* (1995), das in romanhafter Weise die „Rapture“ beschrieb, folgten weitere 15 Bücher, von denen nicht weniger als sieben auf der Bestsellerliste der New York Times und Publishers Weekly landeten, mit insgesamt über 65 Millionen verkauften Exemplaren. Die Bücher boten ihren Lesern drastische Bilder einer moralisch zerfallenden amerikanischen Gesellschaft. Zwei der Bücher hatten den Antichrist im Titel – *Nicolae: the Rise of Antichrist* – und nannten ihn sogar beim Namen: Nicolae Carpathia, Generalsekretär der Vereinten Nationen. Dieser Name sollte die cognoscenti gewiss an die karpatische Herkunft Drakulas, des Prinzen der Dunkelheit, erinnern. LaHayes Romane beschrieben eine weltweite Verschwörung als hervorstechendes Merkmal der unmittelbar bevorstehenden Endzeit, der die mächtigsten Bankiers, Politiker, Gelehrten, Medienexperten der Erde angehören. Alle Berufe, alle Wirtschaftszweige, alle Aspekte des täglichen Lebens, standen in den Romanen LaHayes in einem kausalen Zusammenhang mit der moralischen Zersetzung der westlichen Gesellschaft, durch Kreditkarten und Computer bis hin zu Hard Rock und den Sendungen der Radio- und Fernsehkanäle, wobei irgendwie vorausgesetzt wurde, dass die Zweite und Dritte Welt, über die in LaHayes Büchern Beschreibungen fehlen, genau so moralisch verderbt sind wie die so genannte „Erste“ Welt.

Diese drei literarischen Erfolge – mit rund 75 Millionen verkauften Exemplaren – beleuchten die spezifisch amerikanische Beschäftigung mit dem Antichrist. Sie belegen einmal die Breite der gegenwärtigen Antichristbeschäftigung in den USA wie sie in keinem anderen Land zu finden ist. Zum anderen ist festzuhalten, dass es sich hier um eine von den Großkirchen in den USA – also den Methodisten, Presbyterianern, Lutheranern usw. – unabhängige Bewe-

gung handelt (an etablierten theologischen Fakultäten in den USA wird die Theologie der „dispensations“ nicht gelehrt). Sie wird in bestimmten Kreisen von Pfarrern kleiner Kirchen und Gemeinden – Luther würde sie „Winkelprediger“ nennen – verkündigt. Darüber hinaus hat die Predigt vom Antichrist in konservativen Kreisen breitere Resonanz gefunden.

In den späten 60er Jahren schienen die Spannungen zwischen den USA und der UdSSR und somit die Gefahr eines Atomkriegs gebannt. Gleichzeitig kam es aber zu innenpolitischen Spannungen in der amerikanischen Gesellschaft, die (wie auch Europa) eine kulturelle Revolution erlebte, die herkömmliche Werte in Frage stellte und in vielerlei Weise Autoritäten aller Art, so auch die der Religion, verwarf. Der Feind war nun nicht mehr tausende von Kilometern entfernt, sondern befand sich sozusagen in Reichweite.

Das bedeutete einen Weichenwechsel in der Antichristidentifizierung. Der Antichrist war nicht mehr eine politische Figur, die mit dem Reich des Nordens den Staat Israel zu zerstören suchte und damit die Endzeit einleitete, sondern eine religiös-theologische Figur, die die moralische Verderbnis der USA förderte. Das führte zu neuen Identifizierungen: Bill Gates, David Rockefeller, George W. Bush und Henry Kissinger.

Folgendes Fazit kann gezogen werden:

1. Historisch bewegt sich die Beschäftigung mit dem Antichrist auf zwei verschiedenen, gleichwohl zusammenhängenden Linien. Zum einen geht es darum, den Antichrist konkret zu identifizieren. In der Tat ist Identifizierungssucht das Hauptmerkmal der Beschäftigung mit dem Antichrist. Ob Theologe oder einfacher Christ, man will wissen, wer der Antichrist ist. Die Reise des Antichrist durch die Geschichte ist mithin von scheinbar endlosen Identifizierungsversuchen gekennzeichnet. Dabei führen die sich historisch als falsch erwiesenen Identifizierungen keineswegs zu Zweifeln an der Identifizierungsmöglichkeit schlechthin; sie werden vielmehr als unbedeutende Korrekturen des Antichristschemas in ein neues Paradigma eingeblendet. Napoleon I., Stalin und Hitler werden dann zu „Vorläufern“ des Antichrist, während der „wahre“ Antichrist noch aussteht.

Eine zweite Linie sucht den Antichrist in verschiedener Weise in die Endzeit einzubinden. Diese Einbindung geschieht vornehmlich im Zusammenhang mit Perikopen des Buches Daniel, der Thessalonicherbriefe, sowie des Buchs der Offenbarung.

2. Dass es an konkreten Antichristidentifizierungen nicht gemangelt hat, ist keineswegs verwunderlich. Die Identifizierung des Antichrist ist immer ein vorrangiges Thema für alle, die sich mit dem Antichrist beschäftigen. Großzügige Identifizierungen gab es im 20. Jahrhundert vor allem in Nord Amerika – außer dem Papst waren es Türken, Juden, Gewerkschaften, Sozialisten, die zum Antichrist erklärt wurden. Daneben führten im 19. Jahrhundert die massiven Einwanderungswellen aus europäischen Ländern wie Russland, Italien und

Irland, zu entsprechenden Identifizierungen des Antichrist. Die neuen Einwanderer waren *sui generis*, vor allem anderer Religion, als die früheren Einwanderer aus England, Skandinavien und Deutschland. Auch auf die sich aus der industriellen Revolution ergebenden sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen in der Gesellschaft – so die Gründung von Gewerkschaften oder das Aufkommen des Sozialismus – führten zu immer neuen Identifizierungen. Während des Ersten Weltkriegs war dies auch Kaiser Wilhelm II., in den Jahren darnach, während einer antisemitischen Welle in den USA, waren es Juden.

Während des Zweiten Weltkriegs war es dann Hitler und nach 1945, der Zeit verschiedener internationaler Spannungen, kam es zur Identifizierung einer langen Reihe von politischen Persönlichkeiten, so Willy Brandt, Ruhollah Khomeini, Mao Tse Tung. Zu Zeiten der sich verschlechternden Beziehungen zwischen den USA und der Sowjetunion kam es zu der nicht völlig überraschenden Identifizierung der UdSSR als Gog, da die Anmerkung der *Scofield Reference Bible* zu Hesekiel angab, dass „Meshech“ die Hebräische Form von „Moskau“ und „Tubal“ die sibirische Stadt Tobolsk sei. In der Zeit des Kalten Krieges kam die Feststellung, dass die Sowjetunion eine wesentliche Rolle in der Endzeit spielen werde. Stalin, Malenkov, und schließlich Gorbatschow wurden als Antichrist identifiziert. Auch stand das Kommen des Antichrist (und damit auch das Ende der Zeiten, das Harmagedon) unmittelbar bevor.

Hinzu kamen weitere Identifizierungen – Sadam Hussein, Sun Myong Moon, mehr ein Inventarium bedeutender Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts (oder auch Feinde der USA) als eine Liste erklärter Gegner des Christentums. Interessanterweise handelte es sich bei diesen Identifizierungen kaum um amerikanische Persönlichkeiten, sondern zumeist um Europäer.

3. Dass bei dieser Exegese vornehmlich politische Persönlichkeiten eine zentrale Rolle spielen, verwundert nicht und sollte keineswegs als Kapitulation der Theologie vor der Politik verstanden werden. Die Antichristthematik ist ein Paradebeispiel dafür wie – man denke an England im 17. Jahrhundert – wie gesellschaftliche Verhältnisse und Entwicklungen theologische Positionen bestimmen. Dabei überrascht nicht, dass sich die Antichristpolemik stets auf zeitgenössische politische, militärische, kulturelle und wirtschaftliche Figuren bezieht, ist es doch Sinn aller Prophetie, vorausschauend aus der Sicht der Gegenwart, dem zukünftigen Gang der Dinge einen religiös-biblichen Sinn zu geben.

4. Die Identifizierungen des Antichrist sind von einem sonderbaren Paradox geprägt. Namen wie Stalin oder Hitler deuten auf Personen, deren abscheuliches Handeln offenkundig ist. Dass sie konkret als Antichrist identifiziert worden sind, verwundert nicht. Wenn aber umgekehrt allgemein vom Antichrist die Rede ist, ohne ihn dabei konkret zu identifizieren, dann ist die Beschreibung seiner Eigenschaften jeweils ungemein positiv, wobei sich unwillkürlich die Frage stellt, wie eine derart attraktive Persönlichkeit schlimm sein

kann und Unheil über die Welt bringen wird. In diesem Sinne schreibt James Boice in seinem Buch *The Last and Future World* der Antichrist habe, „the oratorical ability and youth of a Kennedy, the intelligence of an Einstein, the moral stature of a Gandhi, as well as the administrative and military ability of an Eisenhower or MacArthur“²⁷. Da der Antichrist auch den Israelisch-Palästinensischen Konflikt lösen wird, ist er – außer Idealkandidat für den Nobel-Friedenspreis – „a brilliant diplomat who brought peace to a clamorous world“.

Verständlich, dass eine solche Persönlichkeit weltweit mit offenen Armen empfangen werden wird. Weniger verständlich ist allerdings die Metamorphose dieser ungemein sympathischen Person zum Antichrist. Als Erklärung bietet sich die Tatsache an, dass die scheinbar positiven Eigenschaften des Antichrist die Menschen verblenden, was ihm schließlich ermöglicht, die christliche Religion zu verfolgen und zu unterdrücken. Der Antichrist ist mithin ein Wolf im Schafspelz. Der Schein trügt; der Freund der Menschheit offenbart sich als Feind Christi und als Grund für die schlimmste Christenverfolgung der Geschichte. Die sieben Jahre währende Herrschaft des Antichrist und die damit verbundene Trübsal werden in den schrecklichsten Farben ausgemalt – „Chaos will be on every hand.“²⁸ Zerstörte, brennende Städte, Gründung einer „Superkirche“, Globalisierung und übermächtige Vereinte Nationen.²⁹

5. In der Forschung sind verschiedene Hypothesen über die Beschäftigung mit dem Antichrist vorgestellt worden, vor allem das Vorhandensein existentieller Angst und die Sucht nach einer Personifizierung des Bösen.³⁰ Gleichwohl ist Grundmotiv die Entschleierung des Ungewissen, des Unbekannten, der eigenen Zeit. Bei der Erklärung von Gegenwart und Zukunft spielen die biblischen Perikopen eine Rolle, die als prophetisch, also auf die Zukunft gerichtet, verstanden werden. Die biblischen Worte „und ich sah [...]“, so z. B. Offenbarung 21, „[...] einen neuen Himmel und eine neue Erde“, verweisen auf eine noch nicht als Gegenwart erfahrene Zukunft. Die Erklärung kann dabei sowohl von religiöser als auch politischer Art sein – der Antichrist ist dann Papst oder Theologe, Napoleon oder Hitler.

Charakteristikum aller Antichristbeschäftigung ist mithin ein Drang nach Wissen. Es geht um Gnosis – Wissen um die Zukunft, besonders in bewegten

²⁷ Zit. nach Paul S. Boyer, *When Time shall be no more: Prophecy Belief in modern American Culture*, Cambridge, Mass. 1992, 279.

²⁸ Boyer, *When time* (Anm. 27), 257.

²⁹ Daneben zeigt sich die Macht des Wortes in einer anderen Weise. Die englische King James Übersetzung der Bible übersetzte das griechische Wort mit dem im englischen Sprachgebrauch des frühen 17. Jahrhundert geläufige Wort „beast“, das im Lauf der Jahrhunderte seinen ursprünglichen Sinn „Tier“ verlor und zum „Untier“ oder sogar zur „Bestie“ wurde. In Luthers Übersetzung ist immer nur von einem Tier die Rede, das aus dem Meer steigt; in der King James Version ist es eben ein „beast“, ein „Untier“.

³⁰ Hierzu vor allem Kenneth G. C. Newport (Hg.), *Expecting the End. Millennialism in Social and Historical Context*. Waco, TX 2006, und Fuller, *Naming* (Anm. 7), passim.

Zeiten, um die Entzifferung der mysteriösen Zukunft. Es geht aber doch letztlich um die eigene Gegenwart, die zu verstehen ist und die von der Zukunft her gedeutet wird. Existentielle Angst – vor der Gegenwart oder auch vor der Zukunft – kann dabei durchaus eine Rolle spielen, ist aber keineswegs als Anstoß zu verstehen.

6. Beschäftigung mit dem Antichrist scheint mit dem eigenen, existentiellen Erlebnishorizont verbunden zu sein. Wird dieser als gefährlich empfunden – in welcher Weise auch immer, als Katastrophe oder Bedrohung – wird der Antichrist zum Erklärungsmodell. Nur wenn, um ein Beispiel zu nennen, die Gründung von Gewerkschaften im 19. Jahrhundert als bedrohende Entwicklung gesehen wird, wird man sie mit der Realität des Antichrist verbinden können. In Zeiten harmonischer gesellschaftlicher Verhältnisse ist die Identifizierungssucht gering. Der Antichrist ist mithin Verkörperung eines real existierenden Feindbildes. Er drückt innere Unsicherheit aus, Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, nach dem, was einmal war und was wieder sein wird – umschrieben in der christlichen Theologie mit dem Topos des Letzten Gerichts und des Paradieses. Es scheint verfehlt, daraus die Sprache des Hasses zu entnehmen.

7. Der Stellenwert der Antichristthematik ergibt sich aus dem breiteren Rahmen der konkreten Situation der Zeit. Eine von Krisen erschütterte Gesellschaft wird dem Phänomen Antichrist Aufmerksamkeit schenken. Der Antichrist ist mithin Figur der Krise. Dazu gesellt sich die Neugier am Unbekannten, Mysteriösen, und auch der Hang zu Verschwörungstheorien aller Art. Eine unstete, sich bedrohtühlende Gesellschaft braucht ein Feindbild. Die Antichristthematik wird so zu einem religiösen Anhängsel säkularer Entwicklungen. Religiös geprägte Menschen suchen religiöse Erklärungen.

8. Die Antichristthematik bezieht den Antichrist stets in den größeren Rahmen der Deutung der Endzeit ein. Es geht um ihr systematisches Verständnis. Angesichts der dürftigen Bibelstellen verschreiben sich die Exegeten entweder der Allegorese (so die Deutung des zweiten „Tieres“ in Offenbarung 13 als Antichrist) oder sie beschränken sich auf elementare Hinweise. Dies kann bedeuten, dass der Hinweis im ersten Johannesbrief auf Zeitgenossen als „Antichristen“ abgelehnt wird, oder dass Schriftstellen, die nicht expressis verbis vom Antichrist sprechen, auf ihn bezogen werden. Besonders beliebt ist dabei Offenbarung 13, der entnommen wird, dass der Antichrist ein Mensch ist, dem „ein Maul gegeben wurde, zu reden große Dinge und Lasterungen“ und er Macht hat „über alle Stämme und Völker und Nationen.“

9. Obwohl der Antichrist durchwegs negativ gesehen wird, so z. B. in Verbindung mit einem nuklearen Holocaust, und auch die positiven Aspekte seiner Herrschaft (so seine Rolle als Friedensstifter im Mittleren Osten) im negativen Licht gesehen werden, bietet sich letztlich auch eine positive Perspektive an. Nach der Rapture, der Entrückung, und der großen Verfolgung der auf der Er-

de zurückgebliebenen Menschen wird der Antichrist besiegt und die Herrschaft Christi beginnt. Der Antichrist sichert so einen Platz im zukünftigen Reich Christi. Er wird damit zur Figur der Erlösung.

10. Der Sonderweg der USA findet seine Erklärung in der Symbiose von konkret gestalteten gesellschaftlichen Erwägungen und Feindbildern, der in den USA weit verbreiteten Theologie der „dispensations“ und den konkreten kirchlichen Verhältnissen. Die Intensität der Beschäftigung mit dem Antichrist in den USA findet in anderen Ländern keine Parallele und lässt sich nur mit der zentralen Rolle des Antichrist im England des 17. Jahrhunderts vergleichen. Der Grund liegt in der Eigenart des amerikanischen kirchlichen Lebens, dessen reiche, z. T. verwirrende Vielfalt Ideen zu Wort kommen und umsetzen lässt, die in Europa mit seinen übergewichtigen Volkskirchen schnell marginalisiert würden. Das Fehlen einer Volkskirche sowie das Ringen der zahlreichen Kirchen in den USA um einen kirchlichen Marktanteil, öffnet einem Wettbewerb um die Gunst des Kirchenvolks Tür und Tor. Das wiederum bedeutet, dass theologische Randerscheinungen – wie z. B. „dispensationalist theology“ – größeren Einfluss ausüben können als in Europa.

11. Mag der Einfluss gesellschaftlicher Faktoren auf die biblische Exegese noch so groß sein, der Antichrist wird für die Menschen eine Rolle spielen, die nicht allein ihr eigenes Leben, sondern auch ihre Umwelt an der Bibel messen wollen. Der Antichrist ist mithin vor allem auch eine hermeneutische Figur. Dass die Gegenwart en detail an Hand von Bibelversen erklärt und verstanden wird zeigt die Macht dieses Buches auch in der postmodernen Gesellschaft.

Zusammenfassung: Am Anfang war das Wort – vier kleine Verse riefen in der Christentumsge-schichte emsige Beschäftigung hervor: Der Antichristmythos ist in den Johannesbriefen „begrün-det“. Er treibt bis heute vor allem im nordamerikanischen Raum bunte Blüten. Zwei Interpreta-tionslinien sind historisch festzustellen: Ablehnung einer tiefgründigen Beschäftigung mit der (mit dem Antichrist in weiterer Folge verbundenen) Apokalypstik sowie ein historisch-prophetischer entlarvender Zug. Zweiterer wurde v.a. im England des 17. Jahrhunderts gepflegt (z.B. Papst als „doppelter Antichrist“) und kam danach als blinder Passagier der Mayflower in die Neue Welt. Die *Scofield Reference Bible*, Hal Lindseys *The Late Great Planet Earth* und Tim LaHayes *Left Behind* verliehen der spezifisch amerikanischen Beschäftigung mit dem Antichrist die nötige Vul-garisierung und Verankerung. Das Fehlen von Volkskirchen und generell das marktförmige Re-ligionsangebot tragen das ihre zur weiten Verbreitung des Antichristmotivs bis heute bei.

Abstract: In the beginning was the Word – four little verses gave rise to a tireless treatment in the history of Christianity: The Antichrist myth „has its basis“ in the Johannine epistles. To this day it produces colourful blossoms, especially in North America. Two lines of interpretation can be his-torically established: rejection of an in-depth treatment of apocalypticism (subsequently connected with the Antichrist) as well as a historical-prophetical stratagem exposing it. The latter was culti-vated above all in 17th-century England (e.g. the Pope as a „double Antichrist“) and came to the New World after that as a stowaway on the Mayflower. The *Scofield Reference Bible*, Hal Lin-dsey's *The Late, Great Planet Earth*, and Tim LaHaye's *Left Behind* gave the specifically Ame-rican treatment of the Antichrist the necessary popularization and anchorage. The lack of broad-based „churches of the people“ and, in general, the market-based offering of a range of religions contribute their part to the broad dissemination of the Antichrist motif to this day.

II.

DIE FORMIERUNG DES KONZEPTE IN DEN HEILIGEN SCHRIFTEN

Der Antichrist in der frühjüdischen Apokalypik und in der zwischentestamentlichen Zeit

von Max Küchler

Es ist ein evidenter Sachverhalt, dass die Bezeichnung „Antichrist“ erstmals in der neutestamentlichen Briefliteratur vorkommt. Das Feld aber, auf welchem diese spezifische Blume christlicher Geschichtsdramatik gedeihen konnte, ist die frühjüdische Apokalypik. Diese frühjüdische Geistesströmung hat meines Erachtens ihre eigentlichen Wurzeln in der zwei Jahrhunderte dauernden politischen Oberhoheit der Achämeniden (538–333 v. Chr.) über Palästina und in der damit in Palästina präsenten, fundamental dualistischen altpersischen Religion, wobei dahinter die nochmals anderen Gedankenwelten der Chaoskampfmythologie des Alten Orients stehen. Um eine spezifisch *jüdische* Erscheinung zu beschreiben und zu erklären, muss man aber nicht unbedingt in deren nur schwer fassbare altorientalische Vorgeschichte hinabsteigen. Der vorliegende Beitrag ist vielmehr ganz auf jene Gedankenwelten und Figuren fokussiert, die in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit die christliche Gestalt des Antichrists vorbilden. Zu dieser Literatur gehören die so genannten „Pseudepigraphen und Apokryphen des Alten Testaments“¹ und die Texte aus den Höhlen im topographischen Umfeld der Siedlung von Qumran am Westufer des Toten Meers.²

1. Forschungsgeschichtlich-inhaltliche Situierung

1.1 Die Konstruktion des Mythos vom Antichristen durch Wilhelm Bousset

Mit dem Werk von Wilhelm Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*. Ein Beitrag zur

¹ In deutscher Übersetzung vorliegend in der Reihe: *Werner Georg Kümmel* u.a. (Hg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (JSHRZ), Gütersloh 1973–2001 (29 Faszikel in 5 Bänden); *Hermann Lichtenberger / Gerbern S. Oegema*, JSHRZ, Neue Folge, Gütersloh 2005– (bis jetzt 5 Faszikel); englisches Übersetzungswerk: *James H. Charlesworth* (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., New York 1983+1985.

² Ed.: *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD), Oxford 1955–2009 (39 vol.); deutsche Übersetzung: *Johann Maier*, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde (UTB 1862f., 1916), München/Basel, I+II: 1995; III: 1996.

Auslegung der Apocalypse³, sind wir forschungsgeschichtlich in einer glücklichen Lage, da es 1885 wie ein Paukenschlag und in klassischer Entschiedenheit (auch wenn Hermann Gunkel fand, dass dieses Buch noch aus der Sturm und Drang-Zeit des berühmten Religionswissenschaftlers stamme) das Thema aufbrachte. Mit einer unglaublich umfassenden Kenntnis der Quellentexte hat W. Bousset einen einheitlichen Mythos vom Antichristen konstruiert, der nach ihm als Ganzer zwar in einer Geheimtradition vorhanden war, deren Elemente aber in jüdischen und christlichen Schriften (und auch darüber hinaus) im Laufe der Jahrhunderte nur vereinzelt oder gruppiert auftauchen. Grundstoff sei der altorientalische Drachenkampf⁴, also die urzeitliche Chaosmacht und deren Bändigung. Eschatologisiert im Judentum und christozentriert im Christentum bekomme das alte Mythologem individuelle Züge in verschiedenen religiösen Gestalten, den so genannten Pseudo-Messiassen oder -Christussen, wie wir sie beim jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien, im Neuen Testament und beim jüdischen Historiker und Apologeten Flavius Josephus mehrfach antreffen. Aufgrund der zerstreuten inhaltlichen Einzelelemente rekonstruiert W. Bousset – alles mit allem verbindend und stets seine Geheimtradition als Bindemittel vorwärts und rückwärts in der Geschichte einsetzend – eine „Geschichte der Tradition vom Antichrist“ (S. 76–169), die er in folgenden 22 Motiven entfaltet:

- I. Die Vorzeichen
- II. Der Verfall des Römerreiches vor dem Ende
- II. *(sic)* Die jüdische Herkunft des Antichrist
- III. Der Name des Antichrist
- IV. Der Teufel und der Antichrist
- V. Die ersten Siege des Antichrist (über drei Königreiche)
- VI. Das Sitzen im Tempel (von Jerusalem)
- VII. Der Antichrist als der Pseudomessias der Juden
- VIII. Die Wunder des Antichrist
- IX. Die Diener des Antichrist
- X. Die Weltherrschaft des Antichrist
- XI. Dürre und Hungersnot
- XII. Die Zeichen des Antichrist
- XIII. Henoch und Elias
- XIV. Die Flucht der Gläubigen
- XV. Die Verkürzung der Tage
- XVI. Die letzte Not und die Errettung
- XVII. Das letzte Gericht über den Antichrist
- XVIII. Die Zeichen des Menschensohnes
- XIX. Der Weltbrand
- XX. Das Blasen des Horns
- XXI. Das Weltgericht

³ Göttingen 1885 (Reprint Hildesheim 1983).

⁴ Nach Hermann Gunkels erst zehn Jahre später publizierten Arbeit: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1895 (Nachdr. 1921).

Das Drama des Eschatons, das Bousset hier mit Quellentexten in den jeweiligen Originalsprachen gestaltet, hat seinen eigentlichen Fundus nicht in der frühjüdischen, sondern in der christlichen Literatur seit Irenäus bis ins Mittelalter. Von der riesigen Fülle an apokalyptischen Motiven her, die auf die eine oder andere Weise mit der Gestalt des Antichrists verbunden sind, wrangelt sich W. Bousset – für uns argumentativ manchmal halsbrecherisch – in die Vorgeschichte bis zum mesopotamischen Drachenkampf hinab. Den näheren Ursprungsort des Antichrist-Mythos findet er aber trotzdem im antiken Judentum, näherhin im Stamme Dan, was für unsere Fragestellung schon einmal als interessant festzuhalten ist.

Ich überspringe forschungsgeschichtlich das Werk von Martin Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen* (Göttingen 1901), das sich in unglaublich hypothetische Rekonstruktionen verliert und aufgrund einer willkürlichen Quellenverwendung (Talmud älter als NT) eine Situation des antiken Judentums zeichnet, die heute nicht mehr vertreten werden kann. Auch Bédé Rigaux, *Le Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Paris 1932), kann wegen des unkritischen Umgangs mit den Quellen nur noch als Materialsammlung gebraucht werden. Beide Werke haben übrigens kaum eine Rezeption in der Forschungsgeschichte gefunden.

1.2 Die Entwicklung der Ideenstränge nach Robert H. Charles

Als zweites Grundlagenwerk muss R. H. Charles *Kommentar zur Offenbarung des Johannes*⁵ genannt werden, in dem er folgende drei Ideenstränge des Antichrist-Mythos aufweist:

1. Der Antichrist in historischen Vorformen
 individuell: Antiochus IV. Epiphanes, Pompeius, Caligula
 kollektiv: Seleukiden, Römer, Pseudopropheten
2. Die Vorstellung von *Belial* als eines satanischen Geistes
3. Die Vorstellung des *Nero redivivus*.

Diese drei Stränge verbinden sich nach R. H. Charles in drei Etappen: Zuerst durch die Fusion des Antichrists mit Belial (vor 50 v. Chr.), dann des Antichrists mit Nero (zur Zeit des Kaisers Domitian) und schließlich gehen alle drei ineinander auf, wie es erstmals in der christlichen Schrift der Himmelfahrt des Jesaja (nach 100 n. Chr.) bezeugt sei. Diese sozusagen „steckbriefliche“ Präzisierung der Mythologeme auf historische Einzelgestalten wird von R. H. Charles in textlichen Einzelementen erfasst und auf Grund der (mit W. Bous-

⁵ A critical and exegetical commentary on the revelation of St. John, with introduction, notes and indices, also the Greek text and English translation, vol. II (ICC), Edinburgh 1920.

set gemeinsamen Vorstellung) einer Geheimtradition zu einer dramatischen Entwicklung gebracht, die in den großen Bildern der christlichen Apokalyptik kulminiert.

In den beiden Werken von W. Bousset und R. H. Charles sind sozusagen alle Ingredienzien vorhanden, die man zu ihrer Zeit in den antiken Texten überhaupt vorfinden konnte, vom Alten Orient über das Alte Testament und das antike Judentum bis ins christliche Mittelalter. Die Zeit des antiken Judentums spielt darin stets eine entscheidende Rolle als Ort der Diversifizierung eines ursprünglicheren Mythos und als Entstehungsort der näherhin fassbaren Welt des Antichrists. Es werden aber eigentlich nur sehr wenige frühjüdische Texte beigezogen. Das allermeiste ist aus späteren jüdischen Texten, besonders aus den Midraschim und dem Talmud, und aus den Kirchenvätern in die jüdische Frühzeit zurückgetragen, stets vom Gedanken getrieben, dass sich ein apokalyptischer Strom im Untergrund befinde, dessen Wasser sich erst in den christlichen Jahrhunderten in einem oberirdischen literarischen Fluss ergossen hätten.

1.3 Das formative Judentum als Feld und Nährboden des Antichrists bei neueren Autoren

Die vier folgenden Werke, die ich für die Forschungsgeschichte zu diesem Thema als wichtig erachte, sind weitestgehend kritische Differenzierungen der Positionen von W. Bousset und R. H. Charles.⁶

Josef Ernst, Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments (BU 3), Regensburg 1967.

Gregory C. Jenks, The Origins and Early Development of the Antichrist Myth (BZNW 59), Berlin 1991.

Lambertus J. Lietaert Peerbolte, The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents (JSJ Suppl. 49), Leiden 1996.

Geert W. Lorein, The Antichrist Theme in the Intertestamental Period (JSPs Suppl. 44), London 2003.

Alle vier verwerfen die für Bousset und Charles grundlegende Hypothese von einer die weit zerstreuten literarischen Fragmente zusammenhaltenden Geheimtradition. Sie sehen zwar durchaus in der frühjüdischen Zeit den Ort, wo sich das, was wir im Neuen Testament und in den christlichen Schriften antreffen, vorbereitet hat, belassen aber die Vielzahl der Bilder, dramatischen

⁶ Vgl. den konzisen Forschungsbericht zur gesamten Fragestellung von *Heike Omerzu*, Wer ist dieser? Wilhelm Boussets Beitrag zur Erforschung des Antichrist-Mythos, in: *Friedrich-Wilhelm Horn / Michael Wolter* (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (FS Otto Böcher), Neukirchen-Vluyn 2005, 93–119.

Entwicklungen, individuellen Anwendungen und kollektiven Identifizierungen in ihrer Vielfalt, ohne einen einheitlichen Strang rekonstruieren zu wollen. Das Bewusstsein, in der Phase des *formativen* Judentums zu stehen (obwohl J. Ernst immer noch von *Spätjudentum* spricht), erlaubt es ihnen, erzwungene Systematisierungen und Dramatisierungen zu vermeiden und die Fülle des ideellen Angebots als Feld und Nährboden zu beschreiben, auf dem die neutestamentlichen und christlichen Antichristaussagen gedeihen konnten.

Wichtig ist, dass diese Autoren neues Vergleichsmaterial beiziehen konnten, nämlich die Texte, die seit 1947 in den Höhlen der Wüste Juda bei Qumran gefunden worden waren und in denen die apokalyptische Vorstellungswelt des frühen Judentums in einer Vielfalt zum Ausdruck kommt, wie man sie aus den bis anhin bekannten Texten nicht erahnen konnte. Daran anschließend möchte ich eher thesenartig einige wichtige Aspekte zum von mir erbetenen Thema formulieren und anhand einiger Texte aus Qumran die Vielfalt und Dramatik jener apokalyptischen Welt vorstellen, aus welcher die Aussagen in den Briefen 1 und 2 Joh und 2 Thess verstanden werden können.

2. Inhaltliche Grundformen in frühjüdischen Texten

2.1 Die eschatologischen Gegenspieler

Der *Antichrist* als einzelgestaltige Gegenwelt zu Christus, wie der 1. und 2. Johannesbrief, der Polykarpbrief und die griechische Esra-Apokalypse ihn darstellen, ist eine ingeniose und handliche Konzentrierung und christliche Personalisierung eines ganzen Bündels von Vorstellungen, die sich um die Gestalt eines *eschatologischen Gegenspielers* gruppieren. Diese Bezeichnung, die von Josef Ernst eingeführt wurde, ist sehr treffend für jene Anti-Gestalten der Endzeit des frühen Judentums, in deren Verbund auch der *Antichrist* gesehen werden muss, die aber nicht – oder noch nicht – als Gegenpol zum christlichen Messias, also zu Christus, definiert sind. Dabei ist klar, dass es nicht nur um eine antithetische Figur oder einen historischen Gegner oder einen alternativen Prediger oder Lehrer geht, sondern dass es stets – und dies ist das fundamentale Merkmal dieser Gestalt – um eine negative Gegengestalt der *Endzeit* geht, eine Gestalt also, an der sich das Schicksal des Individuums, der politischen Mächte, ja des Gesamts der Menschengeschichte *endgültig* entscheidet. Alle anderen kleineren Gestalten dämonisch-negativer Art, wie wir sie in den apokalyptischen Texten hundertfach antreffen, können nicht diesen negativen Hoheitstitel tragen, sie gehören bestenfalls zur Begleittruppe des einzigen großen Opponenten Gottes der Endzeit.

Eschatologische Gegenspieler tragen wegen dieses Sachverhalts verschiedene Namen, je nach dem, in welchem Umfeld, in welcher Gruppe und zu welchem Zeitpunkt von ihnen gesprochen wird. Es ist auch keineswegs klar, dass damit immer die gleiche Gestalt gemeint ist, da es die alles verbindende Geheimtradition nie wirklich gab. Aber die apokalyptische Sicht der Welt und der Geschichte generierte im Rahmen des jüdischen Glaubens aus sich heraus immer wieder ähnliche negative Eschaton-Gestalten.

Dieser Sachverhalt spiegelt sich schön im rätselvollen Text von 2 Thess 2,1–12, der den Titel Antichrist nicht nennt, aber vielfache Umschreibungen für diesen Gegenspieler der Endzeit vorbringt:

der Mensch der Gesetzlosigkeit
 der Sohn des Verderbens (vgl. Joh 17,12: Judas)
 der Widersacher und Überhebliche
 über alles, was Gott oder Heiligtum heißt;
 der sich in den Tempel Gottes setzt
 und sich selbst als Gott darstellt (vgl. Dan 11,30ff: Antiochus IV.; vgl. Philo, Leg. ad
 Gaium 188: Caligula)
 der Gesetzlose
 in der Kraft Satans
 mit der Macht der Verführung

Mit diesem neutestamentlichen Text⁷ bewegen wir uns deutlich in jener vielgestaltigen Welt, die uns die apokalyptischen Texte des frühen Judentums anbieten. 2 Thess 2,1–12 wirkt wie ein frühjüdisches Textfragment, das in einem christlichen Brief verwendet wurde. Dies möchte ich im Folgenden anhand einiger Texte aus Qumran deutlich machen.

2.2 Das doppelgestaltige Gelände der apokalyptischen Welt

Neben der von der Tora des Mose und den Schriftgelehrten Israels geprägten weisheitlichen Sicht der Welt ist im Judentum Palästinas vom 4. Jh. v. Chr. an eine ausgeprägt apokalyptische Weltsicht mit deutlich dualistischen Zügen festzustellen: Ihr Garant ist der Seher, Henoch *par excellence*, ihre Wahrheitsfindung geschieht in der Teilnahme am Ratschluss Gottes durch Visionen, Himmelsreisen, himmlische Briefe, Engelbesuche usw., nicht mehr durch Beobachten der Welt und ihren Gesetze oder das Studium der Tora. Die Welt liegt in dieser Sicht so fundamental im Argen, dass sie gar keine Lebensregeln mehr hergeben kann, denn ihre eigenen Gesetze sind völlig durcheinander gebracht: Die Jahre verkürzen sich, die Saat ist verspätet, der Regen wird zurückgehalten „und der Himmel wird stillstehen“ (äth. Hen. 80,2–8).⁸ Diese Welt ist von

⁷ Siehe dazu den Beitrag von Beate Kowalski, Der Antichrist im Neuen Testament, 65–99.

⁸ Siegbert Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1984, 664f.

guten und bösen Mächten beherrscht und die Geschichte der Menschen und das Leben des Individuums sind von diesen Mächten wesentlich bestimmt.

Unter der nie in Frage gestellten Oberherrschaft Gottes, ja zum Teil als ein zur Prüfung des Menschen bestimmtes Geschöpf Gottes, ist eine böse Kraft mit vielen Nebenkraften in die Geschichte eingedrungen. Die Paradigma-Erzählung für die Entstehung und den Verbleib des Bösen in der Welt ist in dieser Perspektive nicht mehr das Paradies und der Sündenfall (wie in der weisheitlichen Tradition von Gen 2 und 3), sondern der Hinabstieg der himmlischen Wächter zu den schönen Menschentöchtern und die aus der geschlechtlichen Verbindung resultierende Unordnung, ja Zerstörung der Welt, wie dies das Wächterbuch und das Gigantenbuch des aramäischen Henoch-Pentateuchs⁹ schildern und wovon Gen 6,1–4 nur ein ganz mageres und dem ursprünglichen Zweck entfremdetes Résumé zur Begründung der Sintflut darstellt. Diese böse Kraft trägt verschiedene Namen (Satan, Beliar), ist manchmal in Gruppen böse agierender Gestalten aufgeteilt, wie die 200 Wächter in der Henochliteratur, die in 20 Zehnergruppen unter je einem Anführer ihre Untaten ausführen, indem sie durch Übermittlung unerlaubten Wissens Krieg (durch Metallbearbeitung), Verführung (durch Schminke und Schmuck) und Magie (durch Kenntnis der Pflanzen) in die Welt bringen. Ihnen gegenüber stehen die hehren Gestalten der Engel wie Michael, Sariel und Rafael, die vom Angesicht Gottes weg in den Kampf geschickt werden und schlussendlich die Aufrührer ins ewige Verderben schicken, ohne jedoch die Dämonie, die durch jene in die Welt kam, tilgen zu können. Aus den Leibern der hingeschlachteten Wächter und Wächterkinder entweichen nämlich die Dämonen, die seither auf der Erde „ihre Wohnstatt haben“ und ihr Unwesen in Aggression und Verführung treiben.

Alle diese dämonischen Gestalten brachten eine tragische Dynamik in die Weltgeschichte, nämlich die Dynamik des Kampfes. Die Geschichte ist nach diesen Apokalyptikern nicht mehr ein ruhig dahin fließender Fluss, in dem man weise schwimmen zu lernen hat, sondern ein Schlachtstätte, auf der man siegt oder (ewig) untergeht! Diese Sicht der Welt findet sich in der *Kriegsrolle* (1Q Milchamah) von Qumran dramatisch dargestellt: Die Söhne der Finsternis und deren Kohorten beherrschen die Weltgeschichte. Es sind dies „die Armee des Belial, die Schar Edoms und Moabs, der Ammoniter und der Amalekiter und das Volk der Philister und die Scharen der Kittäer von Assur und mit ihnen sind zur Hilfe die Frevler am Bund“ (1,1–2). Es sind also militärische Einheiten sowohl des dämonischen Belial wie auch feindlicher Völkergruppen und Abtrünniger oder Feinde der eigenen Gemeinschaft, die im Kampf gegen die Söhne des Lichtes, die unter der Herrschaft des Prinzen des Lichtes stehen, antreten. Letztere rücken, wie die Kriegsrolle schildert, in quasi-liturgischer

⁹ Texte und Rekonstruktion des henochschen Fünfbuches bei Józef T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, 4–58 (mit Schema S. 6); vgl. Max Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier* (NTOA 1), Fribourg/Göttingen 1984, 223–230.

Kampfformation aus und erwarten die Hilfe Gottes, der schließlich die „ganze Horde Belials“ (18,3) vernichten wird.¹⁰ In der historischen Wirklichkeit vernichtete jedoch das römische Heer, bevor es von Jericho nach Jerusalem hinaufzog, mit der linken Hand die militärisch völlig unbemittelten Leute der Siedlung von Qumran.

In der *Gemeinschaftsregel* (1Q Serech ha-jachad) 3,13–4,26¹¹ findet sich eine Komposition, der man gerne den Titel „Lehre von den zwei Geistern“ gibt. Diese Lehreinheit ist für den *Maskil* (= Einsichtig-Macher) zur Unterweisung „aller Söhne des Lichtes“ verfasst. Sie stellt weniger den Endkampf dar, als vielmehr die beständige Kampfsituation, in der sich die Söhne des Lichtes befinden. An das klassische Credo vom „Gott der Erkenntnis, von dem alles Seiende und Gewordene stammt“, der allem unveränderbare Gesetze gibt und „den Menschen zur Beherrschung der Welt geschaffen hat“, fügt der Autor einen neuen „Glaubensartikel“ von der „Bestellung von zwei Geistern“ für den Menschen an, woraus die Grund-Doppelung der Welt in Wahrheit und Unrecht, in Licht und Finsternis resultiert (3,15–21a). Dann folgt bis 4,26 eine ausführliche Darstellung der Geschichte als Anfeindung, als Kampf des Finsternisengels, dem *alle* unterliegen, außer die Lichtsöhne, die von Gott her Hilfe erfahren. Aber auch das persönliche Leben eines jeden Menschen steht in der Kampfsituation, je nachdem, ob sich der Mensch auf Licht oder Finsternis gründet und damit Objekt der Liebe oder des Hasses Gottes ist. Die „Wege“ der beiden Geister der Wahrheit und des Unrechts, die in der Form von dramatischen Tugend- und Lasterkatalogen geschildert werden, führen zur Heimsuchung durch Gott, die einerseits zur Heilung und zu ewigem Leben, andererseits „zur Vernichtung in finsternem Feuer [...] ohne Rest und Enttronnenem“ gereicht. Während der Zeit der Menschen hat Gott aber Wahrheit und Unrecht „nebeneinander gestellt bis zur letzten Zeit und ewige Feindschaft zwischen ihre Teile gesetzt“ (4,16f), bis schließlich zum Zeitpunkt der Heimsuchung „auf immer Welt-Wahrheit hervortreten wird“. Bis dahin jedoch – also in der Gegenwart – „streiten Geister von Wahrheit und Unrecht im Herzen eines jeden Mannes“. Die Gegenwart ist somit Zeit der Bewährung des Menschen im Machtspiel der Geister des Lichts und der Finsternis, dieser dramatischen eschatologischen Gegenspieler von Qumran.

¹⁰ Eduard Lohse, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 1971, 181.221.

¹¹ Lohse, Texte aus Qumran (Anm. 10), 10–17.

2.3 Historisierungen und Personalisierungen des eschatologischen Gegenspielers

Von Zeit zu Zeit ist in der frühjüdischen und christlichen Literatur eine Historisierung und Personalisierung des negativen eschatologischen Gegenspielers anzutreffen. Da die apokalyptischen Menschen in einer eschatologischen Unruhe leben und dadurch angetrieben werden, von ihrem geheimen Wissen her die Zeichen der Zeit richtig zu erkennen, werden aufgrund von Zeitberechnungen oder anhand historischer Ereignisse immer wieder zeitgenössische Gruppen oder Einzelgestalten festgemacht, in welcher der Gegenspieler sichtbar wird.

Dies kann auf verschiedene Weisen geschehen: Die typisch apokalyptische Weise, die Welt von einer höheren Warte aus zu betrachten, generierte vielfache *Epochalisierungen der Weltgeschichte* (Ezechiel, Daniel, henochsche Wochenapokalypse usw.), die jeweils in der Zeit des Schreibers zu ihrem Höhepunkt gelangt, sodass sich in unmittelbarer zeitlicher Nähe der dramatische und für ihn siegreiche Abschluss der Geschichte ereignet. Es kann aber auch eine *Personalisierung auf eine historische Negativ-Gestalt* geschehen, wenn aufgrund einer sakrilegisch empfundenen Tat des (politischen) Gegners, das geschieht, was nicht geschehen darf. Die jüdischen Apokalyptiker haben dafür den Ausdruck „Gräuel der Verwüstung am heiligen Ort“ geprägt, wobei mit dem „heiligen Ort“ Jerusalem bezeichnet ist. Damit wird im Danielbuch (Dan 9,27; 11,31; 12,11) und im 1. Makkabäerbuch (1,54) die Umweihung des Brandopferaltars im Tempel von Jerusalem zu einem Zeuskult durch Antiochus Epiphanes IV. bezeichnet. Er wird auch in der synoptischen Apokalypse (Mk 13,14 *parr*) als Fanal für das Endgeschehen gebraucht, wobei im Rückblick an die Profanierung und Zerstörung des jüdischen Tempels durch die Römer im Jahr 70p gedacht ist. Ob nun im Lauf der Geschichte Antiochus IV., Pompeius, Herodes, Caligula, Nero oder Vespasian/Titus als solche Fanal-Gestalten verstanden wurden, es ist auf jeden Fall ein Grundmerkmal der frühjüdischen Apokalyptik, dass jederzeit in dieser dramatischen Phase des Kampfes eine historische Gestalt auftreten kann, in welcher sich die Charakteristiken des eschatologischen Gegenspielers zusammen finden.

Aus den Höhlen bei Qumran sind uns einige Texte erhalten geblieben, an denen dies besonders gut beobachtet werden kann. Es sind dies Texte, die biblische Texte jeweils mit aktualisierenden Interpretationen versehen. Am bekanntesten sind der Pescher zum Propheten Habakuk (1Q pHab), das Florilegium 4Q174 und die Zusammenstellung von prophetischen Testimonien 4Q175. Als Beispiel, wie Belial in dieser apokalyptisch gestimmten Endzeit

ner historischen Gestalt, mit der man in Feindschaft steht, das eschatologische Gewand des Gegenspielers Gottes übergestülpt werden kann. Das gleiche geschah mit Antiochus IV. Epiphanes, mit Pompeius, mit Herodes, Caligula, Nero und Vespasian/Titus. Der Größe ihrer historischen Bedeutung entsprechend, ist die Identifizierung dieser Herrscher als eschatologische Widersacher auffälliger. Dies ist jedoch nur ein gradueller Unterschied zum ungenannten Hasmonäerkönig von Testimonia 175. Das religiöse Phänomen ist das gleiche: Die Geschichte wird als ein Feld betrachtet, das jeden Moment von jenen Kräften in ein Schlachtfeld verwandelt werden kann, die hart unter der Oberfläche der Historie auf ihren Eintritt in die Geschichte warten.

Zum Schluss: Von diesem Hintergrund her ist es leicht verstehbar, dass im christlichen Kontext des Glaubens an die universale Heilsgestalt des *Christos* in feindlichen Kräften – seien dies nun messianische Einzelgestalten des Frühjudentums, die römischen Kaiser oder andere Potentaten – radikale Gegenspieler des Heils gesehen wurden. Die Bezeichnung *Anti-Christos* ist gerade die präzise Art der damaligen Zeit, einerseits die positive Person, den Christos, in seiner letztgültigen Heilsbedeutung aufzuweisen, und andererseits die Negativgestalt dazu als eschatologischen Gegenspieler des Heils zu brandmarken.

Dass deshalb – wie W. Bousset gezeigt hat – die weit herum zerstreuten Ingredienzien apokalyptischer Gegengestalten auf diesen einen *Anti-Christos* personalisiert wurden, ist gut verständlich. Nur sollte „der Bousset“ neu geschrieben werden! Die Textbasis hat sich in der jüdischen wie in der christlichen Literatur vielfach verändert und erweitert und die Methodologien der Textinterpretationen sind seither viel aufmerksamer für die jeder Literatur eigenen Probleme geworden. Mir scheint, dass dieses Symposium mit seinem methodologisch reflektierten und quellenkritischen, historischen Durchgang durch die gesamte Thematik einen guten Anfang dazu darstellt.

Zusammenfassung: Das unmittelbare Feld, auf dem die neutestamentliche Vorstellung vom *Anti-Christos* gewachsen ist, sind die frühjüdischen Gedankenwelten, die sich in den apokalyptischen Texten der so genannten Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments und der Höhlen im Umfeld von Qumran finden lassen. Nach einer forschungsgeschichtlichen Situierung anhand der wichtigsten Autoren, besonders W. Bousset und R. H. Charles, wird den modernen Autoren (J. Ernst; G.C. Jenks; B.J. Lietaert Peerbolte; G.W. Lorein) recht gegeben: Einen einheitlichen Mythos vom Antichrist kann man methodologisch nicht mehr postulieren. Der neue Blick in die heute bekannte frühjüdische Literatur lässt jedoch ein ideologisches Gelände nachzeichnen, das ganz wesentlich von dualistischen Elementen geprägt ist, wobei der böse Pol der Dualität in verschiedenen historischen Kräften oder Personen in die Weltwirklichkeit einzudringen versucht. Der Apokalyptiker hält sich für von Gott her befähigt, diese Kampfsituation zu erkennen und zu beschreiben. Als Beispiel, wie dicht unter der Oberfläche der Historie die negative Eschaton-Gestalt andrängt, wird 4Q175 beigezogen. Von diesem Hintergrund her kann im Neuen Testament in der Chiffre vom *Anti-Christos* das präzise unheilvolle apokalyptische Gegenbild zur radikalen Heilsbotschaft vom Christos verstanden werden.

Abstract: The worlds of early Jewish thought which can be found in the apocalyptic texts of the so-called Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament and in similar texts from the caves

around Qumran were the immediate matrices in which the New Testament notion of the Antichristos took root. After situating the topic in a research-historical context with reference to the most important authors, especially W. Bousset and R. H. Charles, the contribution acknowledges that the modern authors (J. Ernst, G. C. Jenks, B. M. Lietaert Peerbolte, G. W. Lorein) are right: Methodologically speaking, it is no longer possible to postulate one uniform myth of the Antichrist. The new view of the early Jewish literature known today, however, does let one trace an ideological terrain that is quite fundamentally shaped by dualistic elements with the evil pole of the duality trying to force its way into the reality of the world in different historical forces or persons. The apocalyptic visionary considers himself or herself to be enabled by God to recognize this combat situation and to describe it. The text 4Q 175 Test is enlisted as an example of how close to the surface of history the negative eschaton-figure is advancing. From this perspective the Antichristos-code in the New Testament can be understood as the precise, ominous, apocalyptic antithesis to the radical message of the Christos concerning salvation.

Der Antichrist im Neuen Testament¹

von Beate Kowalski²

1. Einführung: Antichrist und eschatologische Gegenspieler im NT

„Der Antichrist wird geboren werden in Babylon, und zwar als Glied des Stammes Dan. Er wird sich nach Jerusalem begeben, sich dort beschneiden lassen und die Juden davon überzeugen, daß er der verheißene Messias sei. Der in Trümmern liegende Tempel wird von ihm neu aufgebaut, er selbst schlägt seinen Thron darin auf und gibt vor, er sei Gott. Ein ungeheurer Anhang fällt ihm rasch zu. Drei Mittel sind es, womit er das erreicht: durch Wunder (Feuer vom Himmel u.a.), durch Geschenke, durch Vergewaltigung. Doch wird sein Regiment nicht gar zu lange dauern. Dreieinhalb Jahre sind ihm gestattet. Auch wird es nicht an solchen fehlen, die ihm erfolgreiche Opposition machen: Gott wird aus dem Paradiese (bzw. aus dem coelum empyreum) Henoch und Elias schicken, die gegen den Wüterich predigend auftreten werden. Wenn der Antichrist diese Zeugen Gottes getötet hat, ist sein Maß voll. Er findet sein Ende auf dem Ölberg durch den Erzengel Michael, der ihn im Auftrag Christi umbringt.“³

Von einem solchen Antichrist schweigt das NT; auch die aktuelle Theologie beschäftigt sich wenig mit den abenteuerlichen eschatologischen Gegenspielern – von Ausnahmen abgesehen. Die Wirkungsgeschichte des Antichrist⁴ lässt aber einen breiten Strom nicht aufgearbeiteter konfessioneller Polemik und Kritik erkennen, die es lohnenswert machen, nach dem exegetischen Befund selbst zu fragen.

¹ Mein herzlicher Dank gilt vor allem Mariano Delgado für die sehr gute und spannende Fachtagung zum Antichrist und die große Gastfreundschaft! Weiters danke ich meiner wissenschaftlichen Hilfskraft, Frau Petra Gouverneur, für die Korrektur meines Beitrags.

² Die ntl. Bibelstellen werden zitiert nach: *Josef Hainz* u.a. (Hg.), *Münchener Neues Testament. Studienübersetzung*, Düsseldorf⁸ 2007. Deutsche Übersetzungen des AT sind der Elberfelder Bibel entnommen.

³ *Hans Preuss*, *Die Vorstellungen vom Antichrist im Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906, 11f.

⁴ Vgl. dazu u.a. *Peter Tschuggnall*, *Der Antichrist*, in: *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 2: Personen und Figuren*, hg. von *Heinrich Schmidinger*, Mainz 1999, 541–555.

1.1 Begriff

Der Antichrist ist eine eschatologische Gestalt, die in der Zeit zwischen 70–175 n. Chr. von christlichen Autoren als Vorläufer der Parusie Christi eingeführt wird. Die Gestalt lässt sich nicht für die ältesten Schriften des NT nachweisen, d.h. der Antichrist ist Teil einer sekundären Entwicklung der ntl. Eschatologie.

Der Antichrist im NT hat viele Namen und Gesichter, jedoch keine eindeutige Identität. Er trägt eine Maske, durch die sein Wesen hindurch scheint; es scheint sich um eine Gestalt mit multifunktionalem Wesen und Erscheinungsbild zu handeln. Ein Charakterzug ist jedoch immer gleich: Er tritt immer dann auf die Bühne des Geschehens, wenn die Christen im ersten Jh. ihres Daseins mit Irrlehrern in ihren eigenen Reihen oder mit tyrannischen Herrschern in dem jeweiligen politischen System, dem sie angehören, zu kämpfen haben. Beim Antichristen handelt es sich um jene aus dem atl.-jüdischen Raum bereits bekannte Projektionsfigur menschlicher Ängste und Nöte angesichts bedrängender Situationen und naher Endzeiterwartungen.

Der griechische Begriff ἀντίχριστος beinhaltet die Präposition ἀντι-, die „an jemandes Stelle sein“⁵, oder „feindliches Gegenüber“⁶ bedeutet. Der Antichrist ἀντίχριστος wird im NT nur in den Joh Briefen erwähnt (1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 1,7); es könnte sich dabei um eine Wortneuschöpfung des Verfassers handeln⁷ oder um eine bereits bekannte Tradition, die der Verfasser der Joh-Briefe aufnimmt.⁸ In der urchristlichen Literatur begegnet er nur in Polyk 7,1.⁹

Nach dem semantischen Wörterbuch zum NT von Louw/Nida¹⁰ gehört ἀντίχριστος/ψευδόχριστος zusammen mit ψευδοπροφήτης zum Wortfeld 53: „Religious Activities“ und darin zur Untergruppe der „Roles and Functions“. Der ψευδοδιδάσκαλος hingegen wird dem Wortfeld 33: „Communication“, genauer dem Feld „Teach“ zugeordnet. Der Antichrist ist demnach eine Gestalt, die entweder an Stelle Christi oder als sein feindliches Gegenüber zu identifi-

⁵ Dies ist in Mk 13,22 der Fall.

⁶ Dies ist in den Joh-Briefen der Fall.

⁷ Vgl. Georg Strecker, Der Antichrist. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1 Joh 2,18.22; 4,3 und 2 Joh 7, in: Tjitze Baarda / Anton Hilhorst u.a. (Hg.), Text and Testimony. Essays on NT and Apocryphal Literature (FS A.F.J. Klijn), Kampen 1988, 247–254, 247.

⁸ Für diese These sprechen linguistische Gründe: 1 Joh 2,18c (ἡκούσατε); 1 Joh 2,26 (Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανούντων ὑμᾶς.).

⁹ Belege in der jüdischen Literatur finden sich erst in nachtalmudischer Zeit, vgl. Otto Böcher, Art. Antichrist. II. Neues Testament, in: TRE III (1978) 21–24, 21.

¹⁰ Johannes P. Louw / Eugene A. Nida, A Greek English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, 2 Bde., New York 1988.

zieren ist. Vom διάβολος ist er im NT noch verschieden;¹¹ erst außerntl. ist eine größere Nähe zum Widersacher Gottes schlechthin nachweisbar.¹²

Der Antichrist kann als konkrete Einzelgestalt auftreten, aber auch in der Mehrzahl. Zudem kann die Bezeichnung eine Gattung oder Tätigkeit beschreiben.¹³ Weitere konkrete menschliche apokalyptische Gegenspieler im NT werden Pseudoprophet ψευδοπροφήτης (Mt 7,15; 24,11.24; Mk 13,22; Lk 6,26; Apg 13,6; 2 Petr 2,1; 1 Joh 4,1; Offb 16,13; 19,20; 20,10), Pseudoapostel, Pseudochristus (ψευδόχριστος: Mt 14,24; Mk 13,22), Irrlehrer (ψευδοδιδάσκαλος: 2 Petr 2,1), Verführer, Mensch der Gesetzlosigkeit oder Drache und (zweites) Tier (Offb) genannt; zweimal findet sich die Kombination mit ψευδόχριστος (Mt 14,24; Mk 13,22) und einmal mit ψευδοδιδάσκαλος (2 Petr 2,1).

Das Phänomen des Antichrist versteckt sich ntl. hinter verschiedenen Namen und Gesichtern. So vielfältig sein Name, so wenig einheitlich ist sein äußeres Erscheinungsbild; sehr divergente Vorstellungen lassen ihn zu einer der schillernden Gestalten des NT werden. Die Unterscheidung der Geister fällt an seiner Gestalt schwer, vermischen sich doch Wesenszüge Christi mit denen des Bösen in seinem Charakter.

Eschatologische Gegenspieler sind in den 27 Schriften des NT weit verbreitet; sowohl die syn Evangelien als auch die Briefliteratur und die Offb kennen Gegenspieler Gottes. Auffallend ist jedoch, dass Paulus sie trotz – oder aufgrund – seiner eschatologischen Naherwartung mit keinem Wort erwähnt.¹⁴ Die endzeitliche Gegenaktion satanischer Mächte scheint keinen Eingang in seine Eschatologie gefunden zu haben.

Der Antichrist ist keine christliche Erfindung ntl. Verfasser, sondern hat eine lange traditionsgeschichtliche Entwicklung durchlaufen, in der sein Aussehen und seine Charakterzüge mehrfache Wandlungen erfahren haben. Mehrschichtige traditionsgeschichtliche Wurzeln, die einerseits jüdische Traditionen endzeitlicher Pseudopropheten (Dtn 13,2–6)¹⁵ als auch jüd.-apk Erwartungen eines endzeitlichen Weltherrschers andererseits als Gegenspieler Gottes bzw. des Messias (Dan) beinhalten, lassen sich im Stammbaum des Antichrist nachwei-

¹¹ Vgl. *Strecker*, Antichrist (Anm. 7), 248.

¹² Für den Satan finden sich im NT personifizierende Bezeichnungen des Ausdrucks Beliar = Bosheit, Verderben (2 Kor 6,15), der Böse (Mt 6,13), Fürst der Welt (Joh 12,31) und Drache (Offb 12).

¹³ Vgl. *Ernst Lohmeyer*, Art. Antichrist, in: RAC I (1941/1950) 450–457, 451.

¹⁴ *Rainer Schütz*, Art. Antichrist, in: RGG³, Bd. I, 431–432 nennt für das Fehlen auch keinen Grund, verweist aber darauf, dass Paulus die Vorstellung von Beliar aus der jüd. Apokalyptik kannte. *Lohmeyer*, Art. Antichrist (Anm. 13), 454 sieht Paulus als Verfasser von 2 Thess und hält ihn für den ersten, der eine Antichrist-Vorstellung zusammengefasst habe.

¹⁵ *Strecker*, Antichrist (Anm. 7), 248 verweist auf die eschatologisierte Deutung von Dtn 13,2–6 und Erwartung des endzeitlichen Propheten nach Dtn 18,15.18. Auch *Lohmeyer*, Art. Antichrist (Anm. 13), 453 betont, dass der Kampf zwischen wahren und falschem Prophetismus – das Hauptthema der atl. Religionsgeschichte – eschatologisiert wurde.

sen. Letztlich handelt es sich bei ihm um die Eschatologisierung einer dämonisch-mythischen Gestalt¹⁶, die besonders apokalyptische Vorstellungen gespeist hat und auf kultisch-kosmologische (Kampf-)Mythen und atl. jüdisch-apokalyptische Traditionen¹⁷ zurückgeht. Im Laufe der christologischen Entwicklung der frühen Kirche hat sich eine Antichrist-Vorstellung herausgebildet: Dem einen Christus entspricht der eine Antichrist.¹⁸ Der Prozess der Vermenschlichung der Antichrist-Gestalt ist im NT bereits erkennbar.¹⁹

Eine gute Definition des Antichrist wurde von G.W. Lorein vorgestellt: „De Antichrist is een mens die op het einde der tijden zal optreden, volledig vervuld door de Satan. Hij zal een aartsbedireger zijn, als tiran (onrechtvaardig, moorddadig) en als pseudo-god (zichzelf en anderen afwendend van elke bestaande religie). Andere omschrijvingen van de Antichrist zijn „mens der wetteloosheid“, „Beest“ en „pseudoprofeet“, dit laatste alleen voor het religieuze aspect.“²⁰ „Der Antichrist ist ein Mensch, der am Ende der Zeit auftreten wird, wirkend unter dem Einfluß des Satans, Höhepunkt des Bösen, Erzbetrüger, tätig sowohl im politisch-militärischen Bereich (Tyrann, ungerecht, mörderisch), als auch im religiösen Bereich (Pseudoprophet, Gegenspieler des Messias, übermütig, gesetzlos). Um eine derartige Entartung des Menschlichen anzudeuten, kann das Bild einer Bestie verwendet werden. Weiter kann es eine Erziehung geben mit anderen Gestalten: Bileam, Goliath, Gog, Antiochus IV. Epiphanes. Sobald es eine Kombination dieser Elemente gibt, sollten wir an das Thema des Antichrist denken.“²¹

1.2. Forschungsüberblick

Der folgende Forschungsüberblick wird wichtige Stationen der Erforschung des Antichrists im NT vorstellen. Das Profil der einzelnen Theorien wird jeweils dargestellt und kritisch gewürdigt.²²

¹⁶ Vgl. Lohmeyer, Art. Antichrist (Anm. 13), 451.

¹⁷ Vgl. S. S. Hartmann, Art. Antichrist. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE III (1978) 21–22, 20.

¹⁸ Vgl. Lohmeyer, Art. Antichrist (Anm. 13), 454.

¹⁹ Vgl. H. Preuss, Art. Antichrist, in: RGG², Bd. I, 375–378.

²⁰ Gert Wouter Lorein, Het thema van de antichrist in de intertestamentaire periode, Leuven 1997, 107.

²¹ Gert Wouter Lorein, Thema (Anm. 20), 497.

²² Ausführliche Forschungsüberblicke bieten G. C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth* (BZWN 59), Berlin/New York 1991, 3–24; Bert Jan Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 49), Leiden 1996. Vgl. weniger ausführlich, dafür aber zusammenfassend Bernhard McGinn, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, Columbia 2000 (= San Francisco 1994).

Hermann Gunkel (1895): Den Ausgangspunkt der Forschung nimmt Gunkels These von einer Umdeutung alter Traditionen in den Schöpfungserzählungen des AT und NT. Die Stabilität der mythologischen Traditionen erklärt er mit der Annahme einer Geheimtradition, die er insbesondere im Babylonischen Schöpfungsmythos (Marduk und Tiamat) als Hintergrund von Dan 7 und Offb 12 erkennt. Über Gen 1 hinaus untersucht Gunkel auch andere atl. Texte, die auf den babylonischen Schöpfungsmythos von Marduk und Tiamat anspielen. Methodisch weiß er sich der Wirkungsgeschichte und der religionsgeschichtlichen Methode verpflichtet.²³

Wilhelm Bousset (1895): Im gleichen Jahr, in dem Gunkel seine Monographie mit religionskritischem Ansatz veröffentlicht, folgt die Untersuchung Boussets, die sich zunächst Problemen der Offb widmen wollte, dann aber mehr die Eschatologie der alten Kirche in das Zentrum rückt.²⁴ Er selbst versteht sie als Fortsetzung der Arbeit Gunkels.²⁵ In zwei Hauptteilen geht er die Thematik an: In einem ersten Teil erfolgt die Darstellung der Quellen des ersten christlichen Jahrtausends, beginnend mit christlichen Texten der Kirchenväter und des Mittelalters und fortsetzend mit spätjüdischen Quellen, mit denen er die zwischentestamentliche Zeit des Frühjudentums bezeichnet. Die Quellenauswahl, die von der Prämisse der Stabilität eschatologischer Literatur geprägt ist, lässt eine anachronistische Projektion späterer Vorstellungen auf die ntl. Texte²⁶ bereits vermuten, die sich im zweiten Teil des Werkes, in dem die Geschichte der Tradition des Antichrist²⁷ auf der Basis aller ntl. Stellen behandelt wird, manifestiert. Bousset nimmt als traditionsgeschichtlichen Hinter-

²³ Vgl. *Hermann Gunkel*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern, Göttingen 1895.

²⁴ Vgl. *Wilhelm Bousset*, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse, Göttingen 1895. Reprint Hildesheim 1983, 1f.8.20–75. Vgl. zu Boussets Ansatz auch *H. Omerzu*, „Wer ist dieser?“ Wilhelm Boussets Beitrag zur Erforschung des Antichrist-Mythos in: *Friedrich Wilhelm Horn / Michael Wolter* (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (FS O. Böcher), Neukirchen-Vluyn 2005, 93–119.

²⁵ Vgl. *Bousset*, Antichrist (Anm. 24), 8.

²⁶ *Bousset*, Antichrist (Anm. 24), 8 spricht jedoch von Rückschlüssen auf die ntl. Zeit aus der nachchristlichen Tradition.

²⁷ *Bousset*, Antichrist (Anm. 24), 9 spricht von einer Rekonstruktion der Überlieferung, der Darstellung ihres Ursprungs und ihrer Geschichte. Dabei geht er irrtümlicherweise von der Prämisse aus, dass spätere Quellen nicht nur Ausschmückungen der Älteren enthalten, sondern die fragmentarische ältere Überlieferung ergänzt (vgl. ebd. 18). Zum zweiten Teil vgl. ebd. 76–180; dieser ist in Kapitel gegliedert, in der die Antichrist Tradition rekonstruiert wird: 1. Vorzeichen, 2. Verfall des Römerreichs, 3. Name des Antichrist, 4. Teufel und Antichrist, 5. erste Siege des Antichrist, 6. Sitzen im Antichrist, 7. Antichrist, der Pseudomessias der Juden, 8. Wunder des Antichrist, 9. Diener des Antichrist, 10. Weltherrschaft des Antichrist, 11. Dürre und Hungersnot, 12. Zeichen des Antichrist, 13. Henoch und Elias, 14. Flucht der Gläubigen, 15. Verkürzung der Tage, 16. letzte Not und Errettung, 17. Gericht über den Antichrist, 18. Zeichen des Menschensohns, 19. Weltbrand, 20. Blasen des Horns, 21. Weltgericht.

grund eine mündliche, esoterische, jüdische Antichrist-Legende im NT an, die er aus den späteren Quellen rekonstruiert.²⁸ Mit dieser Hypothese einer Geheimtradition schließt er sich Gunkel an. Seine These lautet: Die Antichrist-Überlieferung ist „eine spätere Umgestaltung, eine Vermenschlichung des Drachenmythos.“²⁹ Wegweisend ist sein (erstmalig von ihm vertretener) Nachweis der mythischen Anteile der Antichrist-Tradition geblieben.³⁰

Moriz Friedländer (1901): Der jüdische Forscher Friedländer hat den Versuch unternommen, die Antichrist-Vorstellung einer jüdischen Sekte, den im Talmud erwähnten „Minim“, zuzuschreiben. Er beschreibt sie als Antinomisten und Pseudophilosophen der jüdischen Diaspora, die fälschlich für Judenchristen gehalten wurden.³¹ Sie seien empfänglich gewesen für eine alexandrinische Geheimlehre. Über die in der Diaspora vertretene Gnosis kommt er zur Behandlung von Beliar im AT (Dtn 13,13ff; Ri 19,22; 20,13; 2 Sam 16,7; 20,1; 21,5; 23,5–7; 2 Chr 13,7; Ijob 34,18; Spr 16,27; Ps 18,5; 41,9; 103,3; Nah 1,11)³² als Symbol des Abfalls und des Antichrist im NT. Abstammung (aus Dan; vgl. Gen 49,16f; Jer 8,16; 144–174) und Geburtsstätte (in Kapernaum, da in Galiläa die Minim beheimatet waren³³) des Antichrist beschäftigen ihn schließlich in den beiden Schlusskapiteln. Er bemüht sich demnach um die Rekonstruktion eines *social settings* für die Antichristvorstellung. Seine These ist allerdings nicht unwidersprochen in Rabbinerschulen und unter Talmudgelehrten rezipiert worden.

R.H. Charles (1917/1920): In seinem Kommentar zur Offb³⁴ hat Charles einen traditionsgeschichtlichen Ansatz mit drei Entwicklungsstufen vorgestellt, mit denen er das im NT vorliegende Material zu systematisieren versucht. Er geht von drei unabhängigen Traditionen aus: Antichrist (Dan), Beliar und Nero redivivus. Auf einer ersten Entwicklungsstufe kam es zur Verschmelzung der Traditionen vom Antichrist und Beliar (vor 50 n.Chr.) zum gottfeindlichen Menschen (vgl. 2 Thess 2,1–12; Offb 13,11–17) sowie auf einer zweiten Stufe zur Verschmelzung der Traditionen vom Antichrist und Nero redivivus (z.Z. der Herrschaft Domitians; vgl. Offb 13; 17). Die dritte Stufe habe alle drei Traditionen zusammengeführt. Als Beleg dafür sei die Himmelfahrt des Jesaja zu nennen. Charles geht ebenso wie seine Vorgänger von einem systematisierenden Ansatz aus und rekonstruiert eine einheitliche Gestalt. Seine Annahme ei-

²⁸ Insbesondere die Quellenauswahl Boussets wurde in der Forschung kritisiert, vgl. dazu auch Omerzu, Beitrag (Anm. 24), 115.

²⁹ Vgl. Bousset, Antichrist (Anm. 24), 8.

³⁰ Vgl. Omerzu, Beitrag (Anm. 24), 117.

³¹ Vgl. Moriz Friedländer, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, Göttingen 1901, VII.IX.

³² Vgl. Friedländer, Antichrist (Anm. 31), 118–129.

³³ Vgl. Friedländer, Antichrist (Anm. 31), 174–193, besonders 179f.

³⁴ Vgl. R.H. Charles, The Revelation of St. John. With Introduction, Notes, and Indices also the Greek Text and English Translation 2 Bde. (ICC), Edinburgh 1920, II 76–87.

ner Geheimtradition von einem Antichrist als Falschpropheten lässt sich nicht halten. Die Beobachtungen von Charles hinsichtlich der ursprünglich unabhängig voneinander existierenden Traditionen ist durchaus richtig wahrgenommen worden. Für die Rekonstruktion eines traditionsgeschichtlichen Verschmelzungsprozesses gibt es jedoch keine Belege.

Béda Rigaux ofm (1932): Ausgangspunkt der in zwei Teilen untergliederten Untersuchung von Rigaux sind die Antichrist-Texte des AT im Gegenüber zu den königlich-messianischen Erwartungen. Die Darstellung der Thematik erfolgt nach der kanonischen Reihenfolge der atl. Schriften, beginnend mit Gen und endend mit den Beliar-Vorstellungen der frühjüdischen Apokalypsen. Die Gegnerschaft sei kollektiv und national bestimmt gewesen. Er unterscheidet zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Gegenspielern. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Antichrist und der Gegnerschaft königlich-messianischer Erwartungen im NT, bei den Syn, Paulus und in den joh Schriften. 2 Thess wird dazu als protopln angesehen, zu den joh Schriften werden Offb, Joh und die Joh-Briefe gezählt. Die diversen Einzelergebnisse führt er zu folgender Synthese zusammen: Das Ende der Welt sei durch eine Vervielfältigung von Verfolgungen und Verführungen der Christen gekennzeichnet; der Parusie voraus gehe das Auftreten des Antichrist.³⁵

Ernst Lohmeyer (1941): Einen Durchbruch in der Erforschung des Antichrist im NT stellt der RAC-Artikel von Lohmeyer dar. Er kritisiert darin die bis dahin vertretene Vorstellung einer festen Antichrist-Tradition und hält ihr die Vielfalt der ntl. Vorstellungen entgegen, die aus verschiedenartigen Motiven aus kosmologischen Mythen fast aller antiker Religionen gebildet wurde. Im NT seien diese verschiedenen Traditionen noch nicht zu einer deutlichen Gestalt und einheitlichen Anschauung verdichtet.³⁶

Josef Ernst (1967): Ebenso wie Lohmeyer vertritt auch Ernst die These, dass das NT keine einheitliche und geschlossene Vorstellung vom Antichrist kennt. Er entwickelt die These Lohmeyers weiter und beweist bis in zahlreiche Details hinein ihre Überzeugungskraft. Dem allmählichen Wachstum, einer „Genealogie der Endzeitgestalten³⁷“, der nachntl. Antichrist-Tradition aus unabhängigen, vielfältigen Vorstellungen von eschatologischen Gegenspielern und vielfältigen Traditionen gilt das Anliegen der Monographie. Das Ergebnis der Untersuchung betont daher die Differenziertheit und Vielschichtigkeit der Antichristgestalt. Als traditionsgeschichtliche Quellen dienten den ntl. Verfassern Elemente eschatologischer Gegnerschaft im AT und antiker Mythologie, die

³⁵ Vgl. *Béda Rigaux* ofm, *L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Universitas Catholica Lovaniensis Ser. II, Tomus 24), Gembloux/Paris 1932.

³⁶ Vgl. *Lohmeyer*, Art. Antichrist (Anm. 13), 453f.

³⁷ Der Terminus stammt von *Josef Ernst*, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (BU 3), Regensburg 1967, XI.

zeitgeschichtlichen Anwendungen auf konkrete Irrlehrer und -lehren, die oftmals durch Personifikation und Eschatologisierung geprägt sind.³⁸ Folgende ntl. Gegenspieler-Typen lassen sich erkennen: Gegenspieler können sowohl Einzelpersonen sein als auch in der Mehrzahl auftreten; sie können in politischem Gewand als auch als religiöse Verführer und Falschpropheten verkleidet sein. Kritisch anzumerken ist an der Untersuchung von Ernst, dass die Qumrantexte nur am Rande gestreift, jedoch nicht ausführlich ausgewertet werden.

Gregory C. Jenks (1991): Jenks wendet sich in seiner Dissertation gegen die These eines jüdischen Ursprungs des Antichrist-Mythos von Bousset und dessen Methode, aus jüngeren Quellen ab dem 4. Jh. eine jüdische Antichrist-Legende zu rekonstruieren. Vielmehr sei der Antichrist-Mythos christlichen Ursprungs, wie aus einer Analyse der Quellen des 3. Jhs. in Abgleichung mit hellenistisch-jüdischen Quellen aus der Zeit 200 v.Chr. bis 50 n.Chr. hervorgehe; nur der jeweilige Kontext der Aussagen sei verschieden. Bei der Auswertung der Quellen geht Jenks jedoch in einigen Fällen von Minderheitenpositionen aus; so nimmt er Frühdatierungen im Falle von 2 Thess (52 n.Chr., protopl) und der Offb (68/69 n.Chr.) vor.³⁹ Seine These geht davon aus, dass der Antichrist-Mythos eine spezifische Form der Theodizee und eine christozentrische Adaption hellenistisch-jüdischer Traditionen⁴⁰ ist (Chaoskampf-Tradition, Satan-Mythos, Pseudopropheten-Tradition, Endtyrann-Tradition).⁴¹

Bert Jan Lietaert Peerbolte (1996): In Absetzung von den vor ihm veröffentlichten Studien bemüht sich Lietaert Peerbolte darum, die Einheit und Vielfalt der Vorstellungen von eschatologischen Gegenspielern darzustellen. Dabei versucht er die Frage zu klären, warum frühchristliche Autoren sich mit eschatologischen Gegnern beschäftigt haben und auf welche traditionsgeschichtlichen Hintergründe sie zurückgegriffen haben.⁴² Als Primärquellen dienen ihm die ntl. Texte (Mk 13 parr; 2 Thess 2,1–12; 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7 und Offb) sowie außerbiblische Texte bis zur Zeit des Irenäus (apostolische Väter: Did; Barn; Justins Dialog mit Trypho 32; 110; frühjüdische Literatur: Himmelfahrt des Jes; äth. Apk des Petr 2,7–13).⁴³ Neben der Betonung der Vielfalt ist es das Verdienst von Lietaert Peerbolte, auch die frühjüdischen Quellen sorgfältig untersucht zu haben.⁴⁴

³⁸ Vgl. *Ernst*, Gegenspieler (Anm. 37), 293f.

³⁹ Vgl. *Jenks*, Origins (Anm. 22), 25f.

⁴⁰ Mit dieser These wendet sich *Jenks*, Origins (Anm. 22), 361 gegen die Vorstellung, der Antichrist sei eine Beschreibung der Erfahrung des Bösen und der Opposition.

⁴¹ Vgl. *Jenks*, Origins (Anm. 22), 357–359, 362–366. Insbesondere die Tabelle (364f) bietet einen guten Überblick über die von Jenks angenommenen Traditionen. Die vier postulierten Traditionen übernimmt er von *R.E. Brown*, *The Epistles of John* (AnB 30), New York 1982, 333–337.

⁴² Vgl. *Lietaert Peerbolte*, Antecedents (Anm. 22), 15.

⁴³ Vgl. *Lietaert Peerbolte*, Antecedents (Anm. 22), 17.

⁴⁴ Die Monographie Peerboltes ist zweigeteilt: Im ersten Teil behandelt er die frühchristliche Sicht, im zweiten Teil die zeitgenössischen jüdischen Vorstellungen (Dan; Jub; 1 Hen; Qumran

Der Überblick über gut 100 Jahre exegetische Erforschung der Antichrist-Traditionen im NT lässt zwei Entwicklungslinien und Tendenzen erkennen: Die Vorstellung von *einer* Antichrist-Tradition (H. Gunkel, W. Bousset⁴⁵) hat sich zu der Annahme *vielfältiger* Traditionen (E. Lohmeyer, J. Ernst, B.J. Lietaert Peerbolte) weiter entwickelt. Dies ist der gegenwärtige Stand der Forschung. Die ältere Hypothese einer Antichrist-Tradition in ntl. Zeit ist eine anachronistische Projektion späterer nachntl. Entwicklungslinien in die Zeit des Urchristentums.

Die zweite Tendenz der Forschung lässt ein Umdenken hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Wurzeln erkennen. Während die ältere Forschung von einem *jüdischen* Ursprung (H. Gunkel, W. Bousset) ausging, wird heute die *christliche Adaption verschiedener jüdischer Traditionen* (G.C. Jenks, B.J. Lietaert Peerbolte) vertreten. Es ist das besondere Verdienst von B.J. Lietaert Peerbolte, sowohl die Vielfalt als auch die Einheit betont zu haben.

1.3 Methodische Vorgehensweise

Der folgende Beitrag zum Antichrist im NT nimmt die wichtigsten ntl. Textstellen in den Blick, in denen von eschatologischen Gegnern die Rede ist (Mk 13,21f; Mt 24,23f; 2 Thess 2,3f; 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 1,7; Offb 12–13). Bei der Behandlung der einzelnen Stellen wird es um die folgenden Aspekte gehen: 1., Begriff und Bedeutung der eschatologischen Gegenspieler – 2., historischer Kontext – 3., traditionsgeschichtlicher Hintergrund – 4., Funktion. Exegetische Probleme und Kontroversen werden der inhaltlichen Interpretation vorausgehend kurz erläutert; dabei kann ein allfälliger Anspruch auf die Erhebung der breiten ntl. Forschungslage nicht in allen Details erfüllt werden. Die wesentlichen Linien der Antichrist-Vorstellungen im NT werden abschließend zusammengefasst und in ihren historischen Kontext und psycho-soziologischen Sitz im Leben eingeordnet.

[1QM; 1QS; CD; 4Q280; 1QpHab; 4Q174; 4Q175; 4Q246]; Test12Patr; AssMos; 4 Esra; syrBar; Sibyllinen) eschatologischer Gegner.

⁴⁵ Ernst, Gegenspieler (Anm. 37), 283–286 spricht von einer „Antichristsynthese“ bei W. Bousset.

2. Der Antichrist im Neuen Testament

2.1 Pseudochristoi und Pseudopropheten: Mk 13,21f; Mt 24,23f

Mk 13,6,21f	Mt 24,23f
^{6a} Viele werden kommen in meinem Namen, ^b sagend: ^c Ich bin (es), ^d und viele werden sie irreführen (πολλοὺς πλανήσουσιν). ^{21a} Und dann, wenn einer zu euch spricht: ^b Sieh, hier (ist) der Christos, ^c sieh, dort!, ^d glaubt (es) nicht! ^{22a} Denn aufstehen werden Lügenchristosse und Lügenpropheten (ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται), ^b und geben werden sie Zeichen und Wunder, ^c um irreführen, ^d wenn möglich, die Auserwählten.	^{23a} Dann, ^b wenn einer zu euch spricht: ^c Siehe, ^d hier (ist) der Christos! ^e oder: ^f Hier!, ^f glaubt (es) nicht! ^{24a} Denn aufstehen werden Lügenchristosse und Lügenpropheten (ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται), ^b und geben werden sie große Zeichen und Wunder, ^c so dass sie irreführen, ^d wenn möglich, auch die Auserwählten.

Exegetische Anmerkungen: Bei Mk 13 handelt es sich um die zweite Rede im Mk nach der Gleichnisrede in Kapitel 4. Sie enthält die so genannte syn Apokalypse, die am Ölberg, dem traditionellen Ort der letzten Offenbarung Gottes (Sach 14,4), gehalten wird. Ihre literarische Form ist die eines Schulgespräches; Ähnlichkeiten mit der Gattung Testament lassen sich ebenfalls feststellen. Man kann von einer „hochsymbolischen“ Szenerie ausgehen, deren Eingangsszene besonders künstlich ausgestaltet ist.⁴⁶

Der apk Charakter der Rede erweist sich u.a. am eingegrenzten Adressatenkreis Jesu, der nur aus vier Jüngern besteht (Petrus, Johannes, Jakobus, Andreas); ihnen wird als Eingeweihte Geheimwissen zuteil. Das Kapitel ist durch die nahe Parusie, die vom Endgericht begleitet wird, durchzogen. Die zahlreichen exegetischen Probleme dieses schwierigen Kapitels können hier nicht im Einzelnen besprochen werden.⁴⁷

Der Ausdruck βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (13,14), der auf die Profanisierung des Tempels hinweist⁴⁸, kann sowohl als Prophetie als auch als vaticinium ex

⁴⁶ Ludger Schenke, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, 288f.

⁴⁷ Vgl. dazu Egon Brandenburger, Markus 13 und die Apokalyptik (FRLANT 134), Göttingen 1984, der kritisch mit den Quellenscheidungshypothesen von R. Pesch und F. Hahn umgeht, hat die Annahme einer Vorlage für Mk 13 jedoch nicht beiseite gelegt. Lars Hartman, Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par., Uppsala 1966, plädiert für einen Midrasch zu Dan. Synchron arbeitet Jan Lambrecht SJ, Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung, Rom 1967.

⁴⁸ Der Ausdruck geht auf Dan 8,13; 9,27; 12,11 zurück und bezieht sich auf die Errichtung eines Zeusaltars durch Antiochus Epiphanes IV. (174–164 v.Chr.).

eventu (13,2) gedeutet werden und entscheidet damit die Datierungsfrage. In der Endzeitrede wird zweimal auf das Auftreten der Verführer und Falschpropheten hingewiesen (VV.6.21f); durch diese ringförmige Komposition werden die beiden sich einander ergänzenden Aussagen unterstrichen.⁴⁹ Ob mit den beiden Aussagen einmal (V.6) die Gegenwart und einmal die Zukunft (V.21) angesprochen wird, ist aus dem Text nicht eindeutig zu entnehmen.⁵⁰

In der syn Parallele Mt 24 ist die Erwartung der Parusie weniger lebendig als bei Mk dargestellt. Die Pseudopropheten und -messiasse sind hier nicht lokal begrenzt wie bei Mk, sondern universal, d.h. in das universale Konzept mt Theologie eingepasst. Mit der Parusie ist das Endgericht gemeint.

2.1.1 Begriff und Bedeutung

Mit Endgestalten wird die Verführung der Gerechten durch Zeichen und Wunder (vgl. auch Simon Magus in Apg 8,9ff) verbunden. Es kommt zum Glaubensabfall am Ende der Zeiten. Die Lügenpropheten gehören zur Gegnerschaft der Gläubigen allgemein, sind jedoch keine persönlichen Gegner. Zudem wird das Phänomen lokal begrenzt gewesen sein.

Die Pseudopropheten werden vermutlich aus den Kreisen der Christen selbst stammen; eher unwahrscheinlich ist es, dass sie zu den Messiasprätendenten gehören, die von Flavius Josephus erwähnt werden.⁵¹ Die Selbstvorstellung mit der Offenbarungsformel ἐγώ εἰμι (V.6) lässt die Rede der Pseudopropheten als falsche Jesusrede erkennen.⁵²

2.1.2 Historischer Kontext

Der historische Kontext des Mk ist der Jüdisch-Römische Krieg (66–70 n. Chr.). Die Datierung des Mk wird entweder kurz vor oder nach dem für Juden katastrophalen Ausgang im Jahr 70 n. Chr. datiert. Die Mehrheitsmeinung plädiert für die Jahre kurz nach 70 n. Chr. und interpretiert Mk 13 als ein vaticinium ex eventu, das von der Zerstörung und der Profanisierung des Tempels bereits weiß. Eine Minderheit erkennt in der gleichen Textstelle eine echte Prophetie und datiert diese daher früher.⁵³

Der in der Exegese nicht unumstrittene Text Mk 13 spiegelt eine Verfolgungssituation und die Parusienaherwartung wider. Begleitet wird diese vom Endgericht.

⁴⁹ Schenke, Mk (Anm. 46), 285.

⁵⁰ Gegen Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus (EKK II/2), Solothurn ⁴1994, 198.

⁵¹ Schenke, Mk (Anm. 46), 291.

⁵² Vgl. auch Gnllka, Mk (Anm. 50), 187.

⁵³ Schenke, Mk (Anm. 46), 284 geht bei den Kriegen und Katastrophen von Ereignissen der Vergangenheit aus und hält das Auftreten der Pseudopropheten als ein Phänomen der Gegenwart.

2.1.3 Traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Als traditionsgeschichtlichen Hintergrund nimmt man die Eschatologisierung des Kampfes zwischen wahren und falschem Prophetismus an. Der Text ist zudem Spiegelbild innerer Lehrstreitigkeiten. Mit dem Auftreten der Irrlehrer ist der Höhepunkt des Bösen erreicht. Die Prophetien Daniels werden als atl. Prätexte anzunehmen sein.

2.1.4 Funktion

Verschiedene Funktionen werden durch die Falschpropheten intendiert. Im Kontext der Parusieverzögerung beschreiben sie das eschatologische Chaos, das Teil von Gottes Plan und noch nicht das Ende ist. Die Notwendigkeit des grausamen Endes wird betont, das jedoch nicht ein Zeichen für die Parusie ist.

Ziel der Endgestalten und der Endzeitrede ist die Paränese sowie der Trost angesichts der Ankündigung der Tempelzerstörung und des Jüdisch-Römischen Krieges. Sie fügen sich in Gottes Plan ein und dienen dessen Legitimierung. Zudem wird eine Warnung vor falschen eschatologischen Lehrern und Berechnungen der Endzeit sowie Missdeutung der Zeichen ausgesprochen. Der Aufruf zur Wachsamkeit ist der Schlüssel zum Verständnis des Textes.

Deutet man Mk 13 als vaticinium ex eventu, so kann die Tempelzerstörung nicht als *das* Zeichen der Endzeit gedeutet werden, sondern als Teil des Planes Gottes. Im Unterschied zu jüdischen Endzeitvorstellungen, in denen die Tempelzerstörung eine zentrale Rolle spielt, ist bei Mk das Auftreten der Pseudopropheten ein Zeichen des nahen Endes.⁵⁴

2.2 Mensch der Gesetzlosigkeit: 2 Thess 2,1–12

2 Thess 2,1–12

^{1a} Wir bitten euch aber, Brüder,

^b wegen der Ankunft (ὑπὲρ τῆς παρουσίας) unseres Herrn Jesus Christos und unserer Zusammenführung (ἐπισυναγωγῆς) zu ihm,

^{2a} auf dass nicht schnell ihr erschüttert werdet (weg) vom Verstand

^b und nicht erschreckt werdet,

^c weder durch einen Geist(erweis) noch durch ein Wort noch durch einen Brief als (ob) von uns,

^d wie dass bevorsteht (ἐνέστηκεν) der Tag des Herrn (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου).

^{3a} Nicht täusche (ἐξαπατήση) euch einer auf irgendeine Weise!

Abfall

^b Denn wenn nicht kommt (ἔλθῃ) der Abfall (ἡ ἀποστασία) zuerst (πρώτον), Mensch der Gesetzlosigkeit

⁵⁴ Vgl. *Gnilka*, Mk (Anm. 50), 199.

- ^c und (καὶ) offenbart wird (ἀποκαλυφθῇ) der Mensch der Gesetzlosigkeit (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας),
^d der Sohn des Verderbens (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας),
^{4e} der sich Widersetzende (ὁ ἀντικείμενος)
^f und sich Überhebende (ὑπεραιρόμενος) gegen alles,
^g genannt Gott oder Heiligtum (λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα),
^h so dass er selbst in den Tempel Gottes sich setzt (εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι),
ⁱ sich selbst darstellend (ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν),
^j dass er Gott ist (ὅτι ἔστιν θεός).

- ^{5a} Gedenkt (μνημονεύετε) ihr nicht,
^b dass ich,
^c noch bei euch seiend,
^d dieses euch sagte?

Das Aufhaltende

- ^{6a} Und jetzt (καὶ νῦν) kennt ihr das Aufhaltende (τὸ κατέχον),
^b auf dass er offenbart werde (εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν) zu seiner Zeit.
^{7a} Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit (μυστήριον ... τῆς ἀνομίας) wirkt schon (ἐνεργεῖται);
^b allein, bis (erst) der Aufhaltende (ὁ κατέχων) aus (der) Mitte (genommen) wird (ἐκ μέσου γένηται).

Parusie des Herrn

- ^{8a} Und dann wird offenbart werden (ἀποκαλυφθήσεται) der Gesetzlose (ὁ ἄνομος),
^b den der Herr [Jesus] hinwegnehmen (ἀνελεί) wird mit dem Hauch seines Mundes
^c und vernichten wird (καταργήσει) durch die Erscheinung seiner Ankunft (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ),
⁹ dessen Ankunft (ἡ παρουσία) entsprechend (dem) Wirken des Satans (κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ) ist in aller Kraft und in Zeichen und Wundern (ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν) (der) Lüge (ψεύδους)
^{10a} und in allem Trug (der) Ungerechtigkeit (ἀδικίας) für die Zugrundegehenden,
^b dafür, dass die Liebe zur Wahrheit (τῆς ἀληθείας) sie nicht aufnehmen,
^c auf dass sie gerettet werden.

- ^{11a} Und deshalb schickt ihnen Gott (das) Wirken (des) Betrugs (πλάνης),
^b auf dass sie glauben der Lüge (ψεύδει),
^{12a} damit gerichtet werden alle nicht Glaubenden der Wahrheit (τῇ ἀληθείᾳ),
^b sondern die Wohlgefallen hatten an der Ungerechtigkeit (τῇ ἀδικίᾳ).

Exegetische Anmerkungen: 2 Thess wird von den meisten Exegeten seit den Studien von W. Trilling⁵⁵ als deuteropln Brief angesehen.⁵⁶ Ein Argument da-

⁵⁵ Vgl. Wolfgang Trilling, Die beiden Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Eine Forschungsübersicht, in: Wolfgang Haase (Hg.), Religion (Vorkonstantinisches Christentum. Leben und Umwelt Jesu. Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen], Fortsetzung) (ANRW II.25.4), Berlin/New York 1987, 3365–3403.

⁵⁶ Eine Ausnahme bildet Jenks, Origins (Anm. 22), 208–210, der sich gegen die bahnbrechenden Studien von W. Trilling wendet, der die d-pln Verfasserschaft begründet und die Forschung in eine andere Richtung dirigiert hat. Er weist auf folgende Gründe hin: 1. enge literarische Beziehung zu 1 Thess; 2. einmalige eschatologische Lehre von der Parusie, 3. Beziehung

für sind die Unterschiede in der eschatologischen Vorstellung vom Endgericht. 2 Thess kann als eine Korrektur des eschatologischen Enthusiasmus von 1 Thess (vgl. besonders das Proömium 1,5–12) angesehen werden; die noch in 1 Thess vertretene Parusie-Naherwartung wird durch die Auffassung korrigiert, dass die Endzeit noch nicht Gegenwart ist. 2 Thess 2,1–17 weist eine dreiteilige Gliederung auf:

2,1–12:	Eschatologischer Abschnitt	
2,13–14:	Danksagung	
2,15–17:	Ermahnung mit Bezug auf 2,1–12	

Je nach Datierung könnte es sich hier um die älteste „Antichrist“-Vorstellung im NT handeln. Es geht inhaltlich um den Tag des Herrn (Endgericht); der Antichrist steht nicht zentral.⁵⁷ Umstritten ist dabei die Interpretation der Perfektform ἐνέστηκεν, für die grammatikalisch zwei Deutungsvarianten bestehen. Einerseits ist ein perfektisches Verständnis („ist gekommen“), andererseits aber auch ein futurisches („wird kommen“) möglich.⁵⁸ Der Kontext legt letztere Deutung nahe, da von Ereignissen die Rede ist, die dem Tag des Herrn vorausgehen. Der Text verfolgt die Intention, vor Verführung zu warnen.

Die Wirkungsgeschichte dieses Textes ist schillernd und unübersichtlich hinsichtlich der Versuche, die Zeichen der Zeit zu deuten, um Glaubensabfall, Auftreten des Antichrist, des „Aufhaltenden“ und die Parusie Christi in einen Geschehensablauf zu integrieren.⁵⁹

2.2.1 Begriff und Bedeutung

2 Thess 2,1–12 lässt eine einigermaßen deutliche Struktur erkennen, die dreimal durch paränetische Passagen geprägt ist. Diese verweisen auf den Gegenwartscharakter des Textes:

zur Eschatologie in 1 Thess; 4. Fehlen persönlicher Wärme (einschließlich des Fehlens persönlicher Notizen). Die Korrektur von Aussagen zur Eschatologie in 1 Thess durch 2 Thess sei von Paulus selbst vorgenommen. Auf einen älteren Beitrag zum Antichrist, der in 2 Thess einen echten Paulusbrief sieht, lohnt es zu verweisen: *Josef Schmid*, Der Antichrist und die hemmende Macht (2 Thess 2,1–12), in: *ThQ* 129 (1929) 323–343. Er hebt die Spannungen der eschatologischen Aussagen (Zeichen der Endzeit, Unberechenbarkeit der Endzeit) zwischen 1 und 2 Thess dadurch auf, dass er auf Spannungen in der syn Apokalypse hinweist.

⁵⁷ Vgl. *Wolfgang Trilling*, Antichrist und Papsttum. Reflexionen zur Wirkungsgeschichte von 2 Thess 2,1–10a, in: *ders.*, Studien zur Jesusüberlieferung (SBAB.NT 1), Stuttgart 1988, 277–301.

⁵⁸ *Trilling*, Antichrist (Anm. 57), 278 urteilt über die Tendenz der Aussage: „Es ist *noch nicht* soweit.“

⁵⁹ Vgl. *Trilling*, Antichrist (Anm. 57), 278f betont, dass 2 Thess einen solchen im Unterschied zur Offb vermissen lässt. Manche Irrwege der Auslegung seien durch den Text bereits provoziert (keine Datierung der Parusie, Verbindung von Parusie und zurückgehaltenen Ereignissen).

- VV.1–3a: Paränetische Einleitung: Parusie des Herrn
- V.3b: Kommen des Abfalls
- V3c–4j: Mensch der Gesetzlosigkeit
- V.5: Paränetischer Einschub
- VV.6–7: Das Aufhaltende
- VV.8–10: Parusie des Herrn
- VV.11–12: Paränetischer Abschluss: Gericht Gottes

Fünf Bezeichnungen für den eschatologischen Gegenspieler finden sich in 2 Thess 2,3–8.⁶⁰

- V.3 Mensch der Gesetzlosigkeit (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας)⁶¹
- V.3 Sohn des Verderbens (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας)
- V.4e der sich Widersetzende (ὁ ἀντικείμενος)
- V.4f der sich gegen alles Überhebende (ὑπεραιρόμενος)⁶²
- V.8 der Gesetzlose (ὁ ἄνομος)

Die Bezeichnung ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας steht synonym zu ἀμαρτία und ist eschatologisch konnotiert;⁶³ es bezeichnet die Gottlosigkeit der letzten Tage, die Feindschaft Gott gegenüber und den Kampf der bösen Mächte gegen Gott. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας meint den Sohn der Verdammnis, der zugrunde gehen und andere mitreißen wird; er widersetzt sich (V.4a: ὁ ἀντικείμενος) und ist arrogant (V.4a: ὑπεραιρόμενος). Dabei fällt auf, dass die Namen der Endzeitgestalt mehr den Charakter als die Identität bezeichnen.⁶⁴

Neben den Bezeichnungen enthält der Text drei Beschreibungen des Gegenspielers (VV.4.9f); Höhepunkt dürfte die Selbstinthronisation im Tempel Gottes in V.4h sein.⁶⁵

- V.4g genannt Gott oder Heiligtum (λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα)
- V.4h er setzt sich selbst in den Tempel Gottes (εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει)
- V.4i,j sich selbst als Gott darstellend (ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός)
- V.9 Ankunft entsprechend (dem) Wirken des Satans (κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ) in aller Kraft und in Zeichen und Wundern (ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν) (der) Lüge (ψεύδους)
- V.10a und in allem Trug (der) Ungerechtigkeit (ἀδικίας)

⁶⁰ Lietaert Peerbolte, Antecedents (Anm. 22), 75 zählt „tree designations“ in VV.3.8 und „two descriptions“ in VV.8–10.

⁶¹ Jenks, Origins (Anm. 22), 215 betont, dass die Beschreibung des Mannes der Gesetzlosigkeit die Gestalt des Antichristen in den Schriften des 3. Jhs. besonders geprägt hat. 2 Thess 2 enthalte insbesondere die von ihm postulierte Endtyrann-Tradition als einer der vier Traditionsstränge, aus denen sich die Antichrist-Vorstellung im NT speist.

⁶² ὁ ἀντικείμενος und ὑπεραιρόμενος weisen auf die Arroganz der eschatologischen Gestalt hin (vgl. Lietaert Peerbolte, Antecedents [Anm. 22], 76).

⁶³ Vgl. Lietaert Peerbolte, Antecedents (Anm. 22), 76.

⁶⁴ Vgl. Jenks, Origins (Anm. 22), 216 führt diesen Aspekt in seiner Auflistung von 13 Elementen der Endtyrann-Vorstellung, die er in 2 Thess 2 erkennt, auf.

⁶⁵ Vgl. auch Lietaert Peerbolte, Antecedents (Anm. 22), 77.

Analog zur Parusie des Herrn (VV.1b.8) ist in VV.9–10 von der „Parusie“ des Menschen der Gesetzwidrigkeit in der Kraft Satans (ἐν ἐργείᾳ τοῦ σατανᾶ) die Rede. Drei Elemente der Pseudopropheten-Tradition mit Macht (ἐν δυνάμει), Wundern (σημεῖος) und Zeichen (τέρασιν)⁶⁶ sowie die Verführung zur Ungerechtigkeit werden mit ihm verbunden.

Aus dem Text lässt sich eine zeitliche Verbindung verschiedener Ereignisse erkennen, die der Endzeit vorausgehen und literarisch als retardierende Elemente erkennbar sind; sie haben die Funktion, die Adressaten von ihrer Vorstellung der Ankunft Christi abzubringen. Diese Ereignisse sind jedoch nicht in einen Geschehenszusammenhang eingeordnet:⁶⁷

zuerst (πρῶτον):	erfolgt der Abfall (ἡ ἀποστασία) (V.3b)
und (καί):	offenbart wird der Mensch der Gesetzlosigkeit (VV.3c–4j)
jetzt (καὶ νῦν):	kennt ihr“ das Aufhaltende (τὸ κατέχον) (VV.6a.7b)
und dann (καὶ τότε):	folgt die Parusie des Herrn (VV.8–10)

Der Gegenspieler ist deutlich als menschliches Wesen, das sich selbst Gott nennt und mit der Kraft Satans handelt, gekennzeichnet. Er wird als Verführer beschrieben, der durch falsche Zeichen und Wunder mit großer Kraft wirkt. Damit ist er Feind Gottes, der sich selbst gegen Gott erhöht. Er verkörpert religiöse Gegnerschaft durch Arroganz und Betrug. Auch wenn er ein Individuum ist, so handelt es sich bei ihm doch nicht um eine Personifikation. Er bringt die Gesetzwidrigkeit zum Höhepunkt, die ein zentrales Motiv des Textes ist.

Die Gestalt des eschatologischen Gegenspielers in 2 Thess 2,1–12 ist schildernd: Vom Widersacher Gottes, der Züge eines atl. Pseudopropheten trägt (V.4h–j: Er setzt sich in den Tempel Gottes und stellt sich selbst als Gott dar), entwickelt er sich zum Gegen-Christus mit Parusie.⁶⁸ Anklänge an atl. Götzenpolemik lassen sich ebenfalls nachweisen.

In der Dramatik der Heilsereignisse fungiert er als Instrument Gottes, indem er die Ursache dafür ist, dass Gläubige beim Gericht der Parusie gerichtet werden. Er bringt die eschatologische Rebellion und verursacht Apostasie. Sein Ziel ist es, so zu sein wie Gott (V.4b: „in den Tempel Gottes setzt und sich ausweist, dass er Gott sei“); daher verlangt er die Anbetung als ob er Gott sei.

Die Endzeitgestalt in 2 Thess 2 hat maßgeblich die Vorstellungen vom Antichrist in späteren, nachntl. Texten geprägt,⁶⁹ auch wenn in dem Textabschnitt die Bezeichnung Antichrist fehlt. Die Leerstellen des Textes wurden reichhal-

⁶⁶ Vgl. Dtn 13,2–6; 18,18–22. Vgl. dazu *Wayne A. Meeks*, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT 14), Leiden 1967, 47–55.

⁶⁷ Vgl. *Trilling*, *Antichrist* (Anm. 57), 278f.

⁶⁸ Vgl. *Ernst*, *Gegenspieler* (Anm. 37), X.

⁶⁹ Vgl. *Jenks*, *Origins* (Anm. 22), 216.

tig ausgeschmückt und dienten insbesondere den Reformatoren dazu, den eschatologischen Gegenspieler mit dem Papst zu verbinden.⁷⁰

2.2.2 Historischer Kontext

Der historische Kontext des 2 Thess ist nur sehr schwer auszumachen. Aus den Paränesen und theologischen Reflexionen lässt sich in jedem Fall entnehmen, dass der Verfasser seinen Brief an eine Gemeinde richtet, die in einer gewissen Notlage ist. Dabei entwickelt er eine Art „Grundmodell für das christliche Leben“, das jeder Form von eschatologischer Schwärmerei eine Absage erteilt und Aufmerksamkeit für die jeweilige Gegenwart einfordert.⁷¹

2.2.3 Traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Der Textabschnitt verbindet traditionsgeschichtliches Material mit eigenen Vorstellungen des Verfassers. Dies geschieht jedoch nicht in Form einer Aktualisierung, sondern durch Hinzufügung des Gedankens der Verzögerung.⁷² 2 Thess 2,3–10 entstammt atl.-jüdisch-apokalyptischer Tradition.⁷³

2 Thess 2,4 ist eine fast wörtliche Reminiszenz an Dan 11,36.⁷⁴ In Form einer jüdischen Exegese von Dan 7; 11 wird vom Kommen eines eschatologischen Tyrannen gesprochen:

Dan 11,36: Und der König wird nach seinem Belieben handeln, und *er wird sich erheben* und sich groß machen gegen jeden Gott, und gegen den Gott der Götter wird er unerhörte Reden führen. Und er wird Erfolg haben, bis die Verfluchung vollendet ist, denn das Festbeschlossene wird vollzogen.

Weiters kann man auf die atl. Vorstellungen vom Endtyrann in Jes 14,13f und Ez 28 verweisen, die – auch wenn nicht wörtlich zitiert – die Vorstellungen von 2 Thess 2 geprägt haben dürften.⁷⁵

⁷⁰ Vgl. dazu besonders *Trilling*, Antichrist (Anm. 57), 277–301.

⁷¹ Vgl. *Wolfgang Trilling*, Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK XIV), Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1980, 27.

⁷² Vgl. *Trilling*, 2 Thess (Anm. 71), 71.

⁷³ Vgl. *Trilling*, 2 Thess (Anm. 71), 81.

⁷⁴ *Lohmeyer*, Art. Antichrist (Anm. 13), 454 erkennt in der Antichrist-Gestalt in 2 Thess 2,4.12 Züge des danielischen Königs aus dem Norden, des Pseudopropheten und Satans selbst. Weiterhin verweist er darauf, dass die Darstellung in 2 Thess nicht von politischer, sondern eschatologischer Offenbarung geprägt sei.

⁷⁵ Vgl. *Jenks*, Origins (Anm. 22), 219. Nach *Trilling*, 2 Thess (Anm. 73), 87 sind diese Anklänge jedoch weniger sicher auszumachen.

2.2.4 Funktion

Die Hauptintention von 2 Thess 2,1–12 ist es, die Adressaten vor einer überstürzten Naherwartung zu warnen (V.2d), sich weder erschrecken noch (VV.2b.3a) durch Geisterweis, ein Wort oder einen vermeintlichen Paulusbrief täuschen zu lassen. Der Verfasser versucht durch die Einführung der eschatologischen Gestalten und Vorgänge, die Parusieverzögerung zu legitimieren und zu erklären.

Mit den eschatologischen Gestalten ist der Höhepunkt des Bösen erreicht. Sie sind Antriebskraft der Verdammnis der Ungläubigen.

Deutlich ist, dass die Gegengestalt ausschließlich religiöse Funktion hat und nicht im Dienst der Politik steht.⁷⁶ Unterschiedliche Auslegungen der „aufhaltenden Macht“ haben jedoch die Forschungsgeschichte geprägt; sie gehen sowohl von theozentrischen als auch von geschichtstheologischen Argumenten aus.⁷⁷

2.3 Antichristus: 1 Joh 2,18–27; 4,3; 2 Joh 7

1 Joh 2,18–27⁷⁸

Auftreten des Antichrist in der letzten Stunde

^{18a} Kinder,

^b letzte Stunde (ἔσχατη ὥρα ἐστίν) ist,

^c und gleichwie ihr hörtet,

^d dass ein Antichristos (ἀντίχριστος) kommt,

^e sind jetzt auch viele Antichristosse (ἀντίχριστοι) aufgetreten,

^f woher wir erkennen,

^g dass letzte Stunde ist (ἔσχατη ὥρα ἐστίν).

^{19a} Aus uns (ἐξ ἡμῶν) gingen sie aus,

^b doch nicht waren sie aus uns (ἐξ ἡμῶν);

^c denn wenn aus uns (ἐξ ἡμῶν) sie wären,

^d geblieben wären sie bei uns (μεθ' ἡμῶν);

^e doch damit sie offenbart würden,

^f dass nicht alle aus uns sind (ἐξ ἡμῶν).

Opposition:
bleiben – weggehen
dazugehören – nicht dazugehören

Geistgewirktes Glaubenswissen

^{20a} Und ihr habt eine Salbung (χρῖσμα) von dem Heiligen,

^b und ihr wisst alle.

^{21a} Nicht schrieb ich euch,

^b weil ihr nicht wisst die Wahrheit (τὴν ἀλήθειαν),

^c sondern weil ihr sie wisst

^d und weil jede Lüge (πᾶν ψεῦδος) nicht aus der Wahrheit (ἐκ τῆς ἀληθείας) ist.

⁷⁶ Vgl. Trilling, 2 Thess (Anm. 71), 90.

⁷⁷ Vgl. den ausführlichen Exkurs bei Trilling, 2 Thess (Anm. 71), 94–105.

⁷⁸ Die nachfolgende Gliederung folgt Hans-Josef Klauck ofm, Der Antichrist und das johanneische Schisma. Zu 1 Joh 2,18–19, in: Karl Kertelge / Traugott Holtz / Claus-Peter März (Hg.), Christus bezeugen (FS Wolfgang Trilling) (EThSt 59), Freiburg 1990, 237–248, 238. An unterschiedlichen Gliederungsversuchen in den Kommentaren gibt es jedoch keinen Mangel.

Zentrum: Leugnung des christologischen Bekenntnisses

- ^{22a} Wer ist der Lügner (ὁ ψεύστης),
^b wenn nicht der Leugnende (ὁ ἀρνούμενος),
^c (der sagt,)
^d dass Jesus nicht ist der Christos?
^e Dieser ist der Antichristos (ὁ ἀντίχριστος),
^f der Leugnende (ὁ ἀρνούμενος) den Vater und den Sohn.
^{23a} Jeder Leugnende (πᾶς ὁ ἀρνούμενος) den Sohn hat auch nicht den Vater (τὸν πατέρα
^z ἔχει),
^b der Bekennende (ὁ ὁμολογῶν) den Sohn hat auch den Vater (τὸν πατέρα ἔχει).

Rückblick auf die anfängliche Glaubensüberlieferung

- ^{24a} Ihr, was ihr hörtet von Anfang,
^b in euch soll es bleiben.
^c Wenn in euch bleibt,
^d was von Anfang ihr hörtet,
^e werdet auch ihr im Sohn und im Vater bleiben.
^{25a} Und diese ist die Zusage,
^b die er selbst uns zusagte:
^c das ewige Leben.

Gültige Form der Belehrung

- ^{26a} Dieses schrieb ich euch über die euch Irreführenden (περὶ τῶν πλανώντων).
^{27a} Und ihr, die Salbung (χρῖσμα), die ihr empfangt von ihm,
^b bleibt in euch,
^c und nicht habt ihr nötig,
^d dass einer euch belehrt,
^e sondern wie seine Salbung (χρῖσμα) euch belehrt über alles,
^f auch wahr ist sie,
^g und nicht ist sie Lüge (ψεῦδος),
^h und gleichwie sie euch lehrte,
ⁱ bleibt ihr in ihm.

1 Joh 4,1–3

- ^{1a} Geliebte,
^b nicht jedem Geist glaubt,
^c sondern prüft die Geister,
^d ob aus Gott sie sind,
^e weil viele Lügenpropheten (πολλοὶ ψευδοπροφῆται) ausgegangen sind in die Welt.
^{2a} Daran erkennt ihr den Geist Gottes:
^b Jeder Geist (πᾶν πνεῦμα),
^c der bekennt Jesus Christos als im Fleisch Gekommenen,
^d ist aus Gott,
^{3a} und jeder Geist (πᾶν πνεῦμα),
^b der nicht bekennt Jesus,
^c nicht ist aus Gott;
^d und dies ist der (Geist) des Antichristos (τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου),
^e von dem ihr gehört habt,
^f dass er kommt (ἔρχεται),
^g und jetzt ist er schon in der Welt (νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη).

2 Joh 7–8

- ^{7a} Denn viele Betrüger (πολλοὶ πλάνοι) gingen aus in die Welt,
^b (das sind) die nicht Bekennenden Jesus Christos als kommend im Fleisch;

^c dieser ist der Betrüger (ὁ πλάνος) und der Antichristos (ὁ ἀντίχριστος).

^{8a} Schaut auf euch,

^b damit ihr nicht verliert,

^c was wir bewirkten,

^d sondern vollen Lohn empfängt.

Exegetische Anmerkungen: Die Verfasserschaft der joh Briefe ist ebenso wenig wie die Frage nach der Chronologie der joh Schriften einfach zu beantworten; die unterschiedlichen Positionen der Forschung⁷⁹ müssen hier jedoch nicht im Detail aufgeführt werden, da sie die Fragestellung nach der Relevanz des Antichrist nicht zentral betreffen.

Der Antichrist ist eng eingebunden in den Kontext des joh Wahrheitsbegriffs (ἀλήθεια). Es geht um die Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie in Bezug auf die Christologie; die Grenzen werden in harter Abgrenzung gezogen. Der Gegnerfrage in den joh Briefen wird in der Exegese große Aufmerksamkeit gewidmet.⁸⁰

Die joh Schriften sind durch einen Entscheidungsdualismus geprägt. Die vorliegenden Texte handeln von einer dualistischen Gegenüberstellung von Antichrist/Geist des Irrtums zu Christus/Geist der Wahrheit. Genuin zum *Geist der Wahrheit* gehört das Bekenntnis zur Inkarnation. Die Sprache ist ganz aus *insider-Sicht* geprägt (Verben in der 1. und 2. Person Plural überwiegen; vgl.: der in „euch“ ist; „wir“ sind von Gott); es ist zudem von einem weiterhin bestehenden Dialog die Rede, der von den Verben „reden“ / „hören“ durchzogen ist. Der *Geist des Irrtums* schließt kein Bekenntnis zur Inkarnation ein. Die Verbalisierung dieser Gruppe ist durch Ausschluss gekennzeichnet. Es werden einander gegenüber gestellt: der „in der Welt“ ist und „sie“, die von der Welt sind. Reden und Hören beziehen sich hier auf Pseudopropheten (1 Joh 4,1). Der Dialog mit ihnen ist abgebrochen. Ein Blick auf die Verben und Personalpronomina lässt den beibehaltenen Dialogcharakter des Textes deutlich erkennen.

- Verben in der 2. Person Plural: V.18c.24a: ἠκούσατε, V.20a: ἔχετε; V.20b: οἴδατε; V.21b.c: οἶδατε; V.24e: μενεῖτε, V.27a: ἐλάβετε; V.27c: ἔχετε, V.27i: μένετε
- Personalpronomen 2. Person Plural: V.20.24a.e.27a: ὑμεῖς
- Verben in der 1. Person Plural: V.18f: γινώσκουμεν
- Personalpronomen 1. Person Plural: V.19a.b.c.f: ἐξ ἡμῶν, V.19d: μεθ' ἡμῶν

Zwei Sichtweisen stehen einander dualistisch gegenüber: Die Christologie der joh Gemeinde und ihre Christusnachfolge auf der einen Seite, die Anti-Christologie der Dissidenten der Gemeinde und ihre Form des Christseins auf der anderen Seite

⁷⁹ Vgl. dazu ausführlich *Hans-Josef Klauck* ofm, *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich/Braunschweig 1991, 42–49.

⁸⁰ Vgl. dazu *Klauck*, 1 Joh (Anm. 79), 34–42.

Joh Gemeinde	Dissidenten
V.20a: ihr habt eine Salbung (χρῖσμα) von dem Heiligen	V.19a: stammen aus der Gemeinde
V.21c: sondern weil ihr sie [= die Wahrheit] wisst	V.19b–d: stammen nicht wirklich aus der Gemeinde, sonst wären sie geblieben
V.24: Bleiben bei der Lehre = Bleiben im Sohn und Vater	V.21d: haben Lüge und keine Wahrheit
V.25: Zusage des ewigen Lebens	V.22a–d: Lügner, Leugnende der Messianität Jesu
	V.22e–f.23a: Antichrist, Leugnende der Einheit Vater-Sohn / Gottessohnschaft
V.27: Bleiben der Salbung – Belehrung durch Salbung, keine Lüge	V.26: Irreführende
Bekenntnis zur Messianität und Gottessohnschaft Jesu Christi (= Wahrheit der Lehre; Sein im Vater uns Sohn), Bleiben in der Gemeinde, Verheißung des ewigen Lebens	Kein Bekenntnis zur Messianität und Gottessohnschaft Jesu Christi (= keine Wahrheit der Lehre, sondern Lüge; Leugnende; Antichrist; Irreführende), Verlassen der Gemeinde, gehörten nicht wirklich dazu

An der Darstellung der Gegner in 1 Joh ist eine deutliche Tendenz zur Dämonisierung zu erkennen, die ein Trauma in der Geschichte der joh Gemeinde vermuten lässt. 1 Joh 2,18–27 lässt keinen Versuch erkennen, die Dissidenten zurück zu gewinnen, sondern ist ausschließlich an die verbleibenden Gemeindemitglieder gerichtet, um diese in ihrem Glaubenswissen und ihrer Entscheidung zum Bleiben in der Gemeinde zu festigen (vgl. die Verben in der 2. Person Plural). Jeglicher Dialog ist eingestellt, um die Gemeinden zu warnen.⁸¹

2.3.1 Begriff und Bedeutung

Der Antichrist-Begriff kommt zum ersten und einzigen Mal in den joh Briefen vor und wird gleich mehrfach in ihnen erwähnt: 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7. Die Stellen könnten der literarische Beweis für die Existenz einer Antichrist-Tradition am Ende des 1. Jhs. sein, die ihren Niederschlag in 1 Joh 2,18–27; 4,1–6; 2 Joh 4–7 gefunden hat. Zudem finden sich traditionell apk Motive durchgängig in den Joh-Briefen.⁸²

Im Kontext seiner massiven Gegnerpolemik verbindet der Verfasser der Joh-Briefe die Antichrist-Vorstellungen semantisch mit dem apk geprägten Begriff der letzten Stunde, mit Lügnern (= Leugnende, 1 Joh 2,22), Kindern des Teufels (1 Joh 3,10) und Verführern (1 Joh 2,26). Dieses Netz von Negativbegriffen trägt zur Dämonisierung der Gegner bei, die dem Pneuma des Antichrist, dem Geist der Täuschung und des Nicht-Bekennens (1 Joh 4,3), verfallen sind.⁸³

⁸¹ Vgl. auch *Rudolf Schnackenburg*, Die Johannesbriefe (HThK XIII/3), Freiburg 1953, 121f.

⁸² Vgl. *Jenks*, Origins (Anm. 22), 335.

⁸³ Vgl. auch *Klauck*, Antichrist (Anm. 78), 242f.

1 Joh 2,18 ist konzentrisch aufgebaut.⁸⁴ Hier ist zum ersten Mal im NT vom Antichrist (ἀντίχριστος) im Singular sowie in der Pluralform – viele Antichriste (ἀντίχριστοι) – die Rede. Der Vers steht im Kontext der Einheit 2,18–27, die als katechetische Unterweisung erkennbar ist⁸⁵ und deren Gedanken Parallelen zu 1 Joh 4,1–3; 2 Joh 4–7 aufweisen. Der Hinweis auf die letzte Stunde lässt auf allgemeine eschatologische Traditionen des Judentums und Christentums schließen. Der Ausdruck ἐσχάτη ὥρα ist einmalig im NT, jedoch nach der Redeweise von den letzten Tagen in der prophetischen und apokalyptischen Tradition des AT und der theologischen Bedeutung von ὥρα im Joh gebildet. Diese letzte Stunde bringt nicht nur die Heilszeit, sondern auch Prüfungen für die Gläubigen.⁸⁶ „Im dualistischen Denkschema des Johannes wird der Antichrist zum dämonischen Gegenspieler Christi schlechthin; wie das Auftreten der Irrlehrer überhaupt, so erscheint auch die Wirksamkeit des Antichrist als Zeichen der Endzeit (1 Joh 2,18).“⁸⁷

Bei der Verwendung von ἀντίχριστος in 1 Joh 2,18 fehlt der bestimmte Artikel.⁸⁸ Im gleichen Vers steht zudem die pluralische Form, ebenfalls ohne Artikel. Verschiedene Deutungen sind möglich: 1., Mit dem Antichrist ist eine bereits bekannte eschatologische Figur in der/n joh Gemeinde/n gemeint. Dafür spricht auch V.18c, der das Wissen um den Antichrist als Tradition mündlicher Überlieferung einleitet (1 Joh 2,18: καθὼς, ἠκούσατε: „und gleichwie ihr hörte“⁸⁹). 2., Mit der singularischen Formulierung ist ein übernatürliches Wesen und mit der pluralischen Form sind historische Indikatoren zu verstehen.⁹⁰ 3., Singularische und anschließende pluralische Form könnten auf eine dramatisierende Steigerung hinweisen, die „der Erwartung des Antichristen aus der Vergangenheit das gegenwärtige (νῦν) Auftreten vieler Antichristen gegenüber-

⁸⁴ Den äußeren Rahmen der Konzentrik bilden die V.18b.g, wo von der letzten Stunden die Rede ist; das Zentrum wird durch V.18d.f umrahmt, wo es um das Hören und Erkennen geht. Das Zentrum schließlich wird durch V.18d.e gebildet. Die beiden Rahmen weisen auf die zentrale Aussage vom einen Antichrist und den vielen Antichristen hin.

⁸⁵ Vgl. die Wendungen παιδίᾱ (V.18), καθὼς ἠκούσατε (V.18), ὅθεν γινώσκωμεν (V.20), ἔχετε, οἴδατε (V.20), οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, οἴδατε (V.21), πᾶς (V.23), ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν (V.26), οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς (V.27), καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς (V.27).

⁸⁶ Vgl. dazu auch *Klauck*, Antichrist (Anm. 78), 239.

⁸⁷ *Böcher*, Art. Antichrist (Anm. 9), 22.

⁸⁸ *Schnackenburg*, Johannesbriefe (Anm. 81), 125 deutet das Fehlen des Artikels als eine Betonung des Kategorischen, des qualitativ Bedeutsamen der Aussage.

⁸⁹ Vgl. auch *Schnackenburg*, Johannesbriefe (Anm. 81), 126 verweist auf die Bedeutung von ἀκούειν als Anspielung auf die offizielle christliche Unterweisung in 1 Joh 2,7b.24; 3,11; 4,3; Eph 4,21; 1 Tim 4,16. Vgl. auch 2 Joh 4,3: ὁ ἀκηκόατε.

⁹⁰ So die These von *Lietaert Peerbolte*, Antecedents (Anm. 22), 102f.109f.

stellt.⁹¹ 4., Der Kaiser wird als Antichrist, die Apostaten als Antichristen angesehen.⁹²

Eine Explikation der Antichrist-Gestalt findet sich in 1 Joh 2,22f, dem Zentrum von 2,18–27. Der rhetorischen Frage nach der Identität des Lügners (V.22a–d) folgt eine Deskription des Antichrist: Er leugnet den Vater und den Sohn (VV.22e.f.23a). Abschließend wird ihm der Bekenner des wahren Glaubens antithetisch gegenüber gestellt (V.23b). Bei V.22f und V.23a handelt es sich um zwei parallele Aussagen, die die Definition des Antichrist enthalten.

Aufgrund der Einmaligkeit der begrifflichen Verwendung des Antichrist in den Joh-Briefen weicht die Interpretation in neueren Kommentaren erheblich voneinander ab. Jenks nimmt eine Kombination von Falschpropheten und gegenwärtigen Gegnern des Verfassers von 1 Joh an; Mk 13,22 und 2 Petr 2,1 identifiziert er als Gegenstücke.⁹³ Ernst postuliert „entmythologisierte Antichriste“, womit er die Anwendung antiker Mythologie auf die Irrlehrer und -lehren der Joh-Briefe meint.⁹⁴ Lietaert Peerbolte entscheidet sich für ein übermenschliches Wesen, das zu eschatologischer Gegnerschaft gegen Christus inspiriert. Im Unterschied zu Mk 13 handele es sich beim Antichrist um ein metaphysisches Wesen.⁹⁵ Deutlich ist jedoch, dass der Antichrist keine politische Gestalt sein kann, sondern ausschließlich eine Gegnergestalt im Kontext des joh Bekenntnisses.⁹⁶

Die Bezeichnung ὁ ψεύστης in 2,22 als Apposition zum Antichrist – hier mit Gebrauch des bestimmten Artikels – wird als Bezeichnung des Falschpropheten angesehen, der explizit in 1 Joh 4,1 genannt wird. Der Abschnitt 1 Joh 4,1–6 enthält vorwiegend traditionelles Material jüdischer und christlicher Katechese. Die Joh-Briefe stellen sehr ausführlich die Vorstellungen vom Antichrist als Verführer zu einem falschen Christusglauben heraus.

Die Antichristusse stehen deutlich im Kontext der Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Häresie im Kontext der sich entwickelnden Christologie. Sie sind aus der Gemeinde hervorgegangen und haben sie verlassen (V.19). Sie sind dadurch charakterisiert, dass sie die Messianität Jesu und Gottessohn-

⁹¹ Hansjörg Schmid, *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem* (BWANT 8. Folge 19), Stuttgart 2002, 106.

⁹² So die These von Dietrich Rusam, *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe* (BWANT 133), Stuttgart 1993, 25. Diese sozialgeschichtliche These wird von Schmid, *Gegner* (Anm. 91), 106 zu Recht mit Hinweis auf syntaktische Gründe abgelehnt.

⁹³ Vgl. Jenks, *Origins* (Anm. 22), 342.

⁹⁴ Vgl. Ernst, *Gegenspieler* (Anm. 37), 293.

⁹⁵ Vgl. Lietaert Peerbolte, *Antecedents* (Anm. 22), 110: „The Antichrist is seen as a superhuman being who inspires eschatological opposition against Christ.“

⁹⁶ Vgl. auch Schmid, *Gegner* (Anm. 91), 106.

schaft, die Einheit mit dem Vater, leugnen (VV.22f).⁹⁷ Die starke Betonung des Bleibens (VV.19d.24b.c.e.27b.i) und der Wahrheit (VV.21b.d.27f) bezieht sich auf die Gemeindemitglieder, die Gegner sind durch die Lüge (VV.21d.22a.27g) gekennzeichnet und gegangen (viermaliges ἐξ ἡμῶν in V.19). In Wirklichkeit sind sie niemals echte Mitglieder der Gemeinde gewesen (V.19c.d) – eine Aussage, die auf die traumatische Erfahrung eines Schismas in der joh Gemeinde hindeutet.⁹⁸ Die Vielzahl der Antichristusse repräsentiert den einen Antichrist als endzeitliche Gestalt, sie sind keine Vorläufer.⁹⁹

Das wichtigste Attribut des Antichrist ist in V.22 genannt: Er ist ψεύστης und kennt die Wahrheit nicht, er leugnet den Vater und den Sohn.¹⁰⁰ Damit stellt der Antichrist-Begriff das Antonym zu ἀλήθεια, einem zentralen Begriff joh Theologie dar.¹⁰¹ Im Unterschied zu den syn Evangelien und der Offb hat die Vorstellung vom Antichrist in den Joh-Briefen keine politische Dimension; sie ist vielmehr durch eine Antithese zur Gemeinde und der orthodoxen Christologie/Lehre geprägt: „Christus – Antichristus ist die entscheidende christologische Leitdifferenz von 1 Joh.“¹⁰²

Neben dem Lügner, dem Irrlehrer, wird in 4,1–3 der Pseudoprophet (ψευδοπροφήται) als eine Explikation des Antichrist genannt. VV.2.3a–d stellen zwei einander antithetisch zugeordnete parallele Aussagen dar, die das dualistische Denken joh Theologie unterstreichen. Die Gestalt des Antichrist wird im Kontext einer Ermahnung zur Unterscheidung der Geister eingeführt. Während sich der Geist Gottes durch das Bekenntnis zum fleischgewordenen Jesus erkennen lässt, ist der Geist des Antichrist durch die Ablehnung dieses Bekenntnisses bloßgestellt. Er zeichnet sich durch sein fehlendes Bekenntnis zur

⁹⁷ Beide Aspekte gehören zum joh Spitzenbekenntnis, wie u.a. aus dem programmatischen ersten Buchschluss Joh 20,31 deutlich wird.

⁹⁸ Eine Verbindungslinie zwischen den Häretikern, die sich abgespalten haben, und Judas ist naheliegend. In Joh 17,12 erhält er zudem die Bezeichnung Sohn des Verderbens (υἱὸς τῆς ἀπωλείας), die in der Antichrist-Vorstellung von 2 Thess 2,3 ihren festen Platz hat. Vgl. dazu auch Klauck, Antichrist (Anm. 78), 242.

⁹⁹ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesbriefe (Anm. 83), 126; Klauck, Antichrist (Anm. 78), 240f. Lietaert Peerbolte, Antecedents (Anm. 22), 103 betont den Unterschied zwischen dem einen Antichrist und den vielen Antichristussen („The Antichrist and the ‚many antichrists‘ are different persons“).

¹⁰⁰ Eine Parallele dazu stellt Joh 8,44 dar, die am stärksten antijudaistische Aussage des Joh: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Vgl. dazu Reimund Bieringer / Didier Pollefeyt / Frederique Vandecasteele-Vanneuville, Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000 (Jewish and Christian heritage series 1), Assen 2001.

¹⁰¹ Grundlegend zum Wahrheitsbegriff in der joh Theologie vgl. Ignace de la Potterie SJ, La Vérité dans Saint Jean. Tome I + II. Le croyant et la vérité (AnBib 74 + 75), Rom 1977.

¹⁰² Schmid, Gegner (Anm. 91), 107.

Inkarnation (= Messianität und Leiblichkeit Jesu¹⁰³) aus. Seine Figur hat eschatologischen Charakter (ἀκηκόατε) mit Gegenwartsbedeutung (V.3f: ἔρχεται, V.3g: νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη). Die in 2 Joh 7 erwähnten Verführer (πλάνοι), die kein Bekenntnis zur Inkarnation, ablegen, stehen parallel zu 1 Joh 4,1–3. Antichrist, Irrlehrer und Pseudoprophet sind Parallelbegriffe, jedoch vom Teufel verschieden. Mit dem Antichrist ist die Endzeit verbunden, er kommt vor der Parusie.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Antichrist ein Gegner (ἀντί- im Sinne von „gegen“) der joh Christen ist, der ihr christologisches Bekenntnis ablehnt. Er ist kein „Pseudo“-Christus, sondern ein Irrlehrer.¹⁰⁴ Das joh Konzept unterscheidet sich von Mk 13 // Mt 24, wo die Pseudopropheten als menschliche Wesen ebenfalls Irrlehrer repräsentieren; diese nehmen die Stelle Christi ein (ἀντί- im Sinne von „anstelle von“).¹⁰⁵ In den Joh-Briefen handelt es sich jedoch um Dissidenten, die die Gemeinde bereits verlassen haben.¹⁰⁶ Die These von Lietaert Peerbolte, beim Antichrist in den Joh-Briefen handele es sich um ein metaphysisches Wesen,¹⁰⁷ ist daher in Frage zu stellen.¹⁰⁸

Aufgrund dieses spezifisch joh Konzepts vom Antichrist, das die Gegenwart der Gemeinde und ihre Gefährdung durch Irrlehrer beinhaltet, fehlt die ansonsten übliche eschatologische Chronologie; das Motiv von der letzten Stunde qualifiziert einzig die Gegenwart als eschatologisch bedeutsam.¹⁰⁹ Die Antichrist-Vorstellung ist in den Joh-Briefen Deutung von „Zeiterscheinungen im Licht der überlieferten urkirchlichen Eschatologie“.¹¹⁰

2.3.2 Historischer Kontext

Konstitutive Elemente der joh Gemeinde(n) – die nur schwer zu lokalisieren sind, jedoch immer wieder mit Ephesus in Verbindung gebracht werden – waren das χρίσμα sowie Konflikte innerhalb der joh Gemeinde(n), die mit einem Schisma um die Christologie endeten. Die Antichrist-Tradition wurde im Kontext von Irrlehrern gebraucht. Die konkrete Gegnerschaft (= Pseudopropheten)

¹⁰³ Vgl. Böcher, Art. Antichrist (Anm. 9), 21–24.

¹⁰⁴ Vgl. auch Schnackenburg, Johannesbriefe (Anm. 81), 199.

¹⁰⁵ Vgl. auch Klauck, Antichrist (Anm. 78), 245.

¹⁰⁶ Schnackenburg, Johannesbriefe (Anm. 81), 126 betont, dass nur in den Joh-Briefen der Antichrist mit einer Irrlehre verbunden werde.

¹⁰⁷ Vgl. Lietaert Peerbolte, Antecedents (Anm. 22), 110: „But he is more than the sum of the deniers. The Antichrist is seen as a superhuman being who inspires eschatological opposition against Christ.“

¹⁰⁸ Klauck, Antichrist (Anm. 78), 244 betont: „Er bleibt ein Mensch.“ Zurecht lehnt er die Vorstellung ab, der Antichrist sei mit dem Teufel gleich zu setzen oder gar dessen Inkarnation – wie dies die Wirkungsgeschichte nahegelegt hat.

¹⁰⁹ Vgl. Schnackenburg, Johannesbriefe (Anm. 81), 125.

¹¹⁰ Schnackenburg, Johannesbriefe (Anm. 81), 126.

wird als Kommen des Antichrist interpretiert (= keine Personifikation des Antichrist). Das konkrete setting des Antichrist ist durch eine Krise in der/n joh Gemeinde/n hinsichtlich ihrer Theologie und Kirchenstruktur gekennzeichnet.

2.3.3 Traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Aus dem linguistischen Detail des fehlenden Artikels lässt sich folgern, dass die Antichrist-Tradition als *terminus technicus* der/n joh Gemeinde(n) bereits bekannt war.¹¹¹ Der Antichrist ist letzter eschatologischer Gegner Christ. Die traditionsgeschichtlichen Linien eindeutig zuzuordnen, dürfte auch aufgrund der gegebenen Problemlage der Joh-Briefe schwer sein. Angenommen wurden Verbindungslinien zur pln Tradition sowie zu jüdisch-apokalyptischen Texten (u.a. Ursprung in jüdischer Tradition von der Ankunft des Beliar, vgl. Test12Patr).

Die Erwähnung des Antichrist hat zunächst eine pastorale Funktion: Sie deutet das Schisma, als „musste“ es geschehen. Damit steht die Eschatologie im Dienste der Paränese.¹¹² Der Verfasser des 1 Joh erwartet von seinen Adressaten, die Dissidenten der Gemeinde mit dem Antichrist in Verbindung zu bringen, für den die Abkehr von Christus typisch ist. Der Text lässt eine Entscheidung darüber, ob die Irrlehrer Vorläufer des einen Antichrist oder aber als Kollektiv den Antichrist bereits repräsentieren, nicht zu.¹¹³ Auch die eschatologische Begründung für die Ermahnung 2,18 („die letzte Stunde“ weist auf die Dringlichkeit der Situation hin, nicht jedoch auf das nahe Ende) ist in diesem Kontext zu lesen.

Die zweite Funktion hat die Antichrist-Gestalt im Kontext der christologischen Debatte um Häresie und Orthodoxie. An seiner Lehre und seinen Taten sind der rechtmäßige christliche Lehrer und der Häretiker zu unterscheiden.¹¹⁴ Identifikationsmerkmal ist das christologische Bekenntnis der joh Gemeinde.¹¹⁵

Die Antichristusse (Kollektivbegriff) in den Joh-Briefen haben eine breite Wirkungsgeschichte zur Entfaltung gebracht; die Identifikation von religiös-politischen Gruppen im Mittelalter geht auf die Joh-Briefe zurück.¹¹⁶

¹¹¹ Klauck, 1 Joh (Anm. 79), geht eher von einer sprachlichen Neuschöpfung des Wortes Antichrist in der joh Gemeinde aus.

¹¹² Vgl. Lietaert Peerbolte, Antecedents (Anm. 22), 111: „It merely shows that eschatology had come to be used as foundation for paraenesis.“

¹¹³ Vgl. Klauck, 1 Joh (Anm. 79), 151.

¹¹⁴ Vgl. auch Klauck, 1 Joh (Anm. 79), 233.

¹¹⁵ Vgl. Hans-Josef Klauck, Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK XXIII/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1992, 53.

¹¹⁶ Vgl. Horst Dieter Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus (BGPhMA.NF 9), Münster 1973, 95f.

2.4 Endzeitliche Gestalten in der Offb

Offb 13,1–8

^{1a}Und ich sah aus dem Meer ein Tier heraufsteigend,
^b habend zehn Hörner und sieben Köpfe
^c und auf seinen Hörnern zehn Diademe
^d und auf seinen Köpfen Name[n] (der) Lästerung.
^{2a}Und das Tier,
^b das ich sah,
^c war gleich einem Panther,
^d und seine Füße wie (die) eines Bären,
^e und sein Maul wie (das) Maul eines Löwen.
^f Und (es) gab ihm der Drache seine Kraft und seinen Thron und große Vollmacht.
^{3a}Und (ich sah) einen von seinen Köpfen wie geschlachtet zu Tode,
^b und der Schlag seines Todes wurde geheilt.
^c Und (es) staunte die ganze Erde hinter dem Tier,
^{4a} und sie huldigten dem Drachen,
^b weil er gab die Vollmacht dem Tier,
^c und sie huldigten dem Tier,
^d sagend:
^e Wer (ist) gleich dem Tier,
^f und wer kann Krieg führen mit ihm?
^{5a}Und gegeben wurde ihm ein Maul,
^b redend Großes und Lästerungen,
^c und gegeben wurde ihm Vollmacht,
^d zu wirken zwei[und]vierzig Monate.
^{6a}Und es öffnete sein Maul zu Lästerungen gegen Gott,
^b zu lästern seinen Namen und sein Zelt,
^c die im Himmel Zeltenden.
^{7a}Und gegeben wurde ihm,
^b Krieg zu machen mit den Heiligen
^c und sie zu besiegen,
^d und gegeben wurde ihm Vollmacht über jeden Stamm und (jedes) Volk und (jede) Zunge und (jede) Völkerschaft.
^{8a}Und huldigen werden ihm alle Wohnenden auf der Erde,
^b (jeder,)
^c von dem nicht geschrieben ist sein Name im Buch des Lebens des geschlachteten Lammes seit Grundlegung (der) Welt.

Offb 13,11–18

^{11a}Und ich sah ein anderes Tier heraufsteigend aus der Erde,
^b und es hatte zwei Hörner gleich einem Lamm,
^c und es redete wie ein Drache.
^{12a}Und die ganze Vollmacht des ersten Tieres wirkt es vor ihm,
^b und es bewirkt,
^c dass die Erde und die auf ihr Wohnenden huldigen dem ersten Tier,
^d von dem geheilt wurde der Schlag seines Todes.
^{13a}Und es wirkt große Zeichen,
^b dass es bewirkt,
^c dass auch Feuer aus dem Himmel herabsteigt auf die Erde vor den Menschen,
^{14a} und es führt die Wohnenden auf der Erde irre durch die Zeichen,
^b die ihm gegeben wurden,

^c zu wirken vor dem Tier,
^d sagend den Wohnenden auf der Erde,
^e zu machen ein Bild für das Tier,
^f das den Schlag des Schwertes hat
^g und auflebte.
^{15a} Und gegeben wurde ihm,
^b zu geben Geist dem Bild des Tieres,
^c damit auch rede das Bild des Tieres
^d und bewirke,
^e [dass],
^f welche immer nicht huldigen dem Bild des Tieres,
^g getötet würden.
^{16a} Und es bewirkt,
^b dass alle,
^c die Kleinen und die Großen,
^d und die Reichen und die Armen,
^e und die Freien und die Sklaven,
^f sich geben ein Prägezeichen auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn,
^{17a} und dass keiner kaufen
^b oder verkaufen kann,
^c wenn nicht der Habende das Prägezeichen:
^d den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens.
^{18a} Hier ist die Weisheit (nötig).
^b Der Verstand Habende soll berechnen die Zahl des Tieres!
^c Denn (die) Zahl eines Menschen ist sie,
^d und seine Zahl (ist) sechshundertsechszig.

Offb 16,13–14

^{13a} Und ich sah aus dem Maul des Drachen
^b und aus dem Maul des Tieres
^c und aus dem Mund des Lügenpropheten (τοῦ ψευδοπροφήτου) drei unreine Geister wie Frösche;
^{14a} denn sie sind Zeichen wirkende Geister von Dämonen,
^b die herausgehen zu den Königen des ganzen Erdkreises,
^c sie zu versammeln zum Krieg des großen Tages Gottes, des Allherrschers.

Offb 19,19–21

^{19a} Und ich sah das Tier (θηρίον) und die Könige der Erde und ihre Heere versammelt,
^b zu machen den Krieg mit dem Sitzenden auf dem Pferd und mit seinem Heer.
^{20a} Und gefangen wurde das Tier und mit ihm der Lügenprophet (ὁ ψευδοπροφήτης),
^b der gemacht hatte die Zeichen vor ihm,
^c mit denen er irreführte,
^d die empfangen das Prägezeichen des Tieres und die Huldigenden seinem Bild;
^e lebend wurden geworfen die zwei in den See des Feuers,
^f den brennenden in Schwefel.
^{21a} Und die übrigen wurden getötet mit dem Schwert des Sitzenden auf dem Pferd,
^b dem herauskommenden aus seinem Mund,
^c und alle Vögel wurden gesättigt von ihrem Fleisch.

Offb 20,10

^{10a} Und der Teufel, der sie Irreführende,
^b wurde geworfen in den See des Feuers und Schwefels,
^c wo auch das Tier (θηρίον) und der Lügenprophet (ὁ ψευδοπροφήτης) (sind),
^d und sie werden gequält werden tags und nachts in die Aionen der Aionen.

Exegetische Anmerkungen: Die Gattung der Offb zu bestimmen, hat in der Vergangenheit immer wieder zu Diskussionen unter Exegeten geführt, da sie sich von den klassischen jüdischen Apokalypsen unterscheidet. Die sieben Sendschreiben sowie die Gesamtstruktur, die einem antiken Briefschema folgt,¹¹⁷ sowie ihr prophetischer Charakter, der die Gegenwart und Zukunft der christlichen Gemeinden in Kleinasien mit apk Visionserzählungen beschreibt, lässt sich am ehesten als „prophetischer Brief“ bestimmen.

Inhalt der Schrift ist eine kritische Interpretation der politischen Situation der Gegenwart des Römischen Reiches und seinen Auswirkungen auf das entstehende Christentum in Asia Minor zur Zeit des Johannes. Ein Problem ist das sich der Gesellschaft anpassende Verhalten der Christen. Die Offb enthält dabei keine linear fortschreitende Handlung, sondern ist durch zahlreiche Wiederholungen und „Ungleichzeitigkeiten“ geprägt. Endzeitliche Gestalten treten in der dramatischen Mitte und gegen Ende der Offb auf, d.h. auf dem Höhepunkt (Offb 12–13) und bei der Lösung des Dramas.

Das Eintreffen der Endzeit wird insbesondere durch sieben eschatologische Zeichen markiert.¹¹⁸ Mit ihnen treten eine ganze Reihe merkwürdiger endzeitlicher Gestalten auf den Plan, die zwar atl.-jüdische (insbesondere prophetische) Vorbilder haben, den anderen ntl. Autoren jedoch unbekannt zu sein scheinen: Gog und Magog; die beiden Zeugen, die den Tempel vermessen, das Martyrium erleiden und die Auferstehung erleben (Offb 11,3–13); der Drache und die Lichtfrau am Himmel (Offb 12); die Hure Babylon (Offb 17) als Abbild des Römischen Reiches und schließlich die Ereignisse um Harmageddon.¹¹⁹

2.4.1 Begriffe und Bedeutung

Verschiedene Gestalten in der Offb teilen das Schicksal miteinander, in der Nähe des Antichrist angesiedelt zu werden. Je unterschiedliche Anteile der Antichrist-Gestalt sind ihnen zueigen.

¹¹⁷ Vgl. *Martin Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986.

¹¹⁸ Vgl. *Beate Kowalski*, Lichtfrau, Drache, Zornesschalen... – Zur Bedeutung eschatologischer Zeichen in der Offenbarung des Johannes, in: EThL 78 (2002) 358–384.

¹¹⁹ Vgl. dazu *Jan Heller*, Armagedon. Der Name als Programm, in: *Janet W. Dyk / Klaas Spronk / Piet J. van Midden / Geert Johan Venema / Rochus Zuurmond* (Hg.), Unless some one guide me (FS Karel A. Deurloo) (Amsterdamse cahiers voor exegese van de bijbel en zijn tradities. Supplement Series 2), Maastricht 2001, 341–345; *John Day*, The Origin of Armageddon. Revelation 16:16 as an Interpretation of Zechariah 12:11, in: *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation* (FS M.D. Goulder), hg. von *S.E. Porter* u.a., Leiden 1994, 315–326 sowie die interessante und überzeugende These von *Michael Oberweis*, Erwägungen zur apokalyptischen Ortsbezeichnung ‚Harmagedon‘, in: Bib. 76 (1995) 305–324 und *A.A. Valdés*, Le sens biblique de la bataille de Harmagedon, in: NRTh 123 (2001) 19–26.

Die erste im Erzählverlauf erwähnte eschatologische Figur ist das *Tier aus dem Meer*, das Anteile des Erscheinungsbildes Christi in metaphorischer Gestalt des Lammes, des Drachen und des vierten Tieres aus dem Buch Dan in sich vereint. Ebenso wie das Lamm hat das Tier Hörner; ihm wurde universale Kraft (δύναμις), Macht (ἐξουσία) und der Thron (θρόνος) vom Drachen übertragen. Es trägt wie das Lamm Namen auf seinem Haupt (13,1–8.12.14). Eine polemische Parallele wird mit der Beschreibung der tödlichen Wunde am Haupt, die später heilt, zur Passion und Auferstehung Christi hergestellt. Gemeinsame Merkmale mit dem Drachen sind die Vielzahl der Köpfe sowie die Hörner. Im Hintergrund steht die Tradition des Buches Dan 7,7, in dem von vier Tieren die Rede ist. Das vierte Tier wird als furchtbar, schreckenerregend und außergewöhnlich stark beschrieben. Es hat große eiserne Zähne und unterscheidet sich von allen vorher erwähnten Tieren. Zudem ist es durch zehn Hörner besonders ausgezeichnet. Wie der Drache hält das Tier gotteslästerliche Reden und kämpft gegen die Heiligen.

Die Beschreibung des Tieres aus dem Meer ist durch diese subtile Vermischung von Anteilen Christi und des Antichrist, von Gut und Böse, qualifiziert. Die verschiedenen Motive wurden von Johannes in Clustertechnik miteinander verbunden, so dass im Tier aus dem Meer Charakteristika des vierten Tieres aus Dan 7,7, des Drachen in Offb 12,3 und des Lammes (Offb) miteinander vereint sind. Die Unterscheidung der Geister wird durch diese multiple Persönlichkeitsstruktur erschwert, da das Tier unter dem Vorschein des Guten das Böse bewirkt.

Alle Erdbewohner, die nicht im Lebensbuch verzeichnet sind, beten das Tier an; d.h., dass die durch die Taufe in das „Lebensbuch“ aufgenommenen Christen gewissermaßen vor der Blasphemie der Anbetung geschützt sind.

4. Tier (Dan 7,7)	Drache	Tier aus dem Meer	Lamm/Christus
Tier mit 10 Hörnern	10 Hörner (12,3)	Tier mit 10 Hörnern (13,1)	7 Hörner (5,6)
	7 Köpfe (12,3)	7 Köpfe (13,1)	
	7 Diademe (12,3)	10 Diademe (13,1)	Viele Diademe (19,12)
		blasphemischer Name (13,1)	ehrenvoller Name Christi (19,11.12.16)
		fordert Anbetung (13,4.8)	fordert Anbetung (4,10; 11,1)
		Todeswunde, die heilt (13,3.12.14)	Lamm wie geschlachtet (5,6.12; 7,14; 12,11; 13,8)
		Macht, Thron, Autorität Satans (13,2)	Macht, Thron, Autorität Gottes (12,5.10; 22,1.3)

Tabelle 1: Clustertechnik – Tier aus dem Meer

Die zweite Figur ist das Tier aus der Erde (13,11–18). Mit seinen zwei Hörnern hat es Ähnlichkeit mit dem Lamm. Es redet jedoch wie der Drache und

übt (ἐξουσία) analog zum Tier aus dem Meer Macht aus. Vor allem bewirkt es „Propaganda“ für die Anbetung des Tieres aus dem Meer und große Zeichen (σημεῖα); wie der Prophet Elija lässt es Feuer vom Himmel fallen. Es verführt (πλανᾷ) die Erdbewohner durch Zeichen und fordert auf, ein Standbild vom Tier aus dem Meer, dem es Geist verleiht, zu errichten, damit es reden¹²⁰ und alle töten kann, die es nicht verehren. Zudem fordert es ein Erkennungszeichen (χάραγμα) an der rechten Hand oder Stirn, das für die Teilnahme am Handel berechtigt (= Dokumentensiegel, Brandzeichen von Sklaven und Angehörigen eines Kultes).

Drache	Tier aus der Erde	Lamm/Christus
10 Hörner (12,3)	2 Hörner (13,11)	7 Hörner (5,6)
	Redet wie ein Drache (13,11)	
Machtausübung (13,12)		
	veranlasst Anbetung des ersten Tieres (13,12)	fordert Anbetung (4,10; 11,1)
	Tut große Zeichen: Feuer vom Himmel (13,13)	
	Standbild (13,14)	
	Name: 666 (13,18)	

Tabelle 2: Clustertechnik – Tier aus der Erde

Die dritte eschatologische Gestalt ist der Pseudoprophet (16,13f; 19,19–21; 20,10). Aus seinem Mund kommt ein unreiner Geist (πνεύματα ἀκάθαρτα ὡς βάρτχοι), der mit Dämonengeistern (πνεύματα δαιμονίων) wie Fröschen gleichgesetzt ist. Diese tun Zeichen (σημεῖα) und versammeln die Könige der Welt zum Kampf am Tag Gottes. Damit spielt der Verfasser in exzellenter Clustertechnik auf die Froschplage (Ex 8,1–15) beim Exodus und die Geister Belias (Test12Ptr) an. Der Pseudoprophet verführt diejenigen durch Zeichen (σημεῖα), die das Bild des Tieres anbeten. Am Ende wird er gequält und in Ewigkeit im feurigen Schwefelfeuer vernichtet.

Die drei Gestalten bilden eine „satanische Trinität“¹²¹ in der Offb. Johannes wendet das Stilmittel des polemischen Parallelismus an, um die Scheinrealität der Gegenspieler, das Nachahmen des Guten, um das Böse zu verwirklichen, auszudrücken. Diese Gegen-Trinität wird aus drei Gestalten, Drache – Tier aus dem Meer (Leviathan) – Tier aus der Erde (Behemoth), gebildet. Das Tier aus dem Meer ist Antitypus des Lammes. Beide Tiere sind nach dem Vorbild von Drache und Lamm modelliert. Der Drache selbst stellt Satan dar, nicht den Antichrist im engeren Sinn.¹²² Am Ende des endzeitlichen Dramas werden alle

¹²⁰ Es besitzt die Gabe der Überredung (Offb 13,11–14), vgl. Böcher, Art. Antichrist (Anm. 9), 23.

¹²¹ Böcher, Art. Antichrist (Anm. 9), 23 spricht von einer „Antitrinität“.

¹²² Vgl. auch Böcher, Art. Antichrist (Anm. 9), 22, der auf die Verschiedenheit zwischen Antichrist und Teufel in der Offb hinweist.

drei Gestalten vernichtet. Letztlich wird so die Macht Gottes und Christi betont.

Weitere eschatologische Gestalten und Ereignisse werden in der Offb erwähnt: die beiden Zeugen (Offb 11,3–13), Drache und Frau (Offb 12) die Hure Babylon (Offb 17), die Ereignisse um Harmageddon, God und Magog¹²³, das Endgericht etc. (Offb 19,11–20,15). Auffallend ist, dass die Offb nicht explizit von Irrlehrern¹²⁴, Schismen oder vom Glaubensabfall spricht und den in der joh Tradition bekannten Terminus ἀντίχριστος vermeidet.

2.4.2 Historischer Kontext

Die meisten Exegeten gehen heute von einer Abfassungszeit der Offb unter Domitian (81–96 n.Chr.) aus.¹²⁵ Die Annahme einer systematischen, flächendeckenden Christenverfolgung unter seiner Herrschaft ist durch die Geschichtswissenschaft revidiert worden. Die Situation war eher „offen“, d.h. sie schloss die Möglichkeit von Gerichtsverfahren und Martyrien ein (L.L. Thompson¹²⁶, H.-J. Klauck¹²⁷), die jedoch nicht grundsätzlich und konsequent durchgeführt wurden. Für die Christen bedeutete das eine subtile Gefährdung im Sinne eines (geforderten) schleichenden Anpassungsprozesses an die Römische Herrschaft und die geforderte Praktizierung des Römischen Kaiserkults.

Das Verhältnis der Christen zum Staat und zu einer überwiegend polytheistisch oder synkretistisch geprägten Gesellschaft war keineswegs einfach zu bewältigen, da Religion und Staat nicht scharf voneinander getrennt waren, sondern das Alltagsleben inklusive der wirtschaftlichen Seite prägten. Der Abschluss von Handelsgeschäften setzte die Teilnahme an heidnischen Götzenopfermahlzeiten voraus. Ziel des Verfassers der Offb war eine klare Entschei-

¹²³ Vgl. Beate Kowalski, Gog en Magog. Apocalyptiek in Ezechiël in het boek Openbaring, in: Schrift 224 (2006) 59–62.

¹²⁴ Jenks, Origins (Anm. 22), 249 greift jedoch zu kurz, wenn er das vollständige Fehlen von Irrlehrern konstatiert. Zwar kommt der Begriff als solcher nicht vor, die Sache wird aber mit den Nikolaïten in den Sendschreiben hinreichend beschrieben. Zu den Nikolaïten vgl. Roman Heiligenthal, Wer waren die „Nikolaïten“? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums, in: ZNW 82 (1991) 133–137; Martin Stowasser, „Dies spricht für dich, dass du die Werke der Nikolaïten hasst“ (Offb 2,6) – ein frühes Zeugnis für den Konflikt um Anpassung oder Widerstand? in: Rupert Klieber / Martin Stowasser (Hg.), Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen (Theologie: Forschung und Wissenschaft 10), Wien 2006, 203–227; Nikolaus Walter, Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaïten in Ephesus und Pergamon, in: ZNW 93 (2002) 200–226.

¹²⁵ Zu den Exegeten, die eine Frühdatierung um 68/69 n.Chr. mit Hinweis auf Christenverfolgungen in dieser Zeit vorschlagen, gehört Jenks, Origins (Anm. 22), 231–235.

¹²⁶ Vgl. Leonhard L. Thompson, The Book of Revelation. Apocalypse und Empire, New York u.a. 1990.

¹²⁷ Vgl. Hans-Josef Klauck, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Bib. 73 (1992) 153–182.

derung für den christlichen Glauben und gegen die heidnischen Kulte (Entscheidungs dualismus).

2.4.3 Traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Für die Offb wird ein breiter traditionsgeschichtlicher Hintergrund angenommen. Gunkel verweist auf den Babylonischen Mythos von Marduk und Tiamat, andere Exegeten wollen den Griechisch-Ägyptischen Mythos von Leto/Isis und Python/Seth-Typhon erkennen (W. Bousset, B.J. Lietaert Peerbolte). Der Ägyptische Mythos von der astralen Himmelsgöttin Isis, die täglich die Sonne gebiert und vom Drachen der Finsternis verschlungen werden will, wird auch vertreten (P. Busch, 1996). Auch der Ugaritische Mythos vom Götterkampf im Himmel wird für Offb 12 als bekannt angenommen.

Erkennbar dürfte eine „Christianisierung“ der außerbiblischen Mythen sein, die zudem atl. Prätexte (Gen 3; Dan 7; 8; Ijob 40–41: Leviathan und Behemoth) für die Darstellung des Tieres aus dem Meer und dem aus der Erde mit einschließt. Auch die Nero redivivus Legende könnte dem Verfasser Johannes bekannt gewesen sein.¹²⁸ Trotz dieser reichlichen traditionsgeschichtlichen Parallelen ist das Zusammenwirken zwischen Drache und den beiden Tieren eine Neuschöpfung des Johannes.

2.4.4 Funktion

Die Offb transformiert zeitgeschichtliche Ereignisse während des Römischen Kaiserkults symbolisch, d.h. sie werden als Zeichen der Endzeit gedeutet und verfolgen folgende Intentionen: 1. Die Offb deutet die satanische und unterdrückende Macht des Römischen Reiches; die Existenz Christi erweist sich gerade inmitten von Unterdrückung und Gegenspieler Gottes; 2. die Offb tröstet, indem sie die Gegenwart als Teil des Plans Gottes interpretiert und damit letztlich Gottes Gegenwart im Leid deutet; 3. die Offb ermutigt die Adressaten, in den gegenwärtigen Nöten auszuhalten und auf das Ende der zeitlich befristeten Bedrängnis zu hoffen.

Die eschatologischen Gestalten verdeutlichen, dass trotz Christusereignis die Macht Satans weiter aktiv ist. Mit dem Tier aus dem Meer erschafft Johannes einen neuen eschatologischen Gegenspieler, der in der Wirkungsgeschichte das Profil des Antichristen schärft. Alle Ebenen (Himmel, Meer, Erde) sind von den eschatologischen Gegenspielern betroffen. Sie sind Ausdruck der Nähe der Endzeit.

¹²⁸ Die These von einer Nero redivivus Legende stammt von *Adele Yarbro Collins*, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9), Missoula 1976.

3. Zusammenfassung: Antichrist-Vorstellungen im NT

Im NT verschmelzen verschiedene traditionsgeschichtliche Stränge miteinander,¹²⁹ die in nachntl. Zeit zur Vorstellung der einen Antichrist-Gestalt geführt haben.¹³⁰ Verschiedene Sagen und Mythen, in denen von himmlischen Vorgängen auf der Erde die Rede ist, Traditionen vom Höhepunkt des Bösen, von eschatologischen falschen Propheten, von einem kommenden eschatologischen Tyrann, von einem eschatologisch kommenden Beliar sowie Eigenschöpfungen der ntl. Autoren lassen sich erkennen. Das Buch Dan ist der gemeinsame traditionsgeschichtliche Hintergrund der meisten ntl. eschatologischen Gegenspieler.

Die Antichrist-Tradition steht im Kontext der Parusie Christi und einer von apokalyptischen Tendenzen und Endzeiterwartungen (200 v.Chr.–150 n.Chr.: Vorstellung, dass die Gegenwart durch das Böse gekennzeichnet sei) geprägten Zeit.¹³¹ Ihren Sitz im Leben haben die Vorstellungen von eschatologischen Gegenspielern in der politischen Bedrohung der Christen durch den römischen Staat¹³² und in der religiösen Verführung durch Irrlehrer im Kontext der Christologie¹³³. „Die besondere Schwere der Verfehlung des Anti- oder Pseudochristus liegt darin, daß in ihm der Teufel sich an der Würde Christi selbst vergreift.“¹³⁴ Als gemeinsame Linie ist zu erkennen, dass die Gegengestalten in den ntl. Schriften einerseits in stark apokalyptisch-eschatologischen Texten sowie in „Krisenliteratur“ zur Bewältigung religiös-theologischer und politi-

¹²⁹ So das mehrheitliche Urteil der Exegese heute. *Strecker*, Antichrist (Anm. 7), 252 unterscheidet zwischen zwei Traditionen im NT: 1. dem Antichrist im strengen Sinn, 2. dem Falschpropheten. Beide Traditionen seien in Offb 12–13 und Mk 13 parr. zu finden. Die sekundäre pluralische Erwähnung der ἀντίχριστοι in 1 Joh 2,18 ist mit der Lügenprophetenerwartung vergleichbar. 2 Thess 2,3ff seien erstmals beide Traditionen miteinander verschmolzen. Auch in Qumran sind zwei unterschiedliche eschatologische Gegengestalten belegt: der gottlose Priester und der Lügenprophet; vgl. *Mathias Rissi*, Art. Antichrist, in: BHH I (1962) 97–98.

¹³⁰ *Lohmeyer*, Art. Antichrist (Anm. 13), 453 weist als einer der ersten Exegeten zu Recht darauf hin, dass im NT noch keine deutliche Gestalt des Antichrist mit einheitlicher Anschauung vorkommt.

¹³¹ Vgl. auch *Hartmann*, Art. Antichrist (Anm. 17), 20–21.

¹³² Auch die außerntl. Antichristbelege sind mit antirömischen Tendenzen verbunden, vgl. *Böcher*, Art. Antichrist (Anm. 9), 23. Insbesondere im 2./3. Jh. n.Chr. verstärken sich die antirömischen Aspekte in der Antichrist-Vorstellung aufgrund des Drucks der Christenverfolgungen. Vom 4. Jh. an bis weit ins Mittelalter wird dann an das Kommen des Antichristen der Verfall des römischen Imperiums gekoppelt, so dass man mit E. Lohmeyer vom „Endechristen“ sprechen kann; vgl. *Lohmeyer*, Art. Antichrist (Anm. 13), 455f.

¹³³ Vgl. *Strecker*, Antichrist (Anm. 7), 253; *Böcher*, Art. Antichrist (Anm. 9), 22. Das NT folgt dabei der Tradition der jüdischen Antike, Häretiker als vom Teufel Verführte und Besessene zu bezeichnen.

¹³⁴ *Böcher*, Art. Antichrist (Anm. 9) 22.

scher Probleme zu finden sind.¹³⁵ Bewältigt wird die Krise am Ende stets durch den triumphalen Sieg Christi über die Gegenmächte.¹³⁶ Die ntl. Schriften, die vom Antichrist handeln, übernehmen damit eine wichtige Funktion bei der Vermittlung einer Autor-Nachricht an eine aktuelle Krisensituation der Leser/innen.

Aus systematischer Sicht wäre es interessant zu fragen, ob der Antichrist Facetten des Sündenbocks trägt und sich die von René Girard aufgestellte Sündenbocktheorie auf ihn anwenden ließe.¹³⁷ Soweit die ntl. Schriften Licht auf diese Frage werfen, sind die eschatologischen Gegenspieler durchaus Träger des Bösen, das vom Menschen abgespalten und projiziert wird – anders als der Satan, der die abgespaltenen Schattenseiten Gottes in seiner Persönlichkeit aufnimmt.

Zusammenfassung: Der Beitrag handelt von der Gestalt des Antichrist und anderen eschatologischen Gegenspielern in den ntl. Schriften. Dazu wird zunächst in die Begrifflichkeit eingeführt, dann ein Überblick über die mit dem Ende des 19. Jhs. einsetzende kritische exegetische Forschung geboten, um schließlich im Hauptteil die zentralen ntl. Texte zu behandeln: Mk 13,6.21f; Mt 24,23f; 2 Thess 2,1–12; 1 Joh 2,18–27; 4,3; 2 Joh 7; Offb. Dabei sind jeweils die Texte selbst strukturiert vorgestellt; nach exegetischen Anmerkungen werden die Begrifflichkeit, der historische Kontext, der traditionsgeschichtliche Hintergrund sowie die Funktion der jeweiligen eschatologischen Gestalt dargestellt.

Abstract: The following contribution deals with the figure of the Antichrist and other eschatological opponents in the texts of the NT. First the terminology is introduced, followed by a survey of the critical exegetical research that began at the end of the 19th century. Finally, the main section treats the central NT texts: Mk 13:6 and 21f.; Mt 24:23f.; 2 Thess 2:1–12; 1 Jn 2:18–27 and 4:3; 2 Jn 7; Rev. Here each text is presented by itself in a structured way. This is followed by exegetical notes. Then the terminology, the historical context, the traditio-historical background, and the function of each eschatological figure are described.

¹³⁵ Auch *Jenks*, *Origins* (Anm. 22), 358 urteilt ähnlich; er verweist auf den Einfluss historischer Ereignisse (z.B. Caligula, Antiochus Epiphanes, Nero, jüdische Revolte unter Bar Kochba) auf den Antichrist-Mythos.

¹³⁶ Vgl. *Böcher*, Art. Antichrist (Anm. 9), 24 verweist auf 1 Kor 15,24–28; Eph 1,20f; Kol 2,15; Hebr 2,8.14; 1 Petr 3,22 als Beispiele für das Ende dämonischer Mächte und auf Mt 25,41; Hebr 2,14; Offb 20,10, wo vom Ende des Teufels die Rede ist. Das gleiche Schicksal trifft auch die Irrlehrer und Falschpropheten.

¹³⁷ Vgl. *René Girard*, *Der Sündenbock*, Zürich 1988.

Die Gestalt des Antichrist in den prophetischen Traditionen im Islam (Hadith)

von Asma Hilali

1. Einleitung

Dieser Beitrag versucht, Antworten auf folgende Fragen zu geben: Wer genau ist die Gestalt des Antichrist? Welches sind die Zusammenhänge, in denen er innerhalb der Hadith-Literatur erwähnt wird? Finden wir Bezugnahmen auf diese Gestalt, die mit dem Heiligen Buch und ganz allgemein mit den heiligen Texten des Islam in Verbindung stehen? Wir werden Fragen untersuchen, die dem Antichrist sowohl unter historischem als auch unter eschatologischem Blickwinkel gelten. Ausgewählte Zitate von Anspielungen auf den Antichrist in der Hadith-Literatur sollen bestimmte Muster sichtbar machen, die sich in den heiligen Texten des Islam finden.

In islamischen religiösen Texten wie auch in der populären Kultur wird die Gestalt des Antichrist gewöhnlich im Kontext des Jüngsten Gerichts betrachtet.¹ Indem er sich selbst als Christus (*masih*) verkleidet, gewinnt dieser falsche Christus (arabisch: Dajjāl = Lügner, Betrüger) viele Anhänger. In dem irrigen Glauben, er sei der wahre Retter, vereinen diese ihre Kräfte mit dem Antichrist gegen andere Muslime. Als eine Folge entstehen zwei Arten von Anhängern: Diejenigen, die mit dem Antichrist verbündet bleiben, werden verdammt, diejenigen, die sich weigern, an ihn zu glauben, werden gerettet werden.

Die Bezüge auf den Dajjāl im Hadith konzentrieren sich zumeist auf eine detaillierte Beschreibung seiner physischen Erscheinung.² Solche Beschreibungen befähigen die Muslime, den Antichrist zu erkennen und ihn so vom wahren Heiland zu unterscheiden. Ganz allgemein gesagt erscheint der Dajjāl in folgenden Kontexten: das Ende der Zeit, eine Glaubensprüfung als Ergebnis der Spaltung unter den Muslimen und der letztendliche Triumph des Heilands, mit dem er den Tod des Dajjāl herbeiführt.

¹ A. Abel, al-Dadjdjāl, in: EI², Bd. II, 76–77. Für eine vollständige Bibliographie zur muslimischen Apokalyptik siehe David Cook, *Studies in Muslim apocalyptic*, Princeton 2002. Der Autor definiert die muslimische Apokalyptik folgendermaßen: „a genre of literature presented in the form of hadith purporting to convey information about the period of time leading up to the end of the world, or to give the impression that the historical events occurring in the contemporary present are an integral part of this finale.“ Ebd., 1.

² Abel, al-Dadjdjāl (Anm. 1), 77.

2. Corpus

Diese Studie basiert im Wesentlichen auf zwei Kategorien von Hadith-Literatur: derjenigen, die als „authentisch“ betrachtet, und anderen, die als „apokryph“ bezeichnet werden. Beide gehören zur *Sunnī*-Literatur der ersten sechs Jahrhunderte des Islam.³ Somit umfasst unsere Untersuchung zwei Abschnitte: zunächst eine Beschreibung der Anspielungen auf den Antichrist und seine Anhänger in islamischen religiösen Texten und sodann eine Analyse dieser Referenzen.

In der Hadith-Literatur gibt es eine große Menge von Material über den Dajjāl. Von besonderem Interesse sind zwei Aspekte, die in der Komposition des Bildes vom Antichrist in der Hadith-Literatur auftreten. Erstens: die Komplexität der literarischen Genera, das heißt, der Hadith ist mit anderen heiligen Texten verknüpft, wie etwa dem Koran und dem *tasfīr* (der exegetischen Literatur); und zweitens das Verweissystem in der Hadith-Literatur, das heißt, der Hadith ist verknüpft mit seiner Übermittlung und enthält zuweilen explizite historische Bezugnahmen. Von diesen Referenzen aus können wir vermuten, dass manche Texte über den Antichrist sich eher auf einen ganz bestimmten historischen Kontext als auf irgendeinen anderen beziehen.

Bevor wir die einzelnen Elemente der Komposition des Bildes vom Dajjāl im Hadith behandeln, müssen wir die philosophischen und literarischen Aspekte dieses Corpus betrachten. Hadith beinhaltet die Aussprüche, Handlungen und Haltungen, die dem Propheten Muhammad (gest. 632) zugeschrieben werden. Außerdem umfasst diese Literatur die über viele Generationen hin weitergegebenen Reden der Gefährten und Nachfolger des Propheten.⁴ Texte im Zusammenhang mit dem Propheten wurden im Lauf der ersten drei Jahrhunderte des Islam zunächst in Fragmenten und dann allmählich systematischer kompiliert. Aufgrund dieser kontinuierlichen Weitergabe des Hadith entwickelten die muslimischen Gelehrten eine ausgearbeitete, komplexe analytische Methode, die das Material zu ordnen und die Auswahl des Hadith festzulegen suchte. So bildet sich die Wissenschaft des Hadith (*ʿilm al-Hadith*) heraus; sie setzt zu Beginn des 4./10. Jahrhunderts ein und gelangt im 5./11. und im 6./12. Jahrhundert zur vollen Blüte.⁵ Seither wird die Unterscheidung zwischen „authenti-

³ Die „sechs Bücher“ sind: *al-Buḥārī* (gest. 250/870), Ṣaḥīḥ; *Muslim* (gest. 261/875), al-Ḥāmiʿ al-ṣaḥīḥ; *Ibn Māǧa* (gest. 273/887), Sunan; *al-Nasāʾī* (gest. 303/915), Sunan; *al-Tirmidī* (gest. 279/803), Sunan; *Abū Dawūd* (gest. 275/889). Zur späten muslimischen Apokalyptik siehe David Cook, *Messianism in the End of the mid-11th/17th Century as Exemplified by al-Darzanī* (1040–1103/1630–1691) in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33 (2007) 262–263. [In den Jahreszahlenangaben bezieht sich die erste Zahl auf die muslimische, die zweite auf die christliche Zeitrechnung; A. d. Übs.]

⁴ Siehe J. Robson, *Ḥadīth*, in: EI², Bd. III, 24–30.

⁵ Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism. The Taqdim of Ibn Abī Ḥatīm al-Rāzī* (240/854–327/938), Leyden 2001, 53–80.

schem“ und „apokryphem“ Hadith getroffen, und zwar nicht nur auf der theoretischen Ebene, sondern auch innerhalb des Corpus. Die wichtigste Kompilation des apokryphen Hadith entsteht im 6./12. Jahrhundert mit dem Werk von 'Abd al-Rahmân ibn al-Ġawzī (gest. 597/1200).⁶

3. Beschreibung des Dajjāl

Zur Entstehung des Bildes vom Antichrist in heiligen Texten tragen verschiedene Elemente bei,⁷ darunter: (a) seine Anhänger, (b) die Umstände, unter denen er erscheint, (c) seine Gegner am Ende der Zeit, insbesondere bei der Hinrichtung des Dajjāl durch den Retter/Heiland. Der Kern der sich rund um den Dajjāl entwickelnden Kreativität sind seine Anhänger. Sie werden nämlich die Hauptakteure seiner Geschichte von dem Augenblick an, in dem es ihnen gelingt, Muslime davon zu überzeugen, dass der Antichrist in Wirklichkeit und Wahrheit der Retter am Ende der Zeit sei. Die Anhänger des Dajjāl werden im Hadith als „Heuchler“ (*al-munāfiqūn*) bezeichnet.⁸ Dieser Begriff meint zwar eine recht gemischte Gruppe (falsche Konvertiten, heimliche Feinde des Propheten in seiner unmittelbaren Umgebung und nicht praktizierende Muslime, die die fünf Gebete nicht vollziehen), ihre Bedeutung liegt jedoch in ihrer Beteiligung am Kampf zwischen dem Dajjāl und den wahren Muslimen am Ende der Zeit. Als Verbündete des Dajjāl sind sie in großer Zahl siegreich, aber letztlich scheitern sie am Tag des Jüngsten Gerichts.

Die Gestalt des Dajjāl tritt in allen Gattungen der Hadith-Literatur auf, und zwar sowohl in den „authentischen“ wie in den „apokryphen“ Teilen des Corpus. Dieses Auftreten des Dajjāl wird in keiner religiösen Strömung besonders favorisiert; vielmehr scheint er eine sämtlichen Formen des Islams gemeinsame Figur zu sein. In den Texten des Hadith werden die Anhänger des Antichrist als „Heuchler“ bezeichnet und treten in unterschiedlichen Kontexten auf; den Spitzenplatz nimmt dabei ihr Erscheinen am Ende der Zeit zusammen mit dem Dajjāl ein. Aus dem der Gestalt des Dajjāl gewidmeten Hadith zitiert Muslim b. Ḥaġġāġ (gest. 261/875), einer der wichtigsten Kompilatoren der im Rückblick „authentisch“ genannten sechs kanonischen Bücher, das Folgende: „Die Anhänger des Antichrist sind ihrer siebzigtausend, und die meisten von

⁶ 'Abd al-Rahmân ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-mawḍū'āt al-kubrā*, Beirut 2003. „Apokryph“ ist die Übersetzung des arabischen Begriffs *mawḍū'*. Siehe die Liste der apokryphen muslimischen Kompilationen bei *Abū Ġa'far al-Kattānī* (gest. 1345/1927), *al-Risāla al-mustatrafā fī maṣhūr kutub al-sunna al-muṣarrafā*, Libanon 1340/1922, 111–115.

⁷ Was die Zahl der „Heuchler“ (*munāfiqūn*) und „Lügner“ (*kaḍḍābūn*) genannten Antichriste angeht, siehe *al-Buḥārī*, al-Ġāmī' al-Ṣaḥīḥ, Kairo 1378, Bd. IX, 58–75.

⁸ Ebd.

ihnen sind Juden und Frauen.“⁹ Ibn Māǧā (gest. 273/887), ein anderer Kompilator der kanonischen Literatur, erwähnt denselben Hadith mit einer Variante: „In erster Linie werden ihm [dem Antichrist] Frauen folgen.“¹⁰ In einem anderen Hadith werden die Gläubigen oder Anhänger explizit beschrieben: „Bei dem Antichrist waren siebzigtausend Juden, gewappnet mit Schwertern und Helmen.“¹¹ In den apokryphen Hadithen wird die Gestalt des Dajjāl mit dem Bösen, dem *šayṭān*, assoziiert, und auch hier begegnet uns die Zahl der siebzigtausend Anhänger.¹²

Wir können in den eschatologischen Hadithen einige gemeinsame narrative Elemente und einige beträchtlich voneinander abweichende narrative Elemente ausmachen. Diese letzteren nennen wir „wechselnde“ Elemente (changing elements). Die Komplexität der Elemente, die die eschatologischen Hadithe bilden, machen eine erschöpfende Erfassung der wechselnden und der permanenten Elemente sehr schwer. Das Ende der Zeit wird in der islamischen Tradition in sehr dramatischer und konkreter Art dargestellt. Im Allgemeinen finden wir die Aufzählung der Zeichen für das Ende der Zeit, das Auftreten des Antichrist, seiner Anhänger und das Kommen des Messias in der Gestalt Jesu, der den Antichrist hinrichten und so die Welt retten wird.

4. Analyse des Dajjāl

4.1 Permanente Elemente

Es gibt gewisse Elemente, die konstant blieben und im Dajjāl-Hadith immer wiederkehren. Man könnte sagen, sie beziehen sich in der Regel auf Zeichen, die das Ende der Zeit ankündigen, diese wiederum bestehen aus dem höllisch-scheußlichen Wesen des Dajjāl; aus dem Aufgang der Sonne im Westen und der Ankunft des Messias, nämlich Jesu, des Sohnes Marias. Die Hauptakteure beim Ende der Zeit sind der Retter/Heiland und der falsche Prophet.¹³

„Hudhaifa b. Usaïd Ghifari berichtete: Allahs Bote kam unvermutet zu uns allen, als wir mitten in einer Diskussion waren. Er sagte: Worüber diskutiert ihr? Sie (die Gefährten) antworteten: Wir diskutieren über die Letzte Stunde. Darauf sagte er: Sie wird nicht kommen, ehe ihr zehn Zeichen seht. (In diesem Zusammenhang) erwähnte er den Rauch, al-Dajjāl, die Bestie, den Aufgang der Sonne im Westen, die Herabkunft des Mariensohns Jesu, Gog und Magog,

⁹ *Muslim Ibn Ḥaǧǧāǧ*, al-Ġāmiʿ al-Šaḥīḥ, Kairo 1384/1964, Bd. VIII, 207.

¹⁰ *Ibn Māǧā*, Sunan, Kairo 1972, Bd. II, 1357–1358.

¹¹ Ebd.

¹² *Ibn al-Ġawzī*, Kitāb al-mawḏūʿāt al-kubrā, Beirut 2003, Bd. II, 369.

¹³ Cook, Muslim Apocalyptic (Anm. 1), 92–122.

Erdrutsche an drei Stellen: einer im Osten, einer im Westen und einer in Arabien, an dessen Ende eine Feuersbrunst vom Jemen ausgehen und die Menschen zu ihrem Versammlungsplatz treiben werde.“¹⁴

4.2 Wechselnde Elemente

Die drängendste Frage in den Dajjāl-Hadithen betrifft die Gestalt, die den Antichrist töten wird. In vielen Hadithen wird er als Jesus identifiziert. Zuweilen aber erscheint er als jemand wie al-Khadir.¹⁵ Andere wechselnde Elemente sind: die Konversion Jesu zum Islam,¹⁶ das Wort, das der Antichrist zwischen den Augen geschrieben trägt: KAFIR, arabisch: Ungläubiger.¹⁷ Dieses Element ist in den Hadithen über den Antichrist nicht permanent. Es wirft die Frage auf, ob ein ungebildeter Mensch wie Muhammad dieses Detail über den Antichrist überhaupt erwähnen konnte.

5. Bezüge zum Dajjāl

5.1 Koranische Resonanzen

Hadithe über den Dajjāl weisen Anklänge an den Koran auf; diese sind entweder vom Korantext inspiriert oder dienen als Kommentar (so in der exegetischen Methode der Sunna) und darüber hinaus zum Aufweis des verborgenen Sinnes des Korantextes (so in der exegetischen Methode der Schia).¹⁸ Dieselben Hadithe enthalten wechselnde Elemente, die ein spezifisches Verständnis der koranischen Motive einführen. Die meisten dieser Themen sind koranische Themen. So stoßen wir zum Beispiel im Korantext immer wieder auf die unausweichliche Gewissheit eines Endes der Welt: „Die Stunde kommt gewiss, darüber herrscht kein Zweifel; doch die meisten Menschen glauben es nicht.“¹⁹ Die Himmelszeichen der Apokalypse sind koranische Elemente. So etwa die Verfinsterung der Sonne im Kapitel über die Auferstehung (*al-Qiyāma*)²⁰ oder

¹⁴ „The signs before the approach of the last hour“, in: *Muslim*, Ṣaḥīḥ, Bd. VIII, 165–210.

¹⁵ *Ibn Māǧa*, Sunan (Anm. 10), Bd. II, 1360.

¹⁶ Ebd., 1362–1363.

¹⁷ *al-Buḥārī*, Ṣaḥīḥ (Anm. 7), 76; *Muslim*, Ṣaḥīḥ (Anm. 3), Bd. VIII, 195; *Tirmidhī*, Ṣaḥīḥ, Kairo 1974, Bd. IV, 512; *Ibn Māǧa*, Sunan (Anm. 10), Bd. II, 1360.

¹⁸ *Cook*, *Muslim Apocalyptic* (Anm. 1), 269–299.

¹⁹ Koran 40,59.

²⁰ Koran 50.

ihre „Zusammenfaltung“²¹ (*al-takwīr*). Die meisten der koranischen Motive im Dajjāl-Hadith sind konstante Elemente. Von daher können wir vermuten, dass der Korantext den Kern der narrativen Entfaltung in den Dajjāl-Hadithen bildet.

Ein weiterer kritischer Aspekt am Hadith über den Dajjāl sind die Bezüge zu anderen Bekenntnissen, namentlich zum Judentum, zum Christentum und zum Schia-Islam. Das antijüdische Element in den Dajjāl-Hadithen ist ganz offensichtlich. Die Juden gelten als Anhänger des Dajjāl. Solche Zeugnisse eines Antijudaismus mischen sich jedoch bisweilen mit Bezügen, die sich als gegen die Schia gerichtet identifizieren lassen.

5.2 Antischiiitische und antijüdische Elemente

Das gut dokumentierte Problem der muslimischen Feindschaft gegenüber den Juden, die sich in der Hadith-Literatur findet, ist nicht Gegenstand dieses Beitrags. Wir wollen uns deshalb auf einige zentrale Beispiele beschränken. Es ist wichtig, zur Kenntnis zu nehmen, wie sich der Hadith die Gestalten der „Heuchler“ zu eigen macht und sie als Juden aus Isfahan porträtiert, vor allem aber, dass diese Juden aus Isfahan auch die Schia einschließen. Ein Anhaltspunkt auf diese Verschiebung von den Juden zur Schia ist der Ausdruck „Juden aus Isfahan“. Wenn wir den Spuren der Juden aus Isfahan in der frühen muslimischen Geschichte folgen, finden wir eine spezielle Geschichte über sie in den antiumayyadischen Aufständen, genauer gesagt finden wir die jüdische Gruppe mit Namen ʿĪsāwiyya.²² Die mit der ʿĪsāwiyya vereinigte Gruppe der Protoschiiten ist die Manšūriyya.²³ Letztere ist eine extremistische schiitische Sekte des 2./8. Jahrhunderts. Der Führer dieser Gruppe ist Abū Manšūr al-ʿIjlī, der den Anspruch erhob, der Nachfolger von al-Bāqir (gest. 735), dem fünften Imām der imamitschen Schia, zu sein. Abū ʿIsā al-Isfāhānī (gest. 750), der Namensgeber der ʿĪsāwiyya, gilt als jüdischer Messiasprätendent.²⁴ Er wird von Shahrastānī im Reich von Marwān Ibn Muhammad, dem letzten Umayyaden-Kalifen (126/744–132/750) lokalisiert.²⁵

Ihr Doppelstatus als jüdische und muslimische Gruppe macht die ʿĪsāwiyya zur idealtypischen historischen Inkarnation und konkreten Figur dessen, was der Koran die „Heuchler“ (*al-Munāfiqūn*) nennt, nämlich genau jene Heuchler,

²¹ Koran 81.

²² Cook, *Muslim Apocalyptic* (Anm. 1), 94, Anm. 8.

²³ Für die Gruppe *al-Mansūriyya* siehe Shahrastānī, *Livres des religions et des sectes*, übers. v. D. Gimaret / G. Monnot, Leuven 1986, Bd. I, 519. Für die Gruppe *al-ʿīsāwiyya* siehe ebd., Bd. I, 604. Für die Verbindung zwischen Juden und schiitischen Gruppen siehe Steven Wasserstrom, *The Shiʿites are the Jews of my Community*, in: *Israel Oriental Studies* 14 (1994) 297–324.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

die die Anhänger des Dajjāl sind.²⁶ Wie schon gesagt ist ein eigenes Kapitel (eine Sure) des Korans den Heuchlern gewidmet. Ein interessantes Zitat zum Thema ist Koran Sure 57,13 „Das Eisen“ (*al-Ḥadīd*): „Am Tage, wenn die Heuchler und die Heuchlerinnen zu den Gläubigen sagen werden: ‚Wartet auf uns! Wir wollen ein wenig von eurem Lichtstrahl bekommen‘, da wird (zu ihnen) gesprochen werden: ‚Kehrt zurück und sucht (dort) Licht.‘ Dann wird zwischen ihnen eine Mauer mit einem Tor darin errichtet werden. Innerhalb davon befindet sich die Barmherzigkeit und außerhalb davon die Strafe.“ Die Bedeutung dieses Verses liegt in seiner apokalyptischen Natur, die mit der zentralen Gestalt des Heuchlers assoziiert ist. Mehr noch als ein Symbol ist die Figur der siebzigtausend jüdischen Anhänger das ideale Motiv für den „Fall“ des Heuchlers in den Varianten des eschatologischen Hadith. Das wird deutlicher, wenn wir den Text in seiner rhetorischen Konstruktion betrachten: Die Wendung von den „siebzigtausend Juden“ fungiert als Anspielung, als Insinuation, nicht als politisches Verdammungsurteil. Das heißt, weder die Juden noch die Schiiten sind jeweils ausschließlich Angriffsziel dieses Musters, vielmehr sind beide Gruppen einbezogen. Dass der Text rezipiert, dass er in vielen Büchern des Hadith zitiert wird, setzt die wechselnde Figur der Schiiten bzw. der Juden in Bezug zu den permanenten Elementen der Heuchler, der Anhänger des Antichrist.

Der Verschriftlichungsprozess des eschatologischen Hadith besteht im Arrangement der Topoi innerhalb einer Abfolge nochmaligen Schreibens (rewriting). Hier betrifft dieser Prozess die Gestalt des Dajjāl und seiner Anhänger als variable Verkörperung der koranischen Figur des Heuchlers. Die Gestalten des Antichrist und seiner Anhänger wirken als Sprungbretter für die Anordnung der narrativen Elemente. Die Historisierung des sakralen Textes (des Korans) und die Sakralisierung der Geschichte (durch den Hadith) läuft über die Verwendung der abstrakten koranischen Kategorien (Heuchler) und über die Einführung der Juden aus Isfahan, die ein politisches und gesellschaftliches, mit der Manṣūriyya verknüpft Problem des 8. Jahrhunderts evoziert.

Das Kommen Jesu am Ende der Zeit wird also als soziale, wirtschaftliche und religiöse Umwälzung beschrieben. Einige eschatologische Hadithe sind explizit antiarabisch oder antipersisch. Andere sind weniger explizit, und die historische Botschaft wird durch Fragmente von Symbolen und Identitätszeichen, wie etwa die Abschaffung des Kreuzes durch Jesus selbst, vermittelt. Dass die Konversion Jesu zum Islam und seine Abschaffung der Kopfsteuer zur Sprache kommt, gehört zu den häufig auftretenden Elementen, die auf ökonomische Krisen infolge der Bekehrung von Menschen aus den neuen islamischen Ländern und ihrer Befreiung von der Kopfsteuer Bezug nehmen.²⁷

²⁶ Was die Ausdrucksformen der Apokalyptik für die Einstellung gegenüber Regierungen angeht, siehe Cook, *Muslim Apocalyptic* (Anm. 1), 236–247.

²⁷ Siehe *Ibn Māǧa*, Sunan (Anm. 10), Bd. II, 1362–1263.

Diese Beispiele zeigen die Anpassung von Hadith-Texten an den historischen und theologischen Kontext des jeweiligen Autors. Die explizite Denunziation der Juden verbirgt und vermittelt auf subtile Weise eine antischiitische Einstellung. Die rhetorische Konstruktion macht den Hadith zu mehr als einem Informationsvehikel oder einer Grundlage für politische und historische Äußerung: Er ist ein eigenständiger kreativer Prozess des Schreibens.

6. Schluss

Als Prozess des Schreibens folgt der Hadith einem System von Varianten, das auf permanenten und wechselnden Elementen basiert. Man kann sagen, dass die permanenten Elemente in den verschiedenen Varianten des eschatologischen Hadith koranische Elemente sind. Mehr noch als der Ursprung der permanenten Elemente im Variantensystem des Hadith verleiht der Korantext dem eschatologischen Hadith seine Autorität. Das Echo der koranischen Themen (das Ende der Zeit) und der koranischen Atmosphäre, ja sogar die phonetische und stilistische Resonanz (die Zahl siebzigtausend), spielen eine wichtige Rolle für die Glaubwürdigkeit des Hadith als eines religiösen Textes. Die koranischen Themen manifestieren sich in den eschatologischen Hadithen als Elemente, die den Verschriftlichungsprozess des Hadith leiten. Die Invarianz der koranischen Elemente trägt zur Konstruktion der Autorität des Hadith bei. Hadith ist ein Status, keine Textgattung. Das heißt, dass jeder Text als Hadith gelten kann, wenn er gewisse Elemente enthält und wenn er Teil eines Überlieferungssystems ist.

Hadith ist eine Keimzelle von sakraler Geschichte: die Selbstdarstellung des Endes der Zeit in der Hadith-Literatur. Die permanenten Elemente wie etwa das Auftreten Jesu und die wundersamen Zeichen für das Ende der Zeit haben vor allem die Funktion, die menschliche Geschichte in ihrer Wahrnehmung durch einen sakralen oder religiösen Filter zu zeigen. Das Medium dieser Repräsentation sind die Hadith-Texte. Die Historisierung der sakralen Texte und die Sakralisierung der Historie sind beide möglich, wenn der Hadith aktualisiert wird. Die Aktualisierung von Hadith-Texten bedeutet nicht, dass sie nun zum Vehikel politischer Information werden oder dass sie glaubwürdige historische Quellen wären. Die Aktualisierung des Hadith als Prozess des Schreibens, der sakrale Texte erzeugt, ist die Fähigkeit, einen Kommentar zur Geschichte und zum Koran zu liefern, ja, noch mehr als ein Kommentar ist der Hadith für den Gläubigen ein Medium, seine Geschichte als eine heilige Geschichte zu leben.

Aus dem Englischen von Michael Lauble

Zusammenfassung: In der Hadith-Literatur wird der falsche Christus am Ende der Zeit als Dajjāl, also als „Lügner“ und „Betrüger“ gezeichnet, seinen Anhängern wird große Bedeutung beigemessen (*al-munāfiqūn*), weil diese Muslime zum endzeitlichen Glaubensabfall bewegen. In der Analyse dergestaltiger Texte sind permanente von wechselnden Elementen in den Narrationen zu unterscheiden, wobei Resonanzen aus dem Koran und antischiitische sowie antijüdische Momente einen prominenten Platz einnehmen; paradigmatisch an der Stelle, wo „Juden aus Isfahan“ als *al-munāfiqūn* auftreten – der historische und theologische Kontext des Autors dieses eschatologischen Hadith aus dem 8. Jahrhundert scheint hier durch: die eigene Geschichte wird so zur „heiligen“ Geschichte.

Abstract: In the Hadith literature the false Christ at the end of time is depicted as Dajjal, that is as „liar“ and „deceiver“; great importance is attached to his followers (*al-Munafiqun*) since these Muslims encourage apocalyptic apostasy. In the analysis of such texts one has to distinguish between permanent and variable elements in the narrations. At the same time echoes from the Koran as well as anti-Shiite and anti-Jewish moments assume a prominent place, paradigmatically where „Jews from Isfahan“ appear as *al-Munafiqun*. The historical and theological context of the author of this eschatological Hadith from the 8th century shines through here; his own history thus becomes “holy” history.

III.

VON DER ANTIKE BIS ZUR REFORMATION

Antichrist und tausendjähriges Reich in der Antike

von Martin Wallraff

Wer in einem theologischen Nachschlagewerk das Lemma „Antichrist“ aufschlägt und dort wiederum das Unterlemma „Neues Testament“, erfährt mit schöner Regelmäßigkeit, dass das Wort im Neuen Testament zwar nur selten und nur in einer eher marginalen Schriftengruppe belegt sei (nämlich in den Johannesbriefen),¹ dass aber die Vorstellung der Sache nach auch noch anderwärts begegnet.² Es folgen meist längere Darlegungen über die Verführer in der so genannten synoptischen Apokalypse (Mk 13 par.), den „Sohn des Verderbens“ aus 2 Thess 2 oder den Drachen der Johannesoffenbarung³ – kurzum über eschatologisch geprägte Texte mit einem personifizierten Gegner. Die Behauptung, der Antichrist sei „der Sache nach“ vorhanden, auch wo er dem Begriff nach fehlt, setzt freilich ein vorgängiges Verständnis von dieser Sache voraus, das jedenfalls nicht aus dem Neuen Testament erhoben sein kann und über dessen Herkunft der Leser meist wenig erfährt.

Geht man dem Sachverhalt nach, so wird schnell deutlich, dass das Vorverständnis offenbar ein altkirchlich geprägtes sein muss, genauer: eines, das sich im zweiten bis dritten Jahrhundert ausgebildet hat oder jedenfalls quellenmäßig greifbar wird. Dabei gewinnt der Begriff ein Profil, das er zunächst nicht hatte. Diese Bedeutungsverschiebung bzw. Spezifizierung sei provisorisch mit den Stichworten „Historisierung“ und „Hypostasierung“ des Antichrist bezeichnet. Während der Antichrist in den Johannesbriefen ein Gegenspieler oder noch nicht einmal dieses, sondern schlicht ein Gegner Christi ist, gewiss mit unbestimmtem Artikel und ebenso unbestimmtem Handlungsraum, auch ohne zeitliche Festlegung, wird er im Christentum späterer Jahrzehnte zu dem *einen* Ak-

¹ 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7.

² Vgl. etwa J. Ernst, Art. ἀντίχριστος, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 1, Stuttgart 1980, Sp. 265–267, hier 266: „Das Wort [Antichrist] wird im NT nur in den Johannesbriefen verwendet [...], die zugrunde liegende Idee ist dagegen breiter gestreut.“ Hans-Josef Klauck, Art. Antichrist. I. Neues Testament, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 531f vermutet eine „Tradition, die im Hintergrund steht“ und von einem „eschatologischen Gegenspieler“ spricht. Auf dieser Grundlage sucht er „solche Gegenspieler [...] auch an anderen Stellen“. Auch das Urteil von Karlheinz Müller, Art. Antichrist. I. Im AT, Frühjudentum und NT, in: LThK³ 1, Freiburg 1993, Sp. 744f, hat nur Sinn auf dem Hintergrund einer vorgängigen, aufgrund späterer Traditionen gebildeten Erwartungshaltung dessen, was in diese Kategorie gehört: „Mit der Wortbildung ἀντίχριστος stellen die Joh.-Briefe das Schlagwort bereit, unter dem es fortan möglich sein wird, [...] endzeitbezogene Stoffe aufzubieten [...], um im ‚apokalyptischen Erwartungshorizont‘ eine äußers- te Zuspitzung des Bosheit vor dem Ende‘ [...] zur Sprache zu bringen.“

³ Offb 12, siehe auch 16,13; 20,2.

teur mit dem *einen* Aktionszeitpunkt, der nun genauer festgelegt wird. Dieser Zeitpunkt ist jedenfalls zukünftig gedacht; insofern ist es verständlich, dass die vorhin genannten endzeitlichen Phänomene im Neuen Testament in diesen Zusammenhang eingeordnet werden. Gleichwohl ist nicht von vorne herein ausgemacht, dass das zukünftig erwartete Auftreten des Antichrist schon das Ende aller Dinge ist, häufig geht es ihm vielmehr mit großem Abstand voraus.

Im Folgenden soll dieser Prozess der Historisierung im Sinne einer zeitlichen Festlegung der Antichrist-Vorstellungen näher untersucht werden. Dabei wird jeweils präzise nach dem Zeitpunkt des Auftretens des Antichrist gefragt, oder vielleicht sollte man besser – um das Missverständnis einer zeitlichen *Berechnung* gar nicht erst aufkommen zu lassen – formulieren: nach seiner spezifischen Rolle im historischen Denken einer Schrift oder eines Autors. In diesem Sinne von „Historisierung“ zu sprechen, ist freilich nicht unproblematisch, denn man muss ein Konzept des Geschichtlichen zugrunde legen, das mit den modernen Konzepten schwer kompatibel ist. Kurz gesagt: Soll das Ende der Geschichte oder ein geschichtlicher Vorgang, der das Ende einläutet, als historischer Vorgang begriffen werden? Aus moderner Sicht würde man mit Nein antworten, und daher findet man manchmal die geäußerte Feststellung mit einem Ausdruck leichten Verwunders, dass christliche Auseinandersetzung mit Geschichte in der Apostelgeschichte des Lukas begonnen habe und sich dann erst nach einem „Loch“ von zweieinhalb Jahrhunderten bei Euseb von Kaisareia wieder melde. Dieser Eindruck kann tatsächlich entstehen, wenn man von einem modernen, aufgeklärten Geschichtsverständnis ausgeht, das gerade Anfang und Ende der Geschichte *nicht* für einen Teil derselben hält, sondern nur die innerweltlich empirisch nachweisbaren Ereignisse. Ebenso kann dann im Grunde die Zukunft überhaupt, also nicht nur das Ende der Zeit, *ipso facto* nicht Teil der Geschichte sein.

Wenn hier von „Historisierung“ die Rede ist, so ist daher ein weiterer Geschichtsbegriff erforderlich – dies sei als Problemanzeige vorangestellt; ich werde auf das Zeit- bzw. Geschichtsverständnis zum Schluss noch einmal zurückkommen. Nun aber zu den Quellen – und zwar eben unter Verwendung eines weiten Begriffs von Historie. Im Folgenden wird nach dem Zusammenhang von Antichrist und tausendjährigem Reich gefragt. Damit ist nur ein Teil des Transformationsprozesses abgedeckt, dem der Antichrist in den ersten christlichen Jahrhunderten ausgesetzt ist, aber doch ein für einen kleinen Beitrag hinreichend großer und – wie mir scheint – ein besonders wichtiger. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die beiden nachneutestamentlichen Jahrhunderte, also das zweite und das dritte.⁴ Ich gehe chronologisch

⁴ Aus der reichen Literatur zum Antichrist in dieser Zeit seien nur die wichtigsten Titel genannt: E. Lohmeyer, Art. Antichrist, in: RAC 1, Stuttgart 1950, Sp. 450–457; Gregory C. Jenks, The Origins and Early Development of the Antichrist Myth (BZNW 59), Berlin 1991; Fausto Saffoni, Testi sull'Anticristo, 2 Bde. (Biblioteca patristica 20.21), Florenz 1992 (Textsammlung);

vor, und am Schluss springe ich noch kurz zu Augustin, der *summa theologiae antiquitatis christianae*.

Wenn ich mich dabei – notgedrungen – auf die Texte der überlieferten Theologen beschränke, die mehr oder minder reflektierte und wenigstens halbwegs „orthodoxe“ Theoriegebäude vorlegen, so ist doch gerade bei diesem Thema zu berücksichtigen, dass diese Quellen – eben die erhaltenen Texte – nur einen Teil der frühchristlichen Realität abbilden. Wir haben es mit Ängsten und Hoffnungen zu tun, vielfach sogar mit diffusen Stimmungen, die nur partiell den Weg in die Schriftlichkeit und wiederum nur partiell in die Überlieferung gefunden haben. Auch konkrete Berechnungen können ein Ausschlusskriterium für die Überlieferung bilden. Wer das Kommen des Antichrist allzu konkret und allzu nah berechnete, hatte das „Verfallsdatum“ der eigenen Überlegungen schon mit angegeben: nichts ist uninteressanter als eine überholte Endzeitberechnung. Ein gewisser Judas hatte um das Jahr 200 eine Chronographie, basierend auf den 70 Jahrwochen des Propheten Daniel, verfasst, möglicherweise ein umfangreiches und literarisch anspruchsvolles Werk, von dem jedoch nichts erhalten ist. Denn „er glaubte, das viel besprochene Erscheinen des Antichrist sei schon damals nahe gewesen. So sehr hatte die damals gegen uns wütende Verfolgung die Gemüter der Massen erregt.“⁵ Außer dieser Notiz bei Euseb ist über ihn und aus seiner Feder nichts bekannt.

Ein ähnliches Schicksal mag Papias von Hierapolis ereilt haben – möglicherweise die schmerzlichste Lücke in unserer Kenntnis der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts. Dass von ihm so wenig erhalten ist, mag an seiner Lehre vom tausendjährigen Reich gelegen haben. Er erwartete ein solches Reich in Aufnahme der Johannesoffenbarung (Kap. 20), des *locus classicus* für dieses Thema, als eine Periode der Herrschaft Christi – vom Antichrist ist keine Rede, doch in der Offenbarung heißt es, dass der Drache dabei gebunden sei (20,2f); dieser wird später mit dem Satan identifiziert (20,7). Papias stellt sich dieses tausendjährige Reich Christi nach der Auferstehung der Toten σωματικῶς und ἐπὶ ταύτησὶ τῆς γῆς vor, also „leiblich“ und „auf dieser Erde“⁶, als eine innerweltliche historische Größe, und zwar ganz materiell als eine Art Schlaraffenland: es wird für die Gerechten Weizen und Wein in Fülle geben.⁷ Ob er auch konkrete Berechnungen angestellt hat, wissen wir nicht, doch dürfte er das Kommen dieses Reiches kaum für die allzu ferne Zukunft erwartet haben.

Cristian Bădiliță, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'église* (Théologie historique 116), Paris 2005; Bernard McGinn, Art. Antichrist. II. Christianity, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 2, Berlin 2009, Sp. 173–181.

⁵ Euseb, h.e. 6,7.

⁶ Euseb, h.e. 3,39,12.

⁷ Eirenaeos, haer. 5,33,3.

Die Grundlage für konkrete Berechnungen lieferte etwa um die gleiche Zeit der anonyme Autor des Barnabasbriefes, oder besser: er formulierte, was aus verschiedenen Elementen der Tradition ohnehin nahe lag und vermutlich auch schon vor ihm geläufig war. Auf den Psalmvers „Tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag“⁸ gestützt, lieferte er eine folgenreiche Exegese der Schöpfungsgeschichte: „Gott schuf in sechs Tagen die Werke seiner Hände, und er vollendete sie am siebten Tag und ruhte an ihm und heiligte ihn. Passt auf, Kinder, was die Worte bedeuten: Er vollendete sie in sechs Tagen. Das bedeutet, dass der Herr das All in 6000 Jahren vollenden wird.“⁹ In diesem Geschichtsbild ist das tausendjährige Reich endgültig seines transzendentalen Charakters entkleidet. Es wird als „Weltensabbat“ zum Teil der Geschichte und zu ihrer Vollendung, nämlich zum siebten und letzten Akt des Dramas, der durch die Parusie Christi eingeläutet wird.¹⁰ Auf der Basis dieses Geschichtsmodells musste man nur noch wissen, wo genau man sich auf dem 6000jährigen Zeitstrahl befand; der Rest der Zeit und der Beginn des tausendjährigen Reiches konnten dann leicht berechnet werden.

Leicht – oder auch nicht so leicht, denn es fehlte nicht an solchen Berechnungen, die aber im einzelnen höchst unterschiedlich ausfielen, während das zugrunde liegende Geschichtsmodell der 6000 Jahre sich unmittelbar erstaunlich breiter und nachhaltiger Akzeptanz erfreute – in der gesamten christlichen Antike und im Grunde bis weit in die Neuzeit hinein, in jüngster Zeit sogar mit überraschenden Renaissance bei amerikanischen christlichen Fundamentalisten.¹¹ Aus diesem aktuellen Anlass sei nochmals daran erinnert, dass das Schema keineswegs biblisch bezeugt ist, sondern sich nur aus einer bestimmten, interessengeleiteten Kombination von biblischen Angaben ergibt.

Während der Barnabasbrief eher beiläufig und in ganz anderem sachlichen Zusammenhang (nämlich der Theologie des Sabbat) auf das Thema zu sprechen kommt, wird das Schema bei Eirenaeus von Lyon einem geschichtstheologischen Gesamtaufriß zugrunde gelegt. Bei ihm tritt auch zum ersten Mal die Verbindung von Antichrist und tausendjährigem Reich explizit auf. Sein Hauptwerk *Gegen die Häresien* ist als ganzes heilsgeschichtlich aufgebaut. Man muss das mit einer gewissen Vorsicht sagen angesichts einer insgesamt nicht allzu streng durchgeführten Gliederung. Dennoch handelt es sich um den

⁸ Ps 90,4, aufgenommen in 2 Petr 3,8.

⁹ Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἐν ἑξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ καὶ ἡγίασεν αὐτήν (Gen 2,2f). Προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ συνετέλεσεν ἐν ἑξ ἡμέραις. Τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα. Barn 15,3f.

¹⁰ Barn 15,5.

¹¹ Beispiele sind über das Internet leicht auffindbar. Man konsultiere etwa die Seite www.biblechronology.org.

ersten Versuch, christliche Lehre historisch zu entfalten.¹² Damit ist eine Spur gelegt, die bis in die heutigen Gesamtdarstellungen der Dogmatik weiterverfolgt werden kann. In Eirenaios' letztem Buch wird die Eschatologie behandelt. In einem großen Endzeitdrama treten die diversen Figuren der Apokalyp- tik auf, doch nun alle in eine einzige Person projiziert, hypostasiert zum Anti- christ. Es ist bei Eirenaios offensichtlich, dass der nun zum ersten Mal breit entwickelten Christologie spiegelbildlich eine Art „Antichristologie“ gegen- übersteht. Mitunter gewinnt man den Eindruck, dass die explizite Nennung im Text an manchen Stellen aus einer gewissen Scheu vor der Macht des Namens fehlt, doch hinter einem „ille“¹³ oder einem „venturus“¹⁴ ist der „Antichristus“ leicht zu erkennen – vielleicht ist die Scheu sogar manchmal auf das Konto des lateinischen Übersetzers zu schreiben, dessen Text für uns ja über weite Strecken an die Stelle des verlorenen griechischen Originals treten muss.

Der Handlungsraum des Antichrist erscheint nun auf die genannten 6000 Jahre bezogen (und damit beschränkt). In dieser Zeit spielt sich seine „Apostasia“ ab, die verführerische Aktivität, mit der er die Menschen von Gott abzu- bringen versucht.¹⁵ Danach folgt das tausendjährige Reich, das sich Eirenaios ebenso innerweltlich und historisch vorstellt wie vor ihm Papias, auf den er sich explizit beruft.¹⁶ Freilich bleibt auch hier die Frage, an welcher Stelle in dem *spatium historicum* der 6000 Jahre der Schreiber steht und wie viel Zeit demnach noch bleibt. Eine genaue Berechnung bietet Eirenaios nicht (man ist versucht zu sagen: glücklicherweise, denn andernfalls wäre sein Werk vermut- lich noch schlechter bzw. gar nicht überliefert), aber doch Gedankenelemente in diese Richtung. Der Schlüssel zur Deutung der historischen Ereignisse und damit zur Berechnung der Endzeit wird hier – wie in der Folge häufig – im Buch Daniel erblickt. Dieses Buch, das sich als exilische Schrift gibt, aber im zweiten vorchristlichen Jahrhundert abgefasst ist und daher in eindrucksvoller Verfremdung eine Reihe von *vaticinia ex eventu* geben kann, eignete sich für viele Generationen hervorragend als Projektionsfläche historischer Sinnstif-

¹² Daran ist festzuhalten, auch wenn theologische Fachliteratur seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Zuge der allgemeinen Hoch- (oder Über-)Schätzung der Kategorie „Heilsge- schichte“ gelegentlich übertrieben hat. Vgl. zuletzt Jacques Fantino, *La théologie d'Irénée. Lec- ture des Ecritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994. Zum Antichrist bei Eirenaios vgl. Bădiliță, *Métamorphoses* (Anm. 4), 127–189 (unter der passenden Überschrift „Incipit uita Antichristi“).

¹³ „illo enim veniente“ In diesem Fall ist auch der griechische Text erhalten; der Kontext lautet: τοῦ μὲν γὰρ ἐρχομένου ἰδίᾳ γνώμη τὴν ἀπιστίαν ἀνακεφαλαιουμένου πρὸς ἑαυτὸν καὶ αὐτεξουσίῳ πράξαντος ὅσα καὶ πράξει καὶ εἰς τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ καθίσαντος, ἵνα ὡς Χριστὸν αὐτὸν προσκυνήσουσιν οἱ πλανώμενοι ὑπ' αὐτοῦ ... haer. 5,28,2 (SC 153, 350,4–8 Rousseau).

¹⁴ Bei der Auslegung von Offb 17,12–4: „manifestum est itaque quoniam ex his tres interficiet ille qui venturus est, et reliqui subicientur ei, et ipse octavus in eis; et vastabunt Babylonem et comburent eam igni.“ Eirenaios, haer. 5,26,1 (SC 153, 326,12–15 Rousseau).

¹⁵ Eirenaios, haer. 5,28,3f.

¹⁶ Eirenaios, haer. 5,33,4 (SC 153, 416,85–89 Rousseau).

tungsversuche: hinreichend konkret, um die historische Phantasie anzuregen, hinreichend widerständig, um keine vorgeschlagene Deutung eins zu eins aufgehen zu lassen.¹⁷

Die Deutung der vier Tiere auf vier Reiche in Dan 7 führt Eirenaios auf eine Theorie der *translatio imperii*, die zumindest in Ansätzen bereits im außerchristlichen Bereich entwickelt worden war.¹⁸ Es käme nun darauf an, diese Reiche mit konkret erfahrbaren historischen Phänomenen in Verbindung zu bringen. Gerade diesen Schritt vollzieht Eirenaios allerdings nicht oder wenigstens nicht explizit: für ihn bleiben die Aussagen bei Daniel futuristisch. Die Umsetzung blieb Hippolyt von Rom vorbehalten. Bevor ich auf ihn zu sprechen komme, noch kurz eine weitere Konsequenz, die sich aus dem Daniel-Text ergibt. Der Handlungsraum des Antichrist ist zwar grundsätzlich die gesamte irdische Geschichte, doch nur in der finalen Phase, also unmittelbar vor dem Anbruch des tausendjährigen Reiches, wird ihm die Herrschaft ganz übergeben, und es kommt zu nie gesehenen Gräueln. „Er lästert über den Höchsten und unterdrückt die Heiligen des Höchsten. Die Festzeiten und das Gesetz will er ändern. Ihm werden die Heiligen für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit ausgeliefert.“¹⁹ Die eigenartige Zeitangabe wird in der frühchristlichen Exegese übereinstimmend als 3½ Jahre gedeutet, und für Eirenaios sind es diese 3½ Jahre, auf die sich die einschlägigen eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments beziehen, vor allem 2 Thess 2.²⁰ Das Kommen des Antichrist ist damit eingeordnet in einen historischen Sinnzusammenhang, in dem es nur noch ein Element neben anderen ist – nicht am Ende der Zeit und nicht als das „letzte Wort“ der Geschichte.

Nun also Hippolyt von Rom: Das spekulative Interesse am Antichrist erreicht bei ihm einen neuen Höhepunkt, ja vielleicht in der christlich-antiken Literatur den Höhepunkt schlechthin. Von ihm stammt der einzige Traktat, der genau dies zum Thema hat: *Περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ Ἀντιχρίστου* ist er in der Überlieferung zumeist betitelt,²¹ doch geht es faktisch fast ausschließlich um

¹⁷ Vgl. Klaus Koch, *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung 144), Darmstadt 1980. Immer noch nützlich sind auch Werner Goetz, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958 und Franz Fraidl, *Die Exegese der sieben Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit* (Festschrift der k.k. Universität Graz aus Anlass der Jahresfeier am 15. November 1883), Graz 1883.

¹⁸ Eirenaios, haer. 5,25,3, für die hellenistische Historiographie vgl. etwa Arnaldo Momigliano, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 35 (1980) 157–162; José Miguel Alonso-Núñez, *Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios und Dionysios von Halikarnassos*, in: *Historia* 32 (1983) 411–426.

¹⁹ Dan 7,25.

²⁰ Eirenaios, haer. 5,25,3 (SC 153, 316,65–318,75 Rousseau).

²¹ Vgl. die Angaben im Apparat bei Enrico Norelli (Hg.), Ippolito. *L'anticristo. De Antichristo* (Biblioteca Patristica 10), Florenz 1987, 62. Zum Antichrist bei Hippolyt vgl. Bădiliță, *Métamorphoses* (Anm. 4), 191–255.

den Antichrist, und so ist es nicht unpassend, dass er in der gelehrten Welt (schon seit Hieronymus²²) in der Regel als *De Antichristo* bekannt ist. Dennoch liegt die Gedankenfigur einer weitgehenden Angleichung des Antichrist an Christus zugrunde – natürlich mit umgekehrtem Vorzeichen. „In jeder Hinsicht möchte sich der Verführer dem Sohn Gottes angleichen. Löwe ist Christus, und Löwe ist der Antichrist. König ist Christus, und irdischer König ist der Antichrist“, und so fort:²³ Hippolyt entwickelt eine regelrechte Christus-Antichristus-Typologie, in der zahlreiche Christusmetaphern auch auf den Gegenspieler bezogen werden.

Hippolyt setzt das Geschichtsmodell voraus, wie wir es bei Eirenaeos kennen gelernt haben – er mag es direkt von dort haben oder über eine gemeinsame Quelle mit dem Bischof von Lyon verbunden sein. Es sei an dieser Stelle nochmals gesagt, dass die Gedankengebäude, auch wenn sie auf uns recht idiosynkratisch wirken, jeweils nicht primär auf die gelehrte Spekulation einzelner Autoren zurückgehen, sondern schriftliche Systematisierung von verbreiteten Ideen sein dürften. Grundlegend ist auch hier das Buch Daniel; es bildet die Folie, auf die die konkreten historischen Ereignisse projiziert werden. Die vier Tiere stehen nun für vier Reiche, die konkret identifiziert werden: es handelt sich um die Vorherrschaft der Babylonier, Perser, Griechen und Römer.²⁴ Damit kommt ein Element der kritischen Distanz, ja des Kulturpessimismus im Blick auf das römische Reich ins Spiel, denn es kann in dieser Perspektive nur als schrecklicher Vorläufer des Endes gesehen werden. Nicht zuletzt aus solchen Erwägungen datiert man das Werk üblicherweise in eine Zeit der Verfolgung, vorzugsweise unter Septimius Severus (193–211)²⁵. Man kann sich die Atmosphäre jener Jahre kaum angeheizt genug vorstellen. Der christliche Chronograph Judas, für den das Kommen des Antichrist bevorstand, wurde bereits erwähnt. Auch Hippolyt selbst stand offenbar massiv unter Druck, in der historischen Konkretion noch einen Schritt weiter zu gehen, und das auszusprechen, auszurechnen, was man nicht aussprechen sollte. In *De Antichristo* folgt aus der Danielexegese noch keine konkrete Berechnung.

Möglicherweise unter dem Eindruck der Christenverfolgung 202/03 ist der große Danielkommentar verfasst, übrigens der älteste christliche Kommentar zu einem biblischen Buch. Die Situation der Bedrängnis ist hier mit Händen zu greifen. Eine Atmosphäre erneuter Naherwartung hatte sich gebildet, Hippolyts Leser wollten von ihrem intellektuellen Führer offensichtlich mehr als nur ein theologisches Glasperlenspiel. Gegen Ende der Auslegung von Dan 7 gibt der Exeget diesem Anliegen Raum: „Um nun aber dieses Thema nicht ohne beweisende Darlegung zu verlassen – da ja der Mensch [erkenntnis-]lüstern ist –,

²² Hieronymus, *De viris illustribus* 61.

²³ Hippolyt, *antichr.* 6,1.

²⁴ Hippolyt, *antichr.* 23–25.

²⁵ Norelli, Ippolito (Anm. 21), 37f. optiert für ein Datum um 200.

sehen wir uns gezwungen, unter Druck zu sagen, was [eigentlich] nicht statthaft ist zu sagen.“²⁶ Und dann folgt die Berechnung – tagesgenau: Jesus Christus ist am 2. April des Jahres 5500 geboren, 5500 natürlich gerechnet von Anfang der Welt. Ich möchte an dieser Stelle weder auf die textkritisch komplizierte Rekonstruktion des Hippolyt-Textes noch auf seine exegetische Argumentation eingehen, die ihn auf diese Zahl geführt hat.²⁷ Von Interesse ist hier einzig dies: Die Historisierung geht nun zum ersten Mal so weit, dass der Gesamttablauf der Geschichte in das Schema eingefügt wird, das mit der Schöpfung beginnt und mit dem tausendjährigen Reich endet. Ob Hippolyts Leser mit der vorgelegten Berechnung zufrieden waren, wissen wir nicht. Sie ist jedenfalls nicht dazu geeignet, unmittelbare Endzeiterwartungen zu nähren, denn wenn Jesus Christus im Jahr 5500 geboren ist, dann leben die Zeitgenossen Hippolyts um das Jahr 5700, und das heißt, dass noch etwa drei Jahrhunderte fehlen bis zum Ende der 6000jährigen Weltgeschichte. Vermutlich war es die pastorale Absicht des Verfassers, die Gemüter etwas zu beruhigen und die hochgespannten Erwartungen auf den Boden der Tatsachen zurückzuführen.

Das einmal etablierte Datum wurde in der Folge auch seriöser, man könnte geradezu sagen: wissenschaftlicher Chronographie im Raum des Christentums zugrunde gelegt. Die erste Universalgeschichte mit sehr konkreten historiographischen Interessen stammt von Iulius Africanus, und auch er legte das Schema der 6000 Jahre und der Geburt Christi im Jahr 5500 zugrunde. Allerdings – soweit man das aufgrund der erhaltenen Fragmente beurteilen kann – ohne jedes Interesse am Antichrist und an der Endzeit:²⁸ die Ernüchterung und „Verdiesseitigung“ sind so weit fortgeschritten, dass nur noch das Interesse an der Geschichte bleibt, nicht mehr an ihrer endzeitlichen Negation. Weit entfernt vom Kulturpessimismus Hippolyts erscheint das römische Reich als Endstufe der *translatio imperii* nur noch als die heilsgeschichtliche Bühne für die Inkarnation Christi.²⁹

²⁶ Ἰνα δὲ μὴδὲ ἐν τούτῳ ἀναπόδεικτον καταλείψωμεν τὸ προκείμενον διὰ τὸ λίχνον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἀναγκάζόμενοι ὃ μὴ ἔξεστιν εἰπεῖν παρὰ βίαν λέγομεν. Dan. 4,23,1 (GCS N.F. 7, 244,4–6 Bonwetsch/Richard).

²⁷ Vgl. dazu meine Rezension zu der in der vorigen Anm. zitierten Ausgabe, in: ThLZ 128 (2003) 170–173.

²⁸ Das muss betont werden, weil ihm oft das Gegenteil unterstellt wird, zuletzt etwa von Anthony Grafton / Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*, Cambridge MA 2006: „For Africanus [...] the primary task of historical chronology was to elucidate the future, in advance“ und „In his view, chronology should serve eschatology“ (151f). Der einzige erhaltene Text, der zu solch einem Urteil Anlass geben könnte, ist F94 (GCS N.F. 15, 290 Wallraff). Ob aber der auf die Zukunft bezogene Teil noch auf Africanus zurückzuführen ist, ist äußerst fraglich. Dieser Teil steht daher in der Edition im Kleindruck.

²⁹ Die ἐπιφάνεια τοῦ σωτηρίου λόγου ἐπὶ τῆς μοναρχίας τῶν Καισάρων, F15,14 Wallraff, siehe auch T6,17.

Das umgekehrte Extrem finden wir wenig später bei Cyprian, und zwar wiederum unter dem Eindruck einer über das Christentum hereinbrechenden Verfolgungswelle. Für ihn waren diese Ereignisse unmittelbare Vorzeichen des Endes.³⁰ Vom bevorstehenden Kommen des Antichrist war er überzeugt – freilich auf Kosten der Zuwendung zum historischen Ablauf der Ereignisse. Deren Bedeutung wurde gering in Lichte des Endes. Beides zusammenzuhalten: das theologische Interesse am Antichrist und die historische Konkretion im Ablauf der Ereignisse – das war nur Hippolyt gelungen, und auch bei ihm nur in einer bestimmten biographischen Konstellation.

Ich breche den historischen Durchgang hier ab. Es wäre noch Laktanz zu erwähnen,³¹ für den Ähnliches gilt wie für Cyprian, doch aufs Ganze gesehen scheint mir, dass das Interesse an unserem Thema im vierten Jahrhundert abnahm. Ich möchte zusammenfassen und einen kurzen Ausblick geben. Eingangs hatte ich die Entwicklung mit den Begriffen „Historisierung“ und „Hypostasierung“ zu charakterisieren versucht. In der Exegese wurden ähnliche, aber doch zunächst deutlich unterscheidbare Phänomene der biblischen Schriften sukzessive in einer personalen Größe mit dem Namen „Antichrist“ zusammengefasst. Zumal die relevanten neutestamentlichen Bezugstexte bieten von Haus aus eher eine Art Anti-Historie, artikulieren also die Erwartung eines radikalen Bruchs in der Geschichte, der die Geschichte zu Ende bringt und in dessen Licht die (diesseitige) Geschichte mit ihren Einzelereignissen an Wert und Interesse verliert. Diese Anti-Historie wird nach und nach in ein Geschichtsmodell integriert und transformiert, in dem zwar Anfang und Ende integraler Bestandteil sind, das aber durchaus offen ist für eine konkrete Kette von Ereignissen, die sowohl die erlebte und erinnerte Geschichte umgreift als auch die erwartete Endzeit in ihrer differenzierten Ereignisfolge. Bei dieser Historisierung des Antichrist spielt die Gedankenfigur des tausendjährigen Reiches eine entscheidende Rolle. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund dieses Prozesses bilden enttäuschte Naherwartung einerseits, in Schüben immer wieder erfahrene Bedrängnis andererseits.

Es sollte aber nicht der Eindruck der Zwangsläufigkeit der Entwicklung entstehen. Neben der verfolgten Linie von der Johannesoffenbarung über Papias und Eirenaeos zu Hippolyt stehen auch ganz andere Denkmodelle. Man könnte hier etwa Origenes nennen, wo der Historisierung des Antichrist eine andere Richtung zur Seite gestellt wird. Ganz auf der Linie der Johannesbriefe ist und bleibt bei ihm der Antichrist Gegenspieler Christi im moralischen Sinne.³² Er verführt die Menschen, indem er die Unwahrheit predigt und zur

³⁰ Man lese etwa die bewegende epistula 58, in der er die Gemeinde zum Aushalten in der Verfolgung auffordert.

³¹ Laktanz, *mort. pers.* 2,8.

³² Siehe etwa Origenes, *Contra Celsum* 6,45. Weitere Stellen und allgemein zum Antichrist bei Origenes vgl. *Bădiliță, Métamorphoses* (Anm. 4), 257–281.

Sünde anleitet. Aus dieser Perspektive käme man nicht zwangsläufig auf die Idee, die diversen Bestien der Johannesapokalypse in den Traditionskomplex „Antichrist“ einzuordnen, wie es neutestamentliche Gelehrte bis heute tun und wie sie es tun können nur auf dem Hintergrund der von mir verfolgten altkirchlichen Auslegungslinie.

Wirkmächtig ist tatsächlich hauptsächlich diese Linie geworden, und daran ist vielleicht Augustin nicht ganz unschuldig. Auf erstaunliche Weise finden wir alle besprochenen Theologoumena in seinem *opus maximum De civitate Dei* nochmals zusammengefasst und vertieft – erstaunlich, weil seine Zeitgenossen sonst eher wenig Interesse an diesen Fragen hatten. Augustin kennt das 6000-Jahre-Schema und die Theorie, der zufolge danach die erste Auferstehung stattfindet und das tausendjährige Reich anbricht. „Auch ich habe das früher einmal so aufgefasst“³³, sagt er. Jetzt aber vertritt er eine andere These: die erste Auferstehung habe bereits stattgefunden, wir sind schon jetzt im tausendjährigen Reich, das freilich keine tausend Jahre dauern muss, sondern von Gott verkürzt wird. Was noch aussteht, ist das große Gericht am Ende der Tage.³⁴ Das Kommen des Antichrist wird mit diesem Gericht in Verbindung gebracht,³⁵ und damit rückt der Antichrist wieder ganz ans Ende der Geschichte: von der Historisierung zurück zur Eschatologisierung, könnte man sagen. Augustin hat mit dem 20. Buch seines Gottesstaates sicher dazu beigetragen, dass das Traditionsgut der frühchristlichen Antichrist-Lehre dem lateinischen Mittelalter präsent blieb. Ob freilich die von ihm vertretene spiritualisierte Fassung oder die von ihm referierten, aber nicht geteilten historisierenden Auffassungen dort stärker wirkten, wäre eigens zu untersuchen. Mir scheint, dass eher das zweite der Fall ist, dass also Augustin hier mehr als Tradent denn als eigenständiger Denker gewirkt hat. Damit ist jedoch die Grenze des altkirchlichen Themas erreicht.

Zusammenfassung: Der Artikel befragt den Zusammenhang von Antichrist und tausendjährigem Reich beginnend mit Eirenaeos von Lyon über Hippolyt von Rom (mittels seiner paradigmatischen Schrift *De Antichristo*) bis hin zu Cyprian, Laktanz und Augustin. Einer Historisierung des Antichrist steht seine Hypostasierung gegenüber, die wie bei Origenes in der Idee besteht, dass der Antichrist ein moralischer Gegenspieler Christi sei. Die erste Schiene scheint in der weiteren nachantiken Geschichte, mit Augustinus als unfreiwilligem Zeugen, wirksamer geworden zu sein und bildet die Grundlage auch für heutige Kommentare zur Thematik, die einen der Sache nach

³³ Augustin, civ. 20,7; die ehemals vertretene „chiliastische“ Deutung findet sich etwa in sermo 259,2 (PL 38,1196f). Das 6000er-Schema wird in civ. 12,11 ausführlich besprochen. Freilich schließt diese innerweltliche Auffassung des tausendjährigen Reiches nicht aus, dass der große Weltensabbat noch aussteht, dass also die Weltgeschichte nach 6000 Jahren zum Stillstand kommt und danach eine große Zeit der Ruhe ohne Ende anbricht. Das ist die Perspektive, mit der das Gesamtwerk schließt (im letzten Kapitel: Augustin, civ. 22,30).

³⁴ Augustin, civ. 20,6.

³⁵ Augustin, civ. 20,19. In diesem Abschnitt wendet sich Augustin auch gegen eine innerweltliche oder besser: innerhistorische Deutung des Antichrist, etwa auf Nero oder überhaupt auf das römische Reich.

vorhandenen, personifizierten und historisch gedachten Antichrist den spärlichen biblischen Belegstellen zugrunde legen.

Abstract: The article examines the context between the Antichrist and the thousand-year kingdom starting with Irenaeus of Lyon, then Hippolytus of Rome, with reference to his paradigmatic work *De Antichristo*, right up to Cyprian, Lactantius and Augustine. Over against a historization of the Antichrist one finds its hypostazation which, as is the case with Origen, consists in the idea that the Antichrist is a moral opponent of Christ. The first line of approach seems to have been more efficacious in the history following the antique period, with Augustine as an involuntary witness. It also forms the foundation for present-day commentaries on the topic that base an Antichrist, who is, in substance, present, personified and thought of historically, on sparse biblical references.

Der Antichrist bei Adso von Montier-en-Der

von Volker Leppin

Der eigentliche, ungeheuer wirkungsreiche¹ Biograph des Antichrist ist, nach Anfängen in der Antike,² Adso von Montier-en-Der³. Über seine Person ist nicht viel bekannt.⁴ Er ist, geboren Anfang des 10. Jahrhunderts, als Knabe in das Kloster Luxeuil gekommen, von hier nach Saint-Évre gewechselt und im Jahr 935 zusammen mit dem Abt Alberich in das Kloster Montier-en-Der weitergezogen. Dort hat Adso den Schulbetrieb geleitet. 968 wurde er Alberichs Nachfolger als Abt von Montier-en-Der und hatte die Leitung des Klosters bis zu seinem Tod inne, den er im Jahre 992 in hohem Alter auf einer Pilgerfahrt ins Heilige Land erlitt.

1. Der Kontext von Adsos Schrift über den Antichrist

Adsos Buch *De ortu et tempore Antichristi* steht in einem eigenartigen literarischen Verhältnis zu seinem sonstigen Schaffen, das hauptsächlich in hagiographischer Literatur besteht: Vier Heiligenviten sind aus seiner Feder erhalten.⁵ Der literarische Typus zeichnet sich durch Entsprechung wie Differenz zu der Vita des Antichrist aus, die Adso schrieb. Die Entsprechung liegt unverkennbar im Vitentypus – die Differenz aber selbstverständlich darin, dass die Heiligenvita einer verehrten Gestalt dient, die des Antichrist hingegen eine negative Figur in den Mittelpunkt rückt. Überdies ist das Tempus unterschieden: Während die Heiligenviten über vergangenes Geschehen berichten, blickt

¹ Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung* (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000, 360–368.

² Siehe hierzu knapp Volker Leppin, Art. Antichrist II./1.: Alte Kirche bis Reformation, in: RGG⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, 532f; umfassend Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 9), Münster² 1979.

³ Siehe hierzu Bernard McGinn, *Antichrist. Two thousand years of the human fascination with evil*, New York 1994.

⁴ Siehe CChr.CM 45,V–IX, vor allem aber Robert Konrad, *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der* (Münchener historische Studien. Abteilung mittelalterliche Geschichte 1), Kallmünz 1964, 16–24.

⁵ CChr.CM 45,VIII; vgl. Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Bd. 4: Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter. 920–1220 n. Chr. Erster Halbbd.: 920–1070 n. Chr.*, Stuttgart 1999, 219–221.

die Vita des Antichrist in die Zukunft. Eine allzu enge Berührung zwischen den literarischen Gruppen in Adsos Werk sollte man also nicht annehmen – zumal die hagiographischen Schriften später zu datieren sind als der Antichrist-Traktat. Während dieser zwischen 949 und 954 entstanden sein dürfte,⁶ entstammen die Heiligenviten erst der Zeit Adsos als Abt, also den Jahren nach 968.⁷ Die reizvolle Vermutung, Adso habe den Auftrag zu seiner Schrift über den Antichrist erhalten, weil er als Hagiograph bekannt war, und er habe die gegenüber der Patristik entschiedene Weiterentwicklung der biographischen Gestaltung der Antichristvita gerade deswegen leisten können, weil er Erfahrung in der Gestaltung von Viten hatte, entbehrt also eines Anhalts. Eher scheint es umgekehrt zu sein: Die Bekanntheit, die er mit seinem Antichrist-traktat erlangte, brachte andere dazu, bei ihm Heiligenviten in Auftrag zu geben. So hat er etwa die Vita Frodeberts von Troyes auf Bitten Odos, des Abtes von Moutier-le-Celle verfasst,⁸ und mit der Abfassung der Vita des heiligen Mansuetus folgte er einer Aufforderung Gerhards, des Bischofs von Toul.⁹

Kann man für diese Auftraggeber also wenigstens vermuten, was sie dazu bewogte, Adso zu beauftragen, so ist der Hintergrund für den Auftrag, den er zur Abfassung seines Antichristbüchleins erhielt zunächst unklar. Prolog und Epilog machen unmissverständlich deutlich, dass Adso einen ausdrücklichen Auftrag von der westfränkischen Königin Gerberga erhalten hatte. Sie habe im steten Eifer, Schriften zu hören und häufig über den Erlöser zu sprechen wie auch etwas über den Antichrist zu erfahren, ihm, Adso, aufgetragen, über den Unglauben des Antichrist, die durch ihn geschehende Verfolgung, seine Macht und seine Herkunft zu schreiben,¹⁰ so erklärt Adso im Prolog, und im Epilog stellt Adso fest, nun habe er treulich ihren Auftrag ausgeführt.¹¹ An dieser Anweisung ist zweierlei bemerkenswert: der Inhalt und die Auftraggeberin. Der Inhalt des Auftrages hat allenfalls in Ansätzen jene biographische Gestalt vorgegeben, die Adso dann tatsächlich seinem Werk gab. Die Frage nach der Herkunft des Antichrist mag auf biographische Züge verweisen, alles andere aber deutet eher auf Eigenschaften des Antichrist hin, die biographisch behandelt werden können, aber nicht müssen. Der biographische Rahmen also dürfte auf Adsos eigene Schöpfung zurückgehen – wie er darauf kam, wird unten noch auszuführen sein.

Die andere Auffälligkeit aber ist die Auftraggeberin: Gerberga. Sie war Tochter Heinrichs I. und Schwester Ottos I., entstammte also dem Herrscher-geschlecht in Ostfranken, in dessen Heiratspolitik sie eine wichtige Rolle spiel-

⁶ CChr.CM 45,3.

⁷ CChr.CM 45,VIII.

⁸ *Konrad*, De ortu (Anm. 4), 23.

⁹ *Konrad*, De ortu (Anm. 4), 23.

¹⁰ CChr.CM 45,26–21,30.

¹¹ CChr.CM 45,30,197f.

te: Sie war zunächst mit Giselbert von Lotharingen verheiratet worden, der aber bald die Allianz mit Otto I. brach und sich zu einem Aufstand gegen ihn wandte, in dessen Verlauf er auf der Flucht vor Otto bei Andernach ertrank.¹² Gerberga wurde daraufhin mit dem westfränkischen Herrscher, dem Karolinger Ludwig IV., verheiratet – eine Ehe, die in ein nicht ganz einfaches machtpolitisches Geflecht hineinreichte: Ihre Schwester Hadwig war mit Hugo dem Großen verheiratet, der zwar Ludwig den Titel eines *dux Francorum* verdankte, sich mit ihm aber in einen Konflikt um die Oberhoheit über Lotharingen verwickelte.¹³ In dessen Verlauf war lange Zeit Hugo mit Otto I. gegen Ludwig verbündet.¹⁴ Als er aber die Gefangennahme Ludwigs durch die Normannen ausnutzte, um Gerberga zu bedrängen, ihm die machtpolitisch bedeutsame *civitas* Laon zu überlassen,¹⁵ nutzte Gerberga ihre Verbindung zu Otto I. Dieser griff in die westfränkischen Auseinandersetzungen ein und stellte 948 vermittels eines Beschlusses der Synode von Ingelheim den karolingischen Vorrang in Person Ludwigs IV. wieder her. Bis zu Ludwigs Tod 954 blieb diese Vorrangstellung unangefochten.

Es sind gerade diese bewegten Jahre zwischen 949 und 954, in die das Buch Adsos datiert wird, und man wird, wie noch zu zeigen sein wird, diesen historischen Kontext zu seinem Verständnis nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Gerberga gewinnt für Adso aber nicht nur Bedeutung als Spielball in machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen westfränkischen Herrschern und den ostfränkischen Sachsen, sondern auch noch in einer anderen Hinsicht. Ausdrücklich spricht Adso Gerberga als eine Herrscherin an, von der er die Förderung seines religiösen Standes erwartet. Das geht über eine allgemeine Unterstützung des Mönchtums hinaus. Die Abtei St.-Évre, in der sich Adso zeitweise aufgehalten hatte, war eine der Trägerabteien der Reform von Gorze,¹⁶ und gemeinsam mit Abt Alberich hatte Adso diese Ideen auch nach Montier-en-Der gebracht,¹⁷ einem Kloster, das seit seiner auf die Merowinger zurückgeführten Gründung eine besondere Königsnähe aufwies¹⁸ und im 9. Jahrhundert durch die kriegerischen Umstände zeitweise völlig entleert gewesen war.¹⁹ Der Neuaufbau verband sich rasch mit der

¹² Konrad, De ortu (Anm. 4), 109.

¹³ Rolf Große, Art. Hugo der Große, in: Lexikon des Mittelalters. Bd. 5, München 1991, 160; Walther Kienast, Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit (900–1270). Weltkaiser und Einzelkönige. Erster Teil, Stuttgart 1974, 54–58; Lars Hageneier, Erster Teil: Der politische Rahmen, in: Johannes Laudage u.a. (Hg.), Die Zeit der Karolinger, Darmstadt 2006, 9–90, 87.

¹⁴ Siehe zu den kriegerischen Auseinandersetzungen Kienast, Deutschland und Frankreich (Anm. 13), 66–76.

¹⁵ Kienast, Deutschland und Frankreich (Anm. 13), 67.

¹⁶ TRE 13,588.

¹⁷ CChr.CM 45,VIII.

¹⁸ LexMA VI 808.

¹⁹ LexMA VI 808.

Orientierung an der in ihrem Kern lothringisch orientierten Reform von Gorze. Und offenbar hatte Adso Gründe für die Hoffnung, dass sich in Gerberga eine Förderin dieser Reform finden möchte. Die Tatsache, dass sie ihn mit der Schrift über den Antichrist beauftragte, kann dabei unter Umständen durchaus als Indiz hierfür gewertet werden, denn der Rückgriff auf den gelehrten Leiter einer Klosterschule war, wie dieser selbst bemerkt, nicht selbstverständlich: Vorsichtig verwies er darauf, dass Gerberga ja in Rorico, dem Bischof von Laon,²⁰ einen *prudentissimus pastor* an ihrer Seite habe, so dass sie es eigentlich nicht nötig habe, etwas über die erbetenen Themen von ihm zu hören.²¹ Dass sie sich dennoch an ihn wandte, zeigt die Hochschätzung, die sie seinem Kloster und möglicherweise der damit verbundenen Reformbewegung entgegenbrachte. Will man also seine Schrift recht einschätzen, wird man diesen doppelten Kontext: die politisch strittige Situation im Westfrankenreich und die Reform seines Klosters im Blick halten müssen. Die entscheidende Botschaft aber war die Erzählung vom Antichrist.

2. Der Antichrist als Gegenbild zu Christus

Es ist bislang wenig thematisiert worden, dass das Interesse Gerbergas nach Adsos Aussagen ja ein Doppelpes war: Sie will über Christus sprechen und etwas über den Antichrist erfahren.²² Tatsächlich ist wohl diese doppelte Ausrichtung der Schlüssel für das Verständnis seiner Schrift. Denn diese stilisiert – in Rückgriff auf die altkirchlichen Vorbilder, auf die Adso selbst verweist²³ – das Leben des Antichrist ganz konsequent als Gegenbild zu Christus. Das folgt der Definition des Antichristen, wie Adso sie wohl in Anlehnung an den Kommentar des Beda Venerabilis zu 1 Joh²⁴ formuliert: Der Antichrist trage diesen Namen, „weil er Christus in allem entgegenstehen wird und das Christus Entgegenstehende tun wird“²⁵. Diese auch abstrakt greifbare Definition aber münzt Adso in ein biographisches Prinzip um. Und eben in der damit begründeten konsequenten Gegenüberstellung unterscheidet sich diese *Vita* entschieden von Heiligenviten. Liegt in diesen, sofern es sich nicht um Märtyrererzählungen handelt, der Akzent auf dem gesamten Lebenslauf, vor allem der Erzählung von Wundertaten, so ist die Christusgeschichte bekanntlich bei der Geburt und bei der Schilderung der Passion besonders ausführlich. Eben dies

²⁰ Zu ihm: Konrad, De ortu (Anm. 4), 26.

²¹ CChr.CM 21,31f.

²² CChr.CM 45,21,26f.

²³ CChr.CM 45,23,17–19.

²⁴ PL 93, 94A: „Antichristi, id est, Christo contrarii“.

²⁵ CChr.CM 45,22,1–3: „quia Christo in cunctis contrarius erit et Christo contraria faciet.“

bildet sich nun auch in Adsos Biographie ab. Dem Auftrag Gerbergas folgend, über die *generatio* des Antichrist zu sprechen, reflektiert Adso – hauptsächlich die Schriften vorheriger Autoren kompilierend²⁶ – ausführlich über dessen Empfängnis und Geburt, überspringt dann seine Lebensjahre weitgehend, um in seine letzte Lebensphase zu gelangen, die nun allerdings nicht die wenigen Wochen der Passionsgeschichte abbildet, sondern gemäß den Weissagungen in Dan 7,25; 12,7 und Apk 13,5–6 dreieinhalb Jahre.²⁷ Nicht nur die Grundstruktur ist von der Gegenüberstellung des Antichrist zu Christus geprägt, sondern auch viele Einzelzüge.

Dies betrifft am signifikantesten die Geburt,²⁸ die nun nicht in Bethlehem, sondern in Babylon stattfindet:²⁹ Der Antichrist, der aus dem Stamm Dan komme, entsteht so, dass der Teufel ganz in den Uterus der Mutter eindringt und sie ausdrücklich so erfüllt, wie der Heilige Geist Maria erfüllte. Diese explizite Analogie zu Christus wird aber zugleich auch so ausgeführt, dass jede damit verbundene wunderhafte Erhöhung des Antichrist vermieden wird. Ausdrücklich betont Adso, dass der Antichrist tatsächlich aus Vater und Mutter geboren werde, „nicht, wie manche meinen, allein aus einer Jungfrau“³⁰. Damit wird jede Analogie zwischen Maria und der Mutter des Antichrist vermieden – und zugleich vom Stand der Jungfräulichkeit eine Ambivalenz ferngehalten, die sonst drohen könnte. Adso sieht gerade in Gerberga ausdrücklich die Mutter der Mönche und Fürstin der heiligen Jungfrauen,³¹ also die Beschützerin des monastischen Lebenswandels – da muss er vermeiden, dass Jungfräulichkeit durch die Verbindung mit dem Antichrist in ein negatives Licht gerückt würde. Wie wichtig Adso dieser Gedanke ist, zeigt die Tatsache, dass er das Gesamtmodell der Zeugung eigens theologisch reflektiert: Es handele sich hier um einen ganz menschlichen Vorgang „*diabolo cooperante*“³². Gerade der klassisch mit der Jungfrauengeburt verbundene Gedanke von der Alleinursächlichkeit Gottes für die Zeugung wird damit in fachlich präziser Terminologie ausgeschlossen, der Teufel wird zum Mittäter menschlichen Tuns.

Dem angedeuteten Schema einer jesuanalog abgekürzten Biographie entspricht es, dass man über das Aufwachsen des Antichrist wenig erfährt. Dass die Orte, in denen er aufwächst, Bethsaida und Chorazim sind,³³ dient einer späten Erfüllung von Mt 11,21, wird aber nicht weiter gefüllt. Viel wichtiger

²⁶ Zu den Quellen s. *Rauh*, Bild des Antichrist (Anm. 2), 153–164.

²⁷ CChr.CM 45,28,162 – präzise handelt es sich hier allerdings um die Zeit der Predigt Henochs und Elias, so dass für die Herrschaft des Antichrist eine geringfügig längere Zeit zu veranschlagen ist.

²⁸ CChr.CM 23,20–40.

²⁹ CChr.CM 24,46.

³⁰ CChr.CM 23,25f.

³¹ CChr.CM 20,4f.

³² CChr.CM 23,36f.

³³ CChr.CM 24,48–51.

und bedeutsamer ist sein Zug nach Jerusalem.³⁴ Nachdem bis dahin die Geographie seines Lebens in bewusster Antithese zu Christus gestaltet worden war, kommt es hier also zu einer Entsprechung, die in die Erzählung erst ihre eigentliche Spannung bringt. Der Antichrist ist nicht der offensichtliche Widerpart Christi, sondern seine Perfidie zeigt sich gerade darin, dass er sich als Erfüllung der Weissagungen und damit als der Messias der Juden gibt.³⁵ Damit wird der Antichrist in eine besondere Nähe zum Judentum gerückt, so wie auch seine Herkunft aus dem Stamme Dan ausdrücklich als eine Herkunft „*ex populo Iudeorum*“³⁶ bestimmt wird. Diese Angabe steht in einem eigenartigen Missverhältnis dazu, dass der Antichrist sich am Ende der Tage selbst beschneiden wird.³⁷ Die Zugehörigkeit zum Judentum ist damit zugleich eine auf Herkunft beruhende als auch eine in einem eigenartigen Akt selbst vollzogene. Diese Doppeldeutigkeit unterstreicht, dass es verkürzt wäre, die Nähe des Antichrist zum Judentum als bloßen Antijudaismus zu charakterisieren. Freilich macht gerade dies den theologischen Antijudaismus nur noch wirksamer, denn die Aussagen über die endzeitliche Verehrung des Antichrist durch die Juden erweisen sich letztlich als Hinweis darauf, dass die Fortdauer der Messiaserwartung auch nach dem Kommen Christi die Hinwendung zum Antichrist geradezu unvermeidbar machte, da er in vollendeter Weise die fortdauernden Hoffnungen der Juden erfüllte. Hierzu gehört auch, dass er den Tempel Salomos wieder errichten³⁸ und getreu der Weissagung aus 2 Thess 2,4 seinen Sitz darin nehmen wird.³⁹

Die sich hierin zeigende Zuspitzung auf eine Erfüllung jüdischer Hoffnungen bedeutet freilich nicht, dass der Antichrist nur außerhalb des Christentums erfolgreich und eine Warnung vor ihm daher für Christen unnötig wäre. Zu seinen Anhängern gehören vielmehr in großer Zahl auch Christen.⁴⁰ Nur ein kleiner Rest bleibt standhaft und erleidet das Martyrium.⁴¹ Der Hinwendung der Christen zum Antichrist entspricht sogar eine zweite Bedeutung des Sitzens im Tempel Gottes. Ausdrücklich wird dieser biblische Vers nicht nur, wie es einer literalen Bedeutung entspricht, auf das Gebäude des Tempels bezogen, sondern auch – entsprechend dem *sensus typologicus* – als Kirche verstanden.⁴² Diese Wendung gibt der Ansage des Antichrist nun eine entscheidende neue Spitze, denn sie macht aus der scheinbaren Restitution des Judentums zu-

³⁴ CChr.CM 24,55.

³⁵ CChr.CM 27,141–146.

³⁶ CChr.CM 23,20.

³⁷ CChr.CM 24,59.

³⁸ CChr.CM 24,57–60.

³⁹ CChr.CM 24,57.

⁴⁰ CChr.CM 24,55f.

⁴¹ CChr.CM 28,169f.

⁴² CChr.CM 27,146–148.

gleich eine Verderbnis des Christentums. Wie Adso sich dies konkret vorgestellt hat, ist nicht einfach zu sagen. Am ehesten entsteht wohl die Brücke dadurch, dass es die Verehrung durch alle Völker ist, die ihn in den Mittelpunkt der Kirche rückt: Er wird, so Adso, zunächst die Könige und Fürsten zu sich bekehren, und diese werden dann das Volk mit sich bringen.⁴³ Die gesamte Christenheit also unterwirft sich dem mit allen Kennzeichen des Judentums ausgestatteten Antichrist, so dass sogar, „wenn es geschehen kann, die Erwählten in Irrtum geführt werden“⁴⁴. Wie die Juden im Antichrist den von ihnen erwarteten Messias zu erkennen meinen, so sehen die Christen in ihm den wiederkehrenden Christus.⁴⁵ Dieser aber wird am Ende der Zeit selbst oder durch den Erzengel Michael dem Wirken des Antichrist ein Ende setzen.⁴⁶

Betrachtet man die konsequent als Gegenüber zu Christus erzählte Vita des Antichrist gemäß den Wünschen Gerbergas auch als Aussage über Christus selbst, so ist dieser letztliche Sieg nicht die einzige christologische Aussage von Gewicht, die aus dem Traktat zu gewinnen ist. Wichtiger ist die Botschaft, dass es gerade die äußeren Kennzeichen nicht sind, die Christus erkennen lassen: Der Antichrist erwirbt nicht allein die Weltherrschaft, bezeichnet sich nicht allein als Sohn Gottes,⁴⁷ sondern er tut auch unerhörte Wunder – bis hin zur scheinbaren Totenerweckung.⁴⁸ Solche Beschreibungen sind auch eine Warnung vor einem auf äußere Geschehnisse und Wunder bezogenen Glauben. Bei Adso fehlt der Hinweis darauf, worauf sich denn der wahre Glaube der Christen richten könne, aber er macht doch deutlich, dass das äußere Geschehen nicht ausreicht. Es liegt nahe, darin eine Wirkung der Frömmigkeit der Reformklöster zu sehen, und in der Tat bezieht Adso seinen Traktat auch unmittelbar auf den frommen christlichen Lebenswandel: „Wer auch immer nämlich, es sei ein Laie, ein Kanoniker oder ein Mönch, gegen die Gerechtigkeit lebt und die Regel seines Ordens bekämpft und schmäh, was gut ist, ist ein Diener Satans.“⁴⁹ Der dies schreibt, kämpft gerade für die strikte Einhaltung der mehr als ein Jahrhundert zuvor durch Benedikt von Aniane zur Normregel erhobenen Benediktsregel. Er will ganz offenkundig mehr erreichen als anzukündigen, wie es künftigen Christen ergehen wird: Er will auch die jetzigen Christen

⁴³ CChr.CM 24,61f.

⁴⁴ CChr.CM 25,73f: „ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi“.

⁴⁵ CChr.CM 25,75–77.

⁴⁶ CChr.CM 28,180–29,183.

⁴⁷ CChr.CM 24,59f.

⁴⁸ CChr.CM 24,72–25,73.

⁴⁹ CChr.CM 22,13–16: „Quicumque enim, sive laicus, sive canonicus, sive etiam monachus, contra iustitiam vivit et ordinis sui regulam impugnat et quod bonum est blasphematur, Antichristus est, minister satanae est“; vgl. hierzu Christoph Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144), Göttingen 2002, 89.

zu rechtem Verhalten mahnen,⁵⁰ und zwar, das zeigt der Duktus des Zitates, obwohl ausdrücklich auch die Laien genannt werden, vor allem die an eine Regel gebundenen Kanoniker und Mönche. Die Linie, die Adso zieht, wird deutlich verschoben: Nicht der Abfall vom Christentum erst macht den Glaubenden zum Satansdiener und damit zum Anhänger des Antichrist, sondern die Regelverletzung. Das Reformanliegen Adsos wird durch diese Schrift mit der schärfsten möglichen Warnung bewehrt.

3. Die Verherrlichung der westfränkischen Herrschaft

Die Mahnung aber gilt nicht ausschließlich den Mönchen innerhalb des Reformzweiges, sondern auch der Gönnerin Gerberga. Eine leise Entsprechung zu der Mahnung an die Mönche findet sich auch in dem an sie gerichteten Prolog, in dem Adso in aller einem Mönch gegenüber der Königin zukommenden Zurückhaltung, ihr einerseits äußeres Wohlergehen wünscht, andererseits aber die Erlangung der Himmelskrone durch Befolgung der göttlichen Gebote und gute Taten.⁵¹ Hier, in der frommen Zuwendung zu Gott und dem Tun der göttlichen Werke, ist offenkundig der eigentliche Schutz zu suchen. Diese Zeilen machen den Traktat eines „Wanderers zwischen den Reichen“ (Walter Berschin)⁵² auch zu einem impliziten Herrscherspiegel. Versteht man ihn in dieser Perspektive, so gewinnt auch die oben angeführte Ankündigung, der Antichrist werde zuerst die Könige und Fürsten in die Irre führen und diesen werde dann das Volk folgen, einen eigenen Ton: Adso appelliert implizit an die Verantwortung des Herrschers für das religiöse Wohlverhalten und das Heil seiner Untertanen. Entsprechend werden nicht allein die Mönche als potenzielle Satansdiener gekennzeichnet, sondern Adso erwähnt die Vielzahl der Diener des Antichrist und nennt unter ihnen besonders Antiochus, Nero und Domitian,⁵³ also die herausragenden *exempla* von gegen den rechten Gottesglauben gerichteter Herrschaft.

Doch Adso spricht nicht nur im Rückblick auf politische Herrschaft, sondern auch im aktuellen Kontext.⁵⁴ Die Gegenwart deutet er im Blick auf den von

⁵⁰ Siehe Bernard McGinn, *The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages*, in: Jan A. Aertsen / M. Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (MM 29), Berlin/New York 2002, 79–94, 85.

⁵¹ CChr.CM 20,20–25.

⁵² Berschin, *Biographie* (Anm. 5), 219.

⁵³ CChr.CM 22,10–12.

⁵⁴ An der konkreten Situierung der Schrift geht es vorbei, wenn *Rauh*, *Bild des Antichrist* (Anm. 2), 159, die Rede vom „rex Francorum“ „aus seiner nationalen Reduktion wie aus seiner Ambiguität herausheben“ will: Gerade die Ausrichtung auf das (freilich nicht im modernen Sinne national zu verstehende!) westfränkische Reich macht die Pointe in der Schrift Adsos aus.

Paulus in 2 Thess 2,3 angekündigte *discessio*, die er als Zerfall des Römischen Reiches versteht, also auf die Ankündigungen aus Dan bezieht, auf die er auch anspielt, wenn er von der bisherigen Abfolge der Reiche der Griechen, der Perser und anderer spricht.⁵⁵ Seine Gegenwart aber deutet er in dem Sinne, dass nun zwar viele vom Römischen Reich abgefallen seien, dieses aber noch nicht ganz zerfallen sei, weil noch die fränkischen Könige, denen die Aufgabe zufällt, das Römische Reich innezuhaben, regierten.⁵⁶ Adso schreibt dies zu einem Zeitpunkt, da das römische Imperium noch nicht formell wieder konstituiert war: Erst 962 sollte Otto I. in Rom zum Kaiser gekrönt werden. Aber die sächsischen Herrscher hatten bereits eine Herrschaftssymbolik eingeführt, die ihren Anspruch als eigentliche Wahrer der Kontinuität deutlich machten: 936 hatte Otto I. sich in Aachen zum König krönen lassen und damit an die karolingische Praxis angeknüpft. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, wie spezifisch die Aussagen über die fränkischen Könige als Träger des Imperiums sind.⁵⁷ In seiner grundlegenden Studie zu Adso hat Robert Konrad gezeigt, dass dieser Titel den westfränkischen Herrschern vorbehalten war⁵⁸ und entsprechend die westfränkische Ausrichtung von Adsos Antichristschrift hervorgehoben. Tatsächlich wünscht Adso in seinem Prolog ausdrücklich Gerberga, dass ihre Kinder das *culmen imperii* erlangen würden.

Liest man den Text Adsos so, so gewinnt er über seine spirituelle Dimension und Mahnung zu christlichem Wohlverhalten hinaus eine ganz erhebliche politische Botschaft. Denn er spricht dann nicht nur den Karolingern den eigentlich legitimen Zugriff auf das Imperium zu. Das allein wäre als abstrakte Aussage eines Mönchs wertlos. Er geht um vieles weiter. Denn er kehrt den Gedanken der *discessio* der Völker geradezu um, indem er verkündet, dass vor dem Ende ein fränkischer König das ganze römische Reich wiedererrichten und als größter und letzter aller Könige herrschen werde. Er werde dann nach Jerusalem reisen und dort auf dem Ölberg sein Szepter und seine Krone niederlegen – und so werde dann das Römische Reich sein Ende finden.⁵⁹ Auf dem Gipfel seiner Macht also erfährt das Römische Reich sein Ende und die Weissagung des Apostels Paulus in dieser eigenartigen Weise ihre Erfüllung.⁶⁰

⁵⁵ CChr.CM 25,102–104; vgl. Zu der dahinter stehenden Tradition der vier Weltreiche Konrad, *De ortu* (Anm. 4), 90–95.

⁵⁶ CChr.CM 26,112–115; vgl. Konrad, *De ortu* (Anm. 4), 97.

⁵⁷ Zur Zuordnung von *imperium* als dem erst in späterer Zeit entscheidenden Reichsbegriff und *regnum* in der Karolingerzeit siehe Hans-Werner Goetz, *Regnum: Zum politischen Denken der Karolingerzeit*, in: *ders.*, *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, Bochum 2007, 219–272, 260f.

⁵⁸ Konrad, *De ortu* (Anm. 4), 107–109.

⁵⁹ CChr.CM 26,117–122; zu den hier von Adso erwähnten „*nostri doctores*“ als Kirchenvätern s. Konrad, *De ortu* (Anm. 4), 36f.

⁶⁰ CChr.CM 26,124f.

Vorbedingung des Kommens des Antichrist ist also die Fülle der Macht bei einem fränkischen König, und dieser wiederum ist wohl als Erbe Gerbergas zu denken. Die Prophezeiung vom Ende gewinnt damit eine ganz andere Note: Gerberga als westfränkische Herrscherin über ein bedrohtes und von der Gnade Ottos des Großen abhängiges Reich darf erwarten, dass ihre Nachfahren das gesamte Römische Reich wieder zusammenführen, dass aus dem in desolater Abhängigkeit von Otto I. geratenen westfränkischen Königtum⁶¹ wieder eine herrliche politische Macht wird. Die Ankündigung des Antichrist ist eine Heilsankündigung, eine Heilsankündigung freilich, die auf die westfränkischen Herrscher jene *renovatio* römischer Herrschaftssymbolik überträgt, wie sie sich unter den Sachsen herausgebildet hatte.⁶² Ohne die ottonische Herrschaft wäre dieser Gedanke schwerlich aufgekommen. Bezogen auf die realpolitische Situation aber richtet er sich gegen die Ottonen.

4. Abschlussüberlegungen

Zu den komplexesten Fragen in der Deutung Adsos gehört die, inwieweit er ein Zeuge für eine entstehende Endzeiterwartung, womöglich im Vorfeld des Jahres 1000 sei.⁶³ Tatsächlich bietet der Text, dessen Inhalt natürlich die letzten Ereignisse vor dem Ende der Welt sind, aber wenig Anhalt für die Vermutung einer akuten Endzeiterwartung.⁶⁴ Die einzige Aussage zur endzeitlichen Qualität von Adsos eigener Epoche ist negativ: „*Hoc autem tempus nondum venit*“⁶⁵, erklärt er im Blick auf den angekündigten Zerfall des Römischen Reiches und muss dies nach dem Dargestellten ja auch tun, da er eben aus den Ankündigungen für das Römische Reich noch Zukunftshoffnungen zieht.

Will man also Adsos Traktat über den Antichrist insgesamt würdigen, so müssen die anderen dargestellten Aspekte in den Vordergrund rücken. Adsos Text ist in einer Zeit, in der gerade der westfränkische Raum, in dem der Autor selbst sich bewegte und auf den er durch die Auftraggeberin bezogen war,

⁶¹ Siehe Konrad, *De ortu* (Anm. 4), 108.

⁶² Vgl. ebenso Johannes Fried, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Frankfurt/Berlin 1994, 32.

⁶³ Dieses Jahr betont Fried, *Weg* (Anm. 62), 989–991, auffällig stark, freilich ohne direkten Bezug auf Adso zu nehmen; vgl. hierzu auch *ders.*, *Ritual und Vernunft – Traum und Pendel des Thietmar von Merseburg*, in: Lothar Gall (Hg.), *Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden*, Berlin 1999, 15–63.

⁶⁴ Vgl. Tzotcho Boiadjev, *Der mittelalterliche Apokalyptismus und der Mythos vom Jahre 1000*, in: Aertsen / Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung* (Anm. 50), 165–178, 168; Anna-Dorothee von den Brincken, *Abendländischer Chiliasmus um 1000? Zur Rezeption unserer christlichen Ära*, in: ebd., 179–190, 180f; als sehr ambivalent deutet Auffarth, *Irdische Wege* (Anm. 49), 90–92, das Jahr 1000.

⁶⁵ CChr.CM 26,112f; vgl. Auffarth, *Irdische Wege* (Anm. 49), 86.

innerlich zerklüftet war, ein Zeugnis für die Wiederkehr universalhistorischer Konzepte. Die bloß noch durch Erbschaft vermittelte, realpolitisch unterhöhlte Fortsetzung der Karolinger im Westen hatte durch die Ottonen im Osten einen irritierenden Kontrapunkt erhalten. Durch bewusste Anknüpfung an die Karolinger und damit letztlich an die Ansprüche auf die römische Herrschaft hatten die Ottonen die Reichsidee neu belebt und damit auch den von Adso implizierten Gedanken eines Vier-Reiche-Schemas mit seinen apokalyptischen Implikationen neu denkbar gemacht. Welch starke Impulse diese Wiederanknüpfung an universalmonarchische Vorstellungen entfalten konnte, sollte gut vierzig Jahre später die Regentschaft Ottos III. zeigen, der versuchte, im Gedanken der *renovatio imperii* dem Traum einer Universalherrschaft über die gesamte bekannte Welt konkrete Gestalt zu geben.⁶⁶ Hiervon war die Herrschaft Ottos I. noch weit entfernt, und doch hatte sie sich in gewisser Weise schon auf den Weg zu einem solchen Konzept gemacht.

Und eben hier setzt Adso ein: Er greift den Gedanken der Universalherrschaft auf, projiziert ihn aber, gegen alle sichtbare Realität auf die dynastischen Erben der Karolinger. Das kann er umso eher tun, als seine Auftraggeberin nicht nur karolingische Herrschergattin ist, sondern auch Anverwandte der Ottonen. In keiner Person verbinden sich so wie in ihren Kindern, denen er das *imperium* wünscht, die Verbindung aus altem dynastischem Anspruch und neuer Herrschaftsstärke. Der Traktat erweist sich also zu einem gewichtigen Teil als eine Eloge auf die westfränkische Herrschaft. Vor diesem Hintergrund aber schärft er dann auch ein, was einem christlichen Herrscher zukommt. Er erinnert an die Sorge für den christlichen Glauben und letztlich für die Reform, die er selbst vertritt. Mit ihrem Schutz und ihrer Bewahrung soll den künftigen Herrschern gelingen, christlich auf Erden zu regieren und im Himmel die Krone zu erlangen. Die Prophetie verbindet sich mit einer Mahnung. Der Antichrist ist die negative Folie, die diese positiven Appelle erst entfalten lässt. Und Adso, als Prophet des Antichrist, ist vor allem Prophet der westfränkischen Herrscher.

Zusammenfassung: Um 950 entstand ein „biografischer Traktat“ über den Antichrist aus der Feder Adsos von Montier-en-Der – der spätere Abt verfasste diesen im Auftrag der westfränkischen Königin Gerberga. Sowohl der historisch-politische Kontext im Spannungsfeld zwischen Karolingern und Ottonen als auch die religiös-paränetische sowie monastische Ebene (Stichwort: Reform von Gorze) spielen für das Entstehen und somit das Verständnis dieses Textes über den Antichrist eine entscheidende Rolle. Das gezeichnete Gegenbild Christi ist eben nicht zuletzt Mahnung für deviante Mönche als auch für die Königin selbst.

Abstract: Around 950 a „biographical treatise“ on the Antichrist was produced from the pen of Adso of Montier-en-Der who later became an abbot. He wrote it at the request of the West Frankish Queen Gerberga. The historical-political context in the tense atmosphere of the period between Carolingian and Ottonian rule as well as the religious-paraenetic and monastic situation

⁶⁶ Siehe Gerd Althoff, Otto III., Darmstadt 1996.

(cue: Gorze reform) both play a decisive role for the emergence and thus for the understanding of this text on the Antichrist. If nothing else, the sketched counter-image of Christ is a warning to deviant monks as well as to the queen herself.

Sinngebung von Vergangenheit und Zukunft – Vorstellungen zum Antichrist im hohen Mittelalter

von Hans-Joachim Schmidt

1. Fragen zum Antichrist

Die biblisch begründete Konzeption des Antichrist setzt einerseits eine Analogie, wenn nicht gar eine Affinität mit Christus voraus, andererseits eine Gegensätzlichkeit. Der Keim eines Misstrauens war gesät, dem unterschiedliche Gruppen und Personen innerhalb der Christenheit ausgesetzt waren, denn die Gestalt des Antichrist und die seiner Adepten verbarg sich in einer täuschenden Ähnlichkeit mit Christus. Es galt also, ihn zu enttarnen. Polemische Auseinandersetzungen über den rechten Weg zur Erlangung des Seelenheils waren vergiftet mit Vorwürfen, die die jeweiligen Gegner als Anhänger und als Promotoren des Antichrist be- und verurteilten. Das Wirken im Geheimen, das dem Antichrist nachgesagt wurde, und die Analogie mit Christus, die Ähnlichkeiten hervorbringen würde, machten die Identifikation schwierig. Das Problem hatte bereits Augustinus beschäftigt: Die Unterscheidung zwischen den von Gott Erwählten und den von ihm Verdammten könne im sichtbaren Geschehen und in der Geschichte nicht gefunden werden. Das Wissen sei allein Gott vorbehalten. Menschen könnten darüber nicht urteilen. Die Feinde der Christenheit wirkten im Verborgenen. Erst durch deren sichtbare Hinwendung zu den Häretikern offenbarten sie sich und machten sich als Adepten des Antichrist kenntlich. Aber weiterhin gebe es Ketzer, die innerhalb der Kirche und unerkannt wirkten und nicht entdeckt werden könnten. Damit war zweierlei für die mittelalterliche Augustinus-Rezeption vorgegeben: erstens das allzeit wirksame Eingreifen des Antichrist, der nicht erst am Ende der Geschichte hervortrete. Zweitens die Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit dieses Wirkens in der Geschichte, die nur durch wenige Momente eines Aufsteigens aus dem Verheimlichen unterbrochen werde. In diesem Prozess des sich Verbergens und des sich Enthüllens entstehe nach Augustinus eine unentschiedene Alternative von Vorstellungen, die dem Antichrist und seinen Anhängern im historischen Geschehen Bedeutung zuweisen. Die Aporie zwischen verborgener und geheimer Existenz führte zu einer vorsichtigen Beurteilung, wie Abweichungen vom kirchlichen Ideal zu deuten seien. Augustinus war denn auch skeptisch gegenüber einer historischen Konkretisierung des Antichrist. Er beharrte auf den geheimen, nicht durchschaubaren Wendungen der *civitas Dei*, die erst am Ende der Geschichte offen

auftreten werde. Andererseits suchte er Gegenkräfte gegen häretische Abirungen zu mobilisieren und erachtete deren Kennzeichnung als offen zutage liegende Verfehlung als notwendig an. Den Widerspruch suchte Augustinus durch einen Gegensatz zwischen dem individuellen Antichrist der Zukunft, wie in seinem geschichtstheologischen Werk *De civitate Dei* ausgeführt, und den vielen Antichristi der Vergangenheit, in einer exegetischen Schrift zum ersten Johannesbrief dargelegt, aufzulösen, ohne dass er die in unterschiedlichen Texten vorgestellten Konzepte explizit miteinander zur Übereinstimmung gebracht hätte.¹ Das unlösbare Problem harnte auch im hohen Mittelalter einer Lösung. Die Frage nach der Manifestation des Antichrist im historischen Geschehen – sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft – verlangte Antworten. Indem sie gegeben wurden, war aber nur scheinbar Eindeutigkeit erreicht. Denn die Zeichen, die als Manifestationen des Antichrist verstanden wurden, waren widersprüchlich. Weder empirische noch logische Stringenz wurde erreicht. Ein weites Feld der Auseinandersetzung war eröffnet.

Im Folgenden soll dargelegt werden, welche Funktion die Figur des Antichrist in der Zeit vom 12. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts erfüllte. Dabei fällt zunächst auf, dass der Antichrist seit dem endenden 11. Jahrhundert als Gestalt der Geschichte dargestellt wurde, sein Erscheinen also der Ferne eschatologischer Entrückung enthoben und in den historischen Prozess eingefügt wurde. Der Antichrist wirkt in der Geschichte, ja er erscheint geradezu als ihr Movens. Damit kann er konkretisiert werden, sein Wirken kann unter vielerlei Gestalt und mittels vielerlei Helfer auch chronologisch präzisiert werden. Anders als bei Adso von Montier-en-Der, der den Antichrist als zeitlose Gestalt auftreten ließ, vielmehr mit biographischen Details anreicherte und seinen Lebenslauf darstellte,² bot sich seit dem endenden 11. Jahrhundert mit der Verwendung des Antichrist ein Erklärungsmodell für geschichtliche Ereignisse der Vergangenheit an, wobei in Extrapolation und unter Verwendung biblischer Erzählstoffe auch eine Ausweitung der Erzählung in die Zukunft geleistet wurde.

Mit der Verknüpfung von Antichrist und von seinen Anhängern verbindet sich die Frage, wie diese erkannt werden können. Wenn diese nicht als offene Feinde der Christen auftreten, verlangte das Erkennen stets eine Demaskierung. Deswegen verleitete zeitgenössische mittelalterliche Polemik dazu, die jeweiligen Gegner als Adepten und Wegbereiter des Antichrist zu entlarven. Aber wie konnte eine solche Kontroverse das geheime Treiben in Vergangenheit und Gegenwart aufspüren und zugleich eine verlässliche Vorausschau auf

¹ Aurelianus Augustinus, *De civitate Dei* (CCEL 48), Turnhout 1984, 732, lib. 20, cap. 19; ders., *De doctrina Christiana* (CCEL 80), Turnhout 1963, lib. 3, cap. 31–37; ders., *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, in: PL 35/2, Sp. 1777–2062.

² Adso de Montier-en-Der, *De ortu et tempore Antichristi*, hg. v. Daniel Verhelst (CCCM 56), Turnhout 1976. Vgl. den Beitrag von Volker Leppin in diesem Band, S. 125–136.

die künftige Geschichte bieten? Weiterhin soll hier untersucht werden, in welcher Weise Gegenkonzepte vorgestellt wurden, die die historische Konkretisierung verweigerten und die Geschichte und Antichrist in jeweils getrennten Ablaufschemata sich entfalten ließen. War mit der Enthistorisierung ein Verlust von Deutungssicherheit verbunden? Wie konnten Aussagen über den Antichrist begründet werden? Bedurfte es, um den Antichrist als Antriebskraft des Geschehens über alle Epochen hinweg einzuführen, eines einheitlichen Erklärungsmodus? Konnte es auch eine Validität für die Zukunftsprognose erwerben? Die Fragen zielen darauf, zu erörtern, wie die prinzipielle Unmöglichkeit, verlässliche Aussagen über die Zukunft zu machen, mit einer Extrapolation von Geschichte vereinbart werden können. Es soll hier also nicht erneut der Versuch unternommen werden, die gut erforschten Konzepte verschiedener mittelalterlicher Autoren zum Antichrist wiederzugeben, sie zu vergleichen und sie in eine genetische Abfolge der Beeinflussungen zu bringen, sondern ich möchte mit den folgenden Überlegungen zeigen, in welcher Weise die Geschichte gedeutet wurde und wie diese Deutung sich auf eine Tiefenstruktur geheim wirkender aber um nichts weniger durchsetzungsfähiger Kräfte bezog.

Es soll gezeigt werden, wie mit der Figur des Antichrist ein Modell zur Verfügung stand, mit dem historische Peripetien mit Bedeutung versehen und in eine eschatologische Perspektive eingefügt werden konnten. Damit war eine Rationalisierung von Geschichte verbunden, deren Darstellung sich nicht mehr damit begnügen konnte, Ereignisse chronologisch zu vermelden, sich nicht einmal damit zufrieden gab, Motive, Ursachen und Auswirkungen zu analysieren, sondern einen vernünftig geleiteten Prozess der Erlösung zu ergründen suchte. Dass mit diesen Versuchen die Auffassung von Geschichte insgesamt sich veränderte, will ich darzulegen versuchen.³

2. Der Antichrist als Figur einer kausalen Geschichtsschreibung

Die *Glossa ordinaria* zur Bibel, nach heutigem Kenntnisstand von Anselm von Laon zu Beginn des 12. Jahrhunderts begründet und von anderen wie Gilbert Porreta und Petrus Lombardus im selben Jahrhundert fortgeführt,⁴ präsentierte

³ Abelard et son temps. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance du Pierre Abelard (14–19 mai 1979), Paris 1981; M. Colish, Systematic Theology and Theological Renewal in the twelfth Century, in: Journal of Medieval and Renaissance Studies 18 (1988) 135–156; David E. Luscombe / G. R. Evans, The Twelfth-Century Renaissance, in: James H. Burns (Hg.), The Cambridge History of Medieval Political Thought. C. 350–1450, Cambridge 1988, 306–338.

⁴ Henri de Lubac, Exégèse médiévale, t. 2, Paris 1959–64; Rolf Schaefer, Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche (Studienbücher Theologie), Gütersloh 1980; K. Guth, Zum Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik, in: Revue Théologique 38

einen disparaten Textbestand, der zu unterschiedlichen Deutungen einlud. Den Brief von Paulus an die Thessaloniker deutend, stellten die Glossatoren den Antichrist als eine Figur vor, die kurz vor dem zweiten Erscheinen Christi auftreten werde. Damit war der Antichrist einer bestimmten, bemessenen Epoche zugewiesen. Zugleich aber würde er sich mit Vorläufern und Unterstützern umgeben, mit deren Hilfe er zu allen Epochen seinen Einfluss ausübe, so dass historische Gestalten wie Kaiser Nero als seine Helfer ausgewiesen werden. Aber das Wirken geschehe im Verborgenen. Erst am Ende der Zeiten, dann, wenn der Antichrist unverhohlen seine Gewaltherrschaft gegen die Kirche und die Christen aufrichten würde, könne seine Falschheit erkannt werden, was aber nicht die Voraussetzung für dessen Niederringen sei, denn dies könne allein Gott leisten. Zugleich aber präsentieren die Glossen eine Pluralität von Antichristi, die mit den Häretikern gleichgesetzt werden, die den Glauben an die Erlösungstat Christi durch ihre Taten zerstören würden und in allem Christus entgegengesetzt seien.⁵ Der Antichrist als Einzelperson ist nicht allein in Relation zu Christus gestellt, denn er imitiere nach Petrus Lombardus den Teufel. Er sei dessen Sohn: *filius perditionis, id est diaboli*. Die Generationenfolge beruhe indes nicht auf natürlicher Abstammung, sondern auf einer Nachahmung, also auf einer inhaltlichen Verknüpfung. Der Autor der Exegese des zweiten Thessalonikerbriefes setzte also eine Differenz zwischen den beiden Demiurgen des Bösen voraus. Die ontologische Beschaffenheit des Antichrist war von ihm gleichwohl offen gelassen.⁶ Konkretisiert werden konnten sehr viel eher seine Gefolgsleute. Sie waren in der Geschichte zu suchen. Damit waren die Themen einer hochmittelalterlichen Diskussion über den Antichrist vorgegeben: seine Rolle im eschatologischen Geschehen, sein Wirken in der Geschichte, die Schwierigkeit, ihn zu erkennen und schließlich die Erörterung, wie sich gegen ihn zu wappnen möglich sei.

Die historische Präzisierung des Antichrist war eine Neuerung gegenüber einer Auffassung, die die biblischen Texte als Quellen der Inspiration heranzog, um über den Antichrist Wissen zu gewinnen. Mit der Deutung von Geschichte eröffnete sich eine weitere Informationsbasis. Sie erforderte ein Erkenntnisstreben, das im historischen Prozess einen Vorgang walten sah, der mit der Eschatologie, mit dem Eintreffen der letzten Geschehnisse der Menschheit in Verbindung gebracht werden könne. Aber eine solche Vorgehensweise musste einer patristischen Auffassung abgetrotzt werden, die jegliche Datierung, jegliche chronologische Einordnung, jegliches Erkennen von Vorzeichen und von vorbereitendem Voranschreiten für die menschliche Erkenntnis als unzugäng-

(1971) 121–136; Henning von Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 2: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994.

⁵ Glossa ordinaria, in: PL 114, Sp. 9–759, hier Sp. 607.

⁶ Petrus Lombardus, In epistolam II ad Thessalonicenses, in: PL 192, Sp. 311–326, hier Sp. 317.

lich erachtete. So lehnte insbesondere Augustinus, auch in seinem geschichtstheologischen Werk *De civitate Dei* die Möglichkeit des Vorwissens über die Zeit und die Umstände des Weltendes und des Kommens des Antichrist rundweg ab und umgab diese Geschehnisse mit einem Mantel des Geheimnisvollen, womit er auch die Ereignisse seiner eigenen Zeit einer eschatologischen oder heilsgeschichtlichen Deutung entzog. Ja er warnte ausdrücklich davor, die Zeit der letzten Dinge in eine numerische Ordnung bringen zu wollen. Das Wissen sei allein Gott vorbehalten. Und auch in der Vita des ägyptischen Eremiten Antonius aus der Feder des Athanasius ist das Streben nach prophetischer Gabe vermessen; Zukunftsschau und die Kenntnis über die letzten Geschehnisse der Menschheit kann nur demütig gewährt, nicht aber selbst durch Nachforschung erworben werden.⁷ Auch der im 7. Jahrhundert verfasste und im hohen Mittelalter ausgiebig rezipierte eschatologische Text des Pseudo-Methodius gewährt zwar eine Schau über das Ende der Geschichte und das zuvor hereinbrechende Reich des Bösen auf Anstiftung des Antichrist, aber chronologisch oder personal konkretisierte Geschichtsbetrachtung verwehrt er, was diesen Text ja gerade so breit anwendbar machte, wenn es im hohen Mittelalter darum ging, historische Fakten mit dem Wirken des Antichrist in Verbindung zu bringen.⁸

Mit der Vorstellung, dass es viele Antichristi gebe, war die Voraussetzung gegeben, der Singularität des endzeitlichen Verderbers die Pluralität mehrerer Verfolger der Kirche Gottes entgegenzustellen und den historischen Prozess mit Antriebskräften aufzufüllen, die seine Dynamik verursachen würden. Der Mannigfaltigkeit historischer Ereignisse und deren ungeordnet scheinende Abfolge wurde eine einheitliche Kausalität unterlegt. Anders aber als teuflische Einwirkungen blieben die Taten des Antichrist stets punktuell, auf einzelne Ereignisse, Personen und Epochenabschnitte beschränkt. Wendepunkte, Katastrophen und Gefährdungen fanden somit eine Erklärung. Dies verhinderte aber nicht eine Uniformität des jeweiligen Gegners zu behaupten, der als Manifestation des Antichrist vorgestellt wurde. Der Vorwurf, im Dienst des Antichrist zu stehen, war polemisches Instrument, schärfte die Militanz und erhob den Streit um die Macht in der Kirche in die Sphäre eschatologischer Gegensätze. Die Stilisierung als eines unterlegenen und verfolgten Opfers verband sich mit Vorstellungen allumfassender Verfolgung, denen die wahren Anhänger Christi ausgesetzt seien, deren Stellung damit überhöht und in einen Kampf um die

⁷ Aurelianus Augustinus, *Epistolae*, in: 197,1 (PL 33), Sp. 899; Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, hg. v. Gerhardus J. M. Bartelink, Paris 1994, 220–229.

⁸ Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, hg. u. übersetzt von Gerrit J. Reinink (*Corpus scriptorum christianorum orientalium* 220), Löwen 1994; Die Apokalypse des Pseudo-Methodius, Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, hg. v. Willem H. Aerts / Gregorius A. A. Kortekaas (*Corpus scriptorum christianorum orientalium. Subsidia* 98), Löwen 1998; Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart 2000, 54ff.

Geltung der göttlichen Heilsordnung eingebunden wurde. Der Rede vom Antichrist seine historische Vieldeutigkeit zu nehmen und ihn mit konkreten Ereignissen in Verbindung zu bringen, ist das Ergebnis eines Denkens, das antinomische Gegensätze sucht und dualistische Oppositionen konstruiert. Ein solches Denken entfaltete sich in der Epoche des Investiturstreites, in der die rechte Ordnung christlicher Gemeinschaft umstritten war und den jeweiligen Gegnern, d.h. entweder den Verfechtern königlicher Befugnisse in der Kirche oder aber den Verteidigern der *libertas ecclesiae*, d.h. den Gegnern laikaler Ermächtigungen, die Rolle zugewiesen war, jeweils Adepten des Antichrist zu sein.

So waren die Auseinandersetzungen zur Durchsetzung der Kirchenreform in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhundert durchsetzt mit dogmatischen Zuspitzungen, die die Gegner von Reformen in die Nähe des Antichrist rückten, so wie dies Humbert von Silva Candida tat, ohne dabei indes der eigenen Epoche eine eschatologische Bestimmung aufprägen zu wollen. Da eine historische Einordnung fehlte, verband sich der Vorwurf einer häretischen Abirrung zwar mit der Identifizierung mit den Adepten des Antichrist, nicht aber mit einer Vorbereitung zu extremen Verfolgungen der Christenheit in der Zukunft und schon gar nicht die Ankündigung des eschatologischen Geschehens der Endzeit.⁹ Bei den Auseinandersetzungen während des so genannten Investiturstreits war keine eschatologische Wendung der Heilsgeschichte vorgestellt. Das historische Argument bezog sich auf die Vergangenheit; es sollte dem Nachweis dienen, die angestrebten Veränderungen als Rückgriff und Wiederherstellung auf einen idealen Urzustand auszugeben.¹⁰ Adam von Bremen hat den Antichrist ausdrücklich von der Christenheit abgetrennt und ihn räumlich in den noch nicht christianisierten Gebieten Norwegens lokalisiert. Dort habe es heidnische Zauberer und Weissager und noch andere *satellites Antichristi* gegeben, die durch vorgetäuschte Wunder die Menschen in ihrer Abhängigkeit hielten, bevor auf Anweisung König Olafs diese Praktiken eingestellt und der christliche Glaube eingeführt worden sei. Die Entfernung des Antichrist, der in einem bestimmten Land mittels seiner Anhänger herrsche, entzieht ihm eine geschichtliche Wirksamkeit; ja, er könne sogar überwältigt werden, so dass eine stets wirksame Kausalität ihm vorenthalten wird und damit auch eine Vorbereitung für künftige Verfolgungen der Gläubigen von ihm nicht ausgehen

⁹ *Humberti cardinalis Libri tres adversus simoniacos*, hg. v. R. Thaner, in: MGH LdL 1, Hannover 1891, 95–253, hier 173.

¹⁰ Jürgen Ziese, *Historische Beweisführung in Streitschriften des Investiturstreites* Münchener (Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 8), München 1972; Ian S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest*, Manchester 1978; Hans-Werner Goetz, *Geschichte als Argument. Historische Beweisführung und Geschichtsbewußtsein in den Streitschriften des Investiturstreits*, in: HZ 245 (1987) 31–69; Wilfried Hartmann, *Der Investiturstreit* (Enzyklopädie deutsche Geschichte 21), München 1993, 112–116.

kann.¹¹ Auch der Benediktiner Guibert von Nogent hat den Antichrist als bewegende Kraft in der vergangenen Geschichte ausgeschieden und ihn allein für die Endzeit reserviert. Die von ihm verfasste Geschichte des ersten Kreuzuges gibt die Rede wider, die Papst Urban II. 1095 in Clermont hielt und zur Eroberung Jerusalems aufrief. Dabei habe er die Parusie-Erwartung angestoßen. Indes könne die Endzeit erst nach der Ankunft des Antichrist anbrechen, und er käme, nachdem die Christen Jerusalem erobern und dort herrschen würden.¹²

Auch im 12. Jahrhundert war zunächst die Kennzeichnung als Anhänger des Antichrist weiterhin beliebtes Argument, um den jeweiligen Gegner bloßzustellen, ihn aber nicht einzuordnen in einer Sequenz des Unheils, das in der zeitlichen Vervielfältigung als Präfiguration der letzten Verfolgungen der Menschheit vor dem Jüngsten Gericht vorgestellt worden wäre. Der polemische Bernhard von Clairvaux (1090–1153) sah in dem von ihm bekämpften Papst Anaklet II. einen Anhänger des Antichrist oder der Antichristi oder den Antichrist selbst, wie er in mehreren Briefen schrieb. Auch Petrus Abelardus bereite die Wege des Antichrist vor. Beide verurteilte Bernhard als Verfolger der wahren Christen.¹³ Indes, trotz der virulenten Polemik erachtete Bernhard ein baldiges Erscheinen des Antichrist als unwahrscheinlich und widersprach der Auffassung, die Norbert von Xanten ihm mitgeteilt habe.¹⁴ Mag Bernhard seine Kontroversen auch in großer Schärfe geführt haben und seine Gegner in einer eschatologischen Perspektive mit dem schlimmsten Feind der Christenheit assoziiert haben, ein geschichtstheologisches Konzept entfaltet er nicht, genauso wenig wie er seine eigene Zeit in einer dramatischen Zuspitzung der Konflikte auf den baldigen Endkampf zwischen den Mächten des Bösen und des Guten zusteuern sieht.¹⁵

Mit der Polemisierung ging auch eine Banalisierung einher: Der Antichrist als Anstifter von Naturkatastrophen verlieh ihm gar geheime Kräfte, die ihn befähigten, gegen die Ordnung der Natur zu handeln. Umgekehrt kündigten Naturkatastrophen das Kommen des Antichrist an. Besondere Konstellationen der Himmelskörper – aufgrund von astronomischen Beobachtungen würden alle Planeten im selben Abschnitt stehen – sollten im Zeitraum von 1179 bis 1185 sich schwere Störungen in der Natur und Hungersnöte ereignen. Die Marbacher Annalen berichteten, dass viele Menschen diese prognostizierten

¹¹ Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte, hg. v. Bernhard Schmeidler (MGH SS rer Germ., 2), Hannover/Leipzig 1917, 117.

¹² Guibert von Nogent, Gesta Dei per Francos, hg. v. Robert B. C. Huygens (CCCM 127A), Turnhout 1996, 113f.

¹³ Bernhard von Clairvaux, Epistolae, Nr. 124–127, 336, 338, in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, 850–882; Bd. 3, Innsbruck 1992, 576f, 580–583.

¹⁴ Ders., Epistola 56, ebd., Bd. 1, 148.

¹⁵ Vgl. hingegen Möhring, Weltkaiser (Anm. 8), 169, der fälschlicherweise annimmt, Anaklet selbst sei der Antichrist.

Ereignisse mit der Ankunft des Antichrist und mit dem Ende der Welt in Verbindung gebracht hätten. Viele seien von Furcht befallen worden und hätten begonnen, unterirdische Behausungen zu graben, Prozessionen zu veranstalten und Litaneien anzustimmen, um sich vor den drohenden Gefahren zu wappnen. Aber die Befürchtungen hätten sich als unberechtigt erwiesen, durch nichts als durch die menschliche Dummheit hervorgerufen. In Wahrheit habe ein mildes günstiges Wetter im Jahre 1185 geherrscht und Friede und Ruhe seien eingeleitet.¹⁶

Die Banalisierung betraf auch Streit um den Klosterbesitz. Die Annäherung von *antichristus* und *antichristianus* verschob den Kampf in eine grundsätzliche Auseinandersetzung, wie dies in der Vita des Prämonstratensers Gottfried von Cappenberg aus der Mitte des 12. Jahrhunderts geschah.¹⁷ Die Figur des Antichrist wurde außerdem politisiert. Johannes von Salisbury brandmarkte den Mainzer Erzbischof Christian von Mainz, den Kanzler Kaiser Friedrichs I. als *antichristus* und verlieh damit dem Kampf zwischen Kaiser und Papst eine eschatologische Sinngabe, ohne dass er aber die Polemik in eine Interpretation historischer Ereignisse hätte einmünden lassen und damit seiner Auffassung eine eschatologische Sinngabe vorenthält.¹⁸ Was bleibt, ist eine Konkretisierung und Personalisierung von Antichrist, so dass diese Figur als abrufbares Motiv dem jeweiligen Gegner angeheftet werden kann. In ähnlicher Weise zur Zeitkritik nutzend, verwendet Honorius Augustodunensis die Figur des Antichrist, der die Menschen mit Geld und Macht in Versuchung führt. Einer Ausführung in die künftigen Ereignisse am Ende der Zeiten verweigert sich der seit 1126 bis zu seinem Tod 1137 im Regensburger Schottenkloster lebende Mönch. Der Antichrist ist für ihn ein stets präsenter Feind der Christenheit. Zu einer zeitlichen Differenzierung seines Wirkens gelangt Honorius nicht und verleiht ihm damit lediglich insoweit eine historische Dimension, als sie in der Repetition besteht.¹⁹

Für den Zisterzienser, Reichsbischof und Geschichtsschreiber Otto von Freising war der Ablauf von Geschichte kein in der Zukunft offenes Geschehen. Seine Weltchronik endet damit auch nicht in seiner eigenen Gegenwart, sondern entfaltet ein Panorama künftigen eschatologischen Geschehens. Dieses Geschehen kann erkannt werden, denn es ist in der Bibel vorhergesagt. Otto kennt indes keine Begründung, die in der Fortsetzung der Vergangenheit die Zukunft sich entfalten sieht. Daher kann er auch keine sichtbaren Zeichen vorstellen, die den Antichrist ankündigen. Die Zeit seines Kommens bleibt unge-

¹⁶ *Annales Marbacensis qui dicuntur*, hg. v. Hermann Bloch (MGH SS rer Germ 9), Hannover 1907, 56.

¹⁷ Die Viten Gottfrieds von Cappenberg, hg. v. Gerlinde Niemeyer / Ingrid Ehlers-Kisseler (MGH SS rer Germ 74), Hannover 2005, 19.

¹⁸ *Johannis Saresberiensis*, Epistola 140, in: PL 191, Sp. 121.

¹⁹ *Honorius Augustodunensis*, Expositio in cantica Canticorum, in: PL 172, Sp. 374–494, 351.

wiss. Der künftige Antichrist eignet sich nicht zur Deutung gegenwärtigen Geschehens. Sich auf das Paulus-Wort im Thessaloniker-Brief berufend, dass das, was die Parusie noch aufhalte, zu gegebener Zeit geoffenbart werde, verweist er auf Kaiser Nero, den andere – aber eben er nicht – als denjenigen ansehen, auf den Paulus hingewiesen hätte. Hingegen besteht Otto von Freising darauf, dass sich der Feind der Christenheit, der Antichrist, erst in der Zukunft offen enthüllen werde. Selbst die schlimmsten Leiden der Christenheit in der Vergangenheit deuteten in nichts auf die künftigen Verfolgungen hin. Der Antichrist verberge sich nach der Auffassung des gelehrten Bischofs nicht hinter Personen der bisherigen Geschichte. Aber gleichwohl sei er ein Heuchler, auch künftig werde er sich vorgeschobener Gestalten bedienen, die Menschen durch List zu seiner verworfenen Lebensweise zu locken versuchen. Die Gläubigen vermochten ihn und seine Anhänger aber nicht zu erkennen. Der Antichrist werde erst am Ende der Zeiten offen die Religion ablehnen, indem er ihr vorwerfe, dass sie Unvernünftiges lehre, dass sie dem fleischlichen Begehren entgegenstehe. Mit Argumenten suche er die Menschen vom rechten Weg abzubringen. Diese, sich auf ihre natürliche Vernunft verlassend, ließen sich – so meint Otto von Freising – leichter durch Beweise zur Verleugnung des Glaubens verleiten als durch Drohungen einschüchtern oder durch weltliche Genüsse verlocken. Otto warnt vor den Gefahren; sich gegen sie zu wappnen, erfordere aber nicht Demaskierung von Feinden, sondern die Festigung des Wissens um den rechten Glauben. Otto ist nicht darauf angewiesen, in einer dramatischen Zuspitzung die Gefahren durch den Antichrist als nahe bevorstehend hinzustellen, um seine Warnungen zu motivieren und seinen Ausblick auf die Zukunft zu rechtfertigen. Ihm liegt daher fern, seine eigene Zeit als besonders verwerflich zu brandmarken. Weil die eschatologischen Ereignisse ohne eine auf sie hinführende Vorgeschichte, ohne sichtbare Wegbereiter oder heimliche Adepten des Antichrist eintreten, ereignen sie sich umso überraschender. Um vorbereitet zu sein, ergibt sich die Notwendigkeit, auf die unabänderlich eintretende und zugleich zeitlich ungewisse Prüfung der Christenheit durch den Antichrist hinzuweisen. Ottos Ausblick auf die letzten Dinge sind daher keine Prognose, die er aufgrund des vergangenen und gegenwärtigen Geschehens aufstellt, sondern Vollzug eines *a priori* von Gott stets vorherbestimmten Ablaufs, dessen Etappeneinschnitte die Menschen grundsätzlich nicht in der Geschichte zu erkennen vermögen. Die Peripetien der *civitas terrena* ereigneten sich, ohne zum Voranschreiten der *civitas Dei* beizutragen. Die eine kann nicht als Reservoir von Zeichen für die zweite herangezogen werden. Deswegen kann die bisherige Geschichte nicht als Vorläuferin des Guten oder Bösen in ihrem eschatologischen Endkampf gedeutet werden. Das mittelalterliche römische Reich sei zwar das letzte der Reiche, aber dieses bringe nicht das künftige Verderben und ebenso wenig die Frucht der künftigen Erlösung hervor.²⁰

²⁰ *Otonis episcopi Fringensis Chronica sive Historia de Duabus Civitatibus* (SS rerGerm i. u.

Entgegen einer vorherrschenden Auffassung erachte ich die Konzeption von Otto von Freising als eine ahistorische, als eine, die den Antichrist aus dem Prozess der Geschichte herauslöst und ihn in ein rationales Gefüge einbindet, in das die irdischen Geschehnisse nicht hineinzuragen vermögen. Otto folgt insofern seinem Vorbild, Augustinus, als er, ausgehend von der Annahme, dass Vorläufer und Anhänger eschatologischer Figuren in der Geschichte nicht erkannt werden können, eine Parallelisierung von Geschichte und Heilsgeschichte, bzw. Unheilsgeschichte nicht möglich ist.²¹

Das Vorgehen von Otto von Freising hat sich nicht durchsetzen können. Dominant wurde vielmehr das Bestreben, die Geschichte auszudeuten und aus dieser Deutung sicheres Wissen über den Antichrist zu gewinnen. Es war dies ein Vorgang, der ein gesteigertes Vertrauen in die Interpretationsmöglichkeit, die die Beschäftigung mit der Geschichte bietet, voraussetzt. Es war eine angestrenzte und intellektuell anspruchsvolle Analyse von Geschichte, die mehr verlangte und auch mehr erbrachte als eine Aneinanderreihung von Daten und Ereignissen. Die Intellektualisierung von Geschichtsschreibung führte dazu, Motive zu erkennen, Zusammenhänge zu ergründen und Kausalitäten zu erforschen.²² Sie ebnete damit auch den Weg, unter der Oberfläche chaotischer Ereignisabfolgen verborgene Strömungen gesetzmäßiger Abläufe zu suchen.

Seit Beginn des 12. Jahrhunderts begannen Autoren den vorangegangenen Streit zwischen Papst und Kaiser als Etappe einer historischen Entwicklung vorzustellen, die auf die letzten Ereignisse der Geschichte hinführen würde. Die historische Konkretisierung suchte indes mehr als nur kämpferische Identifizierung der Gegner. Sie strebte nach Gesamtdeutung der Geschichte, die angeblich einem notwendig vorgegebenen Verlauf unterliege und linear von Ursprüngen zu einem Endziel strebe. Ein solches Konzept setzte die Multiplizierung des Antichrist voraus, der – an markanten Einschnitten der Geschichte wirkend – den Prozess des Heilsgeschehens aufzuhalten versuche, letztlich aber auf das Ziel, den endgültigen Sieg über den letzten Antichrist, hinwirke.

schol. 45), Hannover 1912, lib. VIII; *F. Fellner*, The Two Cities of Otto of Freising and its Influence on the Catholic Philosophy of History, in: *The Catholic Historical Review* 20 (1934/35) 154–187; *Walter Lammers*, Weltgeschichte und Zeitgeschichte bei Otto von Freising (SB der Wiss. Gesellschaft an der Johann-Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. 14,3), Wiesbaden 1977.

²¹ *Hans-Werner Goetz*, Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts (Archiv für Kulturgeschichte, Beiheft 19), Köln/Wien 1984.

²² *Herbert Grundmann*, Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart, Göttingen 1965; *Gert Melville*, Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter, in: *Rainer Koselleck / Heinrich Lutz / Jörn Rüsen* (Hg.), Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte 4), München 1982, 86–146; *Hans-Werner Goetz*, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter (Orbis mediaevalis 1), Berlin 1999; *Johannes Laudage*, Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung, Köln/Wien 2003; *Agostino Paravicini Bagliani*, La mémoire du temps au moyen âge, Florenz 2005.

Die dialektische Konfliktbeladenheit der Geschichte entfaltet sich in repetitiven Kampfsituationen. Rupert von Deutz (1070–1129) beschreibt in seinen *Commentaria in Apocalypsim*, um 1120 geschrieben, die sieben Häupter des apokalyptischen Tiers als Figurationen von sieben *regna*. Der Begriff verweist auf chronologisch fixierbare Epochen. Diese sind charakterisiert durch politische Herrschaft, die institutionalisiert, „staatlich“ verfasst konzipiert ist; ja sie ist überwältigend und allumfassend, stellt also eine hypertrophe Steigerung zeitgenössischer, wenig durchsetzungsfähiger herrscherlicher Gewalt dar. Das von Rupert vorgestellte *regnum* ist daher nicht im Sinne von Königsherrschaft zu denken, sondern als eine von jeglichen Fesseln abgelöste Gewaltanwendung durch eine perfekt organisierte Konzertation aller herrscherlichen Befugnisse. Die institutionelle Vollkommenheit des Staates, der mit Totalinstitutionen ausgestattet ist, macht ihn umso gefährlicher, als er keine legitimen Gegenkräfte hat. Angefangen von Ägypten über das götzendienerische Israel, Babylon, das Perserreich, die Seleukidenherrschaft, besonders unter Antiochus, das Imperium Romanum, auch seiner eigenen Zeit, und schließlich das erst noch kommende letzte Reich des letzten Antichrist – alle diese Machtgebilde verfolgen brutal das Volk Gottes. Von epochalen Einschnitten unterbrochen und durch verschiedene historische Personen ins Werk gesetzt, stellte Rupert ein Wirken des Antichrist vor, das den historischen Prozess antreibe. Er konstruiert eine Kausalität des politischen Handelns, das im Bösen seinen Ursprung hat. Deswegen kann Rupert auch nur eine pessimistische Sicht des Geschickes der Menschen einnehmen. Eine Würdigung der eigenen Gegenwart verweigert Rupert. Die Herrschaft der römisch-deutschen Könige sei nach seiner Auffassung dem Dienst des Antichrist unterstellt und führe zur Verfolgung der Frommen. In der Abfolge der sieben Reiche steigere der Antichrist seine Macht. Die Leiden der Christen nähmen zu. Eine triumphalistische Sicht der Kirchengeschichte ist Rupert fremd. Die Gegenwart kann daher nur als das Ergebnis eines Verfalls vorgestellt werden. Mehr noch: der Ablauf der Geschichte sei eine Hinführung zum Sieg des letzten Antichrist. Die Rettung durch Gottes Eintreten erfolge außerhalb der Geschichte. Der Triumph des Antichrist trete nicht zu einem genauen Datum in der Zukunft ein; vielmehr habe er bereits begonnen, obwohl die letzte, die schlimmste Verfolgung noch in der Zukunft bevorstehe. Damit wird das Wirken des Antichrist zeitlich perpetuiert, nicht erst für das Ende der Geschichte reserviert. Zugleich entfaltet sich der historische Prozess als antithetische Paarung. Der Kampf zwischen den Tyrannen und den Verteidigern des Glaubens durchziehe die gesamte Geschichte. In seiner Schrift *De victoria verbi* stellt er diesen Kampf vor, der vom Beginn der Welt an tobe. Der Sieg über den Antichrist, der am Ende der Weltzeit erfolge, leite dann auch das Ende der Welt ein.²³ Diese Auffassung einer permanenten Wirksam-

²³ Rupert von Deutz, *De victoria verbi Dei*, hg. v. *Hraban Haacke* (MGH Quellen zur Geistesgeschichte 5), Weimar 1970.

keit des Antichrist, an der Wende zum 12. Jahrhundert formuliert, sollte für die Folgezeit eine große Wirkung entfalten und zu einer Reflexion über Geschichte anregen, die nach geheimen Kräften suchte und sie in eschatologischen Figuren fand. Damit war Geschichte sinnvoll, weil eingebunden in eine Heilsgeschichte, auch wenn die Taten des Antichrist zunächst eine Geschichte des Unheils bewirkten, die aber gemäß den Plänen Gottes letztlich zur Erlösung führten.²⁴ Denn der negativen Entwicklung entgegenlaufend entfalte sich ein Fortschritt in der Hinwendung zu Gott, aber er finde im Verborgenen statt. Mit der Applizierung der Trinität auf das historische Geschehen vermeidet Rupert sogar jeden Bezug zu Institutionen, auch zu religiösen Einrichtungen oder Ordensgemeinschaften. Allein die Manifestation des Antichrist ist konkretisiert, aber nicht die der Heilsgeschichte.²⁵ Rupert ist mehr noch als der später schreibende Gerhoch von Reichersberg auf eine negative Sicht politischer Herrschaft fixiert.

Die Unausweichlichkeit der Unterdrückung entstehe – so Rupert von Deutz – aus der Allmacht, die keine institutionellen Grenzen kenne, wohingegen Gerhoch Verfolgungen als Gelegenheit zu Bewährung vorstellt. Auf die Herausforderungen durch beständige Wachsamkeit vorzubereiten, was gelingen könne, da er durch sein literarisches Werk vor ihnen warne. Die Warnungen seien umso glaubwürdiger, als die Zeit der Verfolgungen schon angebrochen sei. Ähnlich wie Rupert präsentierte Gerhoch eine Repetition der Frevel, die der Antichrist durch seine Anhänger ausführen lasse und die sich über die gesamte Geschichte erstreckten, wenngleich Phasen der Verfolgungen mit denen der Ruhe abwechselten. Die Kennzeichnung der Simonisten als vom Antichrist gesteuerte Verderber griff zwar ein Argument auf, das zuvor während des Investiturstreites bereits verwendet worden war, stellte es nun aber in eine historische Deutung, in dem der Vorwurf der Kennzeichnung eines Zeitabschnitts diene. Die geheimen Taten des Antichrist aufzuspüren, war das Anliegen Gerhochs, der damit Aufklärung leisten wollte. Die historische Analyse forderte zum Handeln auf, wollte Gegenkräfte wecken. Der Titel seiner Schrift, *De investigatione Antichristi*, verdeutlicht sein Anliegen. Seine wechselnde Parteinahme im Papstschiisma, dem Alexander III. ausgesetzt war, hielt ihn nicht

²⁴ *Rupertus Tuitiensis*, De glorificatione Trinitatis et processu sancti Spiritus, in: PL 169, Sp. 13–200; *ders.*, Commentaria in Apocalypsin, ebd., Sp. 827–1214; Bernard McGinn, Apocalypticism in the Western Tradition, Aldershot 1994, III, 277; Horst Dieter Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 9), Münster i. W. 1973, 206–233; Roberto Rusconi, Profezia e profeti alla fine del Medioevo (Centro internazionale di studi gioachimiti. Testi e strumenti 9), Rom 1999, 54f, 68, 102f, 121; John H. van Engen, Rupert of Deutz, Berkeley/Los Angeles 1983.

²⁵ *Rupertus Tuitiensis*, De sancta trinitate et operibus eius, hg. v. Hrabanus Haacke (CCCM 2124), 4 Bde., Turnhout 1971–1972; Winfried Leichtfried, Trinitätstheologie als Geschichtstheologie. „De sancta Trinitate et operibus eius“ von Rupert von Deutz (ca. 1075–1129) (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 37), Würzburg 2003.

davon ab, die jeweiligen Gegner als Gefolgsleute des Antichrist zu verurteilen. Aber er ging über eine polemische Identifizierung hinaus, indem er zu einer Charakterisierung seiner gesamten Epoche ausholte und viele Anzeichen des verderblichen Wirkens des Antichrist ausmachte, sie vor allem in dem ersten Aufblühen der hochmittelalterlichen Geldwirtschaft zu finden meinte, in der Gier und Gewinnstreben entfacht würden. Weil aber der Antichrist, über alle Epochen verteilt, die Menschen bedrücke, entbehre seine eigene Zeit einer eschatologischen Steigerung, durch die die Endzeit eingeleitet würde. Gerhoch sah davon ab, über den *antichristus novissimus*, der in der Zukunft auftreten würde, Aussagen zu machen. Ein prophetisches Anliegen, das über die Warnung über die Verfehlungen seiner Zeitgenossen hinausginge, kannte Gerhoch nicht. Die prinzipielle Ungewissheit der künftigen Geschehnisse stellte er nicht in Frage. Die chronologische Reihung der Manifestationen des Antichrist zog Gerhoch nicht in die Zukunft weiter. Was bleibt, ist eine Wiederholung seines Einwirkens in der Geschichte. Eine Steigerung sah Gerhoch nicht heraufziehen, so wenig wie es sie in der Vergangenheit gegeben habe. Gleichwohl leiteten die zeitgenössischen Wirren in die der Endzeit über. Wie diese beschaffen sein sollten, erläutert Gerhoch indes nicht.²⁶ In einer weiteren, etwas später, um das Jahr 1167 verfassten Schrift, *De quarta vigilia noctis*, bestimmte Gerhoch vier Epochen der Verfolgungen: angefangen von der im antiken römischen Reich, über die der Gefährdungen durch Häresien während der Spätantike, zu der des Investiturstreites, dem er damit ebenfalls eine extreme Antinomie im Kampf zwischen Gut und Böse verlieh, zu seiner eigenen Zeit, in der der *antichristus avarus* die Menschen dazu antreibe, Reichtum und Macht zu erlangen und das Papstschisma herbei führe, breitete er ein historisches Panorama von Nachstellungen durch den Antichrist aus.²⁷

Die Abfolge von Etappen zu präzisieren war auch das Anliegen von Hugo von St. Victor, der in seinen Werken *De arca Noe mystica*, *De sacramentis christianae fidei* und anderen Schriften aber nun sein Interesse auch verstärkt auf die künftigen Geschehnisse lenkte. Deren Beschreibung war aus der Apokalypse von Johannes zu entnehmen. Der Antichrist werde die Christenheit verfolgen, aber seine Gewaltherrschaft würde auf dreieinhalb Jahre begrenzt sein. Damit würde eine neue Epoche eröffnet, eine siebente Zeit, die mit dem Sabbat, dem Tag der Ruhe, assoziiert wurde. Der Sieg über den Antichrist leitete

²⁶ Gerhohus Reichersbergensis praepositus, *Libri tres de investigatione Antichristi*, hg. v. Ernst Sackur, in: MGH Ldl 3, Hannover 1897, 304–395; *Rauh*, Bild (Anm. 24), 446–465; *Bernard McGinn*, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979, 96–107, 308–310; *Hans-Werner Goetz*, *Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts*, in: *Werner Verbeke / Daniel Verhelst / Andries Welkenhuysen* (Hg.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Medievalia Lovanensia, ser. 1, studia 15)*, Löwen 1988, 306–332.

²⁷ Gerhohus Reichersbergensis praepositus, *De quarta vigilia nocti*, hg. v. Ernst Sackur, in: MGH Ldl, 3, Hannover 1897, 503–525; *Rusconi*, *Profezia* (Anm. 24), 103f, 121f.

somit nicht unmittelbar zum Jüngsten Gericht über, sondern ermögliche eine Zeit der Gottesnähe und des Friedens bereits auf Erden. Damit war ein Einfallstor weiter geöffnet worden, das bereits Rupert von Deutz aufgestoßen hatte, als er die Trinität der Personen Gottes in der Geschichte walten sah und damit einen Prozess der Vervollkommenung annahm, der sich indes noch im Verborgenen, unterdrückt durch die Verfolgungen des Antichrist entfalte. Hugo von St. Victor reservierte aber nur eine knappe Zeitspanne zwischen dem Sieg über den Antichrist und dem Aufruf zum Jüngsten Gericht. Als verlockendes Ziel der Menschheitsgeschichte hat Hugo diese Zeit nicht vorgestellt und damit auch keine Konzeption entwickelt, wie die Gläubigen in einen höheren Steigerungsgrad der Glückseligkeit eintreten könnten, bevor das Urteil über Erlösung und Verdammnis gefällt sein würde. Der endgültig niedergerungene Antichrist war nach ihm das Anzeichen für die letzte Epoche. Vorzeichen und Vorläufer, die auf sie hinwirkten, hat er nicht angenommen, so dass sie vom Geschichtsverlauf eigentlich nicht vorbereitet würde, sondern in einer deterministischen Sicht des künftigen Geschehens von Gott gesetzt erscheint und unvermittelt beginnen würde.²⁸

Andere Autoren haben indessen die Geschichte als Bühne des Kampfes zwischen den Gläubigen und dem Antichrist angesehen und die sichtbaren historischen Ereignisse als Manifestationen dieses Kampfes angesehen. Die Darbietung des historischen Materials konnte nach anderen Kriterien als der chronologischen Ordnung erfolgen, vielmehr nach einer thematischen Zielsetzung, die das Ende der Geschichte bereits kannte. In der Darstellung der Weltgeschichte von Petrus Comestor tobt ununterbrochen ein Kampf, dessen Gewinner indessen erst am Ende der Geschichte feststehe. Das Eingreifen des Antichrist rufe zwar stets Gegenkräfte hervor, führe aber gleichwohl zu periodisch auftretenden besonderen Gefährdungen. Auch Mathaeus Parisiensis, der englische Benediktiner, schrieb zur Mitte des 13. Jahrhunderts dem Antichrist Einfluss auf die Geschichte zu. Damit war ein Erklärungsmodell gefunden, wie die Existenz des Bösen begründet werden konnte. Es war nicht als ein Fehlen des Guten gedeutet worden, sondern als ein zeitlich befristetes Defizit, das überdies neben dem Teufel auch durch den Antichrist personifiziert wurde. Interpretationen der Geschichte wurden möglich, die in dem Walten geheimer Kräfte Ursachen für Ereignisse darboten.²⁹

²⁸ Hugo von Saint Victor, *De arca Noe mystica*, in: PL 176, Sp. 681–700, hier Sp. 688; *ders.*, *De sacramentis christianae fidei*, ebd., Sp. 616–680; *ders.*, *Quaestiones et decisiones in Epistolas S. Pauli*, ebd., Sp. 431–632, hier Sp. 591–593; Joachim Ehlers, Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts (Frankfurter Historische Abhandlungen 7), Wiesbaden 1973; Robert S. Lerner, Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a station for Earthly Progress in Medieval Thought, in: *Traditio* 32 (1976) 97–144; Goetz, *Endzeiterwartung* (Anm. 26), 316–320.

²⁹ Petrus Comestor, *Historia scolastica*, in: PL 198, Sp. 1053–1844; Mathaeus Parisiensis, *Chronica maior* 7 Bde. (RerBritSS 57), London 1872–1883, vor allem I, 50 und VI, 80.

Am nachdrücklichsten bot am Ende des 12. Jahrhunderts Anselm von Havelberg eine optimistische Geschichtsdeutung, in der – ebenfalls in sieben Abschnitten gegliedert – diesmal ausdrücklich als *status*, nicht *regna*, also nicht als herrschaftliche Institutionen bezeichnet – sich Verfolgungen durch den Antichrist ereigneten, die anders als bei Rupert auch erst seit dem Auftreten Christi einsetzten und ebenso anders als bei ihm offensichtlich zu jeweils größerer Gottesnähe führten und im siebenten *status* in der Herrlichkeit der Ruhe und der Gottesherrschaft auf Erden gipfeln würden. Der Prozess der Vervollkommnung war nicht als ein punktuelles Ereignis definiert, sondern entfalte sich kontinuierlich in der Geschichte. Es sei das Wirken des Heiligen Geistes, der diese Besserung hervorbringe und dem Wirken des Antichrist immer enge Grenzen setze. Geschichte ende nicht in einer Katastrophe, sondern entfalte sich als Evolution zum Guten. Paradoxerweise erfolgte die Historisierung der Eschatologie aber nicht aus einer genuin historischen Analyse, sondern aus einer theologischen Deutung des Heilsgeschehens, das aus einer Statik des einmaligen Erlösungsaktes herausgelöst und in eine Abfolge von fortschreitenden Etappen voranschreitender Verbesserungen überführt wurde. Das Wirken des Heiligen Geistes entfalte sich sukzessiv, halte für verschiedene Epochen neue Stufen der Verbesserung von Kenntnissen bereit und führe zu neuen Formen geistlichen Lebens. Es war diese Auffassung des Prämonstratensers Anselm von Havelberg, welche zur Mitte des 12. Jahrhunderts ein theologisches Sujet – das des Heiligen Geistes – in eine evolutionäre Ordnung einfügte. Anselm beschrieb Geschichte als Resultat dynamischer Verwirklichung von Potentialitäten, die durch die Schöpfung Gottes und die Erlösungstat Christi angestoßen worden seien und sich bis zum Jüngsten Tag fortsetzen würden, so dass ungeachtet der Einheit im Glauben und der Einheit in der Kirche die Formen der *vita religiosa* sich wandelten, sich den neuen Zeiten anpassten und vor allem Steigerungen der Gottesnähe herbeiführten. Selbst wenn die Neuerungen als *insolita* und *inusitata* galten, waren sie in seinen Augen gerechtfertigt als Ansporn zur stetigen Verbesserung. Der Antichrist konnte in einer solchen Konzeption nur noch als retardierendes Element auftreten, dessen Niederlage nicht erst am Ende der Zeiten, sondern schon zuvor sukzessive statfinde. Aber auch Anselm sah dramatische Steigerungen und Wendungen der Heilsgeschichte vor. Eine künftige, sechste Epoche, würde die des Antichrist werden, der weniger durch offene Verfolgung als durch Verwirrung, die viele vom Glauben abbringen würde, die Welt freilich nur kurze Zeit beherrschen würde. Seine Niederlage sei aber bereits in den vorangehenden Epochen angelegt worden, da neue Kräfte in der Kirche bereitstünden, den Glauben zu verteidigen. Die letzte, die siebte Epoche, sei als Apotheose eines langen Kampfes zu begreifen. Damit war die abgesonderte Ausnahme einer Zeit vor der Endzeit negiert, sie vielmehr an das vergangene Geschehen angebunden. Der Fortschritt geschehe nicht im Geheimen, er offenbare sich offen in den geschichtlichen Ereignissen,

da durch die Entstehung neuer Orden – Anselm dachte dabei auch an seinen eigenen, den der Prämonstratenser – Steigerungen in der Erfüllung der Gebote Gottes erreicht worden wären und auch künftig erreicht werden würden.³⁰

Ebenfalls auf den historischen Prozess appliziert, förderte seit dem beginnenden 13. Jahrhundert die Rezeption der Texte von Joachim von Fiore und der pseudo-joachimitischen Texte die Vorstellung des zeitlich gestreckten Erlösungswerkes Gottes. Ausgangspunkt der Überlegungen von Joachim war die geschichtsmächtige Wirkung der Trinität, die sich in einer dynamischen Entwicklung in der Geschichte verwirklichte. Die Interaktion zwischen den Personen der Dreifaltigkeit stöße – so Joachim von Fiore – eine Evolution an, die durch das Studium und die Interpretation der Texte der Heiligen Schrift entdeckt werden könnten. Die Bibel lieferte die interpretatorische Folie, um Geschichte zu verstehen. Aus der Exegese ihrer Texte erfolgte die Deutung des historischen Geschehens. Joachim erachtete dieses als vernünftig, da es nicht allein von Gottes Willen geleitet, sondern auch auf eine stufenweise Annäherung an ein Ziel hingeführt sei. Damit war aber die Geschichte selbst Trägerin einer Bedeutung, die es zu erkennen gelte und die Joachim von Fiore zu erkennen vorgab. In diesem Kontext waren der Antichrist und sein kommendes Reich auf Erden in ein Kontinuum des historischen Geschehens einzubinden. Dies hatte zur Folge, dass Geschichtsdeutung über die jeweilige Gegenwart hinausreichen musste, um den Erfordernissen vernünftigen Verstehens genüge zu tun.³¹

³⁰ Anselm von Havelberg, *Liber de unitate fidei et multiforitate vivendi*, in: PL 188, Sp. 1139–1218; *ders.*, *Dialogus*, hg. v. Gaston Salet (SC 118), Paris 1966; McGinn, *Visions* (Anm. 26), 116; Rauh, *Bild* (Anm. 24), 276–295.

³¹ Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934; Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 11), Berlin 1964, 149–153; Bernard McGinn, *The Significance of Bonaventure's Theology*, in: *Journal of Religion*, Suppl. 58 (1978) 64–81; *ders.*, *Influence and Importance in Evaluating Joachim of Fiore*, in: Gian Luca Potestà (Hg.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Intern. di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore 17-21 sett. 1989*, Genua 1991, 15–36, 30; Robert E. Lerner, *Joachim of Fiore's Breakthrough to Chiliasm*, in: *Cristianesimo nella Storia* 6 (1985) 489–512; Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 187f; Bernard Guillemin, *Le sens de l'histoire au 13e siècle*, in: 1274. *Année charnière. Mutations et continuités. Colloque Lyon / Paris 30 sept.-5 oct. 1975* (Colloques internationaux du C.N.R.S. 558), Paris 1975, 881–887; Majorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969; André Vauchez (Hg.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (12e-16e siècle). Actes de la table ronde, Chantilly 30-31 mai 1988*, in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Age* 1990, 291–685; Richard Kenneth Emmerson / R. B. Erzman, *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature* (Middle Ages Series 11/1), Philadelphia 1992; Richard Kenneth Emmerson (Hg.), *Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca (N.Y.)/London 1992; Antonio Crocco, *Gioacchino da Fiore e il Gioacchinismo*, Neapel 1976; Martin Haeusler, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 13), Köln/Wien 1980, 85–72, 220–225; Rusconi, *Profezia* (Anm. 24), 141–160.

Die Werke von Joachim von Fiore und noch mehr die ihm zugeschriebenen Schriften – insbesondere das in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts geschriebene Traktat *In Hieremiam* – tränkten das von vielen bewässerte Feld spekulativer Geschichtsdeutung. Viele glaubten, am Beginn einer neuen Epoche zu stehen. Furcht vor dem, was die Zukunft bringen werde, und die Erwartung, in kurzer Zeit in das in der Johannes-Apokalypse angekündigte tausendjährige Reich des Friedens und der größeren Gottesnähe einzutreten, nährten Spekulationen über das künftige Geschick des Menschengeschlechts. Die dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Botschaft und Offenbarung beschere, wurde von vielen als Prozess gedeutet, der mit dem irdischen Wirken Christi nicht abgeschlossen und in einem Modell stufenweiser Perfektion zu durchschreiten sei. Die Trinität Gottes widerspiegele sich in einer Trinität von Epochen, deren Abfolge Fortschritt der Gottesnähe und der irdischen Glückseligkeit bewirke. Ein dritter Status der Christenheit sei nahe, in dem weder Priester und Bischöfe noch Sakramente nötig sein würden, da nun der Heilige Geist unmittelbar mit allen Gläubigen kommuniziere. In einer Atmosphäre wuchernder Prophezeiungen und chiliastischer Erwartungen stand das Bestehende unter dem Verdikt des Vorläufigen. Dem Absterbenden wurde das Jugendliche einer neuen Zeit entgegengestellt. Dass die Steigerungsfähigkeit christlicher Existenz im Kampf gegen die Antichristi errungen werden könne, ist bei Joachim von Fiore am nachdrücklichsten formuliert worden, wobei er indes dem Antichrist keine durchgehende historische Wirksamkeit zubilligte, nur während einzelner Episoden historische Gestalten als seine Gefolgsleute präsentierte und ihn erst in einer nahen Zukunft persönlich auftreten ließ, worauf dann zum dritten, letzten Zustand der Geschichte übergeleitet würde, zum Zustand der Geistkirche, der unmittelbaren Gotteserkenntnis und der vollkommenen Ruhe.³²

Der Anstoß, der durch Joachim von Fiore erfolgte, veränderte in Europa die Interpretation von Geschichte und von Zukunftserwartungen. Die Fülle dessen ausbreiten zu wollen, was an Schriften und Autoren sich auf ihn berief, würde den hier gesetzten Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Nur hinzuweisen ist hier auf die rasche Kenntnis der Themen von Joachim in der historiographischen Literatur der Zeit. Die nur wenige Jahre nach dem Tod von Joachim von Fiore (gest. 1202) geschriebene Vita des englischen Königs Richards I. verweist auf ihn und zählt eine Reihe von Feinden von Gottes Heilsplan auf, die er benannt habe: Herodes, Nero, Konstantius, Mohamed, Saladin. Letzterer bedränge in der Gegenwart die Christen, und er habe das Grab Christi und die ganze heilige Stadt Jerusalem erobert. Der letzte Feind sei schließlich der Antichrist selbst. Er wirke erst in der Zukunft. Aber, so meint der Autor, der Abt Joachim von Fiore habe dem König Richard I., auf seiner Zwischenetappe auf seinem

³² Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York/London 1985; *Verbeke / Verhelst / Welkenhuysen*, Use (Anm. 26).

Kreuzzug in Sizilien weilend, geweissagt, dass die Geburt des Antichrist schon erfolgt sei und er nunmehr bereits ein Alter von 15 Jahren habe. Vom König befragt, an welchem Ort er weile, habe Joachim geantwortet, dass er in der Stadt Rom zur Welt gekommen sei und dass er den apostolischen Stuhl des heiligen Petrus in Kürze besteigen werde. Darauf soll der König dem Abt geantwortet haben, Papst Clemens III. sei unzweifelhaft der Antichrist, weil er sich als ein Feind des Königreiches England erwiesen habe. Richard, der, wie er kundtat, bislang glaubte, dass der Antichrist im Gebiet der Ungläubigen, *in Babylonia vel in Antiochia*, hervortreten würde, müsse nun zur Kenntnis nehmen, dass dieser Feind der Christenheit inmitten der Kirche sein Wüten vorbereite.³³ Zugleich hat König Richard die Verurteilung des Antichrist auf seine politischen Ziele hin gelenkt.

3. Antichrist als Argument der Kritik und als Ansporn der Moral

Joachim von Fiore selbst hat in seinen Schriften konkrete Zuschreibungen verweigert. Aber seine Texte begünstigten eine Delegitimierung der Institutionen der Kirche und des Papsttums insofern, als die Vorläufigkeit der bestehenden Einrichtungen und ihre Ersetzung durch eine freie Gemeinschaft der vom heiligen Geist beseelten Gläubigen unter Berufung auf ihn vertreten werden konnten. Albert von Stade, zunächst Benediktinerabt, seit 1240 Franziskaner und Autor einer Weltchronik, präsentierte ein Zeitschema, das angefangen bei dem *tempus muliebre*, einer schwächlichen, dem sittlichen Verfall preisgegebenen Epoche, fortschreitend zum *tempus virile* in seiner eigenen Gegenwart, in der Albert wohl den Aufschwung seines Ordens, den der Franziskaner, plazierte, hin zum *tempus errans*, in der der Antichrist herrsche. Unter Hinweis auf das Spätwerk Hildegards *Liber divinorum operum* präsentierte er einen Überblick und Ausblick über die Geschehnisse des römischen Reiches: Das Auseinanderbrechen des Imperiums würde der Herrschaft der Könige in verschiedenen Regionen den Boden vorbereiten. Sie würden sich voneinander trennen, Gemeinsamkeit ginge verloren. Genauso aber werde künftig auch die Herrschaft des römischen Bischofs, des Papstes, aufgeteilt; die Christen bevorzugten einzelne Erzbischöfe, die in den Regionen die ihnen anvertrauten Gläubigen leiteten, so dass auch der Bischof von Rom nur noch über die Stadt und die ihr benachbarten Gebiete Autorität besitze. Die geistliche und politische Einheit sah Albert in gleicher Weise als bereits obsolet oder in naher Zukunft als verloren an. Albert vermag in dieser Entwicklung aber keine Gefährdung zu sehen, insofern alle geistlichen Leiter sich gegenseitig beaufsichtigten und die

³³ Ex gestis Henrici II et Ricardi I, hg. v. Felix Liebermann / R. Pauli, in: MGH SS 27, Hannover 1885, 81–132.

Untertanen zur Rechtschaffenheit der Lebensführung anhielten. Im Gegenteil: aus der Auflösung universaler Macht entspringe ein künftiger Zustand des Friedens und der größeren Gottesnähe. Die Ungerechtigkeit würde besiegt. Auch die natürliche Umgebung der Menschen würde sich verbessern. Die Luft sei wohlriechend, die Erde bringe reiche Frucht hervor, die Menschen seien stark und gesund. Dem goldenen Zeitalter würde indes der Antichrist ein Ende bereiten: Ketzer träten vermehrt auf, Furcht unter den Menschen nähme zu. Gestirne setzten am Himmel Zeichen und kündeten vom nahen Weltende. Naturkatastrophen brächen aus. Der Antichrist predige das *evangelium voluptatis*. Nach dessen Überwindung eröffne sich indes wiederum eine Zeit der Heiligkeit und des Friedens, die unmittelbar in das Weltgericht einmünde.³⁴

Welche Gründe können benannt werden, die erklären, dass seit der Wende zum 12. Jahrhundert eine deutliche Zunahme der Beschäftigung mit dem Antichrist einsetzte?

Zunächst vermag die Figur des Antichrist der Existenz des Bösen eine plausible Erklärung zu geben. Die Daseinsberechtigung des Bösen wurde im okzidental Europa ein Problem, dessen Lösung sich kirchlicher Lehre zu entziehen drohte. Die Katharer, die in Frankreich, Italien und im Rheinland während des 12. Jahrhunderts zahlreiche Anhänger gewannen, schienen mit der Annahme, dass es neben dem guten Geistgott einen bösen Schöpfergott als Demiurg jeglichen Übels gebe, eine Lösung anzubieten, machten aber – abgesehen von häretischer Abweichung – die Aussicht, ewiges Heil für fleischlich existierende Menschen erreichbar zu machen, problematisch.³⁵ Diese Schwierigkeit zu umgehen, erlaubte hingegen die Einführung von antinomischen Gegenspielern, des Antichrist oder mehrerer Antichristi. Sie kamen als Schöpfer einer als übel hingestellten Welt gar nicht erst in Frage, eigneten sich aber als Anstifter zum Bösen. Um nicht eine Unvollkommenheit der Allmacht und der Allgüte Gottes als logische Folge des Bösen annehmen zu müssen, ließ dieses sich als Ergebnis des Handelns des Antichrist deuten, um so eine Antwort zu geben auf die offensichtlich seit dem 12. Jahrhundert drängende Frage nach dem Ursprung des Bösen.

Ein weiteres Moment kam hinzu. Mit der Figur des Antichrist konnte – anders als die des Teufels – eine Antwort gefunden werden auf die Ursachen historischer Ereignisse, die als Bedrückungen und Konflikte gedeutet wurden. Es ging um die Vervollkommenheit von Geschichtsschreibung, die eine Deutung des historischen Verlaufs bieten wollte und damit der Frage nach dem

³⁴ Annales Stadenses auctore Alberto, hg. v. I. M. Lappenberg, in: MGH SS 16, Hannover 1859, 271–379, hier 330ff; Haeusler, Ende (Anm. 31), 85–72, 220–225; Markus Wesche, Studien zu Albert von Stade (Europäische Hochschulschriften 1/1059), Frankfurt a. M./Bern/New York 1988.

³⁵ Arno Borst, Die Katharer (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 1), Stuttgart 1953; Jean Duvernoy, Le catharisme, t. 1: La religion des cathares, Toulouse 1976; Malcom Lambert, The Cathars, Oxford 1998.

Ende der Geschichte nicht mehr – wie einst von Augustinus empfohlen – aus dem Wege gehen wollte. Ohne hier auf die Kontroverse um das Vorhandensein eschatologischer Ängste an der ersten Jahrtausendwende aufgreifen zu wollen, ist hier festzuhalten, dass es seit dem 11. Jahrhundert eine gesteigerte Erregtheit vieler Menschen gab, die ein nahe bevorstehendes Weltende oder eine herannahende Zeitenwende anzunehmen bereit waren, wovon etwa der Benediktiner Radulfus Glaber Zeugnis ablegt, wenn er über die euphorische Friedenssehnsucht oder über die frühe Kreuzzugsbegeisterung berichtet, die auch Guibert von Nogent als charakteristisch für seine Zeit schildert, welche er trotz seiner skeptischen Einstellung zu Neuerungen als die Errungenschaften der Alten übertreffend und verheißungsvoll kennzeichnet.³⁶ Geschichte war nicht allein Vergangenheit, sie war Vorbereitung auf künftige Geschehnisse. Sie barg Gefahren genauso wie Versprechungen, die sich noch erst verwirklichen würden und Vorbereitungen benötigten. Sich zu wappnen, war das Anliegen vieler Autoren, die über Geschichte schrieben und in der Geschichte den Antichrist walten sahen.

Aus der Behandlung des Antichrist leiteten Autoren didaktischer Texte eine Aufforderung ab: die der Buße und der Abkehr von einem sündigen Leben. Diese didaktische Funktion ist noch schlecht erforscht. Die Gestalt des Antichrist war offensichtlich Thema von Predigten von Berthold von Regensburg. Jedenfalls berichtete sein Ordensbruder Salimbene da Parma darüber, dass Berthold, der Joachim von Fiore eine besonders hohe Verehrung entgegengebracht habe, die Zuhörer auch unter Hinweis auf die Versuchungen durch den Antichrist und auf das kommende Weltengericht zur Abkehr von ihren Sünden ermahnt habe. Das Thema eignete sich in der Tat zur Paränese, weil es Aufforderungen bestärkte und die Dramatik der verlangten Entscheidung vor Augen führte. Es erzeugte Aufmerksamkeit und verlangte eine Veränderung des Verhaltens.³⁷

Die Darstellung des Antichrist in den mittelalterlichen Predigten harrt noch ihrer Erforschung. Reiches Material würde sich ergeben. Hingewiesen sei an dieser Stelle nur auf den süditalienischen in der Mitte des 14. Jahrhunderts tätigen Franziskaner Roger de Platea. Er hat in einem seiner überlieferten Predigtmanuskripte die Zeichen zu deuten versucht, die auf die letzten Gescheh-

³⁶ *Radulfi Glabri historiarum libri quinque*, hg. v. John France (Oxford Medieval Texts), Oxford 1989, 194–197, 270f; *Bernhard Töpfer*, Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft 1), Berlin 1957; *Guibert de Nogent*, *Gesta* (Anm. 12), 85–94.

³⁷ *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum*, hg. v. Oswald Holder-Egger (MGH SS32), Hannover 1932, 559; *Anton E. Schönbach*, Studien zur Geschichte der althochdeutschen Predigt, Bd. 5: Die Überlieferung der Werke Bertholds von Regensburg (Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl 152,7), Wien 1906; *Hans-Joachim Schmidt*, Arbeit und soziale Ordnung. Zur Wertung städtischer Lebensweise bei Berthold von Regensburg, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 71 (1989) 261–296.

nisse des Menschengeschlechts hindeuteten. Der Prediger stellt Wissen zur Eschatologie zusammen; er klärt u.a. Fragen, wer das Jüngste Gericht abhalten werde, über wen gerichtet werde – auch über Engel und Dämonen und jede vernunftbegabte Kreatur – und schließlich erklärt er die Zeichen, die auf das Ende der Welt hinwiesen. Diese Zeichen seien vor allem in der Natur zu finden: blutroter Saft flösse aus den Bäumen, Wasser in den Meeren und Flüssen beginne zu brennen, Sterne fielen vom Himmel, die Erde bebe und anderes mehr. Dann würde der Pseudo-Apostel und Antichrist auftreten. Durch ein teuflisches Verfahren würde er entstehen, analog zur Geburt Christi, die unter Einwirkung des Heiligen Geistes geschah, in diesem Fall aber vom Teufel herführe. In weiterer Parallelisierung zu Christus, der von der glorreichen Jungfrau geboren worden sei, würde jener von einer schändlichen Frau zur Welt gebracht. In allen Dingen sei der Antichrist schlecht, so wie Christus in allen Dingen gut sei. Dem Antichrist würden alle Schätze, auch die bislang versteckten, übergeben; er werde umfassende Macht besitzen, über größtmöglichen Reichtum und überdies noch über Klugheit verfügen. Auf dreierlei Weise werde er die Menschen verführen: erstens durch Reichtum, zweitens durch Macht, drittens durch Terror und Folter. Im 33. Lebensjahr beginne er zu predigen – wiederum in Analogie zu Christus – und wie er während dreier Jahre. Die Juden hielten ihn für ihren Messias. Drei Tage nach seinem Tod würden sie seine Auferstehung erwarten. Aber die an sein Grab zögen, fänden nur eine schrecklich verfaulte Leiche vor. Angeekelt und enttäuscht würden sie sich daraufhin dem wahren Glauben zuwenden. Die Predigt schließt mit der Gegenüberstellung der Bösen und der Guten, zwischen Kain und Abel, zwischen Dido und Johannes dem Täufer, zwischen Karl dem Großen und Alexander dem Großen, zwischen dem gerechten Gesetzgeber Justinian und den grausamen Herrschern, zwischen den Märtyrern und den Faulen. Die Paarung, die Roger zusammenstellt, ließe sich noch ausdehnen. Die Gegenüberstellung präsentiert Vorbilder und kontrastiert sie mit den Verworfenen. Von den Zuhörern wird eine Entscheidung verlangt. Die Gestalt des Antichrist steigert diese Antinomie zwischen Gut und Böse. Der moralische Appell wird umso wirksamer.³⁸

Die Vermehrung von Antichrist-Gestalten erlaubte, Ansporn für Buße zu geben, Epochen zu charakterisieren, vor allem aber auch die eigene Zeit zu deuten und einen Ausblick auf künftiges Geschehen zu bieten. Heilsgeschichte konnte so dynamisiert werden, als dramatische Abfolge von Bedrohung und Rettung. Das Ende der Geschichte wäre durch das Auftreten des letzten Antichrist eingeleitet, die Etappen auf diesen Endpunkt hin durch Gestalten des in vielerlei Gestalt auftretenden Antichrist oder der Antichristi markiert, deren Wirkung als Antriebskräfte des historischen Prozesses vorgestellt wurde, so

³⁸ Rogerii de Platea Sermones, hg. v. *Cataldo Roccato*, vol. 1 (Collanea Franciscana 5), Palermo 1992, 66f, 70ff.

dass der Geschichte mehr als nur eine systematische Kausalität unterlegt werden konnte, sondern Geschichte insgesamt als Oberflächenstruktur und als Manifestation eines tiefengründigen Verlaufsprogramms präsentiert wurde.

Die drei Momente, die der polemischen Zuspitzung ekklesiologischer Kämpfe, die der antinomischen Opposition von Gut und Böse und die der Interpretation von Geschichte, verbunden mit Erwartung auf eine bevorstehende Zeitenwende, drängten und bedrängten vermehrt die Menschen und machten sie offensichtlich empfänglich für ein vermehrt einsetzendes Schrifttum über die historische Realisierung des Antichrist.

Der historischen Konkretisierung stand indes die prinzipiell offene Situation der Geschichte entgegen. Gleichwohl wurde versucht, Sinn und Bedeutung einem chaotischen Ablauf von Geschichte abzutrotzen. Die vermehrte Beschäftigung mit dem Antichrist seit der Wende zum 12. Jahrhundert ist Ausdruck eines geänderten historischen Bewusstseins vieler hochmittelalterlicher Zeitgenossen. Die Suche nach Ursprüngen von Ereignissen, das Ausforschen von Beweggründen, die Darlegung von Kausalketten, die die unüberschaubaren und schwer deutbaren heterogenen und unentwirrbar verschlungenen Einmaligkeiten antrieb, sie verlangten nach der Einführung eines *agens*, der Geschichte erklärte und die Möglichkeit bot, Konfigurationen antagonistischer Antriebskräfte in Szene zu setzen. Der Antichrist war eine Denkfigur, die half, Geschichte zu verstehen. Er erlaubte die moralische Markierung von Handelnden wie auch von Ereignissen, wichtiger aber noch die Einbeziehung der Geschichte in die Heilsgeschichte. Geschichte war damit nicht chaotisch, sondern geordnet vorgestellt. Die Zukunft war auf diese Weise vereinnahmt, sie würde über die Berechtigung des Guten und die Verwerfung des Schlechten das Urteil bereithalten. Die Entlarvung des Antichristus erfolge in dem Moment, in dem er scheinbar triumphierend aus seinem Versteck hervortrete, offen Macht ausübe, ohne Umschweife unterdrücke und die Gläubigen verführe.

Wer aber waren der Antichrist oder die Antichristi? – Sie würden sich verbergen, würden unter dem Schein christlicher Ideale die Kirche schädigen, gar verfolgen, würden betrügerisch die Frommen zu täuschen versuchen. Die schwierige Unterscheidung verlangte nach Aufklärung. Geistliche Autoren boten sie in Darstellungen, die Zeichen zu deuten vorgaben, um den Antichrist zu demaskieren. Das Aufspüren des Antichrist und seiner angeblichen Adepten schürte Misstrauen, das sich als Nährboden aggressiver Affekte erwies. Unversöhnliche, weil prinzipiell antagonistische Kräfte walten und die Gefilde der Christenheit verwüsten würden. Sie anzunehmen, verwüstete auch nüchterne rationale Ursachenergründung geschichtlicher Ereignisse bei vielen Zeitgenossen. Der Verweis auf den Antichrist vergiftete häufig den agonalen Disput, der aufhörte, semantische Strategie der Problembewältigung zu sein, vielmehr der Überwältigung des Gegners zu dienen hatte.

Auf die Auseinandersetzungen zwischen Kaiser Friedrich II. und den Päpsten kann nur hingewiesen werden, in denen der Vorwurf, Anhänger und Wegbereiter des Antichrist zu sein, Mittel des politischen Kampfes war. Die Identifizierung von Friedrich mit dem Antichrist endete nicht mit dem Tod des Kaisers im Jahre 1250. Die Vorstellung von einem Weiterleben des Kaisers und das Auftreten von falschen Friedrichen sowie die Herrschaft seines Sohnes Manfred und anderer Nachfahren nährten die Vorstellung einer nicht beendeten Wirksamkeit unter den Lebenden, rechtfertigten die Warnung vor dem andauernden Treiben des schändlichen Herrschers, der die Endphase der Geschichte eröffne, und ebenso die Verherrlichung eines Endkaisers, der die Zeit des Friedens und der Gerechtigkeit einleite.³⁹ In den Chor anti-kaiserlicher Stimmen reihte sich auch der pseudo-joachimitische Text *In Hieremian*⁴⁰ ein, der darüber hinaus auch eine Auffassung von Geschichte anbot, die viele in den entstehenden Orden der Franziskaner und Dominikaner als Verheißung ihrer Rolle als Wegbereiter der kurz bevorstehenden Geistkirche deuteten. Die anti-mendikantische Polemik hingegen, an der Universität von Paris zur Mitte des 13. Jahrhunderts eskalierend, glaubte in den neuen Orden Adepten des Antichrist zu sehen.⁴¹

Ausführlich hatten sich einige Chronisten mit der Rolle der Mendikanten als Verderben bringende Vorboten des Antichrist beschäftigt und dabei Warnungen der Hildegard von Bingen vor Verfehlungen des Klerus und vor dem Treiben arm lebender Brudergemeinschaften als Beweis herangezogen. Heinrich von Avranches, Kleriker, Magister und „vielseitiger Berufsdichter“, im Jahre 1191 oder 1192 geboren, in Paris studierend, an zahlreichen Höfen tätig, u.a. im Dienst Papst Gregors IX., Kaiser Friedrichs II., seit 1218 Aufträge des englischen Königs ausführend, aber weiterhin bei ausgedehnten Reisen u.a. nach Köln, Rom, Neapel und Paris seine weitgespannten Beziehungen pflegend und im Jahre 1260 verstorben, war der erste, der die Orden der Dominikaner und

³⁹ *Chronica minor auctore minorita Erphordensi. Continuationes*, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 24, Hannover 1879, 204–213, hier 207; Karl Hampe, Ein frühe Verknüpfung der Weissagung vom Endkaiser mit Friedrich II. (SB der Heidelberger Akademie der Wiss., Phil-hist. Kl 1917/6), Heidelberg 1917; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Fairlawn (N.J.)³ 1970; Möhring, *Weltkaiser* (Anm. 8), 203–221.

⁴⁰ *Pseudo Joachim von Fiore, Super Hieremiam prophetam*, Venedig 1526.

⁴¹ Salimbene da Adam, *Cronica* (Anm. 37), 201; Die Chronik des Saba Malaspina hg. v. Walter Koller / August Nitschke (MGH SS 34), Hannover 1999, 131; Peter Herde, Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 („Eger cui lenia“), in: DA 23 (1967) 468–538; Cohn, *Pursuit* (Anm. 39), 113; Hans-Martin Schaller, Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts, in: Festschrift für Hermann Heimpel, Bd. 2, Göttingen 1972, 924–947; McGinn, *Visions* (Anm. 26), 168–173, 322–325; Dieter Berg, L'impero degli Svevi e il giochimismo francescano, in: Ovidio Capitani / Jürgen Miethke (Hg.), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 28), Bologna 1990, 133–168, hier 145; Emmerson / Erzman, *Apocalyptic Imagination* (Anm. 31), 68, 262; Christian Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert*, Hannover 2006, 130f.

Franziskaner mit dem Vorwurf konfrontierte, Adepten des Antichrist zu sein. Sein Werk *Prophetia sancte Hyldegardis de Novis Fratribus* war eine recht genaue Versifikation des hildegardischen Briefes an den Kölner Klerus, indes mit Konkretisierungen angereichert, die die Bedeutung des Textes umlenkten, so dass eine Warnung vor den neu auftretenden Mendikanten herausgelesen werden konnte und sollte. Der Text verändert die bei Hildegard erwähnten vom Teufel verführten *infideles homines* zu den *novi fratres*. Heinrich verwendet auch die bei den Mendikantenkritikern übliche Kennzeichnung der Brüder als *ioculatores*, denen er vorwirft, ihre Zuhörer zum Lachen zu bringen, um sie so anzulocken. Die neuen Brüder seien Menschen, so Heinrich, die vorgäben, Diener Gottes zu sein. Reichtum und Habgier würden sie verabscheuen, aber um nichts weniger stifteten sie Unordnung, sie fielen in die Herde der Gläubigen ein, würden die Geistlichkeit herabmindern, trügen zum Ruin der Kirche Gottes bei. Die neuen Brüder imitierten die Magister, sie maßten sich an, die Gläubigen zu belehren. Etwas Neues würden sie lehren und Neues zu errichten behaupten; sie versuchten auf Kosten der gesicherten Lehre und der erprobten Einrichtungen eine neue Kirche zu gründen. Sie bedrängten und vertrieben die *doctores et sapientes*, die in der Lehre des Glaubens gefestigt seien. Aber nicht alle würden zurückweichen: Einige Gemeinschaften erprobter Mönche und Geistlicher würden standhalten. Die *novi fratres* hingegen seien die Vorboten der letzten Zeit, der Zeit vor dem Kommen des Antichrist. Sie seien seine Diener.⁴²

In ähnlicher Weise verband Nicolas de Lisieux, Pariser Universitätsmagister, kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts das Wirken der Bettelorden mit dem des Antichrist. Er glaubte das Weltende nahe und die Ankunft des Antichrist unmittelbar bevorstehend. Seine Schrift *Liber de Antichristo e eius ministris* verweist auf die Mendikanten als Verderben bringende Helfer des Feindes der Christenheit. Die Gewissheit, die künftigen Geschehnisse voraussagen zu können, zieht Nicolas de Lisieux aus den angeblichen erkennbaren Zeichen, so dass zu seiner Zeit genauere Angaben zur Zukunft gemacht werden könnten als in der Vergangenheit. So bliebe zwar das Datum, an dem der Antichrist selbst auf Erden erscheine, unbekannt, aber dieses Datum stehe unmittelbar bevor, denn sein Wirken habe bereits begonnen. Die Zeit der Verfolgung der Kirche sei eingetreten – nicht durch äußere Kriege, sondern durch falsche *doctores*, die sich heuchlerisch als Diener Gottes ausgäben und die Kirche angriffen,

⁴² Konrad Bund, Die „Prophetin“, ein Dichter und die Niederlassung der Bettelorden in Köln. Der Brief der Hildegard von Bingen an den Kölner Klerus und das Gedicht „Prophetia sancte Hyldegardis de Novis Fratribus“ des Magisters Heinrich von Avranches, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 23 (1988) 171–260, hier 220–227, 247–252; Günter Bernt, Heinrich von Avranches, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, München/Zürich 1989, Sp. 2088; Hans-Joachim Schmidt, Geschichte und Prophetie. Rezeption der Texte Hildegards von Bingen im 13. Jahrhundert, in: *Alfred Haverkamp* (Hg.), Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900-jährigen Jubiläum 13–19. Sept. 1998 in Bingen, Mainz 2000, 489–517.

weil diese weltliche Güter besitze. Aber sie selbst würden nicht fasten, sie speisten zusammen mit öffentlichen Sündern, suchten die Umgebung von Weintrinkern und Betrunkenen. Sie verkündeten selbst das Ende der Zeiten, aber ohne darüber sichere Kenntnisse zu besitzen, da sie ungebildet seien, keine Bücher läsen und unverständliche Schriften schrieben. Nicolas hingegen meint Sicheres zu wissen: Zehn Zeichen benennt er, die den Weltenuntergang einleiten: Erstens das Ende des römischen Reiches, welches nach der Prophezeiung Daniels das letzte der irdischen Reiche sei.⁴³ Zweitens sei nunmehr – um das Jahr 1260 – in allen Teilen der Welt die Botschaft Christi verkündet worden. Die *consumatio praedicationis evangelicae in omnibus gentibus* sei eingetreten. Überdies stünde die Bekehrung der Juden unmittelbar bevor. Als drittens Zeichen erachtet Nicolas das Wirken der Mendikanten. Sie bereiteten den Boden für das Kommen des letzten Feindes der Christenheit, des Antichrist. Sie drängten in die Häuser der Gläubigen ein, verführten deren Ehefrauen, sprächen mit süßen Worten, schmeichelten sich in das Wohlwollen der Herrscher ein, behaupteten, durch Bischöfe und Konzilien berufen zu sein, wo doch das vierte Laterankonzil die Gründung neuer Orden verboten habe,⁴⁴ erwürben betrügerischerweise als Beichtväter das Vertrauen der Gläubigen, ließen sich als neue Menschen, als vollkommene Imitatoren des Lebens Christi und der Apostel preisen, seien aber in Wahrheit Zerstörer der Ordnung der Kirche. Als weitere Vorzeichen des bevorstehenden Kommens des Antichrist macht Nicolas die Dummheit und das Unwissen der Geistlichen aus, des Weiteren die Usurpation des Predigeramtes durch Unberufene – wiederum eine Kritik an den Mendikanten. Dass die Kirche sich in einem Zustand gesicherter Existenz wähne und sich eines angeblichen Friedens erfreue, sei tatsächlich nur ein weiteres Vorzeichen. Verstärkt würde diese fehlende Wachsamkeit noch durch die Mendikanten, die eine künftige Zeit der Harmonie und der Ruhe verkündeten, wo es doch vielmehr darauf ankommen, sich auf die künftige Schreckensherrschaft des Antichrist einzurichten. Schließlich ereigneten sich in seiner – von Nicolas – Zeit immer weniger Wunder, wenn man von den fiktiven Wundern der Jünger des Antichrist absehe. Die Heilskraft der Kirche erlahme, was sich auch im Nachlassen des Glaubens und der Nächstenliebe zeige, die als weitere Anzeichen angeführt werden. Nach seinen Ausführungen zu Indizien verlässt Nicolas de Lisieux eine argumentative Darlegung, die sich auf seine Gegenwart beziehen soll und einem Diskurs des Abwägens und Zurückweisens nicht verschlossen ist. In dem zweiten Teil hingegen entfaltet er

⁴³ Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch (Hg.), Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1), Freiburg (Schweiz)/Stuttgart 2003.

⁴⁴ Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum, hg. v. Antonio García y García (Monumenta iuris canonici. Series A: Corpus glossatorum, vol. 2), Rom (Vatikan) 1981, 62.

eine Beschreibung, die sich zwar auf die Interpretation der angeblichen Vorzeichen zu stützen vorgibt, tatsächlich aber in freier, durch keine empirischen Kenntnisse mehr gestützten Anordnung von Ereignissen und Konstellationen Zukunft beschreibt. In langen Passagen warnt Nicolas vor den Wegbereitern des Antichrist, die sich in kurzer Zeit zu seinen unmittelbaren Dienern machen würden, sobald er die Bühne der Welt betrete. Die Mendikanten führten bereits jetzt ihr schändliches Treiben aus. In großer Schlauheit imitierten sie geistliche Vollkommenheit, mit List verführten sie die Menschen, indem sie ihnen gefällig seien. Aber in Kürze würden sie die Tarnung ablegen, sich offen als Anhänger des Antichrist ausgeben, die Kirche verlassen und nach dem Vorbild der Gwalt herrscher der Antike die Frommen und die Kirche mit militärischer Gewalt bekriegen. Ihr Sieg würde dann den Antichrist als Herrscher der Welt installieren. Der Antichrist imitiere Christus, er beanspruche Gott zu sein. Sein Versprechen, Frieden und Sicherheit zu stiften, diene nur dazu, seine Gwalt herrschaft umso wirksamer durchzusetzen. Aber die Vernichtung des Antichrist sei unausweichlich: Auf dem Ölberg in Jerusalem würde der Antichrist schließlich besiegt werden, worauf die Zeit des letzten Gerichts anbrechen werde.⁴⁵

Die hier vorgenommene antagonistische Disposition liegt in der Figur des Antichrist begründet und ist nichts Neues. Auch die polemische Identifizierung des Antichrist mit zeitgenössisch wirksamen Personen, Personengruppen oder Institutionen ist seit dem hohen Mittelalter ein übliches Verfahren. Neu hingegen erscheint mir die Präzisierung einer Vorhersage, die auch das Verhalten der angegriffenen angeblichen Adepten des Antichrist in der Zukunft genau anzugeben meint. Die Mendikanten sind ja nicht allein Wegbereiter, sie sind auch als künftige Diener des auf der Erde wütenden Verfolgers der Kirche vorgestellt. Die anti-mendikantische Polemik überschreitet hier eine Grenze, die die grundsätzlich ungewisse Zukunft setzt. Indem eine Sicherheit der Aussage beansprucht wird, die sich auf die Extrapolation der gegenwärtigen Situationen zu stützen vorgibt und indem Indizien als Vorzeichen ausgegeben werden, werden Prophezeiungen vorgestellt, die die Berechtigung der Kritik an den Mendikanten aus deren angeblichem künftigen Verhalten ableitet. Die Legitimität speist sich aus der Zukunft, die Nicolas de Lisieux sicher zu kennen und zu beschreiben vorgibt. Die Zuspitzung der Kritik gegen die Mendikanten, die sich nicht damit begnügt, sie wegen ihrer Lebensweise zu tadeln, sondern die gegenwärtige Verurteilung auch auf deren künftiges Handeln bezieht, kann nur gelingen, weil Nicolas die Figur des Antichrist als *persona dramatis* einführt.

⁴⁵ Das Werk ist fälschlicherweise Nicolas d'Oresme zugeschrieben: *Nicolaus d'Oresme, De Antichristo et eius ministris*, in: *Veterum scriptorum et monumentorum*, hg. v. *Ursin Durand / Edmond Martène*, Paris 1733, Sp. 1271–1446; *Ramona Sickert*, Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter* 28), Berlin 2006, 319.

Damit ist ein verlässliches, im Neuen Testament vorgestelltes Thema aufgegriffen und mit dem Gegenstand der Kritik verknüpft worden. Die biblisch begründete Sicherheit des Auftretens des Antichrist reichert Nicolas mit Anhängern an, die aus dem Bereich der gegenwärtigen Situation entnommen werden. Die Aktualisierung der Zukunft befeuert die Kritik, die darauf verzichtet, Vorbilder der Vergangenheit zu benennen. So sind die Mendikanten als verworfene Menschen bereits jetzt ersichtlich, weil, so Nicolas de Lisieux, sie in der Zukunft ihre wahre Natur zeigen werden.

Es war die Zukunft, die der Gegenwart ihre Berechtigung verlieh und sie mit all dem auffüllte, was in die Gestaltungshoheit des jeweiligen Autors gestellt war, sofern er sich nur als Kenner des Zukünftigen ausgab. Themen wurden beliebig, weil von konkreter Erfahrung abgelöst. Auf diese Weise konnte dem jeweiligen Gegner, auch wenn er sich als Teil der Kirche begriff und für sie tätig war, andere Absichten unterstellt werden, ohne dass ein Urteil anhand des gegenwärtigen Verhaltens begründet werden musste. Die Umkehrung der Intention derer, die Objekt der Kritik waren, sollte sie delegitimieren. Es ging um die Ausdeutung von Merkmalen, die, als Zeichen gedeutet, auf etwas anderes verwiesen, als die Träger dieser Kennzeichen selbst in Anspruch nahmen. Auf diese Weise konnte demaskiert werden. Die Mendikanten waren bevorzugte Objekte dieser Art von verurteilender Kritik. Der Antichrist entstand also in der Kirche selbst. Sein Hauptmerkmal war daher die Hypokrisie. Nicht offen, sondern verborgen, unter dem Anschein, die Nachfolge Christi vollkommen zu verwirklichen, traten er und seine Adepten auf. Andere Autoren haben das Deutungsmuster übernommen. Dass die Papstkirche die Bettelorden schützte, sie mit Privilegien überhäufte,⁴⁶ war dann nur ein Anzeichen mehr für das perfide Streben, die Kirche von innen heraus zu zerstören. Matheus Parisiensis sah in den Orden der Franziskaner und Dominikaner diejenigen, die die Geschäfte der Päpste ausführten und dafür mit Macht ausgestattet wurden, die sie über die Prälaten der Kirche hinaushöben. Dies wäre, so Mathaeus, dreißig Jahre zuvor nicht vorstellbar gewesen. Mathaeus verurteilt die Auffassung des Franziskaners Gerardo da Borgo San Donino, wonach die Existenz der sichtbaren Kirche in Kürze enden würde und der letzte Antichrist nicht die Kirche, sondern die vom Heiligen Geist inspirierte Christenheit bedrängen würde. Die sichere Existenz der geistlichen Institutionen sah Mathaeus durch die Mendi-

⁴⁶ Yves Dossat, *Opposition des anciens ordres à l'installation des mendiants*, in: *Les mendiants en pays d'Oc au 13e siècle* (Cahiers de Fanjeaux 89), Toulouse 1973, 263–306; Burkhard Mathis, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311)*. Im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt, Paderborn 1928; Georges LeBras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale. Première partie* (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours 12), Paris 1959/64, 542–547; Jürgen Miethke, *Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert*, in: Kaspar Elm (Hg.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft* (Berliner Historische Studien 3. Ordensstudien 2), Berlin 1981, 119–153.

kanten bedroht, denen Angehörige der Pariser Universität sogar vorwerfen würden, dem Antichrist in die Hände zu arbeiten und das Ende der Kirche herbeiführen zu wollen.⁴⁷

Nikolaus von Lisieux, sowie Wilhelm von Saint-Amour, Heinrich von Gent, Jean de Pouilly und andere Magister der Pariser Universität sowie Simon von Beaulieu, Erzbischof von Bourges, waren die unabhängig von Pfarreien und Diözesen operierenden Mendikanten nicht allein überflüssig, sondern auch noch störend und schädlich; die Brüder würden in fremdes Gebiet eindringen; schlimmer noch: sie seien Gegner der legitimierten Seelsorger der Gläubigen; wie Wölfe fielen sie in die Herde der Schafe ein. In der einen Kirche gebe es nur ein Haupt, in einer Diözese nur einen obersten Seelsorger. Christus habe nur eine Kirche gestiftet, und allein die Bischöfe und Priester könnten in Anspruch nehmen, Nachfolger der Apostel und der Jünger zu sein. Nicht einmal dem Papst stünde es zu, neben und in Konkurrenz zu den Diözesen und den Bischöfen parallele Institutionen zu schaffen. Die kirchliche Organisation stütze sich allein auf die Anweisungen der Bibel; sie legitimiere einzig die Bischöfe und ihre Sprengel; es gebe keinen Platz für Neuerungen. Neuerungen seien vielmehr das Werk derjenigen, die die Kirche umstürzen wollten.⁴⁸ Um diesen Vorwurf zu stützen, war die künftige Zusammenarbeit von Mendikanten und Antichrist ein Argument, das sich zwar der augenblicklichen Anschauung entzog, aber gleichwohl erkannt werden könne, sofern man denjenigen vertraute, die die Zukunft zu erkennen vorgaben.

Neben der Auffassung, die den Antichrist im Schoß der Kirche entstehen sah, konnte der Antichrist auch als Feind, der von außerhalb die Christenheit bekämpfte, aufgefasst werden: z.B. Mohammed oder die einfallenden Mongolen in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts.⁴⁹ Vinzenz von Beauvais hat am Ende des 13. Jahrhunderts in seiner weit verbreiteten und vielfach abgezeichneten enzyklopädischen Übersicht über die Dinge der Natur die apokalyptischen Gestalten von Gog und Magog mit dem Mongolenherrscher assoziiert, damit ihn als Anhänger des Antichrist charakterisiert und sein Erscheinen

⁴⁷ Ex *Mathei Parisiensis* Cronicis maioribus, in: MGH SS 28, hg. v. Felix Liebermann, Hannover 1888, 105–389, hier 320, 363ff.

⁴⁸ Max Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris (Franziskanische Studien. Beiheft 2), Münster i. W. 1929; Yves Congar, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiant et séculiers dans la seconde moitié du 13^e siècle et le début du 14^e, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 36 (1961) 35–151; Michel-Marie Dufeil, Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250–1259, Paris 1972; Ludwig Hödl, Dienst und Vollmacht der Presbyter im mittelalterlichen Verständnis der Kirchenverfassung, in: Studia Gratiana 11 (1967) 543–47; J. D. Dawson, William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition, in: Medieval Studies 40 (1978) 223–238; John T. Marrone, The Ecclesiology of the Parisian Secular Masters 1250–1320, Diss. phil. Cornell Univ. 1973, 63–119, 229.

⁴⁹ McGinn, Visions (Anm. 26), 151–157, 318f; Emerson / Erzman, Apocalyptic Imagination (Anm. 31), 67f, 261f, Möhring, Weltkaiser (Anm. 8), 196–200; Herde, Studien (Anm. 38), 181–186, 204; Jostmann, Sibilla (Anm. 38), 71–74, 247–258.

auf das Jahr 1246 datiert, also zu der Zeit, als die Mongolen in Ungarn und in Polen einfielen. Hingegen hat Vinzenz Mohammed aus einer eschatologischen Perspektive weggerückt: Er gilt ihm als Pseudo-Prophet, als falscher Messias, als Vortäuscher von Wundern, der kein göttliches Gesetz gelten lasse, vielmehr neue Gesetze erfinde. Sein Wirken ist historisch fassbar, ohne dass es Ausblicke und Weiterungen auf das künftige Geschick der Menschheit böte und ohne dass es mit dem Antichrist verwoben würde.⁵⁰ Auch Roger Bacon hat wenig später Völker außerhalb der Christenheit – die Mongolen – als Diener des Antichristus bezeichnet. Als er schrieb, war allerdings die akute Bedrohung des Okzidents durch die Mongolen bereits Vergangenheit, die Versuche zur Kontaktaufnahme und sogar zur Missionierung hatten eingesetzt. Die latente Gefahr schien aber weiterhin zu lauern.⁵¹

4. Datierung des Kommens des Antichrist

Mit der historischen Konkretisierung stellte sich die Frage nach der genauen Datierung. Für die Ereignisse der Vergangenheit machte sie weniger Schwierigkeiten, wohl aber für die extrapolierte Zukunft. Biblisch begründet und historisch konkretisiert sollte der Antichrist in einer definierten Zeit auftreten. Dies bedeute, dass Zeichen des Antichrist aufzuspüren und zu deuten waren. Der franziskanische Chronist Salimbene da Parma sah viele solcher Zeichen, vor allem im Vordringen der Ketzer und in der ostentativen Missachtung der kirchlichen Gebote. Die Bedrohungen entstanden in der Christenheit selbst. Die Taten seien *signa malorum Christianorum*, die *in tempora Antichristi* in Erscheinung treten würden. Aber eine genaue Zeitbestimmung, so Salimbene, sei nicht möglich, obwohl Gerardo di Borgo San Donnino sein unmittelbar bevorstehendes Kommen angekündigt habe. Salimbene hingegen nimmt eine repetitive Manifestation des Antichrist an, vermeidet damit eine extreme, auf einen Zeitpunkt konzentrierte Zuspitzung. Da er ansonsten eher von den Voraussagen eines tausendjährigen Reiches der irdischen Glückseligkeit und Gottesnähe fasziniert erscheint, sucht er nach Vorboten dieses Fortschrittes.⁵²

⁵⁰ *Vincentius Bellovacensis*, *Continuatio ex specula naturali*, in: MGH SS 24, hg. v. Georg Waitz, Hannover 1879, 162–163; *ders.*, *Speculum maius: Speculum historiale*, NDr. Graz 1965, 912–919.

⁵¹ *Roger Bacon*, *Opus maius*, hg. v. John Henry Bridges, Oxford 1897, 268f; Folker Reichert, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 15), Sigmaringen 1992; Felicitas Schmieder, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis zum 15. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 16), Sigmaringen 1994.

⁵² *Salimbene da Parma*, *Cronica* (Anm. 37), 440f, 456.

Aber die zeitliche Plazierung des Antichrist im Rahmen eines chiliastischen Idealzustandes bereite Probleme. Der hoffnungsvolle Ausblick auf die Zukunft war verdüstert durch die drohende und unausweichlich angenommen künftige Herrschaft des Antichrist. Für den norddeutschen Franziskaner Alexander Minorita war die Kirche beständig vom Antichrist verfolgt, der in wechselnder Gestalt – zu seiner Zeit in der des Kaisers Friedrichs II. – auftrete. Indes sei das kommende tausendjährige Reich der Vollkommenheit von ihm befreit. Erst wieder nachdem es ende, würde der letzte Antichrist auf Erden auftreten, aber rasch besiegt werden, wonach schließlich das Jüngste Gericht beginnen werde.⁵³ Alexander, ein Ausdeuter von Auffassungen von Joachim von Fiore, weicht insofern von seiner Vorlage ab, als dieser die Zeit des Friedens und der Gottesnähe nach dem letzten Auftreten des Antichrist einsetzen lässt.⁵⁴ Deutlich verkündet Joachim dies in einem seiner überlieferten Predigttexte: Nachdem der Antichrist und mit ihm die ganze Menge der Weltbewohner, die ihm zugetan seien, zugrunde gegangen wären, fingen die wahren Söhne Israels an zu herrschen und – analog zum siebenten Tag der Ruhe – könnten dann die von Gott Berufenen in Frieden leben. Dies wäre dann der letzte Zeitabschnitt der Menschheitsgeschichte.⁵⁵

In Nachfolge von Joachim von Fiore, der sich bereits daran herangewagt hatte, das Kommen des Antichrist zu datieren und das Jahr 1260 vorsah, rissen die Versuche nicht mehr ab, Daten zu ermitteln. Robert von Auxerre verwies zwar in seiner Chronik auf Joachim, der eine Datierung unternommen habe, ohne aber dessen Ergebnisse übernehmen zu wollen, vielmehr seine eigene Unkenntnis herausstellte und künftigen Generationen überließ, Sicheres zu ermitteln.⁵⁶ Andere waren weniger skrupulös, jedenfalls berichtete der Zisterzienser Gebeno von Eberbach, dass ein Schüler von Joachim von Fiore ihm 1217 versichert habe, der Antichrist sei bereits geboren, und wiederum ein Zisterzienser, Alberich von Trois-Fontaines, schrieb in seiner Chronik, ein im Heiligen Land lebender Franziskaner habe im Jahre 1227 behauptet, dass der Antichrist bereits 10 Jahre alt sei.

Grundlagen der Datierung waren Texte der Bibel, von Joachim von Fiore, von Pseudo-Methodius und der Sybillen, deren Aussagen auf geschichtliche Ereignisse und Zustände zu beziehen seien. Kombiniert werden konnte die

⁵³ *Alexander Minorita*, *Expositio in Apocalypsim*, hg. v. E. Wachtel (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1), Weimar 1955; *Berg*, *Impero* (Anm. 38), 151–153; *Sabine Schmolinsky*, *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland* (MGH. Studien und Texte 3), Hannover 1991, 40ff, 48.

⁵⁴ *Joachim von Fiore*, *Concordia novi ac veteris testamenti*, Venedig 1519, fol. 56v.

⁵⁵ *Joachim abbas Florensis*, *opera omnia*, hg. v. Robert E. Lerner u.a., *opera minora 2: Sermones*, hg. v. Valeria de Fraja (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 18), Rom 2004, 83, 87.

⁵⁶ *Roberti Auttissiodorensis Chronicon*, hg. v. Oswald Holder-Egger (MGH SS 26), Hannover 1882, 219–276, hier 249.

Textinterpretation mit kosmologischen Berechnungen. Roger Bacon hat in seinem *Opus maius* die prinzipielle Möglichkeit der genauen Datierung behauptet, die Gelehrten dazu auch ausdrücklich aufgefordert, da dies nützlich sei, um sich gegen die künftigen Gefahren zu wappnen.⁵⁷ Er selbst enthielt sich aber einer Berechnung. Viele andere nicht. Die Vielzahl von Versuchen, Daten zu ermitteln, hat jüngst Johannes Fried als Impetus für die Entstehung der Naturwissenschaften erachtet.⁵⁸ Durch komplizierte Rechenoperationen Daten zu erschließen, diese in Beziehung zum Weltende zu setzen, dieser Aufgabe widmete sich am Ende des 13. Jahrhunderts der Dominikaner Vinzenz von Beauvais, genauso wie sein Ordensbruder Jean Quidort de Paris. Dass zu den angegebenen Daten die angekündigten Ereignisse nicht eingetreten waren, ließ die Anstrengungen, neue Berechnungen anzustellen, nicht abbrechen.⁵⁹

Arnald von Villanova ging das Problem am gründlichsten an, vor allem in seiner Schrift *De tempore adventus Antichristi*. Zunächst sah er sich zu einer Rechtfertigung genötigt, dass es überhaupt möglich und erlaubt sei, die Endzeit der Geschichte zu berechnen, obwohl nach der Apostelgeschichte der auferstandene Christus verkündet habe, dass es den Menschen verwehrt sei, die Zeit und den Zeitpunkt seiner Wiederkehr zu kennen. Damit sei aber, so Arnald, nur ein tatsächliches Nicht-Wissen, nicht aber ein Nicht-Wissen-Können ausgedrückt. Ein Nachforschen über die Zeiten und Momente der letzten Epochen der Menschheit sei damit keineswegs verworfen worden. Und dieses Nachforschen ergebe auch ein konkretes Resultat: das Jahr 1378 markiere den Beginn der letzten Ereignisse. Arnald kommt zu diesem Ergebnis, indem er mehrere Bibelstellen interpretiert, diese mit Texten prophetischen Inhalts, u.a. mit den „Revelationes“, des Pseudo-Methodius, vor allem aber mit kosmologischen Beobachtungen verbindet. Sobald der Fixstern an seinen Ausgangspunkt zurückkehren würde, den er zur Zeit der Geburt Christi eingenommen habe, sei die Zeit reif für das Kommen des Antichrist. Nach dessen Niederringung würde anschließend die Epoche des Friedens und der vollkommenen Gottesnachfolge einsetzen, das viel beschworene dritte Reich des Friedens und der Gottesnähe.⁶⁰

⁵⁷ Roger Bacon, *Opus* (Anm. 51), 266; *ders.*, *Opus tertium*, hg. v. John S. Brewer (RerBritSS 15), London 1859, 86; Schmolinsky, *Apokalypsenkommentar* (Anm. 53), 40ff, 48; Emerson / Erzman, *Apocalyptic Imagination* (Anm. 31), 14, 243.

⁵⁸ Johannes Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001.

⁵⁹ Vincenz von Beauvais, *Speculum* (Anm. 50), 1324; Johannes Quidort de Paris, *Tractatus de Antichristo et eius temporibus*, in: *Theolosophi de Cusentia*, Expositio Joachimi (...) in librum beati Cirilli, Venedig 1516; Reeves, *Influence* (Anm. 31), 315–318, Manfred Gerwing, *Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 45), Münster i. W. 1996, 268–362.

⁶⁰ Arnaldus de Villanova, *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, in: *Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forschungen*, hg. v. Heinrich Finke (Vorreformationsgeschichte Forschun-

5. Ergebnisse

Jede Deutung über die Chronologie des Antichrist beruhte sowohl auf Bibel-exegese als auch auf einer spekulativen Interpretation von geschichtlichen Ereignissen. Die Parallelisierung unterlegte den historischen Prozess einer Bedeutung, die es zu entdecken und zu verkünden gelte. Geschichte war damit als ein Ensemble von Zeichen aufgefasst. Insofern man annahm, der Geschichtsverlauf werde durch die Texte der Bibel vorausgesagt, war mehr als nur nach Zeichen zu suchen, sondern nach kausalen Ursachen, welche Gottes Heilsplan ins Werk setzten. Geschichte wäre nicht allein deutbar, sondern auch bestimmbar als Vollzug eines Geschehens, dessen Gründe, dessen Ziel und dessen Etappen entdeckt werden könnten. Ungeklärt blieben freilich die zeitlichen Daten. Nach ihnen zu suchen, setzte die Parallelisierung von historischem Geschehen mit dem eschatologischen Programm voraus. Letzteres war in der Bibel geoffenbart. Es harpte der Interpretation und der Einfügung in das historische Geschehen. Die Apokalypse und damit das Wirken des Antichrist zu prognostizieren verlangte eine Interpretation von Indizien, die auf Handlungsgründe Gottes verwiesen. Gott habe durch die Offenbarung in der Bibel Einblick in seine Handlungsgründe gewährt. Er habe Zeichen gesetzt. Solche Zeichen konnten auch in der Geschichte gefunden werden, ebenso in den Bewegungen kosmologischer Körper.

Die Prophetie, welche ein unausweichliches Geschehen voraussagte, suchte zu erhöhter Anstrengung im Kampf gegen das Böse aufzufordern. Wenn aber die künftigen Ereignisse determiniert vorgestellt wurden, war damit andererseits dem voluntaristischen Kraftakt seine Berechtigung entzogen. Die grundsätzliche Offenheit von Geschichte sollte aufgehoben werden durch die Darstellung eines Endpunktes von Geschichte. Die durch prophetische Texte gewährte Einsicht in die drohenden Gefahren und erwarteten Verheißungen waren der Aporie ausgesetzt, in welcher Weise das menschliche Handeln in freier Selbstbestimmung und damit auch Verantwortlichkeit gegenüber dem Gottesgericht angenommen werden konnten. Der Widerspruch ließ die Mühen, Sichereres über die Zukunft zu wissen, nicht erlahmen, weil die Kenntnis zur Umkehr aufrufen sollte. Die zeitliche Extrapolation von Geschichte war nicht allein mit dem Risiko des Irrtums, sondern auch mit dem des moralischen Dilemmas ausgesetzt. Es aufzulösen, diente die eschatologische Aufladung historischer Er-

gen 2), Münster 1902, CXXIX–CLIX; *Arnaldus de Villanova*, Tractatus de tempore adventus antichristi, in: El text primitiu del de mystero cymbalorum ecclesiae d'Arnau de Vilanova, in: Arxiu de textos catalans antics 7/8 (1988/89) 134–169; siehe auch: *ders.*, Expositio super Apocalypsi, hg. v. *J. Carreras i Artgau* u.a. (Scripta Spiritualia 1), Barcelona 1971; *Raoul Manselli*, La religiosità di Arnaldo di Villanova, in: Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 63 (1951) 1–100; *Marjorie Reeves*, Influence (Anm. 31), 315–317; *McGinn*, Vision (Anm. 26), 223f, 334f; *Gerwing*, Vom Ende (Anm. 59); *Rusconi*, Profezia (Anm. 24), 74f, 86.

eignisse, so dass der Antichrist nicht allein als theologische Figur, sondern auch als Movens der Geschichte eingeführt werden konnte. Das Böse fand eine Personifizierung, und es war als Ursache von historischen Ereignissen konkretisiert worden. Die Zeit als Kategorie des geschichtlichen Geschehens war auf diese Weise indes abgewertet, insofern die Ursache-Wirkung-Beziehungen schon vor aller Zeit durch Gott grundgelegt worden seien, sie sich also nur als Oberflächenbewegungen kenntlich machten, ohne dass die historischen Geschehnisse durch eine inhärente kausale Beziehung miteinander verknüpft wurden. Die Ursache lag außerhalb der Geschichte. Die Weltordnung bedurfte keiner historischen Herleitung. Allein als Anzeichen für diese würden die geschichtlichen Ereignisse dienen.⁶¹

Die fatalistische Falle jeglicher prognostischen Analyse, die Aufforderungen motivieren sollte, galt auch für die Analyse von Geschichte: Die Warnung vor dem angeblich unausweichlichen Ereignissen sollte die Menschen vor ihnen schützen, indem sie zu Handlungen angespornt wurden. Das Paradox einer Verfügung über die Zukunft entrannen auch die Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts nicht, die eine Sicht auf das kommende Schicksal der Menschen entwarfen.⁶²

Die Historisierung des Antichrist war nur zu erreichen, indem die historischen Geschehnisse symbolisch gedeutet wurden, damit also aus einer genuin historischen Immanenz und Rationalität herausgelöst wurden. Einerseits diente der Antichrist der Zeitkritik, andererseits führte er zur Flucht aus einer kritischen Bewertung historischen Geschehens. Die Ambivalenz verhinderte die Analyse der Geschichte gemäß einer Fundierung auf Faktizität und Empirie, welche durch Texte und Beobachtungen zu gewinnen gewesen wären. Vielmehr war die Geschichte einem vorgegebenen Deutungsschema unterworfen.

Geschichte wurde Argument – nicht durch den Verweis auf ferne Vorbilder, sondern durch die Interpretation der Veränderungen selbst. Die Formen des Geschichtsbewusstseins traten im hohen Mittelalter in eine neue Epoche, die des reflexiven und mit Bedeutung gesättigten Verständnisses von Geschichte. Geschichtserkenntnis bedurfte des Suchens und des Findens von Kausalitäten. Damit war das historische Geschehen argumentativ nutzbar: zur Kritik an bestehenden Institutionen und zum moralischen Appell. Die Berechtigung beruhte auf einem Wissen, das sich die Zukunft aneignete. In rationale Argumente einbezogen war die historische Interpretation aber darauf angewiesen, Ereignisse, Personen und Institutionen als Zeichen zu deuten, die auf ein ande-

⁶¹ Franz-Josef Schmale, Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Ein Einführung, Darmstadt 1985; Hans Patze (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, 2 Bde. (Vorträge und Forschungen 31), Sigmaringen 1987; Hans-Henning Kortüm, Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters, Berlin 1996, 236–241.

⁶² Jean-Claude Schmitt, Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale, Paris 2001, 416–435.

res verwiesen. Aber die symbolische Aufladung verhinderte ihre Interpretation als Ergebnis politischer und sozialer Zusammenhänge. Die jenseits empirischen Wissens angesiedelten Vorstellungen – auch die zum Antichrist – hatten eine biblische Ableitung, suchten die Motive von Erzählung und Glaubenslehre in der Geschichte als wirksam darzustellen und trugen dazu bei, Heilsgeschichte als dramatische, an Umbrüchen reiche und durch Epochen markierte Abfolge zu präsentieren. Die Interpretation von Geschichte prägte ihr ein Programm auf. Dieses Programm hatte eine Verlängerung in der Zukunft, der ihre Offenheit entzogen wurde und deren Bedeutung erkannt werden könne. Die Vorstellung vom Antichrist wurde zum Katalysator moralischer Besserung und religiöser Neuerung. Sie spendete aber vor allem Sinn, die der Geschichte aufgeprägt wurde. Weil die Bindung an die praktische Gestaltung erfahrbarer Wirklichkeiten entfiel, konnten ungehemmt Vorstellungen wuchern, die nur locker mit Erfahrungswissen und mit gesicherter Beweisführung verbunden waren. Eine dem Geschichtlichen innewohnende und dem Humanen abgeleitete Konzeption von Handlungen, die Menschen selbstverantwortlich ausübten und die nicht als Epiphänomen geheimer Kräfte gedeutet wurden, war erst an der Wende zur Neuzeit möglich,⁶³ ohne dass indes die heilsgeschichtliche Fundierung von Geschichte obsolet geworden wäre. Weiterhin konnte außerhalb wissenschaftlicher Beschäftigung Geschichte verstanden werden als das Einwirken verborgener, historisch nicht ableitbarer Mächte in das historische Geschehen. Auch weiterhin konnte Geschichte in die Zukunft verlängert werden, die damit verfügbar war und Legitimität spendete für die Gegenwart.

Zusammenfassung: Die biblisch begründete Konzeption des Antichrist setzt einerseits eine Analogie, wenn nicht gar eine Ähnlichkeit mit Christus voraus, andererseits eine Gegensätzlichkeit. Damit war der Keim eines Misstrauens gesät, dem unterschiedliche Gruppen und Personen innerhalb der Christenheit ausgesetzt waren. Polemische Auseinandersetzungen über den rechten Weg zur Erlangung des Seelenheils waren vergiftet mit Vorwürfen, die die jeweiligen Gegner als Anhänger und als Promotoren des Antichrist wähten. Neben dieser Deutung konnte der Antichrist auch als Feind, der von außerhalb die Christenheit bekämpfte, aufgefasst werden: z.B. Mohammed oder die einfallenden Mongolen in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts. Anders als bei Adso von Montier-en-Der, der den Antichrist biographisch konturierte, wurde der Antichrist seit dem Ende des 11. Jahrhunderts zu einer historischen Figur. Die Vermehrung von Antichrist-Gestalten erlaubte, Epochen zu charakterisieren, vor allem aber auch die eigene Zeit zu deuten und einen Ausblick auf künftiges Geschehen zu bieten. Autoren wie Otto von Freising, Gerhoch von Reichersberg, Anselm von Havelberg, Joachim von Fiore, die Verfasser von ps.-joachimitischen Schriften und andere markierten mit dem Antichrist nicht allein Personen, sondern Entwicklungsschritte der Geschichte. Der Antichrist als historische Gestalt legte die Frage nach den Daten seines Wirkens nahe. Arnaldus de Villanova war an der Wende zum 14. Jahrhundert nur einer von vielen, die Daten präsentierten und somit den letzten Antichrist in die Geschichte einfügten, um damit deren Ende anzukündigen.

⁶³ Volker Reinhardt, Francesco Guicciardini (1483–1540). Die Entdeckung des Widerspruchs (Kleine Politische Schriften 13), Göttingen 2004.

Abstract: On the one hand, the biblically based notion of the Antichrist presupposed an analogy, if not an outright similarity with Christ, and on the other hand a contrast. As a result, the seed of mistrust was sown, to which different groups and persons within Christianity were subjected. Polemical debates about the right path for attaining the salvation of one's soul were poisoned with accusations which wrongly believed the respective opponents to be followers and promoters of the Antichrist. Apart from this interpretation, the Antichrist could also be understood as the enemy who fights Christianity from the outside: e.g. Mohammed or the invading Mongolians in the 1240's. Unlike the Antichrist of Adso of Montier-en-Der, who provided a biographical outline, the Antichrist at the end of the 11th century, and from then on, became a historical figure. The multiplication of Antichrist figures allowed one to typify epochs, but above all to interpret one's own time and to provide a glimpse of future events. Authors such as Otto of Freising, Gerhoh of Reichersberg, Anselm of Havelberg, Joachim of Fiore, the authors of the pseudo-Joachimite treatises and others not only identified persons with the Antichrist, but historical stages of development as well. Understanding the Antichrist as a historical figure gives rise to the question about the dates of his actions. At the turn of the 14th century, Arnaldus de Villanova was only one of many who presented dates, thus inserting the final Antichrist into history in order to thereby predict its end.

Der Antichrist bei Wyclif und Hus

von Wolf-Friedrich Schäufele

1. Wyclif und die Lollarden

Unter den Kirchenkritikern des Mittelalters nimmt John Wyclif (ca. 1330–1384) in doppelter Hinsicht eine Sonderstellung ein: durch seine Gelehrsamkeit – fast zehn Jahre lang wirkte er als Professor der Theologie an der Universität Oxford – und durch den Umfang seines literarischen Werks – die in neueren Editionen vorliegenden Werke umfassen im Druck über 10.000 Seiten, einige, wie der Bibelkommentar, harren noch der Erschließung. Auch in der Entwicklung der Vorstellung vom Antichrist bezeichnet das Werk des „Doctor evangelicus“, wie er von seinen Anhängern genannt wurde, eine bedeutende Wegmarke. Zwei seiner Werke hat Wyclif als ganze der Antichrist-Thematik gewidmet: den Ende 1383 oder Anfang 1384 verfassten Traktat *De Christo et suo adversario Antichristo*¹ und die 1384 entstandenen Bücher 3 und 4 seines *Opus Evangelicum*, die er unter den gemeinsamen Untertitel *De Antichristo* stellte.² Doch auch unter seinen übrigen Schriften ist kaum eine, in der nicht vom Antichrist die Rede wäre. Alexander Patschovsky hat ausgezählt, dass von den 10.000 Druckseiten rund 550 den Antichrist erwähnen. Eine besondere Dichte dieser Belege ist außer im zweiten Teil des *Opus Evangelicum* in den (lateinischen) Predigten zu verzeichnen;³ von diesen erwähnen mehr als 20 % den Antichrist.⁴ In diachroner Perspektive wären diese Befunde dahingehend zu ergänzen, dass eine vermehrte Beschäftigung Wyclifs mit dem Antichrist erst seit der Zeit seines theologischen Doktorats im Jahre 1372, vor allem aber seit dem Epochenjahr 1378 festzustellen ist. Auch qualitativ hat Wyclifs An-

¹ Willliell R. Thomson, *The Latin Writings of John Wyclif. An Annotated Catalog* (Subsidia Mediaevalia 14), Toronto 1983, Nr. 412; ediert in: *John Wyclif, Polemical Works*, hg. von Rudolf Buddensieg (Wyclif's Latin Works [3]), 2 Bde., London 1883. ND New York u. a. 1966, II, 633–692. – Thomson (ebd.) datiert den Traktat auf Ende 1382; doch scheint Wyclif bereits auf den Despenser-Kreuzzug zurückzublicken.

² Thomson, *Writings of Wyclif* (Anm. 1), Nr. 375f; G[illian] R[osemary] Evans, *John Wyclif. Myth and Reality*, Oxford 2005, 206f. Edition: *John Wyclif, Opus Evangelicum*, hg. von Johann Loserth (Wyclif's Latin Works [19]), London 1895–1896. ND New York u. a. 1966, Bd. 2.

³ Alexander Patschovsky, *Antichrist bei Wyclif*, in: *Alexander Patschovsky / František Šmahel* (Hg.), *Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1.-4. September 1993* (Historica. Series nova. Supplementum 1), Praha 1996, 83–98, hier 83f.

⁴ Richard Kenneth Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Manchester 1981, 71.

schauung vom Antichrist, ebenso wie seine Theologie insgesamt, innerhalb dieser wenigen Jahre eine erhebliche Entwicklung durchlaufen. Im Folgenden soll versucht werden, seine Antichrist-Konzeption in ihrer historischen Genese zu rekonstruieren.

1.1 Wyclifs *Postilla in totam bibliam* (1371–1376)

Bereits vor der Doktorpromotion hatte Wyclif mit der fortlaufenden Kommentierung der ganzen Bibel begonnen – eine Aufgabe, die ihn bis 1376 beschäftigte. Die Entstehungszeit der *Postilla in totam bibliam*⁵ überspannt somit die entscheidenden Jahre der zunehmenden Distanzierung Wyclifs vom Papsttum und der kirchlichen Institution, die in erster Linie mit seiner Verwendung als „*peculiaris regis clericus*“ und der Teilnahme an den erfolglosen Verhandlungen des Herzogs von Lancaster mit dem päpstlichen Nuntius im Sommer 1374 in Brügge über die Besteuerung des englischen Klerus und die Vergabe von Pfründen in England zusammenhing.⁶ Diese Distanzierung hat sich in den jüngeren Teilen der *Postilla* vereinzelt bereits im Verständnis der Gestalt des Antichrists niedergeschlagen.

Insgesamt spielt der Antichrist in der *Postilla* noch keine hervorgehobene Rolle. Durchweg ist er als der apokalyptische Endfeind Christi verstanden. Bemerkenswert erscheint jedoch die Tatsache, dass Wyclif in seinen Auslegungen alttestamentlicher Prophetenworte an drei Stellen Hinweise auf die Päpste und Kleriker seiner Zeit findet, die er als Wegbereiter des Antichrists und der von diesem bestimmten Endzeit einstuft. So beschuldigt Wyclif in seiner Exegese von Threni 4 Papst und Klerus der durch die Konstantinische Schenkung begüterten Kirche, durch Habgier, Simonie und Anstiftung zum Krieg das Leben der Kirche zu pervertieren und so die Epoche des Antichrists heraufzuführen.⁷ Indem die Kirche die weltlichen Gütern verhafteten Menschen irreführt, treibt sie das Werk des Antichrists, der kurz vor dem Weltende die Kirche der Übeltäter (*ecclesia malignantium*, Ps 25,5 Vg.) in Person heimsuchen und bestrafen

⁵ Von den ursprünglich acht Teilen sind fünf bekannt; eine Edition steht noch aus. Vgl. *Gustav Adolf Benrath*, Wyclifs Bibelkommentar (Arbeiten zur Kirchengeschichte 36), Berlin 1966.

⁶ *Herbert B. Workman*, John Wyclif. A Study of the English Medieval Church, 2 Bde., Oxford 1926. ND Eugene, Oregon, 2001, I, 211–256.

⁷ „Nunc autem disponunt ecclesiastici nostri ad tempora antichristi pervertendo ordinem et regulam vivendi“ (bei *Benrath*, Wyclifs Bibelkommentar [Anm. 5], 351). – Vgl. *John Wyclif*, Tractatus de civili dominio, hg. von *Reginald Lane Poole* / *Johann Loserth* (Wyclif's Latin Works [9]). 4 Bde., London 1885–1904. ND New York u. a. 1966, IV 405.6–10: „Unde ne nostri clerici maniae subvertantur ad seculum, disponentes ut sic propinquissime ad Antichristum, expediens est doctores evangelicos explanare proprietates et distinctiones dominii clericorum“.

wird.⁸ Die fortwährenden Kriege innerhalb der Christenheit, aber auch innerhalb der islamischen Welt sind ein deutliches Indiz für die Nähe des Jüngsten Tages; ja, in Gestalt der päpstlichen Kreuzzüge, denen viele gläubige Christen zum Opfer fallen, hat der endzeitliche Krieg des Antichrists gegen die Kirche bereits begonnen.⁹

Wyclif entdeckt so in seiner eigenen Zeit die Spuren des Antichrists. Die begüterte Kirche und ihr Klerus arbeiten ihm geradenwegs in die Hände. Vor dieser Gefahr sind, wie Wyclif in seinem 1376 abgeschlossenen Traktat *De civili dominio*¹⁰ erklärt, auch Papst und Kardinäle nicht gefeit. Zwar muss man dem Papst gehorchen, wenn er die Kirche nach dem Gesetz Christi leitet. Doch leicht kann es geschehen, dass Papst und Kardinäle unwissentlich von der „religio Christi“ abweichen und in Blasphemie verfallen – so etwa, wenn sie der weltlichen Herrschaft der Kirche zu großes Gewicht beimessen oder in überzogener Weise einen kurialen Jurisdiktionsprimat beanspruchen. In diesem Fall bereiten sie der Blasphemie des Antichrists selbst den Weg. Bei alledem beeilt Wyclif sich klarzustellen, dass er von einer Möglichkeit, nicht von einer Wirklichkeit spricht.¹¹ Noch viel weniger hat er in diesen Jahren eine förmliche Identifizierung des Papsttums oder des Klerus mit dem Antichrist in Betracht gezogen.

⁸ Zu Ez 38,8: „Unde post dies multos visitaberis, id est punieris, quia oportet maliciam crescere et ecclesiam malignancium per antichristum personaliter visitari, quod erit finem mundi, quia in novissimo annorum venies ad terram, que reversa est a gladio, quod tunc erit, quando seducet gentes terrenis inhiantes, ut iam facit ecclesia [...]“ (bei Benrath, Wyclifs Bibelkommentar [Anm. 5], 86, Anm. 201).

⁹ Zu Sach 14,13f.: „In die illa erit tumultus domini magnus in eis ex vindicta domini facientis eos occidere se mutuo bello intestino, ut patet de continua guerra Christianorum et eciam secta saracenicā reciproce se infestat [...] Sed et Judas pugnabit adversus Jerusalem, quia prius fideles perversi per Antichristum pugnabunt contra ecclesiam [...] Et patet ad oculum de cruciatis paparum, in quibus multi fideles Christiani occiduntur“ (ebd., 86 Anm. 202).

¹⁰ Thomson, Writings of Wyclif (Anm. 1), Nr. 28–30. Edition: Wyclif, De civili dominio (Anm. 7).

¹¹ „Unde oportet quod omnes Christiani sibi sint reciproce obediētes, et precipue instanti Romane ecclesie, de quanto dirigit secundum regulam legis Christi [...] In hoc autem est possibile ipsos [sc. papam et collegium suum] ignoranter deficere, et ad tantum attendere civilitati quod credant ecclesiam destrui si dominio civili caruerint; credant maniacē quod nichil in ecclesia particulari sit licitum nisi de quanto originatur et autenticatur a sua curia; sed eo ipso quo mandat epistolas, parendum sit illi pari obediencia cum ewangelio; et sic de multis blasphemiiis impossibilibus in quas possibile est ipsos incidere, declinando a religione Christi et preparando ad blasphemiam Antichristi. Non autem assero ita esse, sed sic possibile esse“ (Wyclif, De civili dominio, I 384,4–23). – Vgl. Curtis V. Bostick, The Antichrist and the Lollards. Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England (Studies in Medieval and Reformation Thought 70), Leiden 1998, 58f.

1.2 *De veritate scripturae sacrae und De potestate pape (1377–1379)*

Dies änderte sich unter dem Eindruck der Ereignisse der Jahre 1377 und 1378. 1377 wurde Wyclif persönlich zum Ziel kirchlicher Sanktionen, als am 22. Mai Papst Gregor XI. 18 Sätze aus *De civili dominio* verurteilte und die Gefangennahme Wyclifs und eine gerichtliche Untersuchung anordnete – ein Schritt, vor dem dieser auch dank der Protektion durch den Herzog von Lancaster bewahrt blieb.¹² Fast noch stärker erschütterte Wyclif der Ausbruch des großen Papstschismas im September 1378. Die unversöhnliche Feindschaft zwischen den konkurrierenden Päpsten Urban VI. (1378–1389) und Clemens VII. (1378–1394) und ihren Obödienzen, die die gesamte abendländische Kirche spaltete, ließ in ihm den Verdacht wachsen, dass im Papsttum der Antichrist selbst am Werk sei.¹³

Das neue Verständnis des Antichrists kündigt sich in Wyclifs Traktat über die Heilige Schrift (*De veritate scripturae sacrae*) an, dessen Entstehung in den Zeitraum vom Herbst 1377 bis zum Spätherbst 1378 fiel.¹⁴ Zu den Vorzeichen, die die Ankunft des Antichrists ankündigten, rechnet Wyclif hier die Verachtung des Gesetzes Christi, die zur Zeit des Chrysostomus begonnen, sich zur Zeit Mohammeds ausgebreitet und insbesondere seit der Sammlung der Dekretalen – also jener Quellen des Kirchenrechts, auf denen die päpstlichen Zensuren gegen ihn beruhten – immer weiter zugenommen habe; damit sei der Weg für den Antichrist bereitet worden, der erscheinen werde, sobald die lex Christi vollständig zersetzt sei.¹⁵

Neben das eschatologisch-personalistische tritt bei Wyclif nun ein kollektives, kriterienhaftes (Leppin) oder moraltypologisches (Patschovsky) Verständnis des Antichrists.¹⁶ Der Antichrist und seine Jünger (discipuli) bilden gemeinsam eine Kollektivperson, die etwa durch den Dornstrauch in der Jotamfabel (Jdc 9,8–15) allegorisch bezeichnet wird. Diese antichristliche Kollektivperson ist der Widersacher Christi und der Fürst der Synagoge des Satans

¹² Workman, Wyclif (Anm. 6), I, 293–310; Evans, Wyclif (Anm. 2), 169–171.

¹³ Workman, Wyclif (Anm. 6), II, 79. Auch sonst hat das Schisma der Antichrist-Erwartung im Westen eine neue Dinglichkeit und Qualität verliehen; vgl. Bernard McGinn, Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil, New York 2000, 177–181.

¹⁴ Thomson, Writings of Wyclif (Anm. 1), Nr. 31. Edition: Johann Wiclif, De Veritate Sacrae Scripturae, hg. von Rudolf Buddensieg. 3 Bde., Leipzig 1904.

¹⁵ „[...] anticristus non veniet, antequam lex Cristi sit dissipata tam intellectu quam affectu. Nam tempore Crisostomi [...] cepit calumpnia, tempore Machometi amplius dissipata est et a tempore edicionis Decretalium decrevit honor et ponderancia legis scripture continue, quod videtur esse via preparatoria anticristo“ (Wyclif, De veritate [Anm. 14], I, 383.4–10). Vgl. ebd., II, 130.1–8. – Chrysostomus wird hier nicht als Mitschuldiger, sondern als Zeuge und Ankläger der Verachtung der lex Christi in Anspruch genommen (vgl. ebd., I, 370–372).

¹⁶ Zum Sprachgebrauch vgl. Volker Leppin, Art. Antichrist II.1. Kirchengeschichtlich: Alte Kirche bis Reformation, in: RGG⁴, Bd. I, 532f; Patschovsky, Antichrist bei Wyclif (Anm. 3), 92f. Anm. 81.

(Apk 2,9; 3,9); sie ist zusammengesetzt aus den Leitern (*prepositi*) der *ecclesia malignantium*, also der Gesamtheit der der ewigen Verdammnis entgegen gehenden, von Gott verworfenen Menschen (*praesciti*). Der so kollektiv verstandene Antichrist ist keine endzeitliche Einzelgestalt mehr. Tatsächlich ist er, so erklärt Wyclif, dem Neuen Testament zufolge bereits zu Lebzeiten des Apostels Johannes in die Welt gekommen (1 Joh 2,18; 4,3) und wird hier bis zum Jüngsten Gericht sein Wesen treiben.¹⁷ Wyclif lässt keinen Zweifel daran, dass er mittlerweile die kirchliche Hierarchie seiner Zeit dem kollektiven Antichrist zurechnet. Ausdrücklich bezeichnet er die Bischöfe, die einen Lehrer der evangelischen Wahrheit nicht beschützen, sondern, im Gegenteil, verfolgen – ein Reflex auf seine eigenen Erfahrungen des Jahres 1377 –, als „*manifesti discipuli anticristi*“.¹⁸

Freilich gibt es unter den Jüngern und Gliedern des Antichrists Abstufungen. Der schlimmste Antichrist ist dabei derjenige, der, ganz gleich ob Laie oder Kleriker, den Gesetzen Christi am meisten entgegengesetzt ist.¹⁹ Konkret, so lässt Wyclif durchblicken, wird diese allgemeine Bestimmung am ehesten auf den Papst zutreffen. Denn der „*potissimus anticristus*“ wird allegorisch durch das elfte Horn des vierten Tieres aus der Vision von Daniel 7 dargestellt, das den Höchsten lästert, seine Heiligen bekämpft und den Anspruch erhebt, Festzeiten und Gesetze zu ändern (Dan 7,25) – eben dasselbe, was der zeitgenössische Klerus dem Papst zuschreibt. Und wenn es bei Daniel heißt, dass der Antichrist eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit herrschen werde, so sind damit die drei kirchengeschichtlichen Perioden unter der Herrschaft der Päpste von der Konstantinischen Schenkung bis zur Gegenwart gemeint.²⁰

Das Nebeneinander von kollektivem und besonderem (päpstlichem) Antichrist, das in Wyclifs Traktat über die Heilige Schrift erstmals greifbar wird, findet sich voll entwickelt 1379 in seiner Untersuchung über die Vollmacht des Papstes (*De potestate pape*) wieder.²¹ Danach ist der Antichrist einerseits mit der Gesamtheit der von Gott Verworfenen oder *praesciti*, wie Wyclif im Anschluss an Augustinus sagt, identisch – und zwar sowohl mit ihrer *persona aggregata* insgesamt als auch mit jedem einzelnen *praescitus* als einem Glied dieser Kollektivperson.²² In diesem Sinne erscheint der Dualismus zwischen Christus und Antichristus auf korporativ-ekklesiologischer Ebene in dem für Wyclifs Theologie grundlegenden Dualismus zwischen der Kirche Christi, die

¹⁷ Wyclif, *De veritate* (Anm. 14), I, 70.13–17.

¹⁸ Ebd., II, 44.9–12.

¹⁹ „[...] certum est ex fide scripture, quod, quicunque secularis vel clericus maxime obviat Cristi legibus, hic est potissimus anticristus [...]“ (ebd., III, 268.17–19).

²⁰ Ebd., III, 268.22–31.

²¹ Thomson, *Writings of Wyclif* (Anm. 1), Nr. 34. Edition: *John Wyclif, De potestate pape*, hg. von Johann Loserth (*Wyclif's Latin Works* [20]), London 1907. ND New York u. a. 1966.

²² „Certum est itaque quod persona prescitorum aggregata, est unus Antichristus, sicut quotlibet membrum eius [...]“: Wyclif, *De potestate pape* (Anm. 21), 118.30–33.

aus den von Ewigkeit zum Heil Prädestinierten besteht, und der aus der praesciti zusammengesetzten antichristlichen Teufelskirche abgebildet.²³ Insofern sind alle Aussagen Wyclifs über die Körperschaft der praesciti, die er wechselweise als Teufelskirche, *ecclesia malignantium*, Synagoge des Satans oder – mit Tyconius – in Antithese zum Leib Christi als Teufelsleib bezeichnen kann, im Sinne seiner kriterienhaften Konzeption eines kollektiven, korporativen Antichrists zu verstehen.²⁴

Neben diesem kollektiven Antichrist kennt Wyclif, wie erwähnt, auch einen besonderen Antichrist. Unter den vielen Verworfenen gibt es einen Haupt-Antichrist, einen *antichristus capitalis, principalis, praecipuus, maximus* oder *potissimus*, der alle anderen an Bosheit übertrifft.²⁵ Wer ist dieser Haupt-Antichrist? Ausdrücklich verwirft Wyclif die biographische Antichrist-Legende des Mittelalters, die den Widersacher Christi als endzeitlichen Abkömmling des Stammes Dan und Sohn eines Mendikanten und einer Nonne erwartete.²⁶ Der Hauptantichrist ist also nicht etwa eine individuelle eschatologische Einzelgestalt im Sinne Adsos von Montier-en-Der. Tatsächlich ist auch seine Identität kriteriologisch zu bestimmen: Er ist derjenige, der der größte und gefährlichste Gegner des Gesetzes Christi ist – ganz gleich, ob es sich um einen Papst oder Kaiser oder um jemand anderen handelt.²⁷ Noch deutlicher als in *De veritate scripturae sacrae* erklärt Wyclif jedoch, dass faktisch damit nur ein Papst, präziser: ein falscher, ein Pseudo-Papst gemeint sein kann. Ein solcher verbirgt sich hinter dem Gräuel der Verwüstung von Mt 24,15.²⁸ Diese Identifizierung

²³ Zur dualistischen Ekklesiologie Wyclifs vgl. *Workman*, Wyclif (Anm. 6), II, 8–11; *Gordon Leff*, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250–c. 1450*, 2 Bde., Manchester/New York 1967, II, 516–520; *Takashi Shogimen*, *Wyclif's Ecclesiology and Political Thought*, in: *Ian Christopher Levy* (Hg.), *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian* (Brill's Companions to the Christian Tradition 4), Leiden/Boston 2006, 199–240, hier 215–225.

²⁴ In seiner siebten Regel zur Schriftauslegung („De diabolo et eius corpore“) hatte Tyconius ausdrücklich die Existenz eines solchen Teufelsleibes postuliert: *Francis Crawford Burkitt* (Hg.), *The Book of Rules of Tyconius* (Cambridge Texts and Studies 3/1), Cambridge 1894. ND Nendeln 1967, 70–85; *Augustinus*, *De doctrina christiana*, III, 131f. (CSEL 80, 116.8–117.2 Green). Vgl. *Gustav Adolf Benrath*, Art. Antichrist III. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE, Bd. III, 24–28, hier 25; *Karl Forster*, Die ekklesiologische Bedeutung der corpus-Begriffes im Liber Regulum des Tyconius, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 6 (1956) 173–183, hier 180f; *Horst Dieter Rauh*, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus, Münster 1979, 102–121.

²⁵ „[...] persona prescitorum aggregata, est unus Antichristus, sicut quotlibet membrum eius, et illius erit unus capitalis in malicia plus accensus [...]“ (*Wyclif*, *De potestate pape* [Anm. 21], 118.31–119.1). – „[...] licet omnes presciti sunt unus magnus Antichristus, oportet tamen esse unum principalem et maximum Antichristum“ (ebd., 328.1–3).

²⁶ Ebd., 118.24–27, 188.10–17.

²⁷ „[...] sive papa sive cesar sive quicumque alius fuerit maximus adversarius legis Christi, ipse est potissimus Antichristus“ (ebd., 328.4–6).

²⁸ „[...] nichil plus concordat cum litera vel ebdomalibus Danielis [9,24–27] quam exponendo hoc de pseudopapa, qui est potissimus Antichristus“ (ebd., 322.22–25).

des Antichrists mit einem Pseudopapst war bereits im Joachitismus vorbereitet worden,²⁹ lag aber auch im Hinblick auf die traditionelle Konstruktion des Antichrists als Antitypos zu Christus und auf seine Charakterisierung als Heuchler nahe. Wer, wie der Papst, die höchste Stellvertretung Christi auf Erden für sich in Anspruch nimmt, erweist sich, im Falle, dass er vom Vorbild und von den Geboten Christi abweicht, durch seine Taten als der größte Antichrist.³⁰

Wirkungsmächtig wurde Wyclifs Katalog der elf Attribute eines pseudopäpstlichen Antichrists im Kontrastvergleich zu den Eigenschaften Christi.³¹ Möglicherweise geht diese Aufstellung ursprünglich auf den Augustinereremiten Adam Stockton in Cambridge zurück, der sie um 1375 in sein Notizbuch eintrug;³² wie sehr sich Wyclif aber auch eigenständig mit der Thematik befasste, belegen die Kataloge von 15 Kriterien für einen rechten und 20 für einen falschen, antichristlichen Bischof bzw. Papst, die er Anfang 1380 in seinem Traktat *De simonia* aus 1 Tim 3,1–7 entwickelte.³³ Der Liste in *De potestate pape* zufolge gibt sich ein Pseudopapst fälschlich als treuer Stellvertreter Christi aus, strebt nach der Weltherrschaft statt die Armut Christi nachzuahmen, erfindet neue Gesetze im Widerspruch zur Bibel, erwählt nicht die Einfachen und Verachteten, sondern nur Männer von höchstem Ansehen und List, er sitzt in einem luxuriösen Palast statt zu predigen, bekriegt seine Widersacher statt Verfolgung zu leiden, bezahlt mit dem Geld der Armen Söldner, belegt alle, die seiner Tyrannei nicht gehorchen, mit dem Anathema, will oberster Richter sein, selbst aber von niemandem gerichtet werden und rafft und vergibt die fettesten Pfründen. Jeder derartige Papst und jeder, der ihm zustimmt, ist zweifellos ein Antichrist.³⁴ Eben dies gilt für die beiden Päpste des gegenwärtigen Schismas; nach Mt 24,5.23f sind sie pseudochristi, denen man keinen Glauben schenken darf.³⁵ Insofern kann gerade das Schisma den Gläubigen die

²⁹ McGinn, Antichrist (Anm. 13), 157–166.

³⁰ „Romano pontifice vel quocumque alio fingente se gerere primum vicarie potestatis Christi in terris, ab eius semita declinante secundum sensum scripture nullus plenius vel periculosius gerit de facto nomen et opera Antichristi“ (Wyclif, *De potestate pape* [Anm. 21], 118.6–11). – „Si precipiunt aliquid mandatis Christi contrarium, si propter lucrum ordinant aliquid quod distrahatur pastoris officium, aut si potestatem huius curie suspendunt, debilitant vel retardant; tunc, inquit, in ianuis est revelatio filii perditionis. Si inquam papa ista perficiat et in eis constanter et finaliter perseverat, ipse est indubie Antichristus; ut, sicut sacerdotibus legis veteris successit Christus superaddendo interpretationem laudabilem legi sue, sic episcopis cesareis succedet Antichristus, superaddendo obscuracionem culpabilem legi Christi“ (ebd., 331.204–31).

³¹ Ebd., 120.14–126.20. Vgl. Leff, *Heresy* (Anm. 23), II, 537.

³² Aubrey Gwynn, *The English Austin Friars in the Time of Wyclif*, London 1940, 238f, 253–255; Evans, Wyclif (Anm. 2), 222.

³³ John Wyclif, *Tractatus de simonia*, hg. von Sigismund Herzberg-Fränkell / Michael Henry Dziewicki (Wyclif's Latin Works [22]), London 1898. ND New York u. a. 1966, 64.3–13.

³⁴ Wyclif, *De potestate pape* (Anm. 21), 125.34–126.2.

³⁵ Ebd., 149.6–17.

Augen öffnen.³⁶ Wyclif macht deutlich, dass im Gefolge der unheilvollen Konstantinischen Schenkung institutionelle Faktoren eine solche antichristliche Entartung im Papstamt befördern.³⁷ Gleichwohl legt er 1379 noch Wert auf die Feststellung, dass keineswegs alle Päpste Antichristen seien. So wie der Hohepriester Kaiphas, der Kaiser Nero und der Mönch Sergius, der legendäre Gewährsmann Mohammeds, große Antichristen gewesen seien, ohne dass deshalb gleich alle Bischöfe, Kaiser oder Mönche Antichristen sein mussten, könne auch ein einzelner Papst ein Antichrist sein, ohne dass dies gleich für alle Päpste gelten müsse.³⁸

1.3 Die „vier Sekten“ und die Freilassung des Satans (1379–1383)

Eine abermalige Profilierung erfuhr Wyclifs Antichrist-Konzeption im Zuge der Auseinandersetzungen um seine Abendmahlslehre. Das philosophisch motivierte Bekenntnis zur Remanenz von Brot und Wein in der Eucharistie führte 1379 zum Bruch mit den Bettelorden und in der Folgezeit auch mit großen Teilen der Weltgeistlichkeit und dem Herzog von Lancaster und zwang Wyclif schließlich im Herbst 1381 zum Rückzug aus Oxford. Die Erfahrungen aus dem Abendmahlsstreit schlugen sich in doppelter Hinsicht in seiner Auffassung des Antichrists nieder. Einerseits fasste er im Zusammenhang mit seiner bitteren Polemik gegen die Mendikanten neben dem Hauptantichrist verstärkt auch die „Jünger“ oder „Glieder“ des Antichrists ins Auge. Andererseits gewann er jetzt die zwischenzeitlich in den Hintergrund getretene apokalyptische Konnotation der Antichristgestalt zurück, indem er das Auftreten der Bettelorden und der übrigen Parteigänger des großen Antichrists in ein eschatologisches Schema einzeichnete. Es kann insofern keine Rede davon sein, dass Wyclifs Antichrist-Konzeption wesentlich nur „moraltypologisch“ und als solche prinzipiell zeitlos und uneschatologisch gewesen sei, wie Alexander Patschovsky meinte.³⁹ Tatsächlich ist der Stellenwert der Eschatologie in Wyclifs

³⁶ „[...] certum est quod ista divisio est ad instruccionem ecclesie“ (ebd., 149.17f). Zum Gedanken der Nützlichkeit des Schismas vgl. auch *Wyclif*, *Opus Evangelicum* (Anm. 2), II, 199.27–31; *Workman*, Wyclif (Anm. 6), II, 81f.

³⁷ *Wyclif*, *De potestate pape* (Anm. 21), 94.17–19; 169.6–15; 238.9–239.5; 394.2–396.15.

³⁸ „Sed absit fidelem credere, si papa sit Antichristus, tunc omnis papa est Antichristus, ut magnus Antichristus fuit Cayfas, et tamen non omnis episcopus; magnus Antichristus fuit Nero et tamen non omnis secularis dominus; magnus Antichristus fuit Sergius et tamen non omnis monachus“ (ebd., 328.21–27). – Der abtrünnige Mönch Sergius, der Mohammed bei der Kompilation des Korans aus dem Alten und Neuen Testament unterstützt habe, wird von Wyclif häufig erwähnt; wahrscheinlich hat er seine Kenntnis dieser legendären Gestalt aus dem *Polychronicon* (V 69) von Ranulphus Higden (ca. 1299–ca. 1363/64).

³⁹ *Patschovsky*, Antichrist bei Wyclif (Anm. 3), 87, 91, 96. Die nicht zu bestreitenden Elemente eschatologischer Naherwartung in Wyclifs Antichrist-Verständnis verbucht Patschovsky als

lifs theologischem Denken wesentlich höher zu veranschlagen, als die ältere Forschung glaubte.⁴⁰

Im Gefolge des Abendmahlsstreits rückten die Mendikanten, die bekanntlich schon Wilhelm von St. Amour in der Mitte des 13. Jahrhunderts als Botschafter des Antichrists attackiert hatte,⁴¹ seit 1379 immer stärker in den Fokus von Wyclifs virulentem Antiklerikalismus. Ihr eigentliches Wesen erkannte er in ihrer Verhaftung an „Zeichen“. Die Bettelmönche sind für Wyclif „cultores“ oder „doctores signorum“. Sie gründen ihre Erkenntnis und ihre eigene Existenz auf sinnlich wahrnehmbare „signa sensibilia“ und äußerliche „signa extrinseca“ und erweisen sich so als das von Christus vorhergesagte endzeitliche Geschlecht ehebrecherischer Zeichensucher, als die „generacio adultera querens signa“ (Mt 12,39; 16,4).⁴² Man erkennt in diesen Vorwürfen unschwer die Abgrenzung Wyclifs, der zum älteren augustinischen Universalienrealismus von Robert Grosseteste (gest. 1253) zurückgekehrt war, vom Nominalismus der *via moderna* Ockhams, wie ihn die Oxforder Mendikanten vertraten. Als cultores signorum erwiesen sich die Bettelmönche vor allem in ihrem Eintreten für die Transsubstantiationslehre; mit ihrer Bestreitung der Remanenz von Brot und Wein machten sie aus den Elementen „accidentia sine subiecto“ und reduzierten sie auf bloße „signa sensibilia“. Doch auch allen anderen Irrtümern und Verfehlungen der Mendikanten lag letztlich ihre Zeichenverhaftung zu Grunde. Ja, die Existenz dieser Orden selbst war letztlich allein auf solchen über das allgemeine Gesetz Christi (lex Christi) hinausgehenden äußerlichen Zeichen wie besonderer Kleidung, Lebensweise und consuetudines begründet. In Wyclifs Augen hatten sich die Mendikanten damit in unerlaubter Weise von der allgemeinen Kirche Christi getrennt. Indem sie sich als eine besondere Partei, eine „secta“, konstituierten, hatten sie die Einheit der „secta Christi“ gesprengt. Doch nicht nur die Mendikanten bilden eine derartige „secta“, sondern auch der infolge der Konstantinischen Schenkung begüterte Klerus unter dem Papst – der clerus caesareus, wie Wyclif ihn nannte –, die Mönche (monachi) und die Kanoniker (canonici). Gemeinsam sind sie die „vier Sekten“ (quattuor sectae), die Wyclif in seinen späteren Schriften wieder und wieder per-

„verbale Äquivokation“, die durch die aufs Äußerste gesteigerte Kirchenkritik Wyclifs bedingt sei (ebd., 95).

⁴⁰ „The importance of eschatology in Wyclif’s thought has been much underestimated“ (Penn R. Szitty, *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton NJ 1986, 167). Vgl. Alexander Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, in: Hartmut Boockmann / Bernd Moeller / Karl Stackmann (Hg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 179), Göttingen 1989, 370–399, hier 396–398. Zu Wyclifs Eschatologie vgl. Ian Christopher Levy, *Wyclif and the Christian Life*, in: Levy, *Companion* (Anm. 23), 293–363, hier 359–363.

⁴¹ Szitty, *Antifraternal Tradition* (Anm. 40), 11–61.

⁴² Vgl. ebd., 154–160.

horresziert.⁴³ Durch ihre bloße Existenz stehen diese „vier vom Teufel eingeführten Sch[...]-Sekten“⁴⁴ im Widerspruch zum Gesetz Christi; denn ihre Mitglieder stellen die eigene, private Sekte über die secta Christi und ihre eigenen Gründer und Patrone über Christus. Daher sind sie die Glieder des kollektiven Antichrists, sind sie milites, ministri, servi, filii, discipuli, discoli und satrapae Antichristi.⁴⁵ Dem päpstlichen capitalis Antichristus sind sie als seine Erfüllungsgehilfen und Hilfstruppen zugeordnet. Seit 1383 deutete Wyclif die endzeitlichen antichristlichen Figuren Gog und Magog von Apk 20,7 auf den Papst und die vier Sekten.⁴⁶

Bedeutsam für das Verständnis von Wyclifs Antichrist-Konzeption ist nun, dass er das Auftreten der vier antichristlichen Sekten, vor allem der Mendikanten, in einem apokalyptischen Schema geschichtlich situiert hat. Die Entstehung der Bettelorden zu Beginn des 13. Jahrhunderts war demnach Folge und Symptom der endzeitlichen Freilassung des Satans (solutio Satanae).⁴⁷ Die Vorstellung geht zurück auf die Prophezeiung von der tausendjährigen Fesselung des Satans in Apk 20. Mit Augustinus ging Wyclif davon aus, dass der Satan bereits von Christus gefesselt, d. h. in seiner Schadensmacht gegenüber der Kirche beschränkt worden sei, und dass die tausend Jahre als Symbolzahl nicht wörtlich zu verstehen seien. Mit der Freilassung des Satans sollte die Endzeit anbrechen und der Krieg des Antichrists gegen die Auserwählten anheben. Bereits Ende 1380 hat Wyclif in seinem Traktat *De apostasia*⁴⁸ die Entstehung der Bettelorden mit der endzeitlichen Freilassung des Satans in Verbindung gebracht.⁴⁹ Daneben galt ihm besonders der gleichzeitige Pontifikat

⁴³ „Et oportet fideles armari precipue contra quattuor sectas et complices earundem, scilicet contra pseudopapas cum suis filiis et contra tres sectas ypocritarum, scilicet monachos, canonicos et fratres, ex cautela dyaboli ad onus ecclesie introductas“ (*John Wyclif*, *Cruciata*, in: *Wyclif*, *Polemical Works* (Anm. 1), II, 577–632, hier 599.15–19). – Vgl. *Vincent Franz Janssen*, *The Four Sects and the Sect of Christ bei Wiclif*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937) 354–360; *Evans*, *Wyclif* (Anm. 2), 224f; *Levy*, *Wyclif and the Christian Life* (Anm. 40), 301.

⁴⁴ „secte quatuor merdore per dyabolum introducte“: *John Wyclif*, *Opera Minora*, hg. von *Johann Loserth* (*Wyclif's Latin Works* [2]), London 1913. ND New York u. a. 1966, 214.30f.

⁴⁵ Belege bei *Patschovsky*, *Antichrist bei Wyclif* (Anm. 3), 85.

⁴⁶ „[H]ec quatuor membra dyaboli cum suis complicitibus possunt dici Gog et Magog. Gog, enim, quod interpretatur doma vel tectum, videtur significare papam, qui est nobis occiduis precipuus anticristus. Magog autem, quod interpretatur de domate vel de tecto, videtur significare suos discipulos, ut sunt tres secte sequentes“: *Wyclif*, *De solucione Sathane*, in: *Wyclif*, *Polemical Works* (Anm. 1), II, 385–400, hier 395.28–396.5. Vgl. *Szitty*, *Antifraternal Tradition* (Anm. 40), 166; *Bostick*, *Antichrist* (Anm. 11), 68.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden *Szitty*, *Antifraternal Tradition* (Anm. 40), 161–167.

⁴⁸ *Thomson*, *Writings of Wyclif* (Anm. 1), Nr. 36. Edition: *John Wyclif*, *Tractatus de apostasia*, hg. von *Michael Henry Dziewicki* (*Wyclif's Latin Works* [4]), London 1889. ND New York u. a. 1966.

⁴⁹ „Mendacium enim fictum a cultoribus signorum tam proprietarie quam expropriarie viventibus et specialiter in ista materia de eukaristia modo perturbat ecclesiam. Ideo ulterius notandum quod in secundo millenario matris nostre, quo solutus est sathanas ut dicitur Apok. XX. oportet

von Papst Innozenz III. (1198–1216) als Ausdruck der „solutio Satanae“ – jenes Papstes, der auf dem 4. Laterankonzil die Transsubstantiationslehre dogmatisiert und die jährliche Pflichtbeichte eingeführt hatte.⁵⁰

Freilich hat Wyclif sich gehütet, die apokalyptische Freilassung des Satans mit letzter Präzision zu datieren. 1383, im Jahr vor seinem Tod, hat er dem Thema eine eigene kleine Schrift gewidmet.⁵¹ Hier räumt Wyclif ein, dass in der Zeit zwischen der Himmelfahrt Christi und der Gegenwart viele verschiedene Teufel freigelassen worden seien, um die Welt und die Kirche zu plagen; bezeuge doch die Heilige Schrift selbst, dass es viele Antichristen und folglich auch viele Teufel gebe.⁵² Obschon daher auch im ersten Millennium hier und da die Freilassung des Teufels zu verzeichnen sei, so sei doch der Ablauf der 1000 Jahre von Apk 20 auf jenen Zeitpunkt zu beziehen, da der Satan seine Diener „merklich“ (notabiliter) in die Kirche eingeschleust habe, was erst mit dem Aufkommen der Bettelorden geschehen sei.⁵³ Mit dieser Überzeugung geht bei Wyclif eine klare eschatologische Überzeugung von der Nähe des Weltendes und des Jüngsten Tages einher, auch wenn er jede Spekulation darüber entschieden abgelehnt hat.⁵⁴

per patrem mendacii et membra sua multiplicari mendacia, et per consequens infidelitates tam deo quam homini et peccata“: *Wyclif*, De apostasia (Anm. 48), 46.5–12. Vgl. ebd., 76.4–78.28.

⁵⁰ „Tempore autem Innocencii tercii, circa quod tempus sathanas est solutus et fratres intraverant, modificata fuit confessio ab illo Innocencio, quod foret auricularis et abscondita, facta solitarie proprio sacerdoti, ut patet in lege super hoc edita, ‚de Penitenciis et Remissionibus‘ capitulo ‚Omnis utriusque sexus‘; et tales circumstantie genuflexionis, solitudinis, auricularis taciturnitatis cum limitatione sacerdotis, quem papa voluerit, et forma impositionis manus in capite cum multis similibus non sunt necessaria generaliter ad salutem, cum cordis contritio sine confessione huiusmodi sepe delet peccatum“: *Wyclif*, Cruciata (Anm. 43), II, 622.22–623.9. Vgl. *John Wyclif*, Sermones, hg. von *Johann Loserth* (*Wyclif's Latin Works* [21]). 4 Bde., London 1887–1890. ND New York u. a. 1966, II, 84.6–10; III, 438.7–24, 507.2–8; IV, 101.13–18, 500.9–12; *Wyclif*, De simonia (Anm. 33), 39.9–40.9; *Wyclif*, Opus Evangelicum (Anm. 2), II, 12.

⁵¹ De solucione Sathane: *Thomson*, Writings of Wyclif (Anm. 1), Nr. 435, ediert in: *Wyclif*, Polemical Works (Anm. 1), II, 385–400. Vgl. *Evans*, Wyclif (Anm. 2), 213f.

⁵² *Wyclif*, De solucione Sathane (Anm. 51), 391.1–393.8. Vgl. 1 Joh 2,18.

⁵³ „spiritus sanctus intellexit per mille annos non precise quantitatem temporis [...] sed tempus, quousque sui ministri perversi sunt notabiliter in ecclesiam introducti, quod indubie contigit pro illis temporibus, quibus false secte quatuor subintrarunt“ (*Wyclif*, De solucione Sathane [Anm. 51], 392.19–23); „et sicut novit spiritus illud tempus quoad notabilitatem, occupaverat mille annos, et sic in primo millenario sepe secundum gradum aliquem solutus est Sathanas. Sed in secundo millenario, quando mendaces secte plene suborte sunt mediante ypocrisi, amplius est solutus, quia habet per falsos fratres organa, per que callidius seducit ecclesiam [...] et sic, quando fratres subintroierant, qui excellenter ornantur mendacio ac ypocrisi per instrumenta sua, quibus seducit ecclesiam, notabiliter est solutus“ (ebd., 392.23–393.8). – Mit den „vier Sekten“ sind hier nach dem Zusammenhang nicht wie sonst begüterter Klerus, Kanoniker, Mönche und Mendikanten, sondern die vier Bettelorden der Dominikaner, Franziskaner, Augustinereremiten und Karmeliten gemeint.

⁵⁴ *Szittyá*, Antifraternal Tradition (Anm. 40), 167–172. – Die neuerdings von T. Shogimen (*Shogimen*, Wyclif's Ecclesiology [Anm. 23], 209–211) wiederholte These von Michael Wilks, Wyclif habe ein zyklisches Geschichtsverständnis vertreten (*Michael J. Wilks*, Wyclif and the

1.4 Die beiden Antichrist-Schriften Wyclifs (1383–1384)

Ihre Endgestalt erreichte Wyclifs Auffassung vom Antichrist während seiner beiden letzten Lebensjahre. Nach dem so genannten Despenser-Kreuzzug,⁵⁵ einer von Papst Urban VI. angeordneten und von seinem Nuntius Bischof Henry Despenser von Norwich organisierten, von den Truppen Papst Clemens' VII. jedoch blutig zurückgeschlagenen militärischen Expedition eines englischen Heeres nach Flandern von Mai bis Oktober 1383, war für Wyclif auch der letzte Zweifel am antichristlichen Charakter nicht nur der damals regierenden Päpste, sondern aller Päpste schlechthin bzw. des Papsttums als Institution beseitigt. In seinem Ende 1383 oder Anfang 1384 entstandenen kleinen Traktat *De Christo et suo adversario Antichristo*⁵⁶ setzte er sich ausführlich mit dem päpstlichen Amt und seiner Vollmacht auseinander. Fünf der fünfzehn Kapitel verwendete er auf eine ausführliche antithetische Gegenüberstellung Christi und des Papstes – eine überarbeitete und auf zwölf Punkte erweiterte Version des Katalogs aus *De potestate pape*.⁵⁷ Doch während Wyclif dort den Antitypus zu Christus noch als „pseudopapa“ bezeichnet und erklärt hatte, dass keineswegs jeder Papst ein Antichrist sei, stellte er jetzt ohne weitere Differenzierung „den Papst“ – generisch verstanden – als den Widerpart Christi und damit als den Anti-Christ im Wortsinne hin.⁵⁸ Die abschließende Forderung, man dürfe dem Papst nur insoweit folgen, als dieser in der Nachfolge Christi stehe, war nur mehr theoretisch gemeint.⁵⁹

Noch ausführlicher behandelte Wyclif die Antichristthematik in seinem letzten, unvollendeten Werk, dem *Opus Evangelicum*, einer fortlaufenden Ausle-

Wheel of Time, in: Robert N. Swanson [Hg.], *The Church Retrospective* (Studies in Church History 33), Woodbridge 1997, 177–193), ist abwegig und nur durch eine gezwungene Kombination von Quellenbelegen zu stützen.

⁵⁵ Workman, Wyclif (Anm. 6), II, 64–70; Richard Allington-Smith, Henry Despenser: The Fighting Bishop, Dereham 2003.

⁵⁶ S. o. Anm. 1.

⁵⁷ Wyclif, *De Christo et Antichristo* (Anm. 1), 679–692 (= Kap. 11–15).

⁵⁸ „Quidam autem ex fide scripture in practica sancti pape eliciunt duodecim casus, in quibus papa est contrarius Iesu Cristo, quod, si moritur sic Cristo contrarius, est indubie sathanas atque dyabolus. Nam iuxta interpretationem nominis anticristi ille, qui est Cristo contrarius in vita et doctrina, est ut sic anticristus“ (ebd., 679.19–680.3). – Die Behauptung von Rudolf Buddensieg, Wyclif habe den Papst niemals uneingeschränkt mit dem Antichrist identifiziert (*John Wyclif, Polemical Works* [Anm. 1], Einleitung, Bd. I, XXI; so dann auch Hans Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig 1906, 49f), ist unhaltbar. Vgl. Workman, Wyclif (Anm. 6), II, 81, Anm. 4; Patschovsky, Antichrist bei Wyclif (Anm. 3), 91; Bostick, Antichrist (Anm. 11), 70, Anm. 86.

⁵⁹ „Nam fides edocet, quod nemo sequatur papam, nisi de quanto ipse imitatur Iesum Christum, nec papa obedienciam vel limitacionem plurem appetere, cum fides apostoli et patens ratio fidei hoc testantur“: Wyclif, *De Christo et Antichristo* (Anm. 1), 692.12–15.

gung ausgewählter Abschnitte aus dem Matthäus- und Johannesevangelium.⁶⁰ Waren die ersten beiden Bücher der Bergpredigt (Mt 5–7) gewidmet, so behandelten das dritte und vierte Buch im Anschluss an Chrysostomus und Hieronymus Jesu Strafrede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten und seine Endzeitrede aus Mt 23–25.⁶¹ Diesen zweiten Teil des *Opus Evangelicum* hatte Wyclif unter den zusätzlichen Titel *De Antichristo* gestellt. Freilich handelt es sich nicht um eine systematische Darlegung; der Duktus der Ausführungen bleibt durch den Bibeltext bestimmt. Trotzdem kommt hier die abschließende Konzeption Wyclifs vom Antichrist vollständig zur Sprache. Den Ausgangspunkt bildet eine kriterienhafte Definition des Antichrists, die sowohl für individuelle wie für kollektive Deutungen offen ist: Jede einfache oder zusammengesetzte Person, die erkennbar ein Gegner Christi ist, wird nach der Bibel Antichrist genannt.⁶² Doch Wyclif bleibt bei dieser allgemeinen Definition nicht stehen. Tatsächlich lässt sich plausibel machen, dass der Antichrist kat exochen aus dem pflichtvergessenen und verderbten Klerus hervorgehen wird.⁶³ Die Strafrede, die Jesus in Mt 23 an die damaligen Schriftgelehrten und Pharisäer richtet, gilt nach Wyclif ebenso dem Klerus seiner eigenen Zeit. Den Schriftgelehrten entsprechen heute die Theologen, den Pharisäern, Sadduzäern und Essenern des Altertums die drei „Sekten“ der Mönche, Kanoniker und Mendikanten. Wie jene damals, so sind diese heute Jünger des Antichrists; ja, die „moderni discipuli Antichristi“ sind durchweg von größerer Bosheit als ihre Vorläufer.⁶⁴ Und die Prälaten, die vorgeben, die größten Stellvertreter Christi zu sein, zugleich aber weltliche Ehre und Reichtum als ihr Recht beanspruchen, sind in Wahrheit die größten Antichristen.⁶⁵ Derjenige aber, so folgert Wyclif unter Berufung auf Hieronymus, der die Stellvertreterschaft Christi schlechthin für sich beansprucht, ist zweifellos der offenbare Antichrist und Verführer der Christenheit.⁶⁶ Das Verhalten des Papstes lässt denn auch keinen Zweifel an seiner Gegnerschaft zu Christus; Wyclif beruft sich hierfür auf die

⁶⁰ S. o. Anm. 2.

⁶¹ Zur literarischen Abhängigkeit des *Opus Evangelicum* von den gesonderten Kommentaren Wyclifs zu Mt 23 und Mt 24 vgl. Thomson, Writings of Wyclif (Anm. 1), 215–223 (Nr. 372–377).

⁶² „[...] quelibet persona simplex vel aggregata que est notabiliter contra Christum secundum fidem scripture dicitur Antichristus“: Wyclif, *Opus Evangelicum* (Anm. 2), II, 107.20–22.

⁶³ Ebd., II, 5f. Vgl. schon Wyclif, *De potestate pape* (Anm. 21), 119.7–30.

⁶⁴ Wyclif, *Opus Evangelicum* (Anm. 2), II, 6.19–30.

⁶⁵ „[...] quia prelati qui vendicant se esse precipuos Christi vicarios et ipsum in moribus imitantes vendicant ut debitum ex lege Christi, quod magis floreant in honore mundano et terrenorum affluentia; sed quis dubitat quin illi sunt precipui Antichristi?“ (ebd., 333.9–14).

⁶⁶ „Videtur istum sanctum qui multas cognovit cronicas et specialiter scripturarum opinari probabiliter quod pretendens se esse Christi vicarium, cuiusmodi est papa, erit evidencius Antichristus et seductor populi christiani [...]“ (ebd., 106.19–23) – Die Hieronymus-Stelle, auf die sich Wyclif beruft, steht in *Hier.* in Matth. IV, 24,5 (CChr.SL 77, 223.388–399 Hurst/Adriaen). Vgl. John Wyclif, *Triologus cum Supplemento Triologi*, hg. von Gotthard V. Lechler, Oxford 1869, 186.

oben erwähnte Gegenüberstellung von Papst und Christus in zwölf Punkten aus dem kleinen Antichrist-Traktat,⁶⁷ die er wenige Seiten später um eine weitere Gegenüberstellung in acht Punkten ergänzt.⁶⁸ Und jetzt endlich spricht Wyclif unmissverständlich aus, was bisher nur zu erraten war: nicht nur dieser oder jener schlechte Papst ist ein Antichrist, sondern ausnahmslos alle Päpste seit der Konstantinischen Schenkung, durch deren Annahme die Kirche die Armut und Demut Christi verriet. Das gilt auch für Gregor den Großen und andere Päpste, die viel Gutes getan haben, auch wenn es möglich ist, dass sie an ihrem Lebensende vielleicht noch Buße taten. Am eigentlichen Befund ändert diese Möglichkeit nichts: der Papst als solcher, das Papsttum als Institution ist der offenkundige Antichrist. Ja, mehr noch: gemeinsam mit den Kardinälen, Bischöfen und ihren sonstigen Helfershelfern bilden alle Päpste seit der Konstantinischen Schenkung zusammen die monströse Kollektivperson des Antichrists, eine Art diabolisches Gegenbild zum Leib Christi im Sinne der siebten Regel des Tyconius.⁶⁹ Auch hier, in Wyclifs letzter Äußerung zur Antichrist-Thematik, ist die apokalyptisch-eschatologische Einbettung der Antichrist-Gestalt mit Händen zu greifen; denn in den Missständen der Gegenwart wie dem Papstschiisma und dem Despenser-Kreuzzug, die Wyclif auf das Wirken des Antichrists zurückführt, erkennt er zugleich die apokalyptischen Wehen vor dem Jüngsten Tag und im antichristlichen Papsttum den endzeitlichen Gräuel der Verwüstung von Mt 24,15;⁷⁰ doch dürfen sich die Gläubigen mit der Hoffnung auf die von Christus verheißene Verkürzung der endzeitlichen Leidens-tage (*breviatio temporis*: Mt 24,22) trösten.

1.5 Der Antichrist bei den Lollarden

Die englischen Lollarden haben Wyclifs Konzeption des Antichrists in ihren wesentlichen Einzelzügen bis ins Reformationszeitalter hinein bewahrt, aber auch mit einigen signifikanten neuen Akzenten versehen. Curtis Bostick hat 1998 auf Grund edierter, aber auch archivalischer Quellen die Antichrist-Vorstellungen der Lollarden eingehend untersucht. Dabei zeigte sich, dass die

⁶⁷ Wyclif, *Opus Evangelicum* (Anm. 2), II, 106.23f. – S. o. Anm. 31.

⁶⁸ Ebd., II, 133.13–134.17.

⁶⁹ „Ex isto supposito cum fide conversacionis Christi et conversacione pape videtur fidelibus cognoscentibus antecedens quod papa sit patulus Antichristus, et non solum illa simplex persona que plus stabilit plures leges contrarias legi Christi, sed multitudo paparum a tempore dotacionis ecclesie, cardinalium, episcoporum et suorum complicitum aliorum. Illa enim est Antichristi persona composita monstruosa. Nec repugno quin Gregorius et alii pape qui in vita sua fecerunt multa bona de genere fructuoso finaliter penitebant, verumptamen omnia ista accepto tamquam probabilia citra fidem“ (ebd., II, 107.23–34). Vgl. *Patschovsky*, Antichrist bei Wyclif (Anm. 3), 91. – Zu Tyconius s. o. Anm. 24.

⁷⁰ Wyclif, *Opus Evangelicum* (Anm. 2), II, 113.27–115.27; 127.4–133.12.

Identifizierung des Papstes mit dem Antichrist eine Grundkonstante im lollardischen Bewusstsein darstellt; in allen Prozessakten ist sie der durchgehende Generalbass.⁷¹ Im Einzelnen lassen sich freilich durchaus Unterschiede feststellen.

So bewegen sich einige lollardische Schriften in etwa auf der Linie, die Wyclif 1379 in *De potestate pape* verfolgt hatte. Danach sind einzelne Päpste, die sich in ihrem Verhalten als Gegner Christi erweisen, Antichristen, nicht aber alle Päpste schlechthin. So heißt es in den *Thirty-Seven Conclusions of the Lollards*,⁷² dass ein Papst, der Simonie begehe und Zwiespalt in der Kirche anrichte, ein Satan, Häretiker und offener Antichrist sei;⁷³ besonders gelte dies für solche Päpste, die mit ihren Gesetzen die Rechte weltlicher Herrscher schmälerten, wie Innozenz III. dies getan habe, der „a ful famouse antecrist“ gewesen sei.⁷⁴ Umgekehrt kann ein römischer Bischof aber auch derjenige Mensch sein, der die Kirche Christi von allen am meisten erbaut. Die *Sixteen Points* etwa legen daher Wert auf die Feststellung, dass viele Päpste heilige Männer gewesen seien. Wenn der Papst dem Vorbild Christi und Petri getreu nachlebe, sei er würdig, „Papst“ genannt zu werden, andernfalls sei er ein Antichrist.⁷⁵ Einen vergleichbaren Standpunkt nimmt das *Floretum*, ein alphabetisch geordnetes lollardisches Predigthandbuch ein. Unter dem Stichwort „Antichristus“ reproduziert es die Liste von acht charakteristischen Unterschieden zwischen Christus und seinem Hauptgegner aus Wyclifs *Opus Evangelicum*, vermeidet es aber, den Papst ausdrücklich als Antichrist zu bezeichnen. Dementsprechend findet sich denn auch in dem insgesamt erstaunlich modera-

⁷¹ John A. F. Thomson, *The Later Lollards: 1414–1520*, London 1965, 48, 65, 76, 95, 128, 141, 144, 162, 247; Bostick, *Antichrist* (Anm. 11), 163; Richard Bauckham, *Tudor Apocalypse: Sixteenth Century Apocalypticism, Millenarianism and the English Reformation: from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman* (The Courtenay Library of Reformation Classics 8), Appleford 1978, 31f.

⁷² Edition: John Forshall (Hg.), *Remonstrance Against Roman Corruptions in the Church. Addressed to the People and Parliament of England in 1395*, London 1851.

⁷³ Ein Papst „may be Lucifer and Sathanas transfiguride into an angel of ligh and an heretike by symonie and general dissencioun made for hym in þe chirche and be an open antecrist; and anoþer bishope may be most meke and most spedful [= successful] among dedly men to edifie þe church“: *Thirty-Seven Conclusions*, bei Anne Hudson (Hg.), *Selections from English Wycliffite Writings*, Cambridge 1978, 125.116–120.

⁷⁴ Ebd., 79.24f. – Ebenfalls zu Innozenz III.: „But who among all apostatis or renegatis fro the tyme of douwinge [endowing] of the chirche of Rome, was a more opin antecrist?“ (ebd., 82.14–16). Vgl. Bostick, *Antichrist* (Anm. 11), 125.

⁷⁵ „[...] we supposen þat þer han be many hooli faderris, popis, siþen [= since] seit Petrus tyme [...], as seint Clement, seint Clete and oþer moo [= more] many. And so we graunten þat þe pope of Rome schulde next folowe Crist and seint Peter in maner of lyuyng, and, if he do so, he is worþily pope, and, if he contrarie hem moost of al oþer, he ist most anticrist“ (zitiert nach Bostick, *Antichrist* [Anm. 11], 130f).

ten Artikel „papa“ die Unterscheidung zwischen einem „wahren“ und einem „falschen“ Papst wieder.⁷⁶

Im Unterschied zu den bisher genannten Werken übernehmen andere lollarische Schriften die von Wyclif in seinen letzten Lebensjahren propagierte unbedingte Identifizierung des Antichrists mit dem Papsttum als Institution. Das gilt schon für das *Opus Arduum*⁷⁷, einen lateinischen Kommentar zur Johannes-Apokalypse, der 1389/90 von einem unbekannten akademisch gebildeten Wyclifiten in Kerkerhaft verfasst wurde. Der Etymologie nach, so heißt es dort, ist der Antichrist der Hauptgegner Christi; dann aber kann dieser Antichrist kein anderer als der Papst sein.⁷⁸ In der englischsprachigen *Lanterne of Light*⁷⁹ wird der Papst nicht ausdrücklich erwähnt, aber es kann an der Identität des „greet cheef antichrist“ kein Zweifel bleiben, wenn es heißt, dass dieser Gesetze in Gegnerschaft zu Christus erlässt und für sich größere Heiligkeit in Anspruch nimmt als alle anderen Christen.⁸⁰

Nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig ließ auch der gebildete Laie Walter Brut (Brute), dem 1391–1393 durch den Bischof von Hereford der Prozess gemacht wurde. Brut legte auf Geheiß der Untersuchungskommission seine Überzeugungen schriftlich nieder. Dabei nahm er zunächst die bekannte konditionale Formulierung auf: Wenn der Papst sich selbst „servus sevorum Dei“ und den obersten Stellvertreter Christi auf Erden nenne, zugleich aber zahlreiche Gesetze im Widerspruch zum Evangelium Christi erlasse, dann sei er ein Pseudochristus und das Gräuel der Verwüstung.⁸¹ Doch gleich darauf stellte Brut eine beeindruckende Liste biblischer Belege zusammen, die seiner Ansicht nach deutlich und ohne Wenn und Aber bewiesen, dass der Papst das Tier der Apokalypse und der „precipuus in terra Anticristus“ sei.⁸²

⁷⁶ Bostick, Antichrist (Anm. 11), 132–134; der Text des Artikels „Antichrist“ ebd., 196–202.

⁷⁷ Anne Hudson, The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History, Oxford 1988, 264–267; Anne Hudson, A Neglected Wycliffite Text, in: Journal of Ecclesiastical History 29 (1978) 257–279.

⁷⁸ „Et quis sit ille tam facile patet, quod Antichristus ab ‚anti‘ dicitur quod est ‚contra‘, et ‚Christus‘. Quia tam vita quam doctrina impugnat Christum; ergo, precipuus talis est precipuus ille Antichristus. Hic est papa Romanus“ (zitiert nach Bostick, Antichrist [Anm. 11], 92, Anm. 62).

⁷⁹ Edition: Lilian M. Swinburn (Hg.), The Lanterne of Light (Early English Texts Society 151), Oxford 1917. ND New York 1971.

⁸⁰ Bostick, Antichrist (Anm. 11), 117.

⁸¹ „Si summus pontifex Romanorum, se vocans servum sevorum Dei et Cristi vicarium principem in hoc mundo, condit et iustificat leges multas contrarias evangelio Jesu Cristi, tunc est de multis ‚qui venerunt in nomine Cristi dicentes, <ego sum Kristus>, et multos seduxerunt‘ [Mt 24,5] ex testimonio salvatoris, et ‚idolum desolacionis residens in templo Dei auferrens ab eo iuge sacrificium per tempus, tempora et dimidium temporis‘, cristianis hominibus revelandum ex testimonio Danielis [8,30]“: William W. Capes (Hg.), The Register of John Trefnant, Bishop of Hereford (A. D. 1389–1404), Hereford 1914–1915, 287.

⁸² Bostick, Antichrist (Anm. 11), 148; vgl. Anne Hudson, Lollardy and Eschatology, in: Patschovsky / Šmahel, Eschatologie und Hussitismus (Anm. 3), 99–113, hier 100.

Wie Wyclif, so verstanden auch die Lollarden den Antichrist kollektiv und korporativ. Deutlich vorausgesetzt ist dieser korporative Antichrist-Begriff etwa im *Opus Arduum*. Der besondere Hass des unbekannten Autors richtet sich gegen den Schisma-Papst und Urheber des Despenser-Kreuzzugs Urban VI. (1378–1389), in dem alle Geheimnisse des Antichrists zur Erfüllung gekommen seien,⁸³ auf seine letzten Amtsjahre seien die 42 Monate von Apk 11,2 zu beziehen. Gleichwohl sei Urban nicht allein der Antichrist; tatsächlich setze sich dieser aus einer ganzen Reihe derartiger Einzelpersonen zusammen, die evangelisches Leben und Lehre verachteten.⁸⁴

Typisch für die Lollarden ist die phantastische morphologische Ausmalung der Kollektivperson des Antichrists, die auf der tyconianischen Vorstellung des Teufelsleibes einerseits und auf der Identifizierung dieses Teufelsleibes mit dem Drachen und den Tieren der Johannes-Apokalypse andererseits beruht.⁸⁵ Erste Ansätze dafür fanden sich bereits bei Wyclif. Dieser hatte den Antichrist mit dem Drachen von Apk 12 gleichgesetzt und dessen Schwanz mit dem Klerus, insbesondere aber mit den Bettelorden, identifiziert.⁸⁶ Im *Opus Evangelicum* hatte er in seiner Auslegung des Prophetenworts Jes 9,14 ganz ähnlich Kopf und Schwanz des Antichrists auf das Papsttum einerseits und die lügenhafte secta fratrum andererseits gedeutet.⁸⁷ Die Lollarden führten diese „anatomische“ Allegorese weiter. In der *Lanterne of Light* findet sich erstmals das Grundmuster,⁸⁸ das dann, leicht variiert, regelmäßig auch in den Aussagen verhafteter Lollarden begegnet, so unter anderem bei Sir John Oldcastle (ca. 1378–1417),⁸⁹ dem Anführer der lollardischen Erhebung von 1414, dem Shakespeare mit der Figur des „Falstaff“ ein wenig schmeichelhaftes Denkmal setzte,⁹⁰ aber auch etwa bei dem Pergamenter John Godesell in Norwich⁹¹ und

⁸³ „[...] in quo omnia misteria Antichristi sunt impleta“ (zitiert nach *Bostick*, Antichrist [Anm. 11], 95). Vgl. *Hudson*, *Premature Reformation* (Anm. 77), 333f.

⁸⁴ „[...] quod non una persona aliqua, sed plures tales colligati in unum ipsum Antichristum constituunt, conversationem evangelicam et doctrinam penitus contempentes“ (zitiert nach *Bostick*, Antichrist [Anm. 11], 94).

⁸⁵ *Bauckham*, *Tudor Apocalypse* (Anm. 71), 57.

⁸⁶ *Wyclif*, *De potestate pape* (Anm. 21), 144.5–23; *Wyclif*, *Triologus* (Anm. 66), 360. – Bereits Tyconius identifizierte die antichristlichen Pseudopropheten und Pseudopriester mit dem Schwanz des Drachens (*Rauh*, Antichrist [Anm. 24], 113).

⁸⁷ *Wyclif*, *Opus Evangelicum* (Anm. 2), II, 34.33–34.20.

⁸⁸ „Now bi þe autorite of God and oone acordaunce of his holi seintis sueþ an open conclusioun, sadli groundid in trewe bileue, þat in þe court of Rome is þe heed of anticrist. And in archbischopis and bischopis is þe bodi of anticrist. But in þise cloutid sectis as mounkis, chanouns and freris in þe venymous taile of anticrist“: *Lanterne of Light* (Anm. 79), 16.10–15. Vgl. *Hudson*, *Premature Reformation* (Anm. 77), 347; *Bostick*, Antichrist (Anm. 11), 119, 122.

⁸⁹ *William Templeton Waugh*, Sir John Oldcastle, in: *English Historical Review* 20 (1905) 434–456, 637–658.

⁹⁰ „Dominus noster Papa est verus Antichristus, hoc est caput ejusdem; Archiepiscopi et Episcopi, necnon alii prelati, sunt membra, et fratres cauda ejusdem“ (bei *Bostick*, Antichrist [Anm. 11], 154, Anm. 39). Vgl. *Leff*, *Heresy* (Anm. 23), II, 600, 602.

dem Priester Thomas Bikenore in Salisbury.⁹² Danach ist der Papst oder auch die gesamte Kurie das Haupt des antichristlichen Drachens, die Erzbischöfe und Bischöfe sind sein Leib, und die Mendikanten oder manchmal auch die „Sekten“ insgesamt unter Einschluss der Mönche und Kanoniker bilden den (giftigen) Schwanz des Antichrists.

Ebenso typisch für die Lollarden wie die anatomisch-morphologische Beschreibung des kollektiven Antichrists ist die Bezeichnung der Papstkirche als „Synagoge des Satans“. Bereits Wyclif hatte die *praesciti* oder die antichristlichen Kleriker im Gegensatz zur wahren Kirche Christi mit dem Terminus aus Apk 2,9; 3,9 als „sinagoga sathane“ bezeichnet.⁹³ Bei den Lollarden wird daraus eine feststehende Charakteristik der antichristlichen Kirche des Papstes und ihrer Hierarchie.⁹⁴

Noch deutlicher als bei Wyclif ist die Antichrist-Konzeption der Lollarden apokalyptisch bestimmt, wofür das Erleben akuter Verfolgung seitens der kirchlichen Hierarchie ausschlaggebend gewesen sein dürfte. So charakterisiert der Verfasser der *Lanterne of Light* seine Gegenwart als „die Tage höchster Bedrängnis“. Der „inimicus“ von Mt 13,25 habe seinen Angriff auf die Christenheit begonnen und unter den Weizen sein Unkraut gesät. Die besondere schriftliche Predigerlaubnis, die Erzbischof Arundel 1409 verpflichtend gemacht hatte, sei das Zeichen des Tieres von Apk 13,17.⁹⁵ Die besondere Konzeption Wyclifs von der Freilassung des Satans scheint bei den Lollarden dagegen keine direkte Nachfolge gefunden zu haben. Am nächsten kommt ihm noch die anspruchsvolle geschichtstheologische Spekulation des *Opus Arduum*. Hier werden, inspiriert durch joachitische Vorbilder, die sieben Siegel von Apk 6–8 auf ebenso viele Geschichtsperioden gedeutet. Seine eigene Gegenwart ordnet der unbekannte Verfasser dem sechsten und vorletzten „status“ der Kirchengeschichte zu und charakterisiert sie als Zeit der Herrschaft des Anti-

⁹¹ „Item fatebatur se tenuisse et affirmasse quod papa est Antichristus et caput draconis de quo fit mencio in sacra scriptura, et quod episcopi et ecclesiarum prelati sunt corpus draconis, et quod fratres mendicantes sunt cauda draconis“: Norman P. Tanner (Hg.), *Heresy Trials in the Diocese of Norwich, 1428–1431* (Camden 4th Series 20), London 1977, 61 (zitiert nach Bostick, *Antichrist* [Anm. 11], 156); vgl. Hudson, *Lollardy and Eschatology* (Anm. 82), 110.

⁹² „Firste that the Pope of Rome ys antechriste and like to the hede of a dragon this whiche is specified in the apocalips and that Bisshopis and other astatys of the chirche be discipils of antechrist & like to the body of the seide dragon and that Religious men as monkys chanons Frerys and suche other be the tayle of that dragon and that the power whiche crist gaff to Petre was yven to hym allone & to none of his successours popes nor prestes aftir hym“ (bei Bostick, *Antichrist* [Anm. 11], 159).

⁹³ Z. B. Wyclif, *Polemical Works* (Anm. 1), I, 353.16; II, 713.13; Wyclif, *Triologus* (Anm. 66), 325.

⁹⁴ Belege bei Bostick, *Antichrist* (Anm. 11), 159, 162f; z. B. aus dem Verhörprotokoll von William Emayn, Bristol 1429: „[...] the pope in dedly sinne is Antechrist and not the viker of Crist [...]. [...] and thoo that be in dedly synne be out of the church of Goddes ordinance and on the sinagog of Sathanas“ (ebd., 159).

⁹⁵ Ebd., 117f.

christi. Diese Herrschaft des Antichrists hat im Jahre 1033 begonnen; denn in diesem Jahr waren die 1.000 Jahre der Fesselung des Satans, gerechnet seit der Passion Christi, abgelaufen. Mittlerweile dauert die Herrschaft des Antichrists schon 357 Jahre, und jeden Augenblick kann sie ihr Ende finden.⁹⁶

Eine andere Datierung findet sich wenige Jahre später bei Walter Brut. Ausgangspunkt dafür sind die 1260 Tage von Apk 11,3; 12,6, die Brut auf ebenso viele Jahre deutet, die zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Entlarvung des Antichrists verstreichen mussten. Damit käme man auf das Jahr 1330, also etwa in die Zeit von Wyclifs Geburt. Die Beobachtung von Himmelszeichen und die Prüfung an der Bibel hatten Brut überzeugt, dass jetzt die von Gott verordnete Zeit der Enthüllung des Antichrists gekommen sei. Dessen Identität habe Gott vor allen anderen Völkern den Briten offenbart, weil diese über 1200 Jahre treu im Glauben an das Evangelium gestanden hätten und weil sie, hervorragend durch die Stärke ihrer Waffen, durch ihren Mut und ihre Standhaftigkeit, besser als irgendjemand sonst geeignet seien, den Antichrist endlich zu vernichten.⁹⁷ Es sind dies Vorstellungen, die anderthalb Jahrhunderte später bei John Bale und John Foxe wiederkehren.⁹⁸

2. Hus und die Hussiten

Die Vermählung König Richards II. von England (reg. 1377–1399) mit Anna von Böhmen im Jahre 1382 brachte beide Länder in engere Verbindung und eröffnete so den daheim von Krone und kirchlicher Hierarchie unterdrückten Gedanken Wyclifs ein neues Wirkungsfeld auf dem europäischen Kontinent. Noch im Jahr der königlichen Eheschließung brachten böhmische Scholaren von Studienreisen nach Oxford Kopien von Wyclif-Schriften mit.⁹⁹ Angesichts der außerordentlichen Bedeutung, die die philosophischen, aber auch die theologischen Schriften des „Doctor evangelicus“ in den folgenden Jahren für die Formierung der hussitischen Reformbewegung unter den tschechischen Magistern der Universität Prag gewannen, wäre zu vermuten, dass Hus und seine Mitstreiter auch Wyclifs Konzeption vom päpstlichen Antichrist übernahmen. Nun sahen wir schon bei den englischen Lollarden, dass die Aufnahme der Anregungen Wyclifs durchaus uneinheitlich ausfallen konnte. Eine ähnliche

⁹⁶ Hudson, *Lollardy and Eschatology* (Anm. 82), 105–107; Bostick, *Antichrist* (Anm. 11), 84–87, 92.

⁹⁷ Bostick, *Antichrist* (Anm. 11), 149f, 151.

⁹⁸ William Haller, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation*, London 1963, bes. 57–70, 146–170.

⁹⁹ Paul de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 34), Louvain 1960, 75f.

und noch größere Uneinheitlichkeit und Vielfalt kennzeichnet die hussitischen Antichrist-Vorstellungen – größer vor allem auch deswegen, weil bereits die erhebliche und lange unterschätzte Mitgift, die der Hussitismus von den einheimischen böhmischen Reformpredigern der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts empfing, eine eigene gewichtige Antichrist-Tradition enthielt.

2.1 Der Antichrist bei den böhmischen Reformpredigern des 14. Jahrhunderts

Jan Milíč von Kroměříž (Militsch von Kremsier, ca. 1320/25–1374), ehemaliger Sekretär am Hof Karls IV. (1316–1378; seit 1346 römisch-deutscher König, seit 1347 König von Böhmen, seit 1355 Kaiser), wirkte seit 1364 als Reformprediger in Prag.¹⁰⁰ Unter dem Eindruck einer göttlichen Eingebung und ausgedehnter biblischer Studien kam er zu der Überzeugung, dass das Weltende nahe sei und der Antichrist 1365 oder im Laufe der beiden folgenden Jahre offen auftreten werde. Bald glaubte er den endzeitlichen Gegner Christi erkannt zu haben – und zwar in Kaiser Karl IV. selbst, dem er dies 1366 von der Kanzel aus auf den Kopf zugesagt haben soll, was ihm eine zeitweilige Inhaftierung eintrug. Im Frühjahr 1367 reiste Milíč nach Rom, um seine Überzeugungen dem aus Avignon zurückkehrenden Papst Urban V. zur Prüfung vorzulegen. Auf Verlangen einer Inquisitionskommission entfaltete er hier seine Auffassung in dem nachmals viel gelesenen *Libellus de Antichristo*.¹⁰¹ Milíč erwartete demnach das Erscheinen des Antichrists noch im selben Jahr 1367, hatte aber dessen Identifikation mit Karl IV. preisgegeben; dafür schwenkte er auf die Bahnen der traditionellen biographischen Antichrist-Legende ein. In der Folgezeit hat Milíč dann anscheinend, vielleicht unter dem Einfluss Urbans V., ganz von der personalisierten Antichrist-Auffassung Abstand genommen und den Antichrist symbolisch als Inbegriff der von ihm beklagten kirchlichen Missstände aufgefasst, ohne freilich die apokalyptische Enderwartung preiszugeben.

¹⁰⁰ Zum Folgenden *Amedeo Molnár*, Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Revolution, in: *Josef L. Hromádka* (Hg.), Von der Reformation zum Morgen, Leipzig 1959, 59–188, hier 63–66; *De Vooght*, Hérésie (Anm. 99), 7–21; *Howard Kaminsky*, A History of the Hussite Revolution, Berkeley/Los Angeles 1967, 10; *Leff*, Heresy (Anm. 23), II, 611f; *Matthew Spinka*, John Hus. A Biography, Princeton 1968, 12–16; *Jana Nechutová*, Eschatologie in Böhmen vor Hus, in: *Patschovsky / Šmahel*, Eschatologie und Hussitismus (Anm. 3), 61–72, hier 63–65; *František Šmahel*, Die Hussitische Revolution (MGH, Schriften 43), 3 Bde., Hannover 2002, II, 735–750.

¹⁰¹ Milícs Brief an Urban V. und der *Libellus de Antichristo* sind ediert in: *Ferdinand Menčík* (Hg.), Milíč a dva jeho spisy z r. 1367, in: *Věstník Královské České Společnosti Nauk*, Trída Filozoficko-Historicko-Filologická 1890, 309–336. Den *Libellus* nahm anderthalb Jahrzehnte später Matthias von Janov in seine *Regule* auf: *Matthias von Janov*, *Regule Veteris et Novi Testamenti*, hg. von *Vlastimil Kybal*, 5 Bde., Innsbruck/Prag 1908–1926, III, 368–381.

Seit 1372 war der gelehrte Theologe und Prediger Matthias von Janov (vor 1355–1393), der von 1373 bis 1381 in Paris studierte, ein Schüler von Milič gewesen.¹⁰² Wie dieser, so war auch er vom Gedanken an den Antichrist besessen. In seinem literarischen Werk, das er selbst in den Jahren 1388 bis 1392 unter dem Gesamttitel *Regulae Veteris et Novi Testamenti* zusammenfasste, spielt die Antichrist-Thematik eine Hauptrolle. Neben seinen eigenen Ausarbeitungen hat Janov hier auch Miličs *Libellus de Antichristo* und den antimen-dikantischen *Liber de periculis novissimorum temporum* des Wilhelm von St. Amour (ca. 1202–1272) mit aufgenommen; wesentliche Teile des Werkes sind 1524/25 von Otto Brunfels als vermeintliche Schriften von Hus in den Druck gegeben und als solche von der deutschen Reformation rezipiert worden.¹⁰³

Wie Wyclif, so war auch Janov durch das Schisma erschüttert worden, und die Folgerungen, die er in seiner Antichristologie zog, kommen denen in Wyclifs *De potestate pape* nahe. Der Antichrist, so legt Janov dar, kann kein Sarazene, Heide oder Jude sein, sondern muss aus der Christenheit selbst hervorgehen. Mehr noch: der oberste Antichrist muss ein Priester, ja der oberste Priester und der oberste Bischof von allen sein. Denn kein anderer kann so konsequent wie er in jeder Hinsicht und unter Aufbietung aller Mittel der Widersacher Christi sein.¹⁰⁴ Der „summus Antichristus“ ist also ein Papst – wohl-gemerkt nicht jeder Papst als solcher, sondern ein verworfener, schlechter Papst. Ähnlich wie Wyclif in *De potestate pape*, kontrastiert Janov den schlechten Papst antithetisch mit Christus: Christus war ganz wahrhaftig und demütig, er tat den Willen seines Vaters und gab sich selbst zum Heil der Menschen in den Tod; der antichristliche Papst dagegen ist verlogen und grausam, er tut, was ihm selbst gefällt und gibt für sein eigenes Heil die Menschen in den Tod.¹⁰⁵ Ein solcher päpstlicher Antichrist ist für Janov nun aber nicht nur eine Denkmöglichkeit, sondern aktuelle Realität: Es ist Clemens VII., der Gegenpapst in Avignon, der sich gegen den wahren und apostolischen Papst Urban VI. in Rom erhoben hat.¹⁰⁶

Wie Wyclif, so kennt auch Janov, gut neutestamentlich, neben dem summus Antichristus zahlreiche weitere Antichristen. Alle Menschen und alle Geister, die Christus entgegengesetzt sind, sind solche Antichristen. Gemeinsam bilden sie eine Kollektivperson – den Organismus des Antichrists, der kein anderer ist als der mystische Leib des Teufels im Gegensatz zum mystischen Leib Christi; wie dieser mit dem gerechten Abel, so hatte sich jener mit dem Brudermörder

¹⁰² Zum Folgenden Molnár, Hoffnung (Anm. 100), 66–70; De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 21–35; Kaminsky, Hussite Revolution (Anm. 100), 14–22; Leff, Heresy (Anm. 23), II, 612–616; Nechutová, Eschatologie (Anm. 100), 65f; Šmahel, Revolution (Anm. 100), II, 752–775.

¹⁰³ S. u. Anm. 155.

¹⁰⁴ Janov, *Regulae* (Anm. 101), III, 4–10.

¹⁰⁵ Ebd., III, 29–32.

¹⁰⁶ Ebd., III, 34.

Kain geschichtlich zu konstituieren begonnen.¹⁰⁷ Von Anfang an hat laut Janov dieser korporative Antichrist sein Wesen getrieben, doch war er bis zum Jahr 1200 nach Christus ohnmächtig; erst damals – das genannte Epochenjahr fällt in den Pontifikat Innozenz' III. – begann sich mit der Verweltlichung der Kirche der aufgeblähte Leib des Antichrists über die gesamte Christenheit zu erstrecken.¹⁰⁸

2.2 Der Antichrist bei Jakoubek von Stříbro

Die Angehörigen der hussitischen Reformbewegung zu Beginn des 15. Jahrhunderts nahmen die Impulse der antipäpstlich akzentuierten Antichristologien von Wyclif und von Janov auf. Noch vor Hus selbst identifizierte sein Universitätskollege und Freund Jakoubek von Stříbro (Jacobellus von Mies, ca. 1372–1429)¹⁰⁹ den amtierenden Papst mit dem Antichrist. Seit 1397 Magister der freien Künste und seit 1402 Priester, war Jakoubek stark von Janov geprägt. Doch öffnete er sich schon früh auch den Vorstellungen Wyclifs, die er im Einzelnen konsequenter verfocht, als Hus dies tat. Bereits 1407 trat Jakoubek, ganz im Sinne Wyclifs, vor der Universität mit der Forderung auf, dass der Klerus auf seine Verfügungsgewalt über irdische Güter, das *dominium saeculare*, verzichten und notfalls vom König mit Gewalt enteignet werden solle.¹¹⁰ Seit 1408 vertrat er offen die brisante eucharistische Remanenzlehre Wyclifs.¹¹¹ Wie weit sich Jakoubek bereits von der verfassten Kirche entfernt hatte, zeigt seine Disputation vom 28. Juli 1410, worin er öffentlich Wyclifs *Dialogus* gegen den Vorwurf der Häresie verteidigte. In diesem Zusammenhang deutete er Jesu Tränen über Jerusalem (Lk 19,41) allegorisch auf den Schmerz des Heilands über den gegenwärtigen Verfall der sichtbaren Kirche, die vom Antichrist regiert sei; die wahre Kirche der Heiligen sei verpflichtet, mit geistlichen Waffen gegen die entartete sichtbare Kirche zu streiten.¹¹²

Anderthalb Jahre später ging Jakoubek noch einen Schritt weiter. Den Anlass dazu bot die jährliche Disputatio de quolibet der Artistenfakultät im Januar 1412. 37 Gelehrte wirkten daran mit, die meisten mit speziellen philoso-

¹⁰⁷ Ebd., III, 98, 192, 226, 232–234. Vgl. Ernst Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 38 (1895) 538–616; 39 (1896) 79–157, hier 107f.

¹⁰⁸ Janov, Regulae (Anm. 101), I, 178f.

¹⁰⁹ Josef Macek, Art. Jakobell von Mies, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. V, 296.

¹¹⁰ De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 88.

¹¹¹ Ebd., 141.

¹¹² Ediert bei: Jan Sedlák, Husův pomocník v evangeliu II, in: Studie a texty k náboženským dějinám českým 2, 3 (1915) 302–350, hier 322–325. Vgl. De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 140f; Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, 610.

phischen Quaestiones. Jakoubek dagegen hatte sich die Frage vorgelegt, ob am Ende der Zeit der Antichrist ebenso in Person erscheinen werde, wie ehemals in der Fülle der Zeit Christus.¹¹³ Es ging ihm dabei also nicht primär um den symbolischen, kollektiven Antichrist, sondern um den personalen Antitypos und Endgegner Christi – um einen „potissimus Antichristus“ im Sinne Wyclifs. Im Anschluss an Janov und weithin sogar mit dessen Worten legte Jakoubek denn auch dar, dass zwar einerseits alle bösen Christen gemeinsam der Antichrist seien; dass aber andererseits der eigentliche Antichrist kurz vor dem Weltende in Person erscheinen müsse. Wie Janov, ja deutlicher als dieser, stellte Jakoubek fest, dass dieser personale endzeitliche Antichrist bereits in die Welt gekommen sei¹¹⁴ und dass er kein anderer als – der Papst sein könne. Jakoubeks Ausführungen machten großen Eindruck auf alle Zuhörer. Auch wenn er versichert hatte, dass die biblischen Prophezeiungen keine eindeutige Identifizierung der Person des Antichrists und des Zeitpunkts seines Kommens gestatten, so konnte doch kein Zweifel daran bestehen, dass Jakoubek an den übel beleumundeten, in Rom regierenden Papst Johannes XXIII. (senior, 1410–1415) – einen von mittlerweile drei rivalisierenden Päpsten, zu dessen Obödienz das Königreich Böhmen gehörte – dachte. In diesem Sinne jedenfalls verstanden Jakoubek auch die Magister der theologischen Fakultät, die sich 1412 schriftlich von Hus und seinen Parteigängern distanzierten und dabei auch auf das Quodlibet vom Januar eingingen.¹¹⁵ Jakoubek hätte demnach Janovs Identifizierung des Antichrists mit Clemens VII. aktualisiert und auf Johannes XXIII. bezogen. Eine kategorische Identifizierung des Papsttums als Institution mit dem Antichrist im Sinne des späten Wyclif war damit nicht verbunden.¹¹⁶

Gleichwohl konnten schon nicht mehr alle Angehörigen der Reformpartei Jakoubeks Diagnose mittragen. Sein akademischer Lehrer Stanislav von

¹¹³ „Utrum sicut ex scriptura plane constat Christum in plenitudine temporis personaliter advenisse, ita evidenter sit deducibile ex eadem antichristum in complemento seculi propria venire in persona“. Teilweise ediert bei: *Vlastimil Kybal*, M. Matěj z Janova a M. Jakoubek z Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu, in: *Český časopis historický* 11 (1905) 22–37, hier 26–33. Vgl. *Molnár*, Hoffnung (Anm. 100), 75–78; *De Vooght*, Hérésie (Anm. 99), 182; *Kaminsky*, Hussite Revolution (Anm. 100), 52; *Spinka*, Hus (Anm. 99), 149; *Šmahel*, Revolution (Anm. 100), I, 612f, II, 866.

¹¹⁴ „[...] quoniam iam venit in summa eius plenitudine etc. et est in foribus [...]“ (bei *Kybal*, Matěj a Jakoubek [Anm. 113], 33). – Wie der synoptische Vergleich bei Kybal erkennen lässt, hat Jakoubek in den von ihm zitierten Abschnitten aus Janov konsequent alle futurischen Wendungen ins Präsens transponiert.

¹¹⁵ „Primo, quod publice in quodlibeto facultatis artium dictum fuit et postea in scriptis redactum, quod ille maximus Antichristus, qui secundum scripturam sacram, sententias sanctorum doctorum et secundum fidem ecclesiae venturus est circa finem seculi, quod talis esset his diebus summum gradum in ecclesia possidens summamque auctoritatem sibi vendicans, qui non esset alius nisi papa“. *František Palacký* (Hg.), *Documenta Magistri Ioannis Hus*, Praha 1869. ND Osnabrück 1966, 448.

¹¹⁶ Gegen *De Vooght*, Hérésie (Anm. 99), 182.

Znojmo (Stanislaus von Znaim), der wenig später zum erbitterten Gegner der hussitischen Partei werden sollte, wies Jakoubeks Auffassung in einem eigenen Traktat *De Antichristo* zurück.¹¹⁷ Wie wenig Jakoubek indessen auf den päpstlichen Antichrist festgelegt war – oder, anders formuliert, wie sehr er einem kriterienhaften Antichrist-Verständnis verhaftet blieb –, zeigt sich daran, dass er wenige Jahre später im Zuge der Spaltung des Hussitismus den Antichrist auch unter den eigenen ehemaligen Kampfgenossen entdecken konnte: in Gestalt der chiliastischen Taboriten und ihres Prager Gesinnungsgenossen Jan Želivský (ca. 1380–1422).¹¹⁸

2.3 Der Antichrist bei Jan Hus

Jan Hus (ca. 1370–1415) galt seinen Zeitgenossen als der treueste und kompromissloseste Schüler und Sachwalter Wyclifs in Böhmen. Es verwundert daher nicht, dass man ihn immer wieder bezichtigte, wie sein Oxford-er Vorbild das Papsttum als solches mit dem Antichrist identifiziert zu haben. So berichtete Mitte 1409 Jan Protiva, ein ehemaliger Prediger an der Bethlehemskapelle, in einer Anzeige beim Prager Erzbischof Zbyněk Zajíc von Hasenburg, Hus habe gesprächsweise geäußert, der Antichrist habe seinen Fuß in die Römische Kirche gesetzt und es werde schwierig sein, ihn wieder daraus zu entfernen.¹¹⁹ Das anschließende Verhör von Hus durch den Inquisitor Moritz Rvačka konnte diese Anklage nicht erhärten. Im Konstanzer Prozess erneut mit der von Protiva kolportierten Aussage konfrontiert, gab Hus zu Protokoll, er habe damit in Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Heiligen nur sagen wollen, dass der Glaube, so wie ihn Petrus und Paulus in Rom gelehrt hätten, im Allgemeinen und die römische Kurie im Besonderen den Nachstellungen des Antichrists ausgesetzt seien.¹²⁰

Noch deutlicher als bei Protiva findet sich der Vorwurf der Identifikation des Papstes mit dem Antichrist in den Anklagepunkten, die der erzbischöfliche Prokurator Michael de Causis 1412 der Kurie vorgelegt hatte. Danach sollte

¹¹⁷ Preuß, Vorstellungen (Anm. 58), 57f; *De Vooght*, Hérésie (Anm. 99), 263; Spinka, Hus (Anm. 99), 149f.

¹¹⁸ Kaminsky, Hussite Revolution (Anm. 100), 455, 457; Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, 490.

¹¹⁹ „Item ponitur, quod cum dictum sibi fuisset, quia canonistae et canones hoc statuerunt, et <sic> etiam tenet Romana ecclesia: tunc praedictus M. Joann. Hus dixit et dicere non erubuit, importune, manu applicata mensae fortiter: quid Romana ecclesia? ibi Antichristus fixit pedem, qui difficile potest moveri“: Palacký, Documenta (Anm. 115), 166f. Vgl. Matthew Spinka, John Hus’ Concept of the Church, Princeton 1966, 84f; Spinka, Hus (Anm. 99), 100f.

¹²⁰ „Et planum est, sicut sancti dicunt, quod nedum Antichristus i. e. homo malus, sed et caput malorum hominum, fixit pedem i. [= id est] affectum suum, ut possit evertere fidem Jesu Christi, et praesertim in curia Romana“: Palacký, Documenta (Anm. 115), 167. Vgl. Spinka, Hus (Anm. 99), 101; *De Vooght*, Hérésie (Anm. 99), 120, 309f.

Hus erklärt haben, der Papst sei der Antichrist und die römische Kurie die Synagoge des Satans. Beides wies der Beschuldigte im Konstanzer Verhör von sich. Er habe lediglich festgestellt, dass ein Papst, der Pfründen verkaufe, der hochmütig oder habgierig sei oder sich in anderer Weise Christus entgegengesetzt verhalte, ein Antichrist sei. Daraus folge jedoch keineswegs, dass jeder Papst ein Antichrist sei; für einen guten Papst wie Gregor den Großen (590–604) gelte dies selbstverständlich nicht. Dass aber die Kurie die Synagoge des Satans sei, das habe er, Hus, von Romreisenden gehört, und falls es dort wirklich so ehrgeizige, habgierige und hochmütige Kurialen gebe, wie Bernhard von Clairvaux schreibe, sei dieses Urteil auch zutreffend; doch selbst dann heiße das nicht, dass jeder Kuriale böse sein müsse.¹²¹ Im Großen und Ganzen entspräche diese Position der bedingten Identifizierung eines bösen Papstes mit dem Antichrist etwa derjenigen, wie sie Wyclif in den Jahren 1378 bis 1383 vertreten hatte; sie war nicht von vornherein als häretisch zu verwerfen.

Tatsächlich scheinen weder die Vorwürfe der Gegner noch die Beteuerungen des Konstanzer Angeklagten die von Hus vertretene Antichrist-Anschauung vollständig und zutreffend wiedergegeben zu haben. Einerseits steht fest, dass Hus seinem verehrten Vorbild Wyclif nicht so weit gefolgt ist, dass er kategorisch jeden Papst als solchen für einen Antichrist gehalten hätte; ebenso wie in seiner Auffassung der Eucharistie scheute er hier vor der letzten, radikalen Konsequenz zurück. Andererseits blieb Hus aber auch nicht bei der im Prozess eingeräumten theoretischen Identifikation eines bösen Papstes mit dem Antichrist stehen. Schon der Umstand, dass er in Konstanz als einziges konkretes Gegenbeispiel den achthundert Jahre zuvor regierenden Gregor den Großen nannte, ist verräterisch. In Wahrheit hat Hus verschiedentlich konkrete Päpste aus Geschichte und Gegenwart ausdrücklich als Antichristen denunziert, ohne jedoch das Papsttum als solches für antichristlich zu erklären.¹²² Dementsprechend ist seine Antichrist-Konzeption ausschließlich moralisch ausgelegt, eine eschatologische Dimension wie bei Wyclif fehlt.¹²³

Die Durchsicht seiner Schriften, Predigten und Briefe ergibt, dass Hus die Gestalt des Antichrists fast ausschließlich im Kontext ekklesiologischer Ausführungen thematisiert hat. So machte er sich seit 1404 und vollends in seiner

¹²¹ „It. [Item] quod papa sit Antichristus. – Non dixi, sed dixi: Si papa vendit beneficia, si est superbus, avarus et aliter in moribus Christo contrarius, tunc est Antichristus. Sed absit, quod exinde sequatur, quod omnis papa sit Antichristus; bonus enim papa, ut S. Gregorius, non est Antichristus, nec fuit umquam, ut aestimo. – It. quod Romana curia sit synagoga Satanae. – Istud non dico assertive, sed sic audiui dici ab illis, qui veniebant de Romana curia. Et si ibi sunt ambitiosi, avari, superbi, sicut dicit beatus Bernhardus in libro ad Eugenium, tunc verum est; sed exinde non sequitur, quod quilibet existens in Romana curia sit malus“: Palacký, Documenta (Anm. 115), 170. Vgl. *De Vooght*, Hérésie (Anm. 99), 310.

¹²² *Preuß*, Vorstellungen (Anm. 58), 53.

¹²³ Ebd., 51; *Molnár*, Hoffnung (Anm. 100), 72.

1413 entstandenen Hauptschrift *De ecclesia*¹²⁴ den ekklesiologischen Dualismus Wyclifs zu eigen, der der Kirche Christi als der Gesamtheit der zum Heil Prädestinierten die Kirche des Teufels bzw. die Kirche des Antichrists als die Gesamtheit der *praesciti* gegenüberstellte.¹²⁵ Eine ganz besondere Rolle spielte die Antichrist-Gestalt für Hus aber im Zusammenhang mit der Frage nach Vollmacht und Stellung des Papstes in der Kirche. Die Möglichkeit und durch historische Beispiele belegte Tatsächlichkeit der Regierung antichristlicher Päpste dient ihm als Beleg für seine These, dass ein Papst nicht allein schon kraft seines Amtes oder kraft der kanonischen Wahl das Oberhaupt der Kirche sei. Als solches sei nur ein Papst anzuerkennen, der Christus nachfolge. Andernfalls, so schrieb Hus im Frühjahr 1413 in einem Brief an den Rektor der Prager Universität Christian von Prachaticze,¹²⁶ müsse man ja selbst im Fall, dass der inkarnierte Satan auf den päpstlichen Stuhl gelangte und sich dort mit zwölf anderen Teufeln einnistete, alle seine Entscheidungen getreulich befolgen. Dabei machte Hus deutlich, dass ein Satan oder Antichrist, ja der letzte endzeitliche Antichrist selbst auf dem Stuhl Petri keine unrealistische Möglichkeit sei. Tatsächlich seien solche Fälle in der Geschichte der Kirche schon mehrfach vorgekommen. Ausdrücklich nannte er in diesem Zusammenhang die häretischen Päpste Liberius (352–366) und Leo sowie die legendäre Päpstin Johanna (alias Agnes), die während ihres Pontifikats ein Kind gebär.¹²⁷ Immer wieder hat Hus in den Jahren 1412 und 1413 auf diese historischen Präzedenzfälle Bezug genommen. In *De ecclesia* nennt er als weitere Beispiele die Päpste Konstantin II. (767–768), einen ungebildeten Laien, und Gregor VI. (1045–1046), der sein Amt kaufte und deshalb von König Heinrich III. auf der Synode von Sutri abgesetzt wurde. Trotzdem hielt Hus am Gedanken der päpstlichen Stellvertreterschaft Christi fest; wenn der Papst ein Prädestinierter sei und die Kirche gemäß Christi Gesetz leite, dann sei er unter Christus das Oberhaupt der *ecclesia militans*. Lebe er aber Christus entgegengesetzt, dann sei er ein Dieb und Räuber (Joh 10,1), ein reißender Wolf (Mt 7,15) und der principalis Antichristus. Wieder und wieder hat Hus seinen Lesern und Hörern in lateinischer wie in tschechischer Sprache diese Grundunterscheidung eingeschärft: Sofern der Papst die Wahrheit spricht und Gottes Gesetz befolgt, muss

¹²⁴ Edition: Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, hg. von Samuel Harrison Thomson, Praha 1958.

¹²⁵ Ebd., 2f, 40–42. Vgl. Wadstein, Ideengruppe (Anm. 107), 109; Spinka, Concept (Anm. 119), 58, 261–263; Gordon Leff, Wyclif and Hus: A Doctrinal Comparison, in: Anthony Kenny (Hg.), Wyclif in his times, Oxford 1986, 105–125, hier 121; Patschovsky, Ekklesiologie bei Hus (Anm. 40), bes. 379–381.

¹²⁶ Palacký, Documenta (Anm. 115), 57–59 = Václav Novotný (Hg.), *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*, Prag 1920, Nr. 60, 164–168. Vgl. De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 264f; Spinka, Concept (Anm. 119), 148.

¹²⁷ Vgl. Ignaz von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, München 1863, 5–44; Alain Boureau, *La papesse Jeanne*, Paris 1988.

man ihm gehorchen; sofern jedoch sein Leben dem Leben Christi widerspricht, ist er ein Antichrist.¹²⁸

In der Praxis begnügte sich Hus nicht mit dieser allgemeinen Erkenntnis und den mit ihr verbundenen historischen Reminiszenzen, sondern schritt konsequent zu ihrer konkreten polemischen Anwendung weiter. Bereits in einer Prager Synodalphpredigt vom 19. Oktober 1405¹²⁹ formulierte er seine Kritik am Verhalten des Klerus unter Zuhilfenahme der Antichrist-Terminologie: Wenn die Kleriker ihre Pflichten recht wahrnähmen, die Welt verließen und Christus nachfolgten, wären sie der beste Teil der Kirche; wenn sie aber ihre Pflichten vernachlässigten, werden sie zum schlechtesten Teil der Kirche, ja zum Antichrist selbst; solche bösen Priester seien Ausgeburten der Hölle, Judasse und Antichristen.¹³⁰ Wenige Jahre später begann Hus, auch das Papsttum in solche Identifizierungen mit einzubeziehen. Im März 1412 erklärte er in seinem Traktat *De tribus dubiis*, wenn seit dem Pisaner Konzil von 1409 drei Präbenden um die Tiara stritten, müssten ja wenigstens zwei von ihnen Betrüger sein, wenn auch vielleicht in guter Absicht.¹³¹ Noch deutlicher wurde er in seiner Streitschrift *Contra Paletz*, wo er die drei konkurrierenden Päpste als miteinander kämpfende Tiere bezeichnete¹³² – eine Wendung, die als apokalyptische Chiffre für antichristliche Gestalten zu verstehen ist.¹³³ Selbst vor der namentlichen Kennzeichnung des regierenden Papstes der eigenen Obödienz als Antichrist schreckte Hus nicht zurück, indem er am 17. Juni 1412 in einer Disputation über die Ablassbulle Papst Johannes' XXIII. diesen ausdrücklich als Antichrist verurteilte¹³⁴ – so wie Jakoubek von Stříbro es in verklausulierter Form bereits ein halbes Jahr zuvor getan hatte. In der Folgezeit wiederholte Hus diese Einschätzung mehrfach in seinen Schriften und Briefen;¹³⁵ seine Auseinandersetzungen mit dem Papst und der kirchlichen Hierarchie charakterisierte er durchgehend als einen Kampf gegen den Antichrist.¹³⁶

¹²⁸ Spinka, Hus (Anm. 99), 198.

¹²⁹ Iohannis Hus atque Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta, 2 Bde, Nürnberg 1715, II, 39–47.

¹³⁰ De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 68–70; Spinka, Concept (Anm. 119), 60.

¹³¹ De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 167.

¹³² Historia et monumenta (Anm. 129), I, 325.

¹³³ Gegen Spinka, Concept (Anm. 119), 348.

¹³⁴ Kaminsky, Hussite Revolution (Anm. 100), 80.

¹³⁵ Spinka, Concept (Anm. 119), 199.

¹³⁶ Palacký, Documenta (Anm. 115), 81, 129 u. ö.; vgl. De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 146f, 229; Spinka, Concept (Anm. 119), 161, 303; Spinka, Hus (Anm. 99), 165f, 199; Leff, Heresy (Anm. 24), II, 669f.

2.4 Der Antichrist bei Nikolaus von Dresden

Die radikalste antipäpstliche Ausgestaltung im Rahmen des Hussitismus fand die Antichrist-Vorstellung bei dem deutschen Magister Nikolaus von Dresden (gest. 1417/19),¹³⁷ der von etwa 1412 bis 1417 in Prag wirkte. Nikolaus, über dessen Biographie kaum gesicherte Erkenntnisse vorliegen, war Magister der freien Künste und Bakkalaureus der Rechte. In Prag lehrte er an einer deutschen Schule im Haus zur „Schwarzen Rose“, dem Sitz der böhmischen Universitätsnation. Sehr wahrscheinlich unterhielt er Kontakte zu den Waldensern; vor allem aber gehörte er als einer der radikaleren Köpfe der Prager Reformpartei um Hus an. Mit den Gedanken und Schriften Wyclifs war er durch seine Freundschaft mit dem englischen Wyclifiten Peter Payne (ca. 1380–1456) gut vertraut. Nachdem er sich über der Frage des Fegfeuers mit Jakoubek von Střibro überworfen hatte, musste Nikolaus die „Schwarze Rose“ und bald darauf auch die Stadt verlassen; vermutlich hat er vor 1419 in Meißen den Ketzertod auf dem Scheiterhaufen erlitten.

In den kaum fünf Jahren seiner Prager Wirksamkeit hat Nikolaus von Dresden fast zwanzig größere und kleinere Werke verfasst. Das wirkungsmächtigste waren die wohl schon 1412 abgeschlossenen *Tafeln der alten und neuen Farbe* (*Tabulae veteris et novi coloris*), die auch unter dem Titel *Das Leben Christi im Gegensatz zum Leben des Antichrists* (*Conversacio Cristi opposita conversacioni anticristi*) bekannt waren.¹³⁸ Dabei handelt es sich um die Beschreibung von insgesamt achtzehn bildhaft ausgemalten Szenen. Diese achtzehn „Bilder“ sind nach Art von Diptychen zu neun Paaren arrangiert und in antitypischer Entsprechung aufeinander bezogen – dergestalt, dass immer das erste Bild in der „alten Farbe“ der apostolischen Urkirche mit Zitaten aus der Heiligen Schrift einen charakteristischen Wesenszug Christi und das zweite Bild in der „neuen Farbe“ der römischen Kirche mit Sätzen aus dem kanonischen Recht den antitypisch entgegengesetzten Wesenszug des Papstes illustriert. Das Grundprinzip der antithetischen Gegenüberstellung ist also dasselbe wie bei Wyclif in *De potestate pape* und im *Opus Evangelicum*¹³⁹ und auch wie bei Matthias von Janov – mit dem entscheidenden Unterschied, dass hier

¹³⁷ František Šmahel, Art. Nikolaus von Dresden, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. VI, 1179; Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, 572–574; Joseph Theodor Müller, Magister Nikolaus von Dresden, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 9 (1915) 80–109; Howard Kaminsky u. a. (Hg.), Master Nicholas of Dresden, The Old Color and the New. Selected Works Contrasting the Primitive Church and the Roman Church (Transactions of the American Philosophical Society NS 55,1), Philadelphia 1965, 5–32.

¹³⁸ Edition: Kaminsky, Nicholas of Dresden (Anm. 137), 32–65. Vgl. Kaminsky, Hussite Revolution (Anm. 100), 40–48; De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 181f; Spinka, Hus (Anm. 99), 150; McGinn, Antichrist (Anm. 13), 184f; František Šmahel, Die Tabulae veteris et novi coloris als audiovisuelles Medium hussitischer Agitation, in: Studie o rukopisech 29 (1992) 95–105.

¹³⁹ Patschovsky, Antichrist bei Wyclif (Anm. 3), 98.

die Gleichsetzung des Antichrists mit dem Papst bis in alle Einzelheiten die Darstellung bestimmt. Howard Kaminsky hat die *Tabulae* als „perhaps the highest stage of the passage of Wyclifism into propaganda“ bezeichnet.¹⁴⁰

Im Einzelnen kontrastiert das erste „Diptychon“ den armen Christus, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege, der das ihm angetragene Königtum ablehnt, um stattdessen die Dornenkrone zu tragen, der die Menschen nicht mit vergänglichem Gold und Silber, sondern mit seinem kostbaren Blut erlöst und der Petrus aufträgt, ihm nachzufolgen, auf der einen Seite mit dem Papst, der in allem Prunk und vollen Ornat eines weltlichen Fürsten auf einem Zelter reitet, andererseits.

In den folgenden „Diptychen“ sind der Armut Petri und der Apostel der Reichtum und Stolz der Prälaten, der Sanftmut Christi die Tyrannei des Papstes und dem Evangelium das kanonische Recht gegenübergestellt. Das letzte Doppelbild kontrastiert unter der Überschrift „Curia Christi – Curia papae“ Christus, der seinen Jüngern beim letzten Abendmahl die Füße wäscht und ihnen befiehlt, desgleichen zu tun, mit dem Papst im vollen Schmuck seiner Herrschaftsrechte, dem alle Welt die Füße küssen muss. Das Ergebnis des neunfachen Kontrastvergleichs duldet keinen Zweifel: der Papst – nicht ein bestimmter Pontifex, sondern jeder Papst als solcher – ist der Antichrist.

Aus einer um 1417 entstandenen anonymen Gegenschrift sowie aus der den 1470er Jahren angehörenden lateinischen Chronik des Stadtschreibers der Prager Neustadt Prokop wissen wir, dass die *Tabulae* des Nikolaus von Dresden in Form wirklicher Gemälde künstlerisch umgesetzt wurden. Teilweise mag es sich um Wandmalereien gehandelt haben, teilweise waren es vielleicht Tafeln, die bei öffentlichen Auftritten durch die Straßen getragen wurden.¹⁴¹ Die von František Bartoš begründete Annahme der älteren Forschung, dass auch die Bethlehemskapelle mit entsprechenden antithetischen Illustrationen ausgemalt gewesen sei,¹⁴² lässt sich dagegen nicht erhärten.¹⁴³ Leider haben sich aus der Frühzeit der hussitischen Bewegung keine Beispiele dieser Art von Bildagitation erhalten; doch geben zwei in den 1460er Jahren bzw. um 1500 entstandene illustrierte Handschriften, der so genannte Göttinger Hussiten-Codex und der Codex Jenensis, eine gute Vorstellung von ihrem Aussehen.¹⁴⁴ Ein direkter Nachfolger dieser ikonographischen Tradition des radika-

¹⁴⁰ Kaminsky, Hussite Revolution (Anm. 100), 40.

¹⁴¹ De Vooght, Hérésie (Anm. 99), 182; Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, 520f.

¹⁴² So z. B. Spinka, Hus (Anm. 99), 48.

¹⁴³ Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, 520.

¹⁴⁴ Göttinger Hussiten-Codex: Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 2° Cod. Ms. theol. 182 Cim. Der Codex Jenensis wurde 1951 von Wilhelm Pieck dem Nationalmuseum Prag zum Geschenk gemacht: Cod. IV B 24; Reproduktionen daraus bei Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, Abb. 1; III, Abb. 14. – Vgl. Victor Svec, Bildagitation. Antipäpstliche Bildpolemik der böhmischen Reformation im Göttinger Hussitenkodex (Art in Science – Science in Art 3), Weimar 1994.

len Hussitismus ist das berühmte, 1521 bei Johann Rhau-Grunenberg in Wittenberg gedruckte *Passional Christi et Antichristi* mit Holzschnitten von Lukas Cranach und Texten von Philipp Melanchthon und Johann Schwertfeger.¹⁴⁵

Demselben radikalreformerischen Milieu um Nikolaus von Dresden wie die *Tabulae* dürften auch die Anregungen für andere spektakuläre Formen der Agitation zuzuschreiben sein – so etwa für jenen Umzug durch die Straßen von Prag, mit dem der Adlige Voksa von Valdštejn den Protest der Hussiten gegen die 1411 von Papst Johannes XXIII. erlassene Bulle zum Kreuzzug gegen das Königreich Neapel illustrierte. Dabei wurde von Bewaffneten und Studenten auf einem Karren eine Prostituierte umhergeführt, die auf ihrer entblößten Brust das Abbild einer päpstlichen Bulle trug.¹⁴⁶ Mit dieser Performance wurde der Papst unverkennbar mit der antichristlichen Hure Babylon von Apk 17 gleichgesetzt; möglicherweise war die Inszenierung durch Dantes Vision in der *Commedia* von der Hure auf dem Triumphwagen der Kirche inspiriert.¹⁴⁷

2.5 Der Antichrist bei den Taboriten

Ein auch nur halbwegs vollständiger Überblick über die Entwicklung der Vorstellungen vom Antichrist bei den Taboriten (um von den Böhmischem Brüdern ganz zu schweigen) würde eine eigene Untersuchung erfordern. Bereits die Entstehung der taboritischen Bewegung mit den Bergwallfahrten des Jahres 1419 war von einer eschatologischen Hochspannung, von der durch Visionen bestärkten Erwartung der Ankunft des Antichrists und des nahen Weltendes begleitet.¹⁴⁸ Hatten die südböhmischen Taboriten anfangs mit den Waffen des Geistes einen gewaltfreien Kampf gegen den Antichrist führen wollen,¹⁴⁹ so setzte man sich bald darauf die physische Vernichtung des Antichrists und seiner Glieder – der Kleriker der römischen Kirche und ihrer Unterstützer – zum Ziel. Am 17. September 1419 riefen die aus der Umgebung von Pilsen stammenden Teilnehmer einer Wallfahrt auf den Berg Bzí bei Blowitz in einer schriftlichen Proklamation dazu auf, die falschen Propheten des Antichrists im

¹⁴⁵ *Passional Christi und Antichristi*. Reprint mit einem Begleitheft von Volkmar Joestel, Wittenberg: Stiftung Luthergedenkstättchen in Sachsen-Anhalt, o. J. Vgl. Karin Groll, Das „Passional Christi und Antichristi“ von Lucas Cranach d. Ä. (Europäische Hochschulschriften XXVIII, 118), Frankfurt a. M. 1990; Jutta Strehle / Armin Kunz, Druckgraphiken Lucas Cranachs d. Ä. im Dienst von Macht und Glauben (Stiftung Luthergedenkstättchen in Sachsen-Anhalt Katalog 1), Wittenberg 1998, 169–183.

¹⁴⁶ *De Vooght*, Hérésie (Anm. 99), 199.

¹⁴⁷ Comm., Purg. XXXII, 148–160. Vgl. dazu Wolf-Friedrich Schäuße, „Defecit Ecclesia“. Studien zur Verfalls-idee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 213), Mainz 2006, 340f.

¹⁴⁸ Molnár, Hoffnung (Anm. 100), 83–91; Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, 690.

¹⁴⁹ Šmahel, Revolution (Anm. 100), II, 1025.

ganzen Königreich Böhmen schonungslos auszurotten.¹⁵⁰ Dabei wurde das Etikett „Antichrist“ immer häufiger und immer wahlloser verwandt, um die jeweils anvisierten Gegner zu stigmatisieren. Vor allem der römisch-deutsche König Sigismund (1368–1437; 1410 deutscher König, 1433 Kaiser), der ehemals Hus freies Geleit zum Konstanzer Konzil zugesichert hatte und der 1419 als neuer böhmischer König zum Kreuzzug gegen die Hussiten rüstete, wurde als König von Babylon, als Antichrist und apokalyptisches Tier denunziert.¹⁵¹ Doch auch im eigenen Lager fand man den Antichrist: für die chiliastischen Pikarden saß er im utraquistischen Prag, für die Utraquisten unter Jakoubek von Štříbro waren die Taboriten seine Werkzeuge.¹⁵²

In unserem Zusammenhang sollen abschließend nur zwei Schriften Betrachtung finden, die sehr wahrscheinlich dem taboritischen Milieu angehören und weniger durch ihre unmittelbare Wirkung als durch ihre Rezeption in der lutherischen Reformation des 16. Jahrhunderts bedeutend sind: die *Sermones de Antichristo* und die *Anatomia Antichristi*. Zusammen mit weiteren Schriften aus dem Umkreis der hussitischen Reformbewegung hat sie der ehemalige Kartäuser Otto Brunfels (1489/90–1534)¹⁵³ 1524/25 aus dem Nachlass von Ulrich von Hutten in den Druck gegeben; seine vierbändige Ausgabe war Martin Luther gewidmet.¹⁵⁴ Brunfels schrieb die anonym überlieferten Werke fälschlich Hus zu, und nicht zuletzt dank dieser Zuschreibung haben sie das Interesse der Lutheraner gefunden. Tatsächlich stammt keine der von Brunfels edierten Schriften von Hus; die neuere Forschung konnte nachweisen, dass es sich überwiegend um Exzerpte aus den *Regulae Veteris et Novi Testamenti* des Matthias von Janov handelt.¹⁵⁵

Die *Sermones de Antichristo* und die *Anatomia Antichristi*¹⁵⁶ sind offensichtlich jüngeren Datums; sie setzen den Beginn der Hussitenkriege voraus und

¹⁵⁰ Ebd., II, 1016f.

¹⁵¹ Ebd., II, 1041; Heinz-Dieter Heimann, Antichristvorstellungen im Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft. Zum Umgang mit einer Angst- und Hoffnungssignatur zwischen theologischer Formalisierung und beginnender politischer Propaganda, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 47 (1995) 99–113, hier 105.

¹⁵² Šmahel, Revolution (Anm. 100), I, 489f.

¹⁵³ Peter Dilg, Art. Brunfels, in: Deutsche Biographische Enzyklopädie, Bd. II, 166f.

¹⁵⁴ Reprint in einem Band unter dem Titel: Matthias Janov, Opera (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente 1,1), Hildesheim/New York 1975. – Vgl. Hans-Gert Roloff, Die Funktion von Hus-Texten in der Reformations-Polemik (Erster Teil), in: Wolfgang Milde / Werner Schuder (Hg.), De captu lectoris. Wirkungen des Buches im 15. und 16. Jahrhundert dargestellt an ausgewählten Handschriften und Drucken, Berlin/New York 1988, 219–255, hier 246–251; Šmahel, Revolution (Anm. 100), III, 1989f.

¹⁵⁵ Vgl. die Einleitung zu Janov, Opera (Anm. 154), von Werner-Friedrich-Aloys Jakobsmeier.

¹⁵⁶ Abgedruckt in: Janov, Opera (wie Anm. 154), III i r – l r; I i r – xlvi v. Zu beiden Schriften vgl. Molnár, Hoffnung (Anm. 100), 96–98 nebst 170–172; Jakobsmeier, Einleitung (Anm. 155), 22f; Lawrence Moonan, Pavel Kravar, and Some Writings Once Attributed to Him, in: The Innes Review. Scottish Catholic Historical Studies 27 (1976) 3–23.

sind wohl um 1420 entstanden. Die beiden Schriften tragen einen deutlich epigonalen Charakter. Viel traditionelles Material ist hier verarbeitet, vor allem wieder von Janov, aber auch von Wyclif, Hus und Nikolaus von Dresden. Der stark kompulatorische Charakter macht die verschiedentlich vorgetragenen Teilungshypothesen entbehrlich; innere Spannungen, wie sie etwa zwischen den 41 ersten und den 3 letzten Kapiteln der *Anatomia Antichristi* bestehen, lassen sich zwanglos durch die Verarbeitung von Quellen erklären.¹⁵⁷

Merkwürdig sind beide Werke durch einen gemeinsamen Grundgedanken: Ausgehend von einer korporativen Vorstellung des Antichrists als eines Kollektivorganismus geben sie eine detaillierte allegorische Beschreibung des Leibes des Antichrists und seiner verschiedenen Glieder. In der Durchführung dieser Idee besteht zwischen den *Sermones* und der *Anatomia* ein unbestreitbarer literarischer Zusammenhang. Anscheinend ist der Gedanke zunächst in den *Sermones* entwickelt und dann in der *Anatomia* konsequent ausgestaltet worden – sei es von demselben, sei es von einem anderen Verfasser. Die *Sermones*, 28 kurze Predigten, gehen jeweils von einer Bibelstelle aus, um daraus Aussagen über die Eigenschaften und das Wirken des Antichrists zu gewinnen, und kommen von da aus auf die einzelnen Teile des corpus Antichristi zu sprechen, die absteigend vom Haupt bis zum Schwanz – denn als Drache oder bestia verfügt der Antichrist auch über einen solchen – behandelt werden.¹⁵⁸ Demgegenüber nimmt die *Anatomia Antichristi* direkt die biologische Morphologie zum Ausgangspunkt und Gliederungsprinzip der Darstellung.¹⁵⁹ Dabei erfolgt die Allegorese im Einzelnen durchaus willkürlich. In der Mehrzahl der Fälle werden die Glieder des Antichrists auf Eigenarten seines Wesens und Wirkens bezogen, zum Teil werden sie aber auch mit bestimmten Personengruppen gleichgesetzt, die den korporativen Antichrist konstituieren: besonders häufig den Prälaten, aber auch den weltlichen Herren, den Priestern oder den Mendikanten. Der Papst begegnet hier erstaunlicherweise nicht explizit; als das Haupt des Antichrists fungieren die „superiores in secta Antichristi“ bzw. die „optimates Antichristi“. Im Einzelnen ist die anatomische Beschreibung sehr detailliert und verrät zumindest gelehrte Grundkenntnisse der Medizin; mehrfach werden Lehrmeinungen von Aristoteles, Galen, Isidor von Sevilla, Avicenna und Constantinus Africanus zitiert. Der krude Realismus der Beschreibung wurde in neuerer Zeit teilweise als anstößig empfunden; Hans Preuß fühlte sich geradezu „auf den Sezierboden versetzt“.¹⁶⁰

Bezeichnenderweise ist das corpus Antichristi monströs, verwachsen und durch alle möglichen Leiden und Krankheiten entstellt. So ist – um nur das Wenigste zu nennen – der Antichrist taub, er hat eine zu kleine, zu große oder

¹⁵⁷ Gegen Moonan, Kravar (Anm. 156), 3.

¹⁵⁸ Ebd., 14f.

¹⁵⁹ Ebd., 11–14.

¹⁶⁰ Preuß, Vorstellungen (Anm. 58), 54 Anm. 1.

gar keine Nase, er leidet an Zahnschmerzen, Mundgeruch und unreiner Haut, sein rechter Arm und seine rechte Hand sind verkrüppelt, er leidet an Rückenschmerzen, Angina pectoris, Lähmungen, Fieber, Epilepsie und nicht zuletzt an entsetzlichen Blähungen. Über die Sinnhaftigkeit und die literarisch-ästhetische Qualität dieser imaginierend-allegorisierenden Charakteristik mag man geteilter Meinung sein; faszinierend ist aber, dass wir hier – auf dem ganz anderen Hintergrund einer kollektiv (und kirchenkritisch) gewendeten Antichrist-Vorstellung – ein funktionales Äquivalent zu den seit dem 3. Jahrhundert in der östlichen Christenheit populären, im Westen hingegen mit Ausnahme Irlands praktisch unbekannten Antichrist-Physiognomien vor uns haben.¹⁶¹

Über den Autor oder die Autoren der beiden Schriften ist nichts Sicheres bekannt. Man hat verschiedentlich an Jakoubek von Stříbro gedacht,¹⁶² im Übrigen aber vor allem unter medizinisch Gebildeten gesucht. Die von František Bartoš und Vlastimil Kybal vorgenommene Zuschreibung an den Schlesier Paul von Krawarn (Kravaře), einen Bakkalaureus der Medizin, der 1433 in St. Andrews in Schottland auf dem Scheiterhaufen starb, wird inzwischen mit guten Gründen verworfen.¹⁶³ Eher dürfte an den gleichfalls von Bartoš vorgeschlagenen Jan Němec, einen taboritisch-pikardischen Prediger aus Saaz,¹⁶⁴ zu denken sein. Gewirkt aber haben die beiden Schriften vor allem als vermeintliche Werke von Hus. Als solche konnten sie im 16. Jahrhundert Luther und seine Anhänger in ihrer Überzeugung bestärken, im endzeitlichen Kampf mit dem päpstlichen Antichrist zu stehen.

Zusammenfassung: Unter dem Eindruck des Großen Abendländischen Schismas nahmen die Antichrist-Konzeptionen im englischen Wyclifismus und in der hussitischen Reformbewegung Böhmens einen dezidiert antiklerikalen und insbesondere antipäpstlichen Charakter an, ohne deshalb ihre eschatologische Dimension einzubüßen. Während alle Kirchenkritiker der Zeit eine antichristliche Entartung des Papsttums für möglich hielten und einzelne Päpste als Antichristen denunzierten, gelangte Wyclif innerhalb weniger Jahre dahin, die Institution des Papsttums als solche mit dem endzeitlichen Antichrist zu identifizieren.

Abstract: Under the influence of the Great Western Schism, the Antichrist concepts in English Wycliffism and in the Hussite reform movement of Bohemia assumed a decidedly anticlerical and in particular an antipapal character without losing their eschatological dimension as a result.

¹⁶¹ Freundlicher Hinweis von Bernard McGinn. Vgl. *Bernard McGinn*, Portraying the Antichrist in the Middle Ages, in: *Werner Verbeke / Daniel Verhelst / Andries Welkenhuysen* (Hg.), Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (*Mediaevalia Lovaniensia* 1, 15), Leuven 1988, 1–48; ders., Antichrist (Anm. 13), 68–70, 72f. – Phänomenologisch gehören auch die jüdisch-apokalyptischen Beschreibungen des Armilos hierher (vgl. den Beitrag von Lutz Greisiger in diesem Band, S. 207–240).

¹⁶² So Jaroslav Prokeš (*Molnár*, Hoffnung [Anm. 100], 170 Anm. 96); vgl. neuerdings wieder *Moonan*, Kravar (Anm. 156), 4 nebst Anm. 2.

¹⁶³ *Moonan*, Kravar (Anm. 156), 3f; *Šmahel*, Revolution (Anm. 100), III, 1916f. nebst Anm. 210.

¹⁶⁴ *Šmahel*, Revolution (Anm. 100), I, 708.

Whereas all church critics of that period considered an anti-Christian degeneration of the papacy possible and denounced individual popes as Antichrists, Wycliffe managed, within a few years, to identify the institution of the papacy as such with the apocalyptic Antichrist.

Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum

von Lutz Greisiger

1. Einleitung

Der Nahe Osten wurde im 7. Jahrhundert von einer Kette politischer Umbrüche erschüttert, die für die dort ansässigen jüdischen und christlichen Gemeinden einschneidende Folgen zeitigten. 603 begann der persische Großkönig Xusrō II. Parwīz (590–628) einen Eroberungszug, der den Sāsāniden innerhalb weniger Jahre die Herrschaft über Syrien, Kleinasien und Ägypten einbrachte, bis ihre Truppen und die mit ihnen verbündeten Awaren 626 vor Konstantinopel standen.¹ Das für die nahöstlichen Religionsgemeinschaften vielleicht schwerwiegendste Ereignis dieser ersten Phase war die Eroberung Jerusalems 614.² Juden hatten sich in größerer Zahl der persischen Armee angeschlossen, bildeten wahrscheinlich sogar eigene Truppenteile. Der Einzug in Jerusalem wurde, wie einige christliche Historiker berichten, von blutigen Christenverfolgungen unter Beteiligung von Juden begleitet. Die Besatzer brannten Kirchen nieder und raubten die Kreuzreliquie aus der Grabeskirche, die, zusammen mit zahlreichen Gefangenen, als Kriegsbeute nach Ktesisphon gebracht wurde. Die Juden, die sich als Verbündete der Perser profiliert hatten, konnten eine Selbstverwaltung in Jerusalem aufbauen und – nach mehr als fünf Jahrhunderten – den Kultbetrieb im Tempel wieder aufnehmen, eine Entwicklung, die große Hoffnungen auf die Erlösung und den Anbruch des messianischen Zeitalters wecken musste. Diese Episode währte jedoch nur wenige Jahre, bevor eine ge-

¹ Walter E[mil] Kaegi [Jr.], *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge/New York 1992, zahlr. Ndr., 26–46; Geoffrey Greatrex / Samuel N.C. Lieu (Hg.), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II, AD 363–630. A Narrative Sourcebook*, London/New York 2002, 182–228; Walter E[mil] Kaegi [Jr.], *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge/New York u.a. 2003; Beate Dignas / Engelbert Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge/New York u.a. 2007, 44f; 115–118; Alfred J[oshua] Butler / P[eter] M. Fraser (Hg.), *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1978, Ndr. 1998, 69–92; J[ames] D. Howard-Johnston, *The siege of Constantinople in 626*, in: Cyril Mango / Gilbert Dagron (Hg.), *Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, Oxford, April 1993 (Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications 3), Aldershot 1995, 131–142.

² Greatrex / Lieu, *Roman Eastern Frontier* (Anm. 1), 187–193; Kaegi, *Heraclius* (Anm. 1), 77–80.

änderte Politik der Perser ihr ein Ende setzte.³

Bereits 622 leitete Kaiser Herakleios (610–641) einen großangelegten Gegenschlag ein, stellte in den folgenden 6 Jahren die byzantinische Herrschaft in den von den Persern besetzten Reichsgebieten wieder her und brachte 630, mit einem triumphalen Einzug in die Stadt, das Kreuz nach Jerusalem zurück.⁴ Nach der Eroberung der Heiligen Stadt hatte der Kaiser unter dem Druck der christlichen Bevölkerung, die nach Rache für die vorangegangenen Verfolgungen dürstete, ein Massaker unter den jüdischen Bewohnern angerichtet und die Juden nach nur einem guten Jahrzehnt wieder aus der Stadt verbannt. Darüber-

³ *Joshua Starr*, Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest, in: *Journal of the Palestine Oriental Society* 15 (1935) 280–293; *Michael Avi-Yonah*, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz (*Studia Judaica* 2), Berlin 1962, 259–270. Von der Mehrzahl der Autoren wird die jüdische Beteiligung sehr zurückhaltend beurteilt: *Andrew Sharf*, Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade, London 1971, 48–50; *Gilbert Dagron / Vincent Déroche*, Juifs et chrétiens dans l’orient du VII^e siècle, in: *Travaux et Mémoires du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance* 11 (1991) 17–45, hier 19–26; *Peter Schäfer*, The History of the Jews in the Greco-Roman World, London/New York ²2003, 190–194 (1. Aufl. u.d.T. The History of the Jews in Antiquity. The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest, Amsterdam 1995 = Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 1983, 206–209); *David Michael Olster*, The Politics of Usurpation in the Seventh Century. Rhetoric and Revolution in Byzantium, Amsterdam 1993, 101–115; *Robert Schick*, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study (*Studies in Late Antiquity and Early Islam* 2), Princeton, NJ 1995, 33–39; *Günter Stemberger*, Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries), in: *Arieh Kofsky / Guy [A.] G. Stroumsa* (Hg.), Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE, Jerusalem 1998, 132–146, hier 261–264; *Greatrex / Lieu*, Roman Eastern Frontier (Anm. 1), 187–193; *Wout [=Wouter] Jac[obus=Jacques] van Beekum*, Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius, in: *Gerrit J[an] Reinink / Bernard H[endrikus] Stolte* (Hg.), The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation (*Groningen Studies in Cultural Change* 2), Leuven/Paris/Dudley, MA 2002, 95–112, bes. 101–104; 108; *Kaegi*, Heraclius (Anm. 1), 78–80. – Vgl. den ausführlichen forschungsgeschichtlichen Überblick bei *Elliott Horowitz*, „The Vengeance of the Jews Was Stronger Than Their Avarice“: Modern Historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614, in: *Jewish Social Studies* 4 (1998) 1–39. Ein archäologischer Beleg für die jüdische Selbstverwaltung bei *Ferdinand Dexinger / Werner Seibt*, A Hebrew Lead Seal from the Period of the Sasanian Occupation of Palestine (614–629 A.D.). A Contribution on the Position of the Jews Between Byzantium and the Persians in the Seventh Century, in: *Revue des Études Juives* 140 (1981) 303–317.

⁴ *Norman H[epburn] Baynes*, The Restoration of the Cross at Jerusalem, in: *The English Historical Review* 27 (1912) 287–299; *Anatole Frolov*, La Vraie Croix et les expéditions d’Héraclius en Perse, in: *Revue d’études byzantines* 11 (1953) 88–105; *Venance Grumel*, La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l’année, in: *Peter Wirth* (Hg.), Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag (*Byzantinische Forschungen* 1), Amsterdam 1966, Bd. 1, 139–149; *Kaegi*, Byzantium (Anm. 1), 74; *Greatrex / Lieu*, Roman Eastern Frontier (Anm. 1), 227f; *Schick*, Christian Communities (Anm. 3), 50; *Kaegi*, Heraclius (Anm. 1), 190; 205–207. Zur propagandistischen Bedeutung der Episode vgl. *Jan Willem Drijvers*, Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology, in: *Reinink / Stolte*, Reign (Anm. 3), 175–190.

hinaus ordnete er die Zwangstaufe der Juden in seinem Herrschaftsgebiet an.⁵ Dieser neuerliche Umschwung war dazu angetan, die um 614 aufgeflammete apokalyptische Naherwartung der Zeitgenossen weiter zu steigern.

Wiederum nur wenige Jahre später betrat eine neue Macht mit ebenso großen politisch-religiösen Ansprüchen die Szene: die muslimischen Araber drangen 634 in Syrien und Mesopotamien ein, eroberten 635 Damaskus und 638 Jerusalem. Bis 642 nahmen sie Ägypten ein und zwangen das Sāsāniden-Reich in die Knie, das kaum ein Jahrzehnt später vollständig im Reich der Kalifen aufging. Bereits 636 hatten Herakleios' Legionen am Yarmūk die entscheidende Schlacht verloren und mussten in der Folge die gerade von den Persern zurückeroberten Gebiete wieder – und, wie sich herausstellen sollte, endgültig – verlassen.⁶ Auch diesmal halfen Juden tatkräftig den Angreifern oder empfingen sie doch mit offenen Armen; wie zur Zeit der persischen Invasion verbanden bestimmte Gruppen messianische Hoffnungen mit den Attacken auf das Reich Edoms (die übliche Chiffre für Rom beziehungsweise Byzanz⁷).⁸ Erneut wurde den Juden die Ansiedlung in der Heiligen Stadt erlaubt, und sie wurden Zeugen einer ‚Wiederinbetriebnahme‘ des Tempels, nun durch die Muslime, die dort ein provisorisches Gebetshaus, den Vorläufer der späteren al-Aqṣā-Moschee, errichteten.⁹ Die neue messianische Erregung ebte jedoch

⁵ *Avi-Yonah*, Geschichte der Juden (Anm. 3), 270–276 (mit Datierung des Dekrets auf 634); *Sharf*, Byzantine Jewry (Anm. 3), 43f; 51; 53–55; *Dagron / Déroche*, Juifs et Chrétiens (Anm. 3), 28–32; *Schick*, Christian Communities (Anm. 3), 50f; *Kaegi*, Heraclius (Anm. 1), 205. Zum Taufdekret vgl. die skeptische Position von *Günter Stemberger*, Zwangstauen von Juden im 4. bis 7. Jahrhundert: Mythos oder Wirklichkeit? in: *Clemens Thoma / Günter Stemberger / Johann Maier* (Hg.), Judentum – Ausblicke und Einsichten. Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag (Judentum und Umwelt 43), Frankfurt a. M. 1993, 81–114, hier 106–110. Für eine Zusammenstellung und Analyse der Quellen zum Taufdekret vgl. *David M[ichael] Olster*, Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew (Middle Ages Series), Philadelphia 1994, 84–92; *van Bakkum*, Jewish Messianic Expectations (Anm. 3), 108.

⁶ *Philip K[huri] Hitti*, History of Syria including Lebanon and Palestine, London 1957, 411–421; *Alfred J[oshua] Butler / P[eter] M. Fraser* (Hg.), The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion, Oxford 1978, Ndr. 1998, 194–495; *Fred McGraw Donner*, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, 111–220; *Moshe Gil*, A History of Palestine, 634–1099, Cambridge 1992, 32–74; *Kaegi*, Byzantium (Anm. 1), 66–180; *Schick*, Christian Communities (Anm. 3), 68–80.

⁷ Vgl. *Moshe David Herr / Carl Stephen Ehrlich*, Edom. In the Aggadah, in: *Encyclopaedia Judaica*², Bd. 6, 156f; *Günter Stemberger*, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden (Erträge der Forschung 195), Darmstadt 1983.

⁸ *Stefan Leder*, The Attitude of the Population, especially the Jews, towards the Arab-Islamic Conquest of Bilād al-Shām and the Question of their Role therein, in: *Die Welt des Orients* 18 (1987) 64–71; *Gil*, History (Anm. 6), 60–64; *Norman A. Stillman*, The Jews of the Arab Lands. A History and Source Book, Philadelphia 5739/1979, Ndr. [1995], 23; 152f.

⁹ *Heribert Busse*, ‘Omar b. al-Ḥaṭṭāb in Jerusalem, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984) 73–119, hier 86–94; *Gil*, History (Anm. 6), 65–74; *Andreas Kaplony*, The Haram of Jerusalem 324–1099. Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power (Freiburger Islamstudien 22), Stuttgart 2002, 23–31.

offenbar, mit der Konsolidierung der muslimischen Herrschaft, bald wieder ab. Ebenso dürften etwaige Hoffnungen enttäuscht worden sein, die monophysitische und nestorianische Christen mit der arabischen Invasion und der Befreiung vom byzantinisch-chalkedonensischen Joch verbunden haben mochten.¹⁰ Diejenigen Zeitgenossen, die erwartet hatten, dass die islamische Herrschaft ein kurzes Intermezzo bleiben würde – sowohl Juden als auch Christen waren überzeugt, dass „Rom“ das vierte und letzte Weltreich sei, dessen Herrschaft der Prophet Daniel vorausgesagt hatte¹¹ –, diejenigen also, die sich auf die traditionelle Eschatologie verließen, wurden enttäuscht. Nicht nur dauerte dieses neue Weltreich an, auch seine Politik gegenüber Juden und Christen und deren religiösen Ansprüchen verschärfte sich: eine Steuerreform führte 691 dazu, dass die Abgabenlast für Nichtmuslime in Mesopotamien um das Vierfache erhöht wurde;¹² der 5. Umayyaden-Kalif Abd al-Malik (685–705) betrieb eine strikte Arabisierungspolitik, brachte neue, dezidiert islamische Münzprägungen in Umlauf¹³ und begann 691/92 mit dem Bau des Felsendoms auf dem Gelände des früheren Jerusalemer Tempels,¹⁴ eine Maßnahme, die den Anspruch auf eine Überbietung und Ablösung der beiden anderen monotheistischen Religionen durch den Islam auf symbolträchtigste Weise bekräftigte.

Angesichts dieser Ereignisse, die nicht nur das Leben der Juden und Christen des Nahen Ostens erschwerten und unter ihnen zahlreiche Opfer forderten, sondern sie zugleich in ein Wechselbad von Hoffnungen und Enttäuschungen stürzten, die ihr jeweiliges Geschichtsbild erschütterten, ist es nicht verwun-

¹⁰ Vgl. John Moorhead, The Monophysite Response to the Arab Invasions, in: Byzantion 51 (1981) 579–591; Sebastian [Paul] Brock, Syriac Views on Emergent Islam, in: G[autier] H.A. Juynboll (Hg.), Studies on the First Century of Islamic Society, Carbondale, IL, 1982, 1–21. (= in: Sebastian [Paul] Brock, Syriac Perspectives on Late Antiquity [Collected Studies Series 199], London 1984, Nr. VIII.); Gil, History (Anm. 6), 44f; 46; Schick, Christian Communities (Anm. 3), 81.

¹¹ Gerhard Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philosophischen Fakultät 9), München 1972; Johann Maier, Die Vorstellung von den Weltreichen in der frühen hebräischen Dichtung des Mittelalters, in: Herbert Lepper (Hg.), Freundesgabe für Bernhard Poll (Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 84/85 [1977/78]), Bd. 1, 181–200; Klaus Koch, Das Buch Daniel (Erträge der Forschung 144), Darmstadt 1980, 182–184; Stemberger, Die römische Herrschaft (Anm. 7); van Bakkum, Jewish Messianic Expectations (Anm. 3), 102; John C. Reeves, Trajectories in Near Eastern Apocalyptic. A Postbiblical Jewish Apocalypse Reader (Resources for Biblical Study 45), Leiden/Boston 2006, 12–15; Uwe Glessmer, Die „Vier Reiche“ aus Daniel in der targumischen Literatur, in: John J. Collins / Peter W. Flint (Hg.), The Book of Daniel. Composition and Reception, Bd. 2, Leiden/Boston/Köln 2001, 468–489.

¹² Daniel C[lement] Dennett, Conversion and the Poll Tax in Early Islam (Harvard Historical Monographs 22), Cambridge, Mass. 1950, Ndr. Delhi (IAD Religio-Philosophy [Reprint] Series 51), 2000, 46f.

¹³ G[erald] R. Hawting, The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750, London/Sydney 2000, 63–66.

¹⁴ Hawting, First Dynasty (Anm. 13), 59–61; Gil, History (Anm. 6), 92–96.

derlich, dass die Apokalyptik eine Renaissance erlebte, wie eine große Zahl, vorwiegend in hebräischer und syrischer Sprache verfasster apokalyptischer Texte bezeugt, die aus dieser Zeit erhalten sind.¹⁵ Diese Texte boten den Lesern beziehungsweise Hörern Orientierung, die ihnen im allgemeinen politischen Chaos verloren zu gehen drohte, sie boten Erklärungen für die verstörenden Ereignisse, schworen die Gläubigen darauf ein, stark zu bleiben und der Versuchung einer Konversion zu widerstehen und sie stellten die nahe bevorstehende Erlösung der wahren, standhaften Gläubigen glaubhaft in Aussicht.

In den jüdischen apokalyptischen Texten dieser Zeit¹⁶ taucht, gleichsam aus dem Nichts, eine Gestalt namens Armilos auf, deren Rolle im eschatologischen Geschehen in einem fertig ausgebildeten narrativen Kontext geschildert wird. Die Frage nach der Genese dieser Erzählung, nach etwaigen Vorbildern, die die ältere jüdische Tradition geliefert haben könnte, oder nach einer möglichen Widerspiegelung der historischen Vorgänge in ihnen, ist bislang nicht befriedigend geklärt. Die Texte sind überwiegend schwer zu datieren, haben häufig mehrere Überarbeitungen durchlaufen und sind mitunter nicht klar voneinander abzugrenzen. Wie andere Textgruppen aus der jüdischen Literatur, etwa das Schriftencorpus der Hekhalot-Mystik, repräsentieren die apokalyptischen Midraschim häufig nur „Momentaufnahmen“ eines Traditionsstroms.¹⁷ So kennen wir beispielsweise mindestens 4 Apokalypsen, die die endzeitlichen Geschehnisse in „Zehn Zeichen“ gruppieren und zahlreiche Parallelen, teils wörtliche Übereinstimmungen aufweisen, zugleich aber in vielen Details voneinander abweichen.¹⁸ Trotz der Datierungsprobleme im Einzelnen kann als gesichert gelten, dass der Traditionsstrom um die Armilos-Gestalt im 7. Jahrhundert entspringt. Die Quellenlage erweckt insgesamt den Eindruck, dass die Erzählung *ad hoc*, als eine – höchst originelle – Neuschöpfung, in das Gefüge der endzeitlichen Abläufe, wie sie die Tradition vorgab, integriert wurde. Angesichts der vielen ungelösten Probleme bei der Rekonstruktion der Entstehung der Armi-

¹⁵ Eine umfassende Überblicksdarstellung, die einen Vergleich zwischen den neuen jüdischen und christlichen Literaturen zuließe, fehlt bislang. Vgl. aber die Materialien, die John C. Reeves zusammengestellt hat: <http://religiousstudies.uncc.edu/people/jcreeves/trajectories.htm> (Stand 11. 1.2011) und Reeves, Trajectories (Anm. 11). Einen thematisch beschränkten Überblick, der aber auch zoroastrische und muslimische Quellen einbezieht, gibt Robert G. Hoyland, Seeing Islam as Others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Princeton, NJ 1997, 257–335.

¹⁶ Einen ersten Überblick gibt Johann Maier, Jüdische Apokalyptik im Mittelalter, in: Wolfgang Vögele / Richard Schenk (Hg.), Apokalypse. Vortragsreihe zum Ende des Jahrtausends (Loccumer Protokolle 31/99), Loccum 2000, 247–288; Reeves, Trajectories (Anm. 11).

¹⁷ Vgl. Peter Schäfer, Tradition and Redaction in Hekhalot Literature, in: Journal for the Study of Judaism 14, (1983) 172–181 (= in: ders., Hekhalot-Studien [Texte und Studien zum antiken Judentum 19], Tübingen 1988, 8–16).

¹⁸ Vgl. die Einleitung zum Kapitel „Apocalypses Featuring ‚Ten Signs‘ (עשר אותות)“ bei Reeves, Trajectories (Anm. 11), 106–110.

los-Legende beschränkt sich der folgende Beitrag im Wesentlichen darauf, einen Überblick über die mit der Gestalt des Anti-Messias verbundenen Traditionen und die bislang von der Forschung gemachten Erklärungsversuche zu geben.

2. Die Quellen

Weder in den Talmudim noch in den frühen Midraschim wird Armilos erwähnt.¹⁹ Zwei in den Targumim enthaltene Belege für die Armilos-Gestalt sind möglicherweise spätere Zusätze.²⁰ Ziemlich sicher gilt dies für die Wiedergabe von Jesaja 11,4 in dem im 5. Jahrhundert entstandenen Targum Jonatan,²¹ der in einigen Fassungen die Stelle als „mit der Rede seiner Lippen wird er den gottlosen Armilos töten“²² übersetzt, also die Identität des „Gottlosen“ (*harāšā*) des hebräischen Texts durch den Namen Armilos präzisiert. Der Targum Pseudo-Jonatan fügt in Deuteronomium 34,3 den Orten, die Mose vor seinem Tod gezeigt werden, hinzu: „den König des Südens, der sich mit dem König des Nordens verbünden wird, um die Bewohner des Landes zu verderben [...] und die Bestrafung [pur‘ānūt] des bösen Armalgos und die Schlachtordnungen Gogs; und in dieser Zeit großen Leids wird Michael sich erheben mit einem Arm für den [oder: als] Erlöser“.²³ Wenn die in der Forschung diskutierte Spätdatierung des Targums auf das 7. Jahrhundert richtig ist, handelt es sich hier nicht um einen späteren Zusatz, sondern um ursprünglichen Textbestand.²⁴

¹⁹ Vgl. *Jacob Klatzkin*, אַרְמִילוֹס הַקָּשָׁע, in: האנציקלופדיה העברית / Encyclopaedia Hebraica, Bd. 5, 954–957, hier 954. Vgl. die gekürzte Übers. des Artikels in: Encyclopaedia Judaica¹, Bd. 3, 476f. = in: Encyclopaedia Judaica², Bd. 2, 474f.

²⁰ [Leopold] Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, Berlin 1892 Ndr. Berlin 1919, Hildesheim 1966, Piscataway 2003, 66, Anm. e; 295, Anm. a; *David Berger*, Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah ben Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus, in: *AJS Review* 10 (1985) 141–164, hier 156. Solche Zusätze, etwa im Targum Ps.-Jonathan stammen z.T. erst aus frühislamischer Zeit – vgl. *Uwe Glessmer*, Einleitung in die Targume zum Pentateuch (Texts and Studies in Ancient Judaism – Texte und Studien zum antiken Judentum 48), Tübingen 1995, 189.

²¹ So schon *Gustaf [Hermann] Dalman*, Aramäische Dialektproben, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 41 (1897) 326–329, hier 328 (mit Bemerkungen zum Hss.-Befund).

²² *Alexander Sperber* (Hg.), *The Bible in Aramaic*, Bd. 3, *The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden, 1962, 25 mit Anm. 4 zu יא (Text); *Raphael Patai*, *The Messiah Texts*, Detroit = New York, 1979, Ndr. Detroit, 1988; 1995; 2001, 154 (Übers.).

²³ *Moses Ginsburger* (Hg.), *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch)*, Berlin 1903, Ndr. Hildesheim/New York 1971, 365 (Text); *Patai*, *Messiah Texts* (Anm. 22), 154 (Übers.).

²⁴ Vgl. *Glessmer*, Einleitung (Anm. 20), 185–191.

Versionen der Legende, die älter wären als das 7. Jahrhundert, sind also nicht belegt.²⁵

Das Gros der Quellen, die überwiegend der Gattung Midrasch²⁶ zuzurechnen sind, entstammt dem Frühmittelalter oder geht doch im Kern auf diese Epoche zurück. Der Text mit der anhaltendsten Wirkung, die ihn zu einem der Klassiker, einem Referenzwerk der jüdischen Eschatologie machte, und die messianischen Erwartungen ganzer Epochen bis weit in die Neuzeit hinein prägte, ist *Prophezeiung und Traum des Serubbabel ben Schealtiel*, meist kurz als *Sēfer (Buch des) Zerubbābel* bezeichnet, das um 630 verfasst wurde. Weitere bedeutende Vertreter dieser neuen apokalyptischen Literatur, die die Armilos-Erzählung enthalten, sind die genannten „Zehn-Zeichen-Apokalypsen“, darunter *Ōtōt ha-Mašīaḥ* (Zeichen des Messias), *Ōtōt R. Šim‘ōn b. Yōḥai*, ferner, wie letzterer Text dem Tannaiten Simon ben Jochai (2. Jhd.) zugeschriebenen *Nis-tārōt (Mysterien des)* und *Tefillat (Gebet des) R. Šim‘ōn b. Yōḥai*.²⁷

Sofern in diesen Texten Anspielungen auf historische Ereignisse als solche erkennbar sind, beziehen sie sich auf die Zeit der Verdrängung der byzantinischen und der Etablierung der islamischen Herrschaft, und widerspiegeln nicht selten, in weiteren, von aktualisierenden Überarbeitungen hinterlassenen Schichten, die ähnlich katastrophischen Ereignisse der Kreuzzugszeit. Nahezu ausnahmslos sind diese Bezüge mit einer spezifisch palästinischen Sicht der historischen Vorgänge verbunden; die Texte sind also offensichtlich in den dort ansässigen jüdischen Gemeinden entstanden und zunächst auch tradiert worden.²⁸

3. Herkunft, Wesen und Wirken des Armilos

Ein Großteil der Texte, die etwas über den Unhold mitteilen, dessen endzeitliches Auftreten man angstvoll erwartete, erzählen, wie er von einer steinernen, häufig marmornen Statue in Gestalt einer überwältigend schönen jungen Frau geboren wird, nachdem diese ihn von Satan empfangen hat.²⁹ Mehrfach ver-

²⁵ So auch Klatzkin (Anm. 19), ebd.; Berger, Themes (Anm. 20), 156.

²⁶ Vgl. Günter Stemberger, *Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel: Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1989; ders., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München⁸ 1992.

²⁷ Zu den bibliographischen Einzelheiten s.u., Anmm. 29–31; 38; 81.

²⁸ Ein Großteil dieser Texte sind jetzt leicht in kommentierter Übersetzung bei Reeves, *Trajectories* (Anm. 11) zugänglich.

²⁹ *Sēfer Zerubbābel (SZ)* – Israël Lévi (Hg.), *L’Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Si-roès*, in: *Revue des études juives* 67 (1914) 129–160; 69 (1919) 108–121; 71 (1920) 57–65 (Ndr. in: ders. / Evelyn Patlagean [Hg.], *Le Ravisement du Messie à sa naissance et autres essais* [Collection de la RÉJ], Paris/Louvain 1994, 173–227), hier RÉJ 67, 136 (Text); 152 (Übers.), vgl. *Eli Yassif* (Hg.), *The Book of Memory, that is The Chronicles of Jerahme’el*, Tel Aviv 2001, 427–

kehren auch „Übeltäter von den Völkern der Welt“ sexuell mit ihr und zeugen den Armilos.³⁰ Indem fast alle Fassungen der Erzählung diesen haarsträubenden Vorgang in Rom stattfinden lassen,³¹ verbinden sie Armilos außerdem mit dem verhassten Edom. So ist er also ein Spross der übelsten Elemente aus den *Gojim* oder der bösen Macht, des Widersachers Gottes schlechthin, eine Ausgeburt der Israel feindlichen Kräfte. Zugleich wird verschiedentlich betont, dass seine „Mutter“ nicht von Menschenhand, sondern von Gott selbst geschaffen worden ist; mitunter wirkt Er auch direkt an ihrer Schwangerschaft und der Schaffung des Armilos mit.³²

Trotz dieser übernatürlichen Herkunft und der unheimlich-mirakulösen Umstände bei seiner Zeugung und Geburt wird Armilos zwar nicht ausdrücklich als menschlich, aber doch als menschenähnlich bezeichnet.³³ Viele der Texte geben eine mehr oder minder ausführliche Beschreibung seiner körperlichen Gestalt, die in der Tat bestenfalls entfernt an die eines menschlichen Wesens erinnert: seine Größe wird mehrfach mit 12 Ellen, also etwa fünfeinhalb Me-

435, hier 430; *Yehuda Even-Shmuel*, פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף השני, Jerusalem/Tel-Aviv [5]714 (1953/54) 71–88, hier 79 (Text); *Martha Himmel-farb*, Sefer Zerubbabel, in: *David Stern / Mark Jay Mirsky*, Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature, New Haven/London 1990, Ndr. 1998, 67–90, hier 75 (Übers.); *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 51–66, hier 58 (Übers.). *Nistārōt R. Šimʿon b. Yōhai* (NistRŠBY) – *Adolph Jellinek* (Hg.), Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur, 6 Bde., Jerusalem 1938, Ndr. 1967, 1982, Bd. 3, 78–82, hier 80 (Text); vgl. *Even-Shmuel*, 187–198, hier 195f (Text); *August Wünsche*, Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüdischen Eschatologie und Apokalyptik, Leipzig 1907–1910, Ndr. Hildesheim 1967, Bd. 3, 146–154, hier 150 (Übers.); *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 78–89, hier 85f (Übers.). *Ōtōt R. Šimʿon b. Yōhai* (ŌtRŠBY) – [Arthur] *Marmorstein*, Les signes du Messie, in: *Revue des études Juives* 51 (1906) 176–186, hier 183 (Text); 185 (Übers.); vgl. *Even-Shmuel*, 311–314, hier 312 (Text); *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 113–116, hier 114.

³⁰ *Tefillat R. Šimʿon b. Yōhai* (TefRŠBY) – *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), Bd. 4, 124; vgl. *Even-Shmuel* (Anm. 29), 284; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), Bd. 3, 167; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 103. *Ōtōt ha-Mašīaḥ* (ŌtM) – *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), Bd. 2, 58–63, hier 60 (Text); *Yassif*, Book (Anm. 29), 436–442, hier 439 (Text); *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), Bd. 3, 107–117, hier 111 (Übers.); *Even-Shmuel* (Anm. 29), 319–323, hier 320 (Text); *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 121–129, hier 125 (Übers.).

³¹ Ebd. (Anm. 29f), außer *NistRŠBY. Eser Ōtōt* (Zehn Zeichen) (EsOt) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 315–317, hier 316 (Text); *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 116–120, hier 118; 120 (Übers.). Abhandlung über Armilos von Saadia Gaon (SG) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 131f (Text); vgl. *Benjamin Manasseh Lewin* (Hg.), סדר התלמוד על פי סדר ופרושיהם על פי סדר התלמוד, Bd. 6: תשובות גאוני בבל ופרושיהם על פי סדר התלמוד, Jerusalem 1934, 70–72 (Text); *George Wesley Buchanan*, Revelation and Redemption. Jewish Documents from the Fall of Jerusalem to the Death of Nahmanides. Introduction, Translation and Notes, Dillsboro, NC 1978, 131–133 (Übers.).

³² *TefRŠBY* (Anm. 30), ebd.; *ŌtM* (Anm. 30), ebd.

³³ *SZ* (Anm. 29), ebd.: „Sohn“; *NistRŠBY* (Anm. 29), ebd.: „männlich, in Gestalt eines Menschen“; *ŌtRŠBY* (Anm. 29), ebd.: ein Mann, der bei seiner Geburt wie ein 100jähriger ist; *ŌtM* (Anm. 30), ebd.: von menschlicher Gestalt.

tern, angegeben, er sei zwei Ellen breit,³⁴ sein Kopf entsprechend gewaltig.³⁵ Nach einigen Beschreibungen trägt er gar zwei Schädel (*qōdqōdīn*) auf seinen Schultern – das Wort könnte aber auch als „Scheitel“ übersetzt werden.³⁶ In dem verhältnismäßig späten Zeugnis des *Midrasch Wa-yōšaʿ* (11. Jhd.),³⁷ in dem sich nichts über die gewaltige Körpergröße des Armilos findet, heißt es, einer seiner Arme sei kurz, während der andere zweieinhalb Ellen messe.³⁸

Er trägt entweder goldfarbenes Haar³⁹ oder ist kahlköpfig⁴⁰ und hat grüne Haut, wenn auch meist nur an den Fußsohlen.⁴¹ Seine Augen werden als tief liegend, und/oder rot beziehungsweise blutunterlaufen beschrieben.⁴² In den *Mysterien des R. Šimʿōn b. Yōhai* und im *Midrasch Wa-yōšaʿ* heißt es, sein rechtes Ohr sei verschlossen, das linke offen und er pflege jenen, die Gutes sprächen, das verschlossene, jenen aber, die Böses redeten, das offene Ohr hinzuneigen. Beide Texte beschreiben ferner seine Stirn als vom Aussatz entstellt.⁴³ Saadia Gaon (882–942) erwähnt in seinem kurzen Text über Armilos keine dieser monströsen Deformationen, schreibt aber, Armilos habe sechs Finger an jeder Hand.⁴⁴

Über Armilos' weitere „Biographie“ erfahren wir aus den Quellen nichts. Er wird König über Edom beziehungsweise „die Söhne Esaus“ und reißt schließlich die Weltherrschaft an sich, sammelt die Streitmächte der Völker und führt sie in den Endkampf gegen Israel.⁴⁵ Diese universelle Macht basiert auf Armi-

³⁴ *TefRŠBY* (Anm. 30), ebd.; *OtRŠBY* (Anm. 29), ebd. (10 Ellen groß); *EsOt* (Anm. 31), ebd.; *OtM* (Anm. 30), ebd. (12 Ellen breit).

³⁵ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, L'Apocalypse (Anm. 29), 143; *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 80; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 65; *EsOt* (Anm. 31), ebd.; *OtM* (Anm. 30), ebd.

³⁶ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, L'Apocalypse (Anm. 29), 143; *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 81; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 65; *TefRŠBY* (Anm. 30), ebd.; *OtM*, ebd.

³⁷ Vgl. *Stemberger*, *Einleitung* (Anm. 26), 329.

³⁸ *Midrasch Wa-yōšaʿ* (MdW-y) – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), Bd. 1, 35–57, hier 56; *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), Bd. 1, 81–121, hier 119; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 173–176 (enthält nur den letzten, eschatolog. Teil), hier 174.

³⁹ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, L'Apocalypse (Anm. 29), 143; *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 80; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 65; *TefRŠBY* (Anm. 30), ebd.; *OtM* (Anm. 30), ebd.

⁴⁰ *NistRŠBY* (Anm. 29), ebd.; *MdW-y* (Anm. 38), ebd.

⁴¹ *TefRŠBY* (Anm. 30), ebd.; *OtM* (Anm. 30), ebd. Dagegen *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, L'Apocalypse (Anm. 29), RĖJ 67, 143; *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 80; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 65: „sogar die Sohlen seiner Füße“.

⁴² *SZ* (Anm. 29), ebd.; *NistRŠBY* (Anm. 29), ebd.; *TefRŠBY* (Anm. 30), ebd.; *OtM* (Anm. 30), ebd.

⁴³ *NistRŠBY* (Anm. 29), ebd.; *MdW-y* (Anm. 38), ebd.

⁴⁴ *SG* (Anm. 31) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), ebd.; *Lewin* (Anm. 30), ebd.; *Buchanan*, *Revelation* (Anm. 31), ebd.

⁴⁵ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, L'Apocalypse (Anm. 29), 136 (Text); 152; 158 (Übers.); *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 75; 80; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 59; 65; *TefRŠBY* (Anm. 30) – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), 125; *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), 168; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 104; *OtRŠBY* (Anm. 29) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 314; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 116; *EsOt* (Anm. 31) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 316; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11),

los' Auftreten als Messias Edoms oder der Völker insgesamt. Als eine solche „integrative“ Führerfigur steht Armilos für falsche Erlösungshoffnungen der *Gojim* überhaupt und in islamischer Zeit mag er auch Assoziationen mit dem *mahdī* oder anderen Gestalten geweckt haben. Durch seine enge Verbindung mit Edom, einem seit Jahrhunderten christlichen Imperium, verkörpert er aber zunächst und vor allem das Christentum, das sich in byzantinischer Zeit von einem Konkurrenten zu einem übermächtigen Gegner entwickelt hatte und eine dauernde und wachsende Gefährdung für das Judentum darstellte. Das dramatische Geschehen, in dem sich Armilos als der Gesalbte der Feinde Israels, als Antimessias offenbart, wird etwa in den *Zeichen des Messias* folgendermaßen geschildert: „[Armilos] wird zu dem bösen Edom kommen und zu ihnen sagen: Ich bin der Messias! Ich bin euer Gott! Sie werden ihm sogleich glauben und ihn zum König über sich erheben und alle Söhne Esaus werden sich mit ihm verbünden und mit ihm ziehen. Er wird ausziehen und alle Länder unterwerfen. Er wird zu den Söhnen Esaus sagen: Bringt mir meine Tora, die ich euch gegeben habe! Sie werden ihm ihre Obszönität (*tiflūt*) bringen und er wird ihnen antworten: Dies ist wahrhaftig, was ich euch gegeben habe! Und er wird zu den Völkern der Welt sagen: Glaubt an mich, denn ich bin euer Messias! Sogleich werden sie an ihn glauben.“⁴⁶

In den *Zeichen des R. Šimʿon b. Yōhai* gehorchen die Völker nicht, indem sie mit ihrer „Tora“, ihrer „Obszönität“ – man denkt unwillkürlich an das Neue Testament – vor ihren Messias treten, sondern sie bringen „die Bilder ihrer Götzen“ (*šalmē tōabōtēhem*), die von dem Bösen als „meine Tora“ willkommengeheißen werden.⁴⁷ Dass Armilos den Götzendienst propagiert, wird auch in *Sēfer Zerubbābel* besonders betont. Er werde „beginnen, alle [hölzernen] Idole der Völker zu pflanzen“ (*yathīl liṭoʿa et kol ašērōt ha-gōyīm*) und schließlich sogar einen neuen Kult um seine steinerne „Mutter“ stiften.⁴⁸

Wenn er dergestalt seine Macht als religiöser Führer der Welt gesichert hat, versucht er auch Israel, beziehungsweise dessen Anführer, dem Messias ben Joseph mit Namen Neḥemyā b. Ḥuṣṭīl, dasselbe Bekenntnis abzurufen. – Dass der Messias, der ja aus der Nachkommenschaft König Davids stammen, einen Vorläufer aus der Josephs, genauer: aus dem Stamm Ephraim haben

118. *OtM* (Anm. 30) – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), 60; *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), 112; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 126.

⁴⁶ *OtM* (Anm. 30) – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), Bd. 2, 60; *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), 112; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 126. Vgl. *TefrŠBY* (Anm. 30) – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), Bd. 4, 124f; *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), Bd. 3, 167; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 103; *OtRŠBY* (Anm. 29) – *Marmorstein*, *Les signes* (Anm. 29), 183; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 114; *EsOt* (Anm. 31) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 316; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 118.

⁴⁷ *OtRŠBY* (Anm. 29) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 313; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 114.

⁴⁸ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, *L'Apocalypse* (Anm. 29), 136; 143 (Text); 152; 159 (Übers.); *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 75; 80; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 59; 65.

würde, der in der Schlacht mit den Feinden Israels fallen würde, konnten die Verfasser der talmudischen Überlieferung entnehmen.⁴⁹ – Die Erzählung im *Gebet des R. Šim‘ōn b. Yōhai* fährt fort: „In diesem Moment wird er nach Neḥemyā und ganz Israel schicken und zu ihnen sagen: Bringt mir eure Tora und bezeugt mir, daß ich Gott bin!“ Sofort wird ganz Israel erstaunt und eingeschüchtert sein und in dem Momemt wird Neḥemyā aufstehen, und drei Männer mit ihm von den Söhnen Ephraims und sie werden mit ihm hingehen, mit einer Tora-Rolle, und laut vor ihm lesen: Ich bin [der Herr, dein Gott], du sollst keine [anderen Götter] haben [neben mir]. Er wird sagen: Nichts dergleichen ist in eurer Tora! Ich werde euch keine Ruhe lassen, bis ihr glaubt, daß ich Gott bin, so wie die Nationen der Welt an mich glauben! Sogleich wird Neḥemyā gegen ihn aufstehen und zu ihm sagen: Du bist nicht Gott, sondern Satan! Er (Armilos) wird zu ihnen sagen: Warum verleugnet ihr mich? Ich werde befehlen, euch zu töten.“⁵⁰

In der sich anschließenden Verfolgung beziehungsweise dem Krieg, den Armilos mit seinen Hilfstruppen aus allen Völkern gegen Israel entfesselt, wird tatsächlich der Messias ben Joseph getötet⁵¹ und die anfängliche Verunsicherung der Juden weicht blankem Entsetzen und schließlich, angesichts der nun scheinbar endgültig verlorenen Hoffnung für Israel, einer Welle von Konversionen zum Christentum. Doch, wie um die Gefahr einer *self-fulfilling prophecy* zu bannen, fügen die Tradenten ihrer Erzählung die Drohung hinzu, die Apostaten würden auch dadurch nicht vom Wüten des Bösen verschont, sondern trotzdem getötet werden. Armilos’ Schreckensherrschaft sei folglich

⁴⁹ Vgl. Gerald J. Blidstein, Messiah in Rabbinic Thought, in: Encyclopaedia Judaica², Bd. 14, 112f.

⁵⁰ *TefRŠBY* (Anm. 30) – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 125; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 167f; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 103f. Vgl. *OtRŠBY* (Anm. 29) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 313; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 114; *EsOt* (Anm. 31) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 316; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 118; *OtM* (Anm. 30) – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 60f; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 112; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 125.

⁵¹ *SZ* (Anm. 29) – Lévi, L’Apocalypse (Anm. 29), 136 (Text); 153 (Übers.); *Himmelfarb*, Sefer (Anm. 29), 75; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 59; *NistRŠBY* – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 80; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 150; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 85f; *TefRŠBY* (Anm. 30) – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 125; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 168; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 104; *OtRŠBY* (Anm. 29) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 313; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 114; *EsOt* (Anm. 31) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 316; *Simon Hopkins* (Hg.), A Miscellany of Literary Pieces from the Cambridge Genizah Collections. A Catalogue and Selection of Texts in the Taylor-Schechter Collection, Old Series, Box A45 (Cambridge University Library Genizah Series 3), Cambridge 1978, 16; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 118; 120; *OtM* (Anm. 30) – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 61; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 112f; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 126; *SG* (Anm. 31), ebd.; *MdW-y* (Anm. 38), ebd.

als Prüfung zu verstehen, durch die Israel geläutert werde, wie es Sach 13,9 beziehungsweise Amos 9,10 ankündigen.⁵²

Im Verlauf dieses Ansturmes der widergöttlichen Mächte unter Führung des Anti-Messias zieht sich das in seiner Existenz bedrohte Volk Gottes in die Wüste zurück, ein entbehrungsreiches Exil, das 40 oder 45 Tage währt.⁵³ Schließlich tritt, häufig begleitet vom Erzengel Michael und dem Propheten Elia, der Messias aus dem Geschlecht Davids auf und setzt dem Schrecken ein Ende, indem er den ersten Messias wieder zum Leben erweckt und Armilos auf dem Tempelberg entgegentritt und ihn, nicht mit Waffen, sondern *durch den Hauch seiner Lippen* tötet (Jes 11,4).

4. Der Name Armilos

Die Frage der Herleitung des Namens Armilos wird in der Literatur allgemein als beantwortet betrachtet. Es kursieren jedoch noch immer verschiedene Deutungen bei einem zugleich auffallenden Mangel an etymologisch präzisen Erklärungen.

4.1 Ahriman

In der älteren Forschung ist gelegentlich angenommen worden, *Armīlōs* sei auf den Namen der zoroastrischen Verkörperung des finsternen, bösen Prinzips, Ahriman (avest. *Angra* [*Aṅgra*] *Mainyu*, griech.: *Ἀρεμάνιος* u.ä.), zurückzuführen.⁵⁴ Hier liegen die Schwierigkeiten auf der Hand: bei der Hebraisierung

⁵² *EsOt* (Anm. 31) – *Hopkins*, Miscellany (Anm. 51), 16; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 120; *OtM* (Anm. 30) – *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 61; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 112f; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 126; *SG* (Anm. 31), ebd.

⁵³ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, L'Apocalypse (Anm. 29), 136f (Text); 153 (Übers.); *Himmelfarb*, Sefer (Anm. 29), 75; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 59; *NistRŠBY* – *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 80; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 150; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 85; *OtRŠBY* (Anm. 29) – *Marmorstein*, Les signes (Anm. 29), 183f; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 114; *EsOt* (Anm. 31) – *Hopkins*, Miscellany (Anm. 51), 16; *Even-Shmuel* (Anm. 29), 316; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 119; 120; *OtM* (Anm. 30) – *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 61; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 113f; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 126f.; *SG* (Anm. 31), ebd. In *TefRŠBY* (Anm. 30) wird der Ort dieses endzeitlichen Exils als „Wüste der Völker“ (vgl. Ez 20,35; Hos 2,16) bezeichnet: *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 125; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 168; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 104.

⁵⁴ *K[aufmann] Kohler*, Zur semitischen Lexikographie. Bemerkungen zum chaldäischen Wörterbuche von Dr. J. Levy, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 23 (1869) 676–695, hier 693; *Nehemias Brüll*, David Gans als Astronom, in: Ben Chananya 41 (1865) 718–720, hier 720 (Satzfehler: ארמילוס – lies: ארמילוס); bereits skeptischer *ders.*, Die rabbinische Romulus-Sage, in: Jeschurun: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 7 (1871) 1–14, hier 11;

der persischen oder griechischen Namensform müssten Laute in beträchtlicher Zahl vertauscht, weggelassen oder völlig verändert worden sein.⁵⁵ Eine gewisse Plausibilität könnte allenfalls eine Herleitung von Zügen der Armilos-Gestalt von der des zoroastrischen *Aži Dahāka* (pahl. *Az[i]dahāg*, etwa „menschliche Schlange“) beanspruchen, dem Gehilfen Angra Mainyus, einem Erzbösewicht, Verführer der Menschen, Zauberer, Gegner der wahren Religion und endzeitlichen Schreckensherrscher. In der mit ihm verbundenen Überlieferung fehlt jedoch jeder Hinweis auf die in der Armilos-Legende so zentrale Steingeburt.⁵⁶ Aus dem Folgenden ergibt sich, dass ein Rückgriff auf persische Vorstellungen für die Erklärung des Namens unnötig und unbrauchbar ist, worüber in der Forschung heute auch weitgehend Einigkeit herrscht.⁵⁷

4.2 Romulus

Die wohl verbreitetste Auffassung ist die, dass *Armīlōs* eine hebraisierte Form des Namens Romulus sei.⁵⁸ Spätestens seit Bousset diese Ansicht in seinem

ferner Wilhelm Bacher, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 28 (1874) 1–58, hier 31, Anm. 5; [David Kaufmann], [Rez.:] Bousset Wilhelm, ... Der Antichrist..., in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 40 (1895) 134–137, hier 135. – Vgl. J[acques] Duchesne-Guillemin, Ahriman, in: Encyclopædia Iranica, Bd. II, 670–673.

⁵⁵ Wenn der Name *Ahriman* entlehnt wurde, nahm er Formen wie *Ahōrmīn* (אהורמין) oder *Ahōrmīz* (אהורמייז) an – Jacob Neusner, How Much Iranian in Jewish Babylonia?, in: Journal of the Palestine Oriental Society 95 (1975), Ndr. in: ders., Neusner on Judaism (Ashgate Contemporary Thinkers on Religion), Bd. 1: History, Aldershot 2004, Kpt. 23, 184–190, hier 185 (= in: ders., Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia [Studies in Judaism in Late Antiquity 14], Leiden 1976, 139–149, hier 140f).

⁵⁶ Vgl. P[rods] O[ktor] Skjærvø, Aždahā, i.: In Old and Middle Iranian, in: Encyclopædia Iranica, Bd. III, 191–199, hier 194–196. Vgl. Klaus E[rich] Müller, Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt-Mythen, in: Anthropos 61 (1966) 481–515, hier 499.

⁵⁷ So schon Samuel Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, 2 Bde., Berlin 1898–1899, Ndr. Hildesheim 1964, 1987, 242; Klatzkin (Anm. 19), 954; Berger, Themes (Anm. 20), 157; Moshe Gil, The Apocalypse of Zerubbabel in Judaeo-Arabic, in: Revue des études juives 165 (2006) 1–98, hier 13.

⁵⁸ Zunz, Vorträge (Anm. 20), 295, Anm. a; Th[eodor] Nöldeke, Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 39 (1885) 331–351, hier 343, Anm. 1; Krauss, Lehnwörter (Anm. 57), 243; Marcus Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, London/New York 1903, Ndr. New York/Berlin/London 1926, New York 1943, 1950, 1971, 2005, Bd. I, 123. Jeglicher Deutung des Namens enthält sich Jacob Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Berlin/Wien, 1924, Ndr. Darmstadt 1963, Bd. I, 168f; Gustaf H[ermann] Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Göttingen³ 1938, Ndr. Hildesheim 1967 / 1987 / 1997 / 2007, 42; Joseph Dan, על תוקפן של יצירות, Jerusalem 1974, 42f; Joseph Yahalom, ספרות כמקור לביורן שאלות היסטוריות, in: Cathedra for the History of Eretz Israel and its Yishuv 11 (1979) 125–133 Vgl. Berger, Themes (Anm. 20), 157, mit Anm. 59 (Lit.).

einflußreichen Werk über den Antichristen vertreten hat, hat sie sich weitgehend durchgesetzt. Bousset weist darauf hin, dass die polemische Gleichsetzung des legendären Gründers von Rom mit dem eschatologischen Antimessias nicht nur vor dem Hintergrund der jüdischen Auffassung „Edoms“ als Reich des Bösen durchaus ihren Sinn hat, sondern, dass darin auch eine deutlich *politische*, antirömische beziehungsweise -byzantinische Polemik liegt.⁵⁹ Ferner macht er darauf aufmerksam, dass die Apokalypse des Pseudo-Methodios, deren syrische Urfassung zu seiner Zeit noch unbekannt war, den Gründer Roms *Armaleus* nennt.⁶⁰ Im syrischen Original heißt er *Armālāʾōs*,⁶¹ was zwar der hebräischen Form *Armīlōs* sehr ähnelt, ihre Ableitung aus *Romulus* aber nicht vollständig plausibel macht.

Eine Übernahme der lateinischen Form ist angesichts der weit größeren Bedeutung des Griechischen im Ostteil des Reiches unwahrscheinlich, so dass dessen Bewohnern der Name als *Ῥωμύλος* geläufig gewesen sein dürfte. Sowohl *spiritus lenis* als auch *spiritus asper* können im Aramäischen mit *ālēf* wiedergegeben werden,⁶² wie am Wortanfang von *Armīlōs*; *v* wird entweder als *ū* oder *ī* realisiert⁶³ und die erste Silbe des Namens wäre, bei einer vollständigen Anpassung an das aramäische Phonemsystem, unbetont, was zu einem Ausfall des *ω* führen würde – aus *Ῥωμύλος* würde *Armūlōs* oder *Armīlōs*. Zudem begegnen im Jüdisch-Aramäischen dem Namen *Armīlōs* ähnliche Formen verwandter Wörter, etwa *Armīnaʾā* für *Romania* (d.i. Byzanz) oder *Arōmī* für „Römer“. ⁶⁴ Angeregt wurden solche Bildungen möglicherweise durch den in ihnen mitschwingenden Anklang an *Armāʾī* oder *Arāmī*, eigentlich: Syrer und daher: Heide, Götzendiener, sowie, davon abgeleitet, *Armyūtā* für Heidentum, Nichtjudentum und: Römertum.⁶⁵ Der Name des endzeitlichen Gewaltherr-

⁵⁹ Wilhelm Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse, Göttingen 1895, Ndr. Hildesheim 1983, 66.

⁶⁰ Bousset, *Antichrist* (Anm. 59), 66f. Die griech. Übersetzung hat analog Ἀρμύλαος – vgl. die Ausgabe der lat. und griech. Fassungen bei W[illem] J[ohan] Aerts / G[eorgius] A[rnoldus] A[ntonius] Kortekaas (Hg.), *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius*. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 569f, Subsidia, 97f), Lovanii, 1998, Bd. 569/97, 120f.

⁶¹ Gerrit J[an] Reinink (Hg.), *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 540f, Scr. Syri 220f), Lovanii, 1993, Bd. 540/220, 18 (Text); Bd. 541/221, 28 (Übers.). Er übersetzt ohne weiteres *Romulus*.

⁶² Krauss, *Lehnwörter* (Anm. 57), 58–61.

⁶³ Krauss, *Lehnwörter* (Anm. 57), 52f.

⁶⁴ Vgl. Krauss, *Lehnwörter* (Anm. 57), 243; Levy, *Wörterbuch* (Anm. 58), Bd. I, 168f; Dalman, *Handwörterbuch* (Anm. 58), 39; 42.

⁶⁵ Vgl. Jastrow, *Dictionary* (Anm. 58), Bd. I, 122f; Levy, *Wörterbuch* (Anm. 58), Bd. I, 169; Dalman, *Handwörterbuch* (Anm. 58), 42; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990, Ndr. 1992, 76; ders., *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan 2002, 169; ders., *A Dictionary of Judean Aramaic*, Ramat-Gan 2003, 33. Die Bedeutungsverschiebung von „Syrer“ (eigtl.

schers aus Edom könnte also durchaus eine bewusst an dieses Wortfeld mit seinem anti-römischen Affekt angelehnte Übertragung des Namens Romulus ins Hebräische beziehungsweise Aramäische sein.

4.3 Hermolaos

Häufiger wird in der Literatur auch die Ansicht vertreten, *Armīlōs* sei von einem Namen abgeleitet, der mehrfach in der *Doctrina Jacobi nuper baptizati* vorkommt. In diesem Text wird das fiktive Gespräch eines in der massenhaften Zwangskonversion von 632 in Karthago bekehrten Juden namens Iakobos mit anderen, noch unbekehrten Juden wiedergegeben. Der Text diene offenbar einerseits dazu, die unter christlichen Zeitgenossen verbreitete Befürchtung zu entkräften, solche Zwangskonversionen würden nur dazu führen, dass die Neophyten bei der erstbesten Gelegenheit wieder vom Glauben abfallen würden, und stellt andererseits den Versuch dar, weitere Juden für das Christentum zu gewinnen.⁶⁶ Dieses letztere Bestreben drückt sich darin aus, dass der Autor für die Argumente, die er Iakobos in den Mund legt, sich vielfach auf jüdische Traditionen beruft und jüdische religiös-politische Standpunkte aufgreift.⁶⁷ Der „teuflische Verführer“, dessen Auftreten kurz bevorstehe, wird hier nicht, wie in der christlichen Tradition üblich, ἀντίχριστος genannt, sondern seltsamerweise Ἑρμόλαος,⁶⁸ ein geläufiger griechischer Personennamen.⁶⁹ Sēfer Zerub-

„Aramäer“) zu „Heide“ findet sich auch im Syrischen, in dem das Ethnonym *Armāyā* bzw. *Arāmāyā* in nachseleukidischer Zeit von *Sūryāyā* verdrängt und das erstere dann in christlicher Zeit eine Bedeutungsverengung erfuhr und nun nur noch auf in der Region lebende Nichtchristen, insbesondere Sabier, bezogen wurde – J[essie] Payne Smith Margoliouth, *A Compendious Syriac Dictionary Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford 1903, Ndr. 1957, 1994, Wynona Lake, IN 1998, Eugene, OR 1999, 29; vgl. R[obert] Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii 1879–1901, Ndr. Hildesheim 1981, 2001, 2006, Bd. 1, 388: danach bezeichnet *Arāmāyā* Heiden, insbes. Harranier und Nabatäer; vgl. Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum ²1928, Ndr. Hildesheim 1966, 1982, 1995, Eugene, OR (Ancient Language Resources) 2004, 50.

⁶⁶ Vgl. Vincent Déroche, *Commentaire II: L'intentions de l'auteur*, in: *Travaux et Mémoires* 11 (Anm. 3), 248–273, hier 265f; Hoyland, *Islam* (Anm. 15), 55–61; Olster, *Roman Defeat* (Anm. 5), 158–179; ferner Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 172), Frankfurt a. M. ⁴1999, 437f.

⁶⁷ Déroche, *Commentaire* (Anm. 66), 250; 253; Olster, *Roman Defeat* (Anm. 5), 158–179.

⁶⁸ *DoctrJac* 1,5; 3,9; 4,3; 5,1f; 5,4f; 5,16 – Vincent Déroche (Hg.), *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, in: *Travaux et Mémoires* 11 (Anm. 3), 47–219, hier 74f; 166f; 176f; 182–187; 188–191; 208f (Text, Übers.). Offenbar in Abhängigkeit von der *Doctrina* erscheint der Verführer Hermolaos auch in dem *Dialexis* bzw. *Disputatio cum Herbano Judaeo* genannten Teil des Dossiers des heiligen Gregentios aus dem 10. Jhd. – Albrecht Berger, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* (Millennium Studien / Millennium Studies 7), Berlin/New York 2006, 171f. Sowohl die Auffassung, dass umgekehrt die *Doctrina* von der *Dialexis* abhängt, wie sie noch Déroche, *Commentaire* (Anm. 66), 255, vertritt, wie die Datierung der *Dialexis* auf wenige Jahr-

bābel fügt in einigen Textzeugen dem Namen Armilos einen leider jeweils verderbten Satz hinzu, der möglicherweise ursprünglich lautete: „Und sein Name bedeutet in Hebräischer Sprache: er wird ein Volk vernichten.“⁷⁰ Das hebräische Verb *lehahriḥ*, das hier gebraucht wird, bedeutet „vernichten“ oder „verwüsten“. Wenn es sich bei *Armīlōs* um die hebraisierte Form eines griechischen Namens handelte, könnte eine Rückübersetzung jenes „er wird ein Volk vernichten“ gut zu dem Ergebnis *Ἐρημόλαος*, also etwa: „Vernichter“ oder „Verwüster des Volkes“ (ἐρημόω + λαός), führen.⁷¹ Demnach trüge Armilos, der endzeitliche Verfolger Israels, einen aus dem Griechischen entlehnten, ebendies ausdrückenden Namen.

4.4 Eine Erklärung zuviel?

Aber auch dieses Problem, es mit zwei gleichermaßen plausiblen, ‚konkurrierenden‘ Erklärungen des Namens zu tun zu haben,⁷² kann behoben werden. Dass ein aspiriertes *ῥ* wie in *Ῥωμύλος* im Hebräischen und Jüdisch-Aramäischen gern *präaspiriert* wiedergegeben wird, also mit *HR* und nicht wie etwa im Syrischen mit *RH*,⁷³ spricht dafür, dass *Ῥωμύλος* in eine Form *Harō-*

zehnte nach der Entstehung der *Doctrina*, von der noch *Olster*, *Roman Defeat* (Anm. 5), 139 ausgeht, sind nach Bergers Rekonstruktion der Textgeschichte ausgeschlossen.

⁶⁹ Vgl. August Fick, *Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung* erklärt, Göttingen 1894, 112; *E[rnst] B[adian] / R[ichard] N[eudecker]*, *Hermolaos*, in: *Der Neue Pauly*, Bd. V, 449.

⁷⁰ *SZ* (Anm. 29) – Es handelt sich offenbar um einen späteren Einschub; er fehlt in den von Jellinek benutzten Hss. – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), 56; ebenso in der auf Jellineks Text basierenden Übers. von *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), 84. Die beste Ausgabe, *Lévi*, *L’Apocalypse* (Anm. 29), 136 (Text); 152 (Übers.), verzeichnet 2 Hss. mit ähnlichen Zusätzen; die in *Megillat Yerahme’el* enthaltene Version des Textes, die Lévi als Leithandschrift benutzte, ist gesondert ediert in *Yassif*, *Book* (Anm. 29), 430; vgl. *Even-Shmuel* (Anm. 29), 79 (Text); *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 75; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 58.

⁷¹ So *A[ugust] Fr[iedrich] Gfrörer*, *Geschichte des Urchristenthums*, Bd. 1,2: *Das Jahrhundert des Heils*, Stuttgart 1838, 405f; *H[einrich] Graetz*, *Die Entwicklungsstadien des Messiasglaubens*, in: *Jahrbuch für Israeliten* 11 (5625 [1864–1865]) 1–29, hier 19, Anm.; *M[ax] Grünbaum*, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 31 (1877) 183–359, hier 300; *Levy*, *Wörterbuch* (Anm. 58), Bd. I, 169; *Berger*, *Themes* (Anm. 20), 158f. – Dagegen: *Kohler*, *Lexikographie* (Anm. 54), ebd.; *Krauss*, *Lehnwörter* (Anm. 57), 242.

⁷² *Berger*, *Themes* (Anm. 20) verwirft Ahriman und fährt fort: „But we have an alternative explanation [d.i.: Romulus]. The problem, in fact, is that we have one too many [*Ἐρημόλαος* / *Ἐρημόλαος*].“

⁷³ Vgl. *Krauss*, *Lehnwörter* (Anm. 57), 63, Anm. 5; *Theodor Nöldeke*, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Leipzig 1898, Ndr. Darmstadt 1966, 1977, Saarbrücken 2007, 26. Dass dies jedoch kein „ehernes Gesetz“ ist, beweist etwa ein aramäischer Brief von Simon bar Kochba, der 70 n. Chr. für „Römer“ schreibt – *Yigael Yadin*, *The Documents from the Bar Kokhba Period*, Bd. 1: Heb-

mīlōs oder *Harōmīlōs* übertragen wurde. Tatsächlich findet sich in einem zeitgenössischen Piyyut (liturgische Dichtung⁷⁴) eine Passage, in der das Kommen eines *Harmalyōs* oder *Harmīlōs* vorausgesagt wird, der den ersten Messias töten werde.⁷⁵ Hier ist offenbar, wie in *Armīlōs*, das *ω* von *Ῥωμύλος* nicht durch ein *י* repräsentiert und damit für den Leser der Ursprung des Namens nicht mehr erkennbar. Kursierte der Name Romulus also in der Form *Harmūlōs* oder ähnlich unter den Aramäisch sprechenden Juden des Nahen Ostens und kam so ihren graecophonen Glaubensgenossen zu Ohren, und hätten diese darin einen ihnen bekannten Namen zu erkennen versucht, so hätte *Ῥωμύλος* mehr als nahe gelegen. Neben *Armīlōs* kannte man also auch *Harmīlōs* oder *Harmūlōs* und letztere Form wurde wahrscheinlich zu *Ῥωμύλος* regräzisiert.⁷⁶

Doch damit nicht genug: die Endsilbe *-λαος*, die etymologisch durch eine Angleichung an den griechischen Namen zustandegekommen ist, taucht nicht nur im syrischen *Armālā'ōs* der Apokalypse des Pseudo-Methodios wieder auf, sondern auch in *Armīlā'ōs* wie der Anti-Messias in den *Mysterien des (Nistārōt) R. Šim'ōn b. Yōḥai* einmal genannt wird.⁷⁷ Ist die syrische Form eine genaue Wiedergabe des griechischen *Ῥωμύλος*, so mutet *Armīlā'ōs* an, als sei hier *Armīlōs* mit letzterem „kontaminiert“. Der griechische Name ist also allem Anschein nach erneut aramaisiert worden, worauf die syrische Namensform hinweist, während die hebräisch-aramäische der *Mysterien* zumindest dessen Kenntnis voraussetzen scheint.

Der Name war also in seinen wechselnden Formen im 7. Jahrhundert „in aller Munde“, ob dieser jeweils einen aramäischen Dialekt oder Griechisch sprach, und deutete für die Zeitgenossen auf Rom beziehungsweise Konstantinopel, in den Augen der Juden das Machtzentrum von Edom, Israels Erzfeind.

rew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri (Judean Desert Studies 3), Jerusalem 2002, Yadin 55, 317–321, hier 319 (Text, Üs.).

⁷⁴ Zu Geschichte, Funktion und Formen der Gattung vgl. *Ismar Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a. M. ³1931, Ndr. Hildesheim 1962, 1967, 1995, 208–221.

⁷⁵ *Yahalom*, על תוקפן (Anm. 58), 130–133, siehe 132, mit Anm. 54 – Teilübers. bei *van Bekkum*, Jewish Messianic Expectations (Anm. 3), 108.

⁷⁶ Eine Regräzisierung auf ähnlichem – und, wie die Untersuchung zeigt, wohl nicht ganz korrekt rekonstruiertem – Weg (*Ῥωμύλος* → *Armīlōs* → *Ῥωμύλος*) wurde vorgeschlagen von *Paul Speck*, The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons, in: *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997) 183–190, hier 186, Anm. 12.

⁷⁷ *NistRŠBY* (Anm. 29). Im selben Text kommt nur einige Zeilen später der Name noch einmal vor, nun aber in der sonst üblichen Form ארמילוס – *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 80; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 150 (Wünsche gibt den Namen beide Male als *Armilos* wieder); *Even-Shmuel* (Anm. 29), 195f; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 85f. (Even-Shmuel und Reeves merken nichts zu den unterschiedlichen Schreibweisen an).

5. Vorbilder der Armilos-Gestalt

5.1 Das kleine Horn

Eine mögliche Vorform der Armilos-Legende, die auch christlicherseits von jeher mit dem Wirken des Antichristen verbunden wurde,⁷⁸ ist die im Danielbuch vorausgesagte Ankunft eines endzeitlichen Gewaltherrschers, von dem es heißt: *Und er wird Worte reden gegen den Höchsten und wird die Heiligen des Höchsten aufreiben; und er wird danach trachten, Festzeiten und Gesetz zu ändern, und sie werden in seine Hand gegeben werden für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit* (Dan 7,25) und der in der Vision des Propheten durch das *kleine Horn* verkörpert wird, das zwischen den zehn Hörnern des Tieres aufsteigt und drei von ihnen ausreißt (Dan 7,8). Dieses *vaticinium ex eventu* war auf den Seleukidenkönig Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) gemünzt, dessen antijüdische Politik seinerzeit den Makkabäeraufstand provoziert hatte.⁷⁹ Auffallend häufig nimmt – vielleicht eine zeitgenössische jüdische Interpretation aufgreifend – die *Doctrina Jacobi* Bezug auf das *kleine Horn*, mit dem hier *Ἐρμύλαος* identifiziert wird.⁸⁰ Dass man in jüdischen Kreisen die entsprechenden Passagen des Danielbuches auf zeitgeschichtliche Ereignisse deutete, zeigt sich auch an der Elia-Apokalypse *Sēfer Ēlīyyāhū* aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Hier zieht ein König, gewalttätig und furchterregend, von Westen her gegen das Heilige Land, erobert und verwüstet Jerusalem und es heißt: „Verflucht unter den Frauen ist die, die ihn geboren hat; er ist das Horn, das Daniel sah und an jenem Tag wird Leid und Krieg gegen Israel sein.“⁸¹ Aufgrund des Charakters der Schrift, die offenbar ein Konglomerat verschiedener Traditionen darstellt,⁸² lässt sich nicht eindeutig bestimmen, ob mit diesem Herrscher Armilos oder ein anderer Tyrann gemeint ist.

Ein anonymes Piyyut, vermutlich aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, belegt vollends die Verbreitung der Gleichsetzung des *kleinen Horns* mit Armilos:

⁷⁸ Vgl. Bousset, Antichrist (Anm. 59), 102f; Gregory C. Jenks, The Origins and Early Development of the Antichrist Myth (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 59), Berlin/New York 1991, 81–83; 99f; 108f.

⁷⁹ Vgl. Jenks, The Origins (Anm. 78), 153–161, *passim*.

⁸⁰ *DoctrJac* (Anm. 68) 1,5; 3,9; 4,3; 5,1; 5,5 – Déroche, *Doctrina* (Anm. 68), 74f; 166f; 176f; 192f (Text, Übers.).

⁸¹ *Sēfer Ēlīyyāhū* (SefEl) – Moses Buttenwieser, Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche, Bd. 1 (mehr nicht ersch.), Leipzig 1897, 18 (Text); 63 (Übers.); Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), Bd. 3, 66 (Text); Wünsche, Israels Lehrhallen (Anm. 29), Bd. 2, 34 (Übers.); Reeves, Trajectories (Anm. 11), 35 (Übers.).

⁸² Reeves, Trajectories (Anm. 11), 30.

Das ist der Schlußstein, der gesetzt werden wird (Sach 4,7⁸³)
 Das ist das Kleine Horn, das der Liebenswerte (d.i. Daniel⁸⁴) sah,
 das sich inmitten von zehn Hörnern erhob
 und drei Hörner niederzuwerfen trachten wird (Dan 7,8).
 Und das Heilige Volk wird vernichtet (oder: zur Apostasie gezwungen) werden
 und Verfolgung (oder: Zwangskonversion) wird über sie verhängt werden.
 Das ist Armalyōs, das ist sein Name...⁸⁵

In *Sēfer Zerubbābel* sind, wenn auch undeutlich, die Bemühungen des Verfassers erkennbar, Armilos zusammen mit realen Herrschern in das vom Danielbuch vorgegebene Schema einzufügen. So heißt es im ersten Teil der Apokalypse, er werde von zehn mächtigen Königen in seinem Krieg gegen Israel unterstützt. Der zweite Teil enthält eine Liste von zehn nacheinander regierenden Herrschern, dessen letzter, Armilos die neun anderen unterwirft.⁸⁶

Eine typologische Beziehung zwischen dem „kleinen Horn“ und Armilos stellt auch Saadia Gaon in seinen Ausführungen über Armilos her, indem er Daniel 7,25 als Schriftbeleg für die Drangsale zitiert, die Israel unter der Herrschaft des Antimessias erwarten.⁸⁷

Das „kleine Horn“ aus dem Danielbuch könnte also insofern als Vorbild Armilos' gelten, als der von ihm symbolisierte Tyrann Israel verfolgt und unterwirft. Diese narrativen Elemente bilden jedoch nur einen, zwar wesentlichen, aber ebenso unspezifischen Teil der Armilos-Legende.

5.2 Satan

Satan, seit amoräischer Zeit (3.–4. Jhd.) Samael (*Sammā'ēl*) genannt, ist als Gegenspieler Gottes natürlich die naheliegendste Gestalt, die das Vorbild für den Antimessias geliefert haben könnte. Schon dass in *Sēfer Zerubbābel*, *Nistārōt* und *Ōtōt R. Šim'ōn b. Yōḥai* Satan als Vater von Armilos auftritt,⁸⁸ verdeutlicht die enge Beziehung beider Gestalten.

In der rabbinischen Tradition fungiert Samael zunächst als Ankläger Israels während der Erzengel Michael (nicht selten zusammen mit Gabriel) als sein Gegenspieler und Verteidiger Israels erscheint.⁸⁹ Schon im 3. Jahrhundert gilt

⁸³ Zur Deutung des Verses auf Armilos vgl. *OtRŠBY* (Anm. 29) – *Marmorstein*, *Les signes* (Anm. 29), 184 (Text); 186 (Übers.); *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 115 mit Anm. 47.

⁸⁴ Vgl. Dan 9,23; 10,11; 19.

⁸⁵ *Ezra Fleischer*, *Solving the Qiliri Riddle*, in: *Tarbiz* 54 (1985) 383–427, hier 415 (Text).

⁸⁶ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, *L'Apocalypse* (Anm. 29), 136; 142 (Text); 152f; 158 (Übers.); *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 80; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 59; 64f.

⁸⁷ *SG* (Anm. 31) – ebd.

⁸⁸ Vgl. o., Anm. 29.

⁸⁹ *ShemR* 18,5; 21,7 – *מדרש רבה המבואר*, 17 Bde., Jerusalem 1983–1997, Bd. 2,1, 450f; 455–457; 550–552 (Text); *H[arry] Freedman / Maurice Simon* (Hg.), *Midrash Rabbah*, 10 Bde., London/New York 1983, Bd. 3: Exodus, 220–222; 268f. (Übers.); *bSota* 10b (nur Gabriel); vgl. Hiob

Samael zudem als Schutzengel Esaus⁹⁰ und steht so für eine Verknüpfung mit der Identifikation von Edom und Rom, wie sie wenig später, im 4. Jahrhundert, erstmals erscheint,⁹¹ zur Verfügung. Ausdrücklich wird Samael in der Hechalot-Literatur, als Schutzengel Roms bezeichnet.⁹² In späteren Midraschim erscheint die Verbindung Samael-Edom-Rom in voll ausgebildeter Form. So tritt in *Pirqē ha-Mašīaḥ* „Samael, der Fürst Roms“ als Ankläger Israels auf, während Michael als sein Verteidiger fungiert.⁹³ Auch in *Pirqē de R. Elʿezer* (8. oder 9. Jhd.)⁹⁴ firmiert Samael als für die Völker zuständiger Schutzengel, dem keine Macht über Israel gegeben ist.⁹⁵ Wiederum als „Fürst“ und Verteidiger Roms erscheint Samael im Midrasch *Berēšit Rabbāṭī* (11. Jhd.).⁹⁶

So kann Armilos als menschliches Pendant des Engels Samael gelten. Auch er ist ein römischer Herrscher und führt Edom-Rom beziehungsweise die Völker als ihr „Messias“ an. In *Sēfer Zerubbābel* wird er zudem, wie Samael, von Michael, dem Schutzengel und eschatologischen Heerführer Israels an der Seite des Messias bekämpft.⁹⁷ In *Tefillat R. Šimʿon b. Yōḥai* bläst Michael den Schofar, wodurch der Messias erscheint und Israel in den letzten Kampf gegen Armilos und dessen Armee aus den Völkern führt.⁹⁸ Auch in den *Ōtōt R. Šimʿon b. Yōḥai* veranlasst Michael Gott, hier durch ein Gebet, den Messias zu

1,9–12; Sach 3,1; Offb 12,10. Michael wird bereits in Dan 12,1 als *der große Fürst, der für die Söhne seines Volkes eintritt*, bezeichnet.

⁹⁰ *ShemR* 18,5 (Anm. 89) – ebd.; vgl. *ShirR* 3,6 – מדרש רבה (Anm. 89), Bd. 6,1, 395f; *Freedman / Simon*, Bd. 9, 153–155 (Übers.).

⁹¹ *Herr / Ehrlich*, Edom (Anm. 7), ebd.

⁹² So im hebräischen Henochbuch (§42) und in *Hekalōt Rabbāṭī* (§108–110) – *Peter Schäfer* (Hg.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Texte und Studien zum antiken Judentum 2), Tübingen 1981; *Peter Schäfer / Klaus Herrmann* (Hg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (Texte und Studien zum antiken Judentum 17; 22; 29; 46), 4 Bde., Tübingen 1987–1995, Bd. 1, 108f; Bd. 2, 30–36.

⁹³ *Pirqē Mašīaḥ* – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), Bd. 3, 68–78, hier 68 (Text); *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), Bd. 3, 126–146, hier 126f (Übers.); *Even-Shmuel* (Anm. 29), 332–344, hier 332 (Text); *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 150–169, hier 150f. (Übers.).

⁹⁴ Vgl. *Stemberger*, *Einleitung* (Anm. 26), 321–323.

⁹⁵ *Dagmar Börner-Klein* (Hg.), *Pirke de-Rabbi Elieser*, nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852 (*Studia Judaica* 26), Berlin/New York, 2004, 626 (Text, Übers.).

⁹⁶ *Chanoch Albeck* (Hg.), *Midraš Berešit Rabbati ex libro R. Mosis Haddaršan*, Jerusalem, 1940, Ndr. 1984, 166f (Text); *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 169–171 (Übers.); vgl. *Stemberger*, *Einleitung* (Anm. 26), 345f.

⁹⁷ *SZ* (Anm. 29) – *Lévi*, *L’Apocalypse* (Anm. 29), 133 (Text); 147 (Übers.); *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 72f; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 54.

⁹⁸ *TefRŠBY* (Anm. 30) – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), 125f; *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), 168f; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 104f. Vgl. *ŌtM* (Anm. 30) – *Jellinek*, *Bet ha-Midrash* (Anm. 29), 61f; *Wünsche*, *Israels Lehrhallen* (Anm. 29), 114; *Reeves*, *Trajectories* (Anm. 11), 127.

seinem Volk zu senden.⁹⁹ Zu einer „Tröstungen zum 9. Av“ (*Nehāmōt le-Tiš‘ā be-Āb*) genannten Sammlung von Piyyutim von dem ebenfalls im 7. Jahrhundert tätigen El‘āzār ha-Qallir gehört das Klagelied „In jenen Tagen“ (*Ba-yāmīm ha-hem*), in dem es heißt, Michael und Gabriel würden herabsteigen und gegen die Feinde Gottes Krieg führen, von denen keiner überleben werde.¹⁰⁰ Auch in der schon genannten Passage des Targum Pseudo-Jonatan zu Deuteronomium 34,3 tritt Michael als endzeitlicher Befreier Israels auf, der damit vollends die Rolle übernimmt, die sonst dem Messias zukommt,¹⁰¹ wenn es nicht Gott selbst ist, der die letzte Schlacht schlägt.¹⁰²

So rückt also der Erzengel allmählich in die Nähe des Messias, während Armilos seinerseits eine Rolle ähnlich der Satans annimmt. In *Sēfer Zerubbābel* herrscht Armilos, seinerseits ja von Satan gezeugt, über die „Stadt (*medīn-tā*) Satans, des Vaters von Belial“¹⁰³ und der Leser fragt sich, ob hier der Antimessias mit Belial gleichgesetzt wird oder ob er sich beide als Brüder zu denken hat. Noch deutlicher sind *Tefillat R. Šim‘ōn b. Yōḥai* und *Eser Ōtōt*, in denen der Messias ben Joseph, Nehemyā b. Ḥuṣṣīl, Armilos zuruft „Du bist nicht Gott, sondern Satan!“¹⁰⁴ In *Eser Ōtōt* und *Ōtōt ha-Mašīaḥ* schließlich wird der Antimessias auch schlicht „Armilos der Satan“ genannt.¹⁰⁵ In ersterem Fall könnte man den Ausruf des Messias allerdings als bloße Polemik verstehen und in letzterem schlicht „Armilos der Widersacher“¹⁰⁶ übersetzen. Mehr als die funktionale Äquivalenz von Michael und Messias und von Satan und

⁹⁹ *OtRŠBY* (Anm. 29) – Marmorstein, Les signes (Anm. 29), 183f; *Even-Shmuel* (Anm. 29), 312–314; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 114–116. Eine ähnliche Tradition kennt schon Theodoret von Kyrrhos (393–460), in dessen Kommentar zu Dan 12,1 es heißt, der Erzengel werde Israel zu Hilfe kommen und gemäß Mal 3,23f das Erscheinen Elias bewirken, der seinerseits das Kommen des Herrn verkünden wird, wodurch die Juden das Heil erlangen könnten. – Robert C. Hill (Hg.), Theodoret of Cyrus, Commentary on Daniel (Writings from the Greco-Roman World 7), Atlanta, 2006, 314–317 (Text, Übers.).

¹⁰⁰ *Even-Shmuel* (Anm. 29), 113–116, hier 114 (Text); *Buchanan*, Revelation (Anm. 31), 288–290, hier 289 (Übers.).

¹⁰¹ Abhängig davon, wie man die Präposition *l-*, die dem Wort *pārōqā* („Erlöser“) vorangestellt ist, übersetzt, könnte Michael hier dem Erlöser zu Hilfe eilen oder als Erlöser auftreten – vgl. Anm. 23.

¹⁰² So in *TefRŠBY* (Anm. 30) – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 125f; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 168f; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 105 und *OtM* (Anm. 30) – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 62; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 115; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 127f.

¹⁰³ *SZ* (Anm. 29) – Lévi, L’Apocalypse (Anm. 29), 143 (Text); 160 (Übers.); *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 65. Die Übersetzung von *Himmelfarb* ist hier ungenau bzw. fehlerhaft.

¹⁰⁴ *TefRŠBY* (Anm. 30); *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 125; *Even-Shmuel* (Anm. 29), 316; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 104; 118.

¹⁰⁵ *EsOt* (Anm. 31) – *Even-Shmuel* (Anm. 29), 316; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 120 (Übers.); *OtM* (Anm. 30) – *Jellinek*, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 60; *Reeves*, Trajectories (Anm. 11), 125.

¹⁰⁶ So *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), Bd. 3, 111 in seiner (ansonsten ungenauen) Übers. der Stelle.

Armilos, etwa eine hinreichend explizite Identifikation Armilos' mit Satan, findet sich nirgends.

5.3 Antichrist

Wiederholt ist in der älteren Literatur, besonders von Bousset, die Ansicht geäußert worden, Armilos sei mehr oder weniger direkt von der christlichen Antichrist-Gestalt inspiriert worden.¹⁰⁷ Die einzelnen Züge, mit denen Armilos ausgestattet ist, sowie die enge Verbindung, die die Armilos-Erzählung mit der über die zwei Messiasse, also ihre Einbettung in die talmudische Überlieferung, sprechen eher gegen eine solche Abhängigkeit.¹⁰⁸ Gern wird in diesem Zusammenhang auf eine Passage in *Ōtōt ha-Mašīaḥ* verwiesen. Nach der Geschichte über die Steingeburt heißt es dort: „Sein Name ist Armilos, der Satan, der, den die Völker *antichristo* nennen.“¹⁰⁹ Diese bemerkenswerte Notiz, die in einer anderen Textfassung fehlt,¹¹⁰ erweckt jedoch eher den Eindruck einer erläuternden Glosse, die durch einen späteren Redaktor in den Text integriert wurde,¹¹¹ nach der Form *antichristo* zu urteilen, in einer italienisch- oder spanischsprachigen Umgebung. Für eine ursprüngliche Identität von Armilos mit dem christlichen Antichristen spricht der Einschub wohl kaum, stellt aber ein bemerkenswertes Zeugnis für die lebhafteste Wahrnehmung der anderen Religionsgemeinschaft dar. Dennoch kann die Armilos-Erzählung gut von der christlichen Antichrist-Erwartung mit angeregt beziehungsweise beeinflusst worden sein.

5.4 Jesus Christus

Natürlich lässt Armilos' Auftreten als Messias Edoms, der in der Endzeit alle Völker zum Glauben an sich bekehrt, an Jesus Christus denken.¹¹² Der Antimessias wird nach der Erzählung des *Sēfer Zerubbāḥel* von einer Jungfrau

¹⁰⁷ Bousset, Antichrist (Anm. 59), 70.

¹⁰⁸ Klatzkin (Anm. 19), 954.

¹⁰⁹ *OtM* (Anm. 30) – Jellinek, Bet ha-Midrash (Anm. 29), 60; *Wünsche*, Israels Lehrhallen (Anm. 29), 111f; Reeves, Trajectories (Anm. 11), 125 (אנטיקריסטו).

¹¹⁰ Yassif, Book (Anm. 29), 439.

¹¹¹ Eine ähnliche Bemerkung findet sich auch als Glosse in der Hs. (BM add. 27031) die Ginsburger für seine Edition des Targum Ps.-Jonathan benutzt hat: Ginsburger, Pseudo-Jonathan (Anm. 23), 365, Anm. 2.

¹¹² Hermann [Leberecht] Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 3: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, München 1926, Ndr. 1954, 1961, 1965, 1969, 1975, 1979, 1985, 1994, 638.

(*betūlā*) geboren,¹¹³ was die Mehrheit der Forscher dazu veranlasst hat, in dieser Episode eine Parodie der Jungfrauengeburt und des als Götzendienst angeprangerten Marienkults zu erblicken.¹¹⁴ Wenn ein solcher anti-christlicher Impuls hier auch offensichtlich mitschwingt, die verbreitete Annahme, man habe bei der steinernen „Mutter“ des Armilos an eine Statue der Heiligen Jungfrau zu denken, erweist sich bei genauerem Hinsehen als unhaltbar.¹¹⁵ Dennoch werden Leser beziehungsweise Hörer der einen oder anderen Fassung der Erzählung sicher nicht selten ein ins Dämonische verzerrtes Abbild Jesu Christi erblickt haben. Die von ihren christlichen Zeitgenossen erwartete endzeitliche Wiederkehr Christi stellte, sollte sie tatsächlich stattfinden, zweifellos ein überaus bedrohliches Szenario dar, dem sie die Armilos-Erzählung entgegenzusetzen konnten.

5.5 Bileam

Eine weitere Gestalt, die der Armilos-Figur einige ihrer Züge geliehen haben könnte, ist der ‚Anti-Prophet‘ Bileam, Sohn des Beor, der in der biblischen Landnahme-Erzählung im Auftrag des moabitischen Königs Balak und der midianitischen Ältesten versucht, Israel zu verfluchen, als es Moab bedroht. Daran wird er durch göttliches Eingreifen gehindert und gezwungen, Israel stattdessen zu segnen. Um ihm jedoch trotzdem zu schaden, rät er, die Midianiter sollten ihre Töchter schicken, die Israeliten zu Unzucht und Götzendienst zu verführen. Tatsächlich werden die Israeliten schwach und ziehen so den Zorn Gottes auf sich, was das Gelingen der Landnahme in Frage stellt.¹¹⁶

Dieser Angriff auf die Integrität des Gottesvolks machte Bileam zum Inbegriff des Versuchers und Feindes Israels. In der rabbinischen Literatur rückt Bileam in eine auffällige Nähe zum Pseudo-Messias Jesus.¹¹⁷ Auf eine Ver-

¹¹³ Alle anderen Quellen sprechen dagegen schlicht von einem „Stein in Gestalt eines Mädchens“ (*eben demūt na'rā*) oder schlicht von einem Stein.

¹¹⁴ So u.a. *Himmelfarb*, *Sefer* (Anm. 29), 87, Anm. 73; *David Biale*, Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity: The *Sefer toldot yeshu* and the *Sefer Zerubabel*, in: *Jewish Social Studies* N.S. 6 (1999) 130–145, hier 139; *Martha Himmelfarb*, The Mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and *Sefer Zerubbabel*, in: *Peter Schäfer* (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Bd. 3 (Texts and Studies in Ancient Judaism 93), Tübingen 2002, 369–389, hier 385.

¹¹⁵ *Lutz Greisiger*, Die Geburt des Armilos und die Geburt des „Sohnes des Verderbens“: Zeugnisse der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert, in: *Felicitas Schmieder / Wolfram Brandes* (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, hier 24–32.

¹¹⁶ Num 22–24; 31; vgl. *Josephus*, *Ant* 4,6.

¹¹⁷ *Peter Schäfer*, *Jesus in the Talmud*, Princeton/Oxford 2007, 30–33. Vgl. *Johann Maier*, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Erträge der Forschung 82), Darmstadt 1978, 51–54; 62–64; 68.

knüpfung der Bileams-Gestalt mit Jesus weisen auch die mit Bileam verbundenen Erzählstoffe hin, die in die *Toledot Yeshu* eingeflossen sind.¹¹⁸ Folglich findet sich in der Literatur häufig die Annahme, Bileam habe den Rabbinen als Deckname gedient um Jesus zu bezeichnen.¹¹⁹ Wenn eine vollständige Identifikation Bileams mit Jesus auch nicht eindeutig zu belegen ist,¹²⁰ gehören beide Gestalten in ihrer Bewertung durch die Rabbinen doch derselben Kategorie an. Auch lieferte das zweite Bileam-Orakel (Num 23,19) einen Anlass, gegen zentrale christologische Vorstellungen zu polemisieren.¹²¹ Blieb die Bewertung Bileams in der rabbinischen und in der altkirchlichen Literatur insgesamt durchaus ambivalent,¹²² überwogen negative Wertungen doch bei weitem: Bileam ist ein Wahrsager, Magier und falscher Prophet. Er hat Israel verleitet, von seinem Bund mit Gott abzufallen und ist daher beider Erzfeind: *Bil'ām ha-rāšā'* – Bileam der Böse, der Gottlose.¹²³

Die in unserem Zusammenhang entscheidende Auskunft über Bileam gibt der Babylonische Talmud, wo es heißt, der Name Bileam bedeute „Verderber (wörtlich: Verschlinger) eines Volkes (*billa'* 'am)“.¹²⁴ Des öfteren wurde die Auffassung vertreten, der hypothetische Name *Ἐρημόλαος* sei eine griechische Übersetzung des so verstandenen Namens Bileam,¹²⁵ eine Übertragung, die vielleicht von dem Danielischen „Greuel der Verwüstung“ (*δέλυγμα ἐρημώσεως*) mit angeregt worden sei, einem Götzenbild, mit dessen Aufstellung der Tempel entweiht wird.¹²⁶ Diese Annahme würde tatsächlich eine mehr oder weniger direkte Verknüpfung Bileams mit Armilos, dem Propagator des Götzenkultes herstellen. *Sēfer Zerubbābel* schreibt in einer erhaltenen Handschrift Armilos die Errichtung von 7 Altären zu (sonst ist von 4 Altären die Rede), die dem Götzendienst dienen sollen – ein Detail, das auffällig an die Bileam-Perikope im Numeri-Buch erinnert, wo ebenfalls für die Verfluchung

¹¹⁸ Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, Ndr. Hildesheim/Zürich/New York 1994, 267f; Louis Ginzberg, *Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schechter*, Bd. 1: *Midrash and Haggadah*, New York 1928, Ndr. 1969, 325; Hugh J[oseph] Schonfield, *According to the Hebrews: A new translation of the Jewish Life of Jesus (the Toldoth Jeshu)*, with an inquiry into the nature of its sources and special relationship to the lost Gospel according to the Hebrews, London 1937, Ndr. Hildesheim 1987, 123f.

¹¹⁹ Vgl. Maier, *Jesus von Nazareth* (Anm. 117), 68; 285, Anm. 138 (Lit.).

¹²⁰ Vgl. die Belege bei Maier, *Jesus von Nazareth* (Anm. 117), 68–103.

¹²¹ Schäfer, *Jesus* (Anm. 117), 106–109; anders Maier, *Jesus von Nazareth* (Anm. 117), 76–82.

¹²² Vgl. Jay Braverman, *Balaam in Rabbinic and Early Christian Traditions*, in: Sidney B[enjamin] Hoenig / Leon D. Stitskin, *Joshua Finkel Festschrift*, New York 1974, 41–50, hier 42–46.

¹²³ Braverman, *Balaam* (Anm. 122), 42f; 44f.

¹²⁴ Sanh 105a; vgl. Berger, *Themes* (Anm. 20), 159; Reeves, *Trajectories* (Anm. 11), 20.

¹²⁵ So zuerst Philippe d'Aquin, *Dictionarium absolutissimum complectens ... omnes voces Hebraeas, Chaldaeas, Talmudico-Rabinicas...*, Lutetiae Parisiorum 1629, s.v. ארמילוס (non vidi); Graetz, *Entwicklungsstadien* (Anm. 71), 19; vgl. Berger, *Themes* (Anm. 20), 159.

¹²⁶ Dan 9,27; 11,31; 12,11 – So A[ugust] Fr[iedrich] Gfrörer, *Geschichte des Urchristentums*, Bd. 1,2: *Das Jahrhundert des Heils*, Stuttgart 1838, 405f.

Israels mehrfach 7 Altäre errichtet werden und auf ihnen geopfert wird.¹²⁷ Ferner nennen Genesis 36,32 und 1 Chronik 1,43 als ersten König Edoms Bela (*Bela'*), Sohn des Beor, dessen Name aus denselben Konsonanten besteht wie der erste Teil des „Volksverderbers“ Bileam, Sohn des Beor, was eine Verbindung zwischen Bileam und Edom, also Rom, stiftet. So wird es möglich, Romulus, den ersten König Edoms, mit Bileam und Hermolaos zu verbinden.

Diese, von David Berger entwickelte typologische Rekonstruktion ist zweifellos schlüssig und elegant, hat jedoch die Schwäche, dass es ihr an soliden Belegen aus den Quellen mangelt, sie vielmehr nur über verschiedene Quellengruppen verstreute Andeutungen verbindet. So bleibt auch diese Herleitung der Armilos-Gestalt hypothetisch.

5.6 Könige Edoms

Zieht man die Stilisierung Roms als Israels Erbfeind und widergöttliche Macht in der Geschichte in Betracht, wie sie die rabbinische Tradition ausgebildet hat, so dürfte man dem legendären Gründer Romulus durchaus das Potential zutrauen, nach dem bekannten Urzeit-Endzeit-Schema zum Vorbild des Antagonisten des Erlösers gedient zu haben – und man ist zu Recht überrascht, für einen derartigen Zusammenhang kaum Belege zu finden. Allenfalls eine Passage aus dem Midrasch *Berēšit Rabbā* (5. Jhd.) könnte in diese Richtung deuten, in der Abraham über seine Erwartungen an Gottes Gericht spricht: „Als Du über Deine Welt zu richten wünschtest, überantwortetest Du sie zweien, Rōmōs und Rōmīlōs, sodass, wenn einer von ihnen etwas zu tun wüsste, ihn sein Genosse zurückhielt.“¹²⁸ Hier sind es jedoch nicht nur beide Zwillinge, die mit Gottes Gericht verbunden sind, als seine Instrumente dabei fungieren sie qua „Gewaltenteilung“ geradezu als Garanten seiner Gerechtigkeit und stellen keineswegs eine Verkörperung des Bösen dar. Darüberhinaus bietet die rabbinische Literatur reichlich Material, in dem, mehr oder weniger akkurat – und vor allem wertfrei – die römische Gründungslegende wiedergegeben und historisch eingeordnet wird.¹²⁹ Das traditionelle Bild von Romulus (und Remus) bietet also keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass Armilos außer seinem Namen auch andere Züge dorthin bezogen hätte.

¹²⁷ Num 23,1f; 14f, 29f.

¹²⁸ BerR 49,9 – מדרש רבה (Anm. 89), Bd. 1,2, 420f (Text); *Freedman*, Midrasch (Anm. 89), Bd. 1: Genesis, 429 (Übers.).

¹²⁹ Die Angabe bei *Joseph Dan*, Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbabel, in: *Peter Schäfer / Mark Cohen* (Hg.), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco* (Studies in the History of Religions [Numen Book Series] 77), Leiden/Boston/Köln 1998, 73–104, hier 81; 92, Romulus werde in jüd. Quellen gar nicht erwähnt, bedarf der Korrektur: vgl. *N[ehemias] Brüll*, Die rabbinische Romulus-Sage, in: *Jeschurun. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 7 (1871) 1–14.

In der älteren Literatur wurde gelegentlich die Ansicht vertreten, Armilos sei nach dem Vorbild Caligulas (37–41) geformt,¹³⁰ über dessen unharmonische Körperproportionen und tiefliegende Augen Sueton sich ausläßt, der zudem berichtet, der Kaiser sei gern in bizarrer Gewandung in der Öffentlichkeit aufgetreten, dazu unter anderem *armillatus*, „geschmückt mit Armspangen“.¹³¹ Der Kaiser hatte zwar kurz vor seinem Tod Anstalten gemacht, seine Statue im Jerusalemer Tempel aufstellen zu lassen und damit beinahe einen jüdischen Aufstand provoziert, er gilt aber der rabbinischen Tradition nur als ein Feind Israels unter vielen.¹³² Es dürfte daher nicht überraschen, dass diese gewagte Hypothese wenig Anklang gefunden hat.¹³³

Ein weiterer Herrscher des Reiches von „Edom“, der als Vorbild für die Gestalt des jüdischen Antimessias in Anspruch genommen worden ist, ist Kaiser Nero (37–68).¹³⁴ Die Gestalt des *Nero redivivus*, über die schon kurz nach des verhassten Herrschers Selbstmord Gerüchte in den christlichen Gemeinden kursiert hatten, verschmolz im 3. Jahrhundert mit dem christlichen Antichrist-Bild.¹³⁵ Für eine vergleichbare Karriere Neros in der jüdischen Überlieferung fehlen jedoch weitgehend die Belege. Anspielungen auf die Nero-redivivus-Legende tauchen noch in den Sibyllinen auf, wo der Kaiser als endzeitlicher Gewaltherrscher zurückkehrt.¹³⁶ Erzählungen über Nero finden sich später auch in der rabbinischen Literatur, weisen dort jedoch bereits keinen eschatologischen Bezug mehr auf, fallen sogar überraschend positiv aus.¹³⁷ Die Verknüpfung der Nero-Legende mit derjenigen über einen Herrscher, der am Ende der Zeiten ein widergöttliches Regime aufrichten würde, blieb dem-

¹³⁰ So *Ferdinand Hitzig*, Das Buch Daniel (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Lfg. 10), Leipzig, 1850, 125.

¹³¹ *Sueton*, vit. 4,50; 52 – *Otto Wittstock*, (Hg.; Übers.), Sueton, Kaiserbiographien (Schriften und Quellen der Alten Welt 39), Berlin, 1993, 276f; 278f.

¹³² Vgl. *Stemberger*, Die römische Herrschaft (Anm. 7), 64.

¹³³ Dagegen schon *Theodor Mommsen*, Römische Geschichte, Bd. 7, Buch 8: Länder und Leute von Caesar bis Diocletian (DTV Bibliothek 6058), München 1976, zahlr. Ndr., 220, Anm. 19; *Nöldeke*, Mommsen's Darstellung (Anm. 58), 343. Etwas milder im Urteil *Krauss*, Lehnwörter (Anm. 57), 242: „Man hat sich jedenfalls einen römischen Herrscher als Prototyp vorzustellen u. diejenigen, die den Kaiser Caligula als solchen annehmen, waren wenigstens auf der richtigen Fährte.“ Zuletzt ist diese Identifikation noch in Erwägung gezogen worden von *Ernst Bammel*, Judenverfolgung und Naherwartung: Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefs, in: *ders.*, Judaica. Kleine Schriften I (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 37), Tübingen, 1986, 220–238, hier 243 (= in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 56 [1959] 294–315, hier 300).

¹³⁴ Vgl. *Berger*, Themes (Anm. 20), 156.

¹³⁵ Vgl. *Jenks*, The Origins (Anm. 78), 14f; 19; 77; 103–107.

¹³⁶ Sib 4,119–124; 137–139; 5,137–151; 361–380 – *Helmut Merkel*, Sibyllinen (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5,8), Gütersloh 1998, 1113f; 1121f; 1130 (Übers.); vgl. *Jenks*, The Origins (Anm. 78), 259–267.

¹³⁷ So im babylonischen Talmud, Git 55b–56a und im Midrasch zu Kigl, EkhaRbti 1,31 – מדרש רבה (Anm. 89), Bd. 9, 191; vgl. *Stemberger*, Die römische Herrschaft (Anm. 7), 64–66.

nach weitgehend auf die christliche Überlieferung beschränkt, wo sie im Zusammenhang mit der Antichrist-Erwartung fortlebte.¹³⁸

Dass gewisse Züge der Armilos-Gestalt höchstwahrscheinlich auf christliche antipagane, namentlich gegen den Kybele-Kult gerichtete Polemik zurückgehen, konnte an anderer Stelle gezeigt werden.¹³⁹ Daraus, dass der Armilos des *Sēfer Zerubbāḥel* die Völker zum Götzendienst verführt, was Juden kaum, sehr wohl aber Christen schrecken konnte, mit Paul Speck den Schluss zu ziehen, dass das Vorbild des Armilos ein *Julianus redivivus*, ein zweiter *Julian Apostata* (361–363) sei, dessen Tyrannei Christen fürchteten und dessen Gestalt in das endzeitliche Szenario der frühmittelalterlichen jüdischen Apokalyptik eingeflossen sei,¹⁴⁰ geht dagegen sicher zu weit. Jedenfalls fehlt für die Annahme einer solchen Herkunft der Armilos-Gestalt jeder Beleg.¹⁴¹

Schließlich ist auch der letzte der weströmischen Kaiser, *Romulus Augustulus* (475–476) als Vorbild des Armilos in Betracht gezogen worden, eine Annahme, die voraussetzt, dass die Armiloslegende letztlich auf ein *vaticinium ex eventu* über Romulus' Krönung zurückgeht, das 475 oder 476 im Westteil des Reiches kursiert hätte und damit zeitlich und räumlich in große Ferne vom Entstehungskontext der Erzählung, wie ihn die Quellen bezeugen, dem Palästina des beginnenden 7. Jahrhunderts, gerückt wäre. Entsprechend zurückhaltend ist diese Hypothese in der Forschungsliteratur referiert worden.¹⁴²

5.7 Herakleios

Häufig wird in der Literatur die Ansicht vertreten, dass Kaiser Herakleios, der König aus Edom, Welteroberer und Bedränger Israels, als Vorbild beziehungsweise Inspirationsquelle für die Armilos-Gestalt gedient habe.¹⁴³ Das Wirken

¹³⁸ Jenks, *The Origins* (Anm. 78), passim.

¹³⁹ Vgl. Greisiger, *Geburt des Armilos* (Anm. 115), ebd.

¹⁴⁰ Paul Speck, *The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons*, in: *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997) 183–190, hier 190.

¹⁴¹ Zu Julian in der rabbinischen Literatur vgl. Stemberger, *Die römische Herrschaft* (Anm. 7), 103–106.

¹⁴² Berger, *Themes* (Anm. 20), 158; Dan, *Armilus* (Anm. 129), 98–100. Vgl. aber Oded Irshai, *Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late Antiquity*, in: Albert I. Baumgarten (Hg.), *Apocalyptic Time* (Studies in the History of Religions 86), Leiden 2000, 113–153, hier 150f, Anm. 110.

¹⁴³ Lévi, *L'Apocalypse* (Anm. 29), RÉJ 71, 60; Sharf, *Byzantine Jewry* (Anm. 3), 54; Fleischer, *Solving* (Anm. 85), 129; ferner Joseph Dan, *The Doctrine of the Messiah in the Middle Ages*, in: *Encyclopaedia Judaica*², Bd. 14, 112–114, hier 113; Stemberger, *Die römische Herrschaft* (Anm. 7), 140; Johann Maier, *Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge* (WB-Forum 33), Darmstadt 1989, 137f; Brannon M. Wheeler, *Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem. The „Prophecy and Dream of Zerubbabel“ and Antiochus Strategos' „Capture of Jerusalem“*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991) 69–85, hier 75–77; Stemberger, *Einleitung*

Herakleios' weckte in den christlichen Zeitgenossen unweigerlich eschatologische Hoffnungen auf ein Wiedererstarken des Imperiums.¹⁴⁴ Die kaiserliche Propaganda tat ihr übriges, stilisierte ihn als „unseren überaus frommen und gottgeleiteten Kaiser“¹⁴⁵ oder auch unumwunden als „Welterlöser“ (*κοσμορύστης*), der ein neues Zeitalter, vergleichbar dem 7. Schöpfungstag, eingeläutet habe.¹⁴⁶

Für die Juden bedeutete Herakleios' Feldzug andererseits ein Ende ihrer mit der persischen Herrschaft verbundenen Hoffnungen. So galt ihnen Herakleios zweifellos als ein bedeutsamer Widersacher ihrer endzeitlichen Erlösungserwartung. War für Christen die Zwangskonversion der Juden, wie sie der Kaiser 630 dekretierte, geradezu ein Beleg für dessen Sendung als Wegbereiter der endzeitlichen Erlösung,¹⁴⁷ konnten Juden darin nur eine Kampfansage an Israel erblicken, die den Kaiser in die Nähe des schlechthin Bösen, der widergöttlichen Macht, rückte. Häufig findet sich in der Literatur die Annahme, die Erzählung von Armilos' Errichtung von Götzen und Altären und des von ihm initiierten Kultes um seine „Mutter“ polemisierten gegen Herakleios' Förderung des Ikonen- und insbesondere des Marienkultes – die Belege für ein derartiges Wirken des Kaisers sind jedoch überaus dürftig.¹⁴⁸ Die Deutung der Armilos-Legende als schlichtes *vaticinium ex eventu* auf Herakleios schließlich verbietet sich schon angesichts der phantastischen Details über die Geburt und die monströse körperliche Gestalt des Anti-Messias.

Es zeigt sich also, dass die Entstehung der Armilos-Erzählung sich nicht monokausal erklären lässt, dass vielmehr traditionelle Vorstellungen mit neuen

(Anm. 26), 320; *ders.*, Juden und Christen im spätantiken Palästina (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 9), Berlin 2007, 70; *van Bakkum*, Jewish Messianic Expectations (Anm. 3), 109.

¹⁴⁴ *Gerrit J[an] Reinink*, Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius, in: *ders. / Bernard H[endrikus] Stolte* (Hg.), The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation (Groningen Studies in Cultural Change 2), Leuven/Paris/Dudley, MA 2002, 81–94.

¹⁴⁵ *Chronicon Paschale 352 – Ludwig Dindorf* (Hg.), *Chronicon Paschale* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae [Bd. 4]), 2 Bde., Bonnae, 1832, Ndr. 1924, 735; *Michael Whitby / Mary Whitby* (Übers.), *Chronicon Paschale, 284–628 AD* (Translated Texts for Historians 7), Liverpool 1989, 188.

¹⁴⁶ *Georgios Pisides*, In bonum patricium 7; Herakleias 1,70 – *Agostino Pertusi* (Hg.), Giorgio di Pisidia poemi, Bd. 1: Panegirici epici (Studia patristica et Byzantina 7), Ettal 1959, 163; 243 (Text, lat. Übers.) – vgl. *Reinink*, Heraclius (Anm. 144), 83f. Ein differenziertes Bild zeigt sich in den syrischen Chroniken: begrüßten Ostsyrer Herakleios' Erfolge, weil sie aus ihrer Sicht eine Befreiung von der „heidnischen“ Vorherrschaft der Perser brachten, lehnten die Westsyrer Herakleios ab, da er eine häretische Lehre (den Monotheletismus) verfocht und in ihrem Namen die Monophysiten verfolgte – *John W. Watt*, The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources, in: *Gerrit J[an] Reinink / Bernard H[endrikus] Stolte* (Hg.), The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation (Groningen Studies in Cultural Change 2), Leuven/Paris/Dudley, MA 2002, 63–79.

¹⁴⁷ *Dagron / Déroche*, Juifs et chrétiens (Anm. 3), 28–32; 42f.

¹⁴⁸ Zu den Einzelheiten vgl. *Greisiger*, Geburt des Armilos (Anm. 115), ebd.

typologischen Deutungen und Impulsen durch die historischen Ereignisse verschmolzen und eine ebenso idiosynkratische wie kreative Neuschöpfung hervorbrachten, die zum festen Traditionsbestand jüdischer Eschatologie werden sollte.

6. Die Armilos-Erzählung in Mittelalter und Neuzeit

Die Tradition um Armilos und seine endzeitliche Schreckensherrschaft, die, wie wir gesehen haben, im 7. Jahrhundert entsprang, blieb über das gesamte Mittelalter hinweg bis in die Neuzeit lebendig. Hatten die frühmittelalterlichen Midraschim die Legende noch gern mit der Formel „man sagt, dass...“ eingeleitet und sie damit als eine in mündlicher Form umlaufende Erzählung eher volkstümlichen Charakters gekennzeichnet, so beginnt bereits im 10. Jahrhundert Saadia Gaon seinen Text über Armilos mit den Worten „Unsere Weisen, ihr Angedenken zum Segen, haben gesagt, dass...“¹⁴⁹ – die Armilos-Legende hat die Weihen einer autoritativen Überlieferung empfangen.

Im 13. Jahrhundert gibt der vor allem für seine Fabel-Sammlung *Mišlē šū‘ālīm* bekannte Berachja ben Natronai ha-Naqdan in seinem *Sēfer ha-mašrēf* eine prononciert ethische Interpretation der Erzählung über den Kampf des Messias gegen Armilos. Sollte Israel, so Berachja, zur vorherbestimmten Zeit nicht umgekehrt sein und Buße getan haben, werde der Messias ben David nicht kommen, sondern an seiner Stelle der Messias ben Joseph, dessen Mission es sei, Israel mit Feuer von seinen Sünden zu reinigen. Die eigentliche Erlösung aber würde scheitern, denn diesem Messias sei es bestimmt, von Armilos getötet zu werden. Wenn es aber gelänge, diesen Schrecken zu umgehen, würde der Messias ben David auftreten, die ersehnte Rache an Edom üben und, zusammen mit einer Streitmacht aus Israel, Armilos, den Fürsten Edoms, in Jerusalem stellen und töten. Der Sieg über Armilos ist hier also etwas, das die Gläubigen durch eine Umkehr von ihrem sündhaften Lebenswandel erwirken, sich gleichsam verdienen müssen.¹⁵⁰

Unweigerlich wurde im Kontext von messianischen Bewegungen auf die Überlieferung zurückgegriffen, nach der ein ‚Protomessias‘ aus dem Geschlecht Josephs Israel in den Krieg gegen Armilos führt, schließlich unterliegt und von dem davidischen Messias gefolgt wird, der Armilos überwindet und die endgültige Erlösung bringt. So etwa im Fall von David Reuveni (Re’ūḇēnī, der „aus [dem Stamm] Ruben“, ca. 1485–1538), dessen Auftreten seinerzeit in Europa großes Aufsehen erregte. Er behauptete in diplomatischer Mission

¹⁴⁹ SG (Anm. 31), ebd.

¹⁵⁰ Hermann Gollancz, *The Ethical Treatises of Berachja Son of Rabbi Natronai ha-Nakdan, Being The Compendium and The Mašref*, London 1902, 76 (Text); 130; 133 (Übers.).

seines Bruders zu reisen, eines jüdischen Königs, der über ein Reich im Osten regiere, das von Teilen der verlorenen Stämme Ruben, Gad und Manasse bewohnt sei, um die europäischen Mächte für ein Militärbündnis gegen die osmanischen Türken zu gewinnen. Ein zeitgenössischer anonym überlieferter Brief aus Damaskus berichtet über jenen König, er heiße Hananel und werde Armilos genannt, da er gegen Armilos Krieg führe. Der Briefschreiber geht leider nicht näher auf diesen Kampf ein, liefert aber einen Beleg, dass David Reuvenis Sendung, die viele jüdische Zeitgenossen als eine messianische ansahen, dazu anregte, die Überlieferung über Armilos zu aktualisieren.¹⁵¹

Auch für die Bewegung um den Messias Sabbatai Zwi (Šabbtai Šbī, 1626–1676)¹⁵² spielte ein solcher Rückgriff eine nicht unerhebliche Rolle. So prophezeite der *spiritus rector* und Propagandist der Bewegung, Nathan von Gaza (1643–1680) in einem Brief, Sabbatai Zwi werde bei seiner Rückkehr aus dem Osten, wo er die verlorenen Stämme gesammelt haben würde, die jüdische Bevölkerung Palästinas unter der Herrschaft des Armilos vorfinden und befreien.¹⁵³ Gerade das Ausbleiben der aufgrund der Überlieferung erwarteten eschatologischen Ereignisse, darunter der Tod des Messias ben Joseph und eben die Herrschaft des Armilos, veranlasste einige der Zeitgenossen, Sabbatai Zwis messianische Ansprüche zurückzuweisen beziehungsweise diene seinen Gegnern als Beweis dafür, dass er ein Betrüger sei.¹⁵⁴ Bezeichnend ist etwa die Episode des Zusammentreffens mit dem polnischen Rabbi Nehemia Kohen, der selbst die Identität des Messias ben Joseph beanspruchte, welcher sein Werk noch nicht begonnen habe und deshalb Sabbatais Behauptung, er sei der Messias ben David, vehement bestritt.

Auch der Konvertit und vormalige Rabbiner von Metz, Friedrich Ragstat von Weille (1648–1729), argumentiert in seinem *Yefē-mar'e* (etwa: „Die rechte Ansicht“), Sabbatai könne nicht der Messias sein, da ihm weder der Messias ben Joseph vorangegangen und von Armilos erschlagen worden, noch dieser seinerseits von Sabbatai getötet worden sei. Grundlage seiner Argumentation bilden die *Zeichen des Messias*, deren Voraussagen des endzeitlichen Geschehens er zuvor recht ausführlich referiert.¹⁵⁵ Er greift also ausschließlich auf die

¹⁵¹ Abraham (=Adolf) Neubauer, *קיצוצים על עניני עשרת השבטים ובני משה*, Berlin 1888, 33–37 (Text); Harris Lenowitz, *The Jewish Messiahs. From the Galilee to Crown Heights*, Oxford 1998, 111f (Übers.).

¹⁵² Vgl. Gershom Scholem, *Sabbatai Zwi: Der mystische Messias*, Frankfurt a. M. 1992.

¹⁵³ Scholem, *Sabbatai Zwi* (Anm. 152), 309f.

¹⁵⁴ Scholem, *Sabbatai Zwi* (Anm. 152), 733–742.

¹⁵⁵ Fridericus Ragstat de Weile, *יפה-מראה* Theatrum Lucidum, Exhibens, verum Messiam, Dominum nostrum Jesum Christum. Ejusque honorem defendes, contra accusationes Judæorum, seu Rabbīnorum..., Amstelodami 1671 (= Vertoog van de Wangestalte des hedendaagse superstitieuse Jodendoms, mitsgaders hare stoute hardnekkigheyd, Dordrecht 1698; = Die Herrlichkeit Jesu Christi des wahren Messiae und Heyland der Welt ..., o.O. 1702), 32–36; vgl. *OTM* (Anm. 30). Zur Person vgl. J[acob] Haitsma, *Fridericus Ragstat à Weille (1648–1729): de eerste joodse predikant in de Nederlandse Gereformeerde (Hervormde) Kerken*, Leiden 1989.

jüdische Tradition zurück, bedient sich keinerlei christlicher Polemiken und dürfte hier eine jüdische, anti-sabbatianische Argumentation reproduzieren.

Ein kurzer Text aus der türkischen krypto-sabbatianischen Sekte der Dönme¹⁵⁶ schildert eine Vision Nathans, in der ihm von dem verstorbenen Messias befohlen wird, zusammen mit seinen Getreuen den Fürsten Edoms namens *Arma'el* gefangenzunehmen und in Ketten zu legen. Dann mögen sie nach Rom ziehen und die siebenköpfige weibliche Statue, die er dort, wie er wohl wisse, vorfinden werde, enthaupten. All dies geschieht auftragsgemäß und Nathan überwindet die dämonischen Mächte¹⁵⁷ – offensichtlich eine sehr frei mit den alten apokalyptischen Traditionen verfahrenende Neufassung der Armilos-Legende.

Ebenso blieb in der chassidischen Bewegung, die im 18. Jahrhundert das osteuropäische Judentum erfasste, die Erwartung des von Armilos verbreiteten endzeitlichen Schreckens lebendig. So wurde über R. Salomo von Karlin (1738–1792) berichtet, er sei während der russischen Niederschlagung eines polnischen Aufstands, als Kosaken in einer Gefechtspause ein Blutbad an der jüdischen Gemeinde von Karlin anrichteten, von einem hinkenden Kosaken angeschossen worden und, nach einiger Zeit im Krankbett, während derer er beharrlich ärztliche Hilfe abgelehnt habe, mit dem Sohar auf den Knien gestorben. Die Legendenbildung um Salomo machte ihn bald zum Messias ben Joseph, der in seinen Leiden um die Erlösung Israels gerungen und sich von dem deformierten Armilos in Gestalt des hinkenden Kosaken habe töten lassen, um so das Kommen des Messias ben David vorzubereiten.¹⁵⁸

Eine an die ethische Interpretation, wie sie etwa Berachja ha-Naqdan vorgenommen hatte, anschließende eigentümliche Wandlung vollzog die Armilos-Legende in der Tradition der jüdischen Mystik, in den Lehren der verschiedenen Strömungen der Kabbala, im Hochmittelalter und in der Frühen Neuzeit. So widmet sich Abraham Abulafia (1240–ca. 1292), der Hauptvertreter der sogenannten ekstatischen Kabbala, in seinem *Sēfer ha-melīš* (Buch des Fürsprechers), der Gestalt des Armilos und dem Kampf des Messias gegen ihn, der hier als Allegorie auf das Ringen des Geistes mit dem Körper gedeutet wird.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Vgl. *Gershom Scholem*, Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei, in: *Numen* 7 (1960) 93–122.

¹⁵⁷ Was beim Verschwinden von AMYRH (d.i. Sabbatai Zwi) geschah, aus einer Handschrift von R. N[athan] selbst, Buchstabe für Buchstabe – *Gershom Scholem* (Hg.), *A New Text from the Beginnings of the Dönme Sect in Salonika* (hebr.), in: *Sefunot* 9 (1964) 193–207, hier 201 (Text); *Joseph Dan*, *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*, Oxford 2002, 221f.

¹⁵⁸ *Nathaniel Deutsch*, *The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman and Her World*. Berkeley/Los Angeles/London, 2003, 70f; vgl. *Martin Buber*, *Die Erzählungen der Chassidim* (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Zürich 2006, 435–437.

¹⁵⁹ *Moshe Idel*, *Studies in Ecstatic Kabbalah* (SUNY Series in Judaica), Albany, NY 1988, 53.

Die führende Gestalt der letzten großen Erneuerungsbewegung in der Geschichte der Kabbala, Isaak ben Salomo Luria Aschkenasi (1534–1572), in dessen Lehre die messianische Dimension der mystischen Erkenntnis und Lebenspraxis zu einem Hauptimpuls wurde, galt seinen Anhängern als der Messias ben Joseph selbst.¹⁶⁰ Es ist überliefert, dass er einmal seine Schüler eindringlich ermahnte, ihre Gebete so zu verrichten, dass Armilos nicht den Messias ben Joseph töten würde. Kurz darauf starb er und sein Schüler Chajim Vital (1543–1620) schrieb dies den Sünden zu, die seine Mitschüler und er selbst begangen und so den Tod ihres Meisters, des Messias ben Joseph verschuldet hätten.¹⁶¹

Hillel Rivlin von Schklow (1758–1838), ein Schüler des „Gaon von Wilna“ Elia b. Salomon Salman (1720–1797), des großen Führers der anti-chassidischen *Mitnagdim*, stellt in seinem *Qōl ha-tōr* („Die Stimme der Turteltaube“) die Erlösungslehre seines Meisters dar, nennt Armilos den Engel des *‘ēreb rāb*, mit dem der Messias ben Joseph in einem ständigen Kampf liege. Die Aufgabe der Gläubigen sei es, letzteren zu unterstützen und sein Unterliegen zu verhindern, damit er den Weg für den Messias ben David bereiten könne.¹⁶² Nach der Lehre des Sohar, dem Klassiker der kabbalistischen Literatur, auf den sich der Autor wiederholt ausdrücklich bezieht, bildet der *‘ēreb rāb*, das „Mischvolk“, das nach dem Exodus-Bericht (Ex 12,38) mit den Israeliten aus Ägypten gezogen war, den unzuverlässigen und unreinen Teil Israels, der von Lilit abstammt und unter dem Regiment Satans steht.¹⁶³

So wird in den verschiedenen kabbalistischen Schulen das Ringen des Messias ben Joseph mit Armilos und seiner Streitmacht nicht nur in ein gegenwärtig und andauernd sich vollziehendes Geschehen verwandelt, sondern auch in eines, das sich nicht auf den politischen oder militärischen Kampf Israels mit seinen Feinden bezieht, sondern auf diejenigen, den Israel, und nicht zuletzt der einzelne Gläubige, mit sich selbst ausficht und in dem es sich reinigt, um so dem Kommen des Messias ben David, der eigentlichen Erlösung, die Bahn zu ebnen.

Auch in der modernen Literatur hat, gespeist aus den volkstümlichen Überlieferungen des osteuropäischen Judentums, die Gestalt des Armilos ihre Spuren hinterlassen. Gustav Meyrinks berühmter Roman *Der Golem*, 1913/14 zunächst als Fortsetzungsroman in der expressionistischen Zeitschrift *Die weißen*

¹⁶⁰ Vgl. Gerold Necker, Einführung in die lurianische Kabbala, Frankfurt a. M./Leipzig 2008. Zu den messianischen Ansprüchen Isaak Lurias und Chaim Vitals ebd., 28; 39; 146f.

¹⁶¹ Lawrence Fine, Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship, Stanford 2003, 325f.

¹⁶² Yechiel Bar-Lev, The Voice of the Turtledove: In the Footsteps of the Mashiach, A Digest of 7 Pirkei Ha-Geulah, Chapters on Redemption, by the Great Kabbalist Rabbi Hillel Shaklover, Petach Tikvah 2002, passim.

¹⁶³ Pinchas Giller, The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar (SUNY series in Judaica), Albany, NY 1993, 49.

Blätter und 1915 in Buchform erschienen, erzählt von einer Sage über ein Kleinseiter Haus in Prag, das nur bei Nebel sichtbar werde und sonst in Gestalt eines schlichten Steines erscheine. „Unter dem Stein, heißt es, ruht ein riesiger Schatz, und er soll von dem Orden der ‚Asiatischen Brüder‘, die angeblich Prag gegründet haben, als Grundstein für ein Haus gelegt worden sein, das dereinst am Ende der Tage ein Mensch bewohnen wird – besser gesagt ein Hermaphrodit –, ein Geschöpf, das sich aus Mann und Weib zusammensetzt [...] Bis die Zeit gekommen ist, heißt es, hält Methusalem in eigener Person Wache an dem Ort, damit Satan nicht den Stein beflattert und einen Sohn mit ihm zeugt: den sogenannten Armilos. – Haben Sie noch nie von diesem Armilos erzählen hören? – Sogar wie er aussehen würde, weiß man – das heißt die alten Rabbiner wissen es –, wenn er auf die Welt käme: Haare aus Gold würde er haben, rückwärts zum Schopf gebunden, dann: zwei Scheitel, sichelförmige Augen und Arme bis herunter zu den Füßen.“¹⁶⁴

Hier klingt in Gestalt der ‚Asiatischen Brüder‘ ein fernes aber vernehmliches Echo von Romulus nach, der Rom, wie diese die Stadt Prag, gegründet hatte. Sogar der Messias, der unerkant in Rom auf seine Zeit wartet und gleichsam über den „geordneten Ablauf“ der endzeitlichen Ereignisse wacht,¹⁶⁵ hat, verschlüsselt in der Figur des Methusalem, seinen Auftritt. Die weibliche Gestalt des Steines, mit dem Satan den Armilos zeugen würde, ist hier seltsamerweise offenbar zu einem „Hermaphroditen“ geworden, aber der steingeborene Unhold selbst hat ganz dieselben Züge wie in den alten Midraschim.

Die spätere Rezeptionsgeschichte und Entwicklung der Armilos-Legende, wie sie oben skizziert worden ist, hat in der Forschung bislang kaum Aufmerksamkeit gefunden. Bei genauerem Hinsehen erweist sich Armilos, wenn er auch nie einen vergleichbaren Stellenwert in der jüdischen Vorstellungswelt einnahm wie der Antichrist in der christlichen, als doch ebenso langlebig und als feste, ständig verfügbare Bezugsgröße eschatologischen Denkens im Judentum.

Zusammenfassung: Die Figur des Antimessias Armilos erscheint in der jüdischen Literatur erstmals im 7. Jahrhundert in einem fertig ausgebildeten narrativen Rahmen. In ihr fließen Züge verschiedener Gestalten der biblischen Überlieferung und der Geschichte mit traditionellen Interpretationen zu einer mythisch-literarischen Neuschöpfung zusammen. Armilos verkörpert die Gott und Israel feindlichen Kräfte – den Götzendienst, den christlichen Irrglauben, falsche Erlösergestalten und vor allem Edom, das übermächtige Römische Imperium –, die in der Endzeit ein letztes Mal mit aller Macht Israel angreifen, er tötet den Messias ben Joseph und wird nach einer kurzen Schreckensherrschaft seinerseits vom Messias ben David gerichtet. Diese Erzählung bleibt bis in die Neuzeit fester Bestandteil der messianischen Erwartungen im Judentum.

¹⁶⁴ Gustav Meyrink, *Der Golem* (Ullstein Taschenbuch 20140), Frankfurt a. M. ²¹2006, 191f.

¹⁶⁵ Vgl. Abraham Berger, *Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif*, in: *Proceedings [of the] American Academy for Jewish Research* 44 (1977) 2–17.

Abstract: In the 7th century the figure of the Antimessiah Armilos appears in Jewish literature in a fully developed narrative framework for the first time. Characteristics of different figures of the biblical tradition and of history coalesce with traditional interpretations into a new mythical-literary creation. Armilos embodies the forces hostile to God and Israel – idolatry, the heretical Christian faith, false redeemer figures, and above all Edom, the all-powerful Roman Empire – which will attack Israel with all their might one final time in the last days. He kills the Messiah of the lineage of Joseph and after a brief reign of terror he himself is put to death by the Messiah of the lineage of David. This narrative remains an integral part of the messianic expectations in Judaism right into the modern age.

Der Antichrist im Straßburger Bildertext (um 1480) und bei Johannes von Paltz (1486)

von Christoph Burger

1. Einleitung

Von den beiden ausgewählten Texten ist der eine kurz vor 1500 gedruckt, der andere kurz vor 1500 formuliert und danach dann auch gedruckt worden. Richtet sich der erste, ein knapper Bildertext zu 62 Holzschnitten, in der Volkssprache an ein breites Publikum auch von nicht Lesefähigen, so ist der viel längere zweite in lateinischer Sprache geschrieben und allein schon dadurch nur einem sehr begrenzten Leserkreis zugänglich gewesen. Beide Texte formulieren diejenige Antichristenerwartung, die der offiziellen Kirchenlehre der Zeit entspricht. Inhalte, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Antichrist-Vorstellungen in beiden Texten sollen kurz dargestellt werden, um auf diese Weise ein Bild von kirchlich empfohlenen Erwartungen dieser Gestalt der Endzeit in Deutschland kurz vor dem Jahr 1500 zu entwerfen.

In beiden Texten werden im Wesentlichen die bereits aus der kirchlichen Tradition bekannten Aussagen zusammengestellt. Originalität ist von ihnen nicht zu erwarten, sondern eine Indienstnahme der Erwartung des Antichrist für kirchentreue Katechese im Dienst der Vorbereitung auf ein Bestehen vor Christi Urteil am Jüngsten Tage. In der abschließenden Zusammenfassung werden einige Charakteristika dieser Katechese näher beschrieben.

2. Der Antichrist im Straßburger Bildertext (um 1480)

2.1 Die Vorgeschichte des Bildertexts

Um 1480 publizierte ein nicht durch andere Publikationen bekannter Drucker und Verleger, der aufgrund des nun vorzustellenden Produkts der „Antichrist-Drucker“ genannt wird, eine Holzschnittfolge mit kurzen erläuternden Texten.¹

¹ Ein Faksimile, künftig abgekürzt als „Bildertext“ bezeichnet, ist bequem zugänglich in: Der Antichrist und die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Straßburger Druckers, um 1480, Hamburg 1979.

Er arbeitete wohl in Straßburg. Um sein Produkt in recht vielen Gebieten Deutschlands absetzen zu können, ließ er die Texte in einer niederdeutschen und in zwei voneinander abweichenden hochdeutschen Fassungen drucken. Ganz offenbar konnte er damals lebhaftes Interesse an der Gestalt des Antichrist voraussetzen, sonst hätte sich die erforderliche Investition in Holzschnitte, Satz und Druck für ihn nicht gelohnt.

In seinem Bildertext wird das Thema „Antichrist“ mit dem Thema „Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht“ verbunden. Diese Verknüpfung ist viel älter. Sie begegnet bereits in einem Text, der – mit aller Vorsicht – auf das Jahr 1241 datiert worden ist. Der Verfasser soll Pikarde oder Wallone gewesen sein und seine Schrift in Italien verfasst haben.²

Die ältesten erhaltenen Handschriften des Bildertexts mit dem Inhalt, wie er dann 1480 gedruckt werden sollte, stammen von etwa 1430. Danach wurden auch die Texte in Druckstöcke aus Buchsbaumholz geschnitten, weil offenbar die Nachfrage so stark war, dass sich dieses Verfahren lohnte. Statt die Texte abzuschreiben, konnten sie nun von Druckstöcken aus Buchsbaum gedruckt werden. Die Straßburger Fassung des Bildertexts ist bereits mit beweglichen Lettern gesetzt worden. Die Reihenfolge der Holzschnitte und der begleitenden Texte geriet im Laufe der verschiedenen Herstellungsverfahren erheblich durcheinander. Die damit verbundenen Inkonsistenzen in der Abfolge der Antichrist-Erzählung scheinen die Kunden aber nicht gestört zu haben.

Blickt man auf die Vorgeschichte des Bildertexts, so wird man das Straßburger Unternehmen von 1480 nicht originell nennen können. Interessant ist es jedoch, dass kurz vor 1500 im süddeutschen Straßburg ein Drucker erhebliche Absatzchancen für seinen Bildertext über den Antichrist sah. Die Hoffnung darauf, im Jüngsten Gericht bestehen zu können, bildet den Bezugsrahmen, in den die abschließenden Holzschnitte und Texte sowohl die Erwartung des Antichrist als auch die „Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht“ stellen. Schließt doch der Bildertext mit einem ganzseitigen Holzschnitt, der den im Endgericht richtenden Christus abbildet, mit einem bündelnden Text und einem vorformulierten Gebet. Sucht man nach einer Erklärung für die akute Endzeiterwartung gerade am Verlagsort Straßburg, dann bietet sich beispielsweise die Erklärung an, dass im Oberrheintal seit 1470 die Bevölkerung stark zunahm.³ Der Bevölkerungsdruck konnte dann leicht zu Versorgungsengpässen führen. 1493 schlossen Bauern sich zur Vereinigung des „Bundschuh“ zusammen. Eine derartige Krise konnte die ohnehin vorhandene und kirchlich geförderte Endzeiterwartung zusätzlich verstärken.

² Vgl. *Dietrich Briesemeister*, Antichrist. B. Literatur III. Romanische Literaturen, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, (1999), München 2002, Sp. 706–707, hier Sp. 706.

³ Vgl. *Thomas Brady*, Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation, Berlin 1996, 62.

Auch im mitteldeutschen Erfurt bestand großes Interesse an dieser Gestalt der Endzeit, denn sonst wäre das Thema nicht für die Quodlibet-Disputation gewählt worden. Wie aktuell endzeitliche Fragen damals an der Erfurter Universität waren, kann man daran erkennen, dass Johannes von Paltz OESA, Hochschullehrer der Theologie, der im Jahre 1486 bei der Quodlibetdisputation der Erfurter Artistenfakultät eingeladen wurde, sich zu diesem Thema zu äußern, keineswegs der erste war, dem bei dieser Gelegenheit Fragen zur Endzeiterwartung gestellt wurden. Sein Lehrer Johannes von Dorsten OESA hatte bereits einundzwanzig Jahre vor diesem „Gegen die Irrtümer des Abtes Joachim vom dritten Weltalter“ disputiert. In Erfurt wirkten damals Endzeiterwartungen der Brüder Wirsberger, die ihrerseits auf ältere taboritische Vorstellungen zurückgriffen. Dorsten berichtet von einem Gesandten des Königs von Zypern, der nach Deutschland gekommen war, um Geld für die Verteidigung Zyperns gegen die Türken zu sammeln. Er war in Erfurt eingekerkert worden, weil er behauptet hatte, er sei Gottes Sohn und leide für die Erlösung der Menschen. Innerhalb von zehn Jahren werde aus dem Winter Sommer werden.⁴

2.2 Die Quellen des Bildertexts

Der Bildertext verweist auf das *Compendium theologiae veritatis* des Hugo Ripelin von Straßburg als auf seine wichtigste Quelle. Diesen Text kann man sehr verschieden bewerten, je nachdem, ob man auf seine Originalität oder auf seine Rezeption schaut. Die Originalität des *Compendiums* wurde von den Herausgebern des *Mittellateinischen Wörterbuches* als so gering eingeschätzt, dass sie es nicht unter die Quellschriften aufnahmen, aus denen sie schöpfen. Seine Wirkung aber war ganz enorm. Denn dieser Grundriss scholastischer Theologie wurde sowohl in lateinischer Sprache als auch auf deutsch breit rezipiert, wie Georg Steer nachgewiesen hat.⁵ Er zählt allein 469 Handschriften auf, die den lateinischen Text enthalten. 174 Bücherlisten geben Aufschluss darüber, wem Handschriften gehört haben. Steer konnte neben den zahlreichen Handschriften ferner 59 Drucke nachweisen, die von etwa 1470 bis 1895 entstanden sind. Der erste bekannte Druck stammt aus Nürnberg und wird um 1470 oder

⁴ Johannes Bauer von Dorsten OESA, „Quaestio de tertio statu mundi“ (Universitätsbibliothek Gießen, Codex G 696). Vgl. auch Ferdinand Lang, Johannes Bauer von Dorsten, OESA, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Bd. 5, Freiburg 1960 (Sonderausgabe 1986), Sp. 1029. Gemäß diesem Artikel lautet der Titel: „Contra errores Abbatis Joachim de tertio mundi statu“. – Näheres zu dem Pseudo-Christus Johannes de Castro Coronato in der Edition des unten in Anm. 29 genannten Werkes des Paltz, S. 77, Anm. 197.

⁵ Vgl. Georg Steer, Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des „Compendium theologiae veritatis“ im deutschen Spätmittelalter, Tübingen 1981.

1472 entstanden sein. 1481 ist auch ein Straßburger Druck erschienen.⁶ Wenn der Drucker und Verleger des Bildertexts in Straßburg zu suchen ist, wie allgemein angenommen wird, dann wurde in derselben Stadt etwa gleichzeitig mit seinem Produkt auch dessen wichtigste Quelle gedruckt. In Buch 7 des *Compendiums* handeln die Kapitel 6–13 vom Antichrist. Daneben schöpft der Verfasser des Bildertexts aus Bibelglossen, Pseudo-Methodius und Adso Dervensis, möglicherweise vermittelt durch die Kompilation des Albinus Eremita, die den Namen *Buch der Tugend* trägt.⁷

Ich skizziere nun einige inhaltliche Charakteristika des Bildertexts.

2.3 Verführt und bedroht: Juden, Heiden und die Mehrzahl der Christen

2.3.1 Das Bild der Juden im Bildertext

„Christenheit, Juden und Heiden“ sind die drei Gruppen, die als Adressaten der Predigten betrachtet werden, die die Boten des Antichrist in seinem Auftrag halten werden.⁸

Die Juden werden in diesem Bildertext durchweg negativ dargestellt. Der Segen des Erzvaters Jakob für seinen Sohn Dan (Gen 49,16–18) wird im Anschluss an eine Glosse so gedeutet, dass Dan ein listenreicher Betrüger werden solle.⁹ Aus der blutschänderischen Verbindung eines Vaters aus dem Stamme Dan mit der eigenen Tochter wird der Antichrist entstehen, so wird erwartet. Er wird in der „Großen Babylon“ geboren werden.¹⁰ Erst als er schon ungeord-

⁶ Vgl. Steer, Hugo Ripelin (Anm. 5), 47–172. Seine breite Rezeption verdankt das *Compendium* zu einem nicht geringen Teil der Tatsache, dass es schon bald nicht mehr seinem wirklichen Verfasser, sondern von den einen dem Franziskaner Bonaventura, von anderen dem Dominikaner Albert dem Großen zugeschrieben worden ist.

⁷ Vgl. Franz Josef Worstbrock, Albinus Eremita, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, Berlin/New York ²1978, Sp. 207–209 Vgl. auch Christoph Burger, Endzeiterwartung im späten Mittelalter. Der Bildertext zum Antichrist und den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht in der frühesten Druckausgabe, in: Der Antichrist und die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Kommentarband zum Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Straßburger Druckers, um 1480, Hamburg 1979, 18–78, hier 37, Anm. 50. Der Artikel wird künftig zitiert als: Burger, Endzeiterwartung. Die drei Beiträge in diesem Kommentarband erläutern den in Anmerkung 1 genannten Bildertext durch eine Übersetzung der kurzen frühneuhochdeutschen Texte ins Deutsch des 20. Jahrhunderts, einen theologiegeschichtlichen Kommentar und eine kunsthistorische Darstellung.

⁸ Bildertext (Anm. 1), 14 oben.

⁹ Im Jakobssegens (Offb 7,4–8) ist ja der Stamm Dan nicht genannt. Das wurde in der Geschichte der Exegese wiederholt so verstanden, dass der Stamm Dan verflucht sei. Vgl. Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 29, Anm. 16 und 30, Anm. 21.

¹⁰ Vgl. Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 31, mit Anm. 26: Offb 16,19; 17,5; 18,21; vgl. auch 18,10. Schon Adso lokalisierte die Geburt des Antichrist in Babylon: Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 33.

nete Liebesbeziehungen zu Frauen gehabt hat, lässt er sich in Jerusalem beschneiden. Aus dieser Reihenfolge spricht nicht eben große Vertrautheit mit jüdischen Gepflogenheiten. Der Antichrist gibt sich als der lange erwartete Messias der Juden aus. Daraufhin verlässt ihn sein Schutzengel.

Wiederholt wird behauptet, die Juden verehrten den Messias, den sie zu Unrecht im Antichrist zu erkennen meinen, als Gott. Die Ursache dieses Irrtums ist wohl die Deutung von 2 Thess 2,3–4: „Er wird sich erheben über alles, was Gott genannt oder was verehrt wird“, auf den Antichrist im *Compendium theologiae veritatis*.¹¹ Um die Juden muss sich der Antichrist nicht bemühen, sie fallen ihm zu und lassen sich auf der Stirn und der rechten Hand mit seinem Zeichen bezeichnen. Um die Heiden dagegen muss er zumindest werben. Noch schwieriger zu gewinnen sind die Christen, von denen manche unter dem Eindruck seiner wunderbaren Taten, manche aufgrund von Bestechung, manche erst nach enormem Druck vom christlichen Glauben zu ihm abfallen. Diese Abstufung lässt die Juden als diejenigen erscheinen, die am stärksten in der Gefahr stehen, dem Antichrist, dem Abgesandten des Teufels selbst, zuzu- fallen.

Die Juden bauen den Tempel wieder auf, weil sie in der Person des Antichrist, ihres Pseudo-Messias, wieder einen Führer haben. Selbst Elia und Henoch, die im *Compendium theologiae veritatis* noch als Judenapostel genannt werden, predigen laut dem Bildertext abgefallenen Christen und nicht Juden: so weit geht die Verlorenheit der Juden laut dem Bildertext.

Eine besonders negativ dargestellte Sondergruppe der Juden bilden die so genannten „Roten Juden“. Der Bildertext meint zu wissen, dass diejenigen Stämme Israels, die nach der Reichsteilung nicht mehr erwähnt werden, von Alexander dem Großen in einem unherbergsamen Gebiet beim Kaspischen Meer eingeschlossen worden seien. Sie würden in der Endzeit ausbrechen.¹² Sie seien „Gog und Magog“ und ihre zehn Geschlechter.¹³

Das Motiv der „Roten Juden“ hat eine lange Erzähltradition.¹⁴ Schon Josephus hatte behauptet, Alexander der Große habe den Zugang zur zivilisierten Welt gegen einen Einbruch der Skythen mit eisernen Toren verschlossen.¹⁵ Im Alexanderroman ist nur davon die Rede, dass Alexander „unreine Völker“ ein-

¹¹ Vgl. Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 29, bei Anm. 19. Auf S. 31 sind Belege zusammengestellt zur Behauptung, der Antichrist sei göttlich.

¹² Vgl. Andrew Colin Gow, The Red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age, 1200–1600, Leiden/New York/Köln 1995.

¹³ Bildertext (Anm. 1), 14 unten.

¹⁴ Gow, The Red Jews (Anm. 12), 37: „Comestor’s Conflation: Gog and Magog Meet the Ten Tribes.“

¹⁵ Josephus, Bellum Iudaicum VII, 4 = Abschnitt 245 (118/120). Vgl. dazu Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 49.

geschlossen habe.¹⁶ Mit den Skythen, die Hieronymus „wilde Völker“ genannt hatte,¹⁷ wurden dann die zehn Stämme des Nordreichs Israel identifiziert.

Es muss den Argwohn gegenüber den Juden, die nach der Ansicht vieler Christen des späten Mittelalters unverständlicherweise so hartnäckig an ihrer eigenen Religion festhielten, geschürt haben, dass sie laut dem Bildertext derart kritiklos dem Antichrist anhängen würden und dass die lange verschollenen zehn Stämme Israels „der Welt große Not“ antun sollten.¹⁸

2.3.2 Die Aussagen über fremde Völker als Vertreter der Heiden

Nächst den Juden, die dem Antichrist zufallen, ohne dass er um sie werben müsste, treten drei fremde Könige auf, die Herrscher von Ägypten, Libyen und Mohrenland. Der älteste mir bekannte Zeuge für das Auftreten dieser drei Könige ist Hieronymus. Er erwähnt sie in seiner Deutung von Daniels Vision von den drei Hörnern, die von einem vierten, kleineren Horn herausgerissen werden.¹⁹ Hieronymus schreibt in seinem Kommentar zum Buch Daniel, der Antichrist werde diese drei Könige „niederwerfen“.²⁰ Die Glossa interlinearis zu Dan 7,8, sagt, er werde die drei Könige „demütigen“.²¹ Pseudo-Methodius dagegen deutet um: der Antichrist werde die Könige „in ihrem Sinn verwirren.“ Die Erwartung verschiebt sich also von der gewaltsamen Unterwerfung der drei Herrscher hin zur gewaltlosen Verführung.

Die Boten des Antichrist predigen den Königen und ihren Untertanen, der Antichrist sei als „wahrer Messias und wahrer Gott auf die Erde gekommen“.²² Der König von Libyen fordert als einziger von den dreien ein Zeichen. Es wird

¹⁶ Vgl. Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 50, Anm. 108, mit Hinweis auf Friedrich Pfister, *Die Historia de preliis* und das Alexanderepos des Quilichinus, in: Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance, Band 1, München 1911, 249–301, hier 267–268.

¹⁷ Vgl. Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 49: Hieronymus, Epistola 77, 8 (CSEL 55, 45, 17–18): „ubi Caucasi rupibus feras gentes Alexandri claustra cohibent.“

¹⁸ Bildertext (Anm. 1), 14 unten.

¹⁹ Dan 7,7–8.

²⁰ Vgl. Hieronymus, Commentaria in Danielelem (IV: De Antichristo in Danielelem), 11, 40, 41a (PL 25, 598D Vallarsi 721; CChr 75A, 929, 348–350): „dicunt: quod primum pugnaturus sit contra regem austri, id est Aegyptum, et postea Libyas et Aethiopas superaturus ...“; vgl. auch Burger, Endzeiterwartung (Anm. 7), 39 bei Anm. 61. Vgl. auch Hieronymus, Commentaria in Danielelem (II) 7, 8 (PL 25, 555 B/C Vallarsi 667; CChr 75A, 844, 597–598): „Aegyptiorum regem et Africae et Aethiopiae ...“

²¹ „Tres reges primo Antichristus humiliabit: regem Aegypti, Africae, Aethiopiae ...“ Hier zitiert nach der Edition der „Quaestio determinata“ des Johannes von Paltz OESA (wie unten in Anm. 29), 98, Anm. 330.

²² So in der Predigt für den „König von Libyen und die Seinen“ (Bildertext [Anm. 1], 12 unten): „Ein ander des Endkrist pot predigt dem kung von libie vnd den sinen Von sinem got messias das er an in geloub Wan er als der wor messias vnd als worer got vff erden kumen sy.“

ihm auch gewährt: der Antichrist erweckt seine Eltern vom Tode.²³ Die drei Könige und ihr Gefolge nehmen denn auch das Zeichen des Antichrist an.

Als vierte Fremdherrscherin, die dem Antichrist folgen wird, wird die Königin der Amazonen genannt. Sie erhält offenbar deswegen einen Platz in dieser Un-Heilsgeschichte, weil sie mit ihren Untertaninnen als Bewacherin der wilden Stämme angesehen worden ist, die man dann mit den „Roten Juden“ identifiziert hat.²⁴ Die Königin der Amazonen bleibt ein Fremdkörper in der Darstellung des Bildertexts, weder von ihrer Ankunft beim Antichrist ist die Rede noch auch davon, dass sie sich mit dessen Zeichen bezeichnen lasse. Sie war offenbar spannend, aber ihr Auftreten fügte der Antichristenerwartung eigentlich kein neues Element hinzu. Die drei Könige und die Königin der Amazonen fungieren offenbar als Vertreter der Heiden in der Trias: Juden, Heiden, Christen.

2.3.3 Verlockung und Unterdrückung führen zum Abfall der meisten Christen zum Antichrist

Sowohl durch Verlockung und Wundertaten als auch durch Zwang verleitet der Antichrist zahlreiche Christen zum Abfall vom christlichen Glauben. Er lässt das Meer sich heben und senken, bisher dürre Bäume ausschlagen, eine Säule weissagen. Er macht Gold, besticht Menschen durch Geschenke von Silber und Gold, lässt einen Riesen aus einem Ei, einen Hirsch aus einem Stein hervorkommen, eine Burg an einem Faden hängen. Er verbrennt Gesetzbücher und setzt seine eigene Lehre und sein eigenes Gesetz an deren Stelle. Pfaffen und Mönche, hochgeborene Frauen und Männer, Ritter und Knechte, Bürger und Bauern schließen sich dem Antichrist an. Der Holzschnitt zeigt beispielsweise auch einen Bischof mit Mitra und Krummstab.²⁵

Wer nun noch nicht gewonnen ist, wird gefangen genommen und gefoltert.²⁶ Die noch übrig gebliebenen Christen, die das Zeichen des Antichrist nicht an der Stirn tragen, dürfen nicht einmal mehr Essen kaufen. Elia und Henoch kommen zwar aus dem Paradies, predigen (den Christen) drei Jahre lang und warnen vor dem Antichrist. Dieser aber lässt sie erschlagen. Es ist kennzeichnend für den Bildertext, dass er nicht darüber reflektiert, ob die wenigen übrig gebliebenen Christen überhaupt drei Jahre lang am Leben bleiben, wenn sie doch kein Essen kaufen dürfen.

Danach stellt sich der Antichrist tot und heuchelt am dritten Tage eine Auferstehung. Auch Feuerzungen lässt er auf seine Jünger fallen. Aber als er dann

²³ Bildertext, 17 oben. Vgl. *Burger*, Endzeiterwartung (Anm. 7), 39.

²⁴ *Alphonsus a Spina*, *Fortalitium fidei*. Vgl. dazu *Burger*, Endzeiterwartung (Anm. 7), 51 mit Anm. 117.

²⁵ Text und Holzschnitt im Bildertext (Anm. 1), 18 unten.

²⁶ Bildertext (Anm. 1), 19 oben.

vom Ölberg aus gen Himmel fahren will, schlägt ihn Christus selbst mit einem Wort seines Mundes: er befiehlt dem Erzengel Michael, ihn zu töten, und die Teufel bringen ihn in die Hölle. Seine Diener erhalten noch 25 Tage, die sie aber nicht dazu nutzen, Buße zu tun. Elia und Henoch treten erneut auf und bekehren die Abgefallenen erneut zum christlichen Glauben. Danach erwartet man den Jüngsten Tag.

2.4 Die Funktion der Antichristerwartung im Bildertext

Der Bildertext beansprucht gleich im ersten Satz, die gebotene Information stamme „aus vielen Büchern“. So allgemeinverständlich er auch ist, er rühmt sich doch wiederholt der Quellen, aus denen er schöpft. Wiederholt verweist er auf das *Kompendium der theologischen Wahrheit*, die lateinische Quelle, die seine wichtigste Autorität ist. Die Leser und Betrachter der Holzschnitte finden es offenbar wichtig, dass die kurzen Erläuterungen, die ihnen geboten werden, aus einer Quelle geschöpft worden sind, die viel mehr enthält, auch wenn sie selbst zu ihr wohl keinen Zugang haben, weil sie die lateinische Sprache nicht beherrschen und sich ohnedies ein so teures Werk weder als Handschrift noch als Druck leisten könnten.

In einer Zeit, die reizärmer war als die heutige, waren verständlicherweise auch Informationen über fremde Könige hochwillkommen, über die Königin der Amazonen, über die bedrohlichen „Roten Juden“, über die Wundertaten, die vom Antichrist zu erwarten waren. Der Bildertext liefert *auch* Unterhaltung. Er war, anachronistisch gesprochen, auch ein aufs ewige Heil zielender spätmittelalterlicher Kriminalroman. Sein wichtigstes Ziel aber ist ein anderes.

Der Bildertext ist vor allem ein typisches Beispiel für kirchentreue Unterweisung am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Im Unterschied zu scholastischen Erörterungen stellt er einfach dar, was die Betrachter und Leser glauben sollen: nicht in der Dialektik von These, Antithese und Synthese, nicht in der Form von „sic et non“, sondern in einfacher „sic“-Darbietung. Er will Weisung über den Weg zum Heil geben: Während des irdischen Lebens ist Zeit der Gnade. Jetzt gilt es, die Warnung des Hieronymus vor der Posaune des Jüngsten Tages ernst zu nehmen und sich auf diesen Tag vorzubereiten. Der Antichrist ist eine furchtbare Bedrohung. Die Gestalt dieses Anti-Messias ruft Schauer hervor. Der eigentliche Zweck des Hinweises auf diese Gestalt der Endzeit ist es aber, dass der Betrachter und Leser sich die Fragen stellt: Womit lockt *mich* der Teufel? Womit verführt er *mich*? Womit bedroht er *mich*? Denn diese Überlegung kann einen Christen auf den rechten Weg bringen oder doch darauf bewahren, der zum Heil führt.

3. Der Antichrist in der „Quaestio determinata“ des Johannes von Paltz OESA (1486)

3.1 Anlass, Autor, Frühdrucke der Schrift und deren Rezeption

An der Artes-Fakultät der Universität Erfurt fand am Ende des 15. Jahrhunderts alljährlich nach dem Tag des Apostels Bartholomäus, dem 24. August, eine „Disputatio de quolibet“ statt.²⁷ Bei dieser Gelegenheit erhielten die Mitglieder der Universität die Gelegenheit, Fragen zu stellen, die sie beschäftigten. Einer der Hochschullehrer nahm dann Stellung mit dem Anspruch, autoritativ zu entscheiden („Determinatio“). Gehörte eine Frage in das Gebiet einer anderen Fakultät als eben in das der Artes-Fakultät, so wurde ein sachkundiger Kollege als Gast eingeladen, zu antworten.

Im Jahre 1486 wurde der Hochschullehrer der Theologie aus dem Orden der Augustinereremiten Johannes von Paltz, damals ein Mann von etwa 41 Jahren, aufgefordert, Fragen zur Erwartung des Antichrist zu beantworten.

Die für den Druck ausgearbeitete Fassung nimmt in der modernen Edition 94 Seiten ein, ist also in dieser Ausführlichkeit gewiss nicht vorgetragen worden. Drei Drucke sind bekannt. Der früheste stammt aus Erfurt und ist wohl bald nach der Disputation gedruckt worden, die beiden anderen stammen aus Memmingen. Der erste dieser Memminger Drucke ist vor das Jahr 1490 zu datieren.²⁸ Ehrlichkeit und Vollständigkeit gebieten hinzuzufügen, dass unmittelbar frömmigkeitsrelevante Schriften des Autors Paltz ungleich stärker nachgefragt worden sind als eben diese lateinische Schrift zur Erwartung des Antichrist. Das galt zumal dann, wenn sie in der Volkssprache verfasst waren. Auch wenn die Erwartung des Antichrist in Erfurter Universitätskreisen auf Interesse rechnen konnte, so war doch eine Antwort auf die Frage nach dem eigenen Seelenheil ungleich brisanter. Von dem Traktat *Das himmlische Bergwerk* des Paltz sind beispielsweise 21 Drucke bekannt. Hier vergleicht Paltz die Passion Christi einem Bergwerk, in dem man nach Gottes Gnade graben könne.

²⁷ Vgl. *Erich Kleineidam*, *Universitas Studii Erfordensis*, 1, Leipzig 1964, 238–243. Die relevante Stelle aus den Statuten der Erfurter Artes-Fakultät ist zitiert in der Einleitung zur Edition der „Quaestio determinata ...“ von Walter Simon (Anm. 29), 42, Anm. 11: „& 89. Quolibet anno die feriata proxima post festum Bartholomei debet disputari de quolibet in artibus in lectorio ordinariorum disputacionum ...“ (Statuta facultatis artium studii Erfordensis, ed. *Weissenborn*, 139–140).

²⁸ *Walter Simon*, Einleitung zur Edition der „Quaestio determinata ...“ (Anm. 29), 39–41.

3.2 Der Inhalt der „*Decisio magistralis*“ im Überblick

Paltz formulierte seine umfassende Fragestellung so: „Vor Christi zweitem Kommen, das am Ende der Zeiten erwartet wird, muss der Antichrist als ein sehr ungerechter Mensch offenbar werden: Muß er nach dem Letzten Urteil mit seinen Mitschuldigen in der Hölle ewige Pein leiden?“²⁹

Als erste Frage beantwortet Paltz die, ob der Antichrist nicht überhaupt bereits gekommen sei. Ein zentraler biblischer Text für diejenigen, die diese Ansicht vertreten, ist 1 Joh 2,18. Man kann den lateinischen Text der Biblia Vulgata übersetzen als: „Der Antichrist ist gekommen. Nun aber sind viele Antichristi aufgestanden.“ Doch lässt sich die lateinische Verbform „venit“ statt mit „ist gekommen“ auch mit „kommt“ übertragen. Dann kann seine Ankunft in der Zukunft liegen. Johannes von Paltz erklärt den Bibelvers so, dass er behauptet, die Aussage „venit“ sei nicht etwa als „ist gekommen“, sondern als „kommt (erst noch)“ zu verstehen.³⁰ Er verurteilt Versuche, den Termin zu errechnen, an dem das Jüngste Gericht stattfinden werde.

Den zweiten Abschnitt seines Traktats widmet Paltz der Widerlegung eines, wie er sagt, „oberflächlichen Theologen“. Der Dominikaner Giovanni Nanni da Viterbo (†1502) hatte 1480 in Genua eine Schrift drucken lassen, der er den Titel gab: *Von den Triumphen, die die Christen künftig über die Sarazenen feiern werden*.³¹ Schon ein Jahr danach war sie in Leipzig unter dem Titel *Glosse über die Apokalypse: Über den Zustand der Kirche* gedruckt worden. Paltz bekämpft nun – fünf Jahre nach dem Leipziger Druck – den von Giovanni Nanni vertretenen Gedanken, dass der Antichrist in der Gestalt Mohammeds bereits erschienen sei, dass man ihn nicht mehr zu erwarten habe, und dass auch Elia und Henoch nicht in Person auf der Erde erscheinen würden.³²

Zum dritten wendet Paltz sich gegen Aussagen, die in der anonymen Schrift *Von der Erkenntnis des wahren Lebens* vertreten wurden, das Himmelreich habe man sich nicht etwa räumlich vorzustellen, sondern es sei die Gottesschau. Ebenso wenig dürfe man sich die Hölle als einen Ort denken. Die Verdammnis der Verworfenen bestehe vielmehr darin, dass sie auf die Gottesschau verzichten müssten.³³ Diese Gedanken wurden zwar bereits von Origenes und

²⁹ Johannes von Paltz *OESA*, Quaestio determinata contra triplicem errorem, hg. von Albert Czogalla (Johannes von Paltz. Werke 3: Opuscula, hg. und bearb. von Christoph Burger u.a., Berlin/New York 1989, 37–138, hier 46, Z. 2–5).

³⁰ 1 Joh 2,18: „Antichristus venit, nunc autem antichristi multi sunt facti.“ Vgl. Paltz, „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 135, 17–26.

³¹ Giovanni Nanni da Viterbo, *De futuris christianorum triumphis in Saracenos*, verzeichnet im Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Band 2, Leipzig 1926, Sp. 332, als Nr. 2017. 1481 nachgedruckt bei Markus Brandis, Leipzig, als *Glosa super Apocalypsim de statu ecclesiae*, verzeichnet im Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Band 2, Leipzig 1926, Sp. 333, als Nr. 2018.

³² Vgl. Paltz, „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 45, Z. 8–10.

³³ Vgl. Paltz, „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 45, Z. 16–18.

dann von Johannes Scotus Eriugena vertreten,³⁴ Paltz aber nimmt sie in dieser Schrift *Von der Erkenntnis des wahren Lebens* zur Kenntnis. Es gelingt ihm, nachzuweisen, dass die Schrift nicht von Augustin stammen könne.³⁵ Sie wird heute Honorius Augustodunensis († etwa 1151) zugeschrieben. Paltz lehnt es ab, die räumliche Existenz des Himmels als des Ortes der Seligen und der Hölle als des Ortes der Verdammten in dieser Weise zu leugnen.

3.3 Inhaltliche Besonderheiten der Schrift des Paltz

Nach dieser globalen Übersicht über die Schrift des Paltz hebe ich einige Aussagen zur Antichristenerwartung heraus. Paltz zitiert Augustinus und Isidor von Sevilla. Er will denen, die den Sinn des griechischen „*anti*“ nicht verstehen und die Bezeichnung „Antichrist“ etymologisch vom lateinischen „*ante*“ herleiten wollen, deutlich machen, dass mit der Bezeichnung „Antichrist“ der Widerpart Christi bezeichnet ist und nicht etwa ein „Ante-Christ“, der vor Christi Wiederkehr kommen werde.³⁶ Kain, Nero und Mohammed sind zwar der Gesellschaft der Verdammten zuzurechnen, aber keiner von ihnen war bereits der Antichrist.³⁷ Ausführlich zitiert Paltz Autoritäten als Belege dafür, dass Elia und Henoch vor der Wiederkunft Christi zu erwarten sind.³⁸

Die sieben Punkte, in denen laut Paltz der Antichrist Christi Gegenteil sein wird, stimmen größtenteils mit denen überein, die auch der Bildertext genannt hat. Den *Moralia* Gregors des Großen entnimmt Paltz den Gedanken, dass der Antichrist im Gegensatz zu den „*simplices*“, die Christus als seine Jünger erwählt hat, „*duplices*“ senden wird: doppelbödiges Prediger voller Weltweisheit.³⁹ Den Geburtsort des Antichrist, Babylon, lokalisiert Paltz in Ägypten. Gerade dadurch könne er die Juden gut betrügen, wenn er sich auf die Prophe-

³⁴ Vgl. Notger Slenczka, Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes, Bd. 12, Berlin 2007, 97–112, hier 110. Slenczka verweist auf Origenes, Peri archon = De principiis II, 10, 4, ed. Herwig Görgemanns / Heinrich Karpp, Darmstadt 1976, 21985, 428 (lat.) und 429 (dt.).

³⁵ Honorius Augustodunensis, „De cognitione verae vitae“, verzeichnet im Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Bd. 3, Leipzig 1928, Sp. 133, als Nr. 2938. Ausführlich zum Erfurter Exemplar dieser Schrift: Edition von „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 114, Anm. 419, und 119, Anm. 446 (zu: „Interrogatio de ascensu et consensu Christi“ des Honorius Augustodunensis).

³⁶ Vgl. Paltz, „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 48, Z. 24–34. Paltz zitiert hier (Zeilen 31–32) Isidor von Sevilla, Etymologiae 8, 11, 20 (PL 82, 316B; ed. Lindsay, Oxford 1911, vol. 1): „Antichristus Graece dicitur, quod est Latine contrarius Christo.“

³⁷ Vgl. Paltz, „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 49, Z. 1–10. Vgl. auch ebd., 102, Z. 1–13.

³⁸ Vgl. Paltz, „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 55, Z. 13–66, Z. 16.

³⁹ Vgl. Paltz, „Quaestio determinata [...]“ (Anm. 29), 51, Z. 12–16. Dieselbe Stelle zitiert er erneut auf 136, Z. 19–24.

zeiung berufe: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn.“⁴⁰ Werde Mohammed, der Vorläufer des Antichrist, doch in Ägypten besonders verehrt!⁴¹ Ausdrücklich wendet Paltz sich gegen Levin Wirsberger, der zwanzig Jahre zuvor in Regensburg verurteilt worden war. Wirsberger hatte gelehrt, der Antichrist werde nicht erst in der Zukunft erscheinen. Paltz' Lehrer Johannes von Dorsten hatte zur Verurteilung Wirsbergers maßgeblich beigetragen.⁴² Immer wieder kommt Paltz darauf zurück, dass der Antichrist ein wahrer Mensch und nicht etwa der Teufel selbst in Menschengestalt sein werde.⁴³

3.4 Die Funktion der Antichristerwartung bei Johannes von Paltz

Die „*decisio magistralis*“ des Theologieprofessors Johannes von Paltz ist zwar so gegliedert, wie der Autor es aus dem akademischen Unterricht gewöhnt ist. Paltz bleibt auch für diese Schrift, die doch nicht im engeren Sinne zu seinen akademischen Schriften gehörte, bei der scholastischen Darstellungsweise. Er stellt die Argumente, die er abweisen will, ausführlich dar und begegnet ihnen danach mit seinen Gegenargumenten. Doch die Art, in der er sich mit Auffassungen auseinandersetzt, die seiner eigenen widersprechen, ist nicht die des streng schulmäßigen scholastischen Dialogs wie beispielsweise in einem Sentenzenkommentar. Paltz qualifiziert beispielsweise Giovanni Nanni von Viterbo als „oberflächlichen Theologen“ ab. Mit so grobem Geschütz schießt man in wissenschaftlichen Werken in der Regel nicht. Dort ist man zwar noch vernichtender, aber nuancierter.

Paltz lehnt spiritualisierende Deutungen des Himmels und der Hölle schroff ab. Ebenso wendet er sich gegen den Versuch, zu bestreiten, dass der Antichrist erst noch zu erwarten sei. Weder im Kommen Mohammeds noch in Kaiser Nero ist die Erwartung bereits erfüllt worden.

Paltz' Stellungnahme zur Erwartung des Antichrist fügt sich in den Gesamtrahmen seines Denkens ein, wie ihn Berndt Hamm skizziert hat: Gott gibt seine Gnade in aller Regel nicht direkt, sondern vermittelt durch seine Kirche, durch die Sakramente, durch Kleriker, Bettelmönche und Ablass. Deswegen ist Hoffnung auch für die zahlreichen groben Sünder, die in Gefahr sind, zu verzweifeln. Meinen sie doch, sie seien ohnehin verloren. Nein, Gott gibt

⁴⁰ Hos 11,1, zitiert in Mt 2,15. Vgl. Paltz, „*Quaestio determinata* [...]“ (Anm. 29), 100, Z. 8–9.

⁴¹ Vgl. Paltz, „*Quaestio determinata* [...]“ (Anm. 29), 100, Z. 10–11.

⁴² Paltz, „*Quaestio determinata* [...]“ (Anm. 29), 101, Z. 16–20 und Anm. 353.

⁴³ Vgl. Paltz, „*Quaestio determinata* [...]“ (Anm. 29), 137, Z. 19–21.

durch seine Kirche stets von neuem Gelegenheit dazu, zu bereuen und gute Werke zu tun.⁴⁴

Paltz stellt seine Fähigkeiten als theologischer Schriftsteller in den Dienst der Förderung der Frömmigkeit.

4. Die Funktion der Erwartung des Antichrist in der Seelsorge

In seiner Darstellung des Bösen formuliert der evangelische Theologe Ingolf Dalferth: „Böses kommt nie zuerst, und es kommt niemals allein. [...] Als Feind des Wahren setzt es Wahres, als Feind des Guten Gutes, als Feind des Lebens das Leben voraus.“⁴⁵ Das bewahrheitet sich auch an diesen beiden Texten. Der Antichrist des Bildertexts ist Schritt für Schritt ein Nachahmer Jesu Christi. Er öffnet diesen nach im Auftrag des radikal Bösen, des Teufels. Freilich ist er im Unterschied zu Jesus Christus nur ein Mensch, wenn ihm auch der Teufel viele Kräfte des Bösen gegeben hat.

Über die Erwartung des Antichrist wird in diesen beiden Texten nicht mit wohligem Schauer oder mit distanzierter Neugier gesprochen. Es wird vielmehr vorausgesetzt, dass sein Kommen die Betrachter des Bildertexts, die Teilnehmer an der Erfurter Debatte und die Käufer der gedruckten Schrift des Paltz ganz direkt existentiell angeht. Der Antichrist wird gewiss kommen. Er wird verführen, drohen, peinigen, töten. Man kann jetzt schon wissen, wie er herrschen wird – freilich auch, wie es mit ihm ablaufen wird. Die Darstellung des Künftigen geschieht um der Gestaltung der Gegenwart willen. Wehe denen, die vom christlichen Glauben abfallen! Wohl denen, die daran festhalten, selbst in dieser äußersten Prüfung, aber natürlich auch im Alltag.

Die Antichristenerwartung der beiden Texte ist mit dem kirchlichen Denken von Buße eng verknüpft. Sie soll zur rechten Zerknirschung beitragen, die auf Gottesliebe und Abkehr von der Sünde beruht. Die äußerste Gefährdung ist ja nicht der Antichrist, sondern die Hölle, aus der kein Weg mehr führt. Über den Antichrist gilt es nachzudenken, und zwar rechtzeitig, um nur ja auf gar keinen Fall in die Hölle zu kommen.

Im Bildertext wird das ganz deutlich. Die letzten vier von den vierzig Seiten des Bildertexts machen klar, dass das Jüngste Gericht das Forum ist, vor dem sich die Endzeiterwartung abspielt. Ein ganzseitiger Holzschnitt zeigt den

⁴⁴ Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982, 146–156: „Die seelsorgerliche Grundintention: Gnade und Heil für die multitudo peccatorum.“

⁴⁵ Ingolf U. Dalferth, Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen 2006, 1.

Sturz des Antichrist in den Höllenrachen.⁴⁶ Ein weiterer ganzseitiger Holzschnitt stellt den richtenden Christus beim Endgericht dar. Es folgt eine Anleitung zur Meditation über die vier Gruppen, die beim Endgericht so sehr verschiedene Urteile empfangen werden.⁴⁷ Beschlossen wird der Bildertext von einem Gebet zum endzeitlichen Richter Christus, in das das vielzitierte Hieronymuswort eingearbeitet ist: „Ob ich esse oder trinke, immer schallt die Stimme in meinen Ohren: ‚Steht auf, ihr Toten, und kommt vor mein Gericht!‘“⁴⁸ Es findet sich unter anderem bei Vinzenz von Beauvais im *Speculum morale*, bei Lupus Olmetanus in der *Regula monachorum*, bei Paltz in der Ansprache „Von der Ankunft Christi zum Gericht“ und zweifellos in noch viel mehr spätmittelalterlichen Quellen.

Der Beter bekennt, er habe hier auf Erden seine Buße nie recht vollbracht. Er ist sich dessen bewusst, dass es nach dem Ende des irdischen Daseins keine Chance mehr geben wird, die Bilanz zu seinen Gunsten zu verbessern. Er nimmt seine Zuflucht dazu, Gottvater um Erbarmen zu bitten und die sieben Bußsalmen auf Latein zu beten. Die Angst davor, beim Endgericht zur Hölle gesandt zu werden, hat bei ihm also Furchtreue bewirkt. Auch der Betrachter des Bildertexts soll solche Furchtreue empfinden. Kann sie doch zur echten, vollgültigen Reue führen, die aus Liebe zu Gott das Böse verabscheut. Deswegen gilt es das Böse in seiner ganzen Bedrohlichkeit zu erkennen. Es gilt den Ur-Bösen, den Teufel, ernst zu nehmen. Der Antichrist ist seine wichtigste Marionette.

Wiewohl die kirchentreue deutschsprachige Katechese des Spätmittelalters ganz selbstverständlich von der Gnade Gottes ausgeht, betont sie doch gerade dann, wenn sie die Vorbereitung auf das individuelle Lebensende und auf das Ende aller irdischen Dinge am Jüngsten Tage zur Sprache bringt, oft genug einseitig die Notwendigkeit der vermeintlich heilbringenden Furcht. In diesen Gesamtzusammenhang ist auch das Reden vom Antichrist in den beiden be-

⁴⁶ Bildertext (Anm. 1), 25.

⁴⁷ Vgl. dazu Reinhard Schwarz, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981) 526–553, sowie Sven Grosse, Der Richter als Erbarmen. Ein eschatologisches Motiv bei Bernhard von Clairvaux, in: *Dies irae* und bei Bonaventura, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005) 52–73, hier besonders 56–58 zu den vier Gruppen von Menschen beim Endgericht. Sehr anschaulich dargestellt ist die spätmittelalterliche Gerichtserwartung in dem Beitrag von Peter Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung, in: *ders.* (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, München 1994, 13–26.

⁴⁸ Bildertext (Anm. 1), 39. Das Zitat steht bei Hieronymus, Epistula 66, 10 (PL 22, 644–645 = Vallarsi 400; CSEL 54, 660, 3–4): „Siue leges, siue scribes, siue uigilabis, siue dormies, <Iesu> amor tibi semper bucina in auribus sonet ...“ Hier zitiert nach: Paltz, *De adventu domini ad iudicium*, in: *ders.*, Werke 3: Opuscula (Anm. 29), 395, Anm. 42. Die Überlieferung und Rezeption dieses Hieronymus-Zitats verdient eine monographische Behandlung. Denn aus „<Iesu> amor“ wird in zahlreichen Texten, die es wiedergeben, „Amos“, und aus der „bucina“ eine „horribilis tuba“.

sprochenen Schriften einzuordnen. Der Augustinereremit Johannes von Paltz zitiert beispielsweise zustimmend eine Aussage in der Fassung des Ludolph von Sachsen: die Furcht Gottes müsse der Liebe zu Gott den Ort bereiten.⁴⁹ Paltz setzt Gottes Barmherzigkeit zwar voraus. Aber eben deswegen, weil sie für ihn so selbstverständlich ist, nimmt die Aussage des Paltz über „Gottes unermessliche Güte“ beispielsweise in seiner *Coelifodina* nur eine Seite im modernen Druck ein, wo er von siebenerlei Trost spricht, der den Sünder in Todesnot aufrichten kann. Ausführlich schreibt er dagegen über die Fürbitte der Heiligen, die Sakramente, die Ablässe und ganz besonders den Jubiläumsablass.⁵⁰ Auf diese Weise kann das Erregen vermeintlich heilsamer Furcht auch dann breiten Raum einnehmen, wenn es spätmittelalterlichen Katecheten eigentlich darum geht, Liebe zu Gott zu wecken.⁵¹

Zusammenfassung: Anhand zweier Texte wird die kirchlich empfohlene Erwartung zur Gestalt des Antichrist als Marionette des Teufels knapp vor 1500 zum Ausdruck gebracht. Sowohl dem Verleger des Straßburger Bildertextes (um 1480) zum Antichrist und den fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht als auch dem Augustinereremiten Johannes Bauer von Paltz geht es zentral um Paränese, präziser: um die Vorbedingungen für ein Bestehen-Können am Jüngsten Tag, also um Buße und Heil. Ersterer ist mit seinem ikonographischen Programm, das auch der Unterhaltung dient, für ein breiteres Publikum ausgerichtet, bei der Disputation Paltz' an der Universität Erfurt 1486 ist ein universitäres Umfeld Adressat der scholastisch angelegten Ausführungen. Heilsame Furcht zu erregen steht jedoch bei beiden Texten im Mittelpunkt.

Abstract: On the basis of two texts the contribution articulates the expectation recommended by the church shortly before 1500 concerning the figure of the Antichrist as a marionette of the devil. The publisher of the block book of Strassburg on the Antichrist and the fifteen signs before the Last Judgment (around 1480) as well as the Augustinian hermit John of Paltz are primarily concerned with paraenesis, to be more precise with the preconditions for surviving on the Day of Judgment, that is with repentance and salvation. With its iconographic program that also serves as entertainment, the former is conceived for a wider audience; in the case of Paltz's disputation at the University of Erfurt in 1486, the addressee of the scholastically structured remarks is the university environment. The primary focus for both constructs, however, is to incite salutary fear.

⁴⁹ *Johannes von Paltz OESA*, De adventu domini ad iudicium, hg. von *Christoph Burger* (Johannes von Paltz. Werke 3: Opuscula, hg. und bearb. von *Christoph Burger* u.a.), Berlin/New York 1989, 390–408, hier 390, Z. 11–13. Es geht um ein Wort Augustins (In 1 Ioannis tractatus 9, n. 4 (PL 35, 2047–2048), das Petrus Lombardus überliefert hat (Sententiarum liber III, distinctio 34, cap. 5 [127], ed. Spicilegium Bonaventurianum V, Grottaferrata 1981, 194, Z. 21–25).

⁵⁰ *Johannes von Paltz OESA*, *Coelifodina*, hg. und bearb. von *Christoph Burger* und *Friedhelm Stasch* unter Mitarbeit von *Berndt Hamm* und *Venício Marcolino* (Johannes von Paltz. Werke 1), Berlin/New York 1983, 229: „Immensa dei bonitas.“ Aussagen über die genannten vier Trostgründe nehmen dagegen im modernen Druck mehr als 220 Seiten ein.

⁵¹ Vgl. *Berndt Hamm*, Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte, in: *Lutherjahrbuch* 65 (1998) 19–44, hier 38: „Typisch spätmittelalterlich ist die Frage nach der ausreichenden Buße: [...] Welcher Hilfen bedarf der Sünder, damit in ihm zumindest ein Funke jener wahren Gottesliebe, jenes Liebesschmerzes der wahren Reue aufglimmt, ohne die am Ende niemand zum Heil gelangt?“

Der Antichrist in der italienischen Renaissance

Überlegungen zur Seltenheit eines Themas

von Volker Reinhardt

Habent sua fata imagines. Bilder haben ihre Geschichte. Und sie erzählen ihre eigene Geschichte, die Historiker nicht selten für die Geschichte zu halten geneigt sind. Das gilt für die durch Burckhardts Mythenbuch des Jahres 1860 bis heute nahezu unkorrigierbar verzeichnete Renaissance in Italien selbst; das Bild der „Epoche“ ist hier ganz und gar von der unwiderstehlichen Macht der Bilder bestimmt.¹ Anders ausgedrückt: diese Renaissance gibt es nur in Bildern. Ganz ähnlich sieht es bei Luca Signorellis Fresken im Dom von Orvieto aus, welche die in der Offenbarung des Johannes prophezeiten Ereignisse der Endzeit, das Jüngste Gericht und die Auferstehung der Toten, vor Augen führen. Sie führen – darin dem Thema des berühmtesten Bildes, dem Antichrist, verwandt – gleich zweifach in die Irre.²

Signorelli malt die beklemmenden Begebenheiten in der Cappella di San Brizio (auch diese Bezeichnung ist wie so vieles nicht zeitgenössisch, sondern kommt erst im 17. Jahrhundert auf) in den Jahren 1499 bis 1502, also einem Zeitraum, der mit hohen chiliastischen Erwartungen befrachtet war. Sandro Botticellis „Mystische Geburt Christi“ etwa ist mit einer solchen, chiffrierten Jahreszahlen-Symbolik versehen.³ Dieses Thema in dieser Zeit – diese Kombination musste die Phantasie von Kunsthistorikern, die nach der Methode, dass geistesgeschichtliche Umfeldler in einer Art geheimnisvoller Urzeugung Bilder hervorbringen, in denen diese Wesenszüge hoch verdichtet entgegen-treten, zu Höchstleistungen antreiben. Alexander VI., der finsterste und vor allem: betrügerischste aller neueren Päpste, die Türkengefahr, die französischen Eroberungszüge, die dieser Papst im Interesse seiner Familie, der Borgia, ins Land gerufen hatte, aber auch die Pest, der Niedergang Orvietos

¹ Vgl. Volker Reinhardt, Jacob Burckhardt und die Erfindung der Renaissance. Ein Mythos und seine Geschichte, Bern 2002.

² Zu den Fresken in Orvieto von Interesse: Tom Henry / Lawrence Kanter, Luca Signorelli: The Complete Paintings, New York 2002; Sara Nair James, Signorelli and Fra Angelico at Orvieto: Liturgy, Poetry, and a Vision of the Endtime, Aldershot 2003; Gilbert Creighton, How Fra Angelico and Signorelli saw the end of the world, Penn State 2002; Jonathan B. Riess, The Renaissance Antichrist. Luca Signorelli's Orvieto Frescoes, Princeton 1995. Im Rahmen dieser kunsthistorischen Studien bezeichnenderweise auch die ausführlichste Erörterung des Themas Antichrist in der italienischen Renaissance.

³ Vgl. Stanley Meltzoff, Botticelli, Signorelli and Savonarola. Theologia Poetica and Painting from Boccaccio to Poliziano, Firenze 1987.

und innerstädtische Konflikte sind dementsprechend als ausschlaggebend für die Motivwahl der Freskenserie herbeizitiert worden. Dass man dann auch noch gleich den wortmächtigsten Prediger der Endzeit, Girolamo Savonarola, bei Beginn der Dekorationsarbeiten bereits seit zwei Jahren auf dem florentinischen Scheiterhaufen verbrannt, in der Gestalt des Antichrist wiederzuerkennen glaubte, vermag angesichts solcher Assoziations-Aufwallungen nicht zu erstaunen.

Ärgerlich ist bei all dem nur, dass das Bildprogramm, wie durch neuere Forschungen erwiesen, bereits an die sechzig Jahre zuvor, beim ersten Kontrakt mit dem Maler-Mönch Fra Angelico, festgelegt wurde, also in eine ganz andere Zeit, konkret: vor das Anschwellen der Endzeit- und Bußpredigten ab etwa 1480 zurückzudatieren ist.⁴ Sehr zu recht wurde denn auch hervorgehoben, dass die wirklichen Leitmotive der Fresken die Vermittlung des Heils durch die Eucharistie und die Fürsprache Marias, das Opfer als Erlösung vom Bösen und damit das segensreiche Wirken der Kirche und ihrer Heilmittel sind, gegen die das Wüten des entfesselten Bösen entschieden zurückzutreten hat.

In höherem Sinne irreführend aber ist Signorellis Fresko des Antichristen, weil es durch seine enorme Bekanntheit – fast wäre man geneigt, ungeachtet des überaus ernsten Themas von Popularität zu sprechen – selbstverständlich suggeriert, dass dieser Bildgegenstand zum Zeitklima und als ein solcher Topos zum selbstverständlichen Deutungs-Repertoire dieser Jahre gehört. Doch dem ist nicht so, ganz im Gegenteil. Das Fresko des perfiden Nachäffers des Erlösers steht ganz und gar vereinzelt in der Bilderlandschaft, ja es bildet geradezu einen Tabubruch. Wer immer auch anno 1499/1500 an der Anweisung festhielt, dieses Thema zu malen, musste sich bewusst sein, eine Grenze zu überschreiten, ungeachtet der Tatsache, dass diese Wahl bereits lange zuvor getroffen worden war. Bildprogramme konnte man nachträglich, ja sogar noch während der laufenden Arbeiten modifizieren; es mangelt nicht an Beispielen für dergleichen Veränderungen, etwa im Vatikan, wo Päpsten der Vergangenheit nach Pontifikatswechseln die Gesichtszüge des neuen Papstes unterschoben wurden, auch wenn man dafür das bereits freskierte Porträt des Vorgängers pietätlos herauschlagen musste.⁵ Dass das in Orvieto unterblieb, zeigt an, dass hier ein dezidiert Wille lebendig war, die Provokation, ja möglicherweise die Konfrontation zu wagen. Wer diese Irritationen an höchster Stelle in Kauf zu nehmen bereit war, ist nicht bekannt; dass die Opposition, die darin zum Ausdruck kam, sich gerade in Orvieto Bahn brach, erscheint alles andere als zufällig, so gespannt waren in dieser Zeit die Beziehungen zwischen Peripherie und

⁴ Dazu immer noch grundlegend *Donald Weinstein*, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970.

⁵ Vgl. *Rolf Quednau*, *Päpstliches Geschichtsdenken und seine Verbildlichung in der Stanza dell'Incendio*, in: *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst* 35 (1984) 83–128.

Zentrum des Kirchenstaats. Doch mehr scheint zum gegenwärtigen Stand der Forschung an Hypothesen vorzubringen nicht opportun.

Opportun war es ergo mitnichten, um 1500 vom Antichristen zu künden, in welchem Medium auch immer. Darum soll es im Folgenden gehen.

Um ein fundamentales Missverständnis von vornherein auszuschließen: Apokalyptische und speziell millennarische Töne und Themen kommen in Italien zwischen 1480 und 1530 durchaus regelmäßig auf. Speziell im savonarolaschen bzw. post-savonarolaschen Florenz sind diese Leitmotive allgegenwärtig: zwischen 1494 und 1498 quasi offiziell, danach im Untergrund, zwischen 1527 und 1530 nochmals in staatstragender Funktion, darauf definitiv in die Subversivität herabgedrückt.⁶ Der Widerspruch zwischen der Häufigkeit des allgemeinen und der Quasi-Absenz des speziellen Themas lässt sich rasch auflösen. Gewiss, man kann die Gegenwart nur als Zeit der Apokalypse identifizieren, wenn in diesem entschlüsselten Schauspiel auch der Widerchrist, der böse, die Wahrheit mit diabolischem Geschick verdrehende Gegenspieler des Herrn vorkommt. Doch zu einer Hauptfigur der dekodierten Jetztzeit wird seine Gestalt dadurch nicht. Die Fokussierung des Dramas ist anders. Das Schwergewicht liegt auf der Buße, der von ihr initiierten Reform, also der Verschmelzung von religiöser und bürgerlicher Gemeinde, die daraus hervorgeht – und vor allem auf der Vision einer strahlenden, von den Widersprüchen der Geschichte wie von sämtlichen Schlacken der Erbsünde befreiten Endzeit der letzten seligen tausend Jahre Christi auf Erden. Gewiss, Savonarola, der Erzrepräsentant dieser Strömungen in Italien ab 1480, tendierte am Ende dazu, das Übel schlechthin in der Figur des Papstes, seines taktisch so überaus geschickt und das heißt nicht zuletzt: doppelzüngig agierenden Gegenspielers ausfindig zu machen.⁷ Doch zu einem beherrschenden Thema wird die Gleichsetzung Alexanders VI. mit dem Bösen in seiner vollendetsten Verkörperung nicht. Darin ist nicht zuletzt ein Reflex politischer Verwicklungen und letzter Hoffnungen auf eine einvernehmliche Lösung zwischen Florenz und Rom zu sehen.

Diese eher beiläufige, von den besonderen Umständen der savonarolaschen Reformation erzeugte Ursache spiegelt eine komplexe Tiefendimension wider. Die Gestalt des Antichristen konnte Deutungsmächtigkeit und Popularität nur gewinnen, wenn ihr Gesicht und Adresse verliehen wurden, mit anderen Worten: durch eine vollgültig aufschlüsselnde historische Identifizierung. Es bedurfte also eines kolossalen, Ängste bündelnden, Imagination wie Ratio gleichermaßen beschäftigenden, Phantasien und Phantasmagorien zum Blühen bringenden Ebenbildes, d.h. eines historischen global players, der das zugleich

⁶ Überblick bei *Lorenzo Polizzotto*, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494–1545*, New York 1995.

⁷ Vgl. *Gian Carlo Garfagnini / Giuseppe Picone* (Hg.), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo e Età moderna*, Firenze 1999; *Gian Carlo Garfagnini* (Hg.), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Firenze 1998.

bestürzende wie befreiende Gleichsetzungserlebnis schenkte: Er ist es, die Schrift ist bestätigt, die Geschichte gedeutet, Gott hat Recht. Diese Schreckens- und Glückserfahrung zugleich machten die Genfer unter der voll entfalteten Welterklärungs-Hegemonie Calvins jeden Tag.⁸ An ihrem größten Stadttor war schon seit 1535, vor der Ankunft des Reformators, dieser erregende Fund für immer festgehalten. Wer eintrat, las, dass die Genfer das Joch des römischen Antichristen im Zeichen der evangelischen Wahrheit für immer abgeschüttelt hatten, dass ihre Erwählte Stadt also eine befestigte Insel der Wahrheit im Ozean der Lüge, Irreführung und Verstellung bildete. Gemäß dieser Auslegung aber begann das Reich des Antichristen unmittelbar an der Stadtgrenze, im Gebiet des katholischen Herzogs von Savoyen. So, mit dem Bösen quasi gegenüber, Auge in Auge, ließ es sich mit dem Antichristen treffen leben, d.h. streiten.

Denn nichts verleiht im Konfessionellen Zeitalter so viel Sinn, Gruppenzusammenhalt, Gemeinschaftsempfinden und damit Wir-Gefühl-Energie wie ein wirklich tief verinnerlichtes Feindbild. Das Papsttum der Renaissance hat den Reformationen dieses einzigartig wirkungsmächtige Geschenk gemacht. Ja, man darf die – zugegebenermaßen spekulative – These wagen, dass alle Reformationen ohne diese sich rasch verwurzelnde Basisüberzeugung vom diabolischen und damit fast immer auch antichristlichen Charakter des Kirchenoberhaupts niemals breitere Schichten zu erfassen vermocht hätten. Für die Reformatoren selbst war diese Gleichsetzung, im modischen Jargon des 21. Jh. ausgedrückt, mit einzigartiger Intensität identitätsstiftend, man bedenke etwa den Stellenwert, den das Papsttum, die Urverdreherin aller evangelischen Wahrheit und damit die Widerlegung von dessen Lügenhaftigkeit, in Calvins *Institutio christianae religionis* hat.

Eine solche Gegengestalt aber ging dem Italien der Renaissance völlig ab. Kein Ketzer war in Sicht, der diese riesenhafte Rolle hatte spielen können. Hatte einst ein Friedrich II. von Hohenstaufen diesen Part zu übernehmen vermocht, so waren die römisch-deutschen Kaiser in der Folgezeit, was ihre politische oder gar kirchliche Reichweite betraf, so weit geschrumpft, dass ihnen diese Kostümierung nie und nimmer mehr passen konnte. Und der neue theologische Gegner schlechthin, Martin Luther, wurde zwar ab der Mitte des 16. Jahrhunderts zum Urbild des Erzketzers, der in vielen Fresken widerlegt und als ein neuer Simon Magus in die Hölle geworfen wurde, als Antichrist aber taucht er nicht auf, kann er auch nicht vorgestellt werden, ist damit doch eine historische Aufwertung und vor allem eine Geschichtskonstruktion verbunden, die nicht im Sinne der römischen Kirche sein konnte.⁹

⁸ Vgl. Henri Naef, *Les origines de la Réforme à Genève*, Genève 1968.

⁹ David Bagchi, *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists, 1518–1525*, Minneapolis 1991; Hans Medick / Peer Schmidt (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004.

Diese nämlich war seit jeher bestrebt, endzeitliche Erregung in jedweder Erscheinungsform zu dämpfen oder, besser, gar nicht erst aufkommen zu lassen. Das galt noch stärker als in der Vergangenheit im Hier und Jetzt, so unauflöslich war die Datierung der Offenbarung des Johannes ab etwa 1520 mit den Vorstellungswelten der Reformationen verknüpft, ganz abgesehen davon, dass eine Erwartung des Zeitenendes alle kirchlichen Apparate und Bürokratien insgesamt hinfällig und anfällig für Bestreitung machen musste. Auf diese Weise aber war das Motiv des Antichristen in Schrift oder Bild von vornherein semantisch vorbelastet, ja vorgestanz. Wer immer sich dieser Denkfigur bediente, war der Kirchen- und speziell der Kurienkritik so verdächtig, dass diese Thematisierung Folgen nach sich ziehen musste. Denn als geschichtliche Konkretisierung des gleisnerischen Gegenspielers Christi stand eben nur die Institution des Papsttums abrufbereit. Diese Ausfindigmachung kam volkstümlichen Mentalitäten im Zustand der Aufgewühltheit zudem dadurch in idealer Weise entgegen, dass sie Profanierung pur, radikaler und diametraler schlechthin nicht denkbar, bot: Dass das Haupt der Kirche, also der Stellvertreter Christi, das Böse in seiner definitiven und höchsten Gestalt verkörperte, barg eine Denkbewegung von seltener Ausschließlichkeit, die Idee einer Weltverschwörung von unvergleichlicher Perfidität und damit ein Maximum von Umwertung in sich – alles Elemente eines Von-oben-nach-unten-Kehrens, eines Karnevals der Wahrheitswiederherstellung durch Umkehrung, wie sie populärer Kultur bis heute ideal entsprechen, ja permanent herbeigesehnt werden.¹⁰ Mit anderen Worten: in der eingehenderen Thematisierung der Antichrist-Figur war die Gleichsetzung mit Rom nahezu inhärent. Wer sich also darauf einließ, riskierte einen Kampf auf Gedeih und Verderb; so tolerant das Papsttum gegenüber der herkömmlichen Verweltlichungskritik Europas geworden war, wurden Antichrist-Töne angeschlagen, war es mit dieser Halbduldsamkeit denn doch vorbei.

Das verbreitete Unbehagen an Rom bahnte sich daher in der italienischen Renaissance überwiegend andere Wege. Die verbreitetste Strömung der Elitenkultur, der Humanismus mit allen seinen Auffächerungen im einzelnen, hatte für die gerade auch von seiner Seite vielfältig angemahnten Missstände der Kurie ein Konzept der Reform durch sittliche Läuterung entwickelt, das sich in der Normierung von Verhalten im weitesten Sinne niederschlug und im übrigen nicht selten von der Dynamik und damit der Unwiederholbarkeit von Geschichte ausging. Die Urkirche konnte so wohl als abstraktes Vorbild, doch nicht als Reform steuerndes Modell erscheinen – und zwar aus dem simplen, aber entscheidenden Grund, weil die Menschen der Gegenwart stärkerer, auf alle Sinne einwirkender Anreize zu Frömmigkeit und Glauben bedurften.¹¹

¹⁰ Dazu längst klassisch: *Robert W. Scribner, For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge 1981.

¹¹ Vgl. *Volker Reinhardt, Rom. Kunst und Geschichte 1480–1650*, Freiburg i.Br./Würzburg 1992.

Überdies lagen den für Italien und speziell Rom charakteristischen Strömungen des Humanismus Zukunftsvorstellungen zugrunde, die viel eher auf den Horizont einer strahlenden, Erfüllung bringenden Endzeit als auf finale Konfliktmodelle ausgerichtet waren – dazu, wie gesagt, fehlten schlicht die Umrisse von Gegnerschaften und Gegenbildern. Gerade dem an der Kurie wort- und zeitweise wohl auch deutungsmächtigsten Zweig der humanistischen Elitenkultur, wie er von Egidio da Viterbo und seinem Umfeld bezeichnet wird,¹² war die Idee der Erneuerung aus Buße, ja des Millenniums nach überwundenen Widerständen und verwirklichter Reform, teuer, ja geradezu heilig. Dabei variierte die Gegenwartsdeutung, die jeglicher Bestimmung der endzeitlichen Vorgänge im Hier und Jetzt beigegeben sein muss, mit einer außerordentlichen Bandbreite der Interpretationsmöglichkeiten, bis hin zum finalen Auslegungsakt, den Sacco di Roma von 1527 als Gottesstrafe, Ausgangspunkt der Neubebauung und somit als Einleitung des Millenniums zu bewerten. Doch waren Strafe, Buße und Läuterung ohnehin nur Vorspiele; nach diesen Präliminarien fiel alles Deutungslicht auf das Anheben der seligen Endzeit, in der sich Zeichen und Wunder reichlich mehrten. Egidio wurde zeitlebens nicht müde, solche Kennzeichen der Weltvereinigung unter der Ägide des Christentums zu registrieren. Damit war eine Kontrapunktik zur heute konstatierten Weltgeschichte hergestellt, die bizarr anmutet.

Wurde von nüchternen oder auch apokalyptisch verängstigten Chronisten vorrangig das Vordringen des Islam in die Festung Europa verzeichnet, so glaubte Egidio die umgekehrte Geschichtsbewegung wahrzunehmen: Die Entdeckungen der Portugiesen bzw. Spanier in Afrika bzw. der Neuen Welt schienen ihm die Einleitungsakte einer Weltvereinigung, die auch Savonarola den staunenden Florentinern, und zwar unter der Leitung ihrer gebeutelten Stadt, verheißen hatte. Für Egidio, den General der Augustinereremiten und späteren Kardinal, stand die Führungsstellung des Papsttums in diesem Prozess der Weltverchristlichung völlig außer Zweifel, eines Papsttums wohl gemerkt, das zu dieser Zeit ganz andere Prioritäten setzte: Großnepotismus vor allem, als erste und unter Alexander VI. zeitweise einzige Seele in der Amtsbrust, oder die Rückgewinnung Bolognas bzw. die Vertreibung der Franzosen im Falle Julius' II.¹³ Vor diesem bei nüchterner Betrachtung durchaus erkennbaren historischen Horizont muten Egidios Endzeitvisionen seltsam ungeschichtlich, ja unzeitgemäß an. Für die hier vorherrschenden Beweis Zwecke aber mag es genügen festzuhalten, dass der spezifisch kuriale Millennarismus, der Raffaels

¹² John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden 1968.

¹³ Volker Reinhardt, *Das Papsttum der Renaissance – eine europäische Standortbestimmung. Zur historischen Kontextualisierung der Schweizergarde und ihrer Gründung*, in: *Urban Fink / Hervé de Weck / Christian Schweizer* (Hg.), *Hirtenstab und Hellebarde. Die Päpstliche Schweizergarde in Rom 1506–2006*, Zürich 2006, 25–42 mit umfassendem Forschungsbericht zum Thema.

Fresken in der Stanza della Segnatura zugrunde liegt, ohne die Schlüsselfigur des Antichristen auskommt.

Das gilt, um das kulturelle Umfeld der Eliten zu wechseln, auch für die so genannte evangelikale Bewegung Italiens.¹⁴ Damit ist ein im einzelnen vielgestaltiges, ja heterogenes Milieu bezeichnet, das sich ab den 1540er Jahren, im Zeichen der beginnenden Konfessionalisierung, aufzuspalten gezwungen war: in einen von der sich herausbildenden römischen Orthodoxie mehr oder weniger beargwöhnten Reformkatholizismus der verinnerlichten Art oder in offenen Philoprottestantismus. Wie diese Aufteilung im einzelnen auch vor sich ging und welche Elemente vorherrschten, bestimmend waren hier – gemeinsame Klammer der diffusen Bewegung – eine Ablehnung komplizierter Dogmatik, der Impuls zu Buße, Reinigung, Einkehr, Verinnerlichung und sittlich bessernder Praxis. Apokalypse und Antichrist mussten demgegenüber zurücktreten. Ein alles verschweißendes Feinbild, dem man die Züge des großen Widerparts hätte verleihen können, war schon deshalb nicht verfügbar, weil man die Missstände der Kirche als selbst und das heißt in hohem Maße durch das Papsttum verursacht ansah, was ein durchdichotomisiertes Welt- und Geschichtsbild von vornherein ausschloss.

Vollends unbrauchbar war der Antichrist als Deutungsmodell für die kleine kulturelle Avantgarde der Kritischen Schule von Florenz,¹⁵ die sich neue Erklärungs- und Verständnishorizonte jenseits von Humanismus und Christentum zu erschließen begonnen hatte. Für Machiavelli¹⁶ war Religion bekanntlich nur als Herrschaftsmittel von Interesse in einer konfliktträchtigen Welt, die allein der Krieg mit dem Ziel der Welteroberung politisch in Bewegung, ja am Leben hielt. Für Guicciardini bedeutete Religion ein Phänomen der Psychologie, des Individuums wie der Masse. Religion spielte sich für ihn in der Psyche der Menschen ab, die dergleichen innere Stärkungsmittel offenbar benötigen, um den irdischen Existenzkampf auszuhalten. Religion war also, gleichsam von innen betrachtet, subtiler Selbstbetrug und als solcher für die Politik von höchstem Nutzen, und zwar nach dem Motto, dass die zielgerichtet eingesetzte Neigung des Menschen, sich selbst zu überschätzen, erlaubt, die öffentlichen Angelegenheiten mit einem Minimum an Gewalt zu regeln. Betrug und Verstellung – Erkennungsmerkmale des Antichristen par excellence – sind also, wohl dosiert in der Hand des klugen Staatsvirtuosen, zu heilsamen Mitteln der Politik verwandelt worden. Dass in einer solchen Weltsicht, die die Erkenntnis des Übernatürlichen und damit dessen Relevanz, wenn nicht dessen

¹⁴ Manfred E. Welte, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, Gütersloh 1985.

¹⁵ Dazu Volker Reinhardt, Francesco Guicciardini (1483–1540). Die Entdeckung des Widerspruchs, Göttingen/Bern 2004; Volker Reinhardt, Francesco Vettori (1474–1539). Das Spiel der Macht, Göttingen/Bern 2007, dort auch weitere bibliographische Angaben zum Thema.

¹⁶ Volker Reinhardt, Niccolò Machiavelli und der Krieg, in: Norbert Brieskorn / Markus Riedner, *Suche nach Frieden (Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II)*, Stuttgart 2002, 353–372.

Existenz radikal ausschließt, für Endzeit, Gottes Zeigefinger, ja überhaupt für Religion als Geschichte autonom gestaltende Kraft kein Platz mehr bleibt, versteht sich von selbst. Zugleich ist damit eine Umwertung aller Werte vorgenommen, die weitreichende Konsequenzen hat. Für den jungen Guicciardini ist die Herrschaft der Medici, von der seine Familie selbst mit am meisten profitiert, ganz klar eine Tyrannis, doch als solche weitgehend unverzichtbar. Politik und Moral klaffen auseinander; mit dieser Differenz ist die Unterscheidung von Gut und Böse schwierig, ja problematisch geworden. Weitere Abklärungen sind erforderlich. Schon jetzt aber ist die Welt nicht mehr dichotomisch, der Antichrist hat hier keinen Platz mehr.

Noch unbedingter und für fromme Leser verstörender fallen die Weltbilanz und die Kausalitätszuweisungen bei Francesco Vettori aus, dem dritten Quer- und Gegendenker von Florenz in der Renaissance. Für ihn ist die Eigenschaft des Antichristen, Betrug, das Gesetz des Lebens, des Menschen und damit der Geschichte schlechthin. Alle Herrschaft ist Ausbeutung, hinter einer Nebelwand des Betrugs, versteht sich – und gerade die Kleinen, die Unterdrückten, müssen sich durch möglichst rabiate Gegentäuschung wehren. So steht, wer lügt und trügt, in vollem Einklang mit dem Weltprinzip. Gott und die Natur haben die Welt so geschaffen; sie ziehen offenbar Vergnügen daraus, dem Spiel der Täuschungen und Irreführungen zuzuschauen. Aus diesem heillosen Weltgesetz zieht Vettori die Schlussfolgerung der Milde. Die Aufgabe der in Wirklichkeit selbst ziemlich ohnmächtigen Mächtigen kann so nur darin bestehen, durch humane Herrschaft das grausame Los, welches da heißt *conditio humana*, ein wenig zu lindern. Große Wirkungen aber vermag auch ein wahrhaft milder Herrscher, ohnehin eine *rara avis* im Bestiarium der Mächtigen, nicht zu entfalten. Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ist, wie gesagt, Natur-, Welt- und offenbar auch Schöpfergesetz; wer sich ihm widersetzt, kann maximal seine Nichtdazugehörigkeit dokumentieren, allerdings um den Preis des politischen Untergangs. Denn das Spiel des Lebens, an dem sich dessen Hervorbringer ergötzen, duldet keine Abweichler von der Regel, die da lautet: Spiele das Spiel des blutigen Betrugs! Vettori's Plädoyer für eine dessen Härten lindernde Machtausübung – im Übrigen, wie seine praktische Tätigkeit als leitender Ratgeber der Medici ab 1530 zeigt, alles andere als weltfremd – ist praktisches Christentum, ganz und gar unchristlich gedacht.

Was für ein Gott diese Welt geschaffen hat, wird nicht gesagt. Christus, der Liebe und Menschlichkeit predigte, erscheint zu diesem Weltschöpfer eher wie eine ohnmächtige Gegenkraft. Und bezeichnenderweise gibt es für Vettori denn auch kein Christentum als historische Erscheinung. Was die Päpste mit ihren seltsamen theologischen Erfindungen und absonderlichen Riten vorweisen, hat damit jedenfalls nicht das Geringste zu tun, ja ist das pure Gegenteil der reinen und einfachen Lehre des Mannes, der bezeichnenderweise nicht gekrönt, sondern gekreuzigt wurde. Andererseits ist die Lehre Christi so welt-

fremd, d.h. den Regeln der Welt entgegengesetzt, dass, wer ihnen folgt, untergehen muss – und wer will das schon? Also lieber das Spiel der Täuschungen so mitspielen, dass man anderen keinen Tott und sich selbst so viel Gutes wie irgend vertretbar tut. Von allen Weltsichten kommt die Wahrnehmung Vettori, die ja gar nichts erklärt, sondern nur registriert, der Beschreibung einer vom Antichristen dominierten Geschichte am nächsten. Ja, fast alles sieht so aus, wie sich die Welt im Zeichen des perfiden Nachäffers Christi eigentlich gestalten müsste. Doch die Frage nach dem Urheber dieser Zustände bleibt offen, Erlösung ist damit ausgeschlossen, ja Gott selbst verdächtig geworden. So bleibt nur das Fazit, dass die reale Welt, wie sie Vettori sieht, keinen Antichristen mehr braucht, weil dessen Grundsätze längst in Kraft sind – in Einklang mit Gott und der Natur.

Hat der Antichrist in Italien also keine Konjunktur, so hat Italien dem übrigen Europa doch die Matrix dieser Gestalt überhaupt erst geliefert. Nochmals: Wer den Antichristen ausfindig gemacht zu haben behauptet, muss historisch argumentieren, historisch in einem heilsgeschichtlich abgegrenzten Kontext, doch auch so, dass nachweisbare geschichtliche Handlungen als Wesensmerkmale hervorstechen und die Übereinstimmung mit den Beschreibungen der Apokalypse für das Publikum nachvollziehbar hervortritt. Die Detektive des Antichristen müssen sich also auf historische Beweisführung einlassen, wobei allein schon die Demaskierung eine hoch zu veranschlagende Einsicht bedeutet – liegt es doch im Wesen des Antichristen, perfekt zu täuschen. Wer ihm diese Larve herabreißt, dem müssen also höhere Beweismittel zur Verfügung stehen als menschlicher Scharfsinn und Spürsinn. Insofern ist der Nachweis dieser Identität schon fast so etwas wie ein Heilsausweis, ja ein Beleg für das Wahrheitsmonopol der eigenen Bibelauslegung – mit irdischen Mitteln allein konnte dieser Gegner schließlich nicht schlagbar sein. Zudem musste der Nachweis, dass der Erzböse höchstselbst in der Geschichte am Werke war, den ersten Schritt zu dessen Niederringung bedeuten.

Wie Luther, der zeitlich gesehen erste der Reformatoren, diesen Beweis zu führen gedachte, ist genügsam bekannt.¹⁷ Zentraler Beleg war die Verquickung der zwei Reiche, was ja die Veruntreuung des ersten, des himmlischen Reiches zu Zwecken der reinen Machtsteigerung in der Welt bedeutet. Diese perfideste aller Verdrehungen reichte bereits aus, die nachfolgenden Sekundarbeweise drehen sich stets um diesen Mittelpunkt der Fundamentalabweichung: das Ewige um des Zeitlichen wegen zu veruntreuen. Wobei der mühsam kaschierten Unsittlichkeit im öffentlichen Kampf der Konfessionen gewiss nicht der zweite Rang zufiel. Dass der Antichrist, bei allem Bemühen, wie der echte Heilsbringer aufzutreten, Unmoral und Perversion, vor allem im Sexuellen, ist, kann er eben doch nicht auf Dauer verheimlichen. Rom gleich Babylon, so

¹⁷ Materialreich, doch einseitig in der Deutung: *Remigius Bäumer*, Martin Luther und der Papst, Münster ⁵1985.

lautet bekanntlich die wohl eingängigste antipäpstliche Parole, in bildungsprotestantischen Gemütern mehr oder weniger säkularisiert bis heute tief verwurzelt.

Um Ähnlichkeiten und Gegensätzlichkeiten, ja die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im frühneuzeitlichen Europa schlaglichtartig auszuleuchten, noch ein Blick auf ein gedankliches Paralleluniversum! Auch der späte Guicciardini denkt die historische Entwicklung des Papsttums in Gegensätzen. Das Papsttum war in seinen Anfängen weltabgewandt, sittenrein, ohnmächtig, ja obskur. Durch diese Gegenbildlichkeit zu Macht und Gewalt wurde es in einer weltflüchtig ausgerichteten Zeit zum Sonderfall, ja zur Sensation, zog die Aufmerksamkeit der Mächtigen auf sich – und wurde Staatsreligion, womit die Verwandlung ins schiere Gegenteil, in die repressive Machtkirche und in das Papsttum der Weltherrschaft im Hier und Jetzt irreversibel eingeleitet war. Dieser unaufhaltsame Wandel aber kommt gesetzmäßig durch die ursprüngliche Alterität der Institution zustande; anders, verstörender ausgedrückt: im Guten liegt der Umschlag zum Bösen notwendigerweise beschlossen, womit das Gegensatzpaar seine Unterscheidungskraft, ja seinen distinktiven Charakter verliert.¹⁸

Calvin, der radikalste aller auf Dauer Kirche bildenden Reformatoren legt seinem Bild vom römischen Antichristen die Vorstellung von der Verkehrung aller Pflichten, Werte, Dienste und Ehrerbietungen in einem menschliche Vorstellungskraft schier übersteigenden Maße zugrunde.¹⁹ Für Calvin ist das Hirtenamt Predigt und Spendung der Sakramente, letztere als rein spirituelles Stärkungsmittel verstanden. Pastor ist so, wer in diesem Amt aufgeht – bis alle Individualität dahinter verschwunden ist, bis der einzelne im Amt des Hirten auf-, ja regelrecht untergeht. Wer den rigorosesten Anforderungen des Hirtenamtes nicht mehr gewachsen ist – und damit muss jeder Hirte stets rechnen –, hat klaglos zurückzutreten und in einem bescheideneren Amt zu dienen. Denn der Einzelne ist nichts vor diesem Amt, mit dem er Gott jeden Augenblick seines erbärmlichen und durch den Gottesdienst allein sinnstiftenden Erdenlebens lang zu dienen und zu rühmen hat. Aus dieser den Menschen erfüllenden und zugleich übermenschlichen Pflicht eine Genussposition, Erblichkeit, Kaufämter, ja – Abgrund der Verworfenheit! – einen Hof zu machen, zeugt für Calvin von einer Frevelhaftigkeit, die allein des Antichristen selbst würdig sein kann.

Mit anderen Worten, die Identifizierung des Antichristen mit dem Papsttum wird im Europa der Reformationen ganz überwiegend überpersönlich, modern ausgedrückt: strukturell abgeleitet. Die individuelle Ausgestaltung der Pontifikate und damit deren unverwechselbare historische Physiognomie werden

¹⁸ Felix Gilbert, Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence, Princeton 1965.

¹⁹ Vgl. William J. Bouwsma, John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait, New York/Oxford 1988.

demgegenüber nur sehr schwach wahrgenommen. Das weist unwiderleglich darauf hin, dass diese Gleichsetzung längst vorgenommen wurde, im Grunde keiner frischen Beweise aus der Geschichte mehr bedarf. Damit aber wird das kausale Modell der apologetischen Reformationgeschichte – und welche ist es nicht? – hinfällig, das in simplizistischer Weise Ursache und Wirkung zugrunde legt, nach dem Muster: Kuriale Missstände erzeugen moralische Irritationen, die wiederum Erschütterungen auslösen, welche zur Hinterfragung des Papsttums als Institution und Produkt der Kirchengeschichte führen, worauf am Ende eine andere, an den Uranfängen orientierte Theologie und eine fundamental veränderte Kirche stehen. Stattdessen lässt sich die umgekehrte Entwicklung konstatieren: Das Bild der Institution ist längst fixiert, neue Farbnuancen werden nur noch beiläufig in dieses Tableau eingefügt – man bedarf der neuen Papstgeschichte allenfalls noch als sekundäres Illustrierungsmaterial, jedoch nicht mehr als eigentliche Beweisstücke. Durch die Umkehrung der Kausalität soll mitnichten behauptet werden, dass die „Missstände“ der alten Kirche fiktiv wären. Die ganze Kontroverse um deren Zustand war von Anfang an verfehlt. Die historische Frage hätte lauten müssen, welche Phänomene von wem aus welchen Gründen als Fehlentwicklung empfunden wurden – oder eben nicht.

Eine mit dem Anspruch auf Empirie auftretende historische Dechiffrierung der Jetztzeit nach dem Muster: Seht hier den Antichristen am Werke, wie er leibt und lebt! aber bleibt nicht nur in Italien weitgehend aus. Überhaupt scheint die Ausstrahlung der Renaissancepontifikate außerhalb Italiens – die Schlussfolgerung ist vorsichtig zu formulieren, da dieser Aspekt der Kulturvermittlung schlecht erforscht ist – schwach zu bleiben, ganz im Gegensatz zu Italien selbst. Hier wird vor allem die Analyse der beiden Medici-Pontifikate Leos X. und Clemens VII. zum Anstoß, über Glück und Unglück in der Geschichte nachzudenken. Vettori²⁰ kommt dabei zum Ergebnis, dass eine Art verkehrte Nemesis das Böse in der Geschichte belohnt, ganz so wie es der Antichrist, wenn es ihn in dieser Gedankenwelt gäbe, tun würde.

Die Bilder der Renaissancepäpste aber bleiben in den Texten der Reformationen eigentümlich blass. Dabei wäre hier doch eigentlich eine Menge Munition zu holen gewesen, gerade unter dem Gesichtspunkt der Gleichsetzung von Rom und Babylon, Papst und Antichrist. Alexanders VI. Methode, „asymmetrisch“ zu verhandeln, sein Einsatz von geistlichen Gnaden zur Stärkung der Familienmacht, seine Strategie, Feinde durch Versprechungen in die Falle zu locken, von den brachialeren Taktiken seines Sohnes Cesare ganz zu schweigen: dieses ganze Arsenal der Argumente bleibt im Wesentlichen ungenutzt.²¹ An fehlender Vermittlung, d.h. Grenzen überschreitender Propaganda kann es

²⁰ Reinhardt, Vettori (Anm. 15), 151–166.

²¹ Volker Reinhardt, *Der unheimliche Papst. Alexander VI. Borgia 1431–1503*, München 2005.

nicht gelegen haben. Spätestens ab etwa 1500 versorgen regelrechte Nachrichtenagenturen Europa mit den neuesten Nachrichten von den echten oder erfundenen Taten der Borgia; eine nicht mehr abreißende schwarze Chronik tut sich so auf, aus Fakten und Mythen gemischt. Dass davon in den sich anbahnenden Reformationen insgesamt geringer Gebrauch gemacht wird, zeigt an, in welchem Maße die Denkfigur des Antichristen historische Faktizität und Komplexität überlagert, ja das Interesse an Zeitgeschichte geradezu auslöscht. Anders ausgedrückt: Im Streit der Konfessionen interessiert Geschichte nur als Gleichnis des Immergeichen, d.h. des ewigen Widerstreits zwischen Gut und Böse.

Darin liegt der finale Triumph der Wahrheit allerdings beschlossen. Denn der Antichrist, so die Verheißung, wird ja am Ende überwunden und bezwungen. Wo das geglaubt wird, entsteht Gewissheit, die Trost spendet. Dessen müssen die ungläubigen Florentiner Autoren entbehren. Ja, für Vettori drängen die Dreisten, Frechen, Verbrecherischen in die Politik und ernten dort, was sie nicht gesät haben. Auch für Machiavelli und Guicciardini kann der Mensch nicht bleiben, wie er ist. Da kein Zeitenende naht, welches alle Politik überflüssig machen wird, heißt es, eine andere, dauerhaftere und durch List steuerbare Institution zu erfinden, die man zudem mit bisher nicht gekannten Sondervollmachten ausstattet: den Staat, der durch Staatsräson und das heißt unter Einschluss des Herrschaftsmittels Religion zu leisten vermag, was die Kirche nicht vermochte, nämlich den Menschen zu erziehen.²²

Zusammenfassung: Der Antichrist ist in der italienischen Renaissance eher ein Randthema, auch wenn Luca Signorellis Fresco aus Orvieto in der Peripherie des Kirchenstaates in seiner Wirkung ein anders gelagertes, potentes und wirksames Bild suggeriert. Um 1500 war es keineswegs opportun, vom Antichrist zu künden, weil dieser unter anderem zwangsläufig mit dem Papsttum in Verbindung gebracht werden musste. Diese Verknüpfung hat dann auch das ihre dazu beigetragen, dass die Reformationen breitere Schichten erfassen konnten. Anhand von Machiavelli, Guicciardini und Vettori wird aufgezeigt, dass der Antichrist in einer nicht dichotomisch ausgedachten Welt keinen Platz mehr hatte: Seine Grundsätze seien die Spielregeln der Welt überhaupt, kein Zeitenende nahe. Wir stehen an der Geburtsstunde des modernen Staates.

Abstract: In the Italian Renaissance the Antichrist is more of a marginal topic, even if Luca Signorelli's fresco from Orvieto on the periphery of the Papal States suggests a different, powerful and compelling picture through the impact it had. Around 1500 it was by no means opportune to herald the Antichrist since, among other things, this figure inevitably had to be associated with the papacy. This connection then played its role in making it possible for the reformations to embrace wider segments of the population. Using Machiavelli, Guicciardini and Vettori the contribution shows that the Antichrist no longer had a place in a non-dichotomously conceived world: The principles of the Antichrist are the rules of the world itself, the end of time is not drawing near. We are standing at the dawn of the modern state.

²² Herfried Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1987.

Die protestantische und die römische Idee des Antichristen in der Konfessionspolemik

von Ingvild Richardsen

Die Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe stellt eine entscheidende Etappe für die Entwicklung des Antichrist-Konzeptes dar; in mehrerlei Hinsicht finden hier Paradigmenwechsel statt. Welche? Und wie kam es dazu? Die protestantische und die römische Idee des Antichristen in der Konfessionspolemik sollen umrissen und dabei die jeweilige funktionale Einbindung deutlich werden.¹

1. Die protestantische Idee des Antichristen

1.1 Luthers Antichrist-Vorstellung²

Vor dem Hintergrund seiner Überzeugung, alles Übel der Zeit rühre von der Vernachlässigung des Evangeliums, entwickelte Luther die Vorstellung, dass der Antichrist, im Gegensatz zur römisch-katholischen Auffassung, keine Einzelperson war, sondern eine seit Jahrhunderten herrschende Macht, die in der

¹ Erstmals zum Thema geäußert hat sich *Hans Preuß*, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. In meiner Dissertation: *Ingvild Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts. Argumentation, Form und Funktion, Frankfurt a. M. 2003 habe ich die Antichrist-Polemik der verschiedenen konfessionellen Lager untersucht; hier gebe ich einen Überblick über die protestantische und römische Idee des Antichristen. Aspekte, die mir besonders wichtig erschienen, habe ich hervorgehoben. An entsprechender Stelle verweise ich jedesmal dann auf meine Dissertation, wenn die angesprochenen Punkte dort bereits ausführlich behandelt wurden.

² Zur Antichrist-Polemik der Reformationszeit: *Preuß*, Antichrist (Anm. 1), 83–182; *Walter Mostert*, Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik, in: Luther-Jahrbuch 57, 72–92; *Hans Hillerbrand*, The Antichrist in the Early German Reformation. Reflections on Theology and Propaganda, in: *Andrew C. Fix / Susan C. Karant-Nunn* (Ed.), Germania Illustrata: Essays on Early Modern Germany Presented to Gerald Strauss, Kirksville, Missouri 1992, 3–17; *W. B. Russell*, Martin Luthers Understanding of the Pope as the Antichrist, in: Archiv für Reformationsgeschichte 95 (1994) 32–44; zu Luthers Antichrist-Vorstellung vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 78–149.

geschichtlichen Institution des Papsttums ihren Ausdruck gefunden hatte.³

Ausgelöst wurde sein Verdacht durch spezifische Herrschaftsansprüche der Papstkirche, solche, die seiner Meinung nach dazu führten, dass das Evangelium Christi unterdrückt und diesem ein eigenes Gesetz entgegengestellt wurde. In den Jahren 1518 und 1519 war er sich selbst noch im Unklaren über die Identität von Papsttum und Antichrist; dementsprechend finden sich öffentlich nur vereinzelte Äußerungen über bestimmte Analogien zwischen Papst, Römischer Kirche und Antichrist.⁴ Kirchengeschichtliche Studien zur Vorbereitung der Leipziger Disputation bestätigten ihm allerdings seine Vermutung eines Gegensatzes zwischen päpstlichem Recht und Heiliger Schrift.⁵ In diversen Schriften des Jahres 1520 verwies Luther nun immer wieder ausdrücklich auf vorhandene Analogien mit dem Antichrist; sie betrafen vor allem den absoluten Herrschaftsanspruch in geistlichen und weltlichen Dingen.⁶ Die Frage, ob der Papst nun der Antichrist sei oder nicht, beantwortete Luther mit der Bücherverbrennung⁷ am 10. Dezember 1520 definitiv mit ja.⁸ Bis zu seinem Tod stellte er fortan das Papsttum uneingeschränkt als Antichrist hin.⁹ Er erarbeitete Beweisführungen und baute seine Argumentation stetig aus, indem er sie historisch und kirchengeschichtlich vertiefte. In den signifikanten Schriften

³ Verschiedene Faktoren bereiteten Luthers Gleichsetzung des Papsttums mit dem Antichrist vor: die offensichtlichen Missstände in der Kirche seit dem 12./13. Jh.; das Scheitern der konziliaren Reformversuche nach dem Schisma; die sittliche Verkommenheit des Klerus und die Herrschaftsansprüche des Papsttums, die in oppositionellen Kreisen schon mehrfach zu einer antipapistischen Polemik geführt hatten; so bei Wiclif, den Hussiten und den Lollarden. Die allgemeine Endzeiterwartung des Zeitalters tat ein Übriges. Siehe dazu: *Curtis V. Bostick*, *The Antichrist and the Lollards: Apocalypticism in late medieval and Reformation England*. Leiden/Boston/Köln/Brill 1998; *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 64–77; siehe zur allgemeinen Endzeiterwartung: *Christoph Burger*, *Endzeiterwartung im späten Mittelalter. Der Bildertext zum Antichrist und den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht in der frühesten Druckausgabe*, in: *Der Antichrist. 2. Kommentarband*. Hamburg 1979, 18–24; den aktuellsten Stand zum Thema bieten die Aufsätze von *Wolf-Dietrich Schäufler* und von *Christoph Burger* im vorliegenden Band.

⁴ WA, Br. 1, Nr. 121; Nr. 161; Nr. 163, Nr. 232; WA 2, 205; 430, 1–6; 654, 20–23; WA 5, 324, 21–24; 337, 8–14; WA 5, 331, 6–11; 336, 37ff; 339, 10–13; 348, 6–9; 349, 30–39; zu dieser Phase: *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 78–81.

⁵ Zu Luthers Vorbereitungen und seiner Antichrist-Vorstellung unmittelbar vor der Leipziger Disputation, *Preuß*, *Antichrist* (Anm. 1), 104–107.

⁶ WA, Br. 2, Nr. 257; Nr. 297; Nr. 324; Nr. 327; Nr. 341; Nr. 342; WA 6, 322; 328f; 331; 333ff; 410f; 414–417; 422; 425; 429; 434ff; 453f; 618ff; 624; 626f, 629; WA 7, 10; ausführlich zu dieser Phase: *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 81–85.

⁷ In einem öffentlichen Aushang forderte Melanchthon die Studenten dazu auf, an der Verbrennung teilzunehmen und Zeuge des Schauspiels zu werden, wenn der Antichrist offenbar werde (WA 7, 183).

⁸ Preuß hat erstmals darauf verwiesen, dass sich für die bei Luther übliche Verwendung des Singulars „Papst“ fast durchweg das Papsttum einsetzen lässt. Ihm sei es nicht um den einzelnen Papst, sondern die Institution des Papsttums gegangen; *Preuß*, *Antichrist* (Anm. 1), 121–126; 130–134; 142f.

⁹ Zu den relevanten Schriften dieser Phase: *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 85–93.

setzte er inhaltlich unterschiedliche Schwerpunkte und verschärfte seine Vorwürfe dabei zusehends.¹⁰ Luther bestimmte den Antichrist im Kern als „Widerchrist“¹¹, als Gegner Christi, der eigene Gesetze an Stelle des Evangeliums Christi und der Wahrheit setze und die geistliche und weltliche Oberherrschaft beanspruche.

Luther vollzog mit seiner Antichrist-Vorstellung in mehrerlei Hinsicht Paradigmenwechsel. Die traditionelle Antichrist-Legende¹² spielte bei ihm keine Rolle mehr, sie galt ihm vielmehr als Machwerk des Teufels, erfunden, um vom wahren Antichrist abzulenken. Der große, wahre Antichrist, der, der nach römisch-katholischer Auffassung eine Einzelperson sein sollte, war für Luther ohne Wenn und Aber identisch mit der geschichtlichen Institution des Papsttums. Dass Luther seiner Argumentation dabei von Anfang an die Vorstellung einer an bestimmten Kennzeichen zu identifizierenden antichristlichen Macht unterlegte, hatte tiefgreifende Folgen. Es machte den Begriff viel freier verfügbar und vergrößerte den Anwendungsradius des Verdiktes immens; die zahlreichen in den biblischen Weissagungen genannten Merkmale boten der Exegese einen weit größeren Spielraum als die fixierten Stationen der biographischen Antichrist-Legende.¹³

Mit seiner polemischen Anwendung der Denkfigur des Antichristen auf das Papsttum schloss Luther zwar an oppositionelle innerkirchliche Richtungen des Mittelalters und Spätmittelalters an, insbesondere an Vorstellungen der Wiclifiten, Hussiten und Lollarden, dennoch hat er diese nicht einfach fortge-

¹⁰ Seit 1530 stand bei Luther die Darstellung der Geschichte des Papst-Antichristen, sein Aufkommen, seine Entwicklung und sein Untergang im Mittelpunkt der Argumentation. 1541 ist Luthers Auslegung der Antichrist-Prophetie in Dan 12 kurz, knapp und scharf: Das Papsttum hat die drei Hierarchien Gottes zerstört und stattdessen „Maosim“, die Messe gesetzt, in der sich die Menschenlehre des Papsttums manifestiert.

¹¹ Neben der Bezeichnung „Antichrist“ und „Widerchrist“, die beide die Gegnerschaft zu Christus hervorheben, verwendet Luther auch die volksetymologische Form „Endchrist“, die im Mittelalter die am Ende der Zeiten auftretende Einzelperson meinte. Luther lehnte zwar die Antichrist-Legende ab, sah aber dennoch die eigene Zeit durch das Auftreten des Antichrist als die letzte Zeit an. Die Bezeichnung „Endchrist“ hebt die apokalyptische und eschatologische Komponente hervor.

¹² Die Schrift des Benediktinerabtes *Adso von Montier-en-Der* „De ortu et tempore Antichristi“ aus der Mitte des 10. Jahrhunderts bildete die Grundlage für die biographische Antichristologie der folgenden Jahrhunderte. Adso verfasste eine sehr übersichtliche Kompilation der altkirchlichen Lehrtradition. Die formale Brauchbarkeit dieser Biographie, die eine nahezu vollständige Topologie des mittelalterlichen Antichrist-Konzeptes bot, war entscheidend für ihre spätere Breitenwirkung und trug zur Vereinheitlichung der kirchlichen Lehre vom Antichrist wesentlich bei. Text in: *Ernst Sackur* (Hg.), *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898, 104–113. Zu der Schrift und ihrer Wirkung siehe: *Robert Konrad*, *De ortu et tempore Antichristi*, Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der, München 1964 und den Aufsatz von *Volker Leppin* im vorliegenden Band.

¹³ Siehe zur biographischen Antichrist-Legende und ihren einzelnen Stationen den Aufsatz von *Volker Leppin* und von *Claus Peter Burger* im vorliegenden Band.

setzt.¹⁴ Die Anschauungen der Hussiten kannte er zwar seit 1519, doch bis heute ist es nicht gelungen, eine direkte Verbindungslinie nachzuweisen.¹⁵ Bedeutendere Parallelen gibt es zu den Lollarden; auch sie sahen die Papstkirche als den Antichrist an.¹⁶ Dennoch führte Luther auch deren Anschauungen nicht einfach fort. Er konzipierte seine eigene Idee vom Antichristen im Zuge seiner papstgeschichtlichen Studien; vor allem durch sie gelangte er zu der Überzeugung, dass dieser eine bereits seit Jahrhunderten existierende Körperschaft war. Doch neu und qualitativ anders war auch Luthers spezifische Begründung für die Identifikation. Für die oppositionellen Parteien des Mittelalters war es vor allem eine ethische Entrüstung über die Verweltlichung gewesen, die sie dazu veranlasste hatte, einzelne Vertreter des Papsttums als „Antichrist“ zu bezeichnen. Für Luther jedoch wurde das geschichtliche Phänomen der Institution selbst zum Angriffspunkt. Luthers Hauptvorwurf, dass das Papsttum das Evangelium Christi und damit die Wahrheit mittels eines eigenen Gesetzes unterdrücke und verfälsche,¹⁷ war ein fundamentaler theologischer Vorwurf. In der theologischen Forschung der letzten Jahrzehnte wurde Luthers Kampf gegen das Papsttum von daher auch als sachlich-theologischer Kampf gewertet.¹⁸

Luthers Idee vom Antichrist hatte aber auch bedeutende Konsequenzen für das zeitgenössische Geschichtsverständnis;¹⁹ die Identifizierung des geweissagten Antichrist mit dem Papsttum hatte nämlich zur Folge, dass aus christlicher Perspektive die Gegenwart unabdingbar als Endzeit gesehen werden

¹⁴ Siehe Preuß, *Antichrist* (Anm. 1), 111f; 125; 132f; 152f; 177f und den Aufsatz von Wolf-Dietrich Schäufole im vorliegenden Band.

¹⁵ Preuß, *Antichrist* (Anm. 1), 175f; Jörg Salasquarda, *Antichrist*, in: TRE, Bd. 2. Berlin/New York 1982, 20–50.

¹⁶ Bostick hat die Parallelen aufgezeigt, zugleich aber auch deutlich gemacht, dass die Lollarden und Luther ihre Vorstellung völlig unabhängig voneinander entwickelten; Bostick, *Antichrist* (Anm. 3), 54–56, 179, 186; s. a. den Aufsatz im vorliegenden Band von Wolf-Dietrich Schäufole.

¹⁷ Luthers Vorwürfe kulminierten immer wieder in der päpstlichen Selbstüberhebung über Gott und Christus durch den Anspruch, das Haupt der Kirche zu sein und in der Unterdrückung des Evangeliums durch päpstliche Satzungen, wie z.B.: Messe, Zölibat, Fegefeuer, Wallfahrten und Ablass.

¹⁸ Viele Forscher haben mittlerweile versucht, den Motiven von Luthers Papstkritik weiter nachzugehen. Insbesondere Mostert hat sich dabei mit der theologischen Begründung beschäftigt und den Widerspruch gegen Christus und die Wahrheit des Evangeliums als den tiefsten theologischen Grund für Luthers Satz, der Papst sei der Antichrist ausgemacht; Mostert, *Bedeutung* (Anm. 2), 72–92, vgl. Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 92f.

¹⁹ Der Historiker Arno Seifert hat auf die große historische Bedeutung der lutherischen Identifikation des Papstes mit dem Antichrist hingewiesen und diese auch für den generellen Neuanfang des geschichtlichen Denkens in der Neuzeit verantwortlich gemacht. Er zeichnete nach, wie in der Frühen Neuzeit der Verlauf der Geschichte allmählich einer Ausdeutung durch biblische Prophetien entzogen wurde. Seine Studie ist grundlegend für die Antichrist-Vorstellung der Reformationszeit und der Glaubenskämpfe; zahlreiche Bibelkommentare und geschichtstheologische Werke dieser Zeit sind erstmalig durch ihn aufgearbeitet worden; Arno Seifert, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*, Köln/Wien 1990.

musste. Wenn der Antichrist historisch verortet und in der Gegenwart ausgemacht war, dann lebte man am unmittelbaren Ende der Zeiten.²⁰ Luthers These implizierte überdies, dass der Antichrist bereits seit Jahrhunderten seine Herrschaft auf Erden ausübte. Diese plötzlichen Gegebenheiten machten eine völlige Neuinterpretation der nachchristlichen Geschichte notwendig, da sich die Gegenwart damit innerhalb des von den biblischen Prophetien skizzierten Ablaufschemas zu ihrem Ende hin verschob: Luther und seine Anhänger bewegten sich fortan in heilsgeschichtlichen anderen Zeiten als die römisch-katholische Seite; sie lebten „heilsgeschichtlich“ später als ihre katholischen Zeitgenossen,²¹ die nach wie vor davon überzeugt waren, dass der Antichrist erst noch kommen werde.²²

1.2 Zur Verbreitung von Luthers Antichrist-Vorstellung und ihrer funktionalen Einbindung

Luthers fundamentaler Angriff avancierte rasch zum theologischen und publizistischen Topos der Reformation. Durch die Verbreitung in den verschiedenen Medien, insbesondere durch Flugschriften, Flugblätter und Predigten, erlangte seine Idee vom Antichristen schnell große Popularität.²³ Reformatorische Bildpropaganda spielte dabei eine große Rolle; von größter Breitenwirkung waren das *Passional Christi und Antichristi* (1521) und die der Johannes-Offenbarung beigegebenen Bilder in Luthers Übersetzung des NTs aus dem Jahr 1522. In beiden wurde das Papsttum entsprechend Luthers Vorstellung als Antichrist entlarvt. Um die Identität von Papsttum und Antichrist überzeugend zu vermitteln, operierten Luther und die Reformatoren dabei mit spezifischen Techniken

²⁰ Die Anwendung der Antichrist-Prophetie setzt eigentlich die christliche Geschichtstheorie voraus, wonach das letzte Weltalter mit der Geburt Christi angebrochen war. Nach dem Erscheinen des Antichrist, Christi Wiederkunft, dem Gericht und dem Weltende würde es seinen Abschluss finden. Unklar war die Dauer dieses letzten Zeitalters. Der Vier-Reiche-Lehre zufolge galt das römische Weltreich als das letzte der Geschichte; nur noch der Bestand des Römischen Reiches hielt das Erscheinen des Antichrist auf.

²¹ Vgl. Seifert, Rückzug (Anm. 19), 8.

²² Dies erklärt auch die Unmengen an Endzeit- und Prodigienliteratur, von der das Jahrhundert in der Folge übersät wird. Die Anhänger von Luthers Antichrist-Vorstellung mussten unabdingbar glauben, dass das Weltende bevorstehe. Wenn der Antichrist da war, war auch das Weltende da. Eins war ohne das Andere nicht zu denken. In ausgedehntem Maß hielten die Protestanten fortan nach Prophetien, Zeichen und Wundern Ausschau, um ihre Behauptungen bestätigt zu sehen; siehe Gerhard Bott (Hg.), Zeichen am Himmel. Flugblätter des 16. Jahrhunderts. Katalog zur 25. Wechselausstellung der Graphischen Sammlung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg, Nürnberg 1982.

²³ Zur Verbreitung: Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 134–166.

und polemischen Verfahren. Im *Passional Christi und Antichristi*²⁴ wurde das Papsttum in Bild und Text mittels 13 polemisch-vergleichenden Gegenüberstellungen von Christus und dem Papst²⁵ publikumswirksam als Gegner Christi und als „Widerchrist“ präsentiert,²⁶ indem die Handlungsweise des Papstes dem Handeln Christi als diametral entgegengesetzt dargestellt wurde (Abb. 1).²⁷ Thematisch kreisten die Gegenüberstellungen um den päpstlichen Anspruch auf weltliche Gewalt und ein entsprechendes Luxusgebaren.²⁸ Jedes Bild, das die Gestalt Christi zeigte, war mit erläuternden Bibelziten versehen, jedes Bild mit der Darstellung des Papstes hingegen mit Verweisen auf kanonische Rechtsbücher oder mit daraus entnommenen Zitaten.²⁹ Im *Passional* wurde mit der rhetorischen Strategie operiert, Gegensätze miteinander zu kontras-

²⁴ Die Bilder und der Text sind vollständig abgedruckt in: WA 9, 701–715; eine ausführliche Beschreibung des *Passional*s findet sich in: WA 9, 677–700 und *Hartmann Grisar / Franz Heege*, *Luthers Kampfbilder. I. Passional Christi und Antichristi. Eröffnung des Bilderkampfes* (1521), in: *Luther-Studien* 2, Freiburg i. Br. 1921; *Robert W. Scribner*, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge 1981, 149–157 und *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 101–107. Zwar stammen die Bilder von Lucas Cranach d.Ä. und aus einem Brief Luthers, in dem er seine Zufriedenheit über das fertiggestellte Werk ausdrückt, geht hervor, dass Melanchthon die Texte verfasst hat; dennoch besteht Konsens darüber, dass dieses Werk das geistige Eigentum Luthers ist. Inwieweit Luther dabei aktive Mitarbeit leistete, ist ungewiss; *Grisar / Heege*, *Passional* (Anm. 24), 6–15; *Gustav Kawerau*, in: WA 9, 687–690.

²⁵ 1. Auflage: 1. Christus entflieht der weltlichen Gewalt – Der Papst reißt sie mit Gewalt an sich; 2. Dornenkrönung Christi – Krönung des Papstes mit der Tiara; 3. Christus wäscht seinen Jüngern die Füße – Der Papst lässt sich von den Königen die Füße küssen; 4. Christus zahlt den Zins – Der Papst ordnet an, dass die weltliche Gewalt den Geistlichen keine Steuern zahlen muss; 5. Christus unter den Armen – Der Papst amüsiert sich bei einem Turnier; 6. Christus geht barfuß – Der Papst lässt sich tragen; 7. Christus predigt – Der Papst schlemmt; 8. Christus in seinem Stall in Armut und Frieden geboren – Der Papst vor seinem Heer; 9. Christus auf dem Esel – Der Papst auf dem Pferd; 10. Christus lehnt Geld und Gut ab – Der Papst zeigt besitzergreifend auf eine Stadt; 11. Christus lehnt weltliches Gebaren ab – Der Papst ist auf Äußerlichkeiten bedacht; 12. Christus treibt die Wucherer aus dem Tempel – Der Papst stellt Ablassbriefe aus; 13. Christi Himmelfahrt – Höllensturz des Papstes.

²⁶ Zur Antithese und zur rhetorischen Strategie der antithetischen Gegenüberstellung im *Passional* siehe *Kurt Reumann*, *Das antithetische Kampfbild. Beiträge zur Bestimmung seines Wesens und seiner Wirkung*, Berlin 1966 und *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 105–107; zur Antithese als mittelalterlicher Denkform siehe auch *Harry Oelke*, *Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhundert im Spiegel illustrierter Flugblätter*, Berlin/New York 1992, 226–229.

²⁷ 4. Antithese. Abb. nach: *Grisar / Heege*, *Passional* (Anm. 24), Bild 2.

²⁸ Eine Vielzahl von Bezugspunkten gibt es zu der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*; in beiden liegt der thematische Schwerpunkt auf dem Verhältnis des Papstes zur weltlichen Gewalt. In einem Brief vom 5. August 1520 bezeichnete Luther die Schrift *An den Adel* als „Kriegsposaune“, die dazu diene, die Tyrannei des römischen Antichrist anzugreifen: WA, Br. 2, Nr. 324, 163–164, hier 164, 13–17; vgl. dazu *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 83f; 102f.

²⁹ *Grisar* und *Heege* haben gezeigt, dass den zitierten kirchenrechtlichen Texten dabei in vielen Fällen Gewalt angetan wurde, indem z.B. Worte unterschlagen und damit ein falscher Sinn in die Texte gebracht wurde; *Grisar / Heege*, *Passional* (Anm. 24), 34–39.

tieren. Ob dabei hussitische Antithesen als Vorbild dienten, ist nicht eindeutig zu klären.³⁰ Die antithetische Gegenüberstellung von Christus und dem Papst ergibt sich unabhängig davon auch aus Luthers Konzept³¹ und seinem Hauptvorwurf, das Papsttum sei der Widersacher und Gegner Christi, weil es eine eigene Lehre an Stelle von Gottes Gesetz und Christi Lehre setze. Letztlich lässt sich die Antithese von Christus und Antichrist aber auch auf die spezifische Definition des Antichristen als „Widerchrist“ zurückführen und stellt deren Verbildlichung dar. Luther jedenfalls sah die Antithese als ideales Mittel an, um den Antichrist zu entlarven; in diesem Sinne äußerte er sich auch in einer Predigt, am besten lasse sich der Antichrist durch einen Vergleich mit Christus erkennen.³² Das Passional begründete eine ikonographische Tradition: nicht nur die Gegenüberstellung von Christus und Antichrist, sondern der antithetische Gedanke überhaupt prägte in der Folge Unmengen von Flugblättern und Flugschriften.³³

In der Schrift *Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini* (1521)³⁴ legte Luther erstmals theologisch umfassend die Identität von Papsttum und Antichrist dar: Er bot hier eine „Beweisführung“ aus der Schrift,³⁵ indem er eine umfangreiche Exegese von Dan 8 auf das Papsttum durchführte³⁶; dabei sollte nur der buchstäbliche Sinn Geltung haben und insbesondere die „Erfah-

³⁰ Dazu: *Richardson-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 103–105.

³¹ Siehe WA 9, 677–686. Gustav Kawerau führt hier die Schriften Luthers an, in denen sich schon vor dem Passional der Gedanke der Antithesis Christi und Antichristi findet (685f). Luther hat auch in der etwa zeitgleich erschienenen *Anti-Catharinus-Schrift* immer wieder den Gegensatz zwischen der Geistkirche und der Kirche des Antichrist herausgestellt.

³² Am 26. Sonntag nach Trinitatis. 1524 in: WA 15, 738–757.

³³ Zu den Ausgaben, Nachdrucken und verschiedenen Imitationen siehe WA 9, 691–700; *Grisar / Heege*, Passional (Anm. 24), 43–48; zur Wirkung und zum Einfluss des Passionals: *Grisar / Heege*, Passional (Anm. 24), 43–58; *Scribner*, Sake (Anm. 24), 157–163.

³⁴ *Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerimi, responsio. Martini Lutheri. Wittemberage Mense Aprili. Cum exposita visione Danielis VIII. De Antichristo* (WA 7, 705–778). Unter dem Titel *Offenbarung des Endchrists aus dem Propheten Daniel wider Catharinum* erschien 1524 eine deutsche Übersetzung von Paul Speratus, die den ursprünglich an einen gelehrten Adressatenkreis gerichtete Argumentation einem breiten Publikum zugänglich machte; Text in Walch 18, 2. Abt., Sp. 1434–1582.

³⁵ WA 7, 722, 22–27; dt.: „Und warum wollte ich meinem Catharinus nicht so viel zu Gefallen, und dem Statthalter Gottes, nicht so viel zu Dienst thun, dasz ich auch anzeigte durch reichliche und beständige Zeugnisse der Schrift, wie doch sein Fürstenthum so fein mag bewiesen werden, damit allen denen ihre Mäuler verstopft werden, die da sprechen dürfen: man könnte es durch göttliche Schrift nicht bewähren. Ich will es fest und aufs allerstärkste bewähren. Desz soll mir am ersten der Prophet Daniel hervortreten, der von Wort zu Wort nach dem hebräischen Text am 8. Capitel also sagt“; dt. zit. nach Walch 18, 2. Abt. Sp. 1469f.

³⁶ Preuß sah die Schrift als Zusammenfassung all dessen, was Luther bisher verstreut über Papst und Antichrist gesagt habe; hier habe er die Wesensbestimmung des Antichrist gegeben; *Preuß*, Antichrist (Anm. 1), 134–140; eine Analyse dieser Schrift in: *Richardson-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 93–101.

„Augenschein“ als Beweismittel zählen.³⁷ Inhaltlicher Schwerpunkt war der Vorwurf, das Papsttum unterdrücke das Evangelium durch eine eigene Menschenlehre und erweise sich damit als Gegner Christi.

Bald wurde auch ein breites Publikum mit der Exegese biblisch signifikanter Antichrist-Weissagungen konfrontiert und zugleich die im *Passional* begonnene Bildpropaganda fortgesetzt. 1522 gab Luther in seiner Übersetzung des Neuen Testaments, der Johannes-Offenbarung 21 Bilder bei.³⁸ Die zweite Hälfte dieser Bilderfolge bezog sich dabei auf Bibelstellen, in denen dämonische Tiergestalten als endzeitliche Widersachergestalten auftreten: das Tier aus dem Abgrund (Offb 11), der Drache (Offb 12), das Tier aus dem Meer (Offb 13), das Tier vom Land (Offb 11) und die Hure Babylon (Offb 17). In Luthers Bildern waren diese teuflischen und antichristlichen Widersachergestalten nun in spezifischer Weise mit dem Papsttum und der römisch-katholischen Kirche gleichgesetzt; auf ihren Köpfen hatte man die päpstliche Tiara platziert und auf diese Weise die Erfüllung der Antichrist-Prophetien durch das Papsttum versinnbildlicht.³⁹ In der späteren Vorrede von 1530⁴⁰ erläuterte Luther die Bilderfolge von 1522. Er erklärte nun, dass er die Offenbarung als Weissagung der christlichen Kirchengeschichte und ihrer Verfolgungen bis zum Jüngsten Tag verstehe; dementsprechend sollte die zweite Hälfte der Bilderfolge die Geschichte des antichristlichen Papsttums darstellen, angefangen von seinem ersten Auftreten in der Kirche bis zu seinem Sturz.⁴¹

Auch diese Bilder begründeten eine ikonographische Tradition; in zahlreichen Flugblättern und Flugschriften bediente sich die evangelische Propaganda fortan der dämonischen Tiergestalten aus der Offenbarung, um das Papsttum mit dem Antichrist zu identifizieren. Zum Sinnbild des als Antichrist begriffenen Papsttums wurde dabei die auf dem siebenköpfigen Tier reitende babylonische Hure mit der päpstlichen Tiara auf ihrem Haupt (Abb. 2).⁴²

Doch nicht nur biblische Antichrist-Weissagungen wurden auf das Papsttum ausgelegt. Mit dem Argument, dass Bibelprophetie und ungewöhnliche Natur-

³⁷ Zu Luthers Auslegungsgrundsätzen und Schriftverständnis siehe *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 95–98.

³⁸ Wiedergegeben ist die Folge der anfänglich 21 (1522) und später 26 (seit 1530/34) Bilder in WA, DB 7, 479–528. Siehe dazu auch *Paul Martin*, Martin Luther und die Bilder zur Apokalypse. Die Ikonographie der Illustrationen zur Offenbarung des Johannes in der Luther-Bibel 1522 bis 1524, Hamburg 1983.

³⁹ Siehe dazu *Martin*, Luther (Anm. 38), 76; 168 und *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 107ff.

⁴⁰ WA, DB 7, 406–416.

⁴¹ WA, DB 7, 408, 4–24; zur Vorrede: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 109–112.

⁴² Die babylonische Hure (Offb 17ff) in den Illustrationen zur Johannes-Offenbarung von 1522 (WA, DB 7, 515. 17. Bild [Die 21. Figur]). Abb. nach: *Hartmann Grisar / Franz Heege*, Luthers Kampfbilder. II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel, in: Luther-Studien 3, Freiburg i. Br. 1923, Bild 4, siehe auch 40–42; *Martin*, Luther (Anm. 38), 120–122.

erscheinungen, wie z.B. monstra,⁴³ als Zeichen der Wahrsagung Gottes auf eine Stufe zu stellen seien,⁴⁴ zogen die Reformatoren auch Missgeburten als Beweis für die Identität von Papsttum und Antichrist heran. Das prominenteste Beispiel ist der so genannte *Papstesel* (Abb. 3),⁴⁵ den Luther und Melanchthon 1523 herausgaben.⁴⁶ Bis heute ist ungeklärt, ob die Abbildung auf eine tatsächliche Missgeburt zurückgeht oder ein reines Phantasieprodukt ist. Melanchthon und Luther präsentierten den *Papstesel* jedenfalls als jüngste Weissagung Gottes über die Identität von Antichrist und Papsttum.⁴⁷ In der betreffenden Schrift legten sie in Analogie zur biblischen Exegese das Monster mit seinen einzelnen Körperteilen nun ebenfalls auf das päpstliche Reich aus.⁴⁸

Das Passional, Luthers Auslegungen der Antichrist-Propphetien auf das Papsttum, die Bilder der Johannes-Offenbarung von 1522 und allegorische Ausdeutungen von monstra, wie der *Papstesel*, avancierten in der Folgezeit zu exempla. An diesen Vorbildern orientierte man sich, um die Identität mit dem Antichrist zu beweisen. Die zugrundegelegten polemischen Techniken und Strategien wurden nachgeahmt und weiterentwickelt. Insbesondere die Exegese von biblischen Antichrist-Propphetien auf das Papsttum und die antithetische Gegenüberstellung wurden dabei richtungsweisend für den Beweis der Identität mit dem Antichrist in der Konfessionspolemik. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erhielten sie den Status von regelrechten Beweisverfahren.

Wie war Luthers Antichrist-Vorstellung funktional eingebunden?⁴⁹

In der Zeit von 1519 bis 1520, solange die Fronten noch nicht endgültig verhärtet waren, setzte Luther die Bezeichnung Antichrist als Druckmittel ein. Damit wollte er die Papstkirche auf eklatante Missstände hinweisen und zu einer Umkehr bewegen; in diesem Sinne warnte er in seiner Schrift *Vom Papsttum zu Rom*, der Papst solle keine neuen Glaubenssätze aufstellen und sich Christus

⁴³ Dahinter steht die Vorstellung vom „Buch der Natur“, das im Mittelalter im Sinne einer Erstoffenbarung für den Menschen verstanden wurde. Im Rahmen der kosmisch geordneten Natur erscheinen die Teilbereiche in verschiedenster Weise aussagefähig: Tiere, Steine und Pflanzen, Zahlen und Elemente, die täglichen Naturvorgänge, aber auch Wundergeburten und monstra. Einen umfassenden Überblick zur Prodigienliteratur und ein Verzeichnis der relevanten Werke bietet Rudolf Schenda, *Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 4 (1963) 637–710; siehe auch Wolfgang Harms / Heimo Reinitzer (Hg.), *Natura loquax. Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1981.

⁴⁴ Siehe z.B.: Christoph Irenäus, *De Monstris*, o.O. 1584, Bl. Aa1, a–b.

⁴⁵ Der *Papstesel*. Abb. nach: Grisar / Heege, *Bibel* (Anm. 42), Bild 1.

⁴⁶ *Deutung der czwo grewlichen Figuren, Bapstesels czu Rom vnd Munchkalbs zu Freyberg ynn Meysszen funden*. (WA 11, 369–385; WA 11, 357–361).

⁴⁷ WA 11, 375, 7–12.

⁴⁸ Zur Deutung des *Papstesels* im Einzelnen: Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 113–118.

⁴⁹ Ebd., 124–133.

und der Schrift unterwerfen, andernfalls müsse er als der rechte „endchrist“ bezeichnet werden.⁵⁰ Und im *Sendbrief an den Papst Leo X.* erklärte er, dass er die gegen die römische Kirche gerichtete Antichrist-Polemik bewusst und absichtlich verwende, um damit auf die unchristliche Lehre der Papstkirche aufmerksam zu machen, dem Exempel Christi folgend, der seine Widersacher ähnlich beschimpft habe.⁵¹ Auch andere Äußerungen Luthers zeigen, dass es ihm in der Frühphase der Auseinandersetzung um eine Reformierung ging.⁵² Die Funktion der Antichrist-Polemik änderte sich, als mit der Bücherverbrennung der Bruch mit Rom vollzogen war und aus versöhnlichem Reformstreben öffentliche Distanzierung wurde. Der Beweis der Identität von Papsttum und Antichrist war fortan Luthers Ziel;⁵³ denn die bewiesene Identität musste die Gläubigen zwangsläufig zur irreversiblen Abkehr von der römisch-katholischen Kirche führen, wollte man nicht zum Reich des Antichrist gehören.⁵⁴ Aus der Gleichsetzung von Papsttum und geweisagtem Antichrist gewann die sich entwickelnde reformatorische Bewegung ihre Legitimation: In der Frühphase der Reformation konnte mit diesem Argument, das der eigenen Konsolidierung diene, die Trennung von der Autorität des Papsttums begründet und die Rechtmäßigkeit der Reformation vor Augen geführt werden. Doch auch später, als sich die evangelische Bewegung etabliert hatte, konnte damit immer wieder die Distanzierung von der römisch-katholischen Kirche eingefordert werden, in Bedrohungssituationen ebenso⁵⁵ wie in den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen um die Kirche.⁵⁶ Dieser Zusammenhang erklärt, warum Luther dem Beweis von Antichrist und Papsttum zeitlebens einen so zentralen Platz einräumte und seine Polemik dabei auch ganz gezielt betrieben hat; der psychologischen Wirkung war er sich sehr bewusst.⁵⁷

⁵⁰ WA 6, 322, 16–22; ähnlich auch in der *Schrift an den Adel* (WA 6, 414, 35f–415, 6).

⁵¹ WA 7, 4, 17–35.

⁵² WA 7, 645, 7–17.

⁵³ WA 7, 708, 2–9.

⁵⁴ Diese Kausalität hat Luther in einer Schrift an Hieronymus Emser dargelegt (WA 7, 676, 23–26).

⁵⁵ Dies wird besonders deutlich in Luthers Vorreden von 1530 zur Johannes-Offenbarung und zu Daniel, ebenso auch 1541 in seiner Auslegung von Dan 12; hier war es z.B. die Funktion der Antichrist-Polemik, Trost im Kampf gegen das Papsttum zu spenden, die Anhänger der evangelischen Kirche damit zu konsolidieren und etwaige Zweifel der Gläubigen über die Papst-Antichrist-Identität angesichts des noch immer nicht erfolgten Weltendes zu beseitigen.

⁵⁶ Umfassend und grundlegend dazu: Volker Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag: Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69), Heidelberg 1999.

⁵⁷ „Sich meyn thun an. Hab ich nit dem Bapst, Bisschoffen, Pfaffen unnd munchen alleyn mitt dem mund, on allen schwerd schlag, mehr abbrochen, denn yhm biszher alle Keyszer unnd Konige unnd Fursten mit alle yhr gewalt haben abbrochen? Warumb das? Darumb das Daniel. viij. sagt, dyszer Konig soll on hand vorstoret werden, unnd S. Paulus, Er soll mit dem mund Christi vorstoret werden.“; WA 8, 683, 6–1; s. a. WA 8, 682, 13–683, 2; 683, 32–684, 6; 684, 9–14.

Wie wichtig die These vom Papst-Antichrist für die evangelische Lehre war, lässt sich auch daran ablesen, dass sie Eingang in die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche fand.⁵⁸ Aus Gründen der Diplomatie und mit Rücksicht auf den Kaiser unterließ man in der *Confessio Augustana* von 1530 zwar noch die Aufnahme eines Artikels vom Papst-Antichrist,⁵⁹ im Jahr 1537 fand ein solcher dann aber Eingang in Luthers *Schmalkaldische Artikel* und in Melanchthons *Tractatus de potestate et primatu papae*. Während der Papst in den *Schmalkaldischen Artikeln* im vierten Artikel aufgrund seiner angemessenen Oberherrschaft als Antichrist angeprangert und als Haupt der Kirche abgelehnt wurde,⁶⁰ war im *Tractatus* die gegen das Evangelium gerichtete päpstliche Lehre der Kritikpunkt.⁶¹ Mit dem Verweis auf Gottes Befehl wurde hier überdies zur Distanzierung und zur Polemik gegen das Papsttum aufgefordert.⁶² Dass der Antichrist 2 Thess 2,3 zufolge mit dem Wort Gottes getötet werden soll, zog Luther immer wieder als Legitimation für die gegen das Papsttum gerichtete Antichrist-Polemik heran.⁶³

1.3 Die protestantische Idee des Antichristen in der Interimszeit

Luthers Antichrist-Vorstellung blieb auch nach Luthers Tod für die Protestanten höchst aktuell. Im Kampf gegen das Augsburger und Leipziger Interim und gegen die Adiaphoristen wurde Luthers Antichristologie weiterentwickelt. Neuerungen zeigen sich in der Vorstellung und Ikonographie des Antichristen, der Ausweitung der Antichrist-Polemik auf den politischen Bereich und ihrem Einsatz in innerprotestantischen Kontroversen.⁶⁴

Die Interimszeit war beherrscht von der Idee einer neuen Erscheinungsweise des Antichristen, nämlich von seinem aktuellen Auftreten in der Gestalt eines „Engels des Lichtes“.⁶⁵ Wie kam es dazu?

⁵⁸ Vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 141–149.

⁵⁹ Ebd., 142.

⁶⁰ Text in: BSLK, 427–433; siehe bes. 430, 14–18; 432, 8f; 428, 4–11; 432, 9–12; siehe dazu: *William B. Russell*, *Luther's Theological Testament: The Schmalkald Articles*, Minneapolis 1994.

⁶¹ Text in BSLK, 471–498; siehe bes. 484, 16–485, 23; 484, 22–28; 484, 34–485, 3; 486, 4–40.

⁶² BSLK, 485, 24–486, 4.

⁶³ In diesem Sinne verpflichtete Luther die Gläubigen auch immer wieder dazu, sich selbst zum „Mund des Geistes Christi“ zu machen, worunter er den Wortkampf gegen das Papsttum verstand (WA 8, 678, 4–9; WA 8, 682, 13–683, 2).

⁶⁴ Die Antichrist-Polemik der Interimszeit habe ich in meiner Dissertation einer eingehenden Analyse unterzogen; *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 193–241.

⁶⁵ „Der Sathan selbs verstellte sich zum Engel des Lichtes/ darumb ist es nicht ein grosses ob sich auch seine diener verstelln/ als Prediger der gerechtigkeit/ welcher ende sein wirt nach jhren wercken [2. Kor. 11, 14].“ Dieses Zitat findet sich z.B. auf dem Titelblatt von [*Matthias Flacius Illyricus*], *Wider den Schnöden Teuffel/ der sich jtz abermals in einen Engel des Lichtes ver-*

Ende der vierziger Jahre ergab sich für die Protestanten eine schwierige Situation: Schon 1546/1547 durch den verlorengegangenen Schmalkaldischen Krieg in die Defensive gezwungen, verschärfte sich die Situation, als der Kaiser auf dem Augsburger Reichstag 1548 den Religionsstreit mit dem Interim beizulegen versuchte, einem Reichsgesetz, das zwischen dem Augsburger Reichstag 1548 und dem Abschluss des Konzils von Trient den religiösen Frieden in Deutschland sichern sollte. Von den Protestanten wurde das Interim schärfstens bekämpft; die Gnesiolutheraner interpretierten es durchweg als Maßnahme zur Wiedereinführung des katholischen Glaubens. In zahlreichen Flugschriften, Flugblättern, Predigten, Liedern, Gedichten, auf Pokalen, Talern etc. wurde dagegen protestiert.⁶⁶ Zentrum des publizistischen Kampfes war Magdeburg; hier leisteten neben dem Wortführer Matthias Flacius Illyricus insbesondere Nikolaus von Amsdorff, Nikolaus Gallus und Erasmus Alberus Widerstand.⁶⁷

Als bildliche Darstellung des Interim begegnet immer wieder eine Drachengestalt; in den verschiedensten Varianten findet sie sich als Holzschnitt auf Flugblättern, als Titelholzschnitt von Flugschriften, auf Interimstalern, Pokalen etc.⁶⁸ In der Regel hat das Ungeheuer drei Köpfe. Ein mittlerer Papstkopf wird rechts und links von einem Türken- und einem Engelskopf umrahmt. Drei zopfartig ineinanderverschlungene Hälse gehen in einen drachenartigen, schuppigen Leib über, mit zwei verschiedenen Füßen und einem Skorpionschwanz. Auf Bauch, Rücken oder Gesäß befindet sich eine Teufelsfratze, die Feuer speit.⁶⁹ In der kolorierten Federzeichnung *Das Interim* (Abb. 4)⁷⁰ wird das

kleidet hat/ das ist wider das neue Interim Durch Carolum Azariam Gotsburgensem. [o.O.] 1549 (MUB: 4 H. eccl. 3419, 2–1).

⁶⁶ Viele Zeugnisse finden sich bei: *Johann E. Bieck*, Das dreifache Interim, Leipzig 1721; *Carl Hirsch*, Geschichte des Interims zu Nürnberg, Leipzig 1750; *Friedrich Ludwig von Soltau*, Ein hundert deutsche historische Volkslieder, gesammelt und in urkundlichen Texten chronologisch geordnet, Leipzig 1836; *Johannes Voigt*, Über Pasquille, Spottlieder und Schmähschriften aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert, in: Historisches Taschenbuch 9 (1838) 323–534.

⁶⁷ Zu den in Magdeburg gedruckten Flugschriften gegen das Interim: *F. Hülße*, Beiträge zur Geschichte der Buchdruckerkunst in Magdeburg, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land 17 (1882) 60ff; vgl. auch *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 195.

⁶⁸ Zum ganzen Motivkomplex siehe *Gerhard Bott* (Hg.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Katalog zur Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, Frankfurt a. M. 1983, 464; eine Zusammenstellung zahlreicher Interimsdarstellungen findet sich in *Ingeborg Krueger*, Reformationszeitliche Bildpolemik auf rheinischem Steinzeug, in: Bonner Jahrbücher 179 (1979) 259–295, 276–281; dazu auch: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 195–210.

⁶⁹ Diese dreiköpfige Monstergestalt ist zwar in der protestantischen Ikonographie neu, dennoch gibt es zahlreiche Bezüge zum 1523 von Luther und Melanchthon herausgegebenen *Papstesel*. Beide Ungeheuer haben zwei verschiedene Füße, einen schuppigen Körper und eine Teufelsfratze auf dem Leib; viele weitere Ähnlichkeiten legen es nahe, den Interimsdrachen als ikonographische Weiterentwicklung zu betrachten; vergleicht man die Ausdeutung beider Monster in den zeitgenössischen Quellen, ergeben sich auch dabei zahlreiche Parallelen; vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 196.

dreiköpfige Ungeheuer („Das Interim bin ich genanth“) im beigegebenen Text auf das Papsttum ausgedeutet: Die Vogelkrallen stehen für dessen „Tyrannei“ im römischen Reich, der Schwimmfuß für das „erfolgreiche Agieren der päpstlichen Heiligkeit mit Hilfe der Sophysten Kunst“, der Skorpionsstachel bedeutet die „Gewalttätigkeit“, mit der das Papsttum die Welt vom Glauben abgekehrt und sich untertan gemacht hat, der gepanzerte Rücken wiederum soll das „Beharren auf der falschen Lehre“ versinnbildlichen. Der Teufelskopf auf dem Bauch entlarvt das Ungeheuer dann als den „ganzen Greuel des Antichrist“. Bis hierher erweist sich die Interimsdarstellung als altbekannter Angriff auf das als Antichrist angesehene Papsttum. Von entscheidender Relevanz für die protestantische Idee des Antichristen ist das ikonographische Element des Engelskopfes; in diesem konzentriert sich die spezifische Antichrist-Vorstellung der Interimszeit. Der beigegebene Text erläutert, dass der Papst deshalb seine „Bepstlich gewalth“ erhalte könne, weil er in der Gestalt eines Engels erscheine.⁷¹ Diese Vorstellung geht auf 2 Kor 11,14 zurück, wo geweisagt ist, dass der Teufel sich verstellen und in der Gestalt eines „Engels des Lichts“ erscheinen wird; entsprechend würden auch seine Diener sich verstellen und als „Prediger der Gerechtigkeit“ auftreten.

In den Augen der Protestanten war es der trügerische Charakter des Interim, der sie veranlasste, der durch Luther ausgebildeten Antichristologie diesen neuen Aspekt hinzuzufügen. Mit der Durchführung des Interim schienen ihnen 2 Kor 11,14 perfekt erfüllt: auf den ersten Blick erweckte das Interim den Eindruck einer Annäherung an den protestantischen Standpunkt; tatsächlich aber bedeutete es eine Rekatholisierung. Aus der Perspektive der Protestanten war das Interim nur Ausdruck eines durchtriebenen Versuchs des Antichrists, sich der Anhänger des „reinen Wortes“ am Ende der Zeiten vollends zu bemächtigen. Der Weissagung entsprechend trat er nun wie der Teufel eben in der Gestalt eines „Engels des Lichts“ und „Predigers der reinen Lehre“ auf.⁷² Im Engelskopf des Interimungeheuers schlägt sich also die Vorstellung nieder, dass

⁷⁰ Das Interim [ca. 1548–1550]. Abb. nach: *Wolfgang Harms / Michael Schilling / Andreas Wang* (Hg.), *Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Bd. II.: Die Sammlung der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel. Zweiter Teil: Historica, Tübingen 1980, 5, 11.

⁷¹ Über dem Papstkopf: „Vnder dieser Englischer gestalth/ erhalte ich meyn Bepstlich gewalth“; über dem Engelskopf: „Mit Engels gestalt vnd heiliger schrifft/ Muss ich bedecken des Bapst vergifft.“

⁷² Diese Deutung des scheinhaften Charakters des Interims für den der Begriff vom Engel des Lichts herangezogen wird, findet sich in zahlreichen Schriften, z.B.: „denn das Interim gehet im anfang daher/ als ein Engel des liechtes/ das einer zun Heiligen schwüre/ es redte von der sache wie S. Paulus selbst/ Aber am ende findet sich's/ das es den stanck hinder sich lesset/ Wie der Teuffel zu tun pflegt/ wenn er sich in einen Engel des liechts verwandelt“; *Nikolaus von Amsdorff*, Antwort, Glaub vnd Bekenntnis auff das schöne vnd liebliche Interim, [Magdeburg] 1548 (UBM: H. eccl. 3419, 3–11), Bl. C2a.

das Interim diesen weiteren Aspekt und die neue Erscheinungsweise des antichristlichen Papsttums offenbarte.⁷³

Dass der Türkenkopf dem päpstlichen Interimsdrachen als ikonographisches Element beigegeben war⁷⁴ – dies geht aus vielen Quellen hervor – ging u.a. auch darauf zurück, dass, in den Augen der Lutheraner, der aktuelle Friedensvertrag des Kaisers mit den Türken⁷⁵ demselben Zweck diene wie das Interim: der Unterdrückung der wahren Religion Christi und der Wiederaufrichtung des antichristlichen Papsttums.⁷⁶

Indem das kaiserliche Interim als dreiköpfige Antichrist-Drachengestalt dargestellt wurde, war damit zugleich auch ein massiver Angriff auf den Kaiser verbunden, denn dieser war ausführendes Organ nicht nur beim Interim, sondern auch bei dem geschlossenen Friedensvertrag mit den Türken. Durch diese Art des Angriffs wurde die Antichrist-Polemik nun auch auf den politischen Bereich ausgedehnt.

Doch die Interimszeit stellte auch insofern eine neue Etappe für die protestantische Idee des Antichristen dar, als die Vorstellung nun auch Eingang und Anwendung in innerprotestantischen Kontroversen fand. In Kursachsen wurde das Augsburger Interim am 22. 12. 1548 durch das „Leipziger Interim“ ersetzt. Dies löste unter den Protestanten wiederum den so genannten „Adiaphoristenstreit“ aus, der den Anfang einer Kette von Streitigkeiten im evangelischen Lager bildete. Auch bei diesen Auseinandersetzungen griffen Flacius und sein Kreis zur Antichrist-Polemik und zur Vorstellung vom „Engel des Lichts“: Während das Augsburger Interim vom Kaiser verordnet war, stammte das Leipziger Interim von den eigenen Parteigängern und stellte deshalb in ihren Augen eine noch schlimmere Erscheinungsweise des „Engels des Lichts“ dar.⁷⁷ Die beiden Interim und die Konzessionen der Adiaphoristen interpretierten sie

⁷³ Schon Stupperich stellte fest, dass diese Deutung des Interims in der Forschungsliteratur bisher nicht berücksichtigt wird, sich jedoch aus zahlreichen Quellen des 16. Jahrhunderts belegen ließe; *Martin Stupperich*, *Osiander in Preußen 1549–1552*, Berlin/New York 1973, 34, Anm. 132.

⁷⁴ Zum ikonographischen Element des Türkenkopfes: *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 207–210.

⁷⁵ *Bott*, *Luther* (Anm. 68), 449; *Ernst W. Zeeden*, *Europa vom Ausgang des Mittelalters zum Westfälischen Frieden bis 1648*, Stuttgart 1981, 96–99.

⁷⁶ Umfassend diskutiert wird dieses Problem in: [*Matthias Flacius Illyricus*], *Ein gemeine protestation vnd Klagschrift aller frommen Christen wider das Interim vnnnd andere geschwinde anschlege vnd grausame verfolgung der widersacher des Evangelij*, [...]. Durch Johannem Waremundum, [Magdeburg] 1548 (MUB: 4 H. eccl. 3149, 3–6, Bl. F3a–b).

⁷⁷ Vgl. *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 217–219; „Man hat kaum einen Interim oder Hellischen Teuffel/ der sich in einen Engel des liechtes vorkleidet hatte/ den Scheinpart vom maul getzogen/ vnd seine tücke dem einfeldigen Gemeinen man eröffnet/ Sihe da ist bereit an ein ander Teuffel vorhanden/ Welcher sich viel hübscher in einen Engel des liechtes vorwandelt hat/ denn der erste/ vnd will sich in der Christlichen Kirchen auch für Christum auffwerfen/ das ist ein neues Interim will man der Christlichen Kirchen beybringen/ [...].“; [*Matthias Flacius Illyricus*], *Schnöden Teuffel* (Anm. 65), Bl. A3a–b.

als Annäherung an den Antichrist und als die prophezeite Annahme seiner „Malzeichen“.⁷⁸

Die Angriffe auf die eigenen Reihen setzten sich in jenen Jahren im Osiandrischen Streit noch fort. Jetzt wurde Osiander, eine Säule der Reformation, als Antichrist bezeichnet.⁷⁹

Damit fand ein weiterer Paradigmenwechsel statt: Osiander wurde nämlich nicht, wie die Adiaphoristen, in die gegen das Papsttum gerichtete Antichrist-Polemik miteinbezogen, sondern diese richtete sich ausschliesslich gegen ihn als Einzelperson. Dabei wurde auch auf ihn die Idee vom Antichristen als „Engel des Lichts“ appliziert und Osiander als Höhepunkt dieser Erscheinungsweise ausgemacht.⁸⁰ Von Joachim Mörlin und seinen Anhängern wurde er deswegen als „Antichrist“ bezeichnet, weil er in der Rechtfertigungslehre eine andere Auffassung vertrat als seine Parteigenossen. Man argumentierte, damit erfülle er die in 1 Joh 2 und 4 und im 2. Johannesbrief genannten Antichrist-Merkmale, denen zufolge der Antichrist leugnen werde, dass Christus ins Fleisch gekommen sei.⁸¹ In anderen Schriften wurde Osiander auch als „schwarzer Antichrist“ bezeichnet; sein dunkler Typ und die Färbung seiner Haut galten als weiterer Beweis für die vermeintlich teuflische Abkunft.⁸²

Dass die Antichrist-Polemik nun auch innerprotestantisch Anwendung fand, liegt letztlich in der Struktur von Luthers Antichrist-Vorstellung begründet,

⁷⁸ „In diesen worten erkleret S. Paulus/ was da sind die Malzeichen des Thiers vnd seines Antichrists/ vnd spricht/ es seien menschen Lere vnd eusserliche Satzunge/ Als das sind die beide/ gros vnd klein Interim/ damit die Adiaphoristen/ durch Jre list vnd Behändigkeit/ oder schalckheit/ wie es S. Paulus nennet/ vns erschleichen/ teutschen/ betriegen/ vnd verführen wollen/ Das wir meinen/ wir bleiben bey Christo vnd seinem Wort/ So wir doch durch solche einigkeit vnd vergleichung mit dem Antichrist/ das wir seine Malzeichen annemen/ beide Christum vnd sein Wort verleugnen/ Vngesehen/ das wirs mit leren vnd predigen im munde führen“; *Nikolaus von Amsdorff*, Fünff fürnemliche vnd gewisse Zeichen aus heiliger göttlicher Schrift, so kurtz vor dem Jüngsten Tag geschehen sollen, Jena 1554 (MSB: Exeg. 23), Bl. C1a–b; auf diese Malzeichen-Argumentation stößt man in zahlreichen antiinterimistischen und antiadiaphoristischen Schriften, siehe dazu: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 219–221.

⁷⁹ Siehe dazu: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 224–241.

⁸⁰ In einer Schrift warnte Joachim Mörlin schon auf dem Titelblatt vor Osiander als dem „Engel des Lichts“; *Recusatio auf Osidandri vermanung und gebet Doctoris Joachimi Mörlins, pfarrers im thumb, anno 1552, den 21. May. Zum exempel und getreuer warnung aller rechtschaffenen christlichen Hertzen. 2. Kor. 11: Denn er selbst, der satan, verstellet sich zum engel des lichts, darumb ists nicht ein grosses, ob sich auch seine diener verstellen als prediger der gerechtigkeit, welcher ende sein wird nach ihren werken.[...].* [HAB Wf: Cod. Guelf. 64.13 Extrav.]; dazu *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 232.

⁸¹ *Michael Rotting*, Testimonivm optimi ac doctissimi viri [...]. [o.O.o.J] [ca. 1550] (MUB: 4 Theol.1228:11), Bl. D4a; E1; Eb–E2a; dazu: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 235.

⁸² [*Anonym*], Pasquillus. Ein colloquium oder gesprech wider die Antichristische und verfürische lere/ Andree Osiandri/ Pfarherren zu Königspergk in Preussen/ Vom artickel der Rechtfertigung rc.. o.O. 1552 (MUB: Theol. 643,10), Bl. A2; A3b; B1a–b; dazu: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 236–238.

darin, dass Luther den Antichrist als Größe bestimmt hatte, die anhand vieler einzelner Merkmale zu erkennen war; um Analogien zum Antichrist zu ziehen, reichte bei Osiander schon die vermeintliche Erfüllung einiger weniger Antichrist-Kennzeichen. Doch auch die Tatsache, dass diese der Exegese generell breiten Raum liessen, eröffnete ein Angriffsspektrum, das auch die eigenen Parteigänger umfassen konnte. Anhand der die Interimszeit beherrschenden Idee vom Antichrist als „Engel des Lichts“ werden diese Gegebenheiten besonders deutlich: Diese Vorstellung, die nur auf eine einzige Bibelstelle zurückging, ließ sich nicht nur vielfältig auslegen und in unterschiedlichen Kontexten anwenden, sie eignete sich überdies auch besonders für Angriffe auf die eigenen Reihen, die sich in diesem Sinne seither auch fortsetzten. Als die Lutheraner im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts die Idee des Antichristen gegen Calvin und die Calvinisten richteten,⁸³ griff man auch hier wieder auf die Vorstellung vom Antichrist als „Engel des Lichts“ zurück. Mit dem Argument, dass durch die Prädestinationslehre Christus am schlimmsten verleugnet werde, war nun Calvin derjenige, den man als Höhe- und Endpunkt dieser Erscheinungsweise des Antichrist begriff.⁸⁴ Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Abbildung *Dreiköpffichter Antichrist* (Abb. 5)⁸⁵ von Johannes Prätorius aus dem Jahr 1592: Die Darstellung weist zahlreiche Bezüge zu dem ehemaligen Interimsdrachen auf. Das Interessante: Der ehemalige Engelskopf ist jetzt durch die Abbildung des Kopfes von Calvin ersetzt.

Auch wenn sich die Protestanten seit der Interimszeit vermehrt nun auch untereinander als Antichrist zu beschimpfen begannen und dies die Entwicklung des Verdiktes zu einer Kleinmünze auf dem polemischen Markt andeutet,⁸⁶ blieb der Papst-Antichrist, auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, im Konfessionskampf dennoch der Hauptübeltäter.⁸⁷ Mit dem wachsenden Druck der Gegenreformation und nach den Tridentinischen Reformen ging

⁸³ Siehe dazu *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 380–387.

⁸⁴ *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 383–385; *Johannes Praetorius*, Dreyköpffichter Antichrist/ Darinnen des Bapstes Grewel/ der Türckische Alcoran/ vnd der Caluinisten Lesterschwarm/ Allen frommen Gotteskindern zu Trost vnd Warnung abgebildet vnnd widerleget wird, 1592, Bl. L3a; *Samuel Huber*, Wider den Abfall Zum Caluinischen Antichrist. [...] [o.O.] 1598, Bl. B4b–C1a. (MSB: 4 Polem. 1602).

⁸⁵ Holzschnitt in *Praetorius*, Dreyköpffichter Antichrist (Anm. 84), Bl. A4b. Abb. nach: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Alv. Do 267.

⁸⁶ *Stupperich*, Osiander (Anm. 73), 366f.

⁸⁷ Es gab zwar auch Kontroversen darüber, ob der Türke bzw. Papst und Türke ihn nicht gemeinsam konstituierten. Dies war zwar auch schon in der Reformationszeit der Fall gewesen; doch erst in der zweiten Hälfte wurde die Auffassung gemeinprotestantisch, wonach nach dem Untergang des Alten Römischen Reichs zwei kirchenfeindliche Regime aufgekommen seien, das päpstliche und das islamische. Die spätere Luthernachfolge sah in beiden den Antichrist, während die Reformierten den Titel Antichrist dem Papst alleine vorbehalten. Diese Deutung findet sich vor allem in geschichtstheologischen Werken und Bibelkommentaren; *Preuß*, Antichrist (Anm. 1), 172–174; *Seifert*, Rückzug (Anm. 19), 12f, 18, 34.

es für die Protestanten um das Überleben ihres Religionsstandes; und in diesem Zusammenhang wurde das Verdikt zum meistgebrauchten Begriff evangelischer Polemik.⁸⁸ Wie aus den jeweiligen historischen Kontexten hervorgeht, wurde immer dann zur Antichristpolemik gegriffen, wenn die Wiedererstarkeung des Papsttums und eine Zurückdrängung der Protestanten zu befürchten war, sei es durch Zugeständnisse der eigenen Reihen, durch päpstliche Übergriffe oder gegenreformatorische Aktivitäten der Jesuiten. Die Antichrist-Polemik diente in diesem Zusammenhang der Abschottung und Distanzierung der evangelischen Gläubigen von der römisch-katholischen Kirche. Doch die Idee vom Antichristen blieb nicht nur im Rahmen der apologetischen Bemühungen der Protestanten höchst aktuell; im kontroverstheologischen Alltag erhielt sie zunehmend die Funktion, damit die Auseinandersetzung um die Kirche für sich zu entscheiden.⁸⁹ Die behauptete Identität von Papsttum und Antichrist fand schließlich 1580 sogar Eingang in die Konkordienformel und wurde damit Teil der offiziellen Lehre der lutherischen Kirche: Nicht nur der Glaube an das Papsttum als Antichrist gehörte seither zum Bekenntnis, sondern auch die Distanzierung und eine dagegen gerichtete Polemik.⁹⁰

2. Die Römische Idee des Antichristen in der Konfessionspolemik

2.1 Generelle Aspekte

Luther hatte die biographische Antichrist-Legende zwar als Machwerk des Teufels gebrandmarkt, für die katholische Kirche jedoch behielt sie ihre Geltung, da sie auch der kirchlichen Lehre über den Antichrist entsprach. In der Zeit der Reformation gab es von römisch-katholischer Seite keine Auseinandersetzung mit Luthers Behauptung, das Papsttum sei der Antichrist.⁹¹ Diese wurde damals nicht als wirklich ernstgemeinte religiöse Anschuldigung wahr-

⁸⁸ Einen Überblick über diese Entwicklung in: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 242–261.

⁸⁹ Zur Funktion der protestantischen Antichrist-Polemik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, siehe *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 269ff; *Leppin*, Antichrist (Anm. 56); *Hans J. Schönstädt*, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617, Wiesbaden 1978.

⁹⁰ Zum Artikel vom Antichrist im Rahmen des Bekenntnisses: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 262–269. In der Konkordienformel wurde unter dem 10. Artikel „Von Kirchengebräuchen“ über den päpstlichen Antichrist gehandelt und dabei auf Luthers *Schmalkaldische Artikel* und Melanchthons *Tractatus de potestate papae* Bezug genommen; BSLK, 1060, 5–1061, 37.

⁹¹ Zur römisch-katholischen Reaktion in der Reformationszeit: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 166–173.

genommen, sondern vor allem als Ausdruck von Luthers Böswilligkeit interpretiert.⁹² Ihn und seine Anhänger betrachtete man als Ketzer und Häretiker, und mit solchen diskutierte man nicht über die seit Jahrhunderten geltenden Positionen und mysteria der kirchlichen Lehre.⁹³ Zudem war man überzeugt, dass die Gegner an ernsthaften Disputationen über das Thema gar nicht interessiert waren, sondern dass es ihnen nur darum ging, die Gläubigen aufzuheizen.⁹⁴ Dies war mit ein Grund, warum die katholische Kontroversliteratur nur langsam anließ und anfangs auch mangelhaft organisiert war.⁹⁵ Vereinzelt wurde auch Luther von römisch-katholischer Seite in der Reformationszeit als Antichrist beschimpft; dabei wurde er als „Vorläufer“ des Antichrist, als „antichristus mixtus“ oder als „vermischter Antichrist“ bezeichnet.⁹⁶ Häufige Argumente waren in diesem Zusammenhang die Abschaffung der Messe und die Bezugsetzung von Luthers Namen zur Zahl 666, dem Zahlenamen des Antichrist.⁹⁷

Im Gegensatz zur Reformationszeit hat die katholische Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Luthers Idee des Antichristen bekämpft. In der Konfessionspolemik finden sich zahlreiche Schriften, Predigten und Flugblätter, die diese Beschuldigung widerlegen und nun im Gegenzug Antichrist-Polemik gegen Luther und das Luthertum richten.⁹⁸ Auf dem Tridentinum hatte sich der päpstliche Primat gegenüber episkopalistischen Bestrebungen behauptet.⁹⁹ In seiner Definition der Kirche von 1586 sah Kardinal Bellarmin die

⁹² Siehe dazu die Analyse der drei gegen Luthers Schmalkaldische Artikel gerichteten Schriften von Johannes Cochläus, Georg Witzel und Johann Hoffmeister, in: *Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 168–173; die Schriften finden sich in: *Hans Volz, Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae. Ihre Geschichte von der Entstehung bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Gotha 1531.

⁹³ Vgl. *Pontien Polman, Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation. Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Münster 1931, 30ff; *Mark U. Edwards, Catholic Controversial Literature, 1518–1555. Some statistics*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 79 (1980) 189–205; *Johannes Eck, Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren. Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533*, hg. v. *Erwin Iserloh*, Münster i. Westf. 1980, 144 (Faks., 75).

⁹⁴ *Eck, Enchiridion* (Anm. 93), 144f. (Faks., 75).

⁹⁵ Es dauerte Jahrzehnte bis die institutionelle Kirche ernsthaft ein Programm gegen die Gegner aufzustellen begann; siehe dazu *Hubert Jedin, Die geschichtliche Bedeutung der katholischen Kontroversliteratur im Zeitalter der Glaubensspaltung*, in: *Historisches Jahrbuch* (1933) 70–97 und *Edwards, Catholic Controversial Literature* (Anm. 93).

⁹⁶ Als „Vorläufer“ z.B. bei Augustin Alvelde, Hieronymus Emser, Johannes Eck, Johannes Cochläus und Petrus Sylvius, als „antichristus mixtus“ bei Sylvius, Paul Bachmann, Nikolaus Ellenbog; damit war Ähnliches gemeint, denn nach der mittelalterlichen Auffassung ging der „antichristus mixtus“ dem „antichristus purus“ als sein Vorläufer voraus; vgl. *Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 173f.

⁹⁷ *Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 173–177.

⁹⁸ Ebd., 242–261.

⁹⁹ TRE 18, 53; zur Stellung des Papstes auf dem Tridentinum siehe *K. Hofman, Die Kirchenrechtliche Bedeutung des Konzils von Trient*, in: *Georg Schreiber* (Hg.), *Das Weltkonzil von*

„subiectio sub regimine papae“ u.a. als deren entscheidendes Merkmal an.¹⁰⁰ Nach dem Konzil von Trient begann die römisch-katholische Kirche eine organisierte Kampagne gegen die wachsende protestantische Kontroverstheologie durch die Jesuiten; vor allem bei ihnen fand der Ausbau der katholischen Positionen nun vor dem Hintergrund einer Kontroverse statt, die auf das Thema Kirche und Autorität des Papstes konzentriert war.¹⁰¹ Diese Hintergründe erklären, warum Luthers Beschimpfung des Papstes als Antichrist völlig neu gewertet und weshalb jetzt auch dagegen vorgegangen wurde. Luthers Idee vom Antichristen wurde nun als schlimmste Schmähung gegen die Wahrheit, die römisch-katholische Kirche und ihr Haupt gewertet,¹⁰² die auch die weltlichen Potentaten und das ganze Römische Reich betraf.¹⁰³ Das Argument vom Papst-Antichristen wurde jetzt als äußerst gefährlich im Konfessionskampf beurteilt und mitverantwortlich dafür gemacht, dass viele Gläubige vom katholischen Glauben abgefallen waren;¹⁰⁴ überdies sei damit auch zum Ungehorsam

Trient, Freiburg i. Br. 1951, 281–296 und *Albert M. Koeniger*, Grundriß einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts, Köln 1919.

¹⁰⁰ *Schönstädt*, Antichrist (Anm. 89), 193.

¹⁰¹ Siehe dazu auch den Artikel Katholische Reform und Gegenreformation, in: TRE 18, 45–72, bes. 51.

¹⁰² *Jacob Feucht*, Fünff kurtze Predigten/ Von zwentzig vermeynten Ursachen. Warumb etliche leut/ diser zeit / nit wöllen Catholisch/ oder (wie sie sprechen) Bäpstisch seynn [...]. Köln 1574 (MSB: Or.Fun.21), 12f; *Petrus Thyraeus*, Disputatio/ Theologica, De novo et falso Antichristo, qui in Ecclesia Catholica ortus, & in veteri Roma sedem habere dicitur. Mogvntina Anno M.D.LXXXIII. Ianuarij publice proposita. [...] Praeside Petro Thyraeo Societatis Iesus.S.S. Theologiae Doctore & Professore ordinario. Diis non detrahes & Principi populi sui non maledices. Moguntiae 1584, Bl. A2a (MUB: 4 Theol. 1287, 8); *Georg Scherer*, Bericht/ Ob der Bapst zu Rom der Antichrist sey/ In etliche Predigten kürztlich verfasst.[...]. Ingolstadt 1585, Bl. A3b (MSB: Hom. 4–1944); *Cleophas Distelmeyer*, Zweinzig Hauptvrsachen/ vnd Handgreiffliche Beweysungen/ Daß der Römisch Bapst nicht sey/ noch ohne hohe Iniuri oder Lästern der Antichrist möge genannt werden. Wie etwan Georg Nigrinus, vnd jüngst im Colloquio zu Regenspurg Aegid. Hunnius, sampt anderen seinen XIV. Mitcolloquenten/ wider die Göttliche Schrifft/ alle heylige Vätter/ vralte Reichs Constitutiones, vnnd rechte Vernunft/ Lästern vnd Ketzerischer Weyß dörrffen fürgeben. Erstlich Lateinisch durch den Hochgelehrten Herrn Petrum Tyreaum, der Societät IESV Theologum, An jetzo aber in Teutscher Sprach außgefertigt/ Durch CLEOPHAM Distelmeyer/ desß hohen Stiffts Augspurg Priestern/ vnd Caeremoniarum Ministrum, &c. ACTORVM XXIII. Den Obersten deines Volcks solst du nicht lästern. Ingolstadt 1602, Bl. 3a. (MSB: 4 H. Ref. 4).

¹⁰³ *Theodor Graminaeus*, Prodromus oder/ Fürdrab deß Antichrists/ darinnen durch den hellen Text/ vnnd waren verstandt der Göttlicher heiliger Schrifft/ außfürlich abgezogen vnnd erklärt wirt/ Ob der Bapst/ oder Bapstumb zu Rom/ der warer rechter Antichrist sey/ Luther vnd Caluinus / Enoch oder Helias [...]. Köln 1578, Bl. †† 2a–b.

¹⁰⁴ *Friedrich Staphylus*, Vom letzten vnd grossen Abfall/ so vor der zukunfft des Antichristi geschehen soll.[...], Ingolstadt 1565 (MSB: 4. H. ref. 679 1565), Bl.2a; *Sebastian Haydlauf*, Ein christliche Predig/ Vom Wüstgrewel (de abominatione desolationis) oder vom Antichrist/ das nemblich derselbig nit bey den Catholischen/ sunder bey den Sectischen öffentlich gefunden werde. Zu Ingolstadt gepredigt/ yetzunder aber den jrenden zu einem vnderricht in Truck verfertigt. [...]. Ingolstadt 1569, Bl. A2a–b (MSB: 4 Hom. 820); *Graminaeus*, Prodromos (Anm. 103), Bl. ††3b–†††3a.

gegen die päpstliche und die kaiserliche Majestät aufgehetzt worden, wodurch dem Reich nun Zerrüttung und Niedergang drohe.¹⁰⁵ Angesichts dieser Erkenntnisse sahen die katholischen Gelehrten nun dringenden Handlungsbedarf: In ihrer Rolle als Schutzherr des Römischen Reichs nahmen sie jetzt die weltliche Obrigkeit in die Pflicht und erklärten das Vorgehen gegen die protestantische Idee vom Antichristen zur gemeinsamen Aufgabe.¹⁰⁶

Die Bekämpfung der protestantischen Idee des Antichristen hat nun aber nicht einfach nur darin bestanden, als Gegenargument die Antichrist-Legende ins Feld zu führen.¹⁰⁷ In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts haben die katholischen Kontroverstheologen versucht, die Protestanten in äußerst geschickter Weise mit deren eigenen Mitteln zu schlagen: Zum einen orientierten sie sich nun an protestantischen Argumentationstechniken, funktionalisierten diese um und kehrten sie gegen die Gegner selbst, zum anderen aktivierten sie ihrerseits Ideen vom Antichrist, die eine gegen Luther gerichtete Antichrist-Polemik ermöglichten.

2.2 Das römische-katholische Gegenkonzept: *Luther als Wegbereiter des Antichrist*

Der erste, der massiv gegen die Papst-Antichrist-Polemik vorging, war Friedrich Staphylus. Seit 1561 war er Superintendent von Ingolstadt, der Hochburg der Gegenreformation und überdies auch Rat von König Ferdinand und Herzog Albrecht II. von Bayern.¹⁰⁸

Mit seiner Schrift *Vom letzten und grossen Abfall so vor der zukunfft des Antichristi geschehen soll* (1565) präsentierte Staphylus ein Gegenkonzept zu

¹⁰⁵ Graminaeus, Prodomos (Anm. 103), Bl. †† 2a–b.

¹⁰⁶ Scherer, Bericht (Anm. 102), Bl. A2a–b; Distelmeyer, Zweinzig Hauptvrsachen (Anm. 102), Bl. ()2a.

¹⁰⁷ Vgl. Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 30f; Preuß' Ergebnis war, dass die jesuitische Bekämpfung der protestantischen Antichristologie fast durchweg darin bestanden habe, die mittelalterliche Antichrist-Legende zu wiederholen, mit Schrift und Vätern zu begründen und dem protestantischen Antichrist-Bild gegenüberzustellen; Preuß, Antichrist (Anm. 1), 247–261. Als Beleg führte er die Widerlegung des Kardinals Bellarmin S.J. in seinen Disputationes (3. Buch) von 1569 sowie Schriften aus der Zeit nach 1620 an; vgl. Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 30f.

¹⁰⁸ Friedrich Staphylus (1513–1564) konvertierte im Jahr 1553. 1557 nahm er am Wormser Religionsgespräch teil, 1558 wurde er bayerischer Rat Herzog Albrechts und 1560 Professor der Theologie in Ingolstadt, wo er ein umfangreiches Gutachten zur Kirchenreform verfasste. 1561 berief ihn Herzog Albrecht nach Ingolstadt in das Amt eines Superintendenten. 1562 wurde Staphylus kaiserlicher Rat von König Ferdinand; vgl. Ute Mennecke-Haustein, Staphylus, Friedrich (1512–1564), in: TRE, Bd. 32, 113–115; zu Staphylus' Ernennung zum Superintendenten der Universität Ingolstadt: Herzog Albrecht V. Brief an die Universität (Nr. 56, 24. Jan. 1561), in: Arno Seifert (Hg.), Die Universität Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert. Bd. 1, Texte und Regesten, Berlin 1973.

Luthers Idee vom Antichristen: Er legte nicht nur dar, dass der Papst der rechtmäßige Nachfolger Christi sei, sondern führte im Gegenzug gleich auch noch umfangreich aus, warum Luther der Vorläufer des Antichrist und das Luthertum der große Abfall sei, der nach 2 Thess 2 vor der Ankunft des Antichrist erfolgen sollte.

Staphylus' Schrift bildete nicht nur den Auftakt zur römisch-katholischen Auseinandersetzung mit der protestantischen Idee des Antichrists, sie wurde auch wegweisend. Seine umfangreiche Deutung von Luther und seinen Anhängern als Wegbereitern des Antichrist wurde zu einem vielzitierten Topos. Fortan berief man sich auf ihn, wenn es um die Bekämpfung der Papst-Antichrist-Polemik ging. In zahlreichen Schriften wurde er als Autorität zitiert und seine deutsche Schrift überdies ins Lateinische übersetzt.¹⁰⁹

Staphylus eröffnete seine Darlegungen mit der Präsentation eines Endzeitszenarios: Er stellte fest, dass sich die katholische Kirche in großer Gefahr befinde, das Römische Reich unterzugehen drohe und die Zeit des Antichrist nahe scheine. Schuld daran sei die Uneinigkeit im Glauben, die Spaltung der Kirche in zwei Teile, in den „Catholischen“ und den „Lutherischen“.¹¹⁰ Ursache war Staphylus zufolge die unterschiedliche Auslegung von 2 Thess 2; hier sei ein „Abfall“ von der wahren katholischen Kirche vor der Ankunft des Antichrist geweissagt, und genau über diesen Punkt entzünde sich beständig der Streit; strittig sei nicht nur, welche der beiden Parteien dieser „Abfall“ sei, sondern auch, wer der Antichrist ist und ob dieser bisher überhaupt erschienen sei. Die katholische und die protestantische Idee vom Antichrist stellte Staphylus als völlig konträr einander gegenüber: Während die Katholischen glaubten, dass der Antichrist noch kommen werde und zuvor ein „Abfall“ geschehe, lehre die Gegenseite, dass das Luthertum die wahre Kirche sei, der Papst hingegen der Antichrist und der Abfall bereits vor etlichen hundert Jahren geschehen. Den Gegnern warf Staphylus vor, ihre Idee vom Antichrist diene allein dazu, den „gemeinen Mann“ an sich zu ziehen.¹¹¹ Staphylus stellte der protestantischen Idee des Antichristen ein anderes Konzept entgegen: Der Papst ist der rechtmäßige Successor des Hl. Petrus, das Papsttum die rechte katholische Kirche, Luther aber der Vorläufer des Antichrist und die lutherische Kirche der in 2 Thess 2 prophezeite Abfall, der sich vor der Ankunft des Antichrist in der katholischen apostolischen Kirche vollziehen werde. Bei der Vorstellung vom „Vorläufer des Antichrist“ berief sich Staphylus auf den spanischen Prediger Vinzenz Ferrer (1419) sowie auf dessen *Büchlein von der Welt*.¹¹² So wie Christus einen Vorläufer habe, so habe auch der Antichrist einen Vorläufer. Dieser werde „vermischter Antichrist“ genannt und gehe dem

¹⁰⁹ Siehe dazu *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 245ff.

¹¹⁰ *Staphylus*, Abfall (Anm. 104), Bl. 1b, 103a.

¹¹¹ Ebd., Bl. 2a–3b.

¹¹² Ebd., Bl. 3b, A3b.

„puren reinen“ Antichrist unter dem Schein grosser Heiligkeit voraus.¹¹³ Dass Staphylus gegen Luther die Vorstellung vom Vorläufer des Antichrist richtete, liegt nahe: Die Gestalt des Vorläufers erlaubte es, den Gegner auch dann als Antichrist zu brandmarken, wenn er nicht die Züge des letzten persönlichen Antichrist trug. Mit dem Rückgriff auf diese Vorstellung konnte man Luthers Wirken überdies noch als die Erfüllung einer alten Weissagung präsentieren.

Staphylus krönte seine Ausführungen mit einer umfangreichen Exegese antichristsignifikanter Bibelstellen der Johannes-Offenbarung auf Luther und die Protestanten; Stellen, die die Gegner auf das Papsttum und die römisch-katholische Kirche ausgelegt hatten, deutete er nun im Gegenzug auf diese selbst. Hervorzuheben ist dabei insbesondere sein Versuch, die „babylonische Hure“, die Luther durch die Platzierung der Tiara auf ihrem Haupt zum Signum für das antichristliche Papsttum gemacht hatte, nun entsprechend zu einem Sinnbild für die *Confessio Augustana* umzufunktionieren: Ausführlich legte er dar, warum die „babylonische Hure“ die „Augsburgische Confession“ ist und der „Becher des Greuls“ in ihrer Hand die „vergiftete falsche Lehre“ bedeutet.¹¹⁴ Eine umfangreiche Exegese erfuhr auch der Heuschreckenbrunnen in Offb 9¹¹⁵ und die Prophezeiung in Offb 16,13: „Und ich sah aus dem Munde des Drachen und dem Munde des Tieres und aus dem Munde des falschen Propheten drei unreine Geiste wie Frösche kommen“. Laut Staphylus war der Drache Satan, das siebenköpfige Tier die weltliche Obrigkeit und der falsche Prophet Luther. Zusammen haben sie die drei „Froschgeister“ geschaffen: die Wiedertäufer, die Zwinglianer bzw. Calvinisten und die Lutheraner; diese wiederum haben die *Confessio Augustana* unters Volk gebracht und Deutschland und andere Länder damit ins Verderben gestürzt, denn unter ihrem Deckmantel werde die jeweils eigene Lehre als das Evangelium ausgegeben.¹¹⁶

¹¹³ Ebd., Bl. 104b–105a. Bedeutsam für das Spätmittelalter wurde die Schrift *De fine mundi* (ca. 1500), als deren Autor der berühmte Bußprediger Vinzenz Ferrer (†1419) galt. Brettle hat gezeigt, warum Ferrer nicht der Verfasser sein kann (*Sigismund Brettle*, San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß, Münster 1924, 157–164). In der Schrift wird die Theorie von einem zweifachen Antichrist vorgetragen. Der „antichristus mixtus“ soll demnach unter der Maske geheuchelter Heiligkeit kommen: Er wird Könige, Fürsten und Gelehrte täuschen und zur höchsten geistlichen Reputation gelangen. Bald danach soll der große Antichrist, der „antichristus purus“ erscheinen. Ausgehend von Joachim von Fiore wurde die Theorie vom „mystischen Antichrist“ in joachimitischen Kreisen entwickelt. Er galt als Oberhaupt einer Vielzahl von Antichristen (*Corpus Antichristi*), die dem letzten Antichrist vorausgehen und fungierte zugleich als dessen Hauptwegbereiter. Dieser mystische Antichrist wurde von den Spiritualen zunächst mit einzelnen Päpsten identifiziert. Die späteren Joachimiten erwarteten als mystischen Antichrist einen Papst, den sie als Muster für den Haupt-Antichrist ansahen. Diese Tendenz ist bis zum Beginn der Reformation nachweisbar. Der Begriff des „mystischen Antichrist“ oder „antichristus mixtus“ erscheint seit dem 14. Jh. aber auch häufig im orthodoxen Schrifttum; einerseits als Hauptvorläufer des letzten großen Antichrist, andererseits als ein ganzes Kollektiv von Vorläufern.

¹¹⁴ *Staphylus*, Abfall (Anm. 104), Bl. 163a.

¹¹⁵ *Staphylus*, Abfall (Anm. 104), Bl. 111a–116b.

¹¹⁶ Ebd., Bl. 117b–119b.

In diesem Zusammenhang wichtig ist das vielbeachtete Flugblatt *Ecclesia militans* (Abb. 6)¹¹⁷ von Johannes Nas (1569);¹¹⁸ zahlreiche Punkte von Staphylus' Argumentation wurden hier nämlich in die bildliche Darstellung umgesetzt.¹¹⁹ Ein Beispiel: Die auf dem siebenköpfigen Tier reitende babylonische Hure stellte Nas auf diesem Blatt nun mit Oblate und Kelch in ihren Händen dar, den Kennzeichen des lutherischen Abendmahls. Auf ihren Leib platzierte er das Akronym A.B.C. Der Buchstabe „C“ auf dem Bauch und der Buchstabe „A“ auf dem Kelch waren die Abkürzung für „Confessio Augustana“, das „B“ auf der Oblate hingegen sollte das „Gefängnis Babylon“ bedeuten und der schwangere Bauch, dass sie schwanger gehe mit der „Confusion“ der *Confessio Augustana*. Doch auch viele weitere apokalyptische Weissagungen und die zahlreichen Missgeburten, die die Protestanten zuvor auf das Papsttum gedeutet hatten, kehrte Nas nun im Bild gegen die Gegner selbst und stellte diesen wie Staphylus als Feind der Kirche, als Anhänger und Vorläufer des Antichrist dar.

Die Präsentation eines Gegenmodells in Verbindung mit der Nachahmung der gegnerischen Antichrist-Argumentation spielte bei Staphylus und Nas eine große Rolle. Dahinter stand ein bestimmtes Konzept, dessen Funktion Nas in seinen Centurien dargelegt hat: Seine Polemik, speziell auch das Flugblatt *Ecclesia militans*, erklärte er hier als Gegenschlag auf die Provokation der unzähligen Lästerschriften der Gegner.¹²⁰ Absichtlich habe er zu den von den Gegnern verwendeten Einfällen, Bildern und Mitteln der Argumentation gegriffen, um mit dieser Strategie die Gegner zur Besinnung zu bringen, zugleich

¹¹⁷ ECCLESIA MILITANS. Ein wunderbarlicher gegenwurff/ der Euangelischen Fürbildung/ was jetziger zeit/ die streitbar/ heilig/ Christlich kirchen/ von allerley Ketzern/ jhren ertzfeinden vnd greulichsten widersachern/ dultig erleide/ vnnd durch Gottes Gnad vberstehe. Auß heiligen geschriftten/ auch wundergeschichten zusamb gestellt/ vnd (dem Adiaphoristischen Seüwerck/ vnd Maioristischen Triumphsgedicht/ So sie Anno 1568. dem friedfertigen Bayerland zu spott in Truck gefertigt) entgegen gesetzt. Durch F. Iohan Nas. O.O. [Ingolstadt: Alexander Weissenhorn] 1569. Abb. nach: Wolfgang Harms / Michael Schilling / Andreas Wang (Hg.), Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. II, Die Sammlung der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, Zweiter Teil: Historica, Tübingen 1980, 19, 39. Dieses Blatt war Teil einer Flugblattkontroverse und erschien 1588 ein zweites Mal; Friedrich Stopp, Der religiös-polemische Einblattdruck „Ecclesia militans“ des Johannes Nas und seine Vorgänger, in: Deutsche Vierteljahreszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 39 (1965) 588–635.

¹¹⁸ Johannes Nas (1534–1590), Konvertit wie Staphylus, war einer der bedeutendsten Polemiker auf katholischer Seite. 1557 wurde er in Freising zum Priester geweiht, 1559 nach Ingolstadt an die Universität berufen. Ab 1569 wurde er Guardian des Klosters Ingolstadt, kurz darauf Kustos der Straßburgischen Provinz und 1571 wurde er vom Papst mit dem Titel eines apostolischen Predigers geehrt. Zu Nas: ADB, 23, 257–261; NDB 18, 737f.

¹¹⁹ Ausführlich dazu geäußert habe ich mich in: Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 321–331.

¹²⁰ Johannes Nas, Tertia Centuria. [Ingolstadt] 1569, Bl. 261a (MUB: 8 Theol. 1295.3); Johannes Nas, Secunda Centuria, [Ingolstadt] 1568, Vorrede (MUB: 8 Theol. 1295.2).

damit aber auch vor ihrem Betrug zu warnen.¹²¹ Die evangelische „fürbildung“ wurde in Frage gestellt, wenn man zeigte, dass sie in gleicher Weise von katholischer Seite auch gegen die Protestanten eingesetzt werden konnte.¹²² Nas war der Auffassung, dass hier Gleiches mit Gleichem zu vergelten war; dabei berief er sich auf Christi Beispiel.

Doch auch die Argumentation von Luther als Wegbereiter des Antichristen erhielt die gleiche Funktion wie die protestantische Argumentation von der Identität des Papsttums mit dem Antichrist: In beiden Fällen war das Ziel die Abkehr vom konfessionellen Gegner und die Konsolidierung der eigenen Reihen. Im Zusammenhang mit dem in 2 Thess 2 geweissagten Abfall, der dem Kommen des Antichrist vorausgeht, argumentierte Staphylus dabei folgendermaßen: Unter dem „Abfall“ verstand er einen dreifachen Abfall;¹²³ während die Geistlichkeit einer „Reinigung“ durch den „vermischten Antichrist“ Luther bedürfe, habe Gott den Abfall der Königreiche und Imperien aufgrund eines mangelnden bußfertigen Lebens der Kaiser geschehen lassen und den Abfall des gemeinen Volkes wegen deren Laster und Sünden. Folge des Abfalls aber sei, dass der Antichrist und die letzte Zeit nahe sind. Luther trägt daran zwar die größte Schuld, mitverantwortlich sind jedoch auch die Sünden der drei Stände. Damit der Abfall sich nicht vollende und Luther unaufhaltsam weiter zum Wegbereiter des letzten Antichrist werde, sind zwei Dinge notwendig: Distanzierung von Luther und dem Luthertum und ein Ende der Sünden in den drei Ständen.¹²⁴

Hier ist zu sehen, wie die von Staphylus geschaffene Kausalität die Angst vor dem nach katholischer Auffassung noch kommenden Antichrist schürte. Dessen Ankunft konnte der Gläubige dann aufhalten, wenn er sich einerseits vom konfessionellen Gegner fernhielt, sich andererseits aber auch um ein Gott wohlgefälliges Verhalten bemühte, sprich, den rechten katholischen Glauben annahm bzw. beibehielt.¹²⁵

¹²¹ *Johannes Nas*, Sextae Centvriae, [Ingolstadt] 1569, Bl. 35a–b; Bl. 241a–b (MUB: 8 Theol. 1295.6); *Nas*, Tertia Centuria (Anm. 120), Bl. 258b–259a.

¹²² *Nas*, Tertia Centuria (Anm. 120), Bl. 258b–259a; *Johannes Nas*, Quinta Centuria [Ingolstadt] 1570, Bl. 502b–503b (MUB: 8 Theol. 1295.5).

¹²³ *Staphylus*, Abfall (Anm. 104), Bl. 150b–153a.

¹²⁴ Ebd., Bl. 168a–173b.

¹²⁵ Ebd., Bl. 169 a, b; während die Protestanten mit Hinweis auf diese Bibelstelle die Distanzierung vom Papsttum legitimierten, begründete Staphylus damit die Forderung, sich von den Protestanten fernzuhalten. Auch in diesem Punkt erscheint seine Argumentation als Kontrafaktur der protestantischen.

2.3 Die Römische Idee des Antichristen in der Predigt: Die neue Form der Antichrist-Legende

Staphylus und Nas hatten der protestantischen Idee des Antichristen ein Gegenkonzept gegenübergestellt und damit zugleich ein Exempel statuiert. Mit dem Ziel, die protestantische Papst-Antichrist-Argumentation ad absurdum zu führen und den Gegner mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen, hatten sie programmatisch zudem die Angleichung an die protestantische Argumentationsweise vorgegeben. Auch viele Prediger agierten nun. Sie erläuterten den Gläubigen, dass der protestantische Papst-Antichrist-Artikel keine Glaubenswirklichkeit darstelle, sondern nur dazu diene, das gemeine Volk vom katholischen Glauben abzuführen, und auch die Argumentation von der Nähe des Jüngsten Tages habe nur den Zweck, die behauptete Identität von Papsttum und Antichrist zu stützen.¹²⁶ Staphylus und Nas folgend legten auch die Prediger nun die Nichterfüllung von biblischen Kennzeichen des Antichrist durch das Papsttum dar, bei ihren Angriffen dagegen deren adäquate Erfüllung durch Luther. Der Prediger Sebastian Haydlauf¹²⁷ ging dabei z.B. folgendermaßen vor: Bibelstellen aus Mt 24 und Daniel deklarierte er zu den fünf „Früchten des Antichrist“, gemäß dem biblischen Diktum „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“. Dann legte er dar, warum diese „Früchte“ eben nicht im Papsttum, sondern im Luthertum ihre Erfüllung fanden.¹²⁸ Während Haydlauf dabei auf eher unspezifische Kennzeichen des Antichrist zurückgriff, führten andere Prediger vornehmlich solche Kennzeichen an, die den Stationen der herkömmlichen Antichrist-Legende entsprachen und mit der römischen Idee des Anti-

¹²⁶ Besonders aktiv war der Prediger Jacob Feucht (1540–1580). 1563 zum Priester geweiht, studierte er in Ingolstadt und erhielt im Jahr 1570 dort die Pfarrei U.L. Frau. Im darauffolgenden Jahr wurde er Rektor der Universität und bald auch Weihbischof von Bamberg. 1572 erhielt er durch den Kardinal Otto Truchseß, Bischof von Augsburg die Konsekration als Bischof von Natum i.p.i. Daraufhin wurde er in Ingolstadt zum Doktor der Theologie ausgezeichnet; Paul Wittmann, Jacob Feucht, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, Bd. 89 (1982) 572–582; zu den relevanten Predigten: Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 331–336.

¹²⁷ Haydlauf, Vom Wüstgrewel (Anm. 104).

¹²⁸ 1. Frucht: Der Antichrist wird erst vor dem Ende der Welt kommen. Dies ist nicht im Papsttum erfüllt, sondern Luther ist zum Ende der Welt gekommen; 2. Frucht: Der Antichrist wird die Tempel und Kirchen Gottes verwüsten. Dies ist nicht im Papsttum der Fall, sondern Luther hat mit seinen Predikanten die Tempel Gottes verwüstet; 3. Frucht: Der Wüstgrewel tut die Messe ab. Dies ist nicht im Papsttum geschehen, sondern Luther hat die Messe verspottet; 4. Frucht: Der Antichrist stellt sich ungerufen an die heilige Stätte. Auch dieses Merkmal findet sich nicht im Papsttum, hier gibt es die ordentliche Vokation, im Luthertum hingegen predigen viele ohne berufen zu sein; 5. Frucht: Zur Zeit des Antichrist werden viele falsche Prediger erscheinen, von denen beansprucht werde, die Lehre Christi zu vertreten. Im Papsttum gibt es nur eine einzige Auffassung über Christus, im Luthertum hingegen hat jede Sekte ihren eigenen Christus.

christen kongruent waren. Die Predigt des Jacob Feucht¹²⁹ ist diesbezüglich besonders interessant, denn sie zeigt, wie sich der katholische Antichrist-Diskurs seit der Reformationszeit verändert hat.

In seiner Predigt wollte Feucht beweisen, dass der Antichrist noch nicht geboren und somit der Papst auch nicht der Antichrist sein könne. Das Interessante: Feuchts Predigt bestand aus zwei Teilen, die sich explizit an zwei unterschiedliche Adressaten richteten, ein erster an einen „nicht-zänckischen Christen“, und ein zweiter an die gegnerischen „Prädikanten“. Die Argumentation des ersten Teils bestand letztlich als Beweis inhaltlich allein in der Gegenüberstellung der traditionellen Antichrist-Legende. Bei der Form ihrer Präsentation hat sich jedoch etwas Entscheidendes geändert: Sie wird nicht mehr zusammenhängend in Form einer Vita, Biographie oder Erzählung dargeboten, sondern der Inhalt wird nun unter bestimmten thematischen Rubriken präsentiert, die an die loci der Person erinnern:¹³⁰ Unter „Name“, „Ursprung“, „Geburt“, „Handel“, „Tod“ und „Gottlosigkeit“ erfolgen jetzt umfangreiche Darlegungen, die, abgesehen von einigen Kirchenväterzitaten, in protestantischer Manier nun mit zahlreichen Bibelstellen abgestützt sind. Unter „Name“ erfährt man, dass der Antichrist eine einzige Person sein werde, unter „Geburt“ und „Ursprung“, dass er aus dem Stamme Dan von einer unzüchtigen Frau und Mitwirkung des Teufels gezeugt und geboren werde. Unter „Handel“, „Tod“ und „Gottlosigkeit“ werden dann die weiteren Stationen der altbekannten Antichrist-Legende vermittelt. Deren neue Form ist unübersehbar und die programmatische Angleichung an die protestantische Argumentationsweise offensichtlich.

Den gläubigen katholischen Christen sah Feucht mit dem Dargebotenen als Beweis, dass der Papst nicht der Antichrist sei, zufriedengestellt. Im zweiten Teil seiner Predigt nahm sich Feucht dann die gegnerischen „Prädikanten“ vor. Explizit wies er darauf hin, dass er nun in Form von „Merckpunctlin“ über den Antichrist argumentieren werde, da jede andere Form der Diskussion mit dem Gegner sowieso vergeblich sei.¹³¹ Entsprechend der protestantischen Methode führte nun auch er viele einzelne „Merckpunctlin“ auf, anhand derer er darlegte, warum der Antichrist überhaupt noch nicht geboren sei¹³² und warum diese

¹²⁹ *Jacob Feucht*, *Postilla catholica. Evangeliorum da Tempore totius anni*. Das ist: Catholische Außlegung aller Sonntäglichen Evangelien durch das gantze Jahr. 1. Theil, Köln: 1577 (MSB: 2 Hom.117–1).

¹³⁰ Ausführlich dazu: *Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 359f.

¹³¹ „Auß dem jenigen allen so im ersten Theil gehandelt/ were ja einem jedem nit zänckischen Christen/ ohne diesem andern Theil gnugsam erweisen: Daß der rechte Antichrist (ich rede nit von seinem Vorleuffern) noch nit geporen sey. Jedoch/ daß auch den zänckischen Predicanten jhr Maul gestopfft werde/ soll jetzund hieruon in sonderheit gehandelt werden/ vnd diß durch etliche Merckpunctlin/ doch auff das leichtest vnd kürtest“; *Feucht*, *Postilla* (Anm. 129), 531.

¹³² Die Ankunft des Elias und Enoch steht noch aus; diese sind noch nicht vom Antichrist getötet, der Antichrist hat noch keine viereinhalb Jahre gepredigt, die Juden haben ihn noch nicht als

auch nicht durch das Papsttum erfüllt seien.¹³³ Auffällig ist, dass er dabei vor allem solche *Mercpünctlin* präsentierte, die für den katholischen Antichrist aus dem Stamme Dan signifikant waren. Dass sich die neue Art, die Antichrist-Legende verkappt und in Form von Kennzeichen zu vermitteln, sogar in einen wissenschaftlichen Diskurs integrieren ließ, zeigt der kompendienartige Predigtzyklus des Jesuiten Georg Scherer *Bericht ob der Papst zu Rom der Antichrist sey* (1585).¹³⁴ In jeder Predigt bot er eine spezifische Beweisführung, an deren Anfang er immer einen Syllogismus stellte: Im Obersatz führte er jeweils ein antichristsignifikantes Kennzeichen oder einen Tatbestand an, der seine Erfüllung zur Zeit des Antichrist finden sollte; im Untersatz wurde dann jeweils festgestellt, dass sich das betreffende Kennzeichen im Papsttum nicht zeige. Dann erfolgte die gründliche Stützung beider Prämissen durch zahlreiche Argumente und Bibelzitate mit der Konklusion, dass der Papst aus den vorgebrachten Gründen eben nicht der Antichrist nicht sein könne. Überblickt man die in den Obersätzen genannten Kennzeichen, stellt man fest, dass der Großteil wiederum eindeutig auf die Einzelperson der römisch-katholischen Idee vom Antichristen verweist.¹³⁵

Um den Gegner mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen, adaptierte die römisch-katholische Seite also rein formal die protestantische Argumentationsweise über den Antichrist in Kennzeichen; inhaltlich jedoch behielt man die eigene Auffassung über den Antichrist bei, indem man eben vornehmlich solche Kennzeichen anführte, die für die römische Idee vom Antichrist relevant waren. Die Antichrist-Legende wird generell in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht mehr zusammenhängend dargeboten, sondern in Form von Kennzeichen vermittelt.

Messias angenommen, das Evangelium ist noch nicht in aller Welt gepredigt, das Opfer der Messe noch nicht an allen Orten aufgehoben.

¹³³ Der Antichrist wird eine einzige Person sei; der Abfall ist noch nicht geschehen; und das Evangelium noch nicht in aller Welt gepredigt; der Antichrist wird sich über Gott erheben und als dieser ausgehen; er wird im Tempel Gottes sitzen; die Juden werden ihn als wahren Messias annehmen; er wird aus dem Geschlecht Dan stammen; sich beschneiden lassen, und behaupten, Christus habe nicht gelebt; er wird sterben und auferstehen; Wunderzeichen tun, verborgene Dinge wissen; Enoch und Elias werden dem Papst Widerstand leisten, er wird die Heiligen verfolgen und die Taufe nicht gestatten.

¹³⁴ Scherer, Bericht (Anm. 102).

¹³⁵ 1. Predigt: Der Antichrist wird dreieinhalb Jahre regieren; 2. Predigt: Er wird ein Jude aus dem Stamme Dan sein; die Juden, die in ihm den Messias sehen, werden ihm haufenweise zufallen; 3. Predigt: Der Antichrist wird Christus verleugnen; 4. Predigt: Er wird am Ende der Welt kommen; 5. Predigt: Der Antichrist wird lügenhafte Zeichen und Wunder vollbringen; 6. Predigt: Er wird sich selber für Christus halten und als Gott ausgehen; 7. Predigt: Vor seiner Ankunft müssen Enoch und Elia kommen: Luther ist keiner von beiden; 8. Predigt: Vor seiner Ankunft muss der Abfall geschehen sein; 9. Predigt: Rechtschaffene Propheten und Gelehrte haben in der Lehre weder Teil noch Gemeinschaft mit dem Antichrist.

4. Die Antichrist-Kontroverse

Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entbrannte in der Konfessionspolemik ein heftiger Streit darüber, ob das Papsttum nun der Antichrist sei oder nicht.¹³⁶ Dies führte in den achtziger Jahren zu einer regelrecht wissenschaftlichen Auseinandersetzung in der theologischen Kontroverse; das Thema wurde in öffentlichen Disputationen erörtert und in zahlreichen deutschen und lateinischen Schriften diskutiert. Beispielhaft sei die Antichrist-Kontroverse zwischen dem Lutheraner Georg Nigrinus und dem Jesuiten Petrus Thyraeus herausgegriffen.¹³⁷ Im Jahr 1583 wurde an der Mainzer Akademie, einer der bedeutendsten Unterrichtsanstalten der Jesuiten, eine theologische Disputation über den „newen und falschen Antichrist“ abgehalten. Der Ordinarius und Professor der Theologie, Petrus Thyraeus, hatte dabei den Vorsitz.¹³⁸ Unter dem Titel *De novo et falso Antichristo* erschien die Disputation im gleichen Jahr auch in schriftlicher Form.¹³⁹ Aufgrund ihrer Bedeutung wurde sie im Zusammenhang des Regensburger Kolloquiums von dem Jesuiten Cleophas Distelmeyer 1602 auch ins Deutsche übersetzt.¹⁴⁰ Die Protestanten erachteten diese Disputation als so wichtig, dass sie die Notwendigkeit sahen, diese umfassend zu widerlegen. Unter dem Titel *Antichrists Gründtliche Offenbarung*¹⁴¹ veröffentlichte der lutherische Theologe und Superintendent Georg Nigrinus, Wortführer der damaligen protestantischen Antichrist-Polemik, 1586 eine um-

¹³⁶ Einen Überblick über die Entwicklung seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts in: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 242–261.

¹³⁷ Eine Analyse dieser Kontroverse in: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 352–371.

¹³⁸ Thyraeus wurde 1561 Jesuit und lehrte 27 Jahre Theologie, 1574–1579 in Trier, 1579–1590 in Mainz und 1590–1601 in Würzburg. Er genoß so großes Ansehen, dass der Würzburger Bischof Julius Echter bei seinem Begräbnis im Jahr 1601 mit allen Glocken der Stadt ein Totengeläute gab, eine Ehrung, die sonst nur dem Bischof erwiesen wurde; vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 253, Anm. 77; zu Thyraeus: *Joseph Hartzheim*, Bibliotheca Coloniensis in quavita et libri typo et ms.rec.omnium Archi-Diocese Colonienensis [...]. Coloniae Augustae Agrippiniensium 1747, 285; *Bernhard Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge vom 16. bis 18. Jahrhundert, 4 Bände in 6 Teilen, Freiburg i. Br. u.a. 1907–1928, hier Bd. 1, 662.

¹³⁹ *Thyraeus*, Disputatio (Anm. 102).

¹⁴⁰ *Distelmeyer*, Zweinzig Hauptvrsachen (Anm. 102).

¹⁴¹ *Georg Nigrinus*, Antichrists Gründtliche Offenbarung. Wider die Disputation der Jesuwiter zu Mentz/ vom Newen vnnd falschen Antichrist/ Jntituliert. Vnd Georgij Scherers/ auch eines Jesuwiters/ Bericht/ so in etliche Predige verfasst: Ob der Bapst zu Rom der Antichrist sey, Darinn auffß deutlichst vnd klärlichst erwiesen wirdt/ daß der Bapst/ das Bapsthumb/ oder Römische Kirche/ daß rechte Antichristische Reich sey/ daruon Daniel/ Christus/ Petrus Paulus vnd Johannes geweißsaget/ rc. Von Georgio Nigrino zugericht. Anno 1586. Bezahlet sie/ wie sie euch bezahlet hat/ rc.[s.l.] (MSB: 4 Polem. 2228).

fassende Disputationsschrift als Replik.¹⁴²

Zu was für einem entscheidenden Punkt der Antichrist mittlerweile in der theologischen Kontroverse geworden war, zeigt sich darin, dass jede Partei die gegnerische Position jetzt als Angriff auf die „Wahrheit“ wertete¹⁴³ und die Auseinandersetzung nahezu die Form einer gerichtlichen Auseinandersetzung annahm, wenn Begriffe der Gerichtsrede auf die kontroverstheologische Auseinandersetzung übertragen wurden, wobei der Papst in diesem Zusammenhang der Angeklagte war.¹⁴⁴ Wichtig ist diese Kontroverse auch deshalb, weil sie deutlich macht, warum es hinsichtlich der Idee vom Antichristen zwischen den Parteien zu keiner Einigung kommen konnte. Hierbei wurde nämlich offensichtlich, dass die Kontrahenten bei ihrer Argumentation nicht nur unterschiedliche Quellen der Erkenntnis über den Antichrist voraussetzten und mit einer unterschiedlichen Auslegungspraxis operierten, sondern darüber hinaus auch verschiedene Beweismittel und Beweismethoden gelten ließen. Diese Gegebenheiten mussten notgedrungen bei beiden Parteien zu einer unterschiedlichen Idee vom Antichrist führen und demzufolge auch zum völligen Unverständnis der gegnerischen Position. Die römisch-katholische Seite blieb der Auffassung, dass der Begriff speziell nur auf eine einzelne, noch kommende Person anzuwenden sei;¹⁴⁵ die Protestanten hingegen waren überzeugt, dass der Antichrist keine Einzelperson war, sondern das Papsttum, und anhand der Gegnerschaft zu Christus zu erkennen sei.¹⁴⁶

Während die römisch-katholische Seite als Quelle der Erkenntnis über den Antichrist die Hl. Schrift und die Äußerungen der Kirchenväter zugrunde legte, ließ die protestantische Seite allein die Hl. Schrift gelten und das Prinzip Er-

¹⁴² Nigrinus spielte eine bedeutende Rolle in den konfessionellen Streitigkeiten in Hessen und war als Superintendent ständiges Mitglied von Konventen und Generalsynoden. Er war äußerst aktiv in der Partei der oberhessischen Theologen. Diese unterstützten die Bemühungen des Jakob Andreae, das Torgische Buch und später die Konkordienformel in Hessen einzuführen; zu Nigrinus vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 247, Anm. 41; ADB 23, 695–698.

¹⁴³ *Thyraeus*, Disputatio (Anm. 102), Bl. A2a–b; *Nigrinus*, Offenbarung (Anm. 141), Bl. 1a.

¹⁴⁴ Vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 356f; *Thyraeus*, Disputatio (Anm. 102), Bl. B2a; *Nigrinus*, Offenbarung (Anm. 141), Bl. 12b, Nr. 58.

¹⁴⁵ *Thyraeus*, Disputatio (Anm. 102), Bl. B2b.

¹⁴⁶ *Thyraeus*, Disputatio (Anm. 102), Bl. B1b–B2; *Distelmeyer*, Zweinzig Hauptvrsachen (Anm. 102): „ES bezeugt die Göttlich Schrift/ vnd neben der auch der einhellig Consens der H. Vätter/ daß der Antichrist ein einige sondere vnd benamte Person werde seyn: Nun benennen die Widersächer/ so die Römische Bāpst für Antichristen außrüffen/ kein gewise bestimmte Person/ sonder sie deuten disen schāntlichen Namen auff den Römischen Stul/ vnnd alle Bāpst/ die auff disem Stul einander ordentlich succediert vnd gefolgt seyn“, 6f.; *Nigrinus* (Anm. 141), Offenbarung, Bl. 4a: „vnd daraus hell/ wie der Mittag/ werde vnser vorige Meinung/ daß der Römische Bapst der rechte Antichrist sey/ dafür wir in der Heiligen Schrift fürnemlich gewarnet werden/ vnd daß sich alle Kenn vnd Merckzeichen in der Schrift gesetzt/ auff kein anderen/ dann auff jhn sich reimen.“; Bl. 6b, Nr. 19.

fahrung.¹⁴⁷ Der Lutheraner Nigrinus warf dem Jesuiten Thyraeus vor, dass die Gegner auf einen falschen Antichrist warteten. Den Grund sah er darin, dass die Gegner als Quelle der Erkenntnis über den Antichrist neben der Schrift gleichwertig auch noch die Heiligen Väter zugrunde legten.¹⁴⁸ Bei dem Ergebnis, der Antichrist-Legende, entspringe dann ein Wahn dem anderen: weil man erdichtet habe, der Antichrist sei eine Person,¹⁴⁹ habe man einen eigenen Namen, Ort, Sitz, Stamm und Geschlecht erdacht. Er kritisierte, dass damit etwas zugrunde gelegt werde, was selbst des Beweises bedürfe; auch die Väter selbst hätten geäußert, dass ihre Gedanken vom Antichrist ungewiss seien.¹⁵⁰ Nigrinus zufolge waren allein in der Heiligen Schrift alle Kenn- und Merkzeichen des Antichrist zu finden. Diese müssten gegen die „Erfahrung“ gehalten werden, worunter er die „Historie“ und den „Augenschein“ verstand. „Erfahrung und Wahrheit“ hätten mehr Geltung als alle Gedanken der Kirchenväter von einem Antichrist, der ihnen selbst unbekannt war.¹⁵¹

Doch nicht nur die Voraussetzung unterschiedlicher Erkenntnisquellen über den Antichrist hatte eine unterschiedliche Idee des Antichristen zur Folge. Weil beide Parteien ihrer Exegese auch unterschiedliche Auslegungsprinzipien zugrundelegten, mussten sie auch von daher zu völlig verschiedenen Ergebnissen kommen; so warfen sich die Parteien beständig ein falsches Verständnis der Antichrist-Propphetien vor.¹⁵² Doch die Kontrahenten ließen auch die gegnerische Beweisführung und die dabei verwendeten Beweismittel als Weg zur Wahrheitsfindung nicht gelten.¹⁵³ Thyraeus und die Jesuiten akzeptierten als Form der Beweisführung über den Antichrist nur die Disputation und die syllogistische Argumentationsweise,¹⁵⁴ während die Protestanten beides im

¹⁴⁷ Die Wertschätzung der Erfahrung bei den Protestanten geht einher mit der zunehmenden Bedeutung der Empirie als Erkenntnismethode. Während des 16. Jahrhunderts war diese allerdings noch wenig ausgebildet. Erst Francis Bacon erhob die Erfahrung programmatisch zur wesentlichen Methode der Wissenschaften, siehe dazu: Hermann Schüling, *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert*, Hildesheim 1969, 91ff; vgl. Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 365.

¹⁴⁸ Nigrinus, *Offenbarung* (Anm. 141), Bl. 87b, Nr. 488.

¹⁴⁹ Thyraeus, *Disputatio* (Anm. 102), Bl. B1b–B2b; Thyraeus zufolge ist der Begriff generell auf alle anzuwenden, die Christus entgegen sind, speziell jedoch nur auf eine von Daniel, Paulus, Christus und Johannes gewissagte einzelne Person.

¹⁵⁰ Nigrinus, *Offenbarung* (Anm. 141), Bl. 87b, Nr. 488; Bl. 88a, Nr. 490.

¹⁵¹ Ebd., Bl. 85, N. 473; Bl. 91b, Nr. 509; Bl. 159a, Nr. 736.

¹⁵² Siehe Staphylus, *Abfall* (Anm. 104), Bl. 3b: „Dise jetztgedachte sprüch der heiligen schrift lesen die Catholischen/ lesen auch die Sectischen/ aber in vngleichem verstandt vnd außlegung [...]. Sintemal aber nun/ bayd die Catholischen vnd die Sectischen in dem vberains stimmen/ dz obberürte sprüch der heiligen Schrift die lautter warhait seynd/ vnnd nicht liegen können/ so will sich der streit an dem erheben/ wölches thail von bayden den rechten oder falschen verstand fürgeb.“; Nigrinus, *Offenbarung* (Anm. 141), Bl. 85a, Nr. 473; Bl. 84b, Nr. 470; ausführlich zu diesem Problem: Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 369f.

¹⁵³ Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 367f.

¹⁵⁴ Ebd., 357–363, 370f; 374–380.

Gründe ablehnten.¹⁵⁵ Nigrinus war der Auffassung, dass die Antithese und die Definition des Antichrist die adäquaten, allein möglichen Erkenntnismethoden seien, um den wahren Antichrist zu identifizieren.¹⁵⁶ Er argumentierte da gemäß der von beiden Parteien akzeptierten Definition der Antichrist Christus in allem zuwider sei, der Antichrist folglich auch daran zu erkennen sei, dass er als Antithese zu Christus in Erscheinung trat. Nigrinus zufolge leitete sich die antithetische Gegenüberstellung logisch-methodisch von der Wesensdefinition des Antichrist als „Widerchrist“ ab; sie war die ausgeführte Definition.¹⁵⁷

Um mit Thyraeus auf der gleichen Ebene argumentieren zu können, ließ Nigrinus sich in seiner Schrift schließlich dennoch auf eine syllogistische Beweisführung ein.¹⁵⁸ Doch nun gab es ein neues Problem: Es zeigte sich, dass beide Parteien die jeweiligen „Gründe“ des Gegners nicht akzeptieren konnten, d.h. die in den Oberprämissen formulierten Thesen, auf denen die jeweiligen Konklusionen aber jeweils beruhten. Wenn Thyraeus beanspruchte, „notwendige Gründe“ zu bieten, so genannte „Demonstrationes“,¹⁵⁹ also Syllogismen, die den höchsten Wahrheitsgehalt besaßen und auf dem „Ersten und Notwendigen“ beruhten,¹⁶⁰ bestritt Nigrinus diesen Anspruch. Für ihn waren die gegnerischen „notwendigen Gründe“ nur Annahmen, bloße „opiniones“.¹⁶¹ Die

¹⁵⁵ Schon Luther bekämpfte die Verwendung von Syllogismen in der Theologie. Siehe dazu *Jacob Olvenstedt*, Zeugniß Des Herrn D. Martini Lutheri, von der Vernunft und dero Meisterin Philosophia, [...] Magdeburg 1600 (HAB Wf (231.26.th), Bl. F1b und *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 376, Anm. 815. Zu Bacon und seiner Kritik am Syllogismus und an der empirischen Fundiertheit der Grundlagen des Beweises, vgl. *Schüling*, Geschichte (Anm. 147), 86; 91ff.

¹⁵⁶ *Nigrinus*, Offenbarung (Anm. 141), Bl. 4b–5a, Nr. 5; Bl. 10b, N. 43; Bl. 10b, Nr. 42; Bl. 12b, Nr. 58: „Solche vnd dergleichen Schluß/ vom Leben vnd den Wercken Christi genommen [...] zeigen vns auch eigentlicher vnd gewisser den waren Antichrist /dann der Jesuiter Disputation/ darinn sie aller erst suchen vnd forschen nach einem andern neuen Antichrist/ so inn der Welt nie gewesen/ noch sein wirdt“.

¹⁵⁷ *Thyraeus*, Disputatio (Anm. 102), Bl. B1b–B2b; Thyraeus' Definition zufolge war der Begriff Antichrist generell auf alle anzuwenden, die Christus entgegen sind; *Nigrinus*, Antichrists Gründliche Offenbarung, Bl. 92b, Nr. 112; Bl. 10b, Nr. 42/43. Im 16. Jahrhundert gab es tatsächlich Vertreter der Auffassung, die die Definition als das bessere Prinzip des Beweises ansahen als den Syllogismus. Siehe dazu: *Schüling*, Die Geschichte (Anm. 147), 9; *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 366f.

¹⁵⁸ *Nigrinus*, Offenbarung (Anm. 141), Bl. 6b, Nr. 14; Nigrinus betrachtete die syllogistische Form als hinderlich für die Erkenntnis des Antichrist und wählte sie allein zum „Überfluß“ um der jesuitischen Disputation nicht nachzustehen.

¹⁵⁹ *Thyraeus*, Disputatio (Anm. 102), Bl. B2b.

¹⁶⁰ *Petrus Fonseca*, Institutionem dialecticarum libri octo, Köln 1567, Lib.7, Cap. II, 329f; hier 326: „Demonstratio est syllogismus efficiens scientiam“.[...] Demonstratio est ratiocinatio quae constat ex omnino ueris, necessariis ex primis, seu immediatis, exprioribus ac notoribus natura, & continentibus causam conclusionis.“

¹⁶¹ *Nigrinus*, Offenbarung (Anm. 141): „Es haben aber die Jesuiter zu Meyntz jre Disputation [...] vnnd alles auff vierzehenden demonstrationes oder Gründe erbawet (wie sies nennen) welche aber nicht anders dann blosser vnd vngewisse opinionen vnd keine demonstrationen sind/ vnd also an sich selber vil mehr beweisens bedörffen/ dann das/ so sie darauff beweisen wollen“; s.a.: Bl.

jeweiligen Gründe konnten die Kontrahenten aber deshalb nicht anerkennen, weil diese wiederum auf der Voraussetzung unterschiedlicher Glaubens- und Erkenntnismethoden beruhten. Der *circulus vitiosus* ist unübersehbar.

5. Das Regensburger Kolloquium

Das Regensburger Kolloquium von 1601 stellt eine wichtige Wegmarke für die protestantische und römische Idee des Antichristen in der Konfessionspolemik dar. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts tritt hier deutlich zutage, wie es zu diesem Zeitpunkt um die Kontroverse um den Antichrist bestellt ist und welchen theologischen und politischen Stellenwert das Thema gewonnen hat.

Im Zusammenhang dieses Kolloquiums tritt die Aussichtslosigkeit einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung über den Antichrist, die sich schon in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts andeutete,¹⁶² vollends zutage. Auf Anregung von Philipp Ludwig, dem Pfalzgrafen von Neuburg und dem bayrischen Kurfürsten Maximilian, fand 1601 in Regensburg ein Religionsgespräch zwischen protestantischen und katholischen Theologen statt, dem eine große politische Bedeutung zugemessen wurde.¹⁶³ Ziel war die gemeinsame Erforschung der theologischen Wahrheit. Ursprünglich hatte man ein Kolloquium über die wichtigsten strittigen Dogmen und Glaubensfragen geplant. Da die Parteien jedoch schon in den Vorverhandlungen Schwierigkeiten hatten, sich auf die der Disputation zugrundeliegenden Mittel, Prinzipien und Methoden zu einigen, stand daher schon bald zur Debatte, wie ein wissenschaftlicher Diskurs überhaupt geführt werden sollte. Hauptgegenstand des Kolloquiums wurde schließlich die Frage nach der maßgebenden Bedeutung von Schrift und Tradition in Sachen des Glaubens und des Gottesdienstes. Die Klärung dieses Punktes war auch für die theologische Antichrist-Kontroverse von Bedeutung und überhaupt von grundlegender Relevanz für die protestantische und römische Idee des Antichristen.¹⁶⁴ Bevor diese Frage auf dem Kolloquium beantwortet wer-

13a, Nr. 59; Bl. 87b, Nr. 487; Bl. 158b, Nr. 733; vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 365f; 395–402.

¹⁶² Umfassend habe ich dies dargestellt in *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 371–380.

¹⁶³ Über die Vorverhandlungen, den Ablauf und die Folgen des Regensburger Religionsgespräches von 1601 auf der Grundlage zahlreicher Quellen siehe *Adam Hirschmann*, Das Religionsgespräch zu Regensburg im Jahre 1601, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898) 1–10; 213–245; 643–688; *Bernhard Duhr*, Bd. 2, 2, 380ff; 399–603; 380ff; *Wilhelm Herbst*, Das Regensburger Religionsgespräch von 1601, Gütersloh 1928; *Barbara Bauer*, Das Regensburger Kolloquium 1601, in: *Hubert Glaser* (Hg.), Wittelsbach und Bayern. Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian, München 1980, Bd. 2,1, 90–99.

¹⁶⁴ Zu dieser Entwicklung: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 371–376.

den konnte, wurde es jedoch vorzeitig abgebrochen, wobei mehrere Gründe eine Rolle spielten. Letztlich scheiterte es vor allem daran, dass es keiner der beiden Parteien gelang, den Gegner argumentativ von den eigenen religiösen Grundsätzen, Glaubenswahrheiten und methodischen Prinzipien zu überzeugen; man erreichte einen Punkt, an dem deutlich wurde, dass sich die verschiedenen theologischen Standpunkte grundsätzlich einer wissenschaftlichen Kontroverse und der Wahrheitsprüfung mittels der Logik entzogen.¹⁶⁵ Dieses Fazit, das die Parteien selbst in Hinsicht auf die Möglichkeit einer Verständigung zogen, betraf auch die theologische Kontroverse über den Antichrist und erklärt, warum auch diese misslingen musste. Schon die Antichrist-Kontroverse zwischen Nigrinus und Thyraeus Mitte der 80er Jahre hatte die sachlichen Unausgleichbarkeiten deutlich gemacht,¹⁶⁶ und auch die zahlreichen dem Kolloquium nachfolgenden Schriften bestätigen diese.¹⁶⁷ Die Differenzen bezüglich der Disputationsmethode blieben bestehen; die Parteien warfen sich weiter gegenseitig vor, der wissenschaftlichen Apodeixis nicht zu genügen.¹⁶⁸ Die Protestanten blieben der Auffassung, dass die Prinzipien des Beweises nur der Hl. Schrift zu entnehmen seien, die römische Seite beharrte darauf, dass neben der Hl. Schrift auch die kirchliche Tradition Gültigkeit habe. Mit diesen unverbrüchlichen Standpunkten mussten auch die protestantische und die römische Idee des Antichristen nebeneinander und zueinander absolut konträr bestehen bleiben.

Doch das Regensburger Kolloquium ist auch aussagekräftig in Hinsicht auf die politische Dimension, die die Idee des Antichristen mittlerweile für beide Parteien erreicht hatte.¹⁶⁹ Im Verlauf der Diskussion kam das Gespräch in der 11. Sitzung eher zufällig auf den Antichrist: Der Jesuit Adam Tanner führte die Prophetie des Apostels Paulus von der Zukunft des Antichrist als Beweis dafür an, dass auch die mündliche Tradition als Glaubensnorm zu gelten habe, und warf den Lutheranern zugleich vor, dass ihre Lehre, der Antichrist sei bereits gekommen, nicht in der Schrift stehe. Auf die gegnerische Frage, ob der Antichrist denn tatsächlich schon gekommen sei, gab der Lutheraner Aegidius Hunnius dann eine folgenreiche Antwort: Er äußerte, dass der den sie für den Antichrist hielten, also den Papst, dies mit der Tat getan habe, indem er seine

¹⁶⁵ Vgl. *Bauer*, Kolloquium (Anm. 163), 92, die dies anhand eines Vorfalls aus der neunten Sitzung demonstriert; vgl. auch *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 371–380.

¹⁶⁶ Vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 380.

¹⁶⁷ Vgl. *Bauer*, Kolloquium (Anm. 163). *Bauer* stellte fest, dass aus diesem Grund alle Fachgespräche seit 1555 zum Scheitern verurteilt waren; vgl. auch *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 377–380.

¹⁶⁸ Das Wesen des Apodiktischen sahen sie durch Aristoteles bestimmt, demzufolge die beweisbare Wissenschaft notwendig aus Sätzen hervorgehen muss, welche wahr sind; vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 379.

¹⁶⁹ Vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 395–402; vgl. auch *Schüling*, Geschichte (Anm. 147), 71f.

Gebote über Gottes Gesetze erhebe.¹⁷⁰ Als die Gegner in der 13. Sitzung noch einmal über die Gültigkeit der Traditionen aneinander gerieten, warf Maximilian von Bayern, Hunnius dessen vormalige Bezeichnung des Papstes als Antichrist vor und wertete dies als Schmähung. Hunnius wiederum machte daraufhin unmissverständlich klar, dass der Artikel vom Papst-Antichrist Teil ihres Glaubensbekenntnisses sei.¹⁷¹ Nach der 14. Session ließ Maximilian das Kolloquium abbrechen: den Berichten und Akten nach war der vorrangige Grund, dass der Papst als Antichrist bezeichnet worden war.¹⁷² Der vorzeitige Abbruch löste lange Diskussionen aus.¹⁷³ Das Verhalten Kaiser Maximilians hatte offensichtlich gemacht, dass der Artikel vom Antichrist nicht mehr nur eine Angelegenheit zwischen Theologen, sondern zu einem Politikum avanciert war. Dass sich Maximilian beim Regensburger Kolloquium vor den Papst gestellt hatte, wurde von den Jesuiten fortan als Argument dafür herangezogen, dass das Verdikt auch den Kaiser und alle katholischen Stände betreffe und einen Verstoß gegen den Augsburger Religionsfrieden darstelle.¹⁷⁴

Die politische Dimension, die das Thema Antichrist seit dem Regensburger Kolloquium für beide Parteien erhalten hatte, tritt deutlich zutage in dem pro-

¹⁷⁰ Siehe dazu: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 378–380; *Herbst*, Regensburger Religionsgespräch (Anm. 163), hat den Inhalt der einzelnen Sessionen nach dem Protokoll wiedergegeben. Über den Inhalt der 11. Session, die am 25. Nov./5. Dez. stattfand, berichtet er S. 155–158 (PL, 324–354). Siehe dazu auch *Aegidius Hunnius*, Historische Relation, Tübingen 1603 (MUB: 4 Hist. eccl. 429.59), 103–106.

¹⁷¹ Der Inhalt der 13. Session, die am 27. Nov./7. Dez. stattfand, findet sich bei *Herbst*, Regensburger Religionsgespräch (Anm. 163), 160–163 (PL, 380–409); PL, 383, PM ca., 144.

¹⁷² Schon damals gab es Stimmen auf beiden Seiten, die bezweifelten, dass die Papstbeleidigung der einzige Grund für den Abbruch gewesen sei. Zu den verschiedenen Umständen des Abbruchs: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 396–398; siehe dazu auch *Adam Tanner*, Gründtlicher außführlicher Bericht von dem Anfang, Fortgang und Endtschafft deß Regenspurgischen Colloquij so Anno 1601 zwischen den Catholischen eins und der Augspurgischen Confession zugethanen Theologen andern theils angestellt und gehalten worden [...], München 1602 (MUB: 8 WA 1327), 247ff, und *Aegidius Hunnius*, Historische Relation, Tübingen 1603 (MUB: 4 Hist. eccl. 429.59).

¹⁷³ Vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 396–402.

¹⁷⁴ Beide Vorwürfe erreichten ihren Höhepunkt Ende 1620. Eine ganze Reihe von Schriften kreiste nun um die Frage, ob die Bezeichnung des Papstes als Antichrist auch eine Schmähung der kaiserlichen Majestät und der anderen katholischen Stände des Römischen Reiches sei und damit der Religionsfriede gebrochen werde. In seiner Schrift *Zungenschlitzer* aus dem Jahr 1629 stellte der Jesuit Laurenz F. Forer die beiden Standpunkte einander gegenüber: Während die Protestanten behaupteten, dass die Bezeichnung im Religionsfrieden erlaubt und sogar schon ihrer Augsburger Konfession anhängig gewesen sei, bekräftigte die römisch-katholische Seite, dass das Verdikt eine den Kaiser und alle katholischen Stände mitbetreffende Schmähung sei, mit der ein Bruch des Religionsfriedens vorliege; *Laurenz F. Forer*, *Zungenschlitzer*. Das ist: Außführliche gründliche Handlung einer wolbedenklichen Frag/ ob auch Krafft desz Religion Friedens/ den Predicanten erlaubt seye/ daß sie den Papst zu Rom ausrüffen für den Antichrist/ oder aber sie/ Vermög desz Kayserlichen Rechts/ von so schädlichem/ vnd dem gantzen Römischen Reich schmächlichen Lästern/ sollen abgehalten werden.[...]. Dillingen 1629 (MSB: 4 Polem, 3305). Zu dieser Schrift und der Kontroverse: *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik (Anm. 1), 402–409.

testamentischen Flugblatt *Ecclesia militans* (Abb 7.) von 1606:¹⁷⁵ Zwei absolut feindliche Fronten mit ihrer geistlichen und politischen Gefolgschaft stehen sich hier antithetisch gegenüber: eine *Ecclesia Christi militans*, die streitende Kirche Christi und eine *Ecclesia malignantum*, das Heer des Antichrist. Die römisch-katholische Kirche samt ihren politischen Anhängern wird nun als eine die reformatorische Kirche bekämpfende Einheit und als Verkörperung des Antichristen dargestellt.

Die Idee vom Antichrist beherrscht das Blatt jedoch noch in anderer Hinsicht. Im Mittelpunkt der Darstellung sind den beiden Kirchen Sprüche zugeordnet, die als die jeweiligen Glaubensartikel präsentiert werden. Der „*Ecclesia Christi*“, den Protestanten, ist der Spruch „Der Papst ist der Antichrist“ zugeordnet; dem „Heer des Antichrist“, den Vertretern der römisch-katholischen Kirche, hingegen „Der Antichrist wird erst kommen“. Die protestantische und die römische Idee des Antichristen werden hier nicht nur als völlig konträr präsentiert; sie finden ihren Ausdruck auch nur noch in Form eines einzigen Satzes und inhaltlich reduziert auf einen einzigen Punkt. Das Blatt zeigt in mehrerlei Hinsicht die Verhärtung der Fronten, die sachliche Unausgleichbarkeit und zunehmende Verbitterung der konfessionellen Gegensätze in Deutschland zu Beginn des 17. Jahrhunderts.

6. Fazit – Tiefenstrukturen

Wieso konnte die Idee des Antichristen in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe ein solches Potential entwickeln?

Eine wichtige Voraussetzung waren sicher die gesamtgesellschaftlichen, vor allem jedoch kirchlichen Missstände jener Zeit, die vor dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen Geschichtskonzeptes ein apokalyptisches Weltverständnis beförderten und dafür sorgten, dass das Thema Antichrist jederzeit wirkungsmächtige Emotionen auslösen konnte. Dass Luthers Vorstellung vom Papst-Antichristen eine solche Durchschlagskraft entfalten konnte, hängt aber vor allem auch mit einer geschickten Verbreitung durch die damaligen Medien zusammen. Als der Jesuit Forer 1629 in seiner Schrift *Zungenschlitzer* rückblickend über die Ursachen des Erfolgs der Papst-Antichrist-Polemik reflektierte, machte er als Hauptgrund die zahlreichen Bücher aus, in denen die Lästerung verbreitet wurde. Dadurch sei diese ungeheuer populär geworden und habe

¹⁷⁵ *Ecclesia Christi militans*. Die Streitende Kirche Christi. Exercitus malignantum. Das Heer des Antichristen, o.O. 1606. Flugblatt, in: Wolfgang Harms / Cornelia Kemp (Hg.), *Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bd. IV, Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt, Tübingen 1987, 88, 124f; vgl. auch Oelke, *Konfessionsbildung* (Anm. 16), 397ff; Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik* (Anm. 1), 401.

schließlich bei dem „gemeinen Mann“ zu einem großen Haß auf die Geistlichen und den Kaiser geführt.¹⁷⁶ Eine weitere wichtige Rolle kommt in diesem Zusammenhang auch dem geschickten Einsatz von Text und Bild im Verbund mit bestimmten polemischen Techniken zu, denen der Erfolg schon aufgrund ihrer Struktur immanent war.

Dass auch die kontroverstheologische Polemik etwa seit Mitte des 16. Jahrhunderts ihren entscheidenden theologischen Niederschlag in der wechselseitigen Beschuldigung fand, die jeweils andere Kirche sei der Antichrist bzw. sein Vorläufer, erklärt sich von daher, dass speziell diese Art des Angriffs es erlaubte, den gegnerischen Identitätsanspruch mit der wahren Kirche streitig zu machen. Dass sich die Denkfigur des Antichristen auf den konfessionellen Gegner so leicht anwenden ließ, hat seinen Grund vor allem darin, dass Luther die Antichrist-Legende mit ihren biographisch festgelegten Stationen zugunsten einer an bestimmten Kennzeichen zu erkennenden antichristlichen Macht ersetzt hatte. Allein dies vergrößerte den Anwendungsradius des Verdiktes auf alle möglichen Personen immens; oft genügte schon die Erfüllung einiger weniger Kennzeichen, um einer zu diskreditierenden Person oder Glaubenslehre den Ruch des Antichristen zu verleihen. Doch auch die Tatsache, dass Luther den Antichrist im Kern als „Widerchrist“ bestimmt hatte, als Gegner der Lehre Christi, beförderte die Anwendung des Begriffs im Konfessionskampf. Während alle Parteien für sich selbst immer in Anspruch nahmen, Vertreter der rechten Lehre Christi zu sein, wurde der konfessionelle Gegner jeweils als „Widerchrist“ herausgestellt. Das dabei angewendete Verfahren, die antithetische Gegenüberstellung, konnte dabei auf wenige relevante Punkte beschränkt werden, genau wie die Exegese antichristrelevanter Bibelstellen. Die Tatsache, dass seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts alle Parteien mit den gleichen Verfahren operierten, belegt die analoge Funktionalisierung.

Was trägt die Aktualität der Idee des Antichristen in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe zur Erkenntnis der Tiefenstrukturen des Antichrist-Konzeptes bei? Welche Aspekte machen seine Anwendung in historischer und systematischer Perspektive in unterschiedlichen Kontexten immer wieder möglich?

Das 16. Jahrhundert war eine geschichtliche Konfliktsituation, geprägt von heftigen religiösen und politischen Auseinandersetzungen, die darum kreisten, welche Partei die richtige Lehre Christi vertrat. Entsprechend waren auch die theologischen Streitigkeiten über den jeweils rechten Weg zur Erlangung des Seelenheils, vermischt und vergiftet mit polemischen Vorwürfen, die den Gegner als Anhänger und Parteigänger des Antichrist brandmarkten. Diesem warf man jeweils vor, sich hinter dem Schein christlicher Ideale zu verbergen, in Wirklichkeit aber die Frommen zu täuschen und die Kirche zu verfolgen. Einen besonders deutlichen Ausdruck findet diese Vorstellung vom antichristli-

¹⁷⁶ Forer, Zungenschlitzer (Anm. 174), Bl. C1a–b.

chen Gegner in der die Interimszeit beherrschenden Idee vom betrügerischen „Engel des Lichts“; ihre Ursache hat sie darin, dass die biblisch begründete Konzeption des Antichristen einerseits eine Analogie, eine Ähnlichkeit mit Christus voraussetzt, andererseits aber auch eine Gegensätzlichkeit. Diese Konstellation eröffnet Spekulationen und Angriffen nicht nur grundsätzlich weiten Raum; insbesondere liegt hierin auch der Keim eines grundsätzlichen Misstrauens begründet, dem unterschiedliche Gruppen und Personen innerhalb der Christenheit ausgesetzt waren, sind und sein werden. Immer dann, wenn es Streitigkeiten über die „wahre“ Lehre Christi oder den „richtigen“ Glauben gibt, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Antichrist in der Gegenwart aufgespürt und mit realhistorischen Personen identifiziert werden wird.

Doch die biblisch begründete Konzeption erlaubt auch die Anwendung der Denkfigur des Antichristen auf Gegner, die von außerhalb der Christenheit bekämpfen. Bereits im 11. Jh. gab das Vordringen der Türken Anlass, Bezüge zum Antichrist zu ziehen. Seit der Eroberung Konstantinopels 1453 und der zunehmenden osmanischen Expansion wurde in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Auffassung gemeinprotestantisch, wonach nach dem Untergang des Alten Römischen Reichs zwei kirchenfeindliche Regime aufgekommen seien, das päpstliche und das islamische; die spätere Luthernachfolge sah sogar in beiden den Antichrist.¹⁷⁷

Doch biblisch begründete Vorgaben ermöglichen nicht nur Angriffe gegenüber anderen Religionen; auch ganze historische Epochen, politische und religiöse Systeme in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft können mit dem Antichrist identifiziert werden, wobei auch Wechselwirkungen zwischen religiösen und politischen Einstellungen möglich sind. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, dass der Antichrist eben auch eine Figur ist, die es erlaubt, Geschichte zu verstehen. Er bietet ein Erklärungsmodell für bestimmte geschichtliche Ereignisse und Phänomene vor dem Hintergrund eines spezifischen Geschichtsverständnisses. So hat das Antichrist-Konzept auch immer dann eine hohe Relevanz für die aktuelle Deutung der Gegenwart, wenn das Muster eschatologischer Geschichtsdeutung durch entsprechende Ereignisse aktiviert wird: Kennzeichnend für die endzeitliche christliche Erwartung ist nicht nur, dass sich das Böse vor Gottes endgültigem Sieg für kurze Zeit in Gestalt des Antichristen entfalten wird, sondern sein Kommen geht auch einher mit bestimmten Zeichen: mit merkwürdigen Naturereignissen, zahlreichen Naturkatastrophen, verheerenden Krankheiten etc.. Prophezeit ist u.a. auch, dass sich zur Endzeit die vom Teufel verführten Völker Gog und Magog versammeln werden, um die Gläubigen zu verfolgen (Offb 20,7).¹⁷⁸ Unter dem Eindruck

¹⁷⁷ Diese Deutung findet sich vor allem in geschichtstheologischen Werken und Bibelkommentaren, weniger in der Konfessionspolemik; Seifert, Rückzug (Anm. 19), 12f, 18, 34.

¹⁷⁸ Sackur (Anm. 12) hat diese Schriften herausgegeben und ausführlich kommentiert; siehe dazu auch Hans D. Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen

der Mongolen-, Türken- und Sarazenengefahr erfuhr diese Prophetie in Mittelalter und Früher Neuzeit eine vielfache Aktualisierung.¹⁷⁹ Heute leben wir in einer Zeit, in der die Menschen nicht nur mit Naturkatastrophen und mit ständigen Szenarien von Klimakatastrophen konfrontiert werden, sondern sich auch vermehrt mit anderen Religionen und Völkern auseinandersetzen müssen; man denke nur an die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Islam. Auch solche Gegebenheiten und Herausforderungen mögen apokalyptische Ängste hervorrufen und biblische Weissagungen bestätigt sehen.

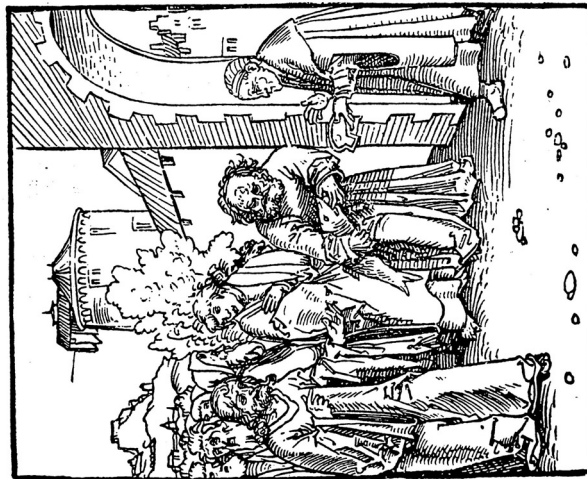
Zusammenfassung: Das große Potential des Antichrist-Konzeptes offenbart sich in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe. Im Gegensatz zur kirchlichen Auffassung entwickelte Luther die Idee, dass der Antichrist keine Einzelperson sei, sondern eine Körperschaft, die er mit der Institution des Papsttums gleichsetzte. Der Antichrist-Diskurs entfaltete einen ungeheuren Wirkungsgrad in den religiösen und politischen Auseinandersetzungen; die konfessionelle Polemik findet bald ihren entscheidenden theologischen Ausdruck in der wechselseitigen Beschuldigung, die jeweils andere Kirche sei der Antichrist bzw. sein Parteigänger. Seit Mitte des Jahrhunderts wird Luthers Idee des Antichristen von römisch-katholischer Seite bekämpft. Es entwickelt sich eine regelrechte Antichrist-Kontroverse. Zur Zeit des Regensburger Kolloquiums (1601) treten Stellenwert und politische Dimension, die das Thema Anfang des 17. Jahrhunderts für die Parteien gewonnen hat, deutlich zutage.

Abstract: The great potential of the concept of an Antichrist was revealed during the time of the Reformation and the religious wars. In contrast to the church's interpretation, Luther developed the idea that the Antichrist is not a single person, but an entity which he equated with the papacy as an institution. The Antichrist discourse developed a tremendous degree of effectiveness in the religious and political conflicts; the denominational polemics soon found their decisive theological expression in the reciprocal accusation that the other church is the Antichrist or his follower. From the middle of the century on, the Roman Catholic side fought against Luther's idea of the Antichrist. A full-blown Antichrist controversy developed. At the time of the Colloquy of Regensburg (1601) the significance and the political dimension which the topic had acquired for the parties at the beginning of the 17th century are clearly revealed.

Symbolismus, Münster 1973, 138–145, 531; *Georg Jenschke*, Untersuchungen zur Stoffgeschichte, Form und Funktion mittelalterlicher Antichristspiele, Münster 1971, 33–44.

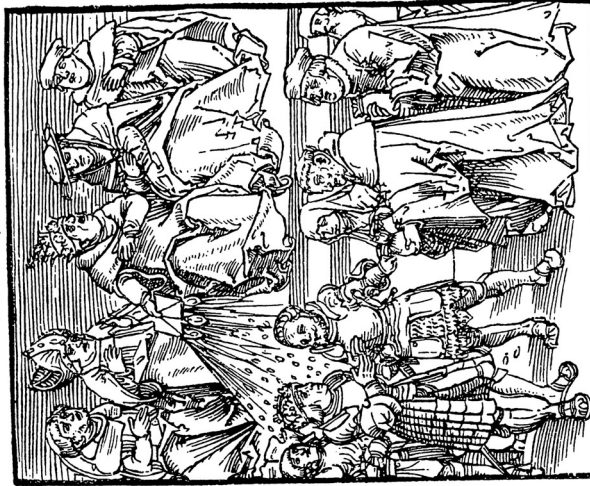
¹⁷⁹ *Jenschke*, Antichristspiele (Anm. 178), 42, 98–104; *Hans Martin Schaller*, Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts, in: *Max v. Kerner* (Hg.), Ideologie und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 1982, 303–331, hier 313.

Passional Christi und



Christus.
 Gehe hyn zum macy/vff laß yn dyen hant/ dem ersten sich
 der sich vff wüßte thut das man auff/ do wümen wüßten hinde
 einen gulden/ den gis zu goll vey mich und dich. Mat. 17.
 Geste der oßtey die das schweide yn iri henden hat/ syne ge-
 lute/ den gis/ wenn der gisf gultet/ den goll/ vey er geburde.
 Paul. ad Roma. 13.

Antichristi.



Antichristus.
 Wir setzen und ordnen das den mit nicht geminet soll so der
 weltliche genichs trwagt habe/ Item vñ schoß die geistliche
 personen vffzulegen/ aber den zu folcken es yren hantem vñ
 allen andern gutten sey der puf des schweiden hantem und inter-
 dices/ das geychen sollen die geistlichen die alle nicht gaten
 sonder vnser erlaßnis. c. i. de immunit. ecclie. li. vi. Also hat der
 Papst gotte gebot durch seine gebot zu ruffen/ welches syne
 vnd geistlichen dertat eynigs weret ist. 25

Abb. 1.: Passional Christi und Antichristi. 1521. 4. Antithese.

Abbildung nach: Hartmann Grisar / Franz Heege, Luthers Kampfbilder. I. Passional Christi und Antichristi. Eröffnung des Bilderkampfes (1521), in: Luther-Studien 2, Freiburg i. Br. 1921, Bild 2.



Abb. 2: Die babylonische Hure (Offb 17ff.) in den Illustrationen zur Johannes-Offenbarung von 1522.

Abbildung nach: Hartmann Grisar / Franz Heege, *Luthers Kampfbilder. II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel (1522ff.)*, in: *Luther-Studien* 3, Freiburg i. Br. 1922, Bild 4.



Abb. 3: Der Papstesel aus Luthers und Melanchthons Bilderkampfschrift 'Deutung der czwo grewlichen Figuren, Bapstesels czu Rom vnd Munchkalbs zu Freyberg ynn Meyssen/ funden. Abbildung nach: Hartmann Grisar / Franz Heege, Luthers Kamfbilder. II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel (1522ff.), in: Luther-Studien 3, Freiburg i. Br. 1922, Bild 1.

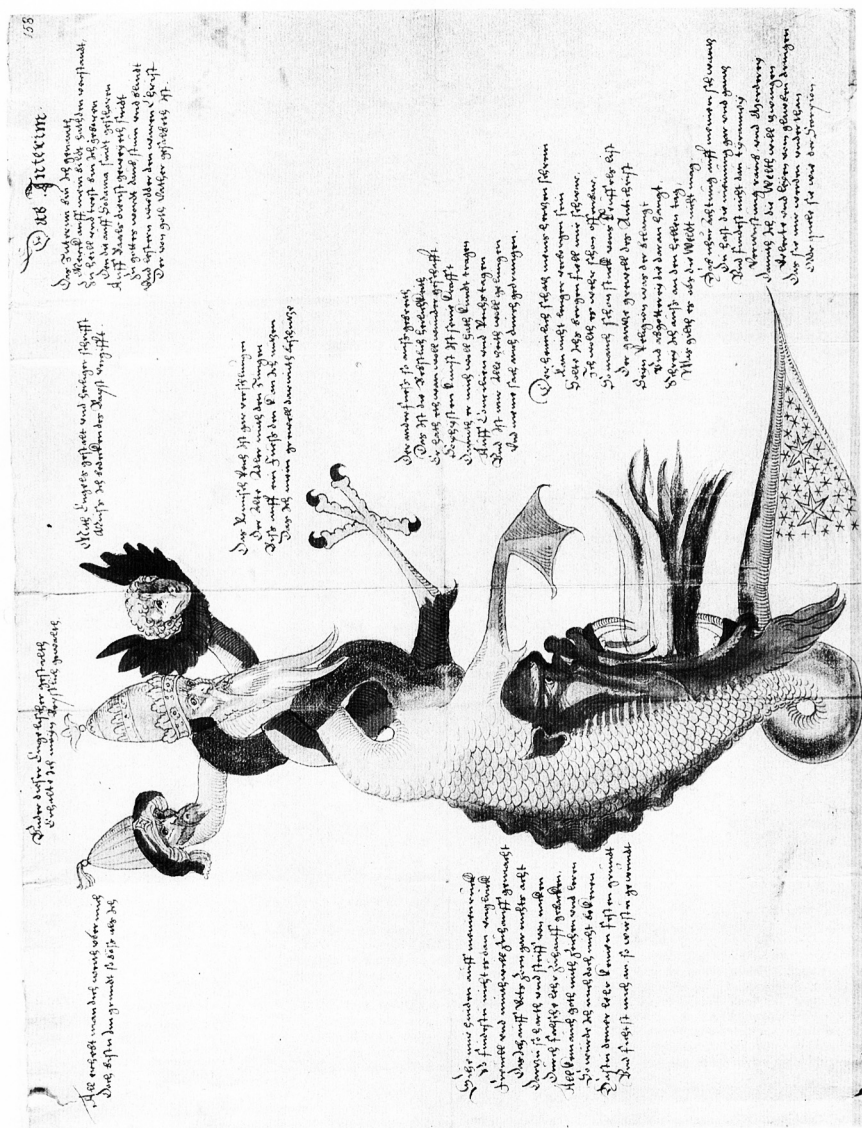


Abb. 4: Das Interim [ca. 1548-1550]. Kolorierte Federzeichnung.

Abbildung nach: Wolfgang Harms / Michael Schilling / Andreas Wang (Hg.), Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. II, Die Sammlung der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel. Zweiter Teil: Historica, Tübingen 1980, 5, S. 11.



Abb. 5: Holzschnitt in: *Johannes Praetorius*, Dreyköpffichter Antichrist/ Darinnen des Bapstes Grewel/ der Türckische Alcoran/ vmd der Caluinisten Lesterschwarm/ Allen frommen Gotteskindern zu Trost vnd Warnung abgebildet vnnd widerleget wird. 1592. Bl. A4b.
Abbildung nach: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Alv. Do 267.



Abb. 6: ECCLESIA MILITANS. Ein wunderbarlicher gegenwurff/ der Euangelischen Fürbildung/ was jetziger zeit/ die streitbar/ heilig/ Christlich kirchen/ von allerley Kettern/ jhren ertzfeinden vnd gewlichsten widersachern/ dultig erleide/ vnnnd durch Gottes Gnad vberstehe. Auß heiligen geschrifften/ auch wundergeschichten zusamb gestellt/ vnd (dem Adiaphoristischen Seüwerck/ vnd Maioristischen Triumphsgedicht/ So sie Anno 1568. dem friedfertigen Bayerland zu spott in Truck gefertigt) entgegen gesetzt. Durch F. Iohan Nas. O.O. [Ingolstadt: Alexander Weissenhorn] 1569.

Abbildung nach: Wolfgang Harms / Michael Schilling / Andreas Wang (Hg.), Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. II, Die Sammlung der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, Zweiter Teil: Historica, Tübingen 1980, 19, S. 39.

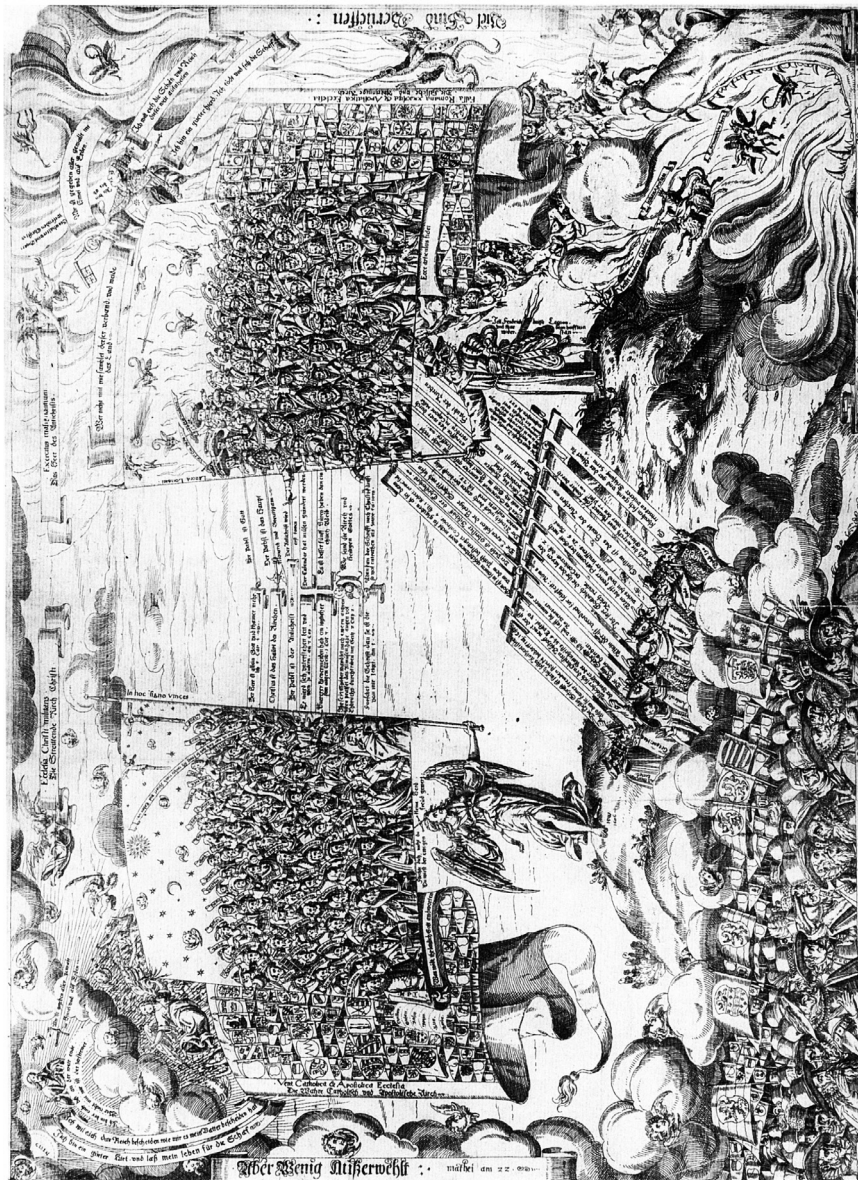


Abb. 7: Ecclesia Christi militans. Die Streitende Kirch Christi. Exercitus malignantium. Das Heer des Antichrists. o.O. 1606. Flugblatt.

Abbildung nach: Wolfgang Harms / Cornelia Kemp (Hg.), Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. IV, Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt, Tübingen 1987, 88, S. 125.

IV.

AUSDIFFERENZIERUNG IN NATIONALE DISKURSE IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Der Antichrist in Frankreich

von Jean-Robert Armogathe

Die Bibel stellt für das politische Denken ein gewaltiges Reservoir an Bildern und Begriffen dar. Die meisten der heiligen Bücher handeln von der Geschichte eines Volkes, das zum Opfer politischer Unruhen, wechselnder Regierender, kriegerischer Auseinandersetzungen mit äußeren Feinden und Bürgerkriegen wurde. Das Alte Testament bietet eine Fülle von Situationen, aus denen sich zahllose Zitate gewinnen lassen. Das Neue Testament ist nüchterner, enthält aber in den vier Evangelien und in den übrigen Büchern (Apostelgeschichte, paulinische und johanneische Schriften) eine beträchtliche Menge von Anspielungen und Belehrungen. Die Offenbarung des Johannes ist historisch in einer Periode der Erschütterungen durch die Verfolgung von Seiten des Römischen Reiches situiert. Als ein später Text wendet sie sich an Gemeinden, die bereits erkennbare Gestalt angenommen haben und schon der Verfolgung ausgesetzt sind. Ganz allgemein sind die Visionen von der Endzeit sehr häufig von politischen Träumen, manchmal auch Alpträumen begleitet. Im Fall der Johannesapokalypse sind dies Visionen *a posteriori*, nach wirklich schrecklichen Ereignissen. Es ist also nicht überraschend, dass diese Bildwelt im Lauf der Jahrhunderte Ideologien gespeist und angereichert hat, die in Krisenzeiten der Bibel, ihren Personen und ihrem Inhalt besondere Aufmerksamkeit schenken und in ihr Gründe für politisches und bürgerliches Engagement suchten. Was man gewöhnlich *Millenarismen* nennt, entspricht dieser Suche nach einer biblischen Rechtfertigung für das politische Handeln.

Es ist ziemlich verständlich, dass die langen und dramatischen Kriegsjahre, die Europa zwischen 1618 und 1648 erschütterten und die die Historiker den Dreißigjährigen Krieg nennen, bei Menschen, die mit den Heiligen Schriften vertraut waren, die Überzeugung entstehen ließen, die Welt erbebe in ihren Grundfesten und sei ihrem Ende nahe. In seinem Kommentar zur *Apokalypse* (von 1623) erinnert der Jesuit Cornelius a Lapide daran, dass „die Welt alt ist und ihrem Ende entgegengeht“.¹ Bei dieser Gelegenheit zitiert er eine lange Passage aus einem Brief Cyprians von Karthago an Demetrianus, der als patristischer Beleg für diesen Topos gilt: Der Heide Demetrianus hatte behauptet, die Gottlosigkeit der Christen sei die Ursache für die Katastrophen, die vor ihren Augen die Welt heimsuchten. Keineswegs sei das so, antwortet Cyprian, die Ursache müsse man vielmehr in den Verfolgungen suchen, deren Opfer die Christen seien. Vor allem aber sei ein Großteil dieser Katastrophen natürlichen

¹ „Mundus jam videtur senescere ac tendere ad occasum et interitum.“

Ursprungs und hänge mit dem Niedergang der Welt zusammen: „Die Welt ist alt und hat nicht mehr die Kraft vergangener Tage.“ Wir sehen, wie das Römische Reich verfällt; nun soll es aber bis zum Ende der Zeit überdauern, also muss dieses Ende nahe sein, da doch die Zeichen sich rings um uns mehren: Man erkennt keine Jahreszeiten mehr, die Sonne erkaltet, es regnet nur mehr selten, die Erde bebt, eine Überschwemmung folgt der anderen, die Minen sind erschöpft, die Früchte sind nicht mehr so schmackhaft wie früher, und es gibt keine Ehre und keine Tugend mehr!

Der Brief Cyprians und das vierte Buch Esra sind die Standardquellen für dieses Thema, das zwar auf den mittelalterlichen Horizont zurückverweist, aber nie aus dem modernen Bewusstsein verschwunden ist.² Ein anderer Jesuit, P. Garasse, charakterisiert im nämlichen Jahr 1623 in seiner umfangreichen Attacke gegen die Libertins und ihre Spießgesellen seine Epoche als den „Morast der Jahrhunderte“, in dem die Natur versinke.³

Man sollte daraus nicht auf einen allgemein verbreiteten Glauben an das unmittelbare Bevorstehen des Jüngsten Gerichts schließen. Besser gesagt: Dieser Glaube ist keine extreme Äußerung, er gehört vielmehr zum ganz normalen Hintergrund des Christentums und ist endemisch für den Glauben an die Parusie, die Wiederkehr Christi. Manche Autoren haben von einem klassischen Thema des Christentums („diese Welt geht vorüber, beeilen wir uns, sie zu bekehren, denn die Zeit der Wiederkehr des Herrn naht“) den voreiligen Schluss auf ein besonders lebhaftes Bewusstsein eines nahen Weltendes gezogen. Doch *die eschatologischen Themen sind nicht notwendig millenaristisch*: Das Christentum ist ganz grundlegend, wie wir oben schon sagten, eine eschatologische Religion. Von Anfang an hatten die Christen den Eindruck, in der „Endzeit“ zu leben, am Ende einer Geschichte, der Heilsgeschichte, der Geschichte des Bundes, die sich in der Menschwerdung und Auferstehung des Messias erfüllt.⁴

Diese Geschichte hat durchaus Paroxysmen der Angst und der Hoffnung erlebt, die jeweils durch das Auftreten und den Gebrauch apokalyptischer Elemente gekennzeichnet waren. Das Christentum, das wunderbarerweise durch die Bekehrung Konstantins den Verfolgungen entronnen war, ruft den Mythos vom letzten Kaiser ins Leben; das Aufkommen des Islam, dieses bedrohlichen Rivalen des Christentums, zieht apokalyptische Reflexe und eine neue Bezugnahme auf den Antichrist nach sich; und am Ende des 11. Jahrhunderts bilden die Reform des Papsttums und das Lautwerden neuer Anforderungen im religiösen Leben den Rahmen für den *Pastor angelicus*, den Papst der Endzeit. Jede

² Jean Delumeau zitiert die *Coniectura de ultimis diebus* des Nikolaus von Kues (1446) und *De transitu hellenismi* von Guillaume Budé (1535) zum Thema: „Die Welt rührt an ihr Ende“ (S. 18–19 seiner Einführung zu *Pierre Jurieu* [1637–1713], *Accomplissement des prophéties*, Paris 1994, und im 2. Band seiner *Histoire du paradis*, Paris 1995).

³ *François Garasse*, *La doctrine curieuse des beaux esprits*, 1623, 448.

⁴ So die sehr richtigen, mit zahlreichen Beispielen aus dem Mittelalter belegten Bemerkungen von *Sylvain Gougenheim*, *Les fausses terreurs de l'An Mil*, Paris 1999, 74–78.

Veränderung in der religiösen Organisation der Welt ruft neue Interpretationen der danielischen und johanneischen Visionen auf den Plan, mit denen die Ereignisse erklärt, die Gläubigen ermutigt und die Jünger und Anhänger mobilisiert werden sollen.

Es kann nicht verwundern, dass dieser apokalyptische Horizont, der sich in den Unruhen der Reformation im 16. Jahrhundert aufgetan hat, nun im 17. den Hintergrund bildet. In England (Joseph Mede), in Deutschland (Abraham von Frankenberg, 1593–1652),⁵ und in Holland (Petrus Serrarius),⁶ dem Exilland des Comenius,⁷ sieht man angesichts der bestürzenden Ereignisse – des europäischen Kriegs, der englischen Revolution, des Aufstiegs Schwedens und des Niedergangs Spaniens – den Rückgriff auf die eschatologische Interpretation als notwendig an. Damals erscheinen Gustav Adolph⁸ oder Oliver Cromwell als providentielle Menschen, als Anzeichen für die letzten, durch die Entfesselung der Reformationen ausgebrochenen Kämpfe. Die Bekehrung der Juden scheint nahe,⁹ und die tausend Jahre des Reichs der Heiligen müssen nun bald folgen.

Die katholischen Länder blieben da nicht zurück. Die mythische Figur des Königs Sebastião, der in Afrika verschwunden war, aber angeblich in Brasilien weiterlebte, durchzieht die ganze Geschichte Portugals,¹⁰ während die mit der Bekehrung der Juden zusammenhängenden eschatologischen Auffassungen in

⁵ Abraham von Frankenberg gehörte zur selben schlesischen Mystikerfamilie wie Daniel Czepko und Angelus Silesius und war Freund, Biograph und Herausgeber von Jakob Böhme. Die beste Studie über ihn ist immer noch *Gottfried Arnold*, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Bd. 3, Frankfurt 1700, 92ff.

⁶ Petrus Serrarius (1600–1669). Siehe *Ernestine G. E. van der Wall*, Petrus Serrarius (1600–1669) et l'interprétation de l'Écriture, in: *Cahiers Spinoza* Nr. 5 (Winter 1984/85), Paris 1984, 187–217, und: Petrus Serrarius and Menasseh ben Israel. Christian Millenarism and Jewish Messianism in Seventeenth-Century Amsterdam, in: *Yosef Kaplan / Henry Méchoulan / Richard H. Popkin* (Hg.), Menasseh ben Israel and his World, Leiden 1989, 164–190.

⁷ *Jan Amos Komenský* (1592–1670), *Lux in tenebris*, 1657.

⁸ Zum Beispiel bei *Stephen Marshall*, *The Song of Moses*, London 1643, 15.

⁹ *Peter Toon* (Hg.), Puritans, the Millenium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600–1660, Cambridge 1970; *David S. Katz*, Philosemitism and the readmission of the Jews to England (1603–1655), Oxford 1982. Die Juden wurden nach ihrer 1290 erfolgten Vertreibung aus England 1656 von Cromwell wieder zugelassen. Man muss hier unterscheiden zwischen der katholischen Tradition (der Antichrist wird kommen, und er ist Jude) und der protestantischen Tradition (er ist bereits da, und die Bekehrung der Juden ist das Vorzeichen für das Ende seiner Herrschaft und die Wiederkehr des Herrn); siehe *Christopher Hill*, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, London 1971, 180, und *Joshua Trachtenberg*, *The Devil and the Jews*, New Haven 1943.

¹⁰ *Lucio d'Azevedo*, A Evolução do Sebastianismo, Lissabon 1947, sowie die Studien über den Jesuiten Vieira (darunter *R. Cantel*, Prophétisme et messianisme dans l'œuvre du Père Vieira, Paris 1960, und *A. J. Saraiva*, Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire, in: *Studia Rosenthaliana* VI [1972] 26–32); Überblick und Bibliographie in *Joel Serrão*, Dictionário de história de Portugal, Bd. 3, Lissabon 1968.

Katalonien die Anhänger Vincent Ferrers inspirieren.¹¹ Auch Frankreich erlebt Spekulationen über das messianische Reich.¹² Und die große Welle des Sabbataismus, die Gershom Scholem untersucht hat,¹³ lässt keine Konfession und keine Religion kalt.

Der Antichrist besetzt einen zentralen Platz in diesem großen Weltgemälde. Ständig wird er erwähnt, und selbst wenn sein Name nicht erscheint, bleibt er gleichsam als Wasserzeichen in vielen politischen und religiösen Diskursen gegenwärtig. Vier Hauptmomente seiner Inanspruchnahme auf der politischen Szene dürften bedenkenswert sein: der Mythos vom letzten Kaiser, das Verhältnis Mohammed-Antichrist, die Spekulation während des Bürgerkriegs in Großbritannien und schließlich die zweideutige Person Ludwigs XIV. und Jurieus Forderungen gegen ihn.

1. Der letzte Kaiser

Die Bekehrung Konstantins bedeutete nicht nur das Ende der Christenverfolgungen, die neue Ideologie sollte vielmehr auch eine „imperiale Theologie“ entwickeln, indem sie die kaiserliche Macht ans Christentum band und den Monarchen sakralisierte.¹⁴ Die Rückschläge des Römischen Reiches im Westen, das bedrohliche, überraschende Auftreten des Islam verstärken die Überzeugung von einer allerletzten, endgültigen Wiederherstellung der kaiserlichen Macht durch einen von der Vorsehung gesandten Herrscher, dessen Reich den Gläubigen vor dem Auftritt des Antichrist und der Wiederkehr des Herrn Frieden und Sicherheit bieten werde. In verschiedenen Formen hat sich der Mythos vom letzten Kaiser als Konstitutivum der imperialen Ideologie jahrhundertlang durchgehalten.¹⁵ Er gehört zum Szenario der Endzeit und zum Kampf gegen den Antichrist.

Die älteste Erwähnung scheint auf die militärische Niederlage von Adrianopel (378) zurückzugehen; dort wurde Kaiser Valens (der eher den Arianern zu-

¹¹ Karl Kottman, *Law and Apocalypse. The Moral Thought of Luis de Leon*, Den Haag 1972, sowie der gut dokumentierte Aufsatz von Alain Milhou, *La chauve-souris, le Nouveau David et le roi caché, trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique, XIII^e-XVII^es.*, in: *Mélanges de la Casa de Velazquez* 18/1, Paris 1982, 61–78.

¹² R. H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596–1676). His Life, Work and Influence*, Leiden/New York 1987 (Kap. 5: „French Nationalist Messianism up to La Peyrère“).

¹³ Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676*, Princeton 1973.

¹⁴ H.-I. Marrou, *L'idée de Dieu et la divinité du Roi*, in: *The Sacral Kingship. Studies in the History of Religions* 4, Leiden 1959.

¹⁵ Immer noch lesenswert ist Franz Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte I, 2, 3), Freiburg i. Br. 1901, vor allem der Anfang („Sage und Prophetie von einem Messias Kaiser der Endzeit“).

neigte und ein Gegner des Athanasius war) von den Goten geschlagen und lebendig verbrannt; angesichts dieser ersten schweren Bedrohung verfasste ein anonymen Schriftsteller, der mit den heidnischen Prophetien der Sibyllen vertraut war, auf Griechisch einen prophetischen, der (tiburtinischen) Sibylle von Rom zugeschriebenen Text. Das schon bald ins Lateinische übersetzte Original ist verloren.¹⁶ Mehrere Fassungen bezeugen seine weite Verbreitung bis ins Mittelalter hinein.¹⁷

Um einen Traum (neun Sonnen) zu erklären, der einst den Vorfahren von Rom erschien, zeichnet die Sibylle die Geschichte der Welt bis zu Valens und Theodosius nach, um sodann die künftigen Reiche zu extrapolieren. Sie kündigt einen Kaiser der Griechen namens Konstans an, der auch über die Römer herrschen werde; er werde die Heiden verfolgen, und gegen Ende seiner Herrschaftszeit (die 112 Jahre dauern werde) würden sich alle Juden bekehren. Dann werde der Fürst der Bosheit auftreten und zahllose Wunder wirken. Die unreinen Kräfte (Gog und Magog), die der „indische König Alexander“ besiegt habe, würden sich von Neuem erheben. Doch der Kaiser werde sie mit seiner Armee vernichten. Danach werde er sich nach Jerusalem begeben, um dort sein Diadem und sein kaiserliches Gewand abzulegen, und Gott das Reich der Christen übergeben. Der Antichrist werde sich im Tempel von Jerusalem zeigen. Elija und Henoch würden gegen ihn als Zeugen auftreten, und er werde sie töten lassen. Doch nach drei Tagen würden sie auferstehen, während der Antichrist die schlimmste aller Verfolgungen entfesseln werde. Gott aber werde die Tage abkürzen, um die Erwählten zu retten,¹⁸ während der Erzengel Michael in der Kraft Gottes den Antichrist töten werde, der dann auf dem Ölberg umkomme.

Der dem Märtyrerbischof Methodius von Patara (Anfang des 4. Jahrhunderts) zugeschriebene Text ist schwer zu datieren (7. Jahrhundert?). Seine Datierung im Zusammenhang mit dem Text der tiburtinischen Sibylle ist eine

¹⁶ Das Thema des letzten Kaisers fehlt in den griechischen Versionen (den „Orakeln von Baalbek“), ist in den mittelalterlichen lateinischen Fassungen jedoch mehrfach entwickelt. Während P. J. Alexander (s. folgende Anm.) darin einen Einfluss der *Offenbarungen* des Pseudo-Methodius (Ende des 7. Jahrhunderts) sieht, denkt *Maurizio Rongheri* angesichts der Unterschiede zwischen den beiden Darstellungen des Mythos, er gehe auf die erste lateinische Übersetzung zurück (La 'Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi' di Adsoni di Montier-en-Der e le sue fonti, in: *Studi medievali* 3, ser. 14,2 [1973] 708–709, Anm. 79 et 710, Anm. 85).

¹⁷ *Paul J. Alexander*, *The Oracles of Baalbeck: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington, D.C. 1967, sowie weitere Studien; deren wichtigste erschien in: *Mediaevalia et Humanistica* (1971) n. s. 2, 47–82 (Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor). Der lateinische Text wurde publiziert von *Ernst Sackur*, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898, Neuaufl. Turin 1963 (enthält den „Sermo de regno gentium et in novissimis temporibus certa demonstratio“ des *Pseudo-Methodius*, aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt von E. Sackur; die „Epistola Adsonis ad Gerbergam reginam, de ortu et tempore Antichristi“, nur lateinisch; und „Die tiburtinische Sibylle“, nur lateinisch).

¹⁸ „Und wenn jene Zeit nicht verkürzt würde, dann würde kein Mensch gerettet; doch um der Auserwählten willen wird jene Zeit verkürzt werden“ (Mt 24,22).

Streitfrage. Nimmt man als Abfassungszeitraum die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts an, dann stellt dieses Werk mit dem Titel *Buch der Offenbarungen* einen politisch-religiösen Traktat dar, eine Ermutigung zum Widerstand gegen die muslimischen Eindringlinge und einen Aufruf an den byzantinischen *basileus*, die Christen des Nahen Ostens zu befreien. Byzanz ist als das vierte Reich aus dem Buch *Daniel* an die Stelle Roms getreten, die Kräfte des Islams sind die Kräfte des Antichrist, und die Riesen Gog und Magog werden mehr oder weniger mit den eingefallenen Hunnen identifiziert.

Der Pseudo-Methodius, der sehr bald ins Lateinische und Slawische übersetzt wurde, gewann einen enormen Einfluss:¹⁹ Ihm ist vielleicht auch das Gebet für den Kaiser in der Messe der vorgeheiligten Gaben zu verdanken, wo man betet, der Herr möge ihm erlauben, „alle barbarischen Nationen dem ewigen Frieden zu unterwerfen“.²⁰ Auf jeden Fall wurde der Teil, der den Kaiser betrifft, während der Belagerung von Wien durch die Türken (1683) als Traktat verteilt, um bei den belagerten Christen die Gewissheit zu stärken, dass Gott den Kaiser nicht im Stich lassen könne.²¹

Auch hier übernimmt und resümiert der Mönch Adson von Montier-en-Der die Überlieferungen: „Paulus gibt die Zeit der Ankunft des Antichrist oder den Tag des Gerichts im Brief an die Thessalonicher an: *Brüder, wir schreiben euch über die Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, und unsere Vereinigung mit ihm*:²² und fügt hinzu: *...zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen, der Sohn des Verderbens*.²³ Wir wissen ja, dass nach dem Reich der Griechen oder nach dem der Perser, die beide zu ihrer Zeit großen Ruhms und gewaltiger Macht sich erfreuten, schließlich das Reich der Römer kam, das mächtigste aller Reiche, das alle Königtümer der Erde unter seiner Herrschaft hielt und alle Völker den Römern unterwarf und ihnen Tributzahlung auferlegte. Darum sagt der Apostel Paulus,²⁴ der Antichrist werde nicht eher auf die Welt kommen, ehe denn der Abfall geschieht, das heißt, bevor alle Reiche vom Römischen Reich abgefallen sind, die ihm zuvor unterworfen waren.²⁵ Diese Zeit ist aber noch nicht gekommen, weil, obschon wir ja sehen, dass das Römische Reich zum größten Teil zerstört wurde, dennoch, solange es Könige der Franken geben wird, welche das Römische Reich innehaben müssen, die Würde des Römischen Reiches nicht zur Gänze untergegangen sein wird. Einige unserer Gelehrten sagen aber, dass ei-

¹⁹ Paul J. Alexander, Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor, in: *Mediaevalia et Humanistica* (1971) n. s. 2, 47–82.

²⁰ „Subjectas reddere omnes barbaras nationes ad nostram perpetuam pacem“.

²¹ So Michael Kmosko, Das Rätsel des Pseudomethodius, in: *Byzantion* 6 (1931) 274.

²² 2 Thess 2,1.

²³ 2 Thess 2,3.

²⁴ Freie Adaptation von 2 Thess 2,3.

²⁵ Haimo von Auxerre, In epistolam II ad Thessalonicenses, 2 (PL 117, 779D und 780D).

ner der Frankenkönige das Römische Reich zur Gänze innehaben wird, welcher am Ende der Zeiten leben wird und jener wird der größte und letzte aller Könige sein. Der wird, nachdem er sein Reich glücklich regiert hat, zuletzt nach Jerusalem gehen und auf dem Ölberg sein Szepter und seine Krone ablegen. Dies wird das Ende und die Vollendung des Römischen und Christlichen Reiches sein. Dann wird sich nach dem Wort des Apostels der Antichrist zeigen.“

Um 1615 transponiert ein schottischer Gelehrter, James Maxwell, auf der britischen Insel die kontinentalen Erwartungen eines *Pastor angelicus* und des letzten Kaisers: Die Schriften Jakobs VI. (von Schottland, das heißt Jakobs I. von England) könnten die Könige von Europa dazu bewegen, dem römischen Antichrist ein Ende zu machen und sich in der einzigen christlichen Kirche wiederzuvereinigen, wobei dann Prinz Karl der König Karl der sibyllinischen Prophezeiungen wäre.²⁶

2. Mohammed: der Prophet als Antichrist²⁷

Die Identifizierung Mohammeds als Antichrist ist erstaunlicherweise recht späten Datums: Beatus von Liébana, der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Johannesoffenbarung kommentierte, macht keinerlei Anspielung auf die Herrschaft der Muslime (die noch einen Großteil der Iberischen Halbinsel besetzt hielten). Sein Kommentar bleibt moralisch und symbolisch und vermeidet historische Nutzenanwendungen. Für ihn sind die tausend Jahre die Periode zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen Christi vor einer kurzen Herrschaftszeit des Antichrist. Dieser Kommentar, der mehrere allgemeine Züge vom Porträt des Antichrist enthält, erfährt weite Verbreitung. Weniger bekannt sind die Deutungen, die Eulogius von Córdoba (859 gestorben als Märtyrer) und Albarus Paulus, ebenfalls aus Córdoba,²⁸ im 9. Jahrhundert verfassten; sie bringen Mohammed ins Spiel, jedoch nur als Vorläufer des Antichrist; nach Albarus' Berechnungen steht das Ende des Islam bevor, denn sein Reich sei

²⁶ James Maxwell, *Admirable and Notable Prophecies*, 1615; *Ders.*, *The Laudable Life, and Deplorable Death, of the late peerless Prince Henry*, 1612. Siehe auch Arthur H. Williamson, *Scottish national consciousness in the age of James VI: the apocalypse, the union and the shaping of Scotland's public culture*, Edinburgh 1979, 103–106; Marjorie Reeves, *Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism*, Oxford 1969, 499–500.

²⁷ Richard Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge/Mass. 1962. Den Aufsatz Paul Alphandéry, *Mahomet-Antichrist dans le Moyen âge latin*, in: E. Leroux (Hg.), *Mélanges Hartwig Derenbourg*, Paris 1909, 261–277, haben wir nicht gefunden.

²⁸ *Indiculus Luminosus* (PL 121), col. 535–536; Carleton M. Sage, *Paul Albar of Cordoba: Studies on his Life and Writings*, Washington D.C. 1943; J. Madoz, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Madrid 1947.

auf 245 Jahre angelegt (die Periodisierung aus dem Buch Daniel: „dreieinhalb Zeiten“, wobei Perioden von je 70 Jahren zugrunde gelegt werden). Er schrieb im Jahr 854, setzte den Beginn der muslimischen Ära mit 618 an und konnte somit denken, das Ende sei nahe. Seltsame Koinzidenz: 852 starb der Emir von Córdoba, Abd er-Rahman III.; ihm folgte Mohammed I., und der Name des neuen Emirs wurde alsbald als eschatologisches Zeichen interpretiert. Albarus hält schließlich auch noch fest, dass Mohammed im Jahr 666 gestorben sei, der Zahl des apokalyptischen Tiers. Diese Zeitberechnung basiert auf der spanischen Welt-Ära bzw. der Ära der Cäsaren, die 38 Jahre früher einsetzt als die römische, und Albarus fand sie in einem in Spanien verfassten *Leben Mohammeds*, das unter verschiedener Gestalt kursierte: Eulogius von Córdoba sagt, er habe es im Kloster Leyre in Navarra gefunden; dieses Kloster liegt in der Nähe von Pamplona, und bekanntlich hat ja Navarra die spanische Welt-Ära bis Ende des 15. Jahrhunderts beibehalten.²⁹

Der *Liber figurarum* (eine Kompilation symbolischer Zeichnungen Joachims von Fiore mit Texten, die vermutlich kurz nach seinem Tod von seinen Schülern gesammelt wurden) identifiziert die sieben Köpfe des Drachen (Offb 12) mit sieben „schlechten Regierenden“: Herodes, Nero, Konstantin dem Arianer,³⁰ Mohammed, Mesemoth (wahrscheinlich ein nordafrikanischer König), Saladin und „der siebte König, der recht eigentlich Antichrist genannt wird, obwohl es noch einen anderen geben wird, der genauso schlecht ist wie er und durch den Schwanz des Tiers symbolisiert wird“. Die Beschreibung Joachims passt zu seiner Sicht der Geschichte: eine nahe Ankunft des Antichrist bald nach den Verfolgungen der Christen durch seinen Zeitgenossen Saladin, darauf seine Niederlage und der Sieg des Geistes (das dritte Weltalter). Diese letzte Periode der Menschheit werde enden mit der Verfolgung durch Gog, prophezeit durch den Schwanz des siebenköpfigen Drachen.³¹

Mohammed rückt auf den ersten Platz in den Vorhersagen der Sibylle von Erythräa.³² Dieses *Vaticinium* wurde wahrscheinlich im 12. Jahrhundert zusammengestellt, verbreitet (und vielleicht auch verfasst) von einem Offizialen des Hofes von Kaiser Manuel Komnenos, Nikolaus (oder Nilos) Doxapatres.

²⁹ Liber Apologeticus Martyrum, cap. 15 (PL 115), col. 859.

³⁰ Kurz vor seinem Tod im Jahr 337 ließ sich Konstantin, der Arius aus dem Exil zurückgeholt hatte, von Eusebius, dem arianischen Bischof von Nikomedien, taufen.

³¹ Siehe Marjorie Reeves / Beatrice Hirsch-Reich, *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioachini di Fiore*, Turin 1953, Bd. 2, Abb. XIV.

³² Eine lange und eine kurze Fassung wurden publiziert von Oswald Holder-Egger, *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts*, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 15 (1890) 155–173, und 30 (1905) 328–335; die Datierung wurde revidiert von Evelyn Jamison, *The Admiral Eugenius of Sicily*, London 1957, 21–32, und Paul H. Alexander, *The diffusion of Byzantine apocalypses in the Medieval West and the beginnings of Joachimism*, in: Ann Williams (Hg.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Harlow 1980, 53–106.

Er wurde später Mönch auf Sizilien, wo Admiral Eugenios gegen Ende des Jahrhunderts seinen Text ins Lateinische übersetzte. Mit dem Kommentar von Joachim von Fiore zirkulierte die Prophetie der Sibylle von Erythräa in einer um 1250 von joachimitisch inspirierten Franziskaner-Zirkeln korrigierten und erweiterten (lateinischen) Redaktion.³³ Der Text ist überladen mit konfuser Symbolik, und diese Konfusion wird durch die Interpolationen noch verstärkt. Doch im Buch I findet man immerhin ein breites historisches Gemälde, ein Leben Christi und die Vorhersage eines schrecklichen, aus dem Osten kommenden Tiers mit sieben Köpfen und 633 Tatzen. Zwei Sterne kämpfen gegen das Monstrum, und ein starker Löwe erhebt sich aus dem Westen, greift es an und richtet es übel zu, ohne es freilich töten zu können, denn es muss überleben, bis der Gräuel der Verwüstung kommt. Mit diesem Tier könnte Mohammed gemeint sein, wobei die 633 Tatzen dem Alter des Islams entsprechen würden – Letzteres eine Interpolation des 13. Jahrhunderts.³⁴ Der starke Löwe mit fünfzig Pranken wäre in der ursprünglichen Fassung der letzte Kaiser, den man im 13. Jahrhundert mit Karl dem Großen (und den 46 Jahren seiner tatsächlichen Regierungszeit) identifizierte.³⁵ Die Identifizierung Mohammeds als Antichrist wird von nun an häufig mit dem Mythos vom letzten Kaiser verknüpft.

Das Mittelalter hat der Gleichsetzung von Mohammed und Antichrist jedoch keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; die Interpreten haben oft große Klugheit in der Sache bewiesen, was es als umso überraschender erscheinen lässt, dass Papst Innozenz III. (1160–1216) in einem Brief³⁶ den Propheten mit dem apokalyptischen Tier identifiziert, „dessen Zahl 666 ist“: Da seit der Hedschra (622) oder seit dem Tod des Propheten (632) bereits sechshundert Jahre verstrichen sind, steht das Ende des Islam bevor.

Diese Interpretation feiert im 17. Jahrhundert aus evidenten chronologischen Gründen fröhliche Urständ: Man erreicht das Jahr tausend nach dem muslimischen Kalender, und das türkische Reich stellt eine bedrückende Bedrohung für das christliche Abendland dar. Die Idee tritt im gesamten Mittelmeerraum auf. Laut dem provenzalischen Gelehrten Péreire (1580–1637)³⁷ lehnt Kardinal Bellarmin die Vorstellung von einem Mohammed-Antichrist noch ab; auch

³³ Bernard McGinn, Joachim and the Sibyl, in: Cîteaux 24 (1973) 107–122.

³⁴ Bernard McGinn, Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages, New York 1979, Abschnitt 18, S. 155 weitere Vorhersagen.

³⁵ Bernard McGinn, Teste David cum Sibylla: the significance of the Sibylline tradition in the Middle Ages, in: Julius Kirshner / Suzanne F. Wemple (Hg.), Women in the Medieval World. Essays in honor of John H. Mundy, Oxford 1985, 7–35, wieder abgedr. in: Apocalypticism in the Western Tradition, Aldershot/Hampsh. 1994, 33ff.

³⁶ PL 126, col. 817–832.

³⁷ Péreire schließt die Identifizierung Mohammeds mit dem kleinen Horn (Dan 7,8) aus, dessen erster Interpret ihm zufolge Giovanni Annio von Viterbo war (*Ben. Péreire, Commentariorum in Daniele prophetam libri XVI*, Lyon 1602, 441–442). Die Seiten 833–856 dieses Werkes enthalten eine lange Darlegung über den Antichrist.

Luther teilt diese Ablehnung. Der sächsische Reformator hat die *Confutatio Alchoran* des Richard von Montecroce³⁸ ins Deutsche übersetzt: Mohammed erscheint wohl in der Schar der falschen Propheten und Vorläufer des Antichrist, aber er ist deshalb noch nicht der Antichrist,³⁹ der für den alten Luther nun einmal der Papst bleibt. Bei den Katholiken, denen daran gelegen ist, ein Gegengewicht zur protestantischen Sicht zu schaffen, scheint die Idee von Mohammed als Antichrist nach 1620 vorzuherrschen: Cornelius a Lapide findet sie besonders interessant und verfasst die erste Abhandlung darüber. Manche sind, so schreibt er, der Auffassung, das *millennium* habe 630 begonnen; das 7. Jahrhundert interessiert ihn vor allem, denn es bietet ihm die Möglichkeit, das *millennium* in seine Zeit hineinreichen zu lassen. 1621 bereitet der Sieg Sigismunds über die Türken den tausend Jahren des Islams ein Ende. Also beginnt das *millennium* mit der Hedschra. „Dieses Jahr 1621 war das tausendste seit 621, dem Jahr, mit dem die Türken die Jahre Mohammeds und ihrer Sekte zu zählen beginnen.“⁴⁰

Der Türke erscheint von England aus gesehen als weniger bedrohlich;⁴¹ dort erscheint das Papsttum als größere Gefahr, auch wenn der Islam hinzukommt. Der Terminus „Türke“ bleibt im Übrigen recht vage und dient in England dazu, alle Arten von Feinden (einschließlich der Spanier!) zu bezeichnen.⁴² Doch in den Jahren 1620–1625 lebt die muslimische Gefahr neu auf: Montagu erregt 1624 mit seiner Behauptung, der Türke und nicht der Papst sei der Antichrist, noch einen Skandal, aber schon im selben Jahr veröffentlicht Christophoros Angelos, ein Grieche vom Balliol College in Oxford, eine Vision von Mohammed als Antichrist.⁴³ Und noch einmal im selben Jahr erscheinen in Neuauflage in London unter dem Titel *Mahomet Unmasked* Fragmente aus dem Koran in der Übersetzung von William Bedwell, die bereits 1615 publiziert worden waren.⁴⁴

³⁸ Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens, Anno 1300. Verdeutscht durch D. Martin Luther, Wittenberg 1542.

³⁹ „Und ich halt der Mahmet nicht für den Endechrist. Er machts zu grob. [...] Aber der Bapst bey uns ist der rechte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, schönen gleissenden Teuffel. Der sitzt inwendig in der Christeneheit“ (fol. X).

⁴⁰ „Ille enim annus Domini 1621 praecise fuit millesimus ab anno Domini 621, a quo Turcae Mahometis suaeque sectae annos numerant“ (Cornelius a Lapide, *Commentaria in Apocalypsis*, Antwerpen/Lyon 1627, Ed. Vivès, Paris 1859, 21).

⁴¹ So Hill, *Antichrist* (Anm. 9), 181–182 (über Montagu, 35–36).

⁴² Siehe *Simon Sheperd*, *Marlowe and the Politics of Elizabethan Theatre*, Hemel Hempstead 1986, 142–156.

⁴³ *Christophoros Angelos*, *De Apostasia Ecclesiae et de Homine Peccati, scilicet Antichristo*, London 1624 (griechischer und lateinischer Text) 10–11 und 22 (nach Hill, *Antichrist*, 182).

⁴⁴ *Mahomet Unmasked, or a discovery of the manifold forgeries, falshoods and horrible impieties of the blasphemous Seducer Mahomet...*, London 1624, The McAlpin Collection, Union Theological Seminary Library, New York; die Texte von 1615 (*Mohammedis Imposturae...*) befinden sich in der British Library.

Zur wiedererwachenden muslimischen Gefahr tritt die französische Heirat (die Schwester von Ludwig XIII., Henriette-Marie von Frankreich, heiratet 1629 Karl I. von England): Wenn eine Katholikin die Frau des Königs von England wird, verlangt die Höflichkeit, einen anderen Antichrist als den Papst zu finden. Drue Cressener bemerkt 1690 in einem der Königin gewidmeten Text: Die kanonische Identifizierung des Papstes mit dem Antichrist ist nach dem Tode Karls I. aufgrund der fürstlichen Heiraten oder aus dem Bestreben, gegen die „Separatisten“ für den Episkopat die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession zu behaupten, „out of fashion“.⁴⁵ Doch die Zeit der Neuheiten ist vorbei, und die alte Doktrin wird eifriger vertreten als je zuvor.

Das letzte Aufflackern der Identifizierung von Mohammed mit dem Antichrist begegnet in einem gelehrten Werk, das am Ende des 17. Jahrhunderts mehrere Auflagen erlebte: *The true nature of imposture fully display'd in the life of Mahomet* von Humphrey Prideaux (1648–1724).⁴⁶ Der Verfasser wendet auf die Elemente des Lebens des Propheten die biographischen Kriterien für den Antichrist an, wie sie sich bei Adson und in der christlichen Tradition finden. Das Werk wurde auch ins Französische übersetzt und erschien 1699 in Paris.⁴⁷ Die vollständigste Erklärung geht auf einen gewissen Richard Franklin zurück, der 1675 eine kurze Broschüre mit dem Titel *A Discourse on Antichrist and the Apocalypse, shewing that the Number of the Beast cx" ought not to be translated 666 but 42 only, that Christians have raigned [sic] a 1000 years and that Mahomet is the grand ANTICHRIST*⁴⁸ veröffentlicht.

Dieser (ansonsten unbekannte) Franklin ist von einer einfachen Überlegung ausgegangen: Warum soll man auf die klassische Numerologie der griechischen Zahlen zurückgreifen? Schließlich werden ja die Gesänge Homers (oder die Bücher der Metaphysik des Aristoteles) ausgehend von α=1 in der Ordnung des Alphabets gezählt. Auf diese Weise würde die Zahl CX nicht mehr 666 bedeuten, sondern 22+14+6 (Wert des Sigmas) gleich 42. Von dieser Zahl aus entwickelt er seine Argumentation. Konstantin war der 43. Kaiser, er hat in Konstantinopel eine fünfte Dynastie von Christen errichtet, und tausend Jahre später wurde die Stadt von den Türken (Gog und Magog) eingenommen. Damit ist die Identifizierung mit dem Papst beseitigt: Auch wenn sie korrupt ist, ist die römische Kirche doch christlich geblieben; das Wort „Antichrist“ bedeutet aber nun einmal „Christus entgegengesetzt“, und die Beschreibungen der biblischen Texte lassen sich in Wirklichkeit nicht auf das päpstliche Rom oder auf seine Herrscher anwenden. Babylon ist zwar Rom, aber das heidni-

⁴⁵ A Demonstration of the First Principles of the Protestant Applications of the Apocalypse, London 1690 (das unvollständige Exemplar der British Library ist in dem herangezogenen Mikrofilm der Clark Library, UCLA, durch einen Anhang vervollständigt), Vorwort, iv.

⁴⁶ 3. Aufl. London 1698 (Clark Library, Cartwright Coll. P 947 t 1698).

⁴⁷ Und zwar von Daniel de Larroque, so die Auskunft des Bibliographen Antoine-Alexandre Barbier (1765–1825).

⁴⁸ London 1675 (Clark Library).

sche Rom, das Konstantin umgewendet hat. Was die Türken angeht, so sieht man sie in unseren Tagen die Welt beherrschen: „Denn nicht nur das Tartarenreich und die Türkei sind heute in den Händen von Gog und Magog, sondern auch die weiten Reiche von Persien und China. Der Großmogul ist der zehnte Nachfolger jenes großen Eroberers des Ostens, des Tartaren Tamerlan. Der Großtürke ist ebenfalls weit in die venezianischen und germanischen Besitzungen eingedrungen, und zwischen dem türkischen Kaiser und dem Großkhan der Tartaren wurde eine Allianz geschmiedet, damit der Großkhan dem Türken bei jeder Gelegenheit mit 60 000 Soldaten zu Hilfe komme, und wenn es den Osmanen an männlicher Nachkommenschaft mangelt, wird der Großkhan Kaiser der Türkei.“⁴⁹

Ganz allgemein scheinen alle Ungläubigen und alle Tyrannen auf die eine oder andere Art als mehr oder weniger vollkommene Gestaltwerdungen des Antichrist; diese politische Interpretation legt der Dominikaner Tommaso Campanella 1623 vor.⁵⁰ Mohammed ist demnach nicht mehr der einzige Antichrist, er ist vielmehr dessen vollendeter Typus, der größte und sozusagen die Wurzel aller nachfolgenden Antichriste. Kein Herrscher ist künftig mehr sicher: 1619 hatte der Jesuit Juan de Mariana vor einem Nero redivivus gewarnt; und wenige Tage nach dem Tod des Herzogs von Olivares stellte ihn eine Broschüre als den Antichrist dar, der in Rom im Hause Neros geboren sei.⁵¹ In der Sicht der *Respublica christiana*, deren virtueller Herrscher Christus ist, wird zwangsläufig jeder Gegner mit dem Antichrist verglichen, wenn er es schon nicht selbst sein kann.

3. Der Antichrist und der englische Bürgerkrieg⁵²

Der englische Bürgerkrieg musste geradezu die biblische Bildwelt freisetzen. Die Kirche von England mochte noch daran festhalten, dass der Papst der Antichrist sei und dass Fürsten und Könige ihn bekämpfen müssten – die einfachen

⁴⁹ „Not only *Tartary* and *Turky* is now in *Gog Magogs* possession, but also those vast Empires of *Persia* and *China* have been conquered by him. Yea the great *Mogul* reckons himself the 10th from that most wonderfull conquerour of the East, *Tamerlain a Tartarian*. The *great Turk* also has gotten a large footing in the *Venetian* and *German* Dominions, & there is a firm League made between the *Emperour of Turkey* & the great *Cham of Tartary* that the great *Cham of Tartary* shall aid the Turk with 60 000 souldiers on all occasions, and if the male line of the *Ottomans* fail, the *Cham of Tartary* shall be Emperour of Turkey“, 16–17.

⁵⁰ *De Antichristo*, Ed. R. Amerio, Rom 1965, 8.

⁵¹ Don Gaspar de Guzmán, Herzog von Olivares (1587–1645) wurde in Rom geboren, wo sein Vater spanischer Botschafter war (*Gregorio Marañón*, *El conde-duque de Olivares*, Madrid ³1952, Kap. 2; *John H. Elliott*, *The Count-Duke of Olivares*, Yale 1986; frz. Übs. Paris 1992).

⁵² *Paul Christianson*, *Reformers and Babylon: English apocalyptic visions from the Reformation to the eve of the Civil War*, Toronto 1978.

Leute waren durch die Lektüre der Bibel überzeugt, dass es auch ganz anders sein konnte. Ein Antichrist verweist auf einen anderen, und wenn man in der Apokalypse vom zeitgenössischen Schicksal der römischen Kirche las, konnte es nicht ausbleiben, dass man auch zu anderen, ebenso zeitgenössischen Interpretationen gelangte. So erzählt ein Waliser, Arise Evans, bevor er noch im Jahr 1629 nach London gekommen sei, habe er geglaubt, dass „die Heilige Schrift von Dingen erzählt, die sich in einem anderen Land abgespielt haben und andere Personen betrafen“; doch jetzt, so fährt er fort, „weiß ich, dass es sich um ein Geheimnis handelt, das in unseren Tagen enthüllt werden soll und das uns unmittelbar angeht“.⁵³

Die apokalyptische Deutung der Geschichte, die für die Einheitlichkeit der Themen rund um Elisabeth I. gesorgt hatte, wurde im Bürgerkrieg zu einem Chaos gegensätzlicher Interpretationen.⁵⁴ Die Soldaten des Parlaments waren überzeugt, dass sie die Waffen gegen den Antichrist erhoben hatten, dem seinerseits die Royalisten und die Kirche von England dienten. Diese Propaganda stützte sich auf das *Book of Martyrs* von John Foxe (1516–1587), ein unerschöpfliches Reservoir an Bildern und Beispielen. Die Krise des Bürgerkriegs wurde ohne jede historische Zurückhaltung als die direkte Erfüllung der Johannesoffenbarung, als das nahende *millennium* und das Bevorstehen der glorreichen Wiederkunft Christi verstanden, der für Milton der „shortly-expected king“ war. Das Kapitel 11 der Offenbarung kündigte zwei Zeugen der letzten Tage an, und es schien nur natürlich, an ihr Auftreten in England zu denken.

Keith V. Thomas berichtet von einem beispielhaften Abenteuer:⁵⁵ 1636 behaupteten zwei Londoner Weber, Richard Farnham und John Bull, sie seien die beiden Zeugen der letzten Tage. Die High Commission warf sie in Gefängnis, das Long Parliament befreite sie, Farnham starb an der Pest, doch seine Anhänger wollten nicht glauben, dass er tot war, und Frauen bestätigten seine Auferstehung am 8. Januar 1642. John Bull starb seinerseits kurze Zeit später, aber die Anhänger der beiden verbreiteten, sie seien in einem Schilfboot fortgefahren, um die verlorenen Stämme Israels zu bekehren.

1657 sieht Edward Burroughs⁵⁶ in der Geschichte der Kirche einen kurzen Augenblick der apostolischen Zeit und dann das tausendjährige Reich des Antichrist, das sich seinem Ende zuneigt, und prophezeit die nahe Wiederkunft

⁵³ Zitiert nach Christopher Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England*, London 1974, 59.

⁵⁴ Paul Christianson, *From expectation to militance: reformers and Babylon in the first two years of the Long Parliament*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 24 (1973) 225–244; J. S. A. Adamson, *Oliver Cromwell and the Long Parliament*, in: John Morrill (Hg.), *Oliver Cromwell and the English revolution*, London 1990, 49–92, sowie die Untersuchungen von Christopher Hill.

⁵⁵ Jack Lindsay, *Loving Mad Tom: Bedlamite Verses of the XVI and XVII Centuries*, London 1927, Neuausg. 1969, 104; Keith V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1973, 159.

⁵⁶ Edward Burroughs, *A Measure of the Time*, London 1657 (Clark Library).

des Herrn. Am 1. August 1650 hatte sich übrigens die Puritanerarmee mit der Erklärung von Musselburgh zu dieser Aufgabe verpflichtet.⁵⁷

Die Anhänger der Fünften Monarchie, die sehr darum bemüht waren, möglichst bald das tausendjährige Reich Christi auf Erden aufzurichten, erreichten die Wahl des *Barebone Parliament*, dessen kurze (nur einige Monate im Jahr 1653 dauernde) Existenz sie dazu nutzten, einen aus dem Buch Daniel abgeleiteten Text zu verbreiten: Danach war Cromwell das „kleine Horn“, das den König mit der dreifachen Krone, Karl I., König von England, Schottland und Irland, besiegt.⁵⁸ Für ein Reich des Tiers von 1260 Jahren Dauer begannen die Anhänger der Fünften Monarchie ihre Berechnung mit dem Jahr 396 („Ende des Heidentums“); so konnten sie 1656 als den Beginn der letzten Monarchie im neuen Jerusalem ansetzen.⁵⁹

Der Niedergang der englischen Literatur über den Antichrist nach 1660⁶⁰ ist durch mehrere Faktoren bedingt: Wie Christopher Hill herausgearbeitet hat,⁶¹ hatte die Restauration eine Staatskirche und die Zensur gebracht, dies vor allem auf religiösem Gebiet. Doch Cromwell und die Seinen hatten ihre Illusionen von einer „göttlichen Gesellschaft“ bereits verloren und fragten sich sogar, ob die Identifikation des Papstes mit dem Antichrist den wahren Gegner traf.⁶² Mehr noch: Der Bischof von Ossory, Griffith Williams (1589?–1672), veröffentlicht 1660 ein dreihundertseitiges Werk über den Antichrist. Sein Titel fasst den gesamten Inhalt zusammen: „The great Antichrist revealed before this time, never discovered, and proved to be neither Pope nor Turk, nor any single person, nor the succession of any one monarch, or tyrant in any policies, but a collected pack, or multitude of hypocritical, heretical, blasphemous and most scandalous wicked men, that have fulfilled all the propheties of the Scriptures, which have forespoken of the coming of the great Antichrist, and especially have united and combined themselves together by a solemn league and covenant to slay the two witnesses of God, Moses and Aaron, as Christ interpreted them, that is the supreme Magistrate of the Commonwealth and the chief pastors and governours of the Church of Christ; and the christian world is requested to judge whether the assembly of presbyterians consulting at Westminster, together with the independents, anabaptists and lay-preachers, be not the false prophet, and the mystical soul of the great Antichrist and whether the

⁵⁷ John Rogers, *A Christian Concertation*, London 1659; *The Fifth Monarchy, or Kingdom of Christ*, London 1659 (Clark Library), 17.

⁵⁸ *Calendar of State Papers (Domestic)*, 1653–1654, S. 304–307.

⁵⁹ L. F. Solt, *The Fifth Monarchy Men and the Politics of the Millenium*, in: *Church History* (1961) 314–324.

⁶⁰ Siehe John G. A. Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton 1975, 403.

⁶¹ Ebd., 146.

⁶² Blair Worden, *Oliver Cromwell and the sin of Achan*, in: Derek Beales / Geoffrey Best (Hg.), *History, society and the churches*, Cambridge 1985, 125–145.

prevalent faction of the long Parliament (termed of late the Rump Parliament) and their adherents that killed the two witnesses of Jesus Christ, 1. Charles the First, king of Great Britain, and in him, civilly, all his magistrates, 2. William Laud, archbishop of Canterbury and civilly all the suppressed bishops and silenced preachers of these three kingdoms be not the grosse and visible body of the same Antichrist.“

Der Aufstand der durch die Schriften von Thomas Brightman, Joseph Mede und Joh. Alsted⁶³ beeinflussten Anhänger der Fünften Monarchie wurde 1661 niedergeschlagen. Da es keinen Antichrist gab, rief die Royalistenpartei Karl II. zum Messias-König aus und bezog sich dabei auf das Motiv des Goldenen Zeitalters, das nicht unbedingt etwas mit einer biblischen Erwartung zu tun hat.

Der zweite Holländische Krieg und das Jahr 1666 hatten ein patriotisches und religiöses Aufwallen im Gefolge.⁶⁴ Allerdings wurden die Spekulationen um das Jahr 1666 rasch enttäuscht;⁶⁵ in seinem im Gefängnis verfassten Traktat über die „heilige Stadt“ (*The Holy City, or the New Jerusalem*) kündigt John Bunyan, allerdings ohne genaue Chronologie, an, die Zeit sei nahe: „Der Augenblick, da die Heiligen wiederkommen, um die zerstörte Stadt neu aufzubauen, ist nahe, ja, in Wahrheit sehr nahe.“⁶⁶

Ein fleißiges anonymes Gedicht referiert 1689 auf 31 Seiten zahlreiche Prophetien, deren früheste aus dem Jahr 1623 stammen. Für das Jahr 1666 berichtet der Verfasser aus dem Abstand von 23 Jahren die einschlägige Prophezeiung:

For MDCLX, with V and I
Do number up, in Chronogramistry
Years sixteen hundred sixty six, and that
Will be of Roman Tyranny the Date.
No other Number, either more or less
If none of these you double or displace
Can be by them exprest.⁶⁷

Doch das Jahr 1666 ging vorüber, ohne dass die Macht des Antichrist erschüttert worden wäre, und Bunyan befand sich immer noch im Gefängnis.

⁶³ Bernard S. Capp, *Fifth Monarchy Men*, Totowa 1972, 29 und Tab. 45–46.

⁶⁴ Michael McKeon, *Politics and poetry in restoration England*, Cambridge, Mass./London 1975, Kap. 8.

⁶⁵ In diesem Jahr 1666 fiel das jüdische Pessach auf einen Sonntag und hätte somit mit dem katholischen Osterfest zusammenfallen müssen. Doch Rom ordnete eine Verschiebung um eine Woche an, um diese Koinzidenz zu vermeiden (Notizen des Zisterziensers Rancati, eines der römischen Konsultoren, im Handschriftenbestand Rancati der *Bibliotheca Ambrosiana* in Mailand, B-248, fol. 275).

⁶⁶ „The time of the return of the Saints to build the ruinous City, is near, yea, very near“ (*The Holy City*, Oxford edition, Bd. 3, 1987, 93).

⁶⁷ P. C. M. D., *An exact collection of many wonderful prophetesies*, London 1689, 27.

Wahrscheinlich haben die Gegner der Chiliasten diesen Fehlschlag genutzt, um die Nichtigkeit von deren Spekulationen zu denunzieren.⁶⁸

4. Das Bild Ludwigs XIV. jenseits des Ärmelkanals: Antichrist oder letzter Kaiser?

Die Gestalt Ludwigs XIV. ist komplex und illustriert treffend die Zweideutigkeit des Interpretationsdiskurses. Als Verfolger der Protestanten ist der französische Monarch in den Augen Jurieus der *Antichrist*; zuweilen wird er aber auch, insofern er nämlich Gegner des Papstes ist, zum Helden des wahren Glaubens, vielleicht sogar zum letzten Kaiser. Die englischen Untersuchungen sind hier sehr wichtig, wenn man das von den einander widersprechenden Propagandawellen verbreitete Bild des Monarchen in Europa verstehen will.

In Großbritannien dauerte der um 1666/1670 eingetretene Tiefstand der religiösen Produktion in Wirklichkeit nicht lange an: Der „popish plot“ (die „Papisten-Verschörung“), die Krise der *Exclusion Bill* und die im März 1679 erfolgte Aufhebung des *Press Licensing Act*, die die nonkonformistischen Veröffentlichungen freigab, brachten eine Überfülle von Texten und Prophetien mit sich.⁶⁹ Hanserd Knollys, ein Baptistenpastor (1598–1691), veröffentlichte eine Reihe von Kommentaren zur *Johannesoffenbarung* und rechnete aus, dass das Ende des Jahrhunderts die Erfüllung der Prophezeiungen bringen werde.⁷⁰ Diese neue chiliastische Welle nimmt jedoch eine eigene Färbung an: Der Antichrist wird künftig ganz klar als eine Person bestimmt, als ein Betrüger, der kommen soll. Die herkömmliche Identifizierung mit dem Papsttum ist eben weniger faszinierend als die ängstliche Erwartung einer Person. Die Kreise der *dissenters* haben diese Vorstellung dann besonders aufgegriffen und genährt.

Gegenüber diesem Antichrist muss man auch einen persönlichen Helden aufbieten. Es genügt nicht mehr, auf die allgemeinen Kräfte der Gläubigen, auf ihre Gebete, auf ihre Leiden und auf das Handeln der Prediger zu setzen. Es bedarf eines von der Vorsehung geschickten Menschen, eines politischen Führers oder Monarchen. Christopher Ness, ein nonkonformistischer Autor, ruft den Grafen von Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, auf, den Antichrist zu

⁶⁸ Capp, *Fifth Monarchy Men* (Anm. 63), 193; Bernard S. Capp, *Astrology and the Popular Press*, 1979, 174–175; McKeon, *Politics* (Anm. 54), 202–203.

⁶⁹ Siehe die Einführung zu Bd. 13 des „Oxford Bunyan“ (Ed. W. R. Owens), vor allem XXIII–XXXIV.

⁷⁰ *Mystical Babylon Unveiled*, [London] 1679 (British Library); *The World that Now is, and the World that is to Come*, 1681 (British Library); *Exposition of the whole book of the Revelation*, [London] 1689 (Clark Library). Siehe auch B. R. White, *Hanserd Knollys and Radical Dissent in the Seventeenth Century*, London 1977.

stürzen und den Erlöser zu inthronisieren.⁷¹ Doch Shaftesbury und die Partei der Whigs scheitern: Den Thron ersteigt Herzog Jakob von York im Verbund mit einer Reaktion der Torys, die die Verfolgung der *dissenters* nach sich zieht. Die Furcht geht um: König Jakob II. denkt gar nicht daran, sich dem Kreuzzug der Fürsten gegen den Antichrist anzuschließen; ist er also vielleicht gekommen, um diesen zu verzögern oder gar zu verhindern?

Das Thema vom göttlichen Herrscher lebt weiter und verbindet sich auf dem Weg über alte Spekulationen über die apokalyptische Rolle der protestantischen Fürsten mit dem Traum vom letzten Kaiser. 1603 hatte Arthur Dent in seinem Buch *Der Untergang von Rom* angekündigt, die protestantischen Monarchen „werden Gottes Werkzeuge sein, um die große Hure Babylon zu vernichten“. Seine Interpretation der zehn Hörner aus Offb 17,6 wurde auf die zehn Königreiche Europas angewendet, „die sehr kluge Leute in England, Schottland, Deutschland, Frankreich, Spanien, Dänemark, Schweden, Polen, Russland und Ungarn erblicken“⁷² (Pierre du Moulin ersetzte in seiner Liste der zur Zeit Leos X. Rom unterstehenden Königreiche die Reiche von Russland und Schweden durch das Königreich von Navarra und das von Neapel und Sizilien).⁷³

Heimlich, still und leise wirkte die Idee in den verschiedenen Generationen und bürgerlichen Unruhen⁷⁴ und trat 1680 in einem sehr weit verbreiteten Buch wieder an die Oberfläche:⁷⁵ *Der Polarstern. Die britische Monarchie oder das Nordreich, vierte universale Monarchie*.⁷⁶ Es handelt sich um eine Sammlung von Prophetien und Vorhersagen, mit der Absicht darzutun, dass die englische Monarchie die vierte in einer geographischen und nicht mehr nur chronologischen Darstellung ist. Die Assyrer im Osten, die Perser und Griechen im Süden, die Römer und schließlich die nördliche Monarchie, der Löwe aus dem Norden (der Verfasser vermeidet bewusst die Bezeichnung „fünfte Monarchie“). Schon 1616 kündigte der polnische Alchimist Michael Sendivogius (Sedzimir, 1566–1636) einen Fürsten aus dem Norden an.⁷⁷

⁷¹ A Distinct Discourse and Discovery of the Person and Period of Antichrist, 1679 (McAlpin Collection).

⁷² The Ruine of Rome, London 1603 (The McAlpin Collection).

⁷³ L'accomplissement des prophéties, La Rochelle 1612.

⁷⁴ Siehe Bernard Capp, The political dimension of apocalyptic thought, in: C. A. Patrides / Jos. Wittreich (Hg.), The Apocalypse in English Renaissance thought and literature. Patents, antecedents and repercussions, Ithaca/New York 1984, 93–124.

⁷⁵ In den englischen und amerikanischen Bibliotheken finden sich zahlreiche Exemplare; Besprechung in Donald Wing (Hg.), Short-Title Catalogue 1641–1700, 3 Bde., The Modern Language Association of America, New York, 1987–1994.

⁷⁶ [Ezerel Tonge], The Northern Star: The British Monarchy or the Northern the Fourth Universal Monarchy, London 1680.

⁷⁷ Tractatus de sulphure, altero naturae principio... Köln 1616 (1618 erschien eine französische Übersetzung von F. Guiraud).

Doch der Hauptkandidat für die Rolle des Kaisers der Endzeit ist der mächtigsten Monarch Europas, der König von Frankreich. Und sollte das nicht genau Ludwig XIV. sein, von dem es hieß, er widersetzte sich dem Papst und bedrohe unmittelbar die Macht des Antichrist? Christopher Ness (1621–1705) berichtet von der Krise zwischen dem König von Frankreich und Alexander VII. im Jahr 1662: „Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden hat zahlreiche gläubige Menschen hoffen lassen, Gott möge dem Herzen des Königs von Frankreich das Verlangen eingegeben haben, seine Rache an Babylon zu vollstrecken.“⁷⁸ Nur wenig später zählt er in einem weit gespannten Überblick über die gesamte Kirchengeschichte die Bedingungen auf, die es erlauben, in Ludwig XIV. den providentiellen Monarchen zu sehen: die Affäre von Casale, die in Italien das ist, was Korinth für die Griechen war, nämlich ein Einfallstor; das erste der zehn Hörner; Offb 17,16 als Synekdoche verstanden, das heißt die Figur der Rhetorik, in der der Teil für das Ganze steht. „Also scheint jener kriegsreiche französische König das am besten geeignete der zehn Hörner, um heute Rom das anzutun, was einst Attila, die Geißel der Welt, tat.“⁷⁹

Die antiprotestantische Repression in Frankreich bremst unseren Schulmeister keineswegs: Er erklärt sie mit Verstellung, ähnlich der Strenge, die Joseph am ägyptischen Hof gegenüber seinen Brüdern zeigte (Gen 42,7), zum Zweck, jeden Verdacht auszuschließen: „His Severity against them [die Hugenotten] may be only to avoid suspicion of Heresy.“

Selbst die Widerrufung des Edikts von Nantes konnte die Illusionen nicht zerstreuen. Noch 1689, vier Jahre nach dem Widerruf, sieht Drue Cressener (1638?–1718) nach der Auferstehung der zwei Zeugen die Reform der gallikanischen Kirche kommen: „Wer mag denken, dass die gallikanische Kirche danach [nach der Auferstehung der zwei Zeugen] die Sklaverei des Aberglaubens noch länger ertragen wird, der sie schon lange angewidert und ihr Gewissen zur Verstellung gezwungen hat?“⁸⁰

In einer Predigt in St. James aus dem Jahr 1688 unterscheidet Gilbert Burnet die treuen Katholiken von der „popery“, um damit die spanischen und österreichischen Alliierten zu beruhigen. Der Gegner ist der König von Frankreich, der

⁷⁸ „This Commixtion betwixt these two made many good Men [...] to hope that God was putting it into the heart of the King of *France*, to execute his Vengeance upon *Babylon*“, *A Distinct Discourse and Discovery of the person and period of the Antichrist*, 1679, 85, 88.

⁷⁹ „This Martial French-King stands fairest of all the Ten Horns in our Day to do to Rome what Attilas (that Scourge of the World) did“, *A Compleat and Compendious Church History ...*, London 1680 (McAlpin Collection); wir haben die 2. Auflage von 1681 benutzt (Clark Library), 489–490.

⁸⁰ „Who can think that the *Gallican* church will after that endure to be enslaved any longer to those Superstitions, which they have long since nauseated, and have forced their Consciences to put false colours upon?“, *Drue Cressener*, *The judgments of God upon the Roman-Catholic Church*, 1689 (McAlpin Collection).

Protestantenverfolger, und William III. bemüht sich, die antikatholischen Ausschreitungen⁸¹ in seinem Reich zu unterbinden.⁸²

Trotzdem blieb es natürlich schwierig, nach dem Widerruf den Allerchristlichsten König ins protestantische Lager herüberzuziehen. Der Gallikanismus mochte zwar feindselige Einstellungen und ebensolches Verhalten gegenüber der päpstlichen Kurie mit sich bringen, ging aber zugleich mit einer wachsenden Sorge um die religiöse Einheit des Reiches und folglich einem noch größeren Druck auf die Protestanten einher, der zur Hauptursache für den Widerruf des Edikts von Nantes wurde.⁸³ Wie Bunyan euphemistisch sagte: „Die Protestanten haben früher in Frankreich bessere Tage gesehen als jene, die sie heutzutage von ihrem Fürsten bekommen.“ Dennoch beharrte auch er auf der Hoffnung, Gott werde diesen König zu einem der Hörner machen, einem Horn, das zu seiner Zeit die große Hure hassen werde.⁸⁴

Die dritte Schale, so Drue Cressener, löste den Dreißigjährigen Krieg aus, und ihre Wirkung endete mit dem Westfälischen Frieden – „zum großen Vorteil für die protestantische Sache“.⁸⁵ Sodann erklärt er die vierte Schale, durch die der „Sonne die Macht gegeben [wurde], mit ihrem Feuer die Menschen zu verbrennen“ (Offb 16,8): Da die Erde, das Meer und die Flüsse der Reihe nach für die Häupter der römischen Partei standen, muss die Sonne ein hervorragender Herrscher sein, der nicht der Kaiser ist, folglich der König von Frankreich, der seit vierzig Jahren herrscht und Ludwig der Große heißt, der älteste Sohn der römischen Kirche und der höchst christlichste König des antichristlichen Staates. Man könnte einwenden, er habe allem Anschein nach die Partei des Tiers ergriffen. Doch da muss man nur einmal die Momente in Betracht ziehen, in denen er die Macht des Tiers und seiner Verbündeten gezügelt hat. Er hat sich mit den Päpsten gestritten und seit dem Ende des „schwedischen Krieges“ gegen das Haus Österreich gekämpft. Lässt man einmal beiseite, was der Verfasser eine *Expedition* nach Holland nennt, wo die eroberten Gebiete dies ja

⁸¹ Jonathan Israel, William III and toleration, in: Ole Peter Grell / Jon. I. Israel / Nic. Tyacke (Hg.), From persecution to toleration: the Glorious Revolution in England, Oxford 1991, 129–170.

⁸² *Post eventum* legte der Baptist Hanserd Knollys (Exposition of the whole book of Revelation, London 1689, McAlpin Collection) die Befreiung auf das Jahr 1688, indem er die 1260 Tage der Herrschaft des Tiers in der Johannesoffenbarung als Jahre zählte und das kaiserliche Reskript, das Papst Leo I. die Macht über alle Bischöfe zusprach, auf 428 datierte.

⁸³ Siehe Jean-Robert Armogathe, L'Église catholique et la Révocation de l'Édit de Nantes, Paris 1985 (Neuausgabe 1996).

⁸⁴ „The Protestants in France had more favour formerly, than from their prince they at this time have; yet I doubt not but that God will make that Horn also one of them (in his time) that (indeed) shall hate the Whore“, Of Antichrist, and His Ruin: and of the Slaying of the Witnesses, London 1692, 426.

⁸⁵ „The end of this third Vial may very reasonably be determined to the conclusion of the Treaty of Munster. For that Treaty was the most Eminent and Famous, as well as the most General agreement, and Peace of all Europe, to the great advantage of the protestant cause“, A Demonstration of the First Principles of the Protestant Applications of the Apocalypse, London 1690, 206.

nicht lange blieben, dann wurde wohl keine andere Macht empfindlicher getroffen als Österreich, dem die Franzosen Lothringen wegnahmen. Und die korsische Affäre hat gezeigt, wie tief die Differenzen zwischen der römischen Kurie und Frankreich waren, ganz zu Schweigen von dem blinden Eifer des regierenden Papstes im Regalienstreit, in dem er 1682 durch die Klerusversammlung Frankreichs den Schimpf der Vier Artikel hinnehmen musste. Militärische Konfrontationen mit einem der Köpfe des Tiers, dem Haus Österreich, geistige Konfrontationen mit dem anderen Kopf, dem römischen Pontifikat – Frankreich scheint einen guten Kampf gegen den Antichrist gekämpft zu haben. Und seine Feinde haben ihren Fall noch verschlimmert, indem sie ihre Niederlagen der Macht des Dämons zuschrieben, statt darin den gerechten Zorn Gottes über ihre Unternehmungen zu sehen. So lässt sich die Prophezeiung gut auf die Brandwunden beziehen, die die Armeen des Sonnenkönigs den „Papisten, den Kaiserlichen und den Spaniern“ beigebracht haben. Diese Wunden waren nicht nur symbolisch, sie waren auch real, weil Städte und Häuser abbrannten: „Passt das nicht genau zu den französischen Bomben, die eine Stadt für ihre Einwohner unbewohnbar machen, bevor sie eingenommen wird? Und genau das macht einen Unterschied zwischen dem schwedischen Krieg, der aus Blut und Grausamkeit bestand, und dem französischen Krieg, der kaum etwas anderes war als die Einnahme von Städten ohne ein solch großes Blutvergießen auf Seiten der römischen Partei.“⁸⁶

Cressener nutzt sodann die königliche Sonne, die Ludwig mit seinem Regierungsantritt nach dem schwedischen Krieg auf die Münzen prägen lässt; dort erscheint sie als Gestirn, das hinter den Wolken seiner ersten Auseinandersetzungen mit den Fürsten des Blutes (der Fronde) hervortritt. Sie sei zwar immer noch das Emblem des Königs von Frankreich, aber nicht wie ein Gestirn, das aus den Wolken hervortritt, sondern als das Gestirn, das mit seiner stolzen Devise *Nec pluribus impar* das Universum erleuchtet.⁸⁷ Der König selbst erhebt Anspruch auf diesen Titel, und Cressener fährt fort, indem er das Beispiel von Ludwigs Einzug in Luxemburg (1687) anführt, wo alle Fenster der Häuser zu Ehren des Monarchen auf Befehl von oben mit Sonnen in Gestalt künstlicher Lampen („artificial lamps“) geschmückt waren. Unser Autor berichtet, es sei zu einem Disput zwischen Dr. Wagenseil, Professor in Altdorf, und Pater Ménestrier darüber gekommen, wie weit diese Ehrenbezeugung mit den Regeln

⁸⁶ „Does not this very well suit with the French *Bombs* which make a Town intolerable to the Inhabitants of it before it be taken? And so makes a distinction betwixt the *Swedish War*, which was by Blood and Cruelty, and the *French War*, which was little else than the taking of Towns without any such a great effusion of the Blood of the *Romish Party*“ (208–209).

⁸⁷ Louis XIV. hatte als Emblem eine Sonne gewählt, die ihre Strahlen über den Erdball ergoss, mit den Worten: *Nec pluribus impar*. Es ist nicht ganz klar, was diese Devise bedeutet. Louvois erklärt sie so: *Allein gegen alle*, aber Ludwig XIV. selbst unterlegt ihr in seinen *Memoiren* einen anderen Sinn: *Ich vermag auch noch andere Welten zu erleuchten*. Der tatsächliche Sinn dürfte folgender sein: *Über allen* (wie die Sonne).

der Emblematis übereinstimme. Wagenseil war der Auffassung, die Wahl guter Fürstenwappen sei Sache der Inspiration, während Ménestrier mehr auf die Regeln achtete. „Ich bin sicher“, fährt Cressener fort, „dass dies ganz genau mit der prophetischen Zuordnung der Sonne zum König von Frankreich zusammenstimmt.“ Gott habe seinem und seiner Ratgeber Geist diese Wahl eingegeben, die dazu dienen sollte, den Text der Apokalypse zu illustrieren.⁸⁸

Die englischen Autoren treffen hier auf eine Wirkung der französischen Propaganda: Das Thema der königlichen Messianität geht, wie es scheint, auf das 14. Jahrhundert zurück, als ein gewisser Pierre Dubois den König von Frankreich aufrief, das Heilige Land zu befreien, um von Jerusalem aus über eine Konföderation von Königreichen zu herrschen.⁸⁹ Guillaume Postel⁹⁰ im 16. Jahrhundert und Isaac La Peyrère⁹¹ um die Mitte des 17. Jahrhunderts vertreten leidenschaftlich diese messianische Rolle des Königs von Frankreich, die Campanella zuerst dem spanischen König zugedacht hatte.⁹² Doch als er sich 1634 nach Frankreich begab, stufte der kalabresische Dominikaner die spanische Monarchie auf den Rang des vierten Reichs aus dem Buch Daniel herab, das vom Antichrist zerstört werden soll, und behielt Frankreich die Rolle der fünften Monarchie vor.

William III. von England musste ein zweideutiges Spiel spielen: Um seine katholischen Bündnisse zu rechtfertigen, war es nützlich, die Identifizierung des Antichrist von Rom nach Versailles zu verschieben.⁹³ Die Kriegserklärung im April 1689 nennt die Verfolgung der Protestanten als eines der Motive für den Konflikt.⁹⁴ Im Osten erlebte die *Pronosticatio* von Lichtenberger zwischen 1696 und 1691 drei (Teil-)Neuauflagen: Da der „französische Fürst“ als derjenige benannt war, der der letzte Kaiser sein sollte, und mit dem Initial „P“ gekennzeichnet war, sollten diese Neuauflagen die Bevölkerung beruhigen: Es konnte weder Ludwig XIV. noch der Dauphin gemeint sein, da beider Namen ja nicht mit P begannen.⁹⁵

⁸⁸ Cressener ist kein Einzelfall; auch Christopher Ness tritt für Ludwig XIV. ein (*A Compleat and Compendious Church History*, 1681, 489–490); Drue Cressener kommt 1689 (*The Judgments of God upon the Roman Catholick Church*, 207–209, 241–243) auf das Thema zurück und wird in diesem Punkt von Richard Baxter (1615–1691) attackiert.

⁸⁹ *Marjorie Reeves*, *Influence of Prophecy in the later Middle Ages* (Anm. 26), 323.

⁹⁰ *Marion L. Kuntz*, *Guillaume Postel and the World State: Restitution and the Universal Monarchy*, in: *History of European Ideas*, IV, 1983, 2. Teil, 445–465 (ferner ihr Buch: *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things*, Den Haag 1981).

⁹¹ *La Peyrère* in Buch II von *Du Rappel des juifs* (geschrieben um 1640–1641, veröffentlicht 1643). Siehe *Popkin*, *Isaac La Peyrère* (Anm. 12).

⁹² *De Monarchia Hispanica discursus*, Amsterdam 1640.

⁹³ *Tony Claydon*, *William III and the Godly Revolution*, Cambridge 1996, 143–144.

⁹⁴ [*Wilhelm III. und Maria II.*] *Their majesties declaration against the French King*, 1689.

⁹⁵ *Jacob D. Ernst*, *Lectiones historico-morales curiosae oder Curiöse historische Blumenlese*, 1694, 166. *D. Kurze*, der diesen Text zitiert (*Prophecy and History*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 [1958] 81), berichtet die Anekdote von einer angeblichen Begegnung zwi-

Es ist leicht zu verstehen, dass die französischen Protestanten ihren Verfolger etwas anders sahen. Pastor Pierre Jurieu (1637–1713) schrieb in seinem Werk *Accomplissement des prophéties*⁹⁶, die zeitgenössische Welt kenne alle Zeichen der vierten Monarchie (Dan 2): Die Wissenschaften seien neu belebt und erführen neue Aufklärung, die heiligen Sprachen würden von Neuem studiert, doch vor allem der Widerruf bilde den Sieg des Tiers über die zwei Zeugen. Frankreich sei der Platz der großen Stadt, wo die toten Leiber der beiden Zeugen lägen. Der Widerruf des Edikts von Nantes (im Oktober 1685) sei also das Zeichen für den Beginn der Herrschaft des Antichrist, das dreieinhalb Jahre dauern solle; damit war das Ende auf 1689 angesetzt. Jurieu kam mit anderen Mitteln zur selben Berechnung wie sein Großvater du Moulin: Pierre du Moulin hatte nämlich die gesamte für 1260 Jahre angekündigte Dauer des Reiches des Antichrist mit einer Woche kalkuliert. Nun hat aber eine Woche sieben Tage, die Hälfte davon ergibt die dreieinhalb Tage (so lange blieben laut der Johannesoffenbarung die Leichen der beiden Zeugen unbestattet). Das macht also 630 Jahre. Ausgehend von der Verurteilung Berengars von Tours über die Eucharistie (1059), addiert er 630 Jahre hinzu und kommt auf 1689. Jurieu ist sich natürlich der Grenzen dieses Kalküls bewusst: „Es wäre freilich kühn, wollte man sagen, genau in einem solchen Jahr müsse die Erlösung kommen“ (S. 160).

Doch er bleibt überzeugt, dass es sich um die letzte Verfolgung handelt und dass man nach dreieinhalb Jahren „Wunderdinge in unseren Tagen wird kommen sehen“. Er fährt fort: „Mehrere noch lebende Personen werden sie zweifelsfrei sehen. Denn ich glaube, das Ganze ist sehr nahe.“

Die von Jurieu vorgeschlagene Interpretation von Kapitel 16 der Apokalypse (die sieben Schalen und sieben Plagen mit dem Schluss auf eine nahe Erholung des Protestantismus) gab Anlass zur Kontroverse, zum Beispiel mit einem anderen französischen Pastor, Jacques Philipot⁹⁷ und dem Engländer Benjamin

schen Poincaré, Painlevé, Peter I. von Serbien und dem serbischen Premierminister Pacic (viermal das Initial „P“!), die von Lichtenberger prophezeit worden sei (nach G. Rohr, *Geschichte Deutschlands*, 1918, 3).

⁹⁶ Jurieu übernimmt den Titel des Werkes seines Großvaters mütterlicherseits, Pierre du Moulin (Genf 1612). Wir zitieren die Ausgabe Paris 1994.

⁹⁷ Jacques Philipot publiziert sein Buch mit dem ausführlichen Titel: *Éclaircissements sur l'Apocalypse de s. Jean un Système nouveau, où l'on fait voir l'an, où a commencé l'empire papal & celui où il doit finir, l'an où a commencé la puissance des jésuites & celui où elle doit prendre fin, avec le temps du rétablissement de la Réformation en France, & une explication sommaire du règne de mille ans* – Erklärungen über die Apokalypse S. Johannis, ein neues System, in dem das Jahr gezeigt wird, in dem das Reich des Papstes begonnen hat, und das Jahr, in dem es enden soll, das Jahr, in dem die Macht der Jesuiten begonnen hat, und das, in welchem sie enden wird, samt der Zeit der Wiederherstellung der Reformation in Frankreich, sowie eine zusammenfassende Erklärung des tausendjährigen Reiches, Amsterdam 1687 (datierte Zuschrift: Hamburg, 15. Oktober 1686). Jurieu antwortet mit: *Apologie pour l'Accomplissement des prophéties* (Rotterdam 1687), Philipot repliziert mit: *Défense des Éclaircissements [...] au sujet de l'effusion des phioles* (Amsterdam 1687), und Jurieu antwortet erneut mit einer Fortsetzung von *l'Accomplissement des*

Keach.⁹⁸ Nach Meinung des Letzteren ist noch keine Schale ausgegossen worden, und die Stadt, in der die Zeugen getötet werden, ist London.

Der amerikanische Prediger Cotton Mather (1663–1728) teilt für sein Teil den Optimismus Jurieus: 180 Jahre nach der „Halbreformation“ von 1517 (Luthers Thesen in Wittenberg), also 1697, sieht er in der Restauration des Hauses Oranien das Zeichen für dieses Wiederaufleben des Protestantismus.⁹⁹ Gleichwohl schreibt er noch 1715, die Zeit der Aufrichtung des antichristlichen Reiches sei nahe.¹⁰⁰

Ganz allgemein setzen der Widerruf des Edikts von Nantes und das letzte Jahrzehnt des Jahrhunderts ein Denken in Gang, das häufig millenaristisch ist und stets dazu neigt, in den Manifestationen des Bösen das Anzeichen für die Nähe des Antichrist zu erblicken. Da die Spekulationen der Exegeten von Predigern verbreitet wurden, müssen sie in ihren unterschiedlichen Ansätzen zur Erklärung der prophetischen Texte sorgfältig geprüft werden.

5. Schluss

Der Antichrist ist viel mehr als eine biblische Gestalt. Er ist ein Mythos, und wie alle Mythen lässt er sich erschreckend leicht adaptieren: Ein Mythos ist immer eine Relektüre *post eventum*, und jede Epoche entwirft ihren Antichrist, so stark ist das Bedürfnis, über eine Figur zu verfügen, in der sich das Böse in seiner Absolutheit darstellen (und verkörpern) lässt, das Böse, das nicht Satan selbst ist, sondern sein Stellvertreter, sein *vicarius* auf Erden. Oft sind es Zeiten, in denen die Lebensbedingungen infolge von unvorhergesehenen Ereignissen, Kriegen, Hungersnöten oder Epidemien schwierig geworden sind, in denen die mythische Gestalt des Antichrist Konturen annimmt. Da sie in der Regel mit der nahe bevorstehenden Wiederkehr Christi verknüpft ist, deutet ihr Vorhandensein auf einen starken eschatologischen Kontext hin. Das Unglück, das da in vielerlei Gestalt hereinbricht, lässt das nahe Ende der Welt erwarten, und durch diese Szenerie allgemeiner Erschütterung wird das Auftreten des Antichrist hervorgerufen. Sein Reich wird nicht siegen, er ist von vornherein

prophéties (Rotterdam 1687). Andere Werke beteiligen sich an derselben Diskussion, wie etwa das anonyme *Beaume de Galaad, ou le véritable moyen d'obtenir la paix de Sion* (1687 und Frankfurt 1688), *l'Examen des endroits de l'Accomplissement des prophéties de M. J. qui concernent la supputation des temps* (1687) von Jacques Gousset (1635–1704) und der Kommentar von Bossuet (Paris 1689).

⁹⁸ Benjamin Keach, *Antichrist Stormed* [...] together with [...] an Examination and Confutation of what Mr. Jurieu hath lately written concerning the Effusion of the Vials, proving none of them are yet poured out ... London 1689, 153–188 (Clark Library).

⁹⁹ *Diary of Cotton Mather* 1681–1708, Boston 1911–1912, Bd. 1, 262.

¹⁰⁰ Ebd., Bd. 2, 333: „I apprehend the Time is now coming on apace ...“.

der Verlierer, und selbst wenn, wie im klassischen Zeitalter, seine Gestalt zugleich zweideutig und trügerisch scheint, ist sein Scheitern doch gewiss. Es wird Sache des 19. Jahrhunderts sein, einen romantischen Antichrist zu schaffen, der das Auftreten Christi umso mehr gefährden wird, als die Epoche endgültig auf es verzichtet hat. Dieser Schritt des Antichrist in Richtung Heroismus ist auch ein Anzeichen für das Aufkommen des Unglaubens, in dem der Antichrist sich in einem ausgesprochen nichtreligiösen Kontext von Christus trennt.

Aus dem Französischen von Michael Lauble

Zusammenfassung: Der Antichrist ist mehr als eine biblische Gestalt, als Mythos wurde er immer wieder historisch appliziert. Vorliegender Beitrag, der einen großen historischen und motivischen Bogen spannt, geht u.a. auf die Rezeption und Wirkung Ludwigs XIV. ein – dieser wurde protestantischerseits als Antichrist, aber auch als letzter Kaiser betrachtet und stilisiert: Als mächtigster Monarch seiner Zeit scheute er keineswegs die Auseinandersetzung mit dem Papsttum, was seine implizite messianische Rolle als König von Frankreich auch nach außen trug und stärkte (z.B. bei Christopher Ness, der ihn 1680 in London als providentiellen Monarchen zeichnet), aber mit dem Widerruf des Edikts von Nantes im Oktober 1685 änderte sich die Sicht, nicht nur beim Pastor und Exil-Franzosen Pierre Jurieu: Die Herrschaft des Antichrists breche nun an!

Abstract: The Antichrist is more than a biblical character; as a myth the figure was utilized historically again and again. This contribution, which traces a wide historical and motivic arc, treats, among other things, the response to and the effect of Louis XIV who was regarded and stylized as an Antichrist by the Protestants, but also as the last emperor. As the most powerful monarch of his times he by no means shunned conflict with the papacy, a circumstance which also projected his implicit messianic role as the king of France to the outside world and strengthened it (e.g. in the portrayal of Christopher Ness in London who described Louis XIV as a providential monarch in 1680). With the revocation of the Edict of Nantes in October 1685, however, the perspective changed, and not just for the pastor and French exile Pierre Jurieu who stated: the reign of the Antichrist is now dawning!

England und der Antichrist

Von der Säkularisierung eines Feindbildes

von Thomas Lau

Galliens christliche Fürsten waren verzweifelt. Der heimtückische Tyrann Clotar erweise sich, so erläuterte ihre Delegation am britischen Hof, als Durchbrecher aller sittlichen Bande.¹ Er, der selbst die Befehle seiner eigenen Götter ignoriere, schände ohne Erbarmen Jungfrauen, esse Menschenfleisch, schwelge in Luxus, töte alle christlichen Priester, raube die Güter von Bauern und Kaufleuten und führe sich weitaus schlimmer auf als Nero und Commodus dies in den furchtbarsten Stunden des römischen Reiches je getan hätten. Viele Jahre seufze Gallien bereits nach einem Retter. Nun endlich sei Artus erschienen. Britannien habe er bereits die Freiheit gebracht, nun sei es Zeit, das Werk fortzusetzen und ganz Europa vor dem Schicksal der Knechtschaft zu bewahren.²

Getrieben von den Bitten der Gallier und ermutigt durch eine göttliche Traumoffenbarung, folgte Artus dem Ruf. Er zog in das fremde Land jenseits des Kanals und wurde dessen Retter. Clotar, der ungläubige Tyrann, musste Niederlage auf Niederlage hinnehmen. Schon schien seine Lage aussichtslos, als Luzifer seinem getreuen Diener persönlich zu Hilfe eilte. Ihm gelang es, noch einmal den gallischen Adel von der Notwendigkeit zu überzeugen, die fremden Briten aus dem Lande zu jagen.³ Letztlich blieb jedoch auch dieser Appell vergeblich. Artus siegte auf ganzer Linie.

Richard Blackmores⁴ 1697 erschienenes heroisches Poem war für den Zeitgenossen nicht schwer zu entschlüsseln, zu eindeutig war die Anspielung auf die Auseinandersetzung zwischen Ludwig XIV. und seinem englischen Widerpart William III. *King Arthur* war eine politische Kampfschrift, die den Gegner

¹ Blackmore orientiert sich hier nur in groben Zügen an den Vorgaben des Geoffrey von Monmouth. Der stellte Arthur zwar als Bezwingen Galliens dar, doch war der Feldzug im Nachbarland nur eine Zwischenstation auf dem Wege nach Rom, dessen Tributansprüche er ablehnt. Dramaturgisch liegt der Schwerpunkt der Vorgabe dabei auf der Übergabe der Hoheitsgewalt von Arthur an seinen Neffen Modred – ein Akt, der das Reich letztlich ins Chaos stürzt und die Vergänglichkeit alles menschlichen Tuns unterstreicht. Vgl.: *Geoffrey Monmouth, History of the Kings of Britain*, hg. v. J. A. Giles, Cambridge 1999, Buch 10, 171ff.

² *King Arthur. An Heroick Poem in Twelve Books*, by Richard Blackmore M D, Fellow of the College of physicians in London and one of his Majesty's physicians in ordinary, London 1697.

³ Zur Tradition, in der diese Argumentation stand: *Hugh A. MacDougall, Racial Myth in English History. Trojans, Teutons and Anglo-Saxons*, Montreal 1982.

⁴ *Albert Rosenberg, A poet and physician of the Augustan Age*, Lincoln 1953; *Harry Solomon*, Sir Richard Blackmore, Boston 1981.

in die Nähe des Antichristen rückte, den eigenen Monarchen zum Miles Christianus⁵ erklärte und dessen Untertanen als auserwähltes Volk pries – als geheiligte Gemeinschaft, von der aus das christliche Europa zurück ins Licht geführt werde. Britannien, das seit 1603 bestehende Dauerprovisorium⁶, wurde von Blackmore dabei kurzerhand zur Nation erhoben – ein erster Schritt zur Erfindung jener britischen Tradition im 18. Jahrhundert, die Linda Colley so brillant analysiert hat.⁷

Der Kampf gegen die Mächte des Dunkels, gegen jene Abgesandten des Bösen, die dem Antichristen entgegenarbeiteten, eignete sich ideal zur Konstruktion einer exklusiven Gemeinschaft des Lichts. Die sich verfestigenden Nationenkonstrukte ließen sich als einsame Streiter gegen teuflische Feindnationen, als organischer Partikel der größeren Einheit Christentum oder als natürliche Führungsgemeinschaft auf dem Weg in die fünfte Weltmonarchie feiern.⁸ Die

⁵ Andreas Wang, *Der ‚Miles Christianus‘ im 16. und 17. Jh. und seine mittelalterliche Tradition*, Bern 1975.

⁶ Anders als die Tudor hatten die frühen Stuart kein Interesse daran, eine gesamtbritische, nationale Identität zu konzipieren. Einzig der Monarch sollte als integrierende Gestalt einer heterogenen Schicksalsgemeinschaft wahrgenommen werden, ohne dass diese Schicksalsgemeinschaft als handelnde Einheit neben dem Monarchen denkbar war. Vgl. dazu auch: Peter Robert, *Tudor Wales, national identity and the british inheritance*, in: *British consciousness and identity. The making of Britain, 1533–1707*, hg. v. Brendan Bradshaw / Peter Roberts, Cambridge 1998, 8–43; Philip Jenkins, *Seventeenth-century Wales: definition and identity*, in: ebd., 213–235. Da die angelsächsische Freiheitstradition in den Auseinandersetzungen mit den Stuarts an Bedeutung gewann, blieb die britische Motivik in der parlamentarischen Rhetorik allenfalls subsidiär: Derek Hirst, *The English Republic and the Meaning of Britain*, in: *Journal of Modern History* 66 (1994) 451–486.

⁷ Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707–1837*, New Haven 1992. Vgl. auch: MacDougall, *Racial Myth* (Anm. 3). Der einflussreiche Politiker und Publizist Temple definierte den Begriff der Nation in seinem „*Essay on the Original and Nature of Government*“ aus dem Jahre 1672 ausdrücklich unter Einschluss des Abstammungsgedankens: „For a nation properly signifies a great number of families, derived from the same blood, born in the same country, and living under the same government and civil constitutions“ (*The Works of Sire William Temple*, London 1770, Bd. 1, 41).

⁸ Dazu ausführlich: Caspar Hirschi, *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 2005. Die von Hirschi als erstes Beispiel der Säkularisierung des Teufelsvolksmotives angeführte Stigmatisierung Frankreichs 1544 vermag nur teilweise zu überzeugen. So begründet der Kaiser den Reichstagsbeschluss eindeutig mit der Kooperation Frankreichs mit der Pforte und verbleibt damit im sakralen Feindbilddiskurs. Die von Hirschi genannten antifranzösischen Stellungnahmen aus humanistischem Umkreis wiederum erreichen nie die Schärfe des Reichstagsbeschlusses. Auch die Humanisten sahen in Frankreich einen natürlichen, seit jeher die Deutschen bedrohenden Gegner, gegen den die Deutschen eine geradezu angeborene Abneigung besaßen. Andere Nationen waren aus dieser Perspektive kein Vorbild, sie mussten in ihrem Einfluss begrenzt und in ihren Leistungen übertrumpft werden. Dennoch blieben sie für Hutten oder für Aventinus, wie Hirschi selbst betont, Wettbewerber. Sie waren Konkurrenten, deren Leistungen herabgesetzt wurden, aber deren Fähigkeit zum Erwerb von Reputation schon aus System immanenten Überlegungen heraus nicht bestritten werden durfte. Vgl. auch: Franz Bosbach, *Der französische Erbfeind. Zu einem deut-*

sakrale Angebotspalette auf dem Markt der nationalen Alleinstellungsmerkmale war schon im späten 15. Jahrhundert reichhaltig, und die hier entwickelten Grundkonzepte der Profilbildung blieben einflussreich.⁹ Auch Blackmores Heldenepos war in dieser Hinsicht alles andere als innovativ, und doch barg seine Hymne auf den Retter Europas Aspekte, die auf Veränderungen in der Konstruktion von Feindbildern verwiesen. Bemerkenswert war vor allem die eigenwillige Neuarrangierung des Artusmythos. Dessen Historizität war schon von Polydor Vergil angezweifelt worden und durfte seit den Ausführungen Verstegens als weitgehend erschüttert gelten.¹⁰ Der Hinweis auf die alten Erzählungen eines Geoffrey of Monmouth war damit als ein in sich gebrochenes Spiel mit Metaphern zu verstehen, das schon durch die Wahl des Motives signalisierte, wie wenig es dem Autor um die Verbreitung einer eschatologischen Geschichtsdeutung ging. Zwar blieb das sakrale Freund-Feindbild erhalten, das von der Totalexklusion des dem Teufel ergebenen Monarchen aus der Gemeinschaft der christlichen Herrscher lebte, doch waren die Züge, die man dem Bösen verlieh, überraschend weltlicher Natur.¹¹ Der neue Nero war vor allem ein Tyrann, der Europa attackierte, und erst in zweiter Linie ein Christenverfolger. In Blackmores Werk wurde eine unverkennbare Säkularisierung des Antichrist- ebenso wie des Nationendiskurses fassbar.¹² Aufgabe dieses kurzen Überblicks soll es sein, die Ursachen und die weitreichenden Folgen dieses Prozesses zu skizzieren.

Schon Blackmores Benennung des Feindes, seine heftigen Angriffe auf Ludwig XIV. waren alles andere als selbstverständlich. Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts stand für englische Pamphletisten und Theologen gleicherma-

schen Feindbild im Zeitalter Ludwigs XIV., in: Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der Frühen Neuzeit, hg. v. Franz Bosbach, Köln 1992, 117–139.

⁹ Claudius Sieber-Lehmann, Spätmittelalterlicher Nationalismus, Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft, Göttingen 1995.

¹⁰ Zu Polydor Vergil: Frank Rexroth, Polydor Vergil als Geschichtsschreiber und der englische Beitrag zum europäischen Humanismus, in: Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten, hg. v. Johannes Helmuth u.a., Göttingen 2002, 415–435. Als Beispiele zur ablehnenden Rezeption des Trojanermythos im frühen 17. Jahrhundert seien genannt: Edward Ayscu, A History of the Warres, 1607, 3; John Speed, The history of Great Britaine under the Conquest of ye Romans, Saxons, Danes and Normans, 1614, 316–317; Sir Walter Raleigh, History of the World, 1614, hielt eine Erwähnung der Trojaner nicht einmal mehr für nötig. Ein Gegenbeispiel: John Stow, The Annales or General Chronicle of England, 1615, 6. Diese Entwicklung wog umso schwerer, als neuere Theorien über eine gemeinsame Abstammung aller Briten noch in den Kinderschuhen steckten: Colin Kidd, British Identities before Nationalism. Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600–1800, Cambridge 1999, 193ff. Kontinuitätslinien zwischen den älteren und neueren Konzepten betonen die Autoren in: British consciousness and identity. The making of Britain, 1533–1707, hg. v. Brendan Bradshaw / Peter Roberts, Cambridge 1998.

¹¹ Dazu ausführlich: Thomas Lau, Stiefbrüder. Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa, Köln 2008.

¹² Christopher Hill, Antichrist in Seventeenth-Century England, London 1971.

Ben unumstößlich fest, dass der Antichrist niemand anders als das Papsttum sei.¹³ Statt auf die Ankunft des großen Widersachers zu warten oder seine diversen, vielgestaltigen Vorläufer inner- und außerhalb Europas zu identifizieren, wandten sich englische Pamphletisten und Prediger seit der Reformation unisono gegen das überzeitliche, im Sinne einer Institution gedachte, Haupt des antichristlichen Körpers.¹⁴

Das Feindbild des Papsttums ließ sich mit weiteren, nachgeordneten Feindbildern verbinden. Rom handelte immerhin nicht allein, es bedurfte der Glieder, die sein Werk taten. Robert Abbot, Bischof von Salisbury, unterschied in einer 1625 gedruckten Predigt über die Gefahren des Papsttums drei verschiedene Menschentypen, die ihm angingen.¹⁵ Da waren zum einen die Verblendeten. Jene, die die Wunderwerke und Zeichen, die das apokalyptische „Tier“ vollbrachte, in die Irre geführt hatten. Wer den Lockungen nicht erlag, der war, so Abbot über den zweiten Typus, möglicherweise von den Drohungen des Antichristen, seiner weltlichen Macht eingeschüchtert worden. Doch es gebe

¹³ Diese Grundthese Luthers, der allerdings neben dem Papst auch die Türken als zweites Haupt des teuflischen Widersachers benannte, fiel auf der Insel auf fruchtbaren Boden. Bekannt war sie in England seit den Tagen John Wycliffs. Nun war aus einer randständigen, populären, aber verketzerten Position ein kaum antastbares Dogma geworden. *Curtis V. Bostick*, *The Antichrist and the Lollards: Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England*, Leiden 1998; *Hans Preuß*, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906. Allgemein: *Bernard McGinn*, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco 1994. Zur theologischen Bedeutung des Antichristmotives vor allem in der deutschsprachigen Publizistik der Frühen Neuzeit: *Volker Leppin*, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618*, Heidelberg 1999. Einen Vergleich zwischen Konfessionen stellt an: *Ingvild Richardsen-Friedrich*, *Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2003.

¹⁴ Besonders deutlich wurde dies in Pamphleten wie: *John Old*, *A short description of Antichrist unto the nobilitie of Englande, and to all my brethren and contreyemen borne and dwelling therein, with a warnynge to see to, that they be not deceived by the hypocrisie and crafty conveyance of the clergie*, Emden 1555; *Thomas Brightman*, *A revelation of the revelation that is the revelation of St. John opened clearly*, Amsterdam 1615; *The Pedigree of popery*, London 1688; *William Ramsay*, *Mirmah, Maroumah, Maroum*, London 1680. Beliebt war in diesem Zusammenhang auch die Wiedergabe des Mythos der Päpstin Johanna: *John Mayo*, *The anatomie of Pope Ioane*, London 1624. Potentiell konnten allerdings auch ältere Antichristvorstellungen reaktiviert werden, die im Papsttum nur eine antichristliche Macht neben anderen sahen. Dies war vor allem im Rahmen eines theologischen Abgrenzungsdiskurses gegen jene Gruppen der Fall, die die sehr weiten dogmatischen Grenzen der englischen Kirche überschritten. So etwa in: *Henry Ainsworth*, *A defence of the Holy Scriptures, worship, and ministerie, used in the Christian Churches separated from Antichrist*, Amsterdam 1609. Dort hieß es: „Anabaptists, Arrians, and all other heretics, ar Antichrists: so I acknowledge the Pope for robbing the church of her power, may be called Antichrist.“ Diese theologische Linie wurde später vor allem von Teilen der Dissenter und (wie im Folgenden deutlich wird) der Quaker aufgenommen. Vgl. auch: *Henry Denne*, *The Man of sin Discovered. Whom the Lord shall destroy with the brightnesse of his coming. The Root and Foundation of Antichrist laid open in doctrine*, London 1646.

¹⁵ *Robert Abbot*, *The danger of popery: or, A sermon preached at a visitation at Ashford in Kent*, London 1625.

noch eine dritte Gruppe von Menschen. Sie ergebe sich der Sünde in Freuden und verderbe in wollüstiger Umarmung mit der Hure Babylon.¹⁶ Gewalt, Blendwerk, Verführung – dies waren die Instrumente des Antichristen. Das Ergebnis sei trostlos – die Anhänger des Papismus lebten fern von Gottes Botschaft. Inzest, Sodomie, Rebellion, all dies gelte ihnen nicht als Sünde, wenn der Priester ihnen nur die Absolution erteilte. Die Gefahren, die vom Antichristen ausgingen, bedrohten damit jedes Königreich, jedes Land und jede Stadt. Wie waren die Angriffe eines solch schrecklichen Gegners aufzuhalten?

Die Antwort, die Robert Wharton in seiner Erklärung an Großbritannien und Irland im Jahre 1649 fand, war eindeutig.¹⁷ Der Herr selbst hatte England vor der Unbill des antichristlichen Wüterichs geschützt, indem er ihm eine Königin gab, die die Kirche des Landes vor dem Aberglauben (der Tochter des Teufels, wie es in einer anderen Flugschrift heißt) errettete und vor den Angriffen katholischer Mächte schützte. Elisabeth – sie war nicht erst in der Retrospektive des 17. Jahrhunderts das Wunder ihres Geschlechtes.¹⁸ Eine jungfräuliche Herrscherin, die gerecht (d.h. mit geringer Steuerbelastung) herrschte und von ihrer Mission für den Glauben (der auch der Gentry, die sich am Kirchengut gütlich getan hatte, so sehr am Herzen lag) durchdrungen war. Gerechte Herrscher, sie drückten den Segen des Herrn aus. Und vieles sprach dafür, dass er, der England seit Urzeiten aus der Menge der Völker hervorgehoben hatte, weiterhin seine Hand über das Inselreich halten werde. Gott hatte England durch Josef von Arimathea zum ersten christlichen Königreich des Erdkreises werden lassen¹⁹, er hatte es mit dem Erbe des gebürtigen Engländers Konstantin beschenkt. Es könne kein Zweifel bestehen, dass diesem Land im Erlösungswerk Christi eine besondere Rolle zukomme.²⁰

So wie die von Gott mit gerechten Herrschern beschenkten Nationen im Glauben erblühten, wurden jene, denen der Herr die Geißel der Tyrannis auferlegt hatte, in die furchtbare Finsternis des Unglaubens geschleudert. Ende des 16. Jahrhunderts schien Spanien der wichtigste Bündnispartner des Antichristen zu sein – jenes Königreich, das von Juan de Maldonado (um nur einen

¹⁶ Vgl. auch: *A Brief discovery of the estate of the church of Christ in the apostles times*, London 1644, Verse 9.

¹⁷ *Robert Wharton*, *A declaration to Great Britain and Ireland, shewing the downfall of their princes, and wherefore it is come upon them*, London 1649.

¹⁸ *Rome's Downfall*, London 1689. Die Schrift preist u.a. Elisabeth als christliche Herrscherin, durchdrungen von dem Willen, die Botschaft der Heiligen Schrift in der Welt zu verbreiten. Vgl. auch: *Wharton*, *A declaration to Great Britain and Ireland* (Anm. 17). *Thomas Lawson*, *A treatise relating to the call, work & wages of the ministers of Christ*, London 1680.

¹⁹ *Edwin Jones*, *The English Nation. The Great Myth*, Sutton 1998, 50–93.

²⁰ Zusammenfassung der Königstheologie: *Edmund Hall*, *Lingua Testium*, London 1651. In verschiedenen Flugschriften wird auch England mit dem nördlichen Lande der Apokalypse identifiziert, so z.B.: *Ambrose Rigge*, *A standard of righteousness lifted up unto the nations, and an ensigne of grace unto the people, but the flagge of defiance against Antichrist, and all his messengers and ministers, who are under his power and pleading for it, for terme of life*, London 1663.

unter vielen zu nennen) als weltlicher Arm Roms, als christliche Universalmacht gepriesen wurde.²¹ In England, das eben diesen Anspruch selbst erhob und politisch in wachsendem Maße in Antagonismus zum iberischen Königreich stand, wurde das hier postulierte Sendungsbewusstsein in sein Gegenteil verkehrt. Spanien wurde, etwa in den Berichten zur Weltumsegelung Francis Drakes, zum Inbegriff des Bösen, zu einer tyrannisch regierten Nation, deren deformierte Angehörige ihre Kultur der Unkultur auf der ganzen Welt verbreiteten.²² Jene Völker, die dem Herrn in natürlicher Frömmigkeit verbunden waren, habe Spanien den katholischen Aberglauben und die iberische Brutalität gebracht. Erst ihre Schergen hätten die Indianer in jene Wilde verwandelt, die man zu pazifizieren vorgebe. Die in solch düsteren Farben gezeichnete feindliche Nation – war sie überhaupt zur Umkehr fähig oder bestand sie nicht vielmehr aus einer Schar von Untertanen, die sich willig der satanischen Verderbnis unterwarfen?²³ John Knox, der über Jahre in England tätige Schotte, hatte bereits Mitte des 16. Jahrhunderts zu letzterer Position tendiert. Die spanische Nation, so zitierte er einen im späten 15. Jahrhundert in Italien entstandenen Zweig antspanischer Propaganda, sei durch jüdisches Blut verunreinigt worden und daher ebenso wenig zum wahren Christentum zu bekehren wie das Volk der Gottesmörder.²⁴ Der Kampf zwischen Licht und Dunkel, zwischen Christ und Antichrist war aus dieser Perspektive ein Ringen der Nationen, die sich durch natürliche Disposition, die Gerechtigkeit ihrer Monarchen und vor

²¹ *Mariano Delgado*, Der Traum von der Universalmonarchie. Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492, in: Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches, hg. v. *Mariano Delgado* / *Klaus Koch* / *Edgar Marsch*, Freiburg 2003, 252–305.

²² *Walter Bigges*, A Summarie and Treu Discourse of Sir Francis Drakes West Indian Voyage, veröffentlicht von Thomas Cates, in: Sir Francis Drake's West Indian voyage 1585–1586, hg. v. *Mary Frear Keeler*, London 1981, 210–277. Dazu auch: *William S. Maltby*, The Black Legend in England. The Development of Anti Spanish Sentiment 1558–1660, Durham 1971.

²³ Zur schwarzen Legende: *William Maltby*, The Black Legend in England. The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558–1660, Durham 1971; *Judith Pollmann*, Eine natürliche Feindschaft: Ursprung und Funktion der Schwarzen Legende über Spanien in den Niederlanden, in: Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der Frühen Neuzeit, hg. v. *Franz Bosbach*, Köln 1992, 73–93; *Martina Mittag*, Nationale Identitätsbestrebungen und antspanische Polemik im englischen Pamphlet, 1558–1630, Frankfurt a. M. 1993; *Konrad Swart*, The Black Legend during the Eighty years war, in: Britain and the Netherlands 5 (1975) 36–57. *Thomas Werner*, De mythe van de Spaanse inquisitie in de Nederlanden van de zestiende eeuw, in: Bijdragen en Medelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden 105 (1990) 325–353; *Wolfgang Reinhard*, ‚Eine so barbarische und grausame Nation wie diese‘. Die Konstruktion der Alterität Spaniens durch die Leyenda Negra und ihr Nutzen für allerhand Identitäten, in: Geschichtsbilder und Gründungsmymen (Identitäten und Alteritäten 7), Würzburg 2001, 159–177. Spanien diente damit auch englischen Nationenkonstrukten als Negativmatrix. An der nun folgenden Konstruktion des angelsächsischen Selbstbildes als Volk von reinen Sitten und reinem Geblüt entzündete sich der Spott Daniel Defoes: *Daniel Defoe*, The True-born Englishman. A satyr, London 1701.

²⁴ *John Knox*, The first Blast of the trumpet against the monstrous regiment of women, 1558, hg. v. *Edward Arber*, Westminster 1895.

allem den Platz unterschieden, den Gott ihnen in seinem Heilsplan zugedacht hatte. Auf der einen Seite standen die gottseligen Nationen der Christenheit, auf der anderen Spanien – das Land der verlorenen Seelen. Wie ein Krankheitsherd musste es isoliert werden, denn nicht nur Gewalt, sondern innere Zersetzung gehörte zu den gefährlichsten Waffen des Bösen.²⁵ Selbst jenen, die den Truppen Spaniens widerstanden, drohte Gefahr durch das Gift seiner perversen Kultur. Die sehr konkrete, eigene Interessen berührende Furcht vor dem spanischen Servitut mischte sich mit der Angst vor dem Unbestimmten, dem Unbenennbaren, vor allem aber vor der eigenen Fehlbarkeit.²⁶ Das antispánische und das antipápstliche Feindbild ließen sich eben auch zur Perhorreszierung von Gruppierungen im Inneren des Königreichs instrumentalisieren. Dies geschah nach dem Regierungsantritt James I., dessen Annäherung an Spanien mit Misstrauen verfolgt wurde, in zunehmendem Maße.

Anzeichen, dass dem gesegneten England der Weg in die Dunkelheit bevorstehen könnte, gab es nach Meinung der militanten Minderheit der Radikalreformierten mehr als genug.²⁷ Robert Abbot hatte die im Umfeld des Hofes an Stärke gewinnenden Arminianer bereits zu Beginn des Jahrhunderts als halbe Katholiken bezeichnet.²⁸ Haben, so klagte der Bischof, so viele Märtyrer ihr Leben gelassen, so viele Könige sich in den Kampf gegen die Philister gestürzt, so viele Gelehrte sich um die Dogmatik der englischen Kirche gesorgt,

²⁵ Deren Abwendung war wiederum ein Zeichen der Erwähltheit. Vgl.: *Rome's Downfall*, London 1689. Dort heißt es: „Remember what a Design they had in 1679 how the Nations ruin was plotted and contrived by them, and how in 1683 they endeavoured to lay their Brats at our doors, and what they did contrive and endeavour since hath been blasted and defeated: Ought we not then with teh four and twenty Elders, Apoc. II.16,17 to fall upon our faces and sy ‚We give thee thanks, O Lord God Almighty, which art, and wast and art to ome, because thou hast taken thy great power and hast reigned.‘“ Wer Werkzeug der englisch-britischen Erwählung war, daran ließ der Autor keinen Zweifel: „When God begins thus to work in the pulling down of Antichrist that great Enemy of his Church, our Heads, Hearts should be at work to help forward that work which God hath begun; Oh pray, pray, that God would hasten teh accomplishment of those Promises and Prophecies that he hath made concerning the latter days; the Queen of Scots was heard to say sometinmes, that she feared more John Knox Prayers, than an Army of ten thousand men. Oh double your Prayers, so your Praises let your Mouths be filled therein.“

²⁶ Die Unterscheidung zwischen Angst und Furcht geht auf Kierkegaard zurück. Einen Vergleich mit Lacan bietet: *Claus von Bormann*, Der Begriff der Angst bei Kierkegaard, in: *Jahrbuch für klinische Psychoanalyse*, hg. v. *André Michels* u.a., Bd. 3: Angst, Tübingen 2001, 233–252. Die Notwendigkeit von Feindbildern zur Stabilisierung staatlicher Gemeinwesen betonte vor allem Carl Schmitt. Dazu aus Sicht der neueren Forschung: *Friedrich Balke*, Die Signatur des Feindes: Carl Schmitt und die Moderne, in: *Vom Sinn der Feindschaft*, hg. v. *Christian Geulen* u.a., Berlin 2002, 133–152. Vgl. aber auch: *Ernst Moritz Arndt*, Über Volkshaß, in: *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*, hg. v. *Michael Jeismann* u.a., Leipzig 1993, 319–334.

²⁷ *I. B. Gent*, *The last will and testament of superstition*, London 1642.

²⁸ Diese Position sollte während des gesamten 17. Jahrhunderts tradiert werden, vgl.: *William Houschone*, *Scotland pulling down the gates of Rome, or Christ against Antichrist, The Lambs friends against the Dragons followers*, London 1683.

nur damit die Kirche Gottes kampflos dem Antichristen übergeben werde?²⁹ Nein, dies könne, dürfe und werde nicht sein. Man dürfe nicht dulden, dass es immer schwerer werde, Glaube und Erlösung innerhalb der Kirche zu finden. Ja, dass die wahre Lehre Christi und das Feiern des Gottesdienstes nach seinen Geboten zum Gesetzesverstoß erklärt werde. Die unsichtbare Kirche Jesu Christi und die sichtbare englische Kirche drifteten auseinander.³⁰ Im Kampf zwischen Licht und Finsternis gewann die Finsternis nach Meinung puritanischer Prediger auch in England immer mehr an Boden und es stellte sich die Frage, wie darauf zu reagieren sei. Als 1642 die Composite Monarchy der Stuarts an ihrer Komplexität erstickte, als die Realität des Zwangs zur forcierten Staatsbildung den Kampf gegen den Mythos Elisabeth endgültig verlor, begann sich für die dezidierten Gegner der englischen Bischofskirche mit schottischer Unterstützung ein Zeitfenster zu öffnen, das sich erst 18 Jahre später wieder schließen sollte.³¹

Abgesehen von der Überzeugung, dass der König das Werk des Antichristen tat (Stephen Marshall) und die Bischofskirche mit Stumpf und Stiel auszurotten war (Root and Branch Petition), war man sich indes in kaum einem Punkte einig darüber, was Gott von den Seinen erwartete.³² Gegenüber den schottischen Aliierten hatte sich das Parlament 1643 auf die Übernahme einer presbyterialen Kirchenverfassung verpflichtet. Die Stimmen, die sich gegen eine solche zentrale Kirchenverfassung aussprachen, wurden indes im Verlaufe der 40er Jahre immer lauter und immer einflussreicher. Der Puritaner William Bartlet wandte sich in seiner *Ichnographia* von 1647 vor allem wider die „old Nationall Church“, die in der neuen Gewandung weiter existieren werde. Eben sie sei das Ergebnis der alten päpstlichen Dominanz, einer Kirchenstruktur, die die Gläubigen zu disziplinieren suche.³³ Im Grunde, so stimmte John Ellyson im gleichen Jahre zu, stehe hinter diesem Konzept der wohlbekannte römische Anspruch auf „Infallibility“ – Unfehlbarkeit, gegen den sich doch schon die

²⁹ Dazu auch: *Idolaters ruine and Englands triumph, or, The meditations of a maimed souldier*, London 1645.

³⁰ *Robert Abbot*, *The danger of popery: or, A sermon preached at a visitation at Ashford in Kent*, London 1625

³¹ Der Begriff wurde von Königsberger geprägt. Die neuere Forschung betont die Entwicklungschancen der Stuart Monarchie vor allem unter der Herrschaft James I.: *Ronald G. Asch*, *Die Stuart-Monarchie als „composite monarchy“: Supranationale Staatsbildung in Großbritannien und Irland im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, in: *Zusammengesetzte Staatlichkeit in der europäischen Verfassungsgeschichte* hg. v. *Hans-Jürgen Becker* (Der Staat 16), Berlin 2006, 141–170. Vgl. auch die Überblicksdarstellung: *Jonathan Scott*, *England's Troubles. Seventeenth-Century English Political Instability in European Context*, Cambridge 2000.

³² *Samuel Rawson Gardiner* (Hg.), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford 1927, 137ff.

³³ *William Bartlet*, *Ichnographia. Or A model of the primitive congregational way*, London 1647.

Reformatoren mit Vehemenz ausgesprochen hatten.³⁴ Die wahre Kirche Gottes könne nicht als nationale Staatskirche begründet werden, sie entstehe vielmehr in der vielfältigen Einheit des englischen Gottesvolkes, in dem Zusammenwirken der einzelnen sich stützenden und sich befruchtenden Kongregationen.³⁵ Jede andere Reform ende, so Richard Bartlet 1654, zwangsläufig mit Halbheiten und Absurditäten. Man könne sich nicht mit Satan verbünden, um Satan auszutreiben.³⁶

Hinter dergleichen Mahnungen stand zugleich Hoffnung. Der Herr, so mutmaßten einzelne Autoren angesichts der Siege der New Modell Army, hatte sich der Nation erbarmt, mit dem Übergang zur Republik sei das Zeitalter der sündhaften Könige endgültig vorbei.³⁷ Dem kurzen Hoffnungsschimmer folgte nach den politischen Katastrophen der Jahre 1653 und 1660 die Ernüchterung. George Fox und James Naylor, die beiden in inniger Abneigung verbundenen Führer der Quakerbewegung, griffen die Idee der von Gott gesegneten Nation in aller Schärfe an. Der Antichrist sei, so Naylor in Abwandlung der Lehre des Augustinus, im Inneren des Menschen zu suchen.³⁸ Er verkörpere die Kraft, die den Menschen vom Licht wegdränge.³⁹ Die Vorstellung, Gott offenbare sich einer ganzen Nation, er habe sie auserwählt, sei, so stimmte George Bis-

³⁴ *John Ellyson*, *Hereticks, sectaries and schismatics, discovered to be the Antichrist yet remaining and the great enemies of the peace of this kingdom*, London 1647. Der Titel ist irreführend und wird im Verlaufe des Textes widerlegt („If those, that are called Hereticks & co be no other than such as opposed Antichrist in all Ages“).

³⁵ *John Chandler*, *A narrative plainly shewing that the priests of England are as truly Antichrist (who got up since the dayes of the Apostles) as the pope and his clergie*, London 1659.

³⁶ *Richard Bartlet*, *The nevv birth*, London 1654. Für Bartlet ist der Kampf gegen den Antichristen dementsprechend weniger eine Auseinandersetzung zwischen reinen und unreinen Nationen, sondern ein innerer Kampf. („Because that i doe heartily wish and desire, that persons would not only labour to throw down Antichrist without them, but also to be as zealous and willing to throw down Antichrist within them. For when persons doe labour to throw down Antichrist at Rome, and to throw downe Antichrist in England, to throw downe Antichristian powers and Anitichristian Ministry, and Antichristian maintenance, and many other particulars, that might be named; and yet all this while, have a sprit of Antichrist within them, and by the power thereof, to throw downe Antichrist without them, it is no more then for Satan to cast out Satan“). Er schließt dabei allerdings nicht die Möglichkeit einer kollektiven inneren Reinigung aus, die zur Verchristlichung eines ganzen Volkes führen könne. Ähnlich: *John Spittlehouse*, *Rome ruin'd by White Hall, or, The papal crown demolisht*, London 1649.

³⁷ Deutlich auch in: *Nathaniel Burt*, *An appeal from Chancery, to the Lord General and his Councel of Officers, as also to the Councel of State*, London 1653.

³⁸ Vgl. *Joseph Salmon*, *Anti-christ in man, or discovery of the great whore that sits upon many waters*, London 1647.

³⁹ *George Fox*, *The unmasking and discovering of Anti-Christ*, London 1653. („All you children of the light mark, the deceivers enter into the world, the Antichrists enter in the world, and such as confess not Christ com in the flesh enter into the world, and the whole world lies in wickedness. Now all you that are wicked are turned from the light, and such are deceivers and Antichrists against him, such doth not confess Christ com in the flesh, for none in the world can Chist Jesus confess, but who in the light dwels which comes from Christ [...]“). *James Naylor*, *Antichrist in man, Christ's enemy*, London 1656.

hop den Quakern 1668 ausdrücklich zu, theologisch nicht haltbar.⁴⁰ Mit dem Kreuzestod Christi sei der alte Bund mit dem Volke Israel zerbrochen und der neue Bund mit den Jüngern Christi in aller Welt aufgerichtet worden.⁴¹

Die Überzeugung, England sei Speerspitze im Kampf gegen das Böse, es sei von Gott durch ein kluges Regiment und eine gereinigte Kirche gesegnet, hatte, wie diese Ausführungen zeigten, deutlich an Bindungskraft verloren.⁴² Ja, das Konzept war gegen seine eigenen Schöpfer gekehrt worden und hatte erhebliche zentrifugale Wirkungen entfaltet.⁴³ Nicht Rom, nicht Madrid, sondern eher Whitehall und Canterbury schreckten den Gläubigen.⁴⁴

Als 1673 die Gefahr eines katholischen Königtums fassbar wurde, erreichte die Kultur der wechselseitigen Delegitimation, der permanenten nach innen gerichteten Antichristsuche ihren Höhepunkt. Erneut stießen die Mahner wider das Papsttum in ihre Hörner. Wie bereits sein Vater, so wurde nun auch der Herzog von York als Handlanger des Bösen, als Türöffner des Papsttums attackiert. Und doch hatte sich der Klang der Warnrufe verändert. Die Flugschrift „England's Alarm“ von 1679 ließ als Gehilfen seiner teuflischen Majestät des Papstes nicht mehr länger Spanien auftreten, sondern die Franzosen – das neue Volk der Amalekiter.⁴⁵ Sie seien nicht nur gottlos, sondern brächten darüber hinaus das europäische Gleichgewicht durcheinander.⁴⁶

⁴⁰ *George Bishop*, *A looking glass for the times*, London 1668. Vgl. Auch: *Matthew Caffyn*, *The deceived and deceiving Quakers discovered*, London 1656.

⁴¹ Eine Position, die zu heftigen Gegenreaktionen führte: „For thou sayest ‚The Lord made all Nations of one Blood‘, but the Nations have poluted themselves, and are gone from God's make, and the Lord hath gathered us out from the Natons and Kindreds, and thou woudest have us mix with them again.“ (A testimoy against Jeffrey Bullock, his antichristian and foolish pamphlet stiled Antichrist's transformation within discovered by the light within, London 1676). Stärker noch bei Collier, der den Quakern vorwarf, selbst Werkzeuge des Teufels zu sein: *Thomas Collier*, *A Looking-glasse for the Quakers, wherein they may behold themselves; and others also may behold their pernicious ways. Or Deceit retuned upon the deceivers heads*, London 1656.

⁴² Zur Bedeutung des Antichristmotives für die englische Identitätsbildung und seine Intensivierung und Funktionalisierung durch die Puritaner am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts ausführlich: *Peter Lake / Michael Questier*, *The Antichrist's Lewd Hat. Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England*, Yale 2002.

⁴³ Bezeichnend ist etwa, dass die Antichristpolemiken von James I. in den 40er Jahren im Kampf gegen seinen Sohn Verwendung fanden: *King James his divine prophecie*, London 1645.

⁴⁴ Über der Krone schwebte damit beständig das Damoklesschwert der religiös begründeten, massenhaften Gehorsamsweigerung, vgl.: *The Saints Freedom from Tyranny vindicated*, London 1667.

⁴⁵ „O! would your Majesty please speedily to extirpate out of your Royal Territories and this City of London, all those Amalekites that trouble Israel, (I mean the French)“. In: *Johannes Philanglus*, *England's alarm, or, A most humble declaration, address and fervent petition to His Most Excellent Majesty, Charles The Second, King of Great Britain and Ireland, and to his most honourable and grand council the Parliament of England, as also to the city of London, and the whole nation in general*, London 1679. Ludwig XIV. trat zunehmend als Haupt der Feinde der wahren Kirche auf, und alle, die an seiner Seite fochten, wurden entsprechend als Handlanger des Bösen diffamiert, vgl.: *Pierre Jurieu*, *The accomplishment of the Scripture prophecies, or, The appoa-*

Weniger der sachliche Gehalt als vielmehr die semantische Einkleidung dieser Argumentation zeigte eine Schwerpunktverschiebung in der Darstellung des Antichristen. Nicht der Christenverfolger, sondern der Tyrann, der politische Gefahrenherd stand hier im Vordergrund. Der Antichrist wurde zu einer überkonfessionellen politischen Bedrohung. Sein Ziel, die Universalherrschaft, bedrohte „Europa“ – ein Begriff, der jenen der Christenheit zu verdrängen begann – als ein säkulares, politisches Gleichgewichtssystem. Ihn zu bekämpfen war nicht nur ein Gebot der Moral, sondern der Vernunft, Neutralität nicht nur sündhaft sondern dumm.⁴⁷ Auch der Staatenlenker, so die Botschaft, musste den Charakter der jeweiligen Akteure in seine Entscheidungen einkalkulieren. Er musste deren Interessenlage ebenso kennen wie seine Bereitschaft, Regeln zu akzeptieren. Letzteres, so führte ein anonymes Pamphlet von 1691 dem Leser vor Augen, sei bei Ludwig eben nicht der Fall. Selbst Papst Alexander VIII., der an nichts anderes als den Vorteil der Familie Ottoboni denke, schrecke aus diesem Grunde vor einer Kooperation mit Frankreich zurück.⁴⁸

Nicht mehr der Papst sondern Ludwig XIV. selbst war, wie dieses Beispiel zeigte, in den Mittelpunkt der Suche nach dem Haupt des Corpus Antichristi

ching deliverance of the church, London 1687. *Benjamin Keach*, Antichrist stormed, or, Mystery Babylon the great whore, and great city, proved to bet he present Church of Rome, London 1689; An Excellent new song on Lewis le Grand, or, The French king and the Devil, London 1689; A dialogue betwixt Lewis and the devil in the last year of his puissance: with his last will and testament, London 1690; An Answer to the satyr upon the French king, London 1697. Die Flut der delegitimierenden Flugschriften, die Ludwig XIV. zur Verkörperung des Urbösen erklärten, stellten nicht zuletzt eine Reaktion auf die überaus starke Gegenposition eines Bündnisses mit Frankreich dar. Dessen Verfechter verwiesen auf die gemeinsamen Interessen beider Länder, die höfisch-aristokratischen Kontakte und die gemeinsame Feindschaft mit den Niederlanden. (Vgl.: *Choice remarks on the most observable actions performed by Lewis the XIV, present king in France*, London 1681). Es galt, diese Argumentationslinie aus dem Diskurs zu drängen.

⁴⁶ The sun in the sign of Libra; or, The balance, London 1692. Neben der Gefahr für das europäische Gleichgewicht wird auch wiederholt die Gefahr für die Fundamentalgesetze des Landes genannt: *Pierre Allix*, A letter from a French lawyer to an English gentleman, upon the present revolution, London 1689. So indirekt auch: An account of the miserable and lamentable condition of the subjects of France, in a letter from a gentleman of Paris, of good credit, to his kinsman here in London, London 1694.

⁴⁷ Die Überlagerung und Vermengung sakraler und säkularer Argumentationsstränge wird auch deutlich in: Two dreams, viz. I. The dream of the French King Lewis XIV, called the Great and the Immortal, as he lately told it to the lords of his court, II. The dream of Mary d'Esté, Princess of Modena, and wife to James II, late King of England, London ¹¹1690. Als abschreckendes Beispiel einer solchen Dummheit wird gern die Eidgenossenschaft genannt, die sich 1663 beim erneuten Bündnisschluss mit Frankreich ihres souveränen Standes selbst entkleidet hatte, der also – nach Meinung der Kommentatoren – ihre Treue mit weiteren Wünschen entlohnt wurde, vgl.: The politicks of the French King, Lewis the XIV. discovered, London 1689. Kritisiert wurde auch die Untätigkeit nach der Eroberung der Freigrafschaft Burgund: Europe a slave unless England break her chains, London 1683. Zur Negativbeurteilung einer neutralen Haltung: The French intrigues discovered, London 1681.

⁴⁸ The present state of Christendom consider'd, London 1691.

gerückt.⁴⁹ Ludwig, der wiedergeborene Nero, der occidentale Türke⁵⁰, der Freund des Teufels, der Tyrann, der Sodomit, der Ehebrecher, der Christenverfolger, der Barbar – die englische Flugschriftenliteratur bediente sich reichlich in einer Metaphorik, die bereits gegen Karl den Kühnen ins Feld geführt worden war.⁵¹ Die in der Tat sehr alten Bilder wurden allerdings mit der säkularen Sprache der Politik verschmolzen. Ging es im 15. Jahrhundert darum, den Feind außerhalb der Christenheit zu stellen, so wollte das späte 17. Jahrhundert ihn außerhalb der Vernunft platzieren. Die Figur des Antichristen war damit – welch Absurdität – auch außerhalb ihrer religiösen Dimension denkbar. Sie wurde nicht nur entkonfessionalisiert, sondern auch säkularisiert. Dies war gerade in England unumgänglich, denn die Flugschriften wandten sich an ein Publikum mit höchst unterschiedlichen kirchenpolitischen Vorstellungen. Zudem hoffte man auf die Unterstützung europäischer Bündnispartner, die keineswegs alle dem Protestantismus zuneigten. Zur großen Allianz gehörte nicht nur der protestantische Glaubensheld William III., sondern auch Kaiser Leopold I.

Was machte das Urböse aus – welche Botschaft der Verblendung verbreitete es in der Welt? Die katholische Religion rückte im Rahmen des sich säkularisierenden Feindbildes zwangsläufig in den Hintergrund. An ihre Stelle trat der Vorwurf der kurzsichtigen Interessenpolitik, des unnatürlichen und unvernünftigen Machiavellismus, des Atheismus.⁵² Das Böse war nach dieser Sichtweise

⁴⁹ Mit Wohlgefallen wurden dementsprechend die Kontroversen zwischen Rom und Versailles analysiert und wiedergegeben, so: His Holyness The Pope of Rome's Declaration against The French King Louis the 14th, London 1690. Vgl. auch die propäpstliche Schrift: The most Christian Turk: or, a view of the life and bloody reign of Lewis XIV. present King of France, London 1690. In welchem Maße die Perhorreszierung Frankreichs die Feindbildhierarchie veränderte, war auch daran abzulesen, dass seine Schandtaten im Vergleich mit jenen der Türken als grausamer und perfider angesehen wurden. Die Türken, so betonte ein anonymes Pamphletist, achteten zumindest die Verträge, die sie schlossen (An Account of the late persecution of the Protestants in the vallys of Piemont, by the Duke of Savoy and the French King, in the year 1686, Oxford 1688). Ähnliches galt für die Jesuiten: The most Christian Turk: or, a view of the life and bloody reign of Lewis XIV. present King of France, London 1690. Die Grenzen des Sagbaren hatten sich verschoben. Das Papsttum ließ sich nunmehr auch als Opfer des Teufels darstellen. Das bedeutete nicht, dass antikatholische Selbstvergewisserungsrituale aus dem Diskurs verdrängt worden waren. Vgl.: Colin Haydon, I lowve my King and my Country, but a Roman catholic I Hate: anti-catholicism, xenophobia and natonal identity in eighteenth-century England, in: Protestantism and National Identity, Britain and Ireland, c. 1650–c.1850, hg. v. Tony Claydon / Ian McBride, Cambridge 1998, 33–53.

⁵⁰ Dazu insbesondere: A Letter from the French King to the great Turk, London 1692.

⁵¹ Besonders eindrucksvoll in: A Faithful account of the renewed persecution of the churches of Lower Aquitaine in France in the year 1692, London 1692. Aber auch: The great bastard, protector of the little one, Cologne 1689.

⁵² King Lewis of France, the Hector of Europe, London 1690. Nero gallicanus, or, The true pourtraicture of Lewis XIV, London 1690. Dort heißt es: „And in this eager chase of Universal Monarchy, such is the Rage of his Ambition to kill and take possession, that under the pretence of a Holy War to destroy Hereticks, he spares none, neither Priests nor Ministers, sissolves Relions

zugleich das Unberechenbare, das Unsoziale. Im eingangs erwähnten Helden-
gedicht Blackmores ist der Vertreter des Urbösen gleichsam das Haupt all je-
ner Kräfte in Europa, die dem ungezügelden Affekt, dem ungebremsten Egois-
mus huldigten.⁵³ Das Urböse appellierte an düstere Seiten, die sich überall in-
nerhalb der Christenheit und nicht etwa nur bei einer einzelnen Nation akti-
vieren ließen. Das Problem des Bösen war ein europäisches Problem und ließ
sich nur europäisch lösen.⁵⁴

Worte wie diese vernahm William III., der von seinen neuen englischen Un-
tertanen misstrauisch beäugte niederländische Statthalterkönig, mit Wohl-
gefallen.⁵⁵ Sie spiegelten indes nur die Meinung eines Teils der Flugschriften-
literatur wider.⁵⁶ Die antinationalen Zwischentöne in Blackmores Polemik ver-
rieten bereits, dass sich sehr zum Unwillen Williams III. ein anderes, alternati-
ves, überaus erfolgreiches Erklärungsmuster in den englischen Publikationen
durchzusetzen begann. Nicht die Person Ludwigs XIV. war eigentliche Ziel-
scheibe dieser Autoren, sondern das französische Königtum und die franzö-
sische Nation, aus der es erwuchs. Ein Land, so führte man unter geschicktem
Rekurs auf humanistische Polemiken aus, dessen Bewohner von Natur aus un-
zuverlässig und treulos sind, das von Ehrgeiz, Gott- und Sittenlosigkeit geprägt
ist, dessen Bewohner nur in der Eroberung anderer Völker beruhigt werden
können – ein solches Land bedarf geradezu eines Herrschers, der die Expan-
sion um jeden Preis sucht.⁵⁷ Der Versuch, die Zügellosen zu zähmen, war – aus

Societies as well as Reforme Chureches, demolishes Monasteries, as well as Temples, and draws
his Sword against the Papists with the same violence, as against the followers of Calvin, seeking
after a Most Chistian manner to establish his Will and Pleasure at any rate whatever, and not car-
ing what Laws of Religion, Morality, and common Humanity he violates, to have the Lives, Es-
tates and Consciences of all the World at his Command.“ Der Autor benennt Ludwig daher auch
als „Publick enemy of Christendom“. Vgl. auch: *John Gadbury*, John Gadbury, student in astrol-
ogy, his past and present opinion of the Ottoman or Turkish power, London 1683.

⁵³ Dazu auch: *The new politicks of the court of France*, London 1695. The means to free
Europe from the French usurpation, London 1689.

⁵⁴ *The Present French king drawn to the life, or, A relation of the many strategems, Jesuitical
devices, and diabolical policies that he at this time makes use of to aggrandize himself, the imita-
tion whereof prov'd so fatal to the late K. James*, London 1690. *The Intreigues of the French King
at Constantinople to embroil Christendom By: Louis XIV, King of France*, London 1689.

⁵⁵ *The Fate of France*, London 1690.

⁵⁶ Tatsächlich kam William nicht als einsamer Retter, sondern an der Spitze einer (auch in den
Niederlanden) höchst umstrittenen Interventionsarmee: *K.H.D. Haley*, *The Dutch, the invasion of
England and the alliance of 1689*, in: *The Revolution of 1688–1689. Changing perspectives*, hg. v.
Lois G. Schworer, Cambridge 1992, 21–34. Über die Bedeutung antiniederländischer Ressenti-
ments für die frühen Regierungsjahre Williams III., vgl.: *K.H.D. Haley*, *The British and the
Dutch*, London 1988, 143–156. Zur Überwindung dieser Schwierigkeiten durch antifranzösische,
sakral-nationale Propaganda: *Tony Claydon*, *William III. and the Godly Revolution*, Cambridge
1996, 126–147.

⁵⁷ *Paul Hay Du Chastelet*, *The politicks of France*, London 1691. *Galliae speculum, or, A new
survey of the French court and camp*, London 1673; *Nero gallicanus, or, The true pourtraiture of
Lewis XIV*, London 1690. Dort heißt es: „For it is certain the Genius of that Nation cannot long

dieser Sicht – von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aus der verderbten Delilah konnte keine reine Susanna mehr werden.⁵⁸ Frankreich war damit als permanent unzuverlässig, ja als antieuropäische Nation gebrandmarkt, als eine Brutstätte der Religionsverfolgung und der Tyrannei.

Urgund des Bösen war – soweit man dieser Argumentation folgte – nicht ein Fluch Gottes, nicht das Unglück der Erbfolge, sondern das unwandelbare Naturell eines Volkes. Dessen destruktiver Charakter stellte, diesem Standpunkt zufolge, einen konstanten empirisch nachvollziehbaren Grundpfeiler politischen Handelns in Europa dar. Die Erkenntnis der Unnatur der Gallier zwang die übrigen Völker zur Kooperation, andernfalls drohte die wütende Bestie von der Kette zu springen, das Gleichgewicht der Kräfte zu zerstören und Europa in die Nacht der Universalmonarchie hinabzureißen. Das an sich dynamische Konzept des Interesse geleiteten politischen Handelns und des sich beständig verschiebenden politischen Gleichgewichts in Europa erhielt durch die Integration nationaler Feindbildmuster ein statisches Element, das dauerhafte Ausgrenzung auf der einen und Zwang zur Kooperation (auch im Sinne von interkonfessionellem Ausgleich) auf der anderen Seite beförderte.⁵⁹ Wenn das Urböse sich in einer Institution, einem Volke verdichtete, so waren andere Akteure ausschließlich nach ihrem Verhältnis gegenüber dem Antieuropäer zu beurteilen. War dieses schlecht, so fielen die Kommentare positiv aus.

Das Konzept des säkularen Teufelsvolkes wirkte nach außen hin komplexitätsreduzierend. Nach innen entfaltete es eine integrierende Wirkung. Angesichts der harten Wettbewerbssituation, in der die wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Eliten Englands mit dem Nachbarland standen, stieß die Kon-

endure the Calms of a Lazuy Peace, so that if you cannot find employment for them abroad, the will be framing Commotions and Disturbances at home.“ Vgl. Auch: *The Ambitious practices of France, or, A relation of the ways and methods used by them to attain to that supream grandeur*, London 1689.

⁵⁸ Die Polemiken gegen französische Frauen als Inkarnation der französischen Nation und ihrer Verführungskraft waren in England aufgrund der Heiratspolitik der Stuarts eher stärker ausgeprägt als im Rest Europas. Vgl.: *Nero gallicanus* (Anm. 57); *The Designs of France against England and Holland discovered, or, The intrigues of that crown for the utter ruine of both those nations, laid open*, London 1686. *The politicks of the French King, Lewis the XIV. discovered*, London 1689.

⁵⁹ Deutlich wurde dies auch in Schriften niederländischer und deutscher Provenienz wie: *Petrus Valckenier*, *Das Verwirrte Europa. Oder Politische und Historische Beschreibung Der in Europa, fürnehmlich in dem Vereinigte Niederlande/ und in dessen Nachbarschaft/ seither dem Jahre 1664 entstandenen/ und durch die gesuchte allgemeine Monarchie der Frantzosen/ verursachten blutigen Kriege/ und leidigen Empörungen/ nebst deroselben Ursachen und Gründen*, Amsterdam 1677. *Das regiersüchtige Franckreich Worinnen Der Europäischen Welt sonderlich aber Franckreichs Regiersucht, und dahero entstehende vielfältige Kriege, derselben Ursachen, Progressen und Congressen, ingleichen die schlüpferigen und listigen Staatsgriffe, und Raison de Guerre, &c. von langen Zeiten her unpartheyisch vorgestellt werden etc.* In Verlegung des Autoris Anno 1684. Bemerkenswert auch die nur vordergründig optimistische Flugschrift: *Wahrsagerischer Weltspiegel Sr. König. Mayestät in Franckreich statt einer Antwort heimgeschicket*, 1674.

struktion eines antifranzösischen Feindbildes ohnehin auf breite Akzeptanz. Es war darüber hinaus für anglikanische Geistliche, die die Hugenottenvertreibung anprangerten, ebenso akzeptabel wie für die Befürworter einer Kooperation mit katholischen Mächten oder für Dissenter die die Antichristpolemik in ihrer traditionellen Form aus religiösen Gründen ablehnten.⁶⁰

Das Bild des Antichristen erfüllte damit auch in gewandelter, säkularisierter Form seine alte Aufgabe, Furcht zu kanalisieren und Angst ein Ventil zu geben.

Zusammenfassung: Ende des 17. Jahrhunderts kam es in England zu einer signifikanten Schwerpunktverschiebung in der Darstellung des Antichristen. Nicht der Christenverfolger, auch nicht der Papst, sondern der Tyrann (sprich: Ludwig XIV. als *nero gallicanus*), der politische Gefahrenherd also stand jetzt im Feindbild-Fokus. Der Antichrist wurde zunehmend als eine überkonfessionelle politische Bedrohung gezeichnet: Sein Ziel, die Universalherrschaft, bedrohte „Europa“ – ein Begriff, der jenen der Christenheit zu verdrängen begann – auch als säkulares, politisches Gleichgewichtssystem. Ihn zu bekämpfen war nicht nur ein Gebot der Moral, sondern der Vernunft. Ein Feindbild wurde so säkularisiert.

Abstract: In England there was a significant shift of emphasis in the portrayal of the Antichrist at the end of the 17th century. The figure was no longer the persecutor of Christians nor the Pope, but the tyrant (in other words Louis XIV as *nero gallicanus*); thus the focus was now on the political source of danger as an enemy stereotype. The Antichrist was increasingly depicted as a trans-denominational political threat: his goal, universal rule, threatened „Europe“ – a concept which began to supersede that of Christianity – also as a secular, political system of balance. It was not only a dictate of morality, but also of reason to fight against the Antichrist. In this way an enemy stereotype was secularized.

⁶⁰ Die Bedeutung der Verfolgung reformierter Gemeinden für die Genese der antifranzösischen Antichristpolemik zeigt sich etwa in: *Peter Gally de Gaujac*, *The bloody Babylon: or, A collection of some particulars concerning the persecution raging in France against the Protestants*, London 1698. Bezeichnend war, dass auch die Kritik an der Hugenottenverfolgung nicht von allen Autoren mit religiösen Argumenten vorgebracht, sondern in den säkularen politischen Diskurs transferiert wurde: *Objections against the restoring the Protestants in France according to the Edict of Nantes*, answered, London 1697.

Typologien des Antichrist-Motivs in Spanien

von Mariano Delgado

Apokalyptische Schriften drücken in der jüdischen und christlichen Tradition zumeist die Sehnsucht der Frommen nach der Ankunft oder Wiederkunft des Messias und dem Ende der Bedrängnis aus, nach Frieden und Gerechtigkeit hier und jetzt. Sie sind somit eine Form der Leidensbewältigung und müssen nicht zuletzt als „Seelsorge an Geängstigten“¹ verstanden werden. Daher nennt Gershom Scholem die jüdische Apokalyptik „die notwendig sich bildende Gestalt des akuten Messianismus“,² ein Urteil, das auch für die christliche Apokalyptik gilt. Die Antichrist-Literatur hat in Spanien lange Tradition.³ Sie begegnet uns in ungewöhnlich großer Dichte. Darin lassen sich verschiedene Typologien unterscheiden, die vor allem bestätigen, wie variabel dieses Motiv gehandhabt wurde.

1. Der Antichrist in den Beatus-Handschriften

Nicht von ungefähr stammen die meisten Apokalypse-Kommentare des Mittelalters aus Spanien, wie es Umberto Eco in seinem bekannten Roman *Der Name der Rose* popularisiert hat. Spanien verdanken wir die „Beatus-Handschriften“, die letztlich wie jede apokalyptische Literatur „Trost“ in Zeiten der Gefahr anzusprechen⁴ und „paränetisch“ zum Standhalten der Bedrohung und zum Ernst der Nachfolge ermutigen⁵ wollen. 32 Exemplare dieser Handschriften haben

¹ Ulrich H. J. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988, 5; Mariano Delgado, *Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de Siècle in der Christentumsgeschichte*, in: *Dimiter Daphinoff / Edgar Marsch* (Hg.), *Fin de siècle. Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch*, Freiburg Schweiz 1998, 37–59.

² Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: *Klaus Koch / Johann M. Schmidt* (Hg.), *Apokalyptik (Wege der Forschung 365)*, Darmstadt 1982, 327–369, 331.

³ Vgl. folgende Übersichtswerke: *José Guadalupe Medina*, *El Anticristo en la España medieval*, Madrid 2004 (dort Lit.); *ders.*, *Las profecías del Anticristo en la Edad media*, Madrid 1996 (dort Lit.); *Ramón Alba*, *Del Anticristo*, Madrid 1982 (dort Lit.).

⁴ Hölderlin wusste, was er sagte, als er in seinem – nicht zufällig – „Patmos“ genannten Gedicht die Verse schrieb: „Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch“. Vgl. Körtner, *Weltangst und Weltende* (Anm. 1), 310 u.a.

⁵ Im paränetischen Horizont müsste man also mit Ernst Bloch und Johann B. Metz das Diktum Hölderlins umkehren und sagen: „Wo Rettung naht, wächst auch die Gefahr“, nämlich die

uns erreicht, wovon 25 illuminiert sind. Kunsthistorisch betrachtet, faszinieren uns an diesen Büchern „vor allem jene ‚präpicassianischen‘ Illustrationen mit ihren heftigen, kindhaft einfachen, sakralen Farben, die den Text illuminieren.“⁶ Es handelt sich um flache, eindimensionale Bilder mit ihren knalligen, wilden und exotischen Farben, die José Jiménez Lozano die kastilischen „Fauves“ genannt hat: „Diese ‚Comics‘ haben endgültig mit dem ästhetischen Realismus der Griechen und Römer gebrochen, der im Grunde bereits in der altchristlichen, vor allem der westgotischen Kunst erledigt war; sie sind ‚barbarische‘ Kunst, die die Schönheit der Formen zerschlägt, um durch deren Entstellung, ähnlich wie Picasso und die anderen Maler, die dem Korsett des Realismus zu entkommen suchen, eine Schönheit darstellen zu können, die die leiblichen Augen nicht sehen, die aber der Geist ganz genau zu erkennen vermag, und zwar gerade in der Entstellung, dank deren die Symbole reiner und tiefer werden: das Lamm, der Drache, die Rosse des Todes, die wundersame Tierwelt von Pferden, Löwen oder Elefanten, eine phantastische Geographie, in der die Paradiesesströme unseren Planeten durchziehen und die voll ist von unbekannten, glücklichen Ländern und fremdartigen Bewohnern, ein himmlisches Jerusalem gleich einem schattigen Gehöft, die Engel, deren ägyptisches Auge wie eine Lampe ist und deren mächtige Schwingen die Gerechten schützen oder ihnen dazu dienen, ihr Angesicht vor dem Herrn der Welt zu bedecken.“⁷

Als Verfasser des Apokalypse-Kommentars dieser Handschriften gilt ein asturischer Mönch namens Beatus (gestorben nach 798), der Ende des 8. Jahrhunderts in einem Kloster in der Region Liébana im Norden Spaniens lebte. Er gehörte zu den Christen, die vor den Muslimen in den Bergen Zuflucht gefunden hatten. Er war davon überzeugt, dass sechzig oder siebzig Jahre nach der Invasion aus Afrika und der darauf folgenden Islamisierung sich die Christen Spaniens in einer ähnlichen Lage wie die Christen der Epoche befanden, in der die Offenbarung des Johannes geschrieben wurde: „Sie unterliegen schwerer Besteuerung, dürfen zu manchen Zeiten ihren Kult nicht öffentlich ausüben und weder Kirchen noch Klöster errichten, auch ist ihnen verboten, von einem Turm das Geläut der Glocken erschallen zu lassen; allein die Stimme des Muezzins darf von dort ertönen [...]. In dieser Situation islamischer Vorherrschaft,

Gefahr, nicht „angegürtet“ zu sein (vgl. Lk 12,35), wenn der Herr wiederkommt. *Johann B. Metz*, Im Angesicht der Gefahr. Theologische Meditation zu Lukas, Kapitel 21, und zur Apokalypse des Johannes, in: *Leonhard Reinisch* (Hg.), Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit, Freiburg 1984, 17–23, 23.

⁶ *José Jiménez Lozano*, Kastilien. Eine spirituelle Reise durch das Herz Spaniens. Mit einem Nachwort von *Mariano Delgado*. Aus dem Spanischen von *Michael Lauble*, Fribourg/Stuttgart 2005, 29. Zu den Illuminationen vgl. *Peter K. Klein*, Der ältere Beatus-Kodex Vitr. 14-1 der Biblioteca nacional zu Madrid. Studien zur Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts (Studien zur Kunstgeschichte 8), Hildesheim 1970.

⁷ *Jiménez Lozano*, Kastilien (Anm. 6), 32f.

die sich bis tief in die christliche Kirche selbst hinein auswirkte, da die Bischofswahl durch die muslimischen Behörden überwacht wurde, verfielen die Christen geradezu zwangsläufig darauf, Trost und Hoffnung in den großen Symbolen der Apokalypse zu suchen [...] und der Drache und das Tier mit den sieben Köpfen und die Große Hure in ihrem scharlachroten Kleid stellten jetzt wohl Emirate und Kalifate und ihre vom Scharlach des Christenblutes getränkte Tyrannei dar [...]. Über alles Leiden würden die Heere des Lammes, des Herrn der Sieben Siegel, mit denen das Buch des Lebens und der Geschichte versiegelt ist, triumphieren – die christlichen Heere, versteht sich.“⁸

So gelesen wird das letzte Buch des Neuen Testaments „zu einem Vademecum politischer Befreiung“. Vom Zufluchtsort des Beatus geht in der Tat um 800 eine zweifache Befreiungsbewegung aus: die militärische Bewegung richtet sich gegen die islamische Macht, während die religiöse gegen Verwässerungstendenzen bei den Christen unter islamischer Herrschaft den orthodox-katholischen Glauben der alten Konzilien verteidigt. Der Islam – und das heißt für Beatus jenes apokalyptische Tier mit den sieben Köpfen und die in Scharlach gekleidete Frau – hatte im Christentum selbst eine bestimmende Rolle erlangt: „Und dies nicht nur in der Verweichlichung der Sitten – viele Christen lebten polygam oder liebten den Luxus der Seide und der Schminke und das verfeinerte Leben – oder im nachlässigen Vergessen selbst des sprachlichen Ausdrucks – man konnte kein Latein mehr, und sogar die Formeln des Gottesdienstes oder des Gebets waren arabisiert worden –, sondern auf der Ebene des trinitarischen Glaubens selbst.“⁹

Beatus hat uns zwei Werke hinterlassen, die für die Antichrist-Literatur von Bedeutung sind: zunächst den (später illuminierten) Apokalypse-Kommentar,¹⁰ geschrieben zwischen 776 und 786, in dem er in Bezug auf Merkmale und Rolle des Antichristen eher der traditionellen Interpretation folgt;¹¹ und ein Werk aus dem Jahr 785 namens *Apologeticum*,¹² in dem er das Antichristmotiv auf die Polemik zwischen ihm und Elipandus, dem Bischof der von den Muslimen beherrschten Stadt Toledo, überträgt.

Der Apokalypse-Kommentar stellt eine Art Anthologie des theologischen Wissens der damaligen Zeit dar. So wird darin nach dem Wochen-Modell eine evolutive Geschichtsauffassung vertreten: Gemäß dem biblischen Glauben an eine Erschaffung der Welt in sechs Tagen wird deren Dauer auf 6.000 Jahre fi-

⁸ Jiménez Lozano, Kastilien (Anm. 6), 30

⁹ Jiménez Lozano, Kastilien (Anm. 6), 30. Beatus legte auch den Grundstein für die Legende von der Entdeckung des Grabes des Apostels Jakobus im Nordwesten Spaniens. Ab 844 (Schlacht von Clavijo in der Rioja-Gegend) reitet Jakobus auf einem weißen Pferd gegen die Muslime.

¹⁰ Vgl. Obras completas de Beato de Liébana, ed. Joaquín González Echegaray e.a., Madrid 1995, 3–663.

¹¹ Vgl. Guadalupe Medina, Anticristo (Anm. 3), 35.

¹² Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 697–953.

xiert, die in verschiedene heilsgeschichtliche Abschnitte geteilt werden. Die Welt befindet sich für Beatus bereits vor dem Ende des sechsten Zeitalters, das „von der Ankunft Christi bis zum Ende der Welt mit dem Gericht“ reicht.¹³ Für den Abschluss des sechsten Millenniums, das um das Jahr 800 stattfinden wird, fehlen nur noch wenige Jahre: „Was noch aus der Weltzeit übrig bleibt, ist für das menschliche Nachforschen ungewiss.“¹⁴ Diese Zeilen sind einerseits Ausdruck einer Naherwartung in Bedrängnis der Zeit, scheinen aber andererseits auf die Lehre Augustins und der Kirche zu verweisen, wonach wir über das genaue Ende der Welt letztlich keine sicheren Aussagen machen können.

Die Sorge um das Ende der Welt wird begleitet durch eine herkömmliche Beschreibung des Antichristen: Er wird aus dem jüdischen Stamm Dans sein, die Beschneidung und das mosaische Gesetz wieder einführen, Wunder wirken und Christus ersetzen, während dreieinhalb Jahre herrschen, usw. Aus der Ziffer 666 entnimmt Beatus, dass der Antichrist verschiedene Namen haben kann: Evantas, Dammatus, Antemus, Gensericus, Antichristus, Teitan, Diclux und Acxyme.¹⁵

Ebenso hat die ikonographische Darstellung des Antichristen in den Beatus-Handschriften die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen, denn er wird gemäß Offb 12 und 13 zumeist als Drache und Bestie dargestellt, aber auch – und ohne Bezug auf eine biblische Vorlage – als Mensch, und zwar als mittelalterlicher Ritter mit blonden Haaren, der mit einem Schwert in der rechten Hand Elias den Kopf abschneidet, nachdem er dies bereits mit Enoch getan hat, den zwei Propheten der letzten Tage. In der Forschung wird die menschliche Darstellung in den Beatus-Handschriften als die älteste dieser Art betrachtet.¹⁶

Interessanter ist aber die Übertragung des Antichristmotivs auf die trinitarische Polemik zwischen Beatus und Elipandus, dem Bischof von Toledo, im *Apologeticum*. Bei dieser Polemik, die im Jahre 783 entbrannte, große Bedeutung für das Schicksal des orthodoxen Glaubens an den dreieinigen Gott erlangte und dessen Echo bis an den karolingischen Hof drang, wo der „liberale“ Alkuin von York und die Väter der Frankfurter Synode 794 Beatus Recht gaben,¹⁷ ging es um den Adoptianismus. Denn Elipandus, der seinen Bischofsstuhl nicht zuletzt den Muslimen verdankte, vertrat gegen die klare Aussage des ersten Konzils von Nizäa (325) eben diese alte, islamfreundliche und auf

¹³ Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 388–389; vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 35.

¹⁴ Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 378–379; vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 36.

¹⁵ Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 508–509; vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 36.

¹⁶ Vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 39.

¹⁷ Vgl. *Heinrich Denzinger / Peter Hünermann*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (lat.-dt.), Freiburg i.Br. 412007, Nr. 615.

den Bischof Felix de Urgell zurückgehende Häresie, dass also Jesus Christus nicht dem Wesen und der Zeugung nach, sondern nur kraft Adoption „Sohn Gottes“ sei.

In der Polemik schenken sich Beatus und Elipandus nichts, sondern bringen einander in Verbindung mit dem Antichristen. Elipandus hatte 783 in seinem *Epistola ad Fidelem* seine Lehre bekräftigt¹⁸ und die Gegner, vor allem Etherius, Bischof von Oisma, und Beatus, die in den asturischen Bergen Liébanas Zuflucht vor den Muslimen gefunden hatten, als Diener und Jünger des Antichristen gebrandmarkt, die nicht fragen, sondern lehren.¹⁹ Er hielt ihnen u.a. auch vor, sich anzumaßen, über die Orthodoxie des Bischofs von Toledo zu urteilen, was unerhört sei: „Aber niemals hat man gehört, dass Liebanesen die Toledaner lehren.“²⁰ Schließlich gibt Elipandus in seinem Brief zu verstehen, dass in den Bergen Liébanas selbst der Vorläufer des Antichristen (precursor Antixpi) sein Unwesen treibt.

Dieser Brief und das Symbolum, in dem Elipandus seinen Adoptianismus ausgedrückt hatte, sind der Sitz im Leben des *Apologeticum*. Obwohl dieses Werk als ein Brief Etherius' und Beatus' an Elipandus verfasst ist, dürfte Beatus der Hauptautor gewesen sein. Sich ihrer rhetorischen Inferiorität gegenüber dem eloquenten Elipandus bewusst, geben die Autoren darin von Anfang an zu verstehen, dass es ihnen nicht um den Stil, sondern um die Sache geht: „Schreiben wir nicht, indem wir mit dunklen Begriffen philosophieren, sondern mit einfacher Klarheit, damit alle, die uns hören, nicht einander nach dem Sinn zu fragen brauchen, sondern es gut verstehen.“²¹ Vor allem im zweiten Buch, das von Christus und seinem Leib, der die Kirche ist, und vom Teufel und seinem Leib, der der Antichrist ist, handelt, gehen sie zum Angriff über: Sie stellen Elipandus in einer Reihe mit den altkirchlichen Ketzern Arius, Photinus, Bonosus, Macedonius, Nestorius, Eutychius, Dioscorus und Severus²² dar, die als „Hoden des Antichristen“ bezeichnet werden, „aus deren Samen jene perverse und zahlreiche Nachkommenschaft gezeugt wird, die durch Kopulation im Munde des Antichristen entsteht“.²³ Elipandus selbst, der als

¹⁸ „Qui non fuerit confessus Ihesum Xpm adoptibum humanitate et nequaquam adoptibum diunitate et hereticus est, exterminetur. „Auferte malum de terra uestra“. Corpus scriptorum muzarabicorum, ed. Juan Gil, Madrid 1973, 80.

¹⁹ „Non me interrogant, sed docere querunt, quia serui sunt Antixpi.“ Gil, Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 80.

²⁰ „Nam nunquam est auditum ut Libanenses Toletanos docuissent“. Gil, Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 81.

²¹ „Et non philosophando scribamus obscuris sermonibus, sed simpliciter, ut omnes qui audierunt alterum interrogare non indigeant, sed omnes intelligant“. Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 712–713 (Apologeticum I,14).

²² Vgl. Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 944–945 (Apologeticum II,94).

²³ „Hi testicoli Antichristi sunt, de quorum semine perversa prole gignitur, quae in Antichristi ore copulatur“. Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 944–945 (Apologeticum II,96).

„bloßer Mensch“ sich voller Arroganz und Eitelkeit über die gesamte Kirche erheben möchte,²⁴ wird als Primas Hispaniens zur Präfiguration des Antichristen: nicht zuletzt weil sein Symbolum sich nicht auf die 12 Sätze des Apostolischen Bekenntnisses beschränkt, sondern 22, also zweimal 11, enthält.²⁵ Da man leugnet, dass Jesus Christus Sohn Gottes und wahrer Gott ist, könne die Ankunft des Antichristen nicht zu weit sein: „Seine große Verfolgung zwingt zur Flucht, und es ist mühsam, kleine Kinder dabei mitzunehmen, die, weil sie noch gestillt werden, die Flucht erschweren.“²⁶ Kurzum: Die Ankunft des Antichristen habe sich also nicht, wie manche behaupten, in der Zeit Titus’ und Vespasians ereignet, als Jerusalem belagert und zerstört wurde, sondern stehe noch aus und werde bald erfolgen.²⁷

2. Der Antichrist in der mozarabischen Literatur

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts begegnen uns in Córdoba einige Mozaraber, die auf den Islamisierungs- und Arabisierungsdruck mit einem selbstbewussten, apokalyptischen Christentum reagieren. Sie suchen einerseits das Martyrium und entwickeln andererseits eine plumpe Islam-Polemik, in der Mohammed als „Engel Satans“ und „Vorläufer des Antichristen“ beschimpft wird, so etwa im *Memoriale Sanctorum* des Eulogius, des Anführers der „Märtyrer von Córdoba“.²⁸ Im *Apologeticus martyrium*²⁹ bekräftigt Eulogius diese Sicht: „Und so, Tag für Tag, mit ihrem unfrommen Spott, verachten sie den Klerus Gottes, sie bekämpfen, beschimpfen und verfluchen überall den Ritus der heiligen Religion, während sie die Hoffnung und den Glauben auf die Prophezeiungen eines kleinen, verdorbenen und verteufelten Mannes richten; dieser, von einem unreinen Geist besessen, führte wie ein wahrer Vorläufer des Anti-

²⁴ „Ecce nunc iam aperte vidi purum hominem Elipandum, et tanta elatione superbum, super omnem se Ecclesiam elevare, ut omnes tanquam bruta animalia putet esse“. Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 948–949 (Apologeticum II,101).

²⁵ „Quae verba aequaliter divisa, undecim et undecim sunt, ut aperte daretur intelligi, ipse primas Spaniae parefigurans se Antichristum“. Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 946–947 (Apologeticum II,99).

²⁶ „Iam longe Antichristus non est, quia iam Christus Deus esse negatur. Quod quidem, iuxta litteram, de adventu Antichristi nulli dubium est, quam persecutionis magnitudo compellit fugere; et grave est ferre parvulos, qui lactantes fugam retardant“. Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 950–951 (Apologeticum II,102).

²⁷ „Sed non est tempore Vaspasiani completum et Titi sed nunc in adventu Antichristi“. Obras completas de Beato de Liébana (Anm. 10), 950–951 (Apologeticum II,102).

²⁸ Vgl. Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 363–358, vgl. auch Obras completas de San Eulogio, ed. María Jesús Aldana García, Córdoba 1998.

²⁹ Vgl. Gil, Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 475–503; Obras completas de San Eulogio (Anm. 29).

christen den Kampf gegen das heilige Mysterium an, und nach seinem Belieben sowie der Anstiftung der Teufel folgend schuf er irgend eine häretische Religion für ein verlorenes Volk.“³⁰

Auch Alvar de Córdoba, ein mit Eulogius befreundeter Mozaraber, hat uns in seinem *Indiculus luminosus*³¹ „einen direkten Angriff auf den Islam“ hinterlassen: das elfte Horn des vierten Tieres Daniels nach Dan 7,7 wird nun mit Muhammad identifiziert, „der als Antichrist bezeichnet wird“.³² Und unter Bezug auf die danielische Zeitangabe „tempus, tempora et dimidium temporis“ (Dan 7,25: „für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“) sagt Alvar de Córdoba voraus, dass die muslimische Herrschaft um das Jahr 860 zu Ende gehen wird.³³ Die Antichrist-Tradition wird bei Eulogius und Alvar de Córdoba in den Dienst der eigenen religiösen Selbstbehauptung unter muslimischer Herrschaft gestellt.

Anders verhält es sich mit dem mozarabischen Text *Indiculus adventu Enoch et Eliae*³⁴ aus dem 9. Jahrhundert. In der Forschung wird diese Schrift als eine Art „Vita Antichristi“ betrachtet, das zu einigen Fragen Anlass gibt: Sie geht sicherlich dem Werk des Adson de Montier aus der Mitte des 10. Jahrhunderts voraus,³⁵ aber auch den oben vorgestellten mozarabischen Texten aus der Mitte des 9. Jahrhunderts? Das Fehlen einer Fixierung auf Muhammad und die Muslime würde dafür sprechen. Der anonyme Autor des *Indiculus* rezipiert die Hieronymus-Kommentare Daniels und der Apokalypse sowie die Werke Isidors von Sevilla und Beatus’ von Liébana. Er ist also nicht originell. Aber er liefert uns „eine Synthese der Merkmale und Handlungen des Antichristen“ mit antijüdischer und moralisierender Tendenz und ohne antiislamische Stoßrichtung.³⁶ Elias und Enoch werden, der Tradition folgend, als Propheten der Endzeit vorgestellt, die vor der Ankunft des Antichristen dreieinhalb Jahre predigen werden. Die symbolische Zahl des Antichristen ist hier nicht 666, sondern 662.³⁷

³⁰ Obras completas de San Eulogio (Anm. 28), 196; vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 40.

³¹ Vgl. *Gil*, Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 270–315.

³² *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 41.

³³ Vgl. *Gil*, Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 294–295.

³⁴ Vgl. *Gil*, Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 125–133.

³⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Volker Leppin in diesem Band, S. 115–126.

³⁶ *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 42.

³⁷ Vgl. *Gil*, Corpus scriptorum muzarabicorum (Anm. 18), 131.

3. Die Antichrist-Prophezeiungen im Mittelalter

Für das spanische Hochmittelalter ist zunächst kennzeichnend, dass wir es im Königreich Aragón mit einer reichen prophetischen und apokalyptischen Literatur zu tun haben, die nicht zuletzt „joachimitisch“ beeinflusst ist, während uns aus dem Königreich Kastilien wenige und eher sporadische Zeugnisse erreicht haben.³⁸

In Kastilien finden wir z.B. den Apokalypsekommentar (1185) des Augustiners Martín de León (ca. 1130–1203), der eine eher konventionelle Exegese in der Spur der antiken Antichrist-Tradition betreibt. Die Empfängnis des Antichristen wird ähnlich wie bei Hildegard von Bingen beschrieben: „Er wird aus der Verbindung zwischen einem Vater und einer Mutter hervorgehen, aber er wird ganz in der Sünde empfangen, gezeugt und geboren werden. Im selben Augenblick seiner Empfängnis wird der Teufel in den Uterus der Mutter eingehen, und aus der Bosheit des Teufels wird er sich in ihrem Schosse entwickeln und schützen.“³⁹

Darüber hinaus finden sich gelegentliche Verweise auf den Antichrist in verschiedenen Werken, wie etwa in *Fazienda de Ultra Mar* (ca. 1150),⁴⁰ das eine Paraphrase der Bibel in der Volkssprache ist; in *Libro de miseria de omne* (14. Jh.),⁴¹ das eine ziemlich freie spanische Version in Versform der Schrift *De contemptu mundi* Papst Innozenz' III. darstellt und eine kurze Beschreibung des Antichristen enthält; dazu gehört auch das Werk *Rimado de palacio* des Pero López de Ayala (1332–1407).⁴² In den *Signa iudicii* des Gonzalo de Berceo (ca. 1197–vor 1264) wird hingegen das Ende der Welt in Anlehnung an Hieronymus beschrieben, der Antichrist wird darin aber nirgendwo erwähnt.⁴³ In den Kathedralen und Kirchen Kastiliens finden sich ikonographische Darstellungen des Antichristen im Zusammenhang mit dem Jüngsten Gericht.

Im Königreich Aragón finden wir hingegen eine vielfältige Antichrist-Literatur. So etwa einige Werke joachimitischer Tradition, die bisher kaum erforscht und ediert wurden: das Werk *Tractatus contra Antichristum* des Augustiners Bernardo Oliver (1295–1348), dem auch das Werk *De inquisitione Antichristi* zugeschrieben wird; das Werk *Tractatus de mundi aetatibus et tentationibus et de Antichristo* (1335) des Franziskaners Poncio Carbonell (ca. 1260–

³⁸ Vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 47.

³⁹ *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 48.

⁴⁰ Vgl. *Almerich Arcediano de Antiochia*, La Fazienda de Ultra Mar. Biblia Romanceada et Itinéraire Biblique en prose castillane du XII-ème siècle, ed. *Moshé Lazar*, Salamanca 1965.

⁴¹ Vgl. *Carlos Alvar / José Manuel Lucía Megías*, Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión, Madrid 2002, 821.

⁴² Vgl. *Pero López de Ayala*, Rimado de Palacio, ed. *Germán Orduna*, Madrid 1987.

⁴³ Vgl. *Gonzalo de Berceo*, Signos que aparecerán antes del juicio final, ed. *Arturo M. Ramoneda*, Madrid 1980.

1350); das Werk *De statibus ecclesiae secundum Apocalypsim* (1318) des Franziskaners Bernardo Fuster; das anonyme Werk *Summula seu Breviloquium super Concordia Novi et Veteris Testamenti* (ca. 1350). Die Aufmerksamkeit der Forschung galt bisher dem Werk *Llibre qui és contra Antichrist* (ca. 1290) des Raimundus Lullus (1232–1316), das moralische Betrachtungen über das Wirken des Antichristen bietet, aber immer in der Spur der Tradition verbleibt und sich jeder prophetischen Spekulation enthält.⁴⁴ Das Werk *Interpretació d'una profecia d'un frare de Cistell* des Pedro de Aragón (ca. 1377), das ein prophetischer Kommentar der alten *Prophetie der Zedern des Libanon* ist, sagt hingegen König Heinrich II. von Kastilien (1369–1379) voraus, dass er der eschatologische Kaiser sein werde. Der Antichrist werde erst erscheinen, nachdem die westliche Bestie, d.h. Heinrich II. von Kastilien, die Muslime Spaniens vernichtend geschlagen und die Universalmonarchie beansprucht hat.

Am deutlichsten ist der joachimitische Einfluss im Werk *Tractatus de tempore adventus Antichristi et fine mundi* (1299) des Arnaldus de Vilanova (ca. 1235–1311).⁴⁵ In diesem und in anderen Werken, wie in *Confessió de Barcelona* (1305), kritisiert er im Geiste der Spiritualen die falschen Aposteln und Ordensleute, die er mit den Übeln seiner Zeit und der baldigen Ankunft des Antichristen in Verbindung setzt.⁴⁶ In seinem Werk *Philosophia catholica et divina tradens artem annichilandi versutias maximi Antichristi et omnium membroum ipsius* (1302) stellt er die Armut als das einzige Mittel dar, um gegen den Antichrist und seine Jünger zu kämpfen. Man kann sagen, dass seine Schriften von zwei Ideen geprägt sind: einerseits von der Notwendigkeit, den Zeitpunkt der Ankunft des Antichristen zu kennen, und andererseits von der Frage, ob dies mit Sicherheit in Erfahrung zu bringen ist.⁴⁷

Er war vom nahen Ende der Welt überzeugt, ja besessen, und unter Bezug auf das Buch Daniel sagte er – z.B. in seinem Werk *De mysterio cymbalorum* – die Ankunft des Antichristen für das Jahr 1376 voraus: das Große abendländische Schisma wird bekanntlich 1378 anbrechen. Außer der Bibel gehören Pseudo-Method, Kyrill, Eusebius, Hildegard von Bingen und die Sybillen zu den Autoritäten, auf die er sich stützt. Einflüsse Joachims von Fiore und des jüdischen Kabbalismus sind auch deutlich spürbar. Besonders interessant ist seine Prophetie über die Ankunft eines eschatologischen Kaisers am Ende der Zeiten, der die Muslime aus Spanien vertreiben, Nordafrika und Jerusalem zurückerobern und die Universalmonarchie errichten soll, bevor der Antichrist für kurze Zeit kommen werde. Arnaldus de Vilanovas Werk stellt den wichtigsten apokalyptischen Beitrag Spaniens seit den Beatus-Handschriften bis ins 14. Jh. dar. Seine Voraussagen der Ankunft des Antichristen und seine An-

⁴⁴ Vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 59.

⁴⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Hans-Joachim Schmidt in diesem Band, S. 137–171.

⁴⁶ Vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 62f.

⁴⁷ Vgl. *Guadalajara Medina*, Anticristo (Anm. 3), 63.

wendung mancher Prophezeiungen auf den Zustand der römischen Kirche, in deren Sittenverfall er ein Zeichen für die nahe Ankunft des Antichristen sah, wurden 1316 in Tarragona verurteilt; aber sein zeitlicher Messianismus um den eschatologischen Kaiser als „vespertilio“ oder „neuer David“ wird im Spätmittelalter und in der Renaissance in Spanien wirksam bleiben.⁴⁸

Im 15. Jh. finden wir in Kastilien und Aragón eine ganze Reihe von Traktaten, Predigten, Gedichten, Chroniken und Schriften aller Art, die prophetischen Charakter haben und sich mit dem Ende der Welt und dem Antichristen beschäftigen. Zwei Zeugnisse seien hier hervorgehoben:

In verschiedenen Predigten zwischen 1411 und 1416 sowie in seinem Brief an Papst Benedikt XIII. von 1412 drückt Vicente Ferrer (1350–1419) seine Überzeugung aus, dass der Antichrist bereits geboren wurde, sein Zerstörungswerk bald beginnen werde und somit das Ende der Welt unmittelbar bevorstehe. Dies werde Gott wegen unserer Sünden erlauben, zu denen für Vicente Ferrer nicht nur der Sittenverfall des Klerus und die allgemeine Dekadenz der Kirche gehören, sondern auch das enge Zusammenleben der Christen mit Juden und Mauren in Spanien. Vicente Ferrer scheint das Ende der Welt für das Jahr 1436 zu erwarten, auch wenn er betont, dass man das nicht mit Sicherheit wissen könne; er predigt überall „mit voller Gewissheit und Sicherheit“ (*certitudinaliter, ac secure praedico ubique*), dass in Kürze der Antichrist erscheinen und das Ende der Welt eintreffen werde.⁴⁹ Original ist seine Theorie eines doppelten Antichristen, denn er spricht von einem gemischten und einem reinen Antichrist. Während der erste ein falscher, von einem mächtigen König eingesetzter Papst sein wird, der eine Vorläuferaufgabe zu erfüllen hat, ist der zweite der Antichrist im eigentlichen Sinne, der am Ende der Zeiten erscheinen soll.⁵⁰

Besondere Erwähnung verdient auch das *Libro del Anticristo* (1496) von Martín Martínez de Ampíes.⁵¹ Es ist eher der anekdotischen als der exegetischen Tradition zuzurechnen, hat aber die Volksmentalität stark geprägt. Seine 45 Kapitel enthalten nicht nur das Standardwissen über die Geburt des Antichristen (aus dem Stamm Dans usw.), über seine Aktivität in der Welt, die Predigt Elias und Henochs und den Tod des Antichristen, sondern auch Exkurse über die Alchemie-Kenntnisse des Antichristen, seine vielen Wunder und seine Predigt unter den Amazonen.

Prägend für das 15. Jh. ist in Spanien vor allem das prophetische Klima, das durch die Antichrist-Literatur wie durch die auf die christlichen Könige über-

⁴⁸ Vgl. *Guadalajara Medina*, *Anticristo* (Anm. 3), 65.

⁴⁹ *Guadalajara Medina*, *Anticristo* (Anm. 3), 99.

⁵⁰ Vgl. *Guadalajara Medina*, *Anticristo* (Anm. 3),

⁵¹ Vgl. *Alba*, *Anticristo* (Anm. 3), 70–180.

tragenen Messiaserwartungen vieler bekehrten Juden entsteht.⁵² In der spanischen Fassung der Legende vom endzeitlichen Kaiser oder König „pflegte der Antichrist in Sevilla zu erscheinen, um dann von dem messianischen König überwältigt zu werden, der die Namen ‚der Verborgene‘ oder ‚die Fledermaus‘ trug und danach die Eroberung Granadas, Jerusalems und der restlichen Welt anstreben würde“.⁵³ Es ist kein Zufall, dass sich Ferdinand der Katholische nach der Eroberung Granadas 1492 auch „König von Jerusalem“ nannte.

4. Der Papst als Antichrist – oder die Ausnahme in der spanischen Antichrist-Literatur

Im 16. Jahrhundert finden wir bei den Comuneros, den Anführern des Aufstandes kastilischer Kommunen gegen Karl V. (1520–1522), eine Identifikation des Kaisers mit dem Antichristen.⁵⁴ Im 17. Jahrhundert mangelt es nicht an Stimmen, die den allmächtigen Graf Olivares, den Favoriten Philipps IV., mit dem Antichristen gleichsetzen, nicht zuletzt weil er die Ansiedlung der Juden in Spanien wieder erlauben möchte. Interessanter sind jedoch die Schriften, die im Papst den Antichrist sehen, weil sie eine Ausnahme in der spanischen Antichrist-Literatur darstellen. Zwei Beispiele hierfür sollen nun näher vorgestellt werden.

Miguel Servet (1511?–1553) wird als „Antitrinitarier und Pantheist“ eingestuft. Das Trinitätsdogma war für ihn eine Folge der „Hellenisierung des Christentums“ – genauso wie die Metamorphose der Kirche zur konstantinischen „Reichskirche“. Aus diesem Grund bemühte sich Servet um eine Rückführung (*Christianismi restitutio*, 1553) des dogmatischen Christentums auf seine „ursprüngliche“, d.h. nicht-trinitarische Form. Mit dem antitrinitarischen, arianischen Christentum wollte Servet nicht zuletzt eine Verständigung mit Juden und Muslimen erreichen.⁵⁵ Doch damit saß er im Reformationszeitalter im Niemandsland zwischen den sich bildenden Konfessionen. Als der Bischof von

⁵² Vgl. *Américo Castro*, Aspectos del vivir hispánico, Madrid 1970; *Jacques Lafaye*, Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas, México 1984.

⁵³ *Angus Mackay*, Spanien im Mittelalter: eine pluralistische Gesellschaft, in: *John H. Elliot* (Hg.), Die spanische Welt. Geschichte, Kultur, Gesellschaft, Freiburg 1991, 19–39, 21. Zur Tradition des „verborgenen“ eschatologischen Königs in der spanischen Welt vgl. *Alain Milhou*, La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII–XVII^e s.), in: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 18 (1982) 61–78.

⁵⁴ Vgl. *Alba*, Anticristo (Anm. 3), 187.

⁵⁵ Vgl. dazu u.a. *Julia Gauss*, Der junge Michael Servet, in: *Zwingliana* 12 (1966) 410–459; *Francisco Sánchez Blanco*, Michael Servets Kritik an der Trinitätslehre. Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen, Frankfurt a. M. 1977; *Marian Hillar / Claire S. Allen*, Michael Servetus: intellectual giant, humanist, and martyr, Lanham 2002 (dort auch Lit.).

Vienne in der Dauphiné ihm den Inquisitionsprozess machen wollte, floh er nach Genf, wo sein Erzfeind Calvin den Ton angab. So kam er vom Regen in die Traufe: auf Betreiben Calvins wurde er beim Gottesdienst sofort verhaftet und nach einem infamen Prozess am 27. Oktober 1553 als Ketzer verbrannt. Sein Tod löste bekanntlich eine lebhaft Toleranzdebatte aus, in deren Verlauf der Savoyarde Sebastian Castellio diesen denkwürdigen Satz an die Adresse Calvins richtete: „Einen Menschen töten heisst nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.“⁵⁶

In seinem kleinen Traktat *Sesenta signos del Anticristo* identifiziert Servet den römischen Papst mit dem Antichristen. Darin kommen seine Ekklesiologie und seine Geschichtsphilosophie, die in seinem Hauptwerk ausführlich dargestellt werden, verdichtet zur Sprache. Die Identifikation des Papstes mit dem Antichristen hat eine lange Tradition in den heterodoxen Bewegungen des Mittelalters und erfuhr im Schatten der Reformation eine wahre Apotheose.

In seiner Ekklesiologie geht Servet von der Verfallstheorie aus, die für ihn mit der konstantinischen Wende und dem antiarianischen, „trinitarischen“ Konzil von Nizäa (325) ansetzt. Seitdem habe der Antichrist, der von Anbeginn der Welt als Inkarnation Satans existiert, aber mit Papst Silvester und Kaiser Konstantin die Kirche erreicht hat, sein Reich ausgebreitet: „Der größte Abfall fand statt, als das Reich der Bestie anfang. Die Kirche versagte, als das (christliche) Römische Reich entstand [= zur Kirche wurde]. Der Abfall von wahren Glauben Christi fand statt, als diese drei Götter gedacht wurden (2 Thess 2)“.⁵⁷ Unter stillschweigender Anspielung auf den Vormarsch des Islam vermerkt Servet, dass das Christentum vor Papst Silvester immer gewachsen, während es danach immer geschrumpft sei: „Hier ist der Zeigefinger Gottes am Werk, hier zeigt sich seine auserkorene Strafe.“⁵⁸ Andere Zeichen für die Identifikation des Papstes mit dem Antichristen sind z.B. die Zwei-Schwerter-Theorie, die vielen vom Papsttum gelehrten Sophismen oder die Vielfalt erfundener liturgischer Zeremonien und Abgöttereien. Ein ganz besonderes Zeichen ist, dass die Bestie des Papsttums unterdessen „die Heiligen besiegt und tötet“ (Dan 7, Offb 13) und sich gar „mit dem Blut der Heiligen betrinkt“ (Offb 17 und 18). Gott aber werde eines Tages „unser Flehen“ hören (Offb 6 und 7).⁵⁹

Wir finden bei Servet Anklänge der Weltreichelehre Daniels und der Drei-Zeitalter-Lehre Joachims von Fiore, aber auch einen gewissen Millenarismus und zuweilen eine manichäische Geschichtsauffassung. Ausgehend von dunklen Zeitangaben aus dem Buch Daniel, aus der Offenbarung und aus der joa-

⁵⁶ Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, ed. Hans R. Guggisberg, Stuttgart 1984, 88.

⁵⁷ Miguel Servet, Treinta Cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melancton, ed. Angel Alcalá, Madrid 1971, 206.

⁵⁸ Servet, Treinta Cartas (Anm. 57), 199.

⁵⁹ Vgl. Servet, Treinta Cartas (Anm. 57), 208.

chimitischen Deutung des Jahres 1260 als das „tempus, tempora et dimidium temporis“ Daniels legt Servet (in seiner *Christianismi restitutio*) nahe, dass der Endkampf der von Michael angeführten Guten gegen den Antichrist und die Bösen im Jahre 1585 – eine Summe aus dem joachimitischen 1260 und dem nizäanischen 325 – stattfinden könnte. Er legt sich freilich nicht genau fest.⁶⁰

Servets kleiner Traktat endet mit der Verknüpfung der Antichrist-Doktrin mit seinem Antitrinitarismus: „Wer wahrhaftig glaubt, dass der Papst der Antichrist ist, wird auch wahrhaftig glauben, dass die papistische Trinität, die Kindertaufe und die anderen Sakramente des Papsttums teuflische Lehren sind.“⁶¹

Auch für die spanischen Protestanten des 16. Jahrhunderts war der Papst der Antichrist. Als wichtiges Zeugnis davon gilt das Werk *Imagen del Anticristo*, das ein gewisser Alonso de Peñafuente 1558 in Genf publizierte. Der Name ist wahrscheinlich ein Pseudonym. Das Werk ist nicht originell. Es geht von der für den Autor logischen These der Gleichsetzung des Papstes mit dem Antichrist aus, beschreibt ausführlich den Gegensatz zwischen Christus und dem Antichrist, und erzählt am Ende allegorisch die Zeugung oder Genealogie des Antichristen: „Sohn Satans, Sohn der Sünde. Die Sünde zeugte die Ignoranz der Wahrheit. Die Ignoranz der Wahrheit zeugte den Irrtum und seine Geschwistern. Der Irrtum zeugte den freien Willen und den Hochmut [...] die Traurigkeit des Geistes zeugte den Streitgeist, der nach Wahrheit strebt, aus dem der Papst der so genannten Christen hervorgeht, der „Antichrist“ genannt wird: mit dem Geist aus dem Munde Christi wird dieser täglich in den Herzen derjenigen, die das Evangelium des Lebens empfangen, getötet. Und am Ende wird er in einen Teich voll Feuer und brennenden Schwefel für immer geworfen: wie der Apostel Johannes im 19. Kapitel der Apokalypse gesagt hat.“⁶² Das Werk ist mit drei Kupfern versehen, die von einem zweitrangigen Künstler in Anlehnung an die bekannten Antichrist-Darstellungen des Lukas Cranach entworfen sein dürften.

5. Die Konquistadoren als Vorkämpfer des Antichristen – oder die kritische Pointe des Bartolomé de Las Casas

Wie kaum eine andere Gestalt der Christentumsgeschichte hat Las Casas (1484–1566) die friedliche Evangelisierung, also die „Überzeugung des Verstandes durch Vernunftgründe (*intellectus rationibus persuasivus*) und die sanft-

⁶⁰ Vgl. die Einführung von *Angel Alcalá* in: *Servet*, Treinta Cartas (Anm. 57), 49f.

⁶¹ *Servet*, Treinta Cartas (Anm. 57), 209.

⁶² *Alba*, Anticristo (Anm. 3), 205ff.

te Anlockung und Ermahnung des Willens (*voluntatis suaviter allectivus vel exhortativus*)“ als die einzige Art der Verbreitung des Christentums verteidigt.⁶³ Die Konquistadoren und diejenigen, die der Meinung waren, „dass die Völker, bevor ihnen der Glaube verkündet wird, erst mittels des Krieges unterworfen werden müssen“, sind für ihn „ohne Zweifel“ nicht nur „Vorkämpfer des Antichristen, sondern auch Nachahmer Mohammeds in der Art, welche er eingeschlagen hat, um die Menschen zu seiner Sekte zu ziehen“.⁶⁴ Sie sind solche, die „gemäß der Wirksamkeit des Satans“ (2 Thess 2,9) die Kirche Gottes bekämpfen (vgl. Apg 9,21; 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6).⁶⁵

Ausgehend von der antiislamischen Polemik im fiktiven Gespräch zwischen einem Sarazenen und einem Christen aus Arabien, das Vinzenz von Beauvais (zwischen 1184 und 1194 – um 1264) in seinem *Speculum historiale* erzählt, bekräftigt Las Casas, dass solche Menschen eigentlich „jenen bekannten falschen und schmutzigen Propheten“ nachahmen, „jenen Verführer der Menschen, der die ganze Welt erschüttert hat“, d.h. Mohammed; „sie ahmen sowohl die Art nach, die er eingeführt hat, um die Menschen an seine Sekte heranzuziehen, als auch seine Gewalttätigkeit, Grausamkeit und seine verbrecherischen Taten.“⁶⁶ Bei Vinzenz von Beauvais entgegnet der Christ dem Sarazenen: „Gewiß gab es einst viele Häretiker, doch keiner von ihnen hat mit dem Schwert oder durch irgendeine Gewaltanwendung versucht, jemanden zu seiner Sekte zu schleppen, sondern allein durch Betrügereien. Wer aber auch immer die Menschen zur Wahrheit oder zur Lüge führen wollte, konnte dies nicht tun ohne eine zumindest wahrscheinliche Verkündigung; und gewiß haben alle mit Ausnahme deines Verbündeten so gehandelt. Denn eben dieser hat die Menschen nicht so, d.h. nicht allein durch Verschlagenheit oder mittels einer trügerischen Überredungskunst, sondern mit dem Schwert und durch Gewalt, durch Unterdrückung und Plünderung gezwungen, seiner Sekte beizutreten.

⁶³ Vgl. *Bartolomé de Las Casas*, Die einzige Art der Berufung aller Völker zur wahren Religion, in: *ders.*, Werkauswahl, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. von *Mariano Delgado*, Paderborn 1994, 107.

⁶⁴ *Las Casas*, Die einzige Art (Anm. 63), 289, auch 284.

⁶⁵ *Las Casas*, Die einzige Art (Anm. 63), 284.

⁶⁶ *Las Casas*, Die einzige Art (Anm. 63), 284. Der Dialog der Philosophen, auf den sich Vinzenz bezieht, wurde von Petrus, Abt von Cluny, geschrieben und von Petrus Toletanus mit Hilfe eines Mönchs aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, als sich besagter Abt in Spanien befand (so Vinzenz XXIII,40). Apologetische Dialoge dieser Art waren im Mittelalter sehr verbreitet. Mit Mohammed, seiner „Sekte“ und dem „heiligen Krieg“ als Weg zu deren Verbreitung beschäftigt sich Vinzenz im *Speculum historiale* XXIII,39–68. Die Überschriften der jeweiligen Kapitel, die zugleich den apologetischen Charakter dieses Werkes dokumentieren, enthalten Begriffe wie „Trug“ (*fallacia*: 40), „Raub und Plünderung“ (*De furtis ac latrocinii*: 42), „Grausamkeit“ (*crudelitas*: 43), „Schamlosigkeit“ (*impudicitia*: 44), „abergläubisch“ (*superstitiosus*: 58), „Beschneidung und Schweinefleischverbot“ (*De circumcisione ac prohibitione carnis porcinae*: 59) usw. Vgl. *Vinzenz von Beauvais (Vincentius Bellovacensis)*, *Speculum quadruplex sive speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale*, 4 Bde., (Nachdruck) Graz 1965.

Niemals hat man von einem gehört, der zu den Menschen sagte: Jeden, der nicht bekennen will, daß ich der Prophet des Herrn der Welt bin, werde ich mit meinem Schwert erschlagen. Ich werde ihr Haus plündern und ihre Familie ins Verderben der Gefangenschaft stürzen. Und alle, die zu meiner Nachkommenschaft gehören, mögen ebenso handeln.“⁶⁷

Sieht man vom polemischen Islam-Bild ab, das dahinter steckt und auf das auch Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede vom 12. September 2006 anspielte,⁶⁸ so ist die Brisanz des Antichrist-Motivs bei Las Casas nicht zu übersehen: denn nichts konnte die stolzen katholischen Spanier, die Jahrhunderte lang den Islam bekämpft hatten, mehr treffen als der Vorwurf, sie handeln in Lateinamerika eigentlich wie die Anhänger Mohammeds, nicht wie die Vertreter der sanften Religion Jesu Christi. Vom apokalyptischen Klima im Spanien des 16. Jahrhunderts zeugt nicht zuletzt die Tatsache, dass Las Casas und sein Gefährte Fray Rodrigo de Ladrada von ihren Mitbrüdern aus dem Predigerorden „Elias und Henoch“ genannt wurden, also die Propheten der Endzeit.

6. Das römische System in der akademischen Exegese und Theologie

Wenn wir vom Werk des Franziskaners Luis de Malvenda (ca. 1488 – ca. 1547) *Tratado llamado leche de la fe del principe christiano. Con 62 milagros de Jesucristo nuestro Dios y Redentor. Y con los misterios del Antecristo. Y con las ropas de las virtudes morales y teologales* (Burgos 1545) absehen, das 1604 in deutscher Übersetzung (2 Bände) in München erschien⁶⁹ und nach Art der Spiritualen in den „Sünden der Zeit“ (Unterdrückung der Armen, Nachlässigkeit der Priester, Korruption der Richter usw.) Zeichen für die nahe Ankunft des Antichristen sieht, können wir für die akademische Exegese den Danielkommentar des Jesuiten Juan de Maldonado (1533/36–1583) und das enzyklopädische Werk *De Antichristo* (1604, 1611, 1647) des Dominikaners Tomás Malvenda (1565/66–1628) heranziehen. Darin kommt „das römische System“ zum Ausdruck, d.h. die Stilllegung des eschatologischen Fiebers und

⁶⁷ Las Casas, Die einzige Art (Anm. 63), 286.

⁶⁸ Heinz Otto Luthé / Wessam A. Frag, Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikt XVI. bei Christen und Muslimen, Bochum 2008.

⁶⁹ Luys de Malvenda, Von den sonderbaren Geheimnissen deß Antichristi: Darinn mit Umbstenden, standthafftigem grundt vnd einfuhrung viler Hohen, denckwürdigen vnd angenehmen discursen, gehandelt wirdt von dem Namen, Zukunfft, Geburt, Eltern, Erziehung, Leiblichen Gestalt, Ingenio, Haußgeist, Argumenten, Verfolgung, Herrschung, Wollust, Einritt zu Jerusalem, Gottslesterungen, Schanckungen, Falschem Todt, Aufferstehung, Wahren Todt vnd Endt deß laidigen Antichristi ... Durch *Aegidium Albertinum*, Bayrischen Secretarium verteutsch..., München 1604 (2 Bände).

die Betrachtung des Reiches Gottes vor allem als ein geistliches, das mit der ersten Ankunft Christi angefangen habe und in der römischen Kirche hier auf Erden versinnbildlicht sei.

Juan de Maldonado war einer der führenden und meistzitierten katholischen Exegeten seiner Zeit. In seinem aufschlussreichen Danielkommentar⁷⁰ setzt er sich immer wieder mit den klassischen Kommentaren christlicher Autoren wie Hieronymus (um 347–419/20) und Theodoretos (um 393–460) auseinander,⁷¹ aber auch mit den Kommentaren hebräischer Autoren wie Isaak Abravanel (1437–1508), von Maldonado „Barbinel“ genannt, und (Aben) Ibn Esra (1092–1167) sowie nicht zuletzt mit den Kommentaren „der neuen Ketzer“, ganz besonders Calvins. Von Hieronymus und Theodoretos nimmt er selten Abstand, von den hebräischen Autoren distanziert er sich generell mit wenigen Ausnahmen, die Thesen Calvins und anderer protestantischer Autoren werden aber immer wieder schroff abgelehnt. Nicht ohne kontroverstheologische Polemik nennt er Calvins Thesen abstruse, kindliche und gar lächerliche „Irrtümer“. Uns interessiert hier vor allem Maldonados Interpretation von Dan 7,11 und 12, die für ihn – nach dem exegetischen Prinzip der praefiguratio – vom Reich Christi und vom Antichristen handeln.

Zu Dan 7. Dieses Kapitel handelt für Maldonado von vier Tieren, die vier künftige Reiche bedeuten, sowie vom Gegensatz zwischen dem Reich Christi und dem des Antichristen. Was die Tiere betrifft, so bereitet nur die Identifizierung des vierten Tiers Schwierigkeiten, während die ersten drei wiederum mit Babyloniern, Persern/Medern und Makedoniern identifiziert werden. Bei der Auslegung von Dan 7,6–7 widerlegt Maldonado⁷² die Behauptung jüdischer Autoren, das dritte Tier stünde für das Reich von Makedoniern und Römern, während mit dem vierten das Türkische Reich gemeint sei, da der Messias noch nicht gekommen und das vierte Reich noch nicht depotenziert sei; mit allen kirchlichen Autoren („quod omnes Ecclesiastici auctores tradiderunt“) sieht Maldonado im vierten Tier das Römische Reich versinnbildlicht.

⁷⁰ Maldonados Kommentar zu den vier großen Propheten erschien an verschiedenen europäischen Druckorten in vielen Auflagen. Wir zitieren hier nach der Pariser Ausgabe von 1610, die uns freundlicherweise von der Universitätsbibliothek Tübingen (Signatur Ge 214.4) als Mikrofilm und Papierkopien zur Verfügung gestellt wurde: *Joannis Maldonati* [...] *Commentarij in prophetas IIII. Ieremiam, Barvch, Ezechielem & Danielm. Accessit Expositio Psalmi CIX & Epistola de collatione Sedanensi cum Caluinianis eodem auctore. Parisiis: sumptibus Claudij Morelli, 1610.* Zu Maldonado vgl. *Eugenio Asensio*, „Paraenesis ad litteras“. Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V., Madrid 1980; *Paul Schmitt*, *La Réforme catholique. Le combat de Maldonado*, Paris 1985.

⁷¹ Die exegetische Relevanz des Kirchenvaters Hieronymus dürfte hinreichend bekannt sein. Über Theodoretos ist geschrieben worden, dass er sowohl nach Umfang als auch Originalität und Qualität seiner exegetischen Werke noch vor Theodoros von Mopsuestia als der größte Bibelgelehrte der antiochenischen Schule gelten darf. *Albert Viciano*, Art. Theodoretos, in: *LThK*³, Bd. 9, 1401–1404, hier 1402.

⁷² Vgl. *Maldonati*, *Commentarij* (Anm. 70), 668–673.

Das Römische Reich aber ist ein komplexes Gebilde, das die Zeit vor und die Zeit nach Christi Geburt umfasst, denn Christi Reich betraf zunächst nur den geistlichen Bereich. Bis zu acht Gründe führt Maldonado an, um Aussehen und Charakter des vierten Tieres nach Dan 7,7 – etwa dass es furchtbar, schrecklich und äußerst stark gewesen sei, eiserne Zähne gehabt und nachdem es alles fraß und zermalmte, das Übrigbleibende noch mit den Füßen zertrat – mit dem Römischen Reich zu identifizieren. Lediglich bei den zehn Reichen, die nach Dan 7,24 die zehn Hörner von Dan 7,7 bedeuten sollen, ist Maldonado unschlüssig. Sie sollen zwar in der Zeit des Römischen Reiches nach Christi Geburt gesucht werden, und nicht im Römischen Reich vor Christi Geburt, wie einige Autoren meinen. Aber Maldonado gibt zu, sie nicht finden zu können: „Wenn wir nach ihnen suchen, finden wir sie nicht“.⁷³ Sie sind also ein noch künftiges Ereignis. Für wahrscheinlich hält Maldonado die Meinung jener kirchlichen Autoren, die mit Offb 17,12 darin zehn Reiche sehen, die unmittelbar vor der Ankunft des Antichristen bestehen werden. Gerade im Schatten der eschatologischen Spannung um 1600 werden viele Autoren – so u.a. Tommaso Campanella, Juan de Salazar, Diego Saavedra Fajardo, António Vieira und Menasseh Ben Israel⁷⁴ – die zehn Reiche zu finden meinen, wenn auch immer in verschiedenen Varianten.

Der nüchterne Maldonado teilt jedoch nicht das eschatologische Fieber der frühen Neuzeit. Er sieht zwar im kleineren Horn, „das anmaßend redete“ (Dan 7,8), ein Symbol für den Antichrist, der sich am Ende der Zeit erheben soll; zugleich lehnt er alle Versuche zeitgenössischer Autoren ab, das kleinere Horn konkret namhaft zu machen: es ist nicht der Türke, wie einige Autoren meinen, und schon gar nicht der Römische Pontifex, wie lutheranische und calvinistische Ketzer meinen, sondern eine künftige Gestalt am Ende der Zeit nach der endgültigen Vernichtung des vierten Tieres bzw. Zerstörung des vierten Reiches.⁷⁵

Bei der Auslegung von Dan 7,18 lehnt Maldonado die chiliastische Deutung ab, wonach mit den Heiligen des Höchsten die Kinder Gottes gemeint seien, die nach der Vernichtung des vierten Tieres die Erde für sich allein erben sollen; ebenso verwirft er die Meinung, es handle sich dabei um die Menschen, die dem Herzen nach bereits im Himmel seien. Solche Interpretationen missfallen ihm im selben Maße, „wie sie ihrem Autor Calvin gefallen“.⁷⁶ Vielmehr seien damit die seligen Menschen gemeint, die bereits jetzt mit dem Höchsten

⁷³ „Sed cum eos quaerimus, non inuenimus“. *Maldonati*, Commentarij (Anm. 70), 672.

⁷⁴ Vgl. dazu *Mariano Delgado*, Der Traum von der Universalmonarchie – Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492, in: *Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch* (Hg.), Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 1), Freiburg Schweiz / Stuttgart 2003, 252–305.

⁷⁵ Vgl. *Maldonati*, Commentarij (Anm. 70), 673f und 676f.

⁷⁶ *Maldonati*, Commentarij (Anm. 70), 680 (Kommentar zu Dan 7,18).

im Himmel säßen bzw. im vollen Besitz seines Reiches seien und beim Jüngsten Gericht mit Christus wiederkommen würden, um mit ihm zu richten.⁷⁷

Auch bei der Auslegung von Dan 7,25 lehnt Maldonado die Meinung des „Patriarchen der Ketzer“ (Calvin) gänzlich ab. Der Ausdruck „für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“, sei eine metaphorische Rede und meine eine nicht näher zu bestimmende Zeit, in der nach der Vernichtung des vierten Tieres der Antichrist herrschen soll. Maldonado bekräftigt die „bei allen alten Autoren“ überlieferte Interpretation, wonach unter „Zeit“ hier „Jahr“ zu verstehen sei und die Herrschaft des Antichristen folglich nur dreieinhalb Jahre dauern werde.⁷⁸

Bei der Auslegung von Dan 7,27 geht es schließlich um die Frage, ob mit „unter dem ganzen Himmel“ nur eine geistliche oder auch eine zeitliche Herrschaft gemeint sei. Maldonado lehnt erneut die jüdische Auslegung ab, wonach das Reich des Messias kein geistliches, sondern nur ein zeitliches sein werde und dieses noch nicht gekommen sei. Maldonado präzisiert, dass das mit Christus bereits gekommene Reich, das Reich der Kirche, ein geistliches und ein zeitliches zugleich sei, im Zustand der pilgernden Kirche aber nur ein geistliches Reich sei. Vorsichtig öffnet er dem gemäßigten Chiliasmus eine Tür, indem er andeutet, mit der zeitlichen Herrschaft der Heiligen des Höchsten „unter dem ganzen Himmel“ sei vielleicht die Zeit nach der endgültigen Zerstörung des vierten Reiches und nach dem Sieg über den Antichrist gemeint, weil dann die Kirche auf der ganzen Welt herrschen und es nur eine Herde und einen Hirten geben werde (vgl. Joh 10,16). Noch aber sehen wir nicht, dass das Evangelium auf der ganzen Welt gepredigt werde (vgl. Mt 24,14).⁷⁹

Zu Dan 11. In diesem Kapitel sind für Maldonado die Kämpfe zwischen Ptolemäus und Antiochus versinnbildlicht. Dan 11,21.31f und 34 beziehe sich auf Antiochus und seine Judenverfolgung. Da er vor der ersten Ankunft Christi herrschte, während der Antichrist vor der zweiten herrschen werde, könne er nicht der Antichrist sein; wohl aber könne in Antiochus eine Präfiguration des Antichristen gesehen werden, genauso wie in der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft eine Präfiguration der Befreiung aus der Tyrannei des Teufels in der Kirche des Evangeliums gesehen werden könne.⁸⁰ Desgleichen gilt für Dan 11,36f: Während einige alte hebräische Autoren den Antichrist mit einer in der Zeit nach Kaiser Julian kommenden Gestalt identifizieren, Ibn Esra mit Konstantin dem Großen, und die neuen Ketzer – „nicht viel besser beraten“ – einerseits mit dem Reich der Mohammedaner bzw. der Türken, andererseits

⁷⁷ Vgl. Maldonati, Commentarij (Anm. 70); vgl. auch ebd., 682 (Kommentar zu Dan 7,27).

⁷⁸ Vgl. Maldonati, Commentarij (Anm. 70), 681f (Kommentar zu Dan 7,25) und 744 (Kommentar zu Dan 12,11).

⁷⁹ Vgl. Maldonati, Commentarij (Anm. 70), 682.

⁸⁰ Vgl. Maldonati, Commentarij (Anm. 70), 723.

mit dem Römischen Pontifex, hegt Maldonado keinen Zweifel daran, dass diese Stelle in erster Linie auf Antiochus zu beziehen ist und nur im übertragenen Sinne auf den Antichrist, der am Ende der Zeit erscheinen soll und den wir aber noch nicht kennen.⁸¹

Zu Dan 12. Hier beschreibt Michael, „der Engel der Kirche“,⁸² die zu erwartende Verfolgung der Christen unter dem Antichristen, die in der Verfolgung der Juden unter Antiochus wiederum präfiguriert ist. Immer wieder werden hier die Irrtümer des Ketzermeisters (Calvin) bezüglich der Prädestination und der Auferstehung zurückgewiesen.⁸³ Besonders ausführlich begründet Maldonado bei der Auslegung von Dan 12,11, unter den „zwölfhundertneunzig Tagen“ seien die dreieinhalb Jahre zu verstehen, die der Antichrist noch herrschen soll, und nicht all die anderen Interpretationen, die von den Juden und den neuen Ketzern gemacht wurden.⁸⁴

Wie man sieht, hat Maldonado das Danielbuch gemäß dem römischen System als christologische und ekklesiologische Präfiguration interpretiert und sich dabei vom eschatologischen Fieber seiner Zeit distanziert. Der Antichrist und die zehn letzten Reiche, die unmittelbar vor seiner Ankunft bestehen und aus dem vierten Reich hervorgehen sollen, sind für ihn noch nicht in Sicht. Von einem langen Reich auf Erden unter der Führung der Heiligen des Höchsten, kann nach seiner Meinung nicht die Rede sein, da das fünfte Reich vor allem ein geistliches sei, mit der ersten Ankunft Christi angefangen habe und in der römischen Kirche hier auf Erden versinnbildlicht sei.⁸⁵ „*Cesset ergo mille annorum fabula*“, hatte einst Hieronymus im Kommentar zu Dan 7,17 geschrieben.⁸⁶ Eine ähnliche Stoßrichtung weist der Danielkommentar Maldonados auf: Man möge sich auf die Predigt des Evangeliums vom Reich auf der ganzen Welt konzentrieren, wo noch viele Menschen (Indien, Japan, China!) darauf warteten, und man möge endlich aufhören, das Danielbuch in der Ge-

⁸¹ Vgl. *Maldonati*, Commentarij (Anm. 70), 730–732.

⁸² „Recte ex hoc loco veteres auctores collegerunt Michaellem etiam nunc Ecclesiae nostrae praesae, nec enim angelus hic de veteris synagoga, sed de populo Christiano loquitur, cum haec ad Antichristi tempora referentur. Vocatur autem populus Christianus, populus Danielis“. *Maldonati*, Commentarij (Anm. 70), 737f.

⁸³ Vgl. *Maldonati*, Commentarij (Anm. 70), 738, 741f.

⁸⁴ Vgl. *Maldonati*, Commentarij (Anm. 70), 743–745.

⁸⁵ Der Kontroverstheologe Robert Bellarmin klagt das römische Prinzip deutlicher ein: „Und wir dürfen auch nicht zweifeln, liebste Zuhörer, daß die Kirche, welche schon mehr, denn hundert Ketzereyen überwunden hat, die Sekten Luthers und Kalvins nicht minder besiegen werde; denn wider die römische Kirche wird die ganze Macht der Hölle nichts vermögen [Mt 16,18]; a) sie ist das Königreich, welches ewig unzerstörlich seyn soll: das keinem andern Volke gleich den vorigen wird überlassen werden, sondern die vorhergehenden aufhebend und verzehrend, ewig bestehen wird [Dan 2,44], b) wovon der Engel zu Maria gesprochen hat: ‚Sein Reich wird kein Ende haben‘ [Lk 1,33].“ *Robert Bellarmin*, Gründliche Beweise für die Wahrheit der katholischen, und allein seligmachenden Religion, Augsburg 1796, 48.

⁸⁶ PL 25, 534.

genwart politisch-theologisch zu applizieren und die zehn Reiche und den Antichrist zu suchen.

Ähnlich ist auch der Tenor im Werk *De Antichristo* Malvendas, das zunächst 1604 in Rom erschien, danach 1611 in Valencia und schließlich 1647 posthum in Lyon, immer korrigiert und ergänzt. In der letzten Ausgabe hat es zwei Bände mit einem Umfang von 603 bzw. 246 Seiten im Großoktav. Der Inhalt wird darin in dreizehn Büchern und 354 Kapiteln geteilt,⁸⁷ während die erste Ausgabe nur elf Bücher hatte. Man findet darin, gut geordnet, eine Summa der Antichrist-Lehre bis Mitte des 17. Jahrhunderts (die Lehre der Kirchenväter und der sonstigen Antichrist-Literatur, einschließlich der Prophezeiungen der Sibyllen und der jüdischen Autoren: die ersten vier Kapitel des ersten Buches enthalten eine Auflistung der bisherigen Antichristliteratur). Alle Antichrist-Fragen werden vor dem Hintergrund des römischen Systems ausführlich und detailreich beantwortet: die Frage nach der Zeit der Ankunft des Antichristen, über dessen Zeugung und Genealogie, über die Zeichen des Antichristen, über sein Reich, seine Laster, seine Lehre und Wunder, die Verfolgung der Kirche, die Ankunft der Propheten Elias und Henoch und die Bekehrung der Juden am Ende der Zeiten, über den Tod des Antichristen. Besonders interessant sind das IV. und das XII. Buch, die von der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt als Bedingung für die Ankunft des Antichristen bzw. vom tausendjährigen Reich und dem Ende der Welt handeln: in diesen zwei Büchern kommt das römische System am deutlichsten zum Tragen.

Malvendas Werk hat die weitere Literatur über den Antichrist beeinflusst, in Spanien z.B. das Werk *Miscellánea de tres tratados* (Barcelona 1611) des Honofre Manescal,⁸⁸ das Werk *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antichristo* (Murcia 1635, ²1657) des Lucas Fernández de Ayala⁸⁹ und die Rede *La Venida del Ante-Cristo, y fin del mundo* (1736) des Benediktiners Jerónimo Feijóo (1676–1764).⁹⁰

Das römische System verteidigt auch der angesehene Theologe Francisco Suárez (1548–1617) in seinem Werk *Defensio fidei* (1613), das er – wohl im päpstlichen Auftrag bzw. im Auftrag seiner Ordensoberen – vor allem als Antwort auf die *Apologia pro iuramento fidelitatis* (1608) des englischen Königs Jakob I. (1603–1625) geschrieben hat. Dieser identifizierte darin den Papst mit dem Antichristen. Die Aussagen Jakobs I. über den Antichrist entbehren für Suárez jeder Grundlage und verdienen nicht einmal den Namen „Vermutungen“. Suárez widmet das ganze fünfte Buch seiner *Defensio fidei* dem Antichristen, „dessen Namen die Protestanten zur Verleumdung und Beschimpfung

⁸⁷ Vgl. das Inhaltsverzeichnis des gesamten Werkes in: *Alba*, Anticristo (Anm. 3), 217–237.

⁸⁸ Vgl. *Alba*, Anticristo (Anm. 3), 242–246.

⁸⁹ Vgl. *Alba*, Anticristo (Anm. 3), 253–263.

⁹⁰ Vgl. *Alba*, Anticristo (Anm. 3), 271–274.

der Person fälschlicherweise den Päpsten zuschreiben“.⁹¹ Bereits im dritten Band seines Werkes *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, d. 54ff, hatte sich Suárez mit dem Antichristen beschäftigt.⁹² Nach einer sorgfältigen Analysen der Thesen Jakobs I. und der theologischen Tradition antwortet Suárez, dass der Antichrist ein Mensch sein wird, dass seine Zeit noch nicht gekommen sei, dass die von ihm bewirkte, allerschlimmste Christenverfolgung noch nicht begonnen habe, dass die Zeugen der Endzeit gegen den Antichrist noch nicht erschienen seien, und dass sein Sitz schließlich weder jetzt noch künftig in Rom sein werde. So zieht Suárez folgendes Fazit: dass offensichtlich bisher kein so schädlicher und verabscheuungswürdiger Mensch existiert habe, schon gar nicht als Römischer Pontifex.⁹³

7. Abweichungen vom römischen System

Die spanische Antichrist-Literatur ist ein Fass ohne Boden, weil viele Texte noch unerforscht und unediert sind. Aufgrund des bekannten Materials können wir aber besondere Abweichungen vom römischen System in der frühen Neuzeit nennen. Es handelt sich zunächst um die Handschriften *Discurso sobre el Antichristo* (Madrid 1633) und *Trompeta del Juicio Final* (Navarra 1635) des Diego de Andosilla.⁹⁴ In beiden Texten wird bestritten, dass der Antichrist aus dem Stamm Dans hervorgehen soll; vielmehr wird die These aufgestellt, dass Kain der Antichrist ist, dass er also im Paradies geboren wurde, von Anfang an in der Welt tätig war und am Ende der Zeiten zurückkommen soll. Dessen Depotenziierung wird nicht nur durch die Wiederkunft des Messias geschehen, sondern auch durch Mitwirkung der Jungfrau von der unbefleckten Empfängnis am Kampf gegen den siebenköpfigen Drachen, von dem Offb 12 spricht.

Viel bedeutsamer ist die Abweichung, die das Werk *La venida del Mesías en gloria y majestad* (1790) des chilenischen Jesuiten Manuel Lacunza y Díaz

⁹¹ Francisco Suárez, *Defensionem fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro juramento difelicitatis, et praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Magnae Britanniae regis* (Opera omnia vol. 24, ed. D. M. André e.a.). Paris 1859, 532–638, 532. Es gibt eine spanische Ausgabe in: *ders.*, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, 4 vols., Madrid 1979ff.

⁹² Vgl. Francisco Suárez, *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, a quaestione XXVII usque LIX, et mysteria vitae Christi utriusque adventus ejus ita explicans, ut scholasticae doctrinae studiosis, et divini verbi concionatoribus usui esse possit* (Opera Omnia vol. 19, ed. D.M. André e.a.), Paris 1860, 1025–1120.

⁹³ Vgl. Alba, *Anticristo* (Anm. 3), 246–251.

⁹⁴ Vgl. Alba, *Anticristo* (Anm. 3), 265–270.

enthält.⁹⁵ Der Autor setzt sich u.a. mit dem Werk Malvendas und anderer akademischer Autoren auseinander, um festzustellen, dass die bisherige Antichrist-Tradition sich nicht auf die Bibel stützen kann.⁹⁶ Denn nirgendwo spricht die Bibel von der jüdischen Herkunft des Antichristen aus dem Stamm Dans, oder von seiner Geburt in Babel, seinem Wirken als Messias in Jerusalem oder seiner Universalmonarchie. Alles, was man herkömmlich über den Antichrist gesagt hat, ist daher für Lacunza „ein prächtiger Luftschloss, das sich auf wunderbare Art und Weise erhalten hat und wo unser Antichrist als ein schreckliches Gespenst lebt, wie ein Hirngespinnst oder ein Geschöpf unseres Verstandes.“⁹⁷

Unter Verweis auf Offb 13 ist der Antichrist für ihn vielmehr „ein moralischer Körper, der aus verschiedenen Individuen besteht, die miteinander moralisch verbunden sind“.⁹⁸ Lacunza sieht sich auch durch die Exegese der Ziffer 666 bestätigt; denn sie stehe für das griechische Wort *arnoume* oder *arnouma*, das auf Lateinisch *abrenuntio* und im Spanischen *reniego* bedeutet. Der Antichrist als moralische Person ist also eine Institution, die Christus und das Christentum mit ihren Taten verleugnet. Diese Interpretation hat eine formelle Ähnlichkeit mit der protestantischen Gleichsetzung des Papsttums als Institu-

⁹⁵ Manuel Lacunza, *La venida del Mesías en gloria y majestad*, ed. Mario Góngora, Santiago (Chile) 1969; ders., *Tercera Parte de la venida del Mesías en gloria y majestad*, ed. Adolfo Nordenflucht, Madrid 1978. Zu Lacunza vgl.: Alfred-Félix Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731–1801)*, Collonges-sous-Salève ²1968; Mario Góngora, *La obra de Lacunza en la lucha contra el „espíritu del siglo“ en Europa 1770–1830*, in: *Historia* (Santiago de Chile) 15 (1980) 7–65; ders., *Prefacio*, in: *Lacunza, La venida*, 11–18; Adolfo Nordenflucht, *Introducción*, in: *Lacunza, Tercera Parte*, 49–65; F. O. Parra Carrasco, *El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, Santiago de Chile 1993. Gian Maria Mastai, der spätere Papst Pius IX., schrieb am 1. Mai 1824 von Santiago de Chile, wo er sich als Sekretär des ersten päpstlichen Gesandten für Lateinamerika, Giovanni Muzi, aufhielt, an Giuseppe M. Graziosi in Rom: „soweit ich gesehen habe, gibt es hier eine starke Anhängerschaft von P. Lacunza, dem Millenaristen. In London sind verschiedene Auflagen erschienen, und hier hat man sie für 18 escudos pro Exemplar verkauft; ich habe niemanden gesehen, der unter seinen Büchern kein Exemplar davon hätte. Bei Ihrer Antwort, teilen Sie mir bitte mit, ob man sich in Rom ein Urteil darüber gebildet hat; ich glaube, dass man bei meiner Ausreise dabei war, dieses Werk zu untersuchen.“ *Pedro de Leturia*, *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica 1493–1835*, Bd. 3: *Apéndices, documentos, índices*, ed. Miguel Batllori (Analecta Gregoriana 103), Rom/Caracas 1960, 360.

⁹⁶ Die theologische Interpretationsmethode von Lacunza wird von drei Regeln geleitet, die er als die „einzigen und unfehlbaren unseres Glaubens“ bezeichnet: „erstens die göttliche Schrift, *verstanden in ihrem eigenen und wörtlichen Sinne*; zweitens die Überlieferung, nicht die menschliche, sondern die göttliche, also ich meine jene Überlieferung, die nicht aus [menschlichen] Ansichten, sondern aus göttlichem Glauben besteht, eine wahre, uralte, universale und uniforme (das sind nämlich die wesentlichen Merkmale der göttlichen Überlieferung); drittens die deutliche und ausdrückliche Definition der Kirche, versammelt im Heiligen Geist.“ *Lacunza, La venida del Mesías* (Anm. 95), 22.

⁹⁷ *Alba*, *Anticristo* (Anm. 3), 277.

⁹⁸ *Alba*, *Anticristo* (Anm. 3), 277.

tion und der Päpste als Individuen mit dem Antichristen, aber Lacunza ist natürlich weit davon entfernt, diesen Schluss zu ziehen.

Vom römischen System weicht deutlicher Lacunzas Interpretation der zweiten Ankunft Christi mit dem Sieg über den Antichrist ab. Denn Lacunza scheint – im Sinne eines gemäßigten Chiliasmus in der Tradition des Irenäus – zu befürworten, dass es zwischen der zweiten Ankunft Christi mit der endgültigen Depotenzierung des Antichristen und dem Ende dieser Welt die Sanften hier auf Erden ein messianisches, tausendjähriges Reich des Glücks erleben werden: „Es fehlt nunmehr allein die allerletzte Epoche oder die allergrößte Revolution.“⁹⁹ Lacunza kritisiert zudem die kirchliche Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus und Hieronymus, die Träger des römischen Systems, wenn er anschließend fragt: „Warum versucht man, [das Volk] zu täuschen, indem man den Aufprall des Steins auf die Füße der Statue sowie das [darauf folgende] Ende und Erlöschen aller Reiche und Herrschaft mit dem verwechselt, was *anlässlich des ersten ruhigen und friedlichen Kommens des Gottessohns geschah?*“¹⁰⁰

Das katholische Lehramt setzte das Werk Lacunzas am 6. September 1824 auf den Index, kam aber erst 1941–1944 zu einer vorsichtigen Verurteilung des darin enthaltenen „gemäßigten Chiliasmus“ mit den Worten: „Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse“ (Das System des gemäßigten Chiliasmus kann nicht sicher gelehrt werden)¹⁰¹ – was wohl auch bedeutet, dass es ebenso wenig mit Sicherheit geleugnet werden kann.

8. Ausblick

Die Antichrist-Literatur hat in Spanien eine lange Tradition und begegnet uns in ungewöhnlich großer Dichte. Darin lassen sich verschiedene Typologien unterscheiden, die vor allem bestätigen, wie variabel dieses Motiv gehandhabt und wie sehr es auch zur Kennzeichnung der (Glaubens-)Feinde gezielt verwendet wurde. Um 800 gewinnt die Deutung Mohammeds als Vorkämpfer des Antichristen an Bedeutung, aber auch der zu Adoptianismus und Islamfreundlichkeit neigende Bischof von Toledo, Elipandus, wird so gesehen. Im mittelalterlichen Spanien entstanden wirkungsreiche, joachimitisch geprägte politisch-theologische Traktate über die Ankunft des Antichristen, die von der Kirche verurteilt wurden, wie etwa der *Tractatus de tempore adventus Antichristi et fine mundi* (1299) des Arnaldus de Villanova. Ebenso waren Predigten und

⁹⁹ Lacunza, *La venida del Mesías* (Anm. 95), 36–62, 60.

¹⁰⁰ Lacunza, *La venida del Mesías* (Anm. 95), 60.

¹⁰¹ Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Peter Hünermann. Freiburg ⁴¹2007, Nr. 3839.

Prophezeiungen über den Antichrist im Umlauf, besonders die des Dominikaners Vicente Ferrer. Am meisten war aber das „römische System“ verbreitet, das im Danielkommentar (1610) des Jesuiten Juan de Maldonado und im enzyklopädischen Werk des Dominikaners Thomas Malvenda *De Antichristo* (1604, 1611, 1647) seinen eindrucksvollsten Niederschlag erfährt. Daneben finden wir für Spanien atypische Antichrist-Typologien, wie etwa die Kennzeichnung des Papstes als Antichrist in Miguel Servets Traktat *Sesenta signos del Anticristo*, oder die Bezeichnung der Conquistadoren Lateinamerikas als Vorkämpfer des Antichristen durch Bartolomé de Las Casas in seinem Werk *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*. Schließlich gibt es in der spanischen Antichrist-Literatur der frühen Neuzeit besondere Abweichungen vom römischen System, wie etwa der gemäßigte Chiliasmus im Werk des chilenischen Jesuiten Manuel Lacunza *La venida del Mesías en gloria y majestad* (1790).

Zusammenfassung: In der spanischen Antichrist-Tradition lassen sich verschiedene Typologien unterscheiden, die nicht zuletzt bestätigen, wie variabel dieses Motiv gehandhabt wurde. Der Beitrag setzt sich vor allem mit der Rolle des Antichristen in den Beatus-Handschriften und in der mozarabischen Literatur des Frühmittelalters, in den Prophezeiungen des Hoch- und Spätmittelalters, im Werk des Humanisten Miguel Servet und des Indianerapostels Bartolomé de Las Casas während der Renaissance, in den gelehrten Bibelkommentaren des Jesuiten Juan de Maldonado und des Dominikaners Tomas Malvenda in der Zeit der Kontroverstheologie sowie schließlich im Werk des Jesuiten Manuel Lacunza um 1800 auseinander.

Abstract: Different typologies can be distinguished in the Spanish tradition of the Antichrist which, at the very least, confirm how variably this motif was dealt with. The contribution looks into the role of the Antichrist in various historical texts: in the Beatus manuscripts and in the Mozarabic literature of the Early Middle Ages, in the prophecies of the High Middle Ages and Late Middle Ages, in the work of the humanist Miguel Servet and the Apostle to the Indians Bartolomé de Las Casas during the Renaissance period, in the scholarly Bible commentaries of the Jesuit Juan Maldonado and the Dominican Thomas Malvenda during the period of controversial theology, and finally in the work of the Jesuit Manuel Lacunza around 1800.

V.

DER ANTICHRIST IN THEOLOGIE,
PHILOSOPHIE UND POLITIK

Erlöser und Überwinder des Antichrist

Ein eschatologisches Versatzstück im historischen Diskurs

von Kurt Anglet

Wie ein geheimnisvolles Vermächtnis wirken eine Reihe von Aufzeichnungen aus der letzten Lebensphase des Philosophen Walter Benjamin, die – wegen ihrer sprachlichen Zuspitzung – als Thesen über den Begriff der Geschichte bzw. als geschichtsphilosophische Thesen Eingang in die Rezeption seines Denkens gefunden haben. Weit bescheidener klingt Benjamins eigene Einschätzung in einem Brief an Gretel Adorno vom April 1940: „Noch heute händige ich sie Dir mehr als einen auf nachdenklichen Spaziergängen eingesammelten Strauß flüsternder Gräser denn als eine Sammlung von Thesen aus. In mehr als einem Sinne ist der Text, den Du erhalten sollst, reduziert.“ Man könnte ihn mit einem Terminus aus der theologischen Überlieferung als eine Sammlung von Florilegien ansehen. Die „Blüten“ freilich scheinen noch nicht aufgegangen; wir haben es eher mit Knospen, zusammengebunden zu einem „Strauß flüsternder Gräser“ zu tun, während Thesen ja laut herausgesagt und in aller Öffentlichkeit vertreten werden. Zu einer derartigen öffentlichen Diskussion boten allein die äußeren Umstände jener Wochen und Monate keinen Raum. Ebenso wenig die inneren, wie Benjamin zuvor diskret andeutet: „Der Krieg und die Konstellation, die er mit sich brachte, hat mich dazu geführt, einige Gedanken niederzulegen, von denen ich sagen kann, daß ich sie an die zwanzig Jahre bei mir verwahrt, ja, verwahrt vor mir selber gehalten habe.“¹

Es muss sich also um Überlegungen handeln, die bis auf die Zeit der Abfassung des *Theologisch-politischen Fragments* oder des *Fragments Kapitalismus als Religion* ganz zu Beginn der 1920er Jahre zurückgehen. Zudem soll es Philologen geben, denen bis heute nicht der eminent theologische Charakter seiner abgelehnten Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1924) aufgegangen ist: Es gibt keine theologische Abhandlung der neueren Zeit, in der das Wesen des Satanischen eine so treffende Darstellung gefunden hat wie in den Schlusspassagen des Trauerspielbuches. Zu verständlich, wenn Benjamin nach dem Scheitern seiner akademischen Pläne in der literarischen Sphäre, in Essay und Feuilleton, sein Glück suchte bzw. im historischen Materialismus seine theoretische Armatur gegenüber dem Historismus der bürgerlichen Kultur erblickte. Dennoch stimmt es nicht ganz, dass er sich erst mit dem Ausbruch des Krieges an das theologische Element seines Denkens erinnerte.

¹ Beide Zitate: *Walter Benjamin*, Gesammelte Schriften, Bd. I.3, hg. von Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974, 1226 (Ausgabe fortan im Text als GS zitiert).

Vielmehr meldet es sich im Vorfeld des Passagen-Werks zu Wort, unmerklich scheinbar, aber doch vernehmlich, wie Benjamin in einem Brief an Werner Kraft (vom 25.5.1935) den Blick lenkt auf den „Prozeß einer vollkommenen Umwälzung, den eine aus der weit zurückliegenden Zeit meines metaphysischen, ja theologischen Denkens stammende Gedanken- und Bildermasse durchmachen mußte, um mit ihrer ganzen Kraft meine gegenwärtige Verfassung zu nähren. Dieser Prozeß ging im stillen vor sich; ich selber habe so wenig von ihm gewußt“ (GS V.2, 1128).

Um so bewusster der Rückgriff auf die Theologie in seinen Aufzeichnungen *Über den Begriff der Geschichte*, als sich der Theoretiker des historischen Materialismus nicht allein in seiner Person in einem französischen Internierungslager isoliert, sondern die eigene Theorie durch die politische Praxis, sprich: den Hitler-Stalin-Pakt desavouiert sah, weshalb nach Meinung seines Freundes Gershom Scholem in jenen „Thesen über Geschichte“ „sein Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes sich vollzog.“² Ungeachtet dessen hält Benjamin an der Figur des historischen Materialismus fest, einer „Puppe“, deren Hand – nach dem Schachspielvergleich von These I – ein buckliger Zwerg an Schnüren lenkte. Folglich könne sie „es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.“ (vgl. GS I.2, 693). Ihre Unscheinbarkeit freilich stellt kein Argument für ihre ideologische Funktion dar. Durchaus denkbar wäre es, dass die Geschichte nicht in der vorgeordneten Begrifflichkeit des historischen Materialismus aufginge, sofern ihr die Theologie in der heimlichen Meisterschaft ihrer Zwergenrolle ein ums andere Mal einen Streich spielte. Nirgendwo greifbarer wird der Widerspruch zwischen ideologischem Anspruch und theologischer Wahrheit als in These VI, in der sich Benjamin auf einen Schlüsselsatz der christlichen Eschatologie gegenüber dem herrschenden Konformismus in der Geschichtsbetrachtung beruft: „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist.“ (GS I.2, 695).

1. Brisanz der Geschichtsschreibung

Zwei Missverständnisse haben im Rahmen der Benjamin-Rezeption die Einsicht in den Sinnzusammenhang jener Aussage verstellt. Das eine, das mit

² Vgl. Gershom Scholem, Walter Benjamin und sein Engel, in: Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlass des 80. Geburtstages von Walter Benjamin, hg. von Siegfried Unseld, Frankfurt a. M. 1972, 129.

Blick auf das theologische Element von Benjamins Denken von „häretischer jüdischer Theologie“ spricht. Wie schon der erste Abschnitt des *Theologisch-politischen Fragments*, der vom Wirken des Messias handelt, ist auch die betreffende Aussage alles andere als häretisch; sie könnte in jeder christlichen Schuldogmatik stehen. Und mögen Bibelhistoriker auch Parallelen zur Rede vom Antichristen im Judentum erkennen, wo vom Widersacher JHWHs und seines Gesalbten die Rede ist – vom Antichristen kann in einem mehr als metaphorischen Sinne nur mehr die Rede sein, wenn der Christus, der Messias bereits gekommen ist: einzig da kann er als Überwinder des Antichrist kommen, da dieser erst infolge seines Kommens auf den Plan tritt. D. h., der Antichrist tritt nicht zu einer beliebigen Zeit in Erscheinung, sondern es handelt sich um eine Figur der Endzeit; bezeichnenderweise folgt sie im Buch der Offenbarung dem Drachen, dem Inbegriff Satans, der in Kap. 12 auftritt, um das göttliche Kind zu verschlingen, gemeinsam mit seinem Propheten (vgl. Offb 13) – als Gegenspieler des Messias. Versteht man nun Benjamins Aussage in diesem Sinne, im Lichte christlicher Theologie, so erklärt sich das zweite Missverständnis: die enthusiastische Rezeption Benjamins im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts auf Seiten linker christlicher Theologen, für die Benjamin gewissermaßen zu einem modernen Kirchenvater avancierte. Man übersieht dabei nur, dass Benjamin nicht als Theologe, sondern als Historiker, und zwar als ein Historiker des historischen Materialismus jüdischer Herkunft spricht, der letztere auch in der Theorie nicht verleugnet.

Geht es doch Benjamin in seinen „Thesen“ trotz der schier ausweglosen Situation seiner Zeit zunächst nicht primär um die Zukunft in einem ganz allgemeinen Sinne; bereits in These II erkennt er mit Lotze „die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft.“ (vgl. GS I.2, 693). Um von der Verstelltheit seiner eigenen Zukunft gar nicht zu handeln, sei allein auf den bevorstehenden Fall Frankreichs verwiesen, der ihm, wie zahlreichen Emigranten, den Boden unter den Füßen wegziehen wird. Eben aus dieser Perspektive, der Perspektive der Todgeweihten, stellt sich dem Verfechter eines historischen Materialismus die Geschichte ganz anders dar als dem akademischen Historiker, der sich Jahrzehnte später bequem in seinem Schreibtischsessel zurücklehnen kann, um das vorhandene „Material“ auszuwerten. Wir gewinnen erst eine leise Ahnung von der Brisanz einer Geschichtsschreibung, wenn deren Gegenstand, die Geschichte noch offen ist. Und von hier aus versteht sich Benjamins Veto gegen jene Form der Geschichtsbetrachtung, die auch heute noch den Ton angibt: „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht“, so beginnt These VI, „es erkennen ‚wie es denn eigentlich gewesen ist‘. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.“ (GS I.2, 695). Das Bild der Vergangenheit entspringt der Gegenwart des Geschehens – eines Geschehens, dessen Zukunft offen scheint. Und in diesem Spannungsbogen zwischen Gegenwart und Zukunft stellt sich „ein Bild

der Vergangenheit“ ein. Folglich gehe es dem historischen Materialismus „daraus, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt.“ (ebd.).

Damit ist nicht gemeint, der Historiker habe gleich einem surrealistischen Künstler irgendwelche willkürliche psychologische Assoziationen der Gefährdeten festzuhalten, die sich vielleicht in einem Irrenhaus oder in einem Schlachthof wähen, also Projektionen unserer Ängste. Ausdrücklich ist von einem „Bild der Vergangenheit“ die Rede – von einem Bild, das nicht allein der Gefahrensituation eines einzelnen historischen Subjekts entspricht, sondern nicht weniger die Gefahr für die Nachwelt zum Ausdruck bringt: „Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben.“ Woraus Benjamin die oben zitierte Folgerung herleitet, in jeder Epoche müsse „versucht werden, die Überlieferung dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“

2. Bild der Vergangenheit als Vorausbild der Hoffnung

Mit einer derartigen Folgerung aber tritt Benjamin aus seinem Zeitrahmen – aus der Zeit um das Jahr 1940 – heraus, um ihm letztlich gleichwohl verhaftet zu bleiben. Denn bei dem anschließenden – eher unvermittelten – Wort vom Messias als Erlöser und Überwinder des Antichrist handelt es sich ja nicht etwa um eine beliebige Assoziation eines heimatlosen jüdischen Intellektuellen. Es entspricht dem Paradigma christlicher Eschatologie; es bezeichnet ein, ja das Vorausbild christlicher Hoffnung auf Rettung über den engeren theologischen Rahmen hinaus. Dass jenes Bild vom Messias als Erlöser und Überwinder des Antichrist sich gleichwohl schwerlich in die ideologischen Schablonen eines historischen Materialismus fügt, bedarf keiner weiteren Erklärung. Mit Befremden hätten auch die Wohlmeinenden unter seinen Vertretern Benjamins theologische Anleihe aufgenommen, selbst wenn es lediglich als ein „Bild“ fungieren sollte und nicht als ein neues politisches Credo, das dem alten religiösen entlehnt ist. Vom Konformismus, zu dem die eigene Ideologie verpflichtet, erst gar nicht zu reden.

Damit hat sich Benjamins Ansinnen freilich weder aus historischer noch aus theologischer Sicht erledigt. Aus theologischer nicht, weil die christliche Exegese lang genug die eigene eschatologische Überlieferung verschämt als ein Produkt christlicher Frühzeit abtat, ohne jeden Blick für die apokalyptische Dimension der Gegenwart. Aus historischer Perspektive nicht, weil es das historische Bild gar nicht gibt: das Bild, „wie es denn eigentlich gewesen ist“. Selbst wenn es gelänge, alles um Auschwitz herum lückenlos zu dokumentie-

ren – das historische Bild böte eher Stoff zu einer Hollywood-Verfilmung, als dass es die Erfahrungswelt der Opfer spiegelte. Denn unter einem „Bild der Vergangenheit“ versteht nun Benjamin gerade nicht das Produkt unserer Vorstellung, sondern „wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt“. Es sind Bilder, wie man sie Jahre zuvor bei Proust in der Schilderung des Bahnhofs von Saint-Lazare findet: „Leider sind diese wunderbaren Stätten, die Bahnhöfe, von denen man sich zu fernen Bestimmungsorten aufmacht, zugleich tragische Stätten. Soll sich das Wunder vollziehen, das uns mitten in Ländern, die bisher nur in Gedanken existierten, leben läßt, so müssen wir beim Verlassen des Wartesaals darauf verzichten, bald die befreundete Stube wiederzufinden, in der wir eben noch waren. Man muß alle Hoffnung aufgegeben haben, zum Schlafen nach Hause zu kommen, sobald man sich entschlossen hat, in die verpestete Höhle vorzudringen, aus der man zum Mysterium gelangt, in eine der großen Glashallen wie die von Saint-Lazare, in der nun ich den Zug nach Balbec suchte. Über einer auseinandergerissenen Stadt spannte sie ihren weiten wüsten Himmel voll drohender Dramen; so modern, so fast pariserisch sind manche Himmel von Mantegna oder Veronese, unter solcher Wölbung kann sich nur etwas Furchtbares oder Feierliches vollziehen, eine Abfahrt auf der Eisenbahn oder die Kreuzerhöhung.“³ – Die Konstellation, wie sie Proust hier beschreibt, beruht noch auf einem menschlichen Entschluss und besitzt einen ästhetischen Rahmen (Mantegna, Veronese). Die Konstellation von Eisenbahnabfahrt und Kreuzerhöhung, im Paris der frühen 1940er Jahre fügt sich hingegen in keinen ästhetischen Rahmen: Sie weist auf die Deportation zahlloser Menschen, die aus ihrer „befreundeten Stube“ gerissen wurden, mögen auch etliche ähnlich wie Proust empfunden, ohne jemals einen Mantegna oder Veronese zu Gesicht bekommen zu haben.

Zu tief ist das Kreuz Christi in die Leidensgeschichte der Menschheit eingeschrieben, als dass es sich nicht über einen Pariser Himmel erheben könnte; zu dicht liegen Passion und Erlösung wie nach Jules Isaac Kreuz und Krematorium – weit mehr als eine rein sprachliche Alliteration [!] – beieinander, als dass die Kreuzerhöhung nicht zu einem Hoffnungszeichen für die Hoffnungslosen werden könnte. Sie hat Benjamin vor Augen, während sich der „herrschenden Klasse“ heute wie damals Geschichte im Wesentlichen auf Kulturgeschichte beschränkt, wenn er abschließend vermerkt: „Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“

³ Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 2 (Im Schatten der jungen Mädchen), übers. von Walter Benjamin / Franz Hessel, o.J. [1922], 277f.

3. Messianischer Grenzwert

Bedenkt man, dass jene Zeilen vor dem Fall Frankreichs niedergeschrieben sind; dass Benjamin hier also auf die Shoah vorausblickt, dann wird deutlich, dass die Rückbesinnung auf den Messias als Erlöser und Überwinder des Antichrist keine Marotte eines Verzweifelten darstellt, in dessen Schlingen sich der Anspruch der eigenen Ideologie mit einem Kernstück der überkommenen christlichen Tradition verwirren. Was den Geschichtsschreiber Benjamins vom gängigen Historiker unterscheidet, ist der Blick voraus, den er mit den Opfern der Geschichte teilt – ein Blick, der ihn zugleich mit der Erwartungshaltung der christlichen Eschatologie zu verbinden scheint. Doch hier, wo sie sich aufs engste berühren, endet der Vergleich, obschon Benjamin das Charisma des Geschichtsschreibers darin erkennt, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen – angesichts der in These IX aufgewiesenen Perspektive, wo der Geschichtsschreiber mit den Augen des Angelus Novus vor sich „eine einzige Katastrophe“ erblickt.

Denn Benjamins Identifikation des Katastrophenzusammenhangs der Geschichte mit der Dynamik des Fortschritts am Ende von These IX resultiert keineswegs, wie man folgern könnte, aus einem historischen Pessimismus oder allgemeinen Defaitismus – inwiefern sollte dann der Geschichtsschreiber den Funken der Hoffnung im Vergangenen anfachen?! Vielmehr blickt er, in der Tradition des Judentums stehend, auf das Kommen des Messias als Erlöser und Überwinder des Antichrist voraus, während für den Christen in Jesus von Nazareth als Messias der Erlöser schon gekommen ist, aber seine Wiederkunft als Überwinder des Antichrist noch aussteht. Durch das Gekommensein des Messias, durch sein Erlösungsoffer am Kreuz ist der adamtische Schuldzusammenhang der Geschichte durchbrochen, gewissermaßen das Vergangene zur Vergangenheit geworden. Denn das Böse, das nach Christus kommt, resultiert weniger aus dem adamtischen Schuldzusammenhang; aus dem menschlichen Verlangen, wie Gott sein zu wollen (vgl. Gen 3,5), sondern erweist sich als Werk des Antichrist: im Versuch, das Werk der Erlösung zu zerstören und an Vollkommenheit zu überbieten. Entspricht das triebhaft Böse im Menschen gewissermaßen seinem adamtischen Erbe, ist Ausfluss seiner menschlichen Natur, seiner menschlichen Schwäche, so verbindet sich mit dem Wirken des Antichrist ein übernatürlicher Anspruch: alles Menschliche – ob in der Gestalt des Behinderten (auf dem Wege der Euthanasie) oder in Gestalt der Juden als des von Gott erwählten Volkes (in den Massenvernichtungslagern) – auszulöschen, um eine vermeintliche *societas perfecta* bzw. den „neuen Menschen“ als Gegenbild zur Neuschöpfung Christi zu schaffen.

Insofern für den jüdischen Intellektuellen Walter Benjamin das Kommen des Messias noch aussteht, vermischt sich ihm der adamtische Schuldzusammenhang der Geschichte mit dem Verblendungszusammenhang des Antichrist zu

einem einzigen geschichtlichen Katastrophenzusammenhang, dem der Historiker ohnmächtig gegenüber steht. Folglich verflüchtigt sich nicht allein in den Notizen zu den „Thesen“ die Erlösung zu einer asymptotischen Größe; sie erscheint als „der *limes* des Fortschritts“ (GS I.3, 1235), also als ein bloßer Grenzwert auf der Achse des Fortschritts, der von der Gegenwart in die Zukunft führt. Bereits in der vorausgehenden These (V) gesteht Benjamin unumwunden die Flüchtigkeit jenes Bildes der Vergangenheit ein: „Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. [...] Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemein erkannte.“ (GS I.2, 695) – Wie aber soll dann ein Geschichtsschreiber im Vergangenen den Funken der Hoffnung anfachen, wenn sein Bild „mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht“? Mit seiner Verflüchtigung kündigt sich das Verschwinden der Hoffnung jeder Gegenwart an, die sich nicht im Bild des Vergangenen erkennt: So triumphiert zuletzt die Geschichte – ob im Zeichen des adamitischen Sündenfalls oder des Fortschritts – über den Messias, der als Erlöser wie als der Überwinder des Antichrist kommen soll.

4. Zwei messianische Zeitachsen

Allein aus diesem Grunde ist es nicht gleichgültig, ob die Gestalt des Messias lediglich als ein Bild oder als eine Idee des Vergangenen auf uns kommt, oder aber als Epiphanie, also als Erlöser bereits erschienen ist, so dass wir ihn bei seiner Wiederkunft als den Überwinder des Antichrist erwarten. Denn als ein Bild der Vergangenheit bzw. als Verheißung der eigenen Überlieferung vor Augen, vermögen wir sein Wirken lediglich zu beschwören. Wenn aber der Messias bereits gekommen ist, dann ist Er es, der die Geschichte vollendet – nicht von unserer Erkenntnis hängt ihre Vollendung ab. Benjamin selbst hat diesen Sachverhalt gleich zu Beginn des *Theologisch-politischen Fragments* zum Ausdruck gebracht, indem er konstatiert: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.“ Und nicht weniger unmissverständlich fügt er hinzu: „Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen.“ (GS IH, 203).

Strictu sensu gilt diese Aussage auch für den materialistischen Historiker, der, über seinen eigenen Schatten springend, sich auf die eigene religiöse Überlieferung zurückbesinnt. Ihm bleibt es wohl unbenommen, in ihrer Aschenglut zu rühren, um „den Funken der Hoffnung anzufachen“, doch ist

damit die Überwindung des Antichrist weder sein eigenes Werk noch das seiner Zeitgenossen – sie ist dem messianischen Erlöser vorbehalten.

Wenn Benjamin in seinen Aufzeichnungen *Über den Begriff der Geschichte* gleichwohl von dem Grundsatz des *Theologisch-politischen Fragments* abbrückt, dann handelt es sich weder um einen Akt der Eigenmächtigkeit noch der nackten Verzweiflung. Vielmehr trägt er dem Umstand Rechnung, dass aus Sicht des Judentums der Messias noch nicht gekommen ist, folglich sich auch der Historiker, der sich der jüdischen Tradition verpflichtet weiß, beide im Präsens abgefasste Grundsätze lediglich von der Gegenwart aus auf die Zukunft beziehen kann. Denn einzig aus christlicher Sicht ist der Messias als Erlöser bereits gekommen, ist durch seine geschichtliche Gegenwart die adamitische Vergangenheit von der endzeitlichen Zukunft unterschieden, in der – mit Benjamins Worten – der Messias selbst alles historische Geschehen vollendet, „und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.“ Wenn aber nach jüdischer Auffassung sein Kommen noch aussteht, dann mag zwar der materialistische Historiker einen Grundsatz der eigenen Tradition oder auch der christlichen Theologie zitieren, jedoch ohne messianische Autorität: als ein Unerlöster, der dem Kommen des Messias wie den kommenden Katastrophen entgegenharret.

Lässt sich doch unabhängig von Benjamins eigener Biographie, von seiner persönlichen Verzweiflung wie von seinem hellstichtigen Blick auf die Katastrophen seiner Epoche; unabhängig auch vom Zitat eines urchristlichen Theologoumenons, an seiner Konstruktion des Verhältnisses von Messianität und Geschichte seine Verhaftung in der Tradition jüdischer Eschatologie ablesen. Den Unterschied zur christlichen hat der Religionshistoriker und Theologe Erik Peterson (1890–1960) bezeichnenderweise an der paulinischen Adam-Christus-Typologie im Römerbrief (5,12–21) festgemacht, deren Ausführungen wesentlich vom Gegensatz Vergangenheit und Zukunft beherrscht werden. „Die jüdische Eschatologie kennt nämlich nur den Gegensatz Gegenwart und Zukunft. Die christliche aber stellt das Gegensatzpaar Vergangenheit und Zukunft auf. Die christliche Eschatologie kann den Gegensatz Vergangenheit und Zukunft formulieren, weil durch die Gegenwart Christi das Vergangene eben zur Vergangenheit geworden ist.“⁴ Zwar kann auch der jüdische Historiker im Dienste des historischen Materialismus das Vergangene zitieren; doch zumal als historischer Materialist, also aus einer säkularen Perspektive, erfolgt seine Berufung auf den Messias von der Gegenwart aus, von der aus er auf sein Kommen vorausblickt.

Wenn nun aber dem Messias die Vollendung alles historischen Geschehens vorbehalten ist, dann teilt der jüdische Historiker das Los der Opfer, nicht anders als der christliche Märtyrer, sei es ein Maximilian Maria Kolbe oder eine

⁴ Erik Peterson, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften 6), aus dem Nachlass hg. von Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Ferdinand Hahn, Würzburg 1997, 174.

Edith Stein, wenngleich diese nicht aus eigener Kraft, sondern so eine Formulierung Steins (die bezeichnenderweise den Namen *Teresia Benedicta a Cruce* angenommen hat): „in der Kraft des Kreuzes Christi“. Denn im Kreuz Christi ist der Schuldzusammenhang der Geschichte durchbrochen, ist die Vergangenheit zur Vergangenheit geworden; mit seiner Auferstehung setzt der Äon der Vollendung ein. Und mit ihm erst tritt der Antichrist auf den Plan, dessen Werk nun nicht einfach in der Fortsetzung adamtischer Verschuldung besteht, sei es auch auf der Bahn des Fortschritts, sondern in der Auslöschung der menschlichen Kreatur über den Tod hinaus: „auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“

5. Geschichte und Jüngster Tag

Es ist dieser Abgrund, der sich am Vorabend der Shoah vor Benjamins Augen auftut. Man mag selbst das Grauen des Ersten Weltkrieges mit seinen Millionen von Kriegstoten als einen Rückfall der zivilisierten Menschheit in das Stadium des Tribalismus werten oder – mit Karl Kraus – als Vorabend der Apokalypse; immerhin wurde dabei noch der tote Feind als Toter, ja als Feind geehrt. Doch was den Toten nach der Niederschrift jener Zeilen Benjamins droht, ist die Auslöschung des Gedächtnisses, ein Sachverhalt, der im Judentum um so schwerer wiegt, als man keine Vergangenheit im historischen Sinne kennt: selbst die Vergangenheit des Exodus ist gegenwärtige Zeit, unwiderrufbare Gegenwart der Rettung Israels. Trotz seiner Emphase der Flüchtigkeit des historischen Bildes findet sich auch bei Benjamin noch ein Bewusstsein davon, wenn er etwa in These III konstatiert, der Chronist, welcher die Ereignisse herzerzähle, ohne große und kleine zu unterscheiden, trage „damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts, was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist.“ Allerdings schränkt er ein: „Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente vollauf zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tage eben der jüngste ist.“ (GS 1.2, 694).

Nur der theologisch unbedarfte Leser vermag das Augenzwinkern Benjamins bei der Formulierung des Nachsatzes zu übersehen, insofern er sich um jene Wahrheit herumdrückt, die Nietzsche einmal in dem Diktum auf den Punkt brachte, bei ihm gehe das Denken erst mit dem Gedankenstriche los. Denn der Jüngste Tag – das ist nun nicht der Tag der Erlösung, sondern des Gerichts, d. h., der Abrechnung mit der Geschichte. Scheidet die christliche Theologie einerseits im Kreuzesopfer Christi, andererseits in seiner Auferste-

hung und Himmelfahrt zwischen altem und neuem Äon, zwischen Weltzeit und Endzeit, so fallen im *ordre du jour* des Jüngsten Tages beide zusammen: Vergangenheit wie Zukunft, damit in der Vollendung des Weltgeschehens über alle Tage, ja jeden seiner Augenblicke Gericht gehalten wird.

Sind seit Christus Juden und Christen auch verschiedene Wege gegangen hinsichtlich des Gedankens der Erlösung, so führt seit den Tagen der alttestamentlichen Prophetie sie zusammen die Vision des Jüngsten Tages, mit dessen Anbruch die gesamte Weltgeschichte zur Vergangenheit wird, weil den Verderbern dieser Erde keine Zukunft mehr verbleibt. Deshalb irrt Benjamin, wenn er schreibt: „Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu.“ Vielmehr kann sie aufatmen, dass sie die Vergangenheit endlich los ist, die Benjamin selbst, zumal in ihrer modernen Version, als „eine einzige Katastrophe“, ja als „die Zeit der Hölle“ (V.2, 676) entlarvte. Gilt es doch nicht etwa die Geschichte zu retten, sondern deren Opfer – nicht umsonst ist für die christliche Soteriologie das Kreuzesopfer Christi zum Inbegriff der Erlösung geworden, weil in ihm der Messias das Los der Opfer dieser Weltzeit teilt, anstatt sich deren alten oder neuen Herren anzudienen.

Ebenso irrt Benjamin, wenn er erklärt, das wolle sagen, erst der erlösten Menschheit sei „ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden.“ Es genügt, wenn ihr Schöpfer und Richter um sie weiß. Die Erlösten hingegen kennen keine Melancholie der Erfüllung noch die heimliche Nostalgie des Glücklosen im Gedanken an eine Vergangenheit, von der er nicht lassen kann: Eher mag es sich dabei um Benjamins verschämtes Selbstporträt handeln, das er von seiner *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* bis hin zu These II *Über den Begriff der Geschichte* dem Bild seiner Zeit einzuzichnen verstand, derzufolge „eine geheime Verabredung, zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem (besteht). Dann sind wir auf der Erde erwartet worden.“ (GS 1.2, 694). Nicht zuletzt darum dürfte Benjamin, den zu Lebzeiten keiner so recht mochte, in den Augen der Nachwelt zu so etwas wie einem Epochenliebling geworden sein. Glücklicher darf sich freilich schätzen, dessen Name im Buch des Lebens als im Buch der Erinnerung seiner Nachwelt verzeichnet ist: Damit wäre nicht allein seine Vergangenheit gerettet, sondern sein eigenes Leben – vor dem Vergessen.

Zusammenfassung: Ein eschatologisches Versatzstück im historischen Diskurs, nämlich die These VI Walter Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* von 1940 wird an dieser Stelle in einer jüdisch-christlichen Matrix von Soteriologie und Eschatologie analysiert; der besagte Passus Benjamins, eines historischen Materialisten jüdischer Herkunft, lautet: „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist.“ Die These ist in zentraler Weise mit der prekären Situation des Autors in seinem letzten Lebensjahr auf der Flucht vor einem Regime, das Menschen über den Tod hinaus auszulöschen gewillt war, verknüpft.

Abstract: In a Jewish-Christian matrix of soteriology and eschatology, the contribution analyses an eschatological allusion in historical discourse, namely thesis VI in Walter Benjamin's *Über den Begriff der Geschichte* [Eng.: *On the Concept of History* or *Theses on the Philosophy of History*] from 1940. The said passage by Benjamin, a historical materialist with a Jewish background, states: „In every era the attempt must be made anew to wrest tradition away from the conformism that is about to overpower it. The Messiah does not come as the redeemer, he comes as the subduer of the Antichrist.“ The thesis is fundamentally linked to the precarious situation of the author in the last years of his life when he was fleeing from a regime which was determined to obliterate people beyond the grave.

Alle Aufmerksamkeit auf den kommenden Christus richten

John Henry Newmans Interpretation des Antichristen

von Roman A. Siebenrock

„Aber in Wahrheit ist die gesamte Geschichte des Christentums von Anfang an, wenn wir diese überprüfen können, eine Serie von Schwierigkeiten und Unordnungen. Ein Jahrhundert ist wie jedes andere, und für jene, die darin leben, scheint es schlimmer zu sein als die anderen bevor. Die Kirche ist immer am untergehen [...] Die Zeit ist voller Bedrängnis, die Sache Christi liegt immer im Todeskampf und wie es scheint war es nur eine Frage der Zeit ob sie heute oder morgen endgültig fehlschlägt.“¹

Mit diesen Worten beschließt Newman seine Essays zur Ekklesiologie der *Via Media*, mit denen er seiner anglikanischen Kirche eine systematisch-theologische Identität „nach“² dem Ende ihrer staatskirchlichen und gesellschaftlichen Etablierung zu geben versuchte. Diese Aufsatzsammlung, die ganz im Horizont der Oxfordener Erneuerungsbewegung des „Tractarianism“ stand, erschien auf dem Höhepunkt seines Einflusses nicht nur in der Kirche von England, sondern in vielen Gemeinschaften, die bis heute zum anglikanischen Kirchenverband zählen.³ Schon in seinen ersten Tracts, jenen theologischen Flug-

¹ John H. Newman, *The Via Media of the Anglican Church*, ed. H.D. Weidner, Oxford 1990, 354f. Diese neue Edition bietet den Text der ersten und zweiten Auflage von 1837 mit dem Vorwort der dritten Auflage von 1877. In dieser dritten Auflage hat Newman weitere Texte aus der anglikanischen Zeit in einem zweiten Band zusammengestellt; insbesondere seinen Tract 90 und die Rücknahme („retraction“) seiner anti-katholischen Aussagen von 1845 (siehe: *The Via Media of the Anglican Church. Illustrated in Lectures, Letters and Tracts. Written between 1830 and 1841*. Bd. I. *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, London 1882; Bd. II. *Occasional Letters and Tracts*, London 1877). Unter diesen Rücknahmen fand sich auch die Aussage, dass die Kirche von Rom nicht einfach häretisch sei, sondern mit der Sache des Antichristen verbunden sei. Unter dem Einfluss von R. H. Froude hatte Newman seine Ausdrucksweise 1838 bedauert (siehe: *Via Media II*, 415). Mit den hier zu interpretierenden Essays wendet er sich von dieser Tradition ab.

² Newman stellt in der Oxfordbewegung als Kern des Reformprogramms die Frage, auf welche Autorität sich die Kirche berufen könne, wenn sie nicht mehr auf politische Etablierung, gesellschaftlich-soziale Anerkennung oder bloße Tradition bauen könne. Damit hat er die entscheidende ekklesiologische Frage nach dem Ende der Christenheit, als kulturell-gesellschaftliche Verfasstheit des Evangeliums gestellt. Diese Frage hat bis heute nichts an Brisanz verloren.

³ Gerade heute, da sich die anglikanische Kirchengemeinschaft in einer prinzipiellen Zerreißprobe befindet, wirft das Scheitern seines Projektes prinzipielle Fragen auf. Scheitert es daran, dass die staatskirchliche Trennung von Glauben und Entscheidungsvollmacht die anglikanische Gemeinschaft bis heute deshalb lähmt, weil sie keine ekklesiologisch begründeten Entscheidungs-

schriften der Oxfordbewegung, die ab 1833 die anglikanische Staatskirche aus dem Geist der Apostolizität und der Alten Kirche zu erneuern suchte, stellt er das Amt der Bischöfe in den Horizont des Martyriums und damit in die gesellschaftliche Außenseiterrolle.⁴ Ja, der Anglikaner, der noch kurz zuvor gegen die liberale Dekonstruktion der Staatskirche und der englischen Gesellschaft als protestantische Nation kämpfte,⁵ wollte sie nicht neu gesellschaftspolitisch etablieren, sondern aus dem Ursprung erneuern. Dadurch aber musste er in bester biblischer Tradition das Schiff der Kirche in ein eschatologisches, ja apokalyptisches Szenario stellen. Immer scheint die Kirche im hohen Wellengang der Zeit unterzugehen. Aber dennoch: „Die Wellen des Meeres sind mächtig, und toben fürchterlich, doch der Herr, der in der Höhe thront, ist mächtiger.“⁶ Eine Erneuerung der Kirche ist nur in Aufnahme des apokalyptischen Zeitverständnisses der Schrift möglich. Die Rede vom Antichristen als Gestalt, die vor der zweiten Wiederkunft des Herrn auftreten soll, wird in diesem Zusammenhang zu interpretieren sein.

Noch eine persönliche Vorbemerkung: Mir ist das Thema in doppelter Weise prekär geworden. Zum einen gibt es in der Newmanforschung nach Werner Beckers Nachwort zur deutschen Übersetzung von Theodor Haecker nur spärliche Stellungnahmen zu diesem Thema. Wirkt es so peinlich und unangenehm, dass man ihm die Gnade des Vergessens angedeihen lassen sollte? Prekärer aber als dieser Forschungsstand ist meine eigene Voreinstellung zu diesem Thema. Ich habe nicht nur keinen existentiellen Zugang zu diesem Thema, vielmehr betrachte ich es mit äußerster Skepsis, die im Verlauf der Tagung verstärkt worden ist. Wenn die entsprechenden, überaus spärlichen Texte der Schrift in Kenntnis ihrer Wirkungsgeschichte wörtlich genommen werden soll-

formen kennt? Andererseits stellt sich die Frage, ob die rein synodalen Entscheidungsformen ohne höchste (und das heißt päpstliche Vollmacht) scheitern, die heterogenen Gruppen in offenen Konsensverfahren auf Einheit hin zu leiten. Newman – so will es mir scheinen, hat mit der erweiterten Neuedition der Überlegungen zur „Via Media“ nach dem Ersten Vatikanischen Konzil ein Zeichen gesetzt. Vielleicht wollte er sagen, dass nicht die eine oder andere Version zielführend ist, sondern – gut englisch – auch die Kirche am ehesten mit einer „Mischverfassung“ ihre Aufgabe in der Zeit zu leisten vermag: also Gewissen, Synode und Papst.

⁴ Noch 1850 zitiert er in einer Reflexion auf die Oxforder Erneuerungsbewegung diese Aussage. Damit sieht er allein in der apostolischen Autorität die entscheidende Grundlage der Kirche, nicht allein der anglikanischen: *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic Tradition*, Vol I, London ⁵1879, 106.

⁵ Die Reform des Wahlrechtes in den späten 20er Jahren des 19. Jahrhunderts, die erstmals den Katholiken seit der Reformation eine erste gesellschaftliche Anerkennung ermöglichte, wurde von Newman als theologischer Liberalismus aufs schärfste bekämpft. Später wird er die politische Liberalisierung vom theologischen Liberalismus und Rationalismus klar unterscheiden. Während er die liberale Idee als Segen für die pluralistische Gesellschaft anerkennen kann, wird er den „theologischen Liberalismus“, nach dem es keine Wahrheit in religiösen Fragen geben kann, strikt zurückweisen (siehe: *Terence Kenny, The political thought of John Henry Newman*, London 1957).

⁶ *Via Media* I (Anm. 1), 355.

ten, dann ist die übliche Auslegung einerseits durch die unbestreitbare Dauer der Geschichte selbst widerlegt. Der Antichrist, als temporärer Vorläufer der Wiederkunft Christi kann deshalb nicht aufgetreten sein, weil Jesus Christus klar und evident noch nicht in Herrlichkeit erschienen ist. Besonders in dieser Hinsicht bleiben einige hermeneutische Optionen Newmans von grundlegender Bedeutung.

Wenn zweitens die Wirkungsgeschichte der Antichrist-Texte vergegenwärtigt wird, dann lässt sich der traditionelle Gebrauch dieser biblischen Rede generell als negativer Identitätsmarker mit hohem Gewaltpotential rekonstruieren. Im Laufe der christlichen Geschichte diente dieser Begriff fast immer zur negativen Stigmatisierung je neu auswechselbarer Feinde. Mit diesem Passepartout der Negation wurde „zum letzten Gefecht“ aufgefordert, oder mindestens dazu sich wappnen geheißen; – auch noch in seiner säkularen Version mit den allzu bekannten Folgen radikalster Gewaltenthemmung. Antichristen waren immer die jeweils signifikant anderen: die Häretiker, Muhammad, die Reformatoren und der Papst, ja selbst ein Theorem wie die „Analogia entis“ war davor nicht sicher.⁷ 100 Jahre nach „Lamentabili“ und „Pascendi“ sollte nicht vergessen sein, dass nicht nur Pius X., sondern auch seine „pianischen“ Nachfolger in ihrer apokalyptischen Vorstellung meinten, mit allen Mitteln gegen die so genannten Modernisten und die Moderne im Allgemeinen vorgehen zu können. Deshalb ist es bedauerlich, dass die einleitenden Aussagen zur dogmatischen Konstitution über den Glauben „Dei filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils im „Denzinger“ nicht dokumentiert worden sind.⁸ Eine ganze Epoche war zum „Antichristen“ geworden der den Generalangriff auf die Kirche startete. Damit wurde die Metapher ekklesiologisch verschlüsselt. Wie

⁷ „Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man *ihretwegen nicht* katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten“ (Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Band I. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich 1932 [⁵1947], I/1, VIII–IX).

⁸ Ohne die apokalyptischen Bilder der Schrift ausdrücklich zu verwenden, wird ein Szenario radikaler Menschheitsbedrohung entworfen. Beklagt werden schwere Übel, die aus dem Privaturteil und den vielen Sekten herkommen. Dann heißt es: „Darauf wurde jene bereits zu weit über den Erdkreis verbreitete Lehre des Rationalismus oder Naturalismus geboren, die der christlichen Religion als übernatürlicher Institution in jeder Hinsicht widerstreitet. Sie bemüht sich mit großem Eifer, Christus, unseren alleinigen Herrn und Erlöser, aus dem Bewußtsein der Menschen, aus dem Leben und den Sitten der Völker zu verbannen und, wie man sich ausdrückt, die Herrschaft der reinen Vernunft und der Natur zu errichten. Nachdem die christliche Religion verlassen und aufgegeben war, nachdem der wahre Gott und sein Gesalbter verneint war, glitt schließlich das Denken vieler Menschen in den Abgrund des Pantheismus, Materialismus und Atheismus ab. Schon ist es so weit, daß sie die vernünftige Natur selbst und jegliche Norm von gut und gerecht verneinen und so auf die Zerstörung der Fundamente menschlicher Gesellschaft aus sind“ (Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben, in: Josef Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 3: Konzilien der Neuzeit. Paderborn u.a. 2002, 804–811, hier 804f).

könnte also heute eine Verwendung dieses Begriffes verantwortet werden, die nicht das Evangelium verstellt? Mit dem Hinweis auf das vorstehende Ende der Zeit scheint alles erlaubt. Wenn dieser Dämon erwacht, ist die Vernunft außer Kraft gesetzt.

Andererseits stellt mich die Fragestellung vor die Herausforderungen, einem solch' sperrigen Thema nicht auszuweichen. Da ein systematischer Theologe nicht nur historisch fragen kann, sondern immer aktuelle Bedeutung solchen Sprechens und Denkens zu beachten hat, wird mit dieser doppelte Perspektive das Thema hier behandelt. Denn bei diesem Thema ist die Wahrheitsfrage nur ethisch verantwortbar zu stellen. Für Newman stellte sich diese Frage als Frage nach der Interpretation von Prophezeiungen. Gerade hier erkannte er eine hohe Anfälligkeit der Interpreten.

2. „Theologische Entmythologisierung“: Newmans Auseinandersetzung mit dem biblischen Topos

Zwei Essays Newmans stehen im Mittelpunkt meines Beitrags. Den Essay von 1840 schrieb er als Rezension am Ende seiner anglikanischen Periode und kann als Dekonstruktion der traditionellen antikatholischen Vorurteile der anglikanischen Tradition gelesen werden; – auch seiner eigenen früheren Meinungen. Wenn für die Frage nach der bleibenden Bedeutung seines Beitrags der spezielle Adressat der Anschuldigung als ersetzbare Variable angesehen wird, dann gewinnen Newmans Ausführungen eine grundsätzliche hermeneutische Bedeutung. Der zweite Essay stellt eine positive Antwort auf die Herausforderung durch die Schrift dar, die Newman aus den Vätern erarbeitet. Darin gewinnt Newman eine Sinnperspektive für alle Glaubenden. Diese Interpretation begreife ich als „theologische Entmythologisierung“. Deren zentrale These sehe ich in einer Auslegung christlicher Existenz, die sich der Herausforderung durch den Topos nicht rationalistisch – in Newmans Begrifflichkeit also „liberal“ – entledigt, sondern anthropologisch-theologisch verschärft.

2.1 Newmans Wortgebrauch, allgemein

Bevor ich die beiden Haupttexte auslege, sei zunächst die Begriffsverwendung in seinem Gesamtwerk skizziert. Newman kennt die große Bandbreite der traditionellen Verwendung,⁹ die nach ihm bereits in der Väterzeit festzustellen ist.

⁹ Eine genauere Wortsuche ermöglicht heute nicht nur das Newman-Lexikon von *Johannes Artz* (Newman-Lexikon. Zugleich Registerband zu den ausgewählten Werken von John Henry

Dominant wird die Verwendung in der antikatholischen Polemik nicht allein der englischen Reformation, in der sowohl der Papst als auch das antike „römische Erbe“ in dieser Weise qualifiziert wurde.¹⁰ Durch die Einsicht in die Entwicklung der katholischen Kirche und die Überzeugung, dass sich die wesentlichen Strukturprinzipien der anglikanischen Kirche selbst den Vätern verdanken und damit katholischen Ursprungs seien, kann er sich von diesem Negativbild lösen.¹¹ Neben jenen Aussagen, die ich anschließend in seinem zentralen Essay herausarbeite, scheint mir folgender Gedanken Newmans für unsere Thematik bedenkenswert zu sein. Da der Antichrist mit dem wahren Christus verwechselbar ist, bleibt notwendiger Weise umgekehrt auch die wahre Präsenz Christi übersehbar bzw. verwechselbar.¹² Vor allem aus diesem Grunde verbietet sich ein leichtfertiger und selbstsicherer Gebrauch dieser Kategorie, weil immer auch die wahre Kirche von ihren Verfolgern mit diesem Etikett entstellt worden ist. Hier stünde sie aber in der Nachfolge ihres Herrn, der selbst als mit dem Beelzebul (Mk 3,22) im Verbund attackiert wurde. Die von mir eingangs als persönliche Problemlage geschilderte Frage, erweist sich in dieser Vertiefung als die der Thematik allgemein angemessen.

Kardinal Newman, Mainz 1975), sondern – noch bequemer – die Suchfunktion auf einer Webseite mit den meisten Texten Newmans (www.newmanreader.org).

¹⁰ Via Media I (Anm. 1), 43f (ebenso in: Via Media II, 206. 208, jeweils in den Anmerkungen). Wirkungsgeschichtlich von großer Bedeutung sind die beiden Martyrologien der englischen Tradition. Im „Book of Martyrs“ von John Foxe wird die „popery“ schon im Vorwort für Verfolgungen haftbar gemacht. Dem Papsttum sei daher die Verantwortung für die mittelalterlichen Ausschreitungen anzulasten. Radikaler im Blick auf das episkopale Kirchensystem, jedoch berührender in ihrer prinzipiellen Gewaltfreiheit und bedrückenden Verfolgungsgeschichte bis ins 17. Jahrhundert bleibt die Darstellung im Martyrologium der Täufer von Thielemann J. van Braght, das ursprünglich niederländisch 1660 erschien (englische Übersetzungen seit 1837: *The Bloody Theater or Martyrs Mirros of the defenseless Christians. Who baptized only upon Confession of Faith, and who suffered and died for the Testimony of Jesus, Their Savior, from the Time of Christ to the Year A.D. 1660. Translated Joseph F. Sohm. Illustration by Jan Luyken*, Waterloo 1938; eine deutsche Ausgabe ist im Buchhandel kaum erhältlich und wird aus den USA eingeführt. Im Internet ist eine digitalisierte Fassung, gedruckt im Jahre 1996 in den USA, einsehbar: <http://sermon-online.de/search.pl?lang=de&id=0&searchstring=%09M%E4rtyrer-Spiegel>).

¹¹ Siehe ebd.: Via Media II, 219. In der Apologia weist er darauf hin, dass die evangelikale Deutung von Thomas Newton (1704–1782) eine anhaltende Wirkung auf ihn hatte (Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Übersetzt von Maria Knoepfler. Ausgewählte Werke I. Mainz 1951, 15. 25. 45. 74). Deshalb hatte er bei seinem ersten Rombesuch 1833 eine ambivalentes Gefühl: Rom war die Stadt der urchristlichen Märtyrer und stand unter dem Fluch des Antichristen.

¹² John H. Newman, Pfarr- und Volkspredigten. Predigten. Gesamtausgabe, Bd. IV, Stuttgart 1961, 269–283. Dem entspricht die Aussage Newmans, dass Christ ist, wer nach Christus Ausschau hält.

2.2 Die protestantische Idee des Antichristen (1840)

Auch wenn dieser Essay nach dem inhaltlich zentraleren Aufsatz über die Kirchenväter verfasst worden ist, scheint es mir sinnvoll zu sein, ihn zuerst vorzustellen. In diesem Beitrag weist Newman die Möglichkeit zurück, einer Person oder einer Epoche des Christentums dieses gefährliche Etikett anzuhängen. Der Essay fällt in jene Zeit, als Newman beginnt seine eigene antikatholische Polemik einzustellen und zu überwinden. Er schreibt sogar, dass er unter den Nachwirkungen dieser Lehre bis 1843 gelitten hätte. Damit war mehr als eine intellektuelle Frage aufgeworfen. Das Thema rührte an die eigene Identität: „Vernunft und Urteil sagen sich früher von ihr los; der Gedanke aber haften fest in mir wie ein irriges Gewissen.“¹³ Er erkennt die hermeneutische Problematik der Interpretation von Prophezeiungen im Allgemeinen und der Ankündigung des Auftretens des Antichristen im Besonderen. Weil dabei nicht einfach Fakten konstatiert, sondern vielfältige Zeichen und Hinweise zu einer Gesamtsicht zusammengebunden werden müssen, ist ein Urteil in diesem Bereich in sehr hohem Maße von Voreinstellungen der Interpreten abhängig und der Schüler an den Lehrer geradezu fast blind gebunden.¹⁴ Die konkrete Zuschreibung des Antichristen steht grundsätzlich in der Gefahr, ungeprüften Vorurteilen zu folgen.

Zwei entscheidende Grenzen zieht er in diesem Essay, der eine umfängliche Besprechung einer Arbeit von James Henthorn Todd (1805–1869) zum Thema darstellt. Der im Essay als Dr. Todd genannte liberale protestantische Theologie des Trinity-Colleges in Dublin hat mit seinen Predigten die traditionelle Polemik der Reformation gegen Rom und den Papst zurückgewiesen.¹⁵

Weil der Antichrist biblisch als sicheres Vorzeichen der zweiten Wiederkunft des Herrn fungiert, ist es nicht möglich, diesen Begriff auf einen Zweig der Kirche anzuwenden. Damit würde sich die anglikanische Polemik die eige-

¹³ *Apologia pro vita sua* (Anm. 11), 25. Lässt sich nicht grundsätzlich die Rede vom Antichristen mit der Konstitution einer persönlichen oder gemeinschaftlichen Identität durch Negation in Zusammenhang bringen? Mir scheint, dass diese Frage uneingeschränkt bejaht werden muss.

¹⁴ *The Protestant Idea of Antichrist*, in: *ders.*, *Essays critical and historical*. Vol. II. London u.a. 1907, 112–185, hier 124–125.

¹⁵ *Discourses on the Prophecies relating to Antichrist in the writings of Daniel and St. Paul*. Preached before the University of Dublin at the Donnellan Lecture 1838, Dublin 1840. Sechs Jahre später vertieft er das Thema im Blick auf die Offenbarung des Johannes: *Six Discourses on the Prophecies relating to Antichrist in the Apocalypse of St. John* Preached before the University of Dublin at the Donnellan Lecture, Dublin 1846. Mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit Roms setzt der Sympathisant der Oxfordbewegung sich in einer Studie zu den Vätern auseinander: *The Search after Infallibility. Remarks on the Testimony of the Fathers to the Roman Dogma of Infallibility*. Reprinted from the *British Magazine*, London 1848. Auch in der liberalen Tradition ist also die Zurückweisung der antikatholischen Polemik festzustellen.

nen Wurzeln abschneiden.¹⁶ Denn im Blick z.B. auf das Bischofsamt, die apostolischen Sukzession und den Gottesdienst müsste die anglikanische Kirche dann bekennen, dass sie wesentliche Elemente ihrer Identität dem Antichristen verdanken würde. Denn diese hat sie aus der römisch-katholischen Tradition übernommen. Entscheidender aber für Newman ist die mit der Frage des Antichristen verbundene Frage nach der wahren Präsenz Christi in der Geschichte.¹⁷ Da zwischen Christus und dem Antichristen ein striktes „Entweder-Oder“ herrscht, wird die Frage nach jener Autorität aufgeworfen, mit der jemand mit Recht oder zu Unrecht beansprucht, im Namen Christi in der Geschichte zu handeln. Dies führt zu der Frage, ob Jesus Christus eine ihn repräsentierende Körperschaft eingesetzt habe. Wenn ja, dann kann der Papst nicht der Antichrist sein.¹⁸ „Is there a kingdom of Christ upon earth or not? This is the simple question, on which all turns.“¹⁹

Eine weitere Überlegung führt Newman zur Klärung der theologiegeschichtlichen Herkunft der traditionell reformatorischen Polemik. In drei mittelalterlichen Gruppen („Sekten“) sieht er die Vorläufer dieser Tradition. Es sind die Albigenser, der Protest von Peter Waldes und die radikalen spiritua-listischen Franziskaner um Joachim von Fiore.²⁰ Als Fazit seines Essays weist er jegliche Möglichkeit zurück, irgendeinem kirchlichen Ereignis, einer Person, oder einem vergangenen Zeitalter des Christentums diesen Vorwurf anzuhängen.²¹ Daher ist es auch nicht möglich, die mittelalterliche Kirche oder eine andere Zeit als Antichrist zu bezeichnen.

Dennoch legt Newman einen bis heute zu erwägenden Vorbehalt gegenüber der römischen Schwesterkirche vor,²² so dass nur ein klarer Befehl von oben einen Anglikaner dazu bringen könnte, ihre Ansprüche anzuerkennen. Dieser Vorbehalt richtet sich nun nicht auf den Papst oder ein anderes Mitglied der römischen Kirche – Newman kann sich über die Heiligen in der römischen Tradition sehr anerkennend aussprechen –, sein Vorbehalt trifft die Vorgehensweise dieser Kirche, ihren politischen Geist, der sie zu einer Partei werden lässt.

¹⁶ The Protestant Idea of Antichrist (Anm. 14), 115 (auch die Anmerkung auf dieser Seite). Im Hintergrund steht die so genannte „Zweig-Theorie“ („Branch-Theory“). Nach dieser Vorstellung hat sich die eine Kirche Jesu Christi in verschiedene Zweige aufgeteilt, die miteinander verbunden sind. Der anglikanischen Kirche räumt Newman deshalb eine größere Nähe ein, weil sie zwischen der katholischen Übertreibung und der reformatorischen Verkürzung sich entwickelt hätte.

¹⁷ Ebd., 172f.

¹⁸ Ebd., 173. In dieser Frage liegt die Entwicklung Newmans in den nächsten Jahren. Mit seinem Essay über die Entwicklung der christlichen Lehre wird er sie in der Anerkennung der Autorität der römisch-katholischen Kirche beantworten. Im Essay aber wird er allein einige Kriterien möglicher Konversion herausstellen.

¹⁹ Ebd., 179.

²⁰ Ebd., 117–122.

²¹ Ebd., 185.

²² Ebd., 180–181.

Eine letzte Idee scheint mir für unsere Fragestellung von systematischem Rang zu sein. Weil die Problematik der Rede vom Antichristen in der Simulation Christi liegt, stellt sich die Frage nach Kriterien zur Unterscheidung der Gestalten. Das wesentliche Kriterium liegt nach Newman in der biographischen Glaubwürdigkeit der diffamierten Personen, die durch sich selbst das Bild Christi realisieren.²³ Kann der Antichrist auf Dauer den Weg der Liebe und Hingabe gehen?²⁴ Worin der praktische Nutzen dieser Rede liegen könnte, geht Newman im zentralen Essay zum Thema nach.

2.3 *Der Antichrist nach der Lehre der Väter (1835, 1838)*

Der ins Deutsche übersetzte Text stellt eine Sammlung von Adventpredigten dar, die Newman im Jahre 1835 gehalten hat. Als Flugschrift in der Reihe „Tracts for the Time“ wurden sie 1838 veröffentlicht und später in die Sammlung „Discussions and Arguments“ (1870) aufgenommen.²⁵ Die Predigten stehen im Zusammenhang einer längeren Reihe von Adventpredigten, in denen Newman eine Phänomenologie christlicher Existenz entwickelt. Christsein bedeutet: „auf Christus schauen“ oder „nach Christus Ausschau halten“. Für Newman ist deshalb der christliche Glaube apokalyptisch, weil Christen auf die zweite Ankunft ihres Herrn hoffen und diese an den Zeichen der Zeit, die ihr nach dem Zeugnis der Schrift vorausgehen werden, zu identifizieren versuchen. Die dadurch geforderte und kultivierte Aufmerksamkeit richtet sich daher nicht nach Innen, sondern offenen Auges in die Geschichte.²⁶ Nach Newman ist es folglich den Glaubenden angemessener, sich einmal oder gar öfters zu täuschen, als gar nicht mehr Ausschau zu halten. Immer sind die Christen gerufen, die Geschichte aus dem Glauben zu deuten. Advent ist also nicht die Ankunft Gottes in der Innerlichkeit, sondern steht für die zu erwartende zweite Ankunft Christi in der offenen Geschichte der Menschen. Die Rede vom Antichrist bekommt in Newmans Interpretation der Väter in diesem Kontext ihre Bedeutung. Denn er geht nach dem Zeugnis der Schrift dem Tag Christi, der Parusie, der zweiten Ankunft Christi, voraus.

²³ Ebd., 133–140 (mit Verweis u.a. auf Karl Borromäus und Franz von Sales). Er verweist auch darauf, dass auch Jesus Christus mit einem analogen Vorwurf, er würde im Namen des Belzebub Dämonen austreiben, konfrontiert worden ist. Ebenso wurde die wahre Kirche mit analogen Vorwürfen (z.B. Babylon) konfrontiert (ebd., 151).

²⁴ Dies scheint auch Luca Signorelli (†1523) in seiner Darstellung des Antichristen in der Cappella nuova im Dom von Orvieto bewogen zu haben. Das Double Christi, dem der Teufel einflüstert, ist ohne Wundmale dargestellt.

²⁵ John H. Newman, *Discussions and Arguments on various Subjects*, London 1890, 44–108. Deutsche Übersetzung: Siehe Anm. 28.

²⁶ Es sei hier nur darauf verwiesen, dass damit ein Kontrapunkt zu Newmans eigener Neigung gesetzt ist, in der Tradition Augustins die Wahrheit in der Einkehr nach Innen zu suchen.

So überlagern und durchdringen sich in diesem Essay verschiedene Ebenen: Die Rückbeziehung auf die für das Thema entscheidenden Texte der Schrift, die Wiedergabe und Interpretation der Vätertexte und die Vergegenwärtigung dieser Aussagen im gegenwärtigen Kontext angesichts der ausgebliebenen Wiederkehr Christi und – das mag seine besondere Bedeutung andeuten – angesichts einer neuen profanen Geschichtsschreibung einerseits und der Neigung mancher christlicher Splittergruppen, die Parusie Christi exakt vorauszusagen. Newman hat in seiner Bestimmung christlicher Existenz eine doppelte Gefahr zu vermeiden: eine Säkularisierung der Geschichte, die die Kategorie der Heilsgeschichte eliminiert, und eine Historisierung der Heilsgeschichte, die Christi Ankunft als Prophetie instrumentalisiert.

2.3.1 Die Übersetzung Haeckers und das Nachwort von Werner Becker

Vielleicht ist aus dem Kontext der deutschen Übersetzung von Theodor Haecker (1869–1945) ein erster, adäquater Hinweis zum angemessenen Verstehen und Verwenden dieser Metapher zu erheben. 1943 endgültig übersetzt und Auszüge davon im Kreis der Weißen Rose vorgetragen ruft der Text uns heutige zurück in die Gegenwart von Menschen, die ihre Unterscheidung mit dem Leben bezahlen mussten. Haecker hatte 1942 in diesem Zirkel schon über andere Themen wie Abendland vorgetragen und vielleicht schon in diesem Zusammenhang aus Newmans Predigten zitiert.²⁷ Vor diesem Hintergrund, und im Wissen, dass Werner Becker (1904–1981), jener Leipziger Oratorianer, der den Text 1951 edierte, in eine vergleichbare Zeit der notwendigen Grundsatzzurückweisung gestellt worden ist, bekommen die Bilder vom großen Verführer eine neue Kontur. Simulationen des Messianischen bei säkularen Heilsbringern werden mit dieser chiffrierten Bildsprache entlarvt. Die 10-köpfige Hydra gewinnt als Metapher eines Gottes der Gewalt neue Konturen; – als Metapher der gewalttätigen Abgründigkeit hinter polierter Fassade. Becker

²⁷ Das zweite Flugblatt der Widerstandsgruppe „Weiße Rose“ ist von dieser Terminologie der apokalyptischen Entschiedenheit tief geprägt. Die Diskussion um die Bedeutung Newmans für einzelne Personen aus der Widerstandsgruppe ist erst im letzten Jahr merkbar geworden. Dazu siehe: Jakob Knab, Wie sich Gewissen bildet. Der Widerstand der Weißen Rose gegen den Nationalsozialismus war ein Aufstand des Gewissens; in: Christ in der Gegenwart 37 (2009) 413f; Jakob Knab, „Wir schweigen nicht, wir sind euer böses Gewissen...“. Die Newmann-Rezeption der „Weißen Rose“ und ihre Wirkungsgeschichte, in: Günter Biemer / Bernd Trocholepczy (Hg.), Realisation – Verwirklichung und Wirkungsgeschichte. Studien zur Grundlegung der Praktischen Theologie nach John Henry Newman. Mit einem Beitrag zu seinem Einfluss auf Sophie Scholl und die „Weiße Rose“ sowie theologische Beiträge zur politischen und pädagogischen Praxis (Internationale Cardinal-Newman-Studien 20), Frankfurt a. M. 2010, 21–43; Dermot Fenlon, From the White Star to the White Rose. J. H. Newman and the Conscience of the State, in: ebd., 45–73. Der christliche Hintergrund, zumal reformkatholische, wird in der Rezeptionsgeschichte der Münchener Widerstandsgruppe nicht immer adäquat gewürdigt. Mir scheint, dass hier uns eine wahre Ökumene gläubender Christen und überzeugter Humanisten bis heute herausfordert.

meint in seinem Nachwort, dass für Newman nur das eschatologische, ja apokalyptische Christentum „real“ sei, „existentiell im Sinne der Echtheit, entsprechend dem Sein des Menschen und dem Zustand der Welt, entsprechend auch dem Wesen der vom Heiligen Geist belebten Kirche. Hier ist für ihn die entscheidende Gegenposition gegen die Selbstgewissheit des modernen Fortschrittsglaubens, und zwar deshalb, weil durch den rechten Blick auf die letzten Dinge das Christentum nicht etwa individualisiert und spiritualisiert, nicht der Geschichte entrückt, sondern gerade in sie hineingestellt wird, weil apokalyptisches Denken nicht zur Sekte, sondern zur Kirche führt.“²⁸ Wir müssten leben, als ob die Apostel unter uns wären; ja als ob des Herrn zweiter Advent unmittelbar bevorstünde. Dadurch aber stehe das eigene Leben stets im Ruf der Umkehr und die Kirche in der ihr zugemuteten Unterscheidung. Wenn Newman mit dem Antichristen die liberale Entschärfung seiner Zeit meint, dann sollte nicht übersehen werden, dass er die Kirche als eschatologische Existenz, weder als Staatskirche noch als Establishment wollte. Eine erste Interpretation könnte dann lauten: verschärfte Aufmerksamkeit im Maskenspiel der Gegenwart, kritische Entlarvung der messianischen Gaukeleien und Bewusstsein für die Abgründigkeit des Normalen. Entschiedenheit und Schauen auf den ankommenden wahren Christus ist die darin sich entwickelnde Haltung der Glaubenden.

Der zweite Aspekt, den Becker herausarbeitet, ist die Bedeutung des Geheimnisses des Bösen im Bereich der Erlösung²⁹, das in der Verwechslung Christi ihre Zuspitzung erfährt.³⁰ Der Oratorianer meint, dass die Antichrist-Interpretation Newmans in die Frage der Konstitution der menschlichen Wirklichkeit auf der Basis des Junktims von Wissen und Macht hineinführt. Dabei müsse der Mensch Gott aus allen Bereichen seiner Welt- und Selbstauslegung vertreiben, weil er auf eine sich selbst genügende Welt hinarbeitet.³¹

Nehmen wir noch einmal die gefährliche Erinnerung an den Übersetzer auf. War die Hermeneutik in dieser Zuspitzung der Geschichte irreführend? Im Gegenteil: Sie befähigte die Wenigen, die vielleicht gerade dadurch die Ehre unserer Kultur retteten, zu entschiedenem Handeln; – immer dem Tod ausgesetzt. Und ist von solcher Erfahrung her nicht auch für uns eine erinnernde Mahnung möglich? Christsein als Leben im Ende der Zeiten, als Entschiedenheit und Kampf angesichts entfesselter Mächte? Haecker hat jedenfalls für seine Entschiedenheit den Preis bezahlt: Rede- und Schreibverbot und von Heidegger verspottet. In seinen Tag- und Nachtbüchern beschreibt er ebenso präzise wie

²⁸ Werner Becker, Nachwort, in: *John Henry Newman, Der Antichrist nach der Lehre der Väter*. Deutsch von Theodor Haecker. Mit einem Nachwort herausgegeben von Werner Becker, München 1951, 95–132, hier 95.

²⁹ Ebd., 106.

³⁰ Ebd., 111.

³¹ Ebd., 130.

chiffriert diese Zeiten. Einsam und gejagt stirbt der schwer Zuckerkrankte noch vor Ende des Krieges; – auch weil er keine Medikamente mehr bekommen konnte.³²

2.3.2 Der geschichtliche Advent und seine Anzeichen ermöglichen ein praktisches Wissen

Newman wies am Ende seiner Darstellung der protestantischen Idee des Antichristen den Versuch zurück, mit dieser Vokabel kirchliche Ereignisse oder Personen in der Vergangenheit zu bezeichnen. Angesichts seines traditionellen Gebrauchs stellt sich die Frage, ob der Begriff noch eine sinnvolle Verwendung finden könnte. Einen ersten Zugang können dabei folgende Fragen eröffnen. Welche Wissensform ist mit der Rede vom Antichristen gegeben und welche Bedeutung wird damit verknüpft? Newman spricht öfters von einer praktischen Bedeutung der Rede vom Antichristen. Dabei sollten wir sofort eine Grundmaxime Newmans über das Verhältnis von religiöser Überzeugung und Freiheit uns in Erinnerung rufen, die er ganz zu Beginn seiner Essays betont: „Zweifellos hat niemand ein Recht, in Sachen des Glaubens einem anderen seine eigenen Folgerungen aufzuerlegen.“³³ Gerade deshalb aber ist es nützlich, in die Schule der Väter zu gehen, weil die Jüngeren von den Älteren und besser Unterrichteten zu lernen haben. In vorausgehender Anerkennung der Freiheit kann der Autor entschieden seine Interpretation in existentieller Redlichkeit vortragen.

2.3.3 Die besondere Bedeutung der Väter

Dass Newman die Bedeutung der Väter eigens betont, hängt mit seiner prinzipiellen Hochschätzung der Väter und der Alten Kirche zusammen, die ihm in wachsender Intensität seit seiner ersten Untersuchung zu Athanasius und den Arianern (1832) zum Maßstab geworden waren. Sie hätten zwar vornehmlich eine Autorität in Sache der Lehre, doch auch bei diesem Thema, das eine Interpretation von Prophezeiungen darstellt, sollten sie wegen ihres prinzipiellen Gewichtes gehört werden. In der Tradition klassischer Loci-Argumentation führt Newman die Autorität der Väter als topisches Argument ein. Dieses Argument gewinnt sein besonderes Gewicht dadurch, dass die Väter der Hitze

³² Theodor Haecker, Tag- und Nachbücher 1939–1945. Herausgegeben und kommentiert von Hinrich Siefken, Innsbruck 1989. Siehe: Hinrich Siefken, Theodor Haecker (1879–1945). Mit einer Haecker-Bibliographie von Eva Dambacher (Marbacher Magazin 49), Marbach 1989; ders. (Hg.), Die Weiße Rose und Theodor Haecker. Widerstand im Glauben. Student Resistance to National Socialism 1942–1943. Forschungsergebnisse und Erfahrungsberichte. A Nottingham Symposium (University of Nottingham Monographs in the Humanities VII), Nottingham 1991, 117–146.

³³ Newman, Der Antichrist (Anm. 28), 8.

des Tages entzogen seien. Daher liest sich Newmans Text als eine Verge-
wässerung seiner eigenen Interpretation im Licht der Väter; wohl wissend, dass
die aktuelle Polemik durch Leidenschaft und Vorurteil geprägt wird, die die
gesunde Urteilstkraft erheblich einschränken kann. Doch: Ist bei diesem Thema
eine andere Haltung je möglich gewesen?

2.3.4 Aufbau der Abhandlung

Der Text ist in vier große Themenbereiche gegliedert. Der erste Teil, die
Zeichen des Antichristen, fragt, woran das zweite Kommen Jesu Christi zu
erkennen sein. Der zweite Abschnitt beschreibt die Religion des Antichristen
als religiöse Überhöhung der Macht des Bösen, die sich nicht nur der Kirche
und dem Christentum, sondern aller Religion als „Pseudoreligion“ entgegen-
setzt. Der dritte Abschnitt sucht unter dem Titel die „Stadt des Antichristen“
nach geschichtlichen Konkretionen. Abschließend wird das Thema „Ver-
folgung des Antichristen“ aufgeworfen. Darin erinnert Newman nicht allein an
die Leidensgeschichte der Glaubenden, sondern mahnt auch zur Wachsamkeit
in der Gegenwart. In einem Postskript zitiert er deshalb die Aussagen von
Bischof Samuel Horsley (1733–1806), der zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine
große Bedrängnis der Kirche Gottes vorausgesagt hatte.

2.3.5 Die biblische Grundlage der Rede vom Antichristen

Die biblischen Referenzen der Rede vom Antichristen beschränken sich nicht
auf jene Stellen, in denen ausdrücklich vom Antichristen die Rede ist, sondern
beziehen sich in apokalyptischer Tradition auf die Zeichen der Endzeit und die
Frage nach jenem Anwachsen des Bösen, dem nur Einhalten geboten werden
kann durch eine „einhaltende“ („katechontische“) Macht.³⁴ Ausdrücklich ge-
nannt wird jedoch der Antichrist allein im ersten und zweiten Johannesbrief. Er
sei schon gekommen, wodurch die letzte Stunde da wäre (1 Joh 2,18–22). Er
erweist sich als eine Gestalt, die falsches Zeugnis von Christus gibt. Er leugnet
Christus, den Vater und den Sohn. Er behauptet, dass Christus nicht im Fleisch
gekommen sei (2 Joh 1,8; ähnlich: 1 Joh 4,3).

Wirkungsgeschichtlich bedeutsamer wurde 2 Thess 2,1–12, in der das Mys-
terium des endzeitlich sich steigernden Bösen im Zusammenhang mit der auf-
haltenden Macht des „katechon“ geschildert wird. Im großen Abfall von Gott
erscheint der Mensch der Gesetzeswidrigkeit, der Sohn des Verderbens. Er
spielt sich als Widersacher auf, und setzt sich an die Stelle Gottes im Tempel.

³⁴ Siehe: S.S. Hartman u.a. Antichrist, in: TRE I, 20–50. Die neutestamentlichen Verweis-
stellen, die Otto Böcher (ebd., 22–24) zusammenträgt, umfassen alle Stellen, an denen widerchrist-
liche und widergöttliche Mächte benannt werden. Der Terminus „Antichrist“ wird hingegen im
Neuen Testament ausdrücklich nur in der von Johannes angeführten Bedeutung verwendet:
Menschen, die falsche Lehren über Christus verbreiten (ebd., 22).

Eine ähnliche Gestalt der falschen Frömmigkeit und des Gegenzeugnisses erscheint in 2 Tim 3,2–5. Immer ist von einer Zuspitzung, ja gegengöttlichen Entwicklungen die Rede. So auch in der Offenbarung des Johannes. Das erste Tier (Offb 12,18–13,10) kann als mimetische Christusgestalt ausgelegt werden, da es sogar tödlich verwundet neu wiederbelebt wird (Offb 13,3). Zudem werden das erste und zweite Tier zu einer Antitrinität zusammengefasst (Offb 16,13; 20,10), die später im Text selbst erkennbar auf das aktuelle Römische Reich hin ausgelegt wird (Offb 17).

Demgegenüber sind die Endzeitreden in den Evangelien (Mt 24,21 par.) zurückhaltend, ja geradezu asketisch, insbesondere im Blick auf mögliche Zeitangaben. Doch davon können die Menschen nicht lassen: Prophetie fordert einen erwartbaren Zeitindex ein. Anhaltend wirksam blieben daher bereits in der Schrift selbst die Tiervisionen aus dem Danielbuch, mit denen die letzten gewaltigen vier Reiche (Dan 7) als Ensembles der Gewalt geschildert werden. In den Kapiteln 11 und 12 werden Endzeitszenarios entworfen, die eine große Bedrängnis einerseits aber auch das Ende der Not und die Hoffnung auf eine große Verwandlung hin beinhalten. Die hier zu findenden Zeitangaben werden wirkungsgeschichtlich immer wieder gedeutet, auch wenn die Schrift selbst sie für verschlossen und versiegelt ansieht (Dan 12,7–13): „Es dauert noch eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit. Wenn der am Ende ist, der die Macht des heiligen Volkes zerschlägt, dann wird sich das alles vollenden. Ich hörte es, verstand es aber nicht. Darum fragte ich: Mein Herr, was wird das letzte von all dem sein? Er erwiderte: Geh, Daniel! Diese Worte bleiben verschlossen und versiegelt bis zur Zeit des Endes. [...] Von der Zeit an, in der man das tägliche Opfer abschafft und den unheilvollen Gräuel aufstellt, sind es zwölfhundertneunzig Tage. Wohl dem, der aushält und dreizehnhundertfünfunddreißig Tage erreicht! Du aber geh nun dem Ende zu! Du wirst ruhen, und am Ende der Tage wirst du auferstehen, um dein Erbteil zu empfangen.“ Eine weitere, wirkmächtige Zeitbestimmung findet sich in der Johannesoffenbarung in der Angabe, wie lange das erste Tier Macht erhalten werde: 42 Monate (Offb 13,5). Es handelt sich also, wenn die Zeitangaben „wörtlich“ genommen werden, um einen recht begrenzten Zeitraum für das Auftreten des Antichristen.

Im Neuen Testament steht die Konturierung dieser christologischen Gegenmacht im Kontext der bereits angebrochenen und immer offensichtlicher werdenden Siegesmacht Christi. Er wird über alle Mächte des Bösen siegen. So wird er den Mensch der Gesetzesfeindschaft mit dem Hauch seines Mundes töten (2 Thess 2,8) und nach der Offenbarung alle antichristlichen Ungeheuer am Ende der Zeiten vernichten (Offb 19,20; 20,10).

Im Blick auf die Auslegung Newmans sind zwei Aspekte hervorzuheben. Die Zeitangaben können angesichts der Christentumsgeschichte nicht historisierend ausgelegt werden. Ob sich die Figur des Antichristen, die in der Schrift klar personal gedacht ist, systemisch lesen lässt, ist zu prüfen. Schließlich er-

scheint mir die die Verbindung von ausdrücklichen Stellen zum Antichristen mit den eben geschilderten Endzeitszenarios in der Macht des Bösen und der Gewalt doch recht problematisch. Im Grunde ist der „Antichrist“ ein Irrlehrer. Deshalb kann nicht jede Gegengestalt als Antichrist ausgelegt werden.

2.3.6 Die Auslegung der Väter angesichts der Historisierung apokalyptischer Geschichtstheologie

Newmans Zugang zu geschichtlichen Themen ist in doppelter Weise durch die neue Geschichtsschreibung seiner Zeit geprägt. Zum einen hat er sich eingehend mit der Geschichte Roms von Edward Gibbon (1737–1794), der eine profangeschichtliche Historie – nicht nur des römischen Reiches – vorlegte, und den Untergang Roms dem Christentum anlastete, auseinander gesetzt. An diesem Programm kritisiert Newman, dass er die Selbstinterpretation der Christen nicht zur Kenntnis nehme. Das führt zur Frage: Lassen sich die Prophezeiungen der Schrift denn überhaupt historisch konkretisierend auslegen? In analoger Weise ringt Newman mit dem Entwurf von Niebuhr, dessen methodische Vorgehensweise er zwar sehr schätzt, dessen Profanisierung der Heilsgeschichte er aber mit einem Begriff verwirft: „nieburize“.³⁵

Mit dieser Problemstellung trifft er, so scheint es mir, auch meine Schwierigkeiten. Sind diese, nämlich die Möglichkeit einer realgeschichtlichen Identifikation, gelöst, wenn wir das Evangelium und die Prophezeiungen der Schrift nur noch innerlich interpretieren und damit die Unterscheidung der Geister in der Universalgeschichte aufgeben? Das wäre nach Newman eine weitgehende Privatisierung des Glaubens, die er ja gerade als eine der zentralen Strategien des Antichristen bezeichnet.³⁶ Konkret gefragt: Wie ist das Kommen Christi geschichtlich zu identifizieren?

2.3.7 Konkrete Identifikationen der Väter und ihre Problematik nach Newman

Wie aber löst Newman selbst die geschichtliche Auslegung der Fragestellung. Ich meine, dass er einerseits die Aussagen der Väter prüft und andererseits, wenn ich es so nennen darf, eine strukturell-systemische Reinterpretation des neutestamentlichen Antichrist-Motivs vorlegt und diese in eine existentielle Bestimmung christlicher Existenz integriert. Eingangs hält er fest: „Zunächst also sage ich: wenn der Antichrist unmittelbar vor Christus kommen soll und das Zeichen Seines Kommens sein soll, dann ist es offenbar, dass der Antichrist noch nicht gekommen, sondern noch zu erwarten ist; denn sonst würde

³⁵ Siehe: Günter Biemer, „Niebuhrisieren“? Newmans Verständnis der Geschichtsschreibung als Rekonstruktion von Leben, in: Münchener Theologische Zeitschrift 43 (1992) 421–435.

³⁶ Newman, Der Antichrist (Anm. 28), 26–30.

Christus schon gekommen sein“³⁷. Mit dieser Erklärung hat Newman am Beginn seiner Interpretation für Nüchternheit in der Zeitansage gesorgt; und später den konkreten Zeitpunkt für das Eintreten dieser in der Schrift angezeigten Ereignisse der Verfügungsmacht aller Menschen entzogen. Da er mit einer kurzen Frist zwischen Auftreten des Antichristen und der Wiederkunft Christi rechnet (siehe: Dan 7,11; Offb 13,5), und auch die angekündigte große Not noch aussteht, bleibt auch heute keine unmittelbare Ankündigung des Antichristen unmöglich.

Aber er übersieht nicht die Aussage des heiligen Paulus, wonach das Geheimnis der Bosheit schon jetzt wirke. Mit seiner typologischen Geschichtsauslegung kann er sagen, dass ein Ereignis „typologisch“ die weitere Geschichte vorwegnehme. Insofern habe die Zeit der Apostel die eschatologische Zeit vorweggenommen. Aber was bedeutet dann die „zurückhaltende Macht“, das „katechon“? Lässt sich hierfür die Auslegung der Väter mit ihrem Bezug auf Rom noch halten, weil das Römische Reich offensichtlich zu Ende gegangen ist und Christus ebenso offensichtlich noch nicht gekommen ist?

Newman legt eine strukturelle Interpretation vor, in der er die Geschichte der Kirche mit dem von Paulus angezeigten Wirken des Bösen verbindet. Er sieht ein „trotziges und gesetzloses Prinzip überall am Werke, – ein[en] Geist der Empörung gegen Gott und Menschen“³⁸, welche durch die regierenden Mächte nur mit großer Anstrengung zurückgehalten werden können. Insofern bleibt das Römische Reich, wie es die Prophetie sieht, am Werke. Es sind die Mächte des römischen Reiches, die noch andauern und eine völlige Gottlosigkeit von Gesellschaft und Wissensform verhindern: das „katechon“, das er auch mit den Christen in Rom in Beziehung bringen kann. Aber ist der Antichrist nicht doch als eine einzelne Person, ein Individuum zu beschreiben, und daher eher nicht als eine Macht, ein System oder Reich? Jedenfalls haben die Väter nach Newman mit ihrer Identifikation verschiedene Herausforderungen ihrer Zeit benannt, – wie z.B. die Herausforderung durch die arianische Häresie. Nach eingehender Prüfung gibt es nach ihm keinen Zweifel daran, dass insbesondere die Offenbarung des Johannes in unterschiedlichen Bildern Rom tatsächlich, zumal unter der Bezeichnung „Babylon“, meinte.³⁹ Positive Identifikationen sieht Newman aber nicht allein im Römischen Reich, sondern in der Gegenwart in einem gottlosen Liberalismus und religiösen Rationalismus, der Vorzeichen einer universalen Zeit des Unglaubens ist.

³⁷ Ebd., 12.

³⁸ Ebd., 16.

³⁹ Ebd., 22. Dass Muhammad bei den Vätern als Antichrist bezeichnet wurde, lese ich als reines Referat. Dies wird dadurch unterstrichen, dass Newman den Islam in seiner Zustimmungstheorie durchaus heilsgeschichtlich zu integrieren vermag (Entwurf einer Zustimmungstheorie. Deutsche Neuausgabe der Übersetzung von *Theodor Haecker* [Ausgewählte Werke VII], Mainz 1961, 302. 309).

3. Verschärfung der Unterscheidung der Geister in glaubender Wachsamkeit

Ich habe eingangs gefragt, welche Wissensform der Prophetie eignet. Meine These lautet: eine praktische, die den Menschen in die Wachsamkeit zurückruft; christlich gesprochen, in die eschatologische Existenz in der Unterscheidung der Mächte und Gewalten. Damit ist aber keine historisierende Verfügung verbunden. Er kann sogar sagen: „... vielleicht durch göttliche Barmherzigkeit mag sie hinausgeschoben werden sogar bis zum Ende und niemals erfüllt werden. Davon können wir nichts wissen, so oder so.“⁴⁰ Damit nimmt er allen menschlichen Ansagen die Macht: „Aber alle diese Dinge sind in Gottes Hand und in Gottes Wissen, und da wollen wir sie lassen.“⁴¹ Worin liegt dann aber der Sinn der Rede vom Antichristen? Warum ist es nützlich, auch wenn wir uns in unseren Erwartungen auf Christus hin irren können?⁴²

Wiederum greift er auf die typologische Geschichtsdeutung für seine Antwort zurück. Nach dieser wird die Weltgeschichte in der Heiligen Schrift, bzw. in der Geschichte der jungen Kirche in ihren elementaren Strukturen vorweggenommen, so dass die späteren sich dessen bewusst sein können, durch welche Mächte unsere Geschichte gestaltet wird. In dieser Sicht können verschiedene Personen, David, Saul oder auch Antiochus zu beispielhaften Verkörperungen, also typologischen Mustern, werden.

Wozu diese personal-exemplarische Verdeutlichung dienen kann, sei an Newmans Interpretation der französischen Revolution illustriert. Dazu kurz zur Erinnerung: Die Französische Revolution wurde in England nicht durch die Menschenrechtserklärung, sondern durch den Terror wahrgenommen. Das Maß dieses Erschreckens kann vielleicht daran gemessen werden, dass England erstmals seit der Reformation katholischen Flüchtlingen Aufenthalt gewährte. Er macht auf merkwürdige Widersprüche aufmerksam. Diese Apostasie mit einem offenen Atheismus führte selber eine gewisse Art von religiöser Verehrung ein.⁴³ Sie zwangen den Erzbischof von Paris zu offenem Atheismus – später wurde er ja hingerichtet – und entweihten die Kirchen, ähnlich wie schon Antiochus. Diese Gewalt, als Freiheit deklariert, wurde selbst zu Gott erklärt. Man könnte sagen: auch der Atheismus benötige seine Liturgie und imitiere die christliche Tradition. Diejenigen, die gegen jeden Gottesdienst sind, müssen selbst dennoch einen Gottesdienst ihrer eigenen Verehrung inszenieren: „aus Hochmut, Mutwillen, Politik, Aberglauben, Fanatismus oder anderen

⁴⁰ Newman, *Der Antichrist* (Anm. 28), 68.

⁴¹ Ebd., 91.

⁴² Ebd., 90.

⁴³ Ebd., 41.

Gründen“⁴⁴: Der praktische Nutzen liegt sicherlich darin, bei aller Ähnlichkeit die Unterschiede nicht zu verwischen. Newman entlarvt mit seinen Analysen die Staatsliturgien der Totalitarismen und Faschismen und ruft zur präzisen Unterscheidung auf. Denn auch einer katholischen Staatskirche, die notwendiger Weise als Partei auftreten muss, kann Newman nichts abgewinnen.

Die Rede vom Antichrist stellt nach Newman also eine Mahnung, keine Deskription dar.⁴⁵ Jede Generation werde auf den Wachturm gerufen, Ausschau zu halten.⁴⁶ Dieser Aufruf zur Realisierung des eschatologischen Glaubens ist in gleichem Maße eine Mahnung „zu nüchternem Denken“⁴⁷, das gerade die Behaglichkeit und Bequemlichkeit, das Geld-Machen und Karriere-Planen unterbricht. Deshalb ist es den Glaubenden wie der Kirche verwehrt, sich in dieser Welt einzurichten.

Der Glauben ist ein Kampf, eine Auseinandersetzung, aber nicht mit den Waffen der Welt, sondern mit Hingabe, Demut, Leiden, Opfer und vor allem durch Überzeugung: Siegen in der Weise der Niederlage; – hier dem Kreuz Christi nahe.⁴⁸ Nach seiner Überwindung der konfessionellen Polemik ist, in diesem Essay eine erkennbare Distanz zu konkret-personaler oder gar konfessioneller Zuweisung des Begriffs festzustellen. Deshalb aber kann Newmans das apokalyptische Denken bis zum Ende seines Lebens schätzen. Dieses Denken ist dadurch geprägt, dass er den Terminus „Antichrist“ auf ein geistiges System der Vertreibung Gottes aus der Welt anwendet. Dieses System aber etabliert eine Gegenreligion mit Pseudokult, der nach Dan 11,38f als „Gott der Gewalt“ gekennzeichnet wird.

Fassen wir kurz die entscheidende Option Newmans zusammen: Die Rede vom „Antichristen“ steht nach Newmans nicht für sich allein, sondern im Zusammenhang einer Darlegung christlicher Existenz, die durch das Harren und Ausschauen auf die zweite Ankunft Christi in einem Kontext simulierter Christlichkeit oder vorgegaukeltem Messianismus sich realisieren muss. Sie stellt, gerade weil Newman die epistemische Zuschreibbarkeit auf bestimmte Personen oder Gruppen ablehnt eine verschärfte Kategorie der Unterscheidung der Geister dar, die der Herausforderung dient, für diese Unterscheidung auch in der Öffentlichkeit einzutreten. Das bedeutet, dass Christinnen in den Kampf Gottes mit dem Bösen stellvertretend einzutreten haben. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi und damit der historischen Konkretheit des Auftretens des Antichristen bleibt uns aber entzogen. Diese ebenso offene, wie befristete Zeit der Verfügung Gottes zu überlassen, scheint mir auch ein Weg zur Deutung des ebenso mysteriösen Begriffes des „katechon“ zu eröffnen.

⁴⁴ Ebd., 43.

⁴⁵ Ebd., 71.

⁴⁶ Ebd., 86.

⁴⁷ Ebd., 90.

⁴⁸ *Newman*, Entwurf einer Zustimmungslehre (Anm. 39), 316–320.

Zusammenfassung: Für Newman ist die Antichrist-Gestalt eine Mahnung für die Christen, keine Deskription, die sich geschichtlich auf Personen oder Gruppen anwenden lassen könnte. Unterscheidung der Geister und nüchternes Denken sind gefragt. Nach der Überwindung seiner eigenen konfessionellen Polemik lässt sich bei Newman feststellen, dass er den Terminus „Antichrist“ auf ein System der Vertreibung Gottes aus der Welt anwendet. Der tiefe Eindruck, den die französische Revolution auch in England hinterließ, spielte hier im Hintergrund eine Rolle. Trotz Wertschätzung des apokalyptischen Denkens insgesamt, dem „Ausschau-Halten nach Christus“, bleibt den Menschen nach Newman das Wissen um die historische Konkretisierung der Endzeit fundamental entzogen.

Abstract: For Newman the Antichrist figure is a warning to Christians, not a description that could be applied historically to people or groups. The discernment of spirits and rational thinking are in demand. One can establish that Newman, after overcoming his own denominational polemics, applies the term „Antichrist“ to a system that banishes God from the world. Here the deep impression left by the French Revolution in England played a role in the background. Despite a high regard for apocalyptic thinking on the whole, for „waiting for Christ“, Newman thinks that knowledge about the historical concretization of the end time is fundamentally beyond the human being.

Der Antichrist im christlichen Fundamentalismus

von Reinhard Hempelmann

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts meinte Ernst Troeltsch im Blick auf die zeitgenössische Kirche und Theologie, dass das eschatologische Büro zumeist geschlossen sei.¹ Mit einer gewissen Gleichzeitigkeit zu ent-eschatologisierenden Tendenzen in Kirche und Theologie im 19. und 20. Jahrhundert kam es jedoch auch zu Gegenbewegungen. Es kam zu einem intensiven Naherwartungsglauben und neuen eschatologischen Aufbrüchen, in denen der apokalyptischen Bilderwelt der Bibel höchste Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde.² Weniger die Schilderung eines neuen Himmels und einer Erde stand dabei im Vordergrund, sondern der Untergang der bestehenden Welt in kosmischen Katastrophen. Die Figur des Antichristen gehört zu diesem Untergangsszenario. Der Antichrist repräsentiert das Böse und Verführerische. Die biblischen Aussagen, in denen das Wort Antichrist expressis verbis vorkommt, beschränken sich auf wenige Textstellen. Im christlichen Fundamentalismus erhält die Figur des Antichristen allerdings eine große Bedeutung. Als zentrale Quelle für sein Verständnis dienen vor allem Passagen aus der Offenbarung des Johannes. Eine besondere Rezeption erfährt „die ‚Antitrinität‘ (vgl. Offb 16,13; 20,10), bestehend aus dem Drachen, dem Tier aus dem Meer und dem Tier vom Land, in Offb 12–13 u.ö., wo vor allem das erste Tier mit seiner Todeswunde, seiner Wiederbelebung [...], seiner Inthronisation und seinen Lästernamen (als Pendant zu den Hoheitstiteln), in Grenzen auch das zweite Tier mit seinem Aussehen wie ein Lamm, durch verzerrte Imitation zu direkten Widersachern

¹ Ernst Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch, München/Leipzig 1925, 36: „Ein moderner Theologe sagt: das eschatologische Bureau sei heutzutage zumeist geschlossen“. Erwähnt wird das Diktum von Troeltsch etwa bei Helmut Thielicke. Vgl. ders., Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik Bd. 3, Tübingen 1978, 506. Im Blick auf das 20. Jahrhundert kommt Hans Urs von Balthasar zu einer anderen Einschätzung: „Wenn für den Liberalismus des 19. Jahrhunderts das Wort von Troeltsch gelten konnte: ‚Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen‘, so macht dieses im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden.“ Vgl. ders., Eschatologie in: Johannes Feiner / Josef Trütsch / Franz Böckle (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403–421, hier 403. Vgl. dazu auch Christoph Schwöbel, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 437.

² Das Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik ist Gegenstand zahlreicher Forschungsarbeiten. In der Apokalyptik treten Bilder und Visionen – oft breit ausgeführt – an die Stelle prophetischer Worte. Während in der Prophetie das Schema Verheißung und Erfüllung vorherrschend ist, wird die Apokalyptik vom Thema alte und neue Schöpfung bestimmt. Apokalyptik und Eschatologie werden bedeutungsverwandelt gebraucht.

Christi werden.“³ Hauptquelle für die Figur des Antichristen ist dessen Identifikation mit dem apokalyptischen Tier, das nach Offb 13 aus dem Meer steigt und die Welt verführt.

Frägt man danach, in welchen Gemeinschaftsbildungen eine überaus einseitige und zugleich intensive Rezeption apokalyptischer Texte der Bibel stattfand, so lautet die Antwort: einerseits in der Erweckungsfrömmigkeit des Protestantismus, aus der evangelikale, fundamentalistische und pentekostal-charismatische Frömmigkeitsformen erwuchsen, andererseits in zahlreichen christlichen Gemeinschaften, die sich in einem dezidierten Gegenüber zu den bestehenden christlichen Kirchen verstanden, wie der Adventbewegung, aus der die Siebenten-Tags-Adventisten hervorgingen, oder den Ernstern Bibelforschern, aus der sich die Organisation Jehovas Zeugen entwickelte.⁴ Insofern war und blieb das eschatologische Büro keineswegs überall und generell geschlossen. Im Gegenteil, in einzelnen christlichen Subkulturen machte es Überstunden. Besonderes Interesse fand dabei die „Deutung von Ereignissen im Blick auf das Weltende“⁵, wozu das Auftreten des Antichristen, das Tausendjährige Friedensreich ebenso gehörten wie die Erwartung von „Untergang, Unheil und Grauen“⁶. Zukunftsvisionen haben in Endzeitbewegungen Entsprechungen in bestimmten Annahmen zur Entstehung der Welt und des Menschen, in kreationistischen Ideen⁷ also, die von vorneuzeitlichen Sichtweisen einer ca. 6000-jährigen Welt- und Menschheitsgeschichte ausgehen und eine spezifische Periodisierung der Menschheitsgeschichte vornehmen. Insofern sind spezifische Annahmen zur Entstehung von Welt und Mensch und vom Ende der Welt eng miteinander verknüpft. Dabei ist im kreationistischen Gedankengut der Widerspruch zur darwinschen Abstammungslehre zusammengefasst, in millennaristischen Perspektiven bzw. im Glauben an das Tausendjährige Reich (Chiliasmus) der Protest gegen den Fortschrittsglauben der Moderne. Auch hier zeigt sich: Fundamentalismus ist ein Antimodernismus, freilich ein moderner Antimodernismus, der sich alle medialen Errungenschaften zu eigen macht und ein globales Phänomen darstellt.

Geschichtlicher Rückblick vermag viele Beispiele dafür anzuführen, dass Übergangs- und Krisenzeiten durch hochgespannte euphorische oder düstere Zukunftserwartungen bestimmt waren. In bestimmten religiös-weltanschauli-

³ Hans-Josef Klauck, Art. Antichrist, I. Neues Testament, in: RGG⁴ Bd. 1, 531.

⁴ Vgl. dazu Werner Thiede, Die Johannesapokalypse in der Deutung christlicher Sekten, EZW-Texte, Information Nr. 130, Stuttgart/Berlin 1996, 9ff.

⁵ Vgl. Jürgen Ebach, Apokalypse und Apokalyptik, in: Heinrich Schmidinger, Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck 1998, 214. Ebach bezieht sich dabei auf die Definition von Apokalypse im Großen Duden-Wörterbuch der deutschen Sprache.

⁶ Ebd., 214.

⁷ Vgl. Hansjörg Hemminger, Kreationismus – Rückschau zum Anfang der Welt, in: Reinhard Hempelmann u.a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005, 436–443.

chen Milieus leben endzeitliche Zukunftsbilder wieder auf.⁸ Apokalyptische Weltangst findet gleichermaßen in säkularen und religiösen Unheilspropheten ihre Sprecher. Sie hat es leicht sich auszubreiten, weil sie Nahrung empfängt von den inflationären Erfahrungen des Bösen. Sie kann an Stimmungslagen und Zeitströmungen anknüpfen. Das allgemeine Krisenbewusstsein der westlichen Welt, die grundlegenden Veränderungen der politischen Landschaft mit dem Einschnittsdatum 1989, der Krieg im ehemaligen Jugoslawien, die Terrorangriffe vom 11. September 2001, die Kriege in Afghanistan und im Irak, haben die Abgründe geschichtlicher Entwicklungen aufgezeigt. Die Erfahrung des Bedrohtseins allen Lebens ist durch den Klimawandel neu ins Bewusstsein gelangt. Die Bilderwelt der Apokalypsik ist durch reale Entwicklungen gleichsam eingeholt worden. Destruktive Potentiale begleiten die menschliche Geschichte seit ihren Anfängen, erst heute gibt es allerdings Fernsehkameras und ein mediale Netzwerke, die für universale Gleichzeitigkeit sorgen und die Bilder von Krieg, Zerstörung, Gewalt und Tod in jedes Wohnzimmer gelangen lassen. Im Folgenden wird die Thematik nicht am Beispiel religiöser Sondergemeinschaften, sondern anhand verschiedener Strömungen im Kontext evangelikaler, pentekostaler und christlich-fundamentalistischer Laienfrömmigkeit behandelt.

1. Erweckungschristentum und gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein

In historischer Perspektive entstammen fundamentalistische Bewegungen dem Erweckungschristentum. Für alle Ausdrucksformen des Erweckungschristentums aber gilt, dass Endzeiterwartungen ein charakteristisches Merkmal darstellen. In biblizistischer Ausrichtung werden die prophetischen und apokalyptischen Sprach- und Vorstellungswelten der alt- und neutestamentlichen Texte reaktualisiert: Wehen der Endzeit, Trübsal, Entrückung, Auftreten des Antichristen, Schlacht von Harmagedon, Gericht, Wiederkunft Jesu, tausendjähriges Friedensreich (Millennium), neuer Himmel und neue Erde. Sie werden in allernächster Nähe erwartet und häufig in eine konkrete Ereignisfolge gebracht. Mit der wirkungsvollen und weltweiten Ausbreitung erwecklicher Frömmigkeitsformen, vor allem in ihrer pentekostal-charismatischen Gestalt, wurden auch ihre endzeitlichen Konzeptionen bekannt gemacht. Es wäre einseitig, generalisierend und falsch, in Pfingstlern, Charismatikern, Evangelikalen und Bibelfundamentalisten weltflüchtige oder hyperaktive Endzeitspezialisten zu sehen. Speklatives Endzeitdenken wird in Kreisen erwecklicher

⁸ Vgl. Michael N. Ebertz / Reinhold Zwirk, *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalypsik*, Freiburg i. Br. 1999.

Frömmigkeit auch in seiner Problematik wahrgenommen. Vorherrschend wird ein gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein allerdings durchweg da, wo fundamentalistische Motive wirksam werden (elitäre Abgrenzung gegenüber anderen Christen, Unmittelbarkeitspathos, beanspruchtes Wissen über die Zukunft, dualistisches Weltbild). Je mehr sich das apokalyptische Bewusstsein fundamentalistisch verfestigt und zu einem isolierten Merkmal der Frömmigkeit wird, desto deutlicher wird die Absonderung gegenüber der Welt bzw. die Trennung gegenüber anderen christlichen Konfessionen betont oder auch die Suche nach Weltbeherrschung. Von daher ist zu verstehen, dass ein gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein ein wichtiger Ausgangspunkt für die Entstehung zahlreicher christlicher Sondergruppen werden konnte.

Nicht nur für fundamentalistische Kreise im engeren Sinn, sondern auch für evangelikale und pfingstlich-charismatische Laienfrömmigkeit haben Endzeithemen schon immer ein großes Interesse hervorgerufen. Die kaum zu überblickende Anzahl von Buchtiteln und ihre Auflagenhöhe wie auch verbreitete CDs, Kassetten, Filme, Videos und Homepages im Internet zeigen, dass Endzeithemen von dauerhafter Aktualität sind. Nicht wenige Veröffentlichungen in deutschen und Schweizer Verlagen sind Übersetzungen von Büchern, die dem angloamerikanischen Kontext entstammen. Sie konkretisieren die internationale Ausrichtung und Außenbestimmtheit transkonfessioneller Bewegungen. Für manche Verlage und Einzelgruppen steht die Beschäftigung mit diesem Thema im Mittelpunkt ihres Interesses. Gegenüber klassischen Sondergemeinschaften, wie etwa den Zeugen Jehovas und der Neuapostolischen Kirche, gibt es hier ein ausgeprägtes Differenzbewusstsein, obgleich man sich mit Themen und Meinungen auf gleichem Terrain bewegt. Das fraglos bekannteste und überaus erfolgreiche Beispiel eines evangelikalen Endzeitautors ist Hal Lindsey. Durch ihn entstand ein ganzer Industriezweig von Endzeitmedien. Auch wenn seine Schriften in ihren zeitgeschichtlichen Anspielungen durch den Lauf der Geschichte überholt sind, konnten sie sich über Jahrzehnte als marktbeherrschend behaupten. Ohne Übertreibung kann gesagt werden: Wer Lindsey gelesen hat, kennt fast alle anderen Endzeitautoren auch. Wer Lindseys Ausführungen zum Antichristen zur Kenntnis genommen hat, ist vertraut mit dem Profil dieser Figur im Kontext des christlichen Fundamentalismus. Bekannt geworden ist er vor allem durch seinen Millionenbestseller „Alter Planet Erde wohin?“, der 1971 in deutscher Sprache erschien und zahlreiche Auflagen erzielte.⁹ Lindseys Buch gab es nicht nur in evangelikalen Buchhandlungen zu kaufen, sondern auch auf Flugplätzen und in Großkaufhäusern. In Nordamerika lag der Sachbuchbestseller in Supermärkten neben Wildwestromanen und Science-Fiction-Literatur aus. Lindsey schreibt in

⁹ Hal Lindsey / Carole C. Carlson, *Alter Planet Erde wohin?* Im Vorfeld des Dritten Weltkrieges, Wetlar ⁵1972 (Der amerikanische Titel lautet: *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids 1970).

einem eingängigen und kompetent wirkenden Stil. Auf amerikanisches Denken hat er bis in hohe Regierungskreise hinein großen Einfluss ausgeübt. Und auch im deutschsprachigen Raum dürfte es kaum einen Endzeitautor geben, der von ihm nicht mitbeeinflusst wäre. Lindsey gelang es, das Interesse an biblischer Prophetie und Apokalyptik überhaupt anzuregen. Bei ihm finden sich die Muster gesteigerten Endzeitdenkens, denen zahlreiche Endzeitautoren in den Grundaussagen folgen und die die Aussagen zum Verständnis des Antichristen bestimmen:

- Die Geschichte ist Ereignung und buchstäbliche Erfüllung des prophetischen Wortes (dabei sind sowohl prophetische wie auch apokalyptische Texte der Bibel gemeint), das gesicherte Informationen über den Verlauf der Endergebnisse enthält nach dem Motto: „Wenn du wissen willst, was gestern passierte, lies die Zeitung, wenn du wissen willst, was morgen passiert, lies die Bibel.“
- Die jetzige Generation ist voraussichtlich die letzte vor den bevorstehenden Katastrophen.
- Dass wir uns in einer endzeitlichen Situation befinden, wird durch Schlüsselsignale belegt: Naturkatastrophen, Kriege, das verstärkte Interesse an Satanskulten etc.
- Die Gründung des Staates Israel und die Rückkehr der Juden in das „verheißene Land“ sind zentrale Endzeitzeichen.
- Das jetzige Weltgeschehen ist Wegbereitung für das Auftreten des Antichristen. „Wer es sein wird und ob er heute schon im Hintergrund wirkt, wissen wir nicht. Man wird ihn erst erkennen, wenn er von seiner Todeswunde auf wunderbare Weise genesen wird.“¹⁰
- Aus der kommenden Katastrophe wird die Gemeinde durch wunderbare Entrückung, die sich im Verschwinden einzelner Menschen ankündigt, gerettet.
- Die großen Machtblöcke greifen Israel in der Endschlacht von Harmagedon an. Auf dem Höhepunkt weltweiter Katastrophen muss alle gottlose Herrschaft weichen, weil der Friedensfürst Christus mit seinen Heiligen kommt zur Aufrichtung seines Tausendjährigen Reiches (Offb 20). Am Ende dieses Zeitalters kommt es erneut zum Aufstand, der jedoch „niedergeschlagen“ wird. Endgericht und ein neuer Himmel und eine neue Erde stehen am Ende.

Lindsey behauptet nicht, das Datum des Jüngsten Tages zu kennen. Auch räumt er gleich am Anfang seines Buches ein, dass er nicht zu denen gehöre, „die von Zeit zu Zeit mit Frau und Kind in die Berge flüchten, um dort der schrecklichen Dinge zu harren, die kommen sollen“.¹¹

Ausdrücklich ermahnt er den Leser am Ende seines Buches, Schule oder Arbeit nicht zu vernachlässigen und meint, dass wir „unser Leben so planen sol-

¹⁰ Ebd., 133.

¹¹ Ebd., 7.

len, als hätten wir ein langes Leben hier auf Erden vor uns“.¹² Gleichwohl vermittelt er ein klares Bild des Ablaufs der Endereignisse und stellt unsere Gegenwart unter das Vorzeichen antichristlicher Wirksamkeit.¹³

Was Lindsey paradigmatisch als Endzeitszenario darstellt und mit großer Gewissheit vorträgt, findet sich in Aussage und Struktur bei zahlreichen anderen Autoren ähnlich, in den Konkretionen freilich mit anderen Akzenten versehen.¹⁴ Endzeitautoren veranschaulichen nicht selten ihre eschatologischen Erwartungshaltungen auf Schaubildern, die die großen Kriegsmächte vor dem Endkampf zeigen, oder auf Tabellen, die die Endereignisse in ihrer Reihenfolge mit dem Hinweis auf entsprechende biblische Texte dokumentieren.¹⁵

Seit Mitte der 90er Jahre sind es vor allem Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins, die das gesteigerte Endzeitdenken in zahlreichen Romanen popularisiert und dabei Lindsey noch übertroffen haben. In der 1995 gestarteten Serie über das Ende der Welt (*Left Behind*) aus „biblischer“ Sicht erschienen inzwischen alle zwölf Bände, die beiden letzten unter den Titeln „Armageddon“ (Band 11) und „Glorious Appearance“ (Band 12). Bereits die ersten zehn Bände erreichten eine Gesamtauflage von über 65 Millionen Exemplaren. Die Rezeption der Bücher ist länderübergreifend. Auch deutschsprachig liegen sie vor. Im deutschsprachigen Kontext bleibt die Resonanz jedoch begrenzt. Die meisten Europäer interessieren sich nicht für in Romangeschichten verkleidete Endzeit-spekulationen. Im nordamerikanischen Kontext ist das Interesse an durch weltanschaulichen Dualismus geprägten Endzeitszenarien ein Massenphänomen. Nur etwa die Hälfte der Leserinnen und Leser der Romanserie zählt sich zu den Evangelikalen. Vor allem seit den terroristischen Angriffen vom 11. September beschäftigen sich zahlreiche US-Bürger mit Endzeitfragen. LaHaye gehört inzwischen zu den bestbezahltesten Autoren in den USA. Er möchte, wie Jenkins auch, seine Romanserie keineswegs als Sciencefiction-Literatur verstehen, sondern sieht in ihr die bildhafte Verdeutlichung der zentralen Endzeitaussagen der Bibel.

¹² Ebd., 223.

¹³ „Was heute in der Welt geschieht, ist Wegbereitung für das Auftreten des Antichristen.“ Ebd., 133.

¹⁴ Vgl. *Franz Stuhlhofer*, „Das Ende naht!“ Die Irrtümer der Endzeitspezialisten, Gießen/Basel 1992; *Russel Chandler*, *Der Tag X. Werden wir das nächste Jahrtausend noch erleben?*, Neuhausen/Stuttgart 1996. Stuhlhofers Buch informiert über zahlreiche Autoren im deutschsprachigen Bereich. Der amerikanische Kontext wird in dem Buch von Chandler dargestellt. Beide Publikationen kommen aus evangelikalen Verlagen.

¹⁵ *Tim LaHaye / Thomas Ice*, *Countdown zum Finale der Welt. Ein Bildführer zum Verständnis biblischer Prophetie*, Dillenburg 2003.

2. Lokalisierung und Personalisierung des Bösen

In gesteigerten Formen des apokalyptischen Bewusstseins wird nicht nur die für apokalyptische Erwartungen kennzeichnende Struktur einer vorübergehenden Distanzierung Gottes von der Geschichte und der damit zugelassenen Entfaltung des Bösen und seiner unterschiedlichen Ausdrucksformen ausgesprochen. Das Böse und Antichristliche wird spekulativ identifiziert. Die apokalyptische Bildersprache der Bibel wird ins Ultrakonkrete gezogen und ihres Geheimnisses entkleidet. Für Lindsey zeigt sich das Antichristliche im Zehn-Staaten-Bund, der die Grundlage der Europäischen Gemeinschaft bildet. Auch für LaHaye und Jenkins kommt der Antichrist aus Europa. Für andere ist der Islam das große antichristliche System. Nicht wenige Endzeitauf Autoren erblicken den Antichristen im Papsttum der römisch-katholischen Kirche oder in der New-Age-Philosophie. Der Zusammenbruch des kommunistischen Systems hat diejenigen in eine schwierige Lage gebracht, für die feststand, dass Russland bzw. die Sowjetunion die zentrale antichristliche Macht sei. Als 1991 der Irak Raketen auf Israel abgefeuerte, breitete sich Angst und Endzeithysterie aus. Viele glaubten in Saddam Hussein den Antichristen erkennen zu können.

Auch in den Sprachformen konservativer amerikanischer Politiker ging und geht es um die Bekämpfung des Reiches des Bösen, um die Lokalisierung des Bösen in bestimmten politischen und religiösen Machtsystemen, die zu einer Verschmelzung zwischen apokalyptischen Erwartungen und politischen Verschwörungstheorien führen. Feindbilder und Feindschaft werden damit festgeschrieben. Mit antichristlichen Systemen kann man keine Verhandlungen führen und keine Verständigung gesucht werden. Wer nicht Frieden, sondern Krieg und Chaos im Nahen Osten erwartet, kann eine Politik, die um Interessenausgleich und Frieden bemüht ist, nur als Störfaktor betrachten. Die Pro-Israel-Aktivitäten christlicher Fundamentalisten und ihr Engagement für ein Groß-Israel-Konzept sind ein eindrucksvolles Beispiel für Wechselwirkungen zwischen religiösen und politischen Einstellungen.¹⁶

Die Zeitansage, die aus der Perspektive eines gesteigerten apokalyptischen Bewusstseins zu machen ist, hat Folgen für die Wahrnehmung und Analyse der Gegenwart. Das Denken im Kontext dieses Geschichtsverständnisses ist vor allem auf das Negative fixiert, auf Verfall und Überwältigtwerden durch die Mächte des Bösen. Für diese Sichtweise sieht man sich bestätigt durch tägliche Nachrichten von Naturkatastrophen, zunehmende Gewaltbereitschaft, hohe Scheidungsraten etc. Unsere Zeit wird als eine zunehmend vom Antichristen bestimmte gedeutet. In der Gegenwartskunst, der Gegenwartsmusik, der theo-

¹⁶ Vgl. dazu *Hans G. Kippenberg*, Außenpolitik auf heilsgeschichtlichem Schauplatz. Die USA im Nahostkonflikt, in: *Bernd U. Schipper / Georg Plasger* (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende*, Göttingen 2007, 273–295.

logischen Wissenschaft, der Liberalisierung der Kirchen sieht man antichristliche Kräfte am Werk. Gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein verbindet die Endzeiterwartung mit einer umfassenden Dämonisierung von Mensch und Welt. Fundamentalistischer Dualismus muss die Welt verneinen und alles auf die apokalyptische Endschlacht Harmagedon zulaufen lassen. Während die geschöpfliche Welt immer kleiner wird, erscheinen Politik, Wirtschaft, Religion immer mehr im Licht widergöttlicher Machtergreifung. Weltvernichtung einerseits und Errettung der kleinen Schar der wahrhaft Glaubenden andererseits sind die zentralen Themen, auf die sich die Frömmigkeit konzentriert. Die Welt scheint nur noch dazu da zu sein, dass diabolische Mächte sich in ihr austoben. Der in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründete Auftrag, gestaltend in ihr mitzuwirken, findet keine Berücksichtigung mehr.

3. Dispensationalismus und Prämillenarismus

Die diesem Endzeitszenario zugrunde liegende Auslegung biblischer Texte folgt einem fundamentalistischen Ansatz und knüpft an das geschichtstheologische Konzept des Dispensationalismus an. Ausgangspunkt ist die Annahme der Unfehlbarkeit der ganzen Heiligen Schrift auch in Einzel- und Randaussagen. Als wesentliches hermeneutisches Instrument gelten angenommene Zeitperioden (dispensations). Die meisten Endzeitautoren sind Dispensationalisten, genauer prämillenaristische Dispensationalisten. Sie gehen davon aus, dass die Wiederkunft Jesu sich vor dem Tausendjährigen Reich ereignet (Prämillenarismus). Angenommen werden meist sieben Zeitalter: 1. von Adam bis zur Vertreibung aus dem Garten Eden (innocence), 2. von der Vertreibung bis zur Sintflut (conscience), 3. von Noah bis zum Turmbau von Babel (human government), 4. von Abraham bis zur Versklavung in Ägypten (promise), 5. von Mose bis zum Heilswerk Gottes in Christus (law), 6. von der erlösenden Tat Christi bis zu seiner Wiederkehr (grace), 7. vom Tausendjährigen Reich bis zum Neuen Jerusalem (kingdom).¹⁷ Da die biblischen Texte nach ihrer Überzeugung jeweils zu bestimmten Heilsabschnitten von der Schöpfung bis zur Vollendung gehören, ist es Aufgabe des Auslegers herauszuarbeiten, welcher Text zu welcher Zeitperiode gehört. Erst dadurch wird der geheimnisvolle Einblick in den Ablauf des göttlichen Plans möglich, der den Weg vom Ende dieser Welt zur Aufrichtung eines neuen Himmels und einer neuen Erde offenlegt. Die apokalyptisch gestimmte Geschichtsschau gewinnt ihre Konkretion dann, wenn die biblischen Texte in ein bestimmtes Geschichtsbild eingeordnet und zu einem Puzzle zusammengefügt werden. Dabei werden Prophetie einerseits und Gegenwartsgeschichte andererseits so aufeinander bezogen, dass

¹⁷ Vgl. *Eleonore Pieh*, „Fight Like David – Run Like Lincoln“, Münster 1998, 28.

einzelne geschichtliche Vorgänge als unmittelbare Erfüllung prophetischer Verheißungen verstanden werden. Prophezeiungen der Bibel werden als Geschichte verstanden, gleichsam im Voraus geschrieben. Die Auslegung der Bibel wird dadurch zu einer sehr willkürlichen und spekulativen Angelegenheit. Denn welcher Text in welche Zeit gehört und auf welche vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse hinweist, das bestimmt der Ausleger, so dass ganz unterschiedliche endzeitliche Ereignisfolgen entstehen. Je mehr man bei einem Vergleich der konkreten Endzeitabläufe ins Detail geht, desto vielfältiger und widersprüchlicher wird das Feld. Im fundamentalistisch-buchstäblichen Schriftverständnis wird zwar behauptet, dass es in der Regel nur eine einzige Möglichkeit der Deutung gibt, faktisch bringt es jedoch sehr unterschiedliche Endzeitvorstellungen – auch im Blick auf den Antichristen – hervor.

Geschichtliche Vorläufer für die dispensationalistische Geschichtsschau liegen u. a. in den chiliastischen Strömungen des Mittelalters, im so genannten linken Flügel der Reformation, vor allem jedoch im Darbyismus. John Nelson Darby (1800–1882) war es, der ein streng fundamentalistisches Schriftverständnis, das von der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift in allen Aussagen ausgeht, mit entsprechenden Heilsabschnitten verband und so die endzeitlichen Glaubensaspekte mit höchster Autorität und geistlichem Anspruch vertreten konnte. Darbys dispensationalistisch ausgerichtete Hermeneutik ging ein in die Fußnoten der Scofield Bible (1909), die in fundamentalistischen Kreisen Standardbibel war, und wurde dadurch wirkungsvoll verbreitet. Überhaupt wird man sagen können, dass der Dispensationalismus zu den einflussreichsten hermeneutischen Ansätzen der Gegenwart gehört. Er bildet eine wichtige Grundlage sowohl für das, was als „Fundamentalismus der Weltentsagung“ bezeichnet wurde, wie auch für das, was Fundamentalismus der Weltbeherrschung benannt wird. „Der ungeheure Erfolg des Neo-Dispensationalisten liegt vor allem daran, dass sie es verstanden haben, höchst geschickt mit Mitteln der popular culture umzugehen.“¹⁸

4. Zusammenfassende Überlegungen

1. In der Identifikation des Antichristen mit bestimmten Personen, politischen Machtsystemen, religiösen Strömungen geht es darum, den Schleier der

¹⁸ Victor und Victoria Trimondi, *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München 2006, 37. Obgleich eine verstehende Interpretation apokalyptischer Literatur von den Autoren nicht wirklich erfolgt, verdeutlichen sie in eindringlicher Weise, inwiefern die apokalyptische Ideologie attraktiv und in der nordamerikanischen Gesellschaft einflussreich ist.

Verborgtheit im Blick auf die Deutung geschichtlicher Ereignisse zu lüften. Hinter den skizzierten Szenarien steht die Sehnsucht, das Unberechenbare und Geheimnisvolle des Geschichtsverlaufes zu enträtseln und die Erfahrungen des Bösen zu erklären. Gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein erliegt jedoch der Gefahr, sich entweder durch den Blick auf erwartete kosmische Katastrophen gefangen nehmen zu lassen und in Angst, Resignation und Passivität zu erstarren oder aber, in Aktivismus umzuschlagen, der in dem Maße blind ist, in dem er darauf verzichtet, die Wahrnehmung politischer Konflikte mit friedensethischen Perspektiven zu verbinden.¹⁹

2. Das Verständnis des Antichristen ist eingebunden in ein fundamentalistisches Bibelverständnis und eine dispensationalistische Geschichtsschau. Vergleicht man einzelne Endzeitszenarien und Bestimmungen des Antichristlichen miteinander, wird deutlich, dass der Kern des christlichen Fundamentalismus nicht allein im Verständnis der Heiligen Schrift als wörtlich inspiriert, als unfehlbar, als irrtumslos in allen ihren Aussagen, liegt, sondern in einer besonderen Art der Frömmigkeit, die von Fundamentalisten als die einzig wahre dargestellt wird. „Fundamentalisten sind keine Buchstabengläubigen oder zumindest keine konsequenten. Man könnte dagegen sagen, dass das Hauptproblem für einen fundamentalistischen Exegeten in der Entscheidung liegt, welcher Abschnitt wörtlich zu nehmen ist und welcher nicht.“²⁰ Wie einzelne Aussagen (z.B. über den Antichristen) verstanden und interpretiert werden, ist in hohem Maße vom Gesamtverständnis des Christlichen, von gegenwartsanalytischen Einschätzungen und einem sehr spezifischen Verständnis der prophetischen und apokalyptischen Texte der Bibel abhängig.

3. Eine fundamentalistische Bibelauslegung wird den apokalyptischen Texten der Heiligen Schrift nicht gerecht. Apokalyptik „hat immer von der Übertragbarkeit der Rollen gelebt“.²¹ Über Rom wird nicht direkt gesprochen. Vielmehr spricht der Seher von Babylon. „Das Kleid des Widersachers Gottes, im Beispiel der stolzen ausbeuterischen Stadt, wird von verschiedenen Trägern nacheinander getragen: von Tyros, Babylon, Rom. [...] Die Träger sind ähnlich und unähnlich.“²² Definitive Identifikationen der apokalyptischen Darstellung mit innergeschichtlichen Ereignissen gehen an der Intention der Texte vorbei. Sie haben erhebliche politische Implikationen auch dann, wenn sie sich unpolitisch verstehen.

¹⁹ Mit Recht bemerkt *Jürgen Moltmann* zur frommen Entrückung in der Serie *Left Behind*: „Der fromme Entrückungstraum [...] enthält eine Resignation, die diese Erde der Vernichtung preisgibt. Wer in seinem Glauben andere ‚zurücklässt‘, verlässt sie. Das kann weder eine gesegnete Hoffnung sein, noch etwas mit Liebe zu tun haben.“ Vgl. *ders.*, *Die Endzeit hat begonnen. Warum viele Amerikaner die Bibel als verschlüsselten Fahrplan der Weltgeschichte lesen*, in: *DIE ZEIT* 51, 2002, 42.

²⁰ *James Barr*, *Fundamentalismus*, München 1981, 77.

²¹ *Klaus Berger*, *Wie kommt das Ende der Welt?*, Gütersloh 2002, 177.

²² *Ebd.*, 177.

4. In den Spekulationen über den Antichristen wie sie im christlichen Fundamentalismus begegnen, wird der metaphorische Charakter apokalyptischer Sprache verkannt. Was für alle Wahrsager gilt, trifft auch auf spekulative Aussagen zum Antichristen zu. Je konkreter sie werden, desto größer ist ihre Fehlerquote. Die christliche Hoffnung vermittelt jedoch kein privilegiertes Endzeitwissen. „Apokalyptik bedeutet nicht Weissagen, Schielen oder Spekulieren, sondern ist der ganz rationale Entwurf eines gerechten Miteinanders“.²³ Es ist die Funktion apokalyptischen Denkens „die bestehende irdische Wirklichkeit immer wieder zu öffnen und jede Neigung zu zerstören, die sie immer wieder für absolut erklären möchte. Apokalyptisches Denken zerstört den Absolutheitsanspruch menschlicher Systeme, die regelmäßig auf einer bestimmten Machtkonzentration beruhen. Die Rolle der Kirche ist im Sinne der Apokalyptik auf der Seite der Opposition gegen jede staatliche Macht. Der Apokalyptik geht es ferner um die Rehabilitierung der Opfer irdischer Macht und gleichzeitig um Gewaltverzicht für die Gegenwart“.²⁴ Auch heute ist es Aufgabe der Kirche und Theologie, das Böse zu entlarven, die Usurpation des Christlichen zu entzaubern und totalitäre Ansprüche aufzudecken. Es widerspricht christlicher Hoffnung in Zuschauerhaltung auf die Eskalation von antichristlicher Macht zu starren und die Geschichte deterministisch ihrem unausweichlichen Ende entgegenlaufen zu lassen.

5. Die fundamentalistische Schrifthermeneutik kennt keine Mitte der Schrift und vergisst, dass die biblische Apokalyptik im wörtlichen Sinne einer Enthüllung, „Ent-deckung“²⁵ zu verstehen ist und auf das Christuszeugnis ausgerichtet bleibt. Die Hoffnungsaussagen der Bibel sind nicht durch den neugierigen Blick in die Zukunft gewonnen, sondern gründen in der Erfahrung der Glaubenden, dass der Gekreuzigte von Gott auferweckt wurde und lebt. Die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde entlässt nicht aus irdischen Verantwortlichkeiten. Sie bleibt der Erde treu und fördert den Mut, das zu tun, was die Liebe zum Leben, und die Hoffnungsfähigkeit im Leiden unterstützt. So ist es Aufgabe der Christen, den apokalyptischen Endzeitbildern auch in ihrer Sperrigkeit und Fremdheit treu zu bleiben und sie zu bewahren. Sie werden aber auch den Mut zur Unterscheidung haben müssen gegenüber Formen der Frömmigkeit, die zwar die apokalyptischen Bilder der Bibel festzuhalten beanspruchen, aber übersehen, dass in diesen die Hoffnung der Märtyrerkirche zur Sprache kommt und das Kommen Gottes und die Neuschöpfung der Welt im Zentrum der Erwartung stehen. Eine theologisch verantwortete Redeweise vom Antichristen stellt eine „prophetische Sprachhandlung dar, einschließlich des Irrtumsrisikos einer solchen“.²⁶ Sie ist keine historische

²³ Ebd., 25.

²⁴ Ebd., 25.

²⁵ Ebach, *Apokalypse* (Anm. 5), 214.

²⁶ Walter Sporn, Art. Antichrist, III. Dogmatisch, in: RGG⁴, Bd.1, 534–536, hier 536.

Feststellung, sondern zielt auf die Unterscheidung des Christlichen. Auf solche Sprachhandlungen bleibt die Kirche Jesu Christi auf ihrem Weg durch die Zeit angewiesen.

Zusammenfassung: Auch wenn in Europa dieser Anschein erweckt werden könnte: das eschatologische Büro ist keineswegs geschlossen. Der Antichrist, als verführerische und böse Gestalt, ist erfolgreiches Thema eschatologischer evangelikaler Literatur. Deren bekannteste Vertreter Lindsey und LaHye haben einen eigenen Industriezweig mitbegründet, mit Einfluss in höchste politische Kreise. Die Lokalisierung des Bösen sowie eine Einteilung der Geschichte in Perioden, der so genannte Dispensationalismus, spielen in der vermeintlichen Entschleierung des Geschichtsverlaufes eine bedeutsame Rolle. Im Hintergrund steht vielfach eine Schrift hermeneutik, die die Eigenart apokalyptischer Sprache erkennt.

Abstract: Even if it is possible for Europe to give the impression: the eschatological office is by no means closed. The Antichrist as a seductive and evil figure is a successful topic in evangelical eschatological literature. Its most famous representatives, Lindsey and LaHaye, have established, along with others, a separate branch of industry which has influence right up into the highest political circles. The localization of evil as well as a division of history into periods, so-called dispensationalism, play an important role in the presumed unveiling of the course of history. In the background there is frequently a hermeneutics of Scripture which fails to recognize the peculiarity of apocalyptic language.

Der Antichrist in den christlichen bzw. pseudochristlichen „Sekten“

Aufgezeigt am Beispiel von Adventismus, Zeugen Jehovas,
Mormonen und Scientology

von Lothar Gassmann

1. Einleitung

„Der Antichrist – das sind die anderen.“ Auf diesen Punkt lässt sich die Ansicht der meisten Gruppierungen bringen, die sich und ihre Lehren absolut setzen, anderen keine Wahrheitserkenntnis zugestehen und dadurch ins Sektierertum ableiten. Denn den meisten sich auf das Christentum berufenden exklusiven Gruppen und Sekten gilt der Antichrist – durchaus zutreffend – als etwas Negatives, Schreckliches, Verwerfliches. Es gibt allerdings auch andere Meinungen, namentlich inmitten des Satanismus und der Kulte und Sekten, die mit seinem Gedankengut verbunden sind. Solche bezeichnen Satan (Luzifer) und den Antichristen als etwas Erstrebenswertes, Positives und brüsten sich geradezu, sein dämonisches Reich mit Hilfe ihrer Gruppierung zu verwirklichen. Letzteres ist allerdings überwiegend (aber nicht ausschließlich) ein neuzeitliches Phänomen.

Nachfolgend möchte ich exemplarisch drei Gruppierungen betrachten, die lange Zeit als bedeutende „klassische christliche Sekten“ eingestuft wurden: die Adventisten, die Zeugen Jehovas und die Mormonen.¹ Als vierte Gruppie-

¹ Der Hauptstrom des Adventismus wird inzwischen weithin eher den Freikirchen zugeordnet, da er keine so gravierenden Lehrabweichungen von der Heiligen Schrift aufweist wie andere „christliche Sekten“, vor allem aber, weil er seine schroffe Ablehnung anderer Glaubensgemeinschaften inzwischen aufgegeben hat. Infolgedessen sind etliche Adventisten, die weiterhin die (nachfolgend zitierte) strikt antiökumenische Haltung von E.G. White praktizieren, aus den großen adventistischen Verbänden ausgetreten und haben so genannte „Tochtersekten“ gebildet. – Die Zeugen Jehovas haben ihre extrem staatskritische Haltung zum Teil aufgegeben, etwa durch den Antrag, vom Staat als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ anerkannt zu werden (s.u.). Ihre strikt antiökumenische Haltung und heftige Kritik aller anderen Glaubensgemeinschaften haben sie allerdings keineswegs gemäßigt. – Letzteres gilt ebenso für die Mormonen, die in ihren Glaubensaussagen im Vergleich mit Adventisten und Zeugen Jehovas am weitesten von der biblischen Lehre entfernt sind. – Vom biblisch-theologischen Maßstab her halte ich allerdings verschiedene Lehren aller drei Gruppierungen nach wie vor für problematisch, wie die nachfolgende Darstellung an Beispielen zeigen wird. Über die moralische Integrität und subjektive Glaubensüberzeugung der Anhänger dieser Gruppierungen wird durch die folgende Darstellung kein Urteil getroffen.

rung ganz anderer Art – ein unchristlicher, aber multireligiös inspirierter Psychokult, der sich selber als „Kirche“ bezeichnet – sei die Scientology einbezogen. Was lehren diese Gruppierungen über den Antichristen? Stimmen ihre Ansichten mit den Lehren der Bibel überein oder weichen sie davon ab?

2. Adventismus

Ich beschränke mich bei der folgenden Darstellung auf die maßgebliche Begründerin der Siebenten-Tags-Adventisten, die „Prophetin“ Ellen Gould White (1827–1915) und ihr Hauptwerk *The Great Controversy* (*Der große Konflikt* oder *Der große Kampf*)². Anknüpfend an die konfessionelle Polemik der Reformatoren,³ erblickt sie den Antichristen im Papsttum. Das Papsttum habe viele heidnische Gebräuche eingeführt und die 10 Gebote Gottes, insbesondere das Sabbatgebot, verändert. Über die Reformatoren hinausgehend und im Gegensatz zu ihnen allerdings behauptet E. G. White, die protestantischen Kirchen seien genauso vom antichristlichen Geist erfasst, weil sie vieles vom römischen Katholizismus übernommen hätten. Vor allem hätten sie genauso wie Rom den Sonntag an die Stelle des von Gott gebotenen Sabbats gesetzt und trügen damit genauso wie die Papstanhänger das antichristliche „Malzeichen des Tieres“. Daher sei eine umfassende Reformation notwendig, wie sie die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten verwirkliche.

Im Folgenden belege ich diese Aussagen durch einige Zitate aus E. G. Whites Hauptwerk. In ihrer Auslegung von Offenbarung 12 und 13 schreibt sie:

„Satans wichtigstes Werkzeug im Kampf gegen Christus und seine Gemeinde in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten war der römische Staat. Deshalb übertrug man in jener Zeit den Begriff ‚Drache‘ auch häufig auf das heidnische Rom.“

In Offenbarung 13,1–10 wird ein anderes Tier beschrieben, „gleich einem Panther“, dem der Drache „seine Kraft und seinen Thron und große Macht gab. In diesem Sinnbild ist, wie auch ursprünglich die meisten Protestanten glaubten, das Papsttum zu erkennen, das die Macht, den Sitz und die Gewalt des alten Römischen Reiches einnahm. Die Schilderung des pantherähnlichen Tieres deckt sich überraschend genau mit der Beschreibung des ‚kleinen Horns‘ in Daniel 7. Die in Offenbarung 13,5 erwähnten 42 Monate der Schreckensherr-

² Mir liegen in deutscher Übersetzung zwei Ausgaben vor: a. *Der große Konflikt* (Übersetzung von *The Great Controversy* aus dem Jahre 1888), hoffnung weltweit verlag, Schopfheim o.J. (im Folgenden abgekürzt: *Konflikt*). – b. *Der große Kampf* (Übersetzung von *From here to forever. A Condensation of the Great Controversy between Christ and Satan*, Mountain View/California 1982 – Kurzfassung des Originalwerkes), Advent-Verlag, Hamburg 1994 (im Folgenden abgekürzt: *Kampf*).

³ Vgl. z.B. *Martin Luthers Schrift: Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* (1545).

schaft dieses Tieres entsprechen den dreieinhalb Jahren (Zeiten) aus Daniel 7,25, in denen das ‚kleine Horn‘ seine Macht ausübt: Dieser Zeitabschnitt begann [...] mit der Vorherrschaft des Papsttums und endete im Jahre 1798 mit der Gefangennahme des Papstes durch französische Truppen. Damals schien es so, als könne sich das Papsttum nie wieder von diesem tödlichen Schlag erholen.“⁴

Dann aber trat nach E.G. Whites Deutung „eine neue Macht auf den Plan“, die dem angeschlagenen Papsttum überraschend zu Hilfe eilte: das „zweite Tier“ aus Offenbarung 13, das identisch ist mit dem „falschen Propheten“ (Offb 16,13):

„In der symbolischen Darstellung von Offenbarung 13 begegnen wir aber noch einem weiteren Tier. Der Prophet sagt: ‚Und ich sah ein zweites Tier aufsteigen aus der Erde; das hatte zwei Hörner wie ein Lamm und redete wie ein Drache‘. Die unter diesem Symbol dargestellte Macht unterscheidet sich deutlich von den vorher genannten Mächten. Die großen Weltreiche wurden Jahrhunderte zuvor dem Propheten Daniel als Raubtiere dargestellt, die sich aus dem ‚Völkermeer‘ erhoben. Das lammähnliche Tier dagegen ‚stieg aus der Erde auf‘. Statt andere Mächte zu stürzen, um deren Stelle einnehmen zu können – wie das bei allen großen Weltreichen der Antike zu beobachten ist –, sollte diese Nation in einem bis dahin weitgehend unbewohnten Gebiet heranwachsen. Das war nicht unter den gedrängt lebenden und sich einander bekämpfenden Völkern der Alten Welt möglich. Deshalb liegt es nahe, hier an eine Macht in der Neuen Welt zu denken.

Gibt es solch eine Nation, die zum Ende des 18. Jahrhunderts in das Rampenlicht der Geschichte trat? Die Antwort kann nur lauten: Ja! – die Vereinigten Staaten von Amerika.

[...] Die Aussage, dass das Lammtier darauf hinwirken wird, ‚dass die Erde und die darauf wohnen, anbeten das erste Tier‘, muss offensichtlich so verstanden werden, dass die Vereinigten Staaten von Amerika letztlich ihre Macht nutzen werden, um eine weltweite Anerkennung des Papsttums zu erzwingen.“⁵

E. G. White bemerkt selber, dass diese Deutung nicht recht einleuchten möchte, da die Vereinigten Staaten von Amerika traditionell eine freikirchliche Prägung besitzen. Diese lässt sich mit dem hierarchischen System der Römisch-Katholischen Kirche nur schwer in Einklang bringen, was sich auch in der amerikanischen Verfassung niedergeschlagen hat. Dennoch versucht White, ihre Auslegung durch einen gewaltigen Spagat mit den historischen und politischen Gegebenheiten zu versöhnen, indem sie schreibt:

„Das kann freilich nur im völligen Widerspruch zu den in der amerikanischen Verfassung niedergelegten Grundsätzen geschehen. Die Gründer der

⁴ White, Kampf (Anm. 2), 267.

⁵ Ebd., 267ff.

Nation wollten von Anfang an ausschließen, dass sich Kirchen oder religiöse Gruppen staatlicher Gewalt bedienen konnten, um ihre Ziele zu erreichen. Aus den leidvollen Erfahrungen der Vergangenheit wussten sie, dass die Verquickung von Staat und Kirche nur neue Unduldsamkeit und Verfolgung mit sich bringen würde. Deshalb erklärten sie in der Verfassung: ‚Der Kongress soll kein Gesetz zur Einführung der Religion oder auch gegen ihre freie Ausübung erlassen‘; auch soll die ‚religiöse Haltung niemals als Befähigung zu irgendeiner öffentlichen Vertrauensstellung gemacht werden‘. Nur durch offenkundige Verletzung dieses Schutzes der persönlichen Freiheit kann von seiten des Staates religiöser Zwang ausgeübt werden.

[...] In Anlehnung an diese geschichtlichen Gegebenheiten würde die prophetische Aussage ‚[...] und sagt denen, die auf Erden wohnen, dass sie ein Bild machen sollen dem Tier, das die Wunde vom Schwert hatte‘ (Offenbarung 13,14) bedeuten, dass sich die USA entgegen dem erklärten Willen ihrer Gründerväter dazu verleiten lassen, der großen Weltkirche bei der Verwirklichung ihrer Pläne beizustehen.“⁶

Obwohl sie durchaus auch andere Kennzeichen einer sich unter antichristlichem Vorzeichen vereinigenden Weltkirche nennt,⁷ so ist für Ellen Gould White und ihre Anhänger doch die Frage „Sabbat oder Sonntag“ das *entscheidende* Merkmal, ob jemand auf der richtigen Seite Christi oder auf der falschen Seite des Antichristen steht. In einer bemerkenswerten Engführung biblischer Aussagen wird der Gegensatz „Sabbat oder Sonntag“ z.B. in folgendem Zitat zu einer heilsentscheidenden Frage hochstilisiert:

„Furchtbar ist das Ende, dem die Welt entgegeneilt. Die im Kampf gegen die Gebote Gottes sich vereinenden Mächte der Erde werden verordnen, dass ‚die Kleinen und Großen, die Reichen und Armen, die Freien und Knechte‘ (Offb. 18,5) sich durch die Feier des falschen Sabbats nach den Gebräuchen der Kirche richten müssen. Alle, die sich weigern, diesen Gebräuchen nachzukommen, werden gesetzlich bestraft werden, und man wird schließlich erklären, dass sie des Todes schuldig sein sollen. Dahingegen verlangt das Gesetz Gottes, das den Ruhetag des Herrn einschärft, Gehorsam und bedroht alle Übertreter mit Zorn.

Wem auf diese Weise der Ausgang des Kampfes deutlich vorgeführt worden ist, wer Gottes Gesetz mit Füßen tritt, um einer menschlichen Verordnung zu gehorchen, der empfängt das Malzeichen des Tieres; er nimmt das Zeichen der Untertanentreue gegenüber der Macht an, der er anstatt Gott gehorchen will. Die Warnung vom Himmel lautet: ‚So jemand das Tier anbetet und sein Bild und nimmt das Malzeichen an seine Stirn oder an seine Hand, der wird von

⁶ Ebd., 269f.

⁷ Zum Beispiel: Verfälschung des Evangeliums, Gesetzlosigkeit, umfassende Ökumene, „Spiritismus“ (darunter impliziert sie auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele) u.a.

dem Wein des Zornes Gottes trinken, der lauter eingeschenkt ist in seines Zornes Kelch.‘ (Offb. 14,9.10.).

[...] Der Sabbat wird der besonders bekämpfte Punkt der Wahrheit. Wenn die Menschen der letzten endgültigen Prüfung unterstellt werden, dann wird die Grenzlinie gezogen werden zwischen denen, die Gott dienen und denen, die das nicht tun. Während die Feier des falschen Sabbats in Übereinstimmung mit den Landesgesetzen, jedoch im Widerspruch zum vierten Gebot, ein offenes Treuebekenntnis gegenüber einer Macht sein wird, die Gott feindlich gegenübersteht, wird das Halten des wahren Sabbats im Gehorsam gegen Gottes Gesetz ein Beweis der Treue gegen den Schöpfer sein. Während eine Klasse durch die Annahme des Zeichens der Unterwerfung unter irdische Mächte das Malzeichen des Tieres empfängt, nimmt die andere, indem sie sich das Zeichen der Treue gegen die göttliche Autorität erwählt, das Siegel Gottes an.“⁸

Da die Frage des Sabbats für E. G. White und den Adventismus eine solche entscheidende Rolle spielt, sei abschließend aus biblisch-theologischer Sicht kurz untersucht, ob der Sonntag wirklich so „unbiblisch“ („Malzeichen des Tieres“) ist, wie E. G. White behauptet. Wie ist der biblische Befund?

Die Gemeinde des Alten Bundes hielt den Sabbat, den siebten Tag der Woche, als Tag des Ruhens Gottes von seinen Schöpfungswerken und der Herausführung der Juden aus Ägypten (Ex 20,10f; Dtn 5,12ff). Für die Gemeinde des Neuen Bundes ist kein bestimmter Versammlungstag ausdrücklich vorgeschrieben (vgl. Röm 14,5f; Kol 2,16f). Es ist davon die Rede, dass sich die Jünger *jeden Tag* trafen: „Sie waren täglich einmütig beieinander im Tempel und brachen das Brot hin und her in den Häusern“ (Apg 2,46; vgl. Apg 19,9). Von Kaiser Konstantin wurde im Jahre 321 n. Chr. der Sonntag, der erste Tag der Woche, der identisch war mit dem Tag des persischen Sonnengottes Mithras, als christlicher Feiertag gesetzlich vorgeschrieben.

Obwohl heidnische Parallelen zweifellos vorhanden sind, so gibt es doch gute biblische Gründe für die Einführung dieses Feiertages. Der erste Tag der Woche ist der Tag, an dem Jesus Christus von den Toten auferstanden ist (Mt 28,1 parr.). Wohl im Gedenken an dieses einzigartige Ereignis waren die Jünger gerade an diesem Tag versammelt, als ihnen der auferstandene Herr erschien. Insgesamt werden sechs Begegnungen von Jüngerinnen und Jüngern mit dem Auferstandenen am ersten Tag der Woche im Neuen Testament berichtet (Mt 28,9f parr.; Lk 24,13ff.36ff; Joh 20,11ff.19ff.26ff). Auch das Pfingstereignis als grundlegender Termin für die Entstehung der christlichen Gemeinde fiel auf den ersten Wochentag (Apg 2). Nirgends im Neuen Testament wird im Blick auf die urchristliche Gemeinde erwähnt, dass sie sich speziell am jüdischen Sabbat traf, vielmehr wird in deutlicher Abgrenzung vom jüdischen Festkalender immer wieder „der erste Tag der Woche“ genannt (Apg

⁸ White, Konflikt (Anm. 2), 568f.

20,7; 1 Kor 16,2). Der in Offb 1,10 anklingende „Tag des Herrn“ dürfte bereits eine feststehende Wendung für den Auferstehungstag Jesu Christi sein.

Somit kann der Tag der Auferstehung Jesu Christi, der bereits im Neuen Testament betont wird, unmöglich das antichristliche „Malzeichen des Tieres“ sein.⁹

3. Zeugen Jehovas

Die Zeugen Jehovas (ZJ) schreiben in ihrem lexikalischen Handbuch für „Königreichs-Verkündiger“ mit dem Titel *Unterredungen anhand der Schriften* im Artikel „Antichrist“: „*Definition:* Antichrist bedeutet *gegen* oder *anstelle* Christi. Der Ausdruck bezieht sich auf alle, die das leugnen, was die Bibel über Jesus Christus sagt, auf alle, die gegen sein Königreich sind, und auf alle, die seine Nachfolger misshandeln. Er schließt auch Einzelpersonen, Organisationen und Nationen ein, die fälschlicherweise behaupten, Christus zu vertreten, oder sich unrechtmäßigerweise die Rolle des Messias zuschreiben.“¹⁰

Weiter heißt es dort, das Kommen des Antichristen sei nicht einer künftigen Zeit vorbehalten, sondern gegenwärtig.¹¹ Auf die Frage „Wer ein Antichrist ist“, antworten die Zeugen Jehovas: „Personen, die leugnen, dass Jesus wirklich der Messias ist [...] Alle, die leugnen, dass Jesus der Sohn Gottes ohnegleichen ist [...] Abtrünnige [...] Gegner der wahren Nachfolger Christi [...] Einzelpersonen und Nationen, die sich Christus, dem König, widersetzen oder die fälschlicherweise die Rolle des Messias beanspruchen.“¹²

Um diese Definition zu verstehen, muss man fragen, wie sich Christi Königreich nach Ansicht der Zeugen Jehovas verkörpert. Antwort: allein in Gestalt der Wachturm-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, welche die „Gottesherrschaft auf Erden“ (Theokratie) repräsentiert! Alle irdischen Nationen, alle Menschen, die gegen die Wachturm-Gesellschaft sind oder sie verlassen haben („Abtrünnige“), aber auch alle Kirchen, die „fälschlicherweise behaupten, Christus zu vertreten“, stehen also gemäß dieser Definition angeblich gegen das Königreich Christi und sind Antichristen!

So schreibt die Wachturm-Gesellschaft in ihrer Schrift *Die Wahrheit, die zu ewigem Leben führt*: „Das ‚wilde Tier‘ stellt somit die ganze politische Organi-

⁹ Zu einer ausführlichen theologischen Auseinandersetzung mit dem Adventismus vgl. z.B.: Anthony A. Hoekema, *Der siebente Tag*. Ellen G. White, die Adventisten und der Sabbat, Bielefeld 1995.

¹⁰ *Unterredungen anhand der Schriften*, hg. v. d. Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, Selters 1985, 35.

¹¹ Ebd., 35f.

¹² Ebd., 36.

sation des Teufels dar, die all die Jahrhunderte hindurch eine tierische Herrschaft über die Erde ausgeübt hat. Kein Wunder, dass Jesus Christus sagte: ‚Mein Reich ist kein Teil dieser Welt.‘ Und kein Wunder, dass seine Nachfolger auch kein Teil der Welt sind, das heißt, dass sie es vermeiden, in die Angelegenheiten der Welt verwickelt zu werden.“¹³

Die Leitende Körperschaft der Zeugen Jehovas gilt als *Jehovas Regierung auf Erden*, als der „treue und verständige Sklave“ nach Mt 24,45, als der Kanal für Gottes Offenbarung, die Monat für Monat durch den Wachturm und andere Schriften in alle Welt weitergeleitet wird. Der einzelne hat sich der in ihr verkörperten Theokratie gläubig und gehorsam unterzuordnen. So heißt es in dem Anweisungsbuch der Zeugen Jehovas mit dem Titel *Organisiert, unseren Dienst durchzuführen*: „Die Einheit wird dadurch aufrechterhalten, dass alle Christus loyal als Haupt anerkennen und sich auch seinem organisatorischen Mitteilungskanal, dem ‚treuen und verständigen Sklaven‘, unterordnen.“¹⁴

Die ZJ sind als Organisation streng *hierarchisch* durchstrukturiert: Vor Ort treffen sich die Versammlungen mit ihren Ältesten und einem „Vorsitzführer“. Über der Ortsversammlung stehen in aufsteigender Reihenfolge und mit immer größerem Einflussbereich: Stadtaufseher, Kreisaufseher, Bezirksaufseher, Zweigaufseher, Zonenaufseher – und schließlich das Direktorium mit Präsident und Vizepräsident (Leitende Körperschaft). Über dem Direktorium steht kein Staat, keine Regierung, keine Kirche, sondern angeblich nur noch Jehova selbst, mit dem es sich direkt verbunden sieht.

Die ZJ bilden nach ihrem Selbstverständnis also eine *Theokratie* (Gottesherrschaft) auf Erden und stellen somit eine überstaatliche Gemeinschaft oder – auf die einzelnen Länder bezogen – einen „*Staat im Staate*“ dar. Aus der daraus erwachsenden staatskritischen bis staatsfeindlichen (und kirchenfeindlichen) Haltung, die sie Jahrzehnte lang eingenommen haben und zum Teil auch heute noch einnehmen, ergeben sich eine Reihe von Besonderheiten und Problemen, etwa die Ablehnung des Fahnengrußes, des Wehr- und Zivildienstes, der staatlichen und kirchlichen Feiertage, Feste und Symbole, die Nichtbeteiligung an politischen Parteien, Wahlen und Willensäußerungen usw.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass die Zeugen Jehovas von einer Organisation, die sie letztlich als „antichristlich“ ansehen – nämlich vom deutschen Staat – im Jahre 2006 juristisch die Anerkennung als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ erstritten haben. Andreas Fincke von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) schreibt hierzu unter der Überschrift *Anerkennung vom Antichrist*: „So entsteht der Eindruck, dass man um etwas gekämpft hat, was man eigentlich gar nicht recht wollte – oder bes-

¹³ Die Wahrheit, die zu ewigem Leben führt, hg. v. d. Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, Wiesbaden 1968, 61.

¹⁴ Organisiert, unseren Dienst durchzuführen, hg. v.d. Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, Wiesbaden 1983, 25.

ser: was man eigentlich nicht wollen kann, wenn man den Staat und seine Institutionen verdammt und in solch düsteren Farben zeichnet, wie dies die Publikationen der Zeugen Jehovas unablässig tun. Noch im Sommer 2001, als der Streit um die Anerkennung als Körperschaft ins elfte Jahr ging, konnte man in „Erwachtet!“ lesen, „dass das wilde Tier aus der Offenbarung menschliche Regierungen darstellt. Da sich diese Regierungen dem Königreich Gottes widersetzen, bilden sie einen Teil des Antichristen“ (8.8.2001, 21).¹⁵

Mit *Kirchen und Freikirchen* pflegt die Wachturm-Gesellschaft keinerlei Verbindung und hat diesen gegenüber ihre Kritik keineswegs gemäßigt. Alle Kirchen außer den ZJ gelten nach wie vor als Antichristen (siehe obige Definition!), als Gebilde Satans, als Hure Babylon, als vom Jehova-Glauben abgefallene Namenschristenheit. Wahres „Christentum“ sei nicht bei dieser abgefallenen „Christenheit“, sondern allein bei den ZJ zu finden. Bei der „Christenheit“ wimmle es von Irrlehren.

„Teuflische Irrlehren“, die von den ZJ insbesondere bei den Großkirchen – und hier wiederum besonders heftig bei der römisch-katholischen Kirche – angeprangert werden, sind etwa: die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Unsterblichkeit der Seele, von der Ewigkeit der Höllenstrafen, vom Fegefeuer, von der Heiligenverehrung und Marienverehrung, vom Kastensystem der Priester und vom Papsttum, von der Transsubstantiation, von „heidnischen“ Bräuchen und Festen wie Weihnachten, Ostern, Geburtstagsfeiern usw. Außerdem werden Unterstützung von Kriegen, Verweltlichung, Bibelkritik, Evolutionslehre, unglaubliches Leben von Geistlichen und ähnliches – zum Teil durchaus zu Recht! – kritisiert. Dabei benutzt die Wachturm-Gesellschaft solche Kritik freilich als „Sprungbrett“, um ihre eigene Organisation in umso leuchtenderen Farben solchen Missständen gegenüberzustellen (obwohl es auch bei ihr genug Flecken und Runzeln gibt, wie der Blick in ihre Geschichte zeigt)¹⁶.

Dabei wird von den ZJ übersehen, dass sie selber eine Reihe von Lehren vertreten, welche die Bibel selber ausdrücklich als „antichristlich“ brandmarkt, insbesondere die Leugnung der Göttlichkeit Jesu Christi, ohne die es nach biblischer Aussage kein Heil gibt (s.u.). Für die ZJ ist Jesus Christus nicht Gott, sondern nur ein Engel: der Erzengel Michael.

Michael durchlief laut ZJ-Lehre *drei Stufen*: Lange vor allen anderen Wesen, auch vor Luzifer, wurde er als oberster Cherub, als *Erzengel* oder Logos von Jehova geschaffen (*erste Stufe*). Zu Beginn unserer Zeitrechnung verließ er den Bereich der Geistgeschöpfe und wurde ein *vollkommener Mensch*, *Jesus Christus*, um in Gestalt der Hingabe seines vollkommenen menschlichen Lebens (bzw. Leibes) das Lösegeld für die Übertretung Adams zu bezahlen (*zwei-*

¹⁵ Materialdienst der EZW Nr. 4/2006 (www.ekd.de/ezw/42714).

¹⁶ Vgl. die ausführliche kritische Darstellung der ZJ-Geschichte in: Lothar Gassmann, Zeugen Jehovas. Geschichte – Lehre – Beurteilung, Neuhausen/Stuttgart 2000, 15–78.

te Stufe). Nach seinem Tod als Mensch am Marterpfahl (nicht Kreuz) wurde er von Jehova wieder als *Geistgeschöpf* – nun aber auf einer höheren Stufe als zuvor, auf einer „göttlichen“ Stufe (und doch nicht gleich mächtig wie der allmächtige Gott) – in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen, wobei er die Fähigkeit besaß, mit Hilfe Jehovas die Leiber des „auferstandenen“ Jesus zu „materialisieren“ (*dritte Stufe*).

Dabei wird freilich außer Acht gelassen, dass Jesus eben *nicht* auf gleicher Ebene wie Engel oder Menschen steht, sondern ganz auf die Seite Gottes gehört. Seine zeitweilige Menschwerdung darf nicht so missverstanden werden, als sei er bloßer Mensch gewesen, sondern er war *wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich*. Er hat sich während seines irdischen Wirkens nicht seines „Engelseins“ entäußert, sondern seiner göttlichen Gestalt, ohne dabei seine göttliche Wesensart zu verlieren (Phil 2,6–11). Die ZJ hingegen werten Jesus Christus ab. Zwar räumen sie seinem „Loskaufopfer“ (auch „Loskaufsopfer“ geschrieben) eine zentrale Stelle ein, aber dieses reicht ihrer Meinung nach für die Erlösung nicht aus.¹⁷

Betrachten wir die Bibel im Blick auf die *Dreieinigkeit* Gottes, so ist zunächst festzustellen, dass sich der Begriff „Dreieinigkeit“ oder „Trinität“ nirgends findet. Der Begriff wurde vermutlich erst von Theophilus von Antiochia um 180 n. Chr. geprägt und von Tertullian bald darauf ausgestaltet. Dass der Begriff nicht vorkommt, schließt aber keineswegs aus, dass die *Sache*, die der Begriff zusammenfasst, an vielen Stellen der Heiligen Schrift deutlich zum Ausdruck gebracht wird.

Hier ist zunächst an die „*trinitarischen Formeln*“ („Vater, Sohn und Heiliger Geist“), *Beschreibungen oder Erzählungen* zu erinnern, die sich mehrmals im Neuen Testament finden, etwa in Mt 3,16f; 28,19; 1 Kor 12,4–6; 2 Kor 13,13; Eph 4,3–6; 1 Petr 1,2; Hebr 10,29–31; Jud 20.21; Offb 1,4f. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind hier zusammengestellt oder in ihrem (innertrinitarischen) Handeln aneinander beschrieben. Weitere relevante Stellen sind z. B. Mk 1,9–11; Lk 1,35; 3,21f; Joh 3,34–36; 14,26; 16,13–15; Apg 2,32ff; Röm 15,16.30; 2 Kor 3,4–6; Eph 1,13f; 2,18–22; 3,14–17; 2 Thess 2,13f; 1 Tim 3,15f; Hebr 9,14.

Nachfolgend gebe ich einen Überblick über Bibelstellen, die dokumentieren, dass *JHWH* („Jehova“) und *Jesus eins* sind. Diese Einheit wird etwa an den Eigenschaften deutlich, die JHWH und Jesus gemeinsam haben. Aus der Fülle der Prädikate und Bibelstellen kann hier nur eine kleine Auswahl genannt werden.

JHWH ist Gott (1 Mose 1,1; 5 Mose 6,4; Ps 45,6f) – und Jesus ist Gott (Joh 1,1.18; 20,28; Röm 9,5; Tit 2,13; Hebr 1,8; 2. Petr 1,1; s.u.).

¹⁷ Vgl. die ausführliche Darstellung und Widerlegung der ZJ-Christologie in: Gassmann, Zeugen Jehovas (Anm. 16), 118–144 u. 175–198.

JHWH ist Herr in Herrlichkeit (1 Mose 15,7; 2 Mose 20,2; 4 Mose 6,24 ff.; 5 Mose 6,4) – und Jesus ist Herr in Herrlichkeit (Mk 12,35ff; Lk 2,11; Joh 20,28; Apg 2,36; 10,36; Röm 10,9; 1 Kor 8,5f; 12,3; 16,22; 2 Kor 4,5; Phil 2,11; 1 Petr 2,3; 3,15; Jak 2,1).

JHWH ist Erster und Letzter, Alpha und Omega (Jes 41,4; 48,12; Offb 1,8) – und Jesus ist Erster und Letzter, Alpha und Omega (Offb 1,17f; 2,8; 22,12–16).

JHWH ist Retter und Erlöser (Ps 130,7f; Jes 43,3.11; 48,17; 54,5; 63,8f; Lk 1,47; 1 Tim 4,10) – und Jesus ist Retter und Erlöser (Mt 1,21; Lk 2,11; Joh 1,29; 4,42; Apg 20,28; Eph 1,7; Tit 2,13; Hebr 5,9; 9,12).

JHWH ist himmlischer König (Ps 95,3; Jes 43,15; 1 Tim 6,14–16) – und Jesus ist himmlischer König (Offb 17,14; 19,16).

JHWH ist himmlischer Richter (1 Mose 18,25; Ps 50,4.6; 96,13; Röm 14,10) – und Jesus ist himmlischer Richter (Joh 5,22; 2 Kor 5,10; 2 Tim 4,1).

JHWH ist Schöpfer (1 Mose 1,1; Hiob 33,4; Ps 95,5f; 102,26; Jes 40,28) – und Jesus ist Schöpfer (Joh 1,2ff; Kol 1,15–18; Hebr 1,1ff).

JHWH existiert von Ewigkeit her (1 Mose 1,1; 2 Mose 3,15; Ps 90,2; Dan 6,27; Röm 1,20) – und Jesus existiert von Ewigkeit her (Joh 1,1; 8,58; 12,41; 17,5; 1 Kor 10,4; Phil 2,6; Hebr 9,26; 13,8; Jud 25).

JHWH vergibt Sünden (2 Mose 34,6f; Neh 9,17; Dan 9,9; Jona 4,2) – und Jesus vergibt Sünden (Mk 2,1–12; Apg 5,31; 26,18; Kol 2,13; 3,13).

JHWH weckt Tote auf (1 Sam 2,6; Mt 22,31f; Joh 5,21; Apg 2,24; 3,15; Röm 4,24; 2 Kor 1,9) – und Jesus weckt (auch im Endgericht!) Tote auf (Lk 7,11ff; Joh 5,21; 6,40; 11,39ff).

JHWH empfängt Lobpreis und Anbetung von Engeln und Menschen (5 Mose 32,43; Ps 22,28; 66,4; 95,6; 97,7; 99,9; Jes 45,23; Offb 14,7; 19,10) – und Jesus empfängt Lobpreis und Anbetung von Engeln und Menschen (Mt 2,2; 14,33; 28,9.17; Joh 5,23; 20,28; Apg 1,24; 7,59f; 9,10ff; 22,16ff; 1 Kor 12; 16,22; 2 Kor 12,8; Phil 2,10f; Hebr 1,6; Offb 5,8ff).

Hinzu kommt noch eine ganze Reihe weiterer gemeinsamer Prädikate und Eigenschaften, etwa: Licht, Fels, Hirte, Lebensspender und Allgegenwärtiger. Auffallend ist auch, dass die Ich-bin-Worte Jesu im Johannes-Evangelium (z. B. Joh 6,35; 8,24; 8,58; 11,25; 18,4–6) unmittelbar auf den JHWH-Namen hinweisen. Der Neutestamentler Rudolf Schnackenburg meint hierzu: „Die atl. [alttestamentliche] Stelle, die hinter dem Ausspruch Jesu steht, dürfte Ex 3,14 sein, wo sich Gott bezeugt als ‚Ich bin der Ich-bin‘, von der LXX wiedergegeben mit *Egō eimi ho ón*.“¹⁸

Der Neutestamentler Murray J. Harris hält als Ergebnis seiner umfangreichen exegetischen Untersuchung sämtlicher relevanter Bibelstellen zum Thema *Jesus as God* fest: „Es ist sicher, dass der Begriff ‚*theós*‘ (‚Gott‘) auf Jesus Christus in Joh 1,1 und Joh 20,28 angewandt wird. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er in Röm 9,5; Tit 2,13; Hebr 1,8 und 2. Petr 1,1 auf Jesus Christus be-

¹⁸ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2 (HThK), Freiburg/Br. 1971, 300.

zogen wird, wahrscheinlich auch in Joh 1,18 [...] Wenn Jesus als ‚*theós*‘ (‚Gott‘) oder ‚*ho theós*‘ (‚der Gott‘) bezeichnet wird, dient dies dazu, seine Gottheit *expressis verbis* zu bestätigen. Sicherlich steht oder fällt aber die neutestamentliche Lehre von der Gottheit Christi nicht mit der Zahl der Stellen, an denen Jesus ‚*theós*‘ genannt wird. Sogar wenn der Titel niemals in Bezug auf Jesus gebraucht würde, ist seine Gottheit offensichtlich. Zum Beispiel ist er Empfänger der Anbetung von Menschen und Engeln und des rettenden Glaubens. Er übt Funktionen aus, die ausschließlich Gott zukommen, etwa beim Schöpfungsakt, beim Vergeben von Sünden und beim Endgericht. Bittgebete werden an ihn gerichtet. Alle göttlichen Attribute sind ihm eigen. Er trägt zahlreiche Titel, die im Alten Testament auf JHWH bezogen werden.“¹⁹

Aus dem Dargelegten ergibt sich, dass nicht diejenigen, die die ZJ-Lehren ablehnen, „Antichristen“ sind, sondern dass die Christologie und Gotteslehre der ZJ selber antichristliche Züge trägt gemäß 1 Johannes 2,22: „Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet“.

4. Mormonen

Die Mormonen, begründet von dem angeblichen „Propheten“ Joseph Smith (1805–1844), definieren „Antichrist“ folgendermaßen: „Jede Person oder Sache, die den wahren Evangeliumsplan der Errettung verfälscht und offen oder heimlich gegen Christus ist. Johannes der Offenbarer beschreibt den Antichrist als einen Verführer (1 Joh 2:18–22; 4:3–6; 2 Joh 1:7). Der große Antichrist ist Luzifer, aber er hat viele Helfer, sowohl Geistwesen als auch Sterbliche.

Der Sohn des Verderbens widersetzt sich und erhöht sich über alles, was Gott heißt 2 Thess 2:1–12. Er täuscht die, welche auf der Erde wohnen, durch Wundertaten Offb 13:13–17. Scherem leugnete Christus und täuschte viele Jak 7:1–23. Nehor lehrte falsche Lehren, gründete eine Kirche und führte Priesterlist ein Al 1:2–16. Koriher verspottete Christus, das Sühnopfer und den Geist der Prophezeiung Al 30:6–60.“²⁰

Wie für Adventisten und Zeugen Jehovas ist auch für die Mormonen der Antichrist keine zukünftige, sondern eine schon länger existierende und gegenwärtige Größe, die gegen die eigene Lehrauffassung und Organisation steht. Sie manifestiert sich gemäß den mormonischen Schriften in (m. E. fiktiven) einzelnen Gestalten der Vergangenheit, die „falsche Lehren“ verbreitet haben, wie etwa Scherem, Nehor und Koriher. Als Beispiel sei aus dem mormo-

¹⁹ Murray J. Harris, *Jesus as God. The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*, Grand Rapids/Michigan 1992, 271. 293 (Übersetzung: L. G.).

²⁰ Alphabetisches Stichwortverzeichnis: „Antichrist“, <http://scriptures.lds.org/de/ga/a/53>

nischen Buch Alma (Kapitel 30) eine Passage über den „Antichrist Korihor“ wiedergegeben, der angeblich 74 v. Chr. in Amerika gelebt haben soll:

„12 Und dieser Antichrist, dessen Name Korihor war (und das Gesetz hatte keine Handhabe gegen ihn), fing an, dem Volk zu predigen, dass es keinen Christus geben werde. Und auf diese Weise predigte er, nämlich:

13 O ihr, die ihr durch eine törichte und vergebliche Hoffnung niedergebunden seid, warum unterjocht ihr euch solchen Torheiten? Warum schaut ihr nach einem Christus aus? Denn kein Mensch kann von irgend etwas wissen, was kommen soll.

14 Siehe, das, was ihr Prophezeiungen nennt, wovon ihr sagt, es sei von heiligen Propheten überliefert worden, siehe, das sind törichte Überlieferungen eurer Väter.

15 Wie wisst ihr, dass sie gewiss und wahr sind? Siehe, ihr könnt nicht von Dingen wissen, die ihr nicht seht; darum könnt ihr nicht wissen, dass es einen Christus geben wird.

16 Ihr schaut voraus und sagt, ihr seht eine Vergebung eurer Sünden. Aber siehe, das ist die Auswirkung eines wirren Sinnes; und diese Verwirrung eures Sinnes kommt von den Überlieferungen eurer Väter, die euch verführen, an Dinge zu glauben, die nicht so sind.

17 Und noch viel Derartiges mehr sprach er zu ihnen; er sagte ihnen, dass kein Sühnopfer für die Sünden der Menschen vollbracht werden könne, sondern dass es jedermann in diesem Leben so ergehe, wie es dem Verhalten jedes Geschöpfes entspreche; darum gedeihe jeder Mensch, wie es seiner Begabung entspreche, und jeder Mensch gewinne, wie es seiner Kraft entspreche; und was auch immer jemand tue, sei kein Verbrechen.

18 Und so predigte er ihnen und verführte vielen das Herz; er veranlasste sie, in ihrer Schlechtigkeit das Haupt emporzuheben, ja, er verführte viele Frauen und auch Männer, Hurerei zu begehen – denn er sagte ihnen, wenn der Mensch tot sei, dann sei dies das Ende.“²¹

Korihor wird schließlich von dem „Hohepriester Alma“ überführt und von Gott zur Strafe mit Stummheit geschlagen. Dann heißt es: „52 Und Korihor streckte seine Hand aus und schrieb, nämlich: Ich weiß, dass ich stumm bin, denn ich kann nicht sprechen; und ich weiß, dass allein die Macht Gottes dies über mich hat bringen können; ja, und ich habe immer gewusst, dass es einen Gott gibt. Aber siehe, der Teufel hat mich getäuscht; denn er erschien mir in der Gestalt eines Engels und sprach zu mir: Gehe hin und gewinne dieses Volk zurück; denn sie sind alle nach einem unbekannten Gott in die Irre gegangen. Und er sprach zu mir: Es gibt keinen Gott; ja, und er lehrte mich das, was ich sagen sollte. Und ich habe seine Worte gelehrt; und ich habe sie gelehrt, weil

²¹ Zitiert aus: <http://scriptures.lds.org/de/alma/30/6-60> – Vgl.: Das Buch Mormon. Lehre und Bündnisse. Die köstliche Perle, hg. v. Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, Frankfurt a. M. 1981, 1. Teil (Buch Mormon), 261.

sie für den fleischlichen Sinn angenehm waren; und ich habe sie gelehrt, ja, bis ich viel Erfolg hatte, so sehr, dass ich wirklich glaubte, sie seien wahr; und aus diesem Grund habe ich der Wahrheit widerstanden, ja, bis ich diesen schweren Fluch über mich gebracht habe.“²²

Der Antichrist und seine Vertreter repräsentieren die „Kirche des Teufels“, die gegen das reine und vollkommene Evangelium – repräsentiert allein durch die „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (Mormonen) – steht: „Die Kirche des Teufels: Jede böse und weltliche Organisation auf der Erde, welche das reine und vollkommene Evangelium verkehrt und gegen das Lamm Gottes kämpft. Der Teufel hat die große und greuelreiche Kirche gegründet 1 Ne 13:6 (1 Ne 14:9), Es gibt nur zwei Kirchen, die des Lammes Gottes und die des Teufels 1 Ne 14:10 (Al 5:39). Streitet gegen keine Kirche, außer es sei die Kirche des Teufels LuB 18.20. Die große und greuelreiche Kirche wird niedergeworfen werden LuB 29:21.“²³

Wie bei den Zeugen Jehovas besteht allerdings auch bei den Mormonen das Problem, dass sie das Evangelium, wie die Bibel es schildert, völlig verdreht haben. Drei Beispiele mögen genügen:

Erstens: Die Mormonen lehnen die Bibel als die vollkommene und genügende Offenbarung Gottes ab und fügen ihr weitere Schriften als „Gottes Wort“ hinzu.

Entgegen der biblischen Warnung am Ende der Johannesoffenbarung, zum Wort Gottes etwas hinzuzufügen oder etwas davon wegzunehmen (Offb 22, 18f), heißt es in den „Glaubensartikeln“ der Mormonenkirche:

„6. Wir glauben an die gleiche Organisation, wie sie in der Urkirche bestanden hat, nämlich Apostel, Propheten, Hirten, Lehrer, Evangelisten usw.

7. Wir glauben an die Gabe der Zungenrede, Prophezeiung, Offenbarung, der Visionen, der Heilung, Auslegung der Zungen usw.

8. Wir glauben, dass die Bibel, soweit richtig übersetzt, das Wort Gottes ist; wir glauben auch, dass das Buch Mormon das Wort Gottes ist.

9. Wir glauben alles, was Gott offenbart hat, und alles, was er jetzt offenbart; und wir glauben, dass er noch viel Großes und Wichtiges offenbaren wird, was das Reich Gottes betrifft.“²⁴

Eine Folge solcher „Neuoffenbarung“ ist z.B. die Erwartung des Neuen Jerusalems auf dem amerikanischen Kontinent:

„10. Wir glauben an die buchstäbliche Sammlung Israels und die Wiederherstellung der Zehn Stämme, dass Zion (das Neue Jerusalem) auf dem amerikanischen Kontinent errichtet werden wird, dass Christus persönlich auf der Erde

²² Ebd.

²³ Alphabetisches Stichwortverzeichnis: „Teufel“, <http://scriptures.lds.org/de/gs/t/15>

²⁴ Zitiert am Ende von: Die köstliche Perle, in: Das Buch Mormon. Lehre und Bündnisse. Die köstliche Perle (Anm. 21), 59.

regieren wird und dass die Erde erneuert werden und ihre paradiesische Herrlichkeit empfangen wird.“²⁵

Zweitens: Die Mormonen verherrlichen den Sündenfall und seine Folgen

So heißt es in der auf Visionen von Joseph Smith zurückgehenden mormonischen Schrift *Die köstliche Perle* in Mose 5,10f (nicht zu verwechseln mit den 5 Büchern Mose der Bibel!) – in direktem Gegensatz zu 1 Mose 3:

„10. Und an jenem Tag pries Adam Gott und wurde erfüllt und fing an, in Bezug auf alle Familien der Erde zu prophezeien, nämlich: Gepriesen sei der Name Gottes, denn infolge meiner Übertretung sind mir die Augen aufgegangen, und ich werde Freude haben in diesem Leben, und ich werde, wiederum im Fleische, Gott schauen.

11. Und seine Frau, Eva, hörte das alles und war froh und sagte: Wenn wir nicht übertreten hätten, so hätten wir nie Nachkommen gehabt und hätten nie Gut und Böse erkannt, auch nicht die Freude unserer Erlösung und das ewige Leben, das Gott allen gibt, die gehorsam sind.“²⁶

Drittens: Die Mormonen glauben an viele Götter oder Geister und relativieren den Unterschied zwischen dem einzigen wahren Gott und seinen Geschöpfen (Polytheismus).

Während für das biblische Judentum und Christentum der Glaube an den *einen* Gott konstitutiv ist (vgl. das Erste Gebot des Dekalogs), redet Mormonen-Gründer Joseph Smith ganz offen von „vielen Göttern“ unter einem „Hauptgott“. Er behauptet, Gottvater und Jesus Christus seien lediglich erhöhte Menschen und jeder Mensch, der den evolutionären Fortschrittsweg in das „celestiale Heiligtum“ gehe, könne ebenfalls zur Stufe der Gottheit gelangen. So führte er in seinem berühmt gewordenen *King-Follett-Vortrag* am 7. April 1844 – wenige Wochen vor seiner Ermordung – Folgendes aus:

„Gott ist ein erhöhter Mensch

Gott selbst war einst so, wie wir jetzt sind, und ist ein erhöhter Mensch; er thront oben in den Himmeln! Das ist das große Geheimnis. Wenn der Schleier heute zerrisse und der große Gott, der diese Welt in ihrer Bahn hält, der alle Welten und überhaupt alles durch seine Macht aufrechterhält, sich dem Auge sichtbar machen würde – jawohl, wenn ihr ihn heute sehen könntet, so würdet ihr ihn in menschlicher Gestalt erblicken: in Person und Erscheinung und auch in der Gestalt einem Menschen ähnlich, so wie ihr; denn Adam wurde genau nach der Gestalt Gottes und als sein Abbild erschaffen, ihm gleich, und empfang von ihm Belehrung, wandelte, redete und verkehrte mit ihm, wie ein Mensch mit dem anderen spricht und verkehrt [...]

²⁵ Ebd.

²⁶ *Die köstliche Perle* (Anm. 21), 11.

Das menschliche Ich, die Intelligenz, die der Mensch besitzt, ist gleichrangig mit Gott selbst. Ich weiß, dass mein Zeugnis wahr ist; wenn ich also zu diesen Leidtragenden hier spreche: Was haben sie denn verloren? Die Verwandten und Freunde sind nur für eine kurze Weile von ihrem Körper getrennt, ihr Geist aber, der zusammen mit Gott existiert hat, ist für einen kurzen Augenblick aus dieser irdenen Hülle fortgegangen und befindet sich jetzt an einem Ort, wo er mit anderen Geistern auf die gleiche Weise verkehren kann wie wir hier auf der Erde.

Ich spreche jetzt von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Ist es denn logisch zu behaupten, die Intelligenz der Geister sei unsterblich, habe aber doch einen Anfang gehabt? Die Intelligenz der Geister hat keinen Anfang gehabt und wird auch kein Ende haben. Das ist gute Logik. Was einen Anfang hat, kann auch ein Ende haben. Es hat nie eine Zeit gegeben, in der es keine Geister gegeben hat; denn sie sind gleichrangig (gleichewig) mit unserem Vater im Himmel [...]

Das Ursprüngliche des Menschen existiert – ebenso wie Gott – durch und aus sich selbst. Gott, der ja intelligenter war als alle, sah sich inmitten von Geistern und Herrlichkeit und hielt es für richtig, Gesetze wirksam werden zu lassen, die den übrigen einen ebensolchen Fortschritt ermöglichen konnten. Unsere Beziehung zu Gott versetzt uns in die Lage, an Erkenntnis zuzunehmen. Er hat die Macht, Gesetze zu schaffen, um die schwächeren Intelligenzen zu unterweisen, damit auch sie erhöht werden können wie er; auf diese Weise können sie eine Herrlichkeit nach der anderen einnehmen – die gesamte Erkenntnis, Macht, Herrlichkeit und Intelligenz, deren es bedarf, damit man in der Welt der Geister errettet wird.“²⁷

In unverblümter polytheistischer Weise heißt es in der grundlegenden mormonischen Schrift *Die köstliche Perle*, in: Buch Abraham, Kapitel 4:

„1. Und dann sprach der Herr: Lasst uns hinabgehen. Und sie gingen am Anfang hinab, und sie, das heißt die Götter, formten und gestalteten die Himmel und die Erde.

2. Und nachdem die Erde gestaltet war, da war sie leer und wüst, denn sie hatten noch nichts gestaltet als nur die Erde; und Finsternis herrschte über der Tiefe, und der Geist der Götter schwebte über den Wassern.

3. Und sie (die Götter) sprachen: Lasst Licht sein! Und es ward Licht [...]“²⁸

Joseph Smith begründet solche Lehren außer mit eigenen „Offenbarungen“ vor allem mit dem Plural „elohim“ (Gottesbegriff) in der hebräischen Bibel.²⁹ Hier stellt sich die *philologische Frage*: Handelt es sich bei „elohim“ und Formulierungen wie in Gen 1,26 nicht doch um einen *Plural*, der auf eine

²⁷ Aus: Lehren des Propheten Joseph Smith. Zusammengestellt von *Joseph Fielding Smith*, hg. v. Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, Frankfurt/M. 1983, 353f.

²⁸ Die köstliche Perle (Anm. 21), 37.

²⁹ Lehren des Propheten Joseph Smith (Anm. 27), 378f.

Göttervielfalt hinweist? Diese Frage ist nur dann richtig zu beantworten, wenn man diese Formulierungen nicht isoliert, sondern in ihrem *Kontext* betrachtet. Und hier fällt sofort auf: Die Prädikate und Appositionen, die sich auf „elohim“ beziehen, stehen im Alten Testament fast immer im *Singular*. Die wenigen Ausnahmen, auf die wir z.T. gleich eingehen, ändern nichts daran: Der Singular ist der Regelfall – und zwar in *allen* alttestamentlichen Schriften und Epochen. Es gibt keinen Zeitpunkt in der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung – auch nicht in der Genesis – wo man sagen könnte, „elohim“ sei prinzipiell oder überwiegend mit Prädikaten und Appositionen im Plural konstruiert. Einen Hinweis auf eine ursprüngliche „Göttervielfalt“, die dann später in „Jahwe“ als „Einheit“ empfunden worden wäre, liefert somit der sprachliche Kontext von „elohim“ nicht.

Wie steht es aber mit dem Begriff „elohim“ selber? Zweifelsohne handelt es sich *grammatikalisch* um einen Plural: Er wird jedoch im AT nur selten als numerischer Plural aufgefasst. Als *numerischer Plural* („Götter“) begegnet „elohim“ nur, um die Götter der Heiden (vgl. Dtn 6,14; Ri 2,12 u.ö.), um Totengeister (1 Sam 28,13; Jes 8,19), um (im übertragenen Gebrauch) richtende Engelmächte oder evtl. auch menschliche Richter (Ps 82,1ff; vgl. Joh 10,34ff) u.ä. zu bezeichnen. Als Bezeichnung für den *Gott Israels* hingegen wird „elohim“ „in der Regel mit dem *Singular* konstruiert [...] kann aber auch ein *pluralisches Attribut oder Prädikat* nach sich ziehen, ohne dass ein Bedeutungsunterschied erkennbar wäre“.³⁰ Gesenius weist allerdings darauf hin, dass der seltene pluralische Gebrauch von Prädikaten im Zusammenhang mit dem Elohim Israels „in bestimmter Absicht od[er] infolge eines Schreibfehlers“ geschieht.³¹

Der Elohim („Gott“) Israels nun, der den Namen „Jahwe“ trägt, wird in der Bibel als der *eine, wahre Gott* gekennzeichnet, der keine anderen Elohim („Götter“) neben sich duldet und gegenüber dem *alle* anderen Elohim („Götter“) seit *Anbeginn* der Welt Elilim („Nichtse“) sind (Ex 20,2f; Dtn 6,4; Ps 31,7; 96,5; Jer 2,5 u.ö.). Von diesem *sachlichen* Aspekt der Einheit und Einzigkeit des Elohim Israels her ist die *sprachliche* Folgerung unausweichlich: *Der Begriff „elohim“ kann, soweit er sich auf den Gott Israels bezieht, nur singularisch verstanden werden.* Wie auch W.H. Schmidt anmerkt, ist „der singularische Sinn der Pluralform für das AT so unbestritten, dass es das Wort [sc. ‚elohim‘] überall ohne jede Einschränkung (Verdacht auf Polytheismus) verwendet“.³²

Die Pluralform „elohim“ in Bezug auf den Gott Israels wird in der theologischen Forschung unterschiedlich gedeutet, so etwa als „pluralis trinitatis“, als

³⁰ W. H. Schmidt, Art. „elohim“, in: THAT I/1971, Sp. 155f.

³¹ Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Neudruck Berlin 1962, 40.

³² Schmidt, Art. „elohim“ (Anm. 30), Sp. 153.

„pluralis deliberationis“ oder als „pluralis amplitudinis“. Eine letzte Klarheit gibt es darüber nicht. Die mormonische Deutung aber ist von den genannten sachlichen Gründen her mit Sicherheit auszuschließen. Somit gilt: *Der Polytheismus hatte nicht recht*. Elohim sind entweder die vielen – und damit falschen – Götter. Oder aber Elohim ist (an der weit überwiegenden Zahl der Stellen) der eine, wahre Gott Israels, der Schöpfer der Welt, der Vater Jesu Christi. Welche Bedeutung jeweils gemeint ist, ergibt sich aus dem Textzusammenhang.

Somit ist nicht die Lehre der Gegner der Mormonenkirche „antichristlich“, sondern die Lehren Joseph Smiths selber haben sich von den Aussagen der Bibel in entscheidenden Punkten entfernt.

In noch stärkerer und andersartiger Weise gilt dies für die letzte Strömung, die wir nun untersuchen werden.

5. Scientology

Im Hauptwerk *Dianetik* des Scientology-Gründers Lafayette Ron Hubbard (1911–1986?) kommt der Begriff „Antichrist“ nicht vor, genauso wenig wie der Name „Jesus Christus“. Allerdings begegnet der mit „Antichrist“ verwandte Begriff „Dämonen“. Die Bezeichnung „Dämonen“ erlangt eine spezifische, säkularisierte Bedeutung innerhalb des scientologischen Systems. Hubbard schreibt über die Entmythologisierung dieses Begriffs und die Verwendung zu seinen Zwecken in „Dianetik“ Folgendes:

„Unter den Dingen, die man nicht unbedingt zu wissen brauchte (was die dianetische Version des Unerkennbaren ist), befanden sich die Bereiche der Mystik und der Metaphysik. In der Entwicklung der Dianetik sind viele Dinge einfach deshalb übergangen worden, weil sie auch niemand anderem eine Lösung erbracht hatten. Deswegen wurde auch die Mystik kurzerhand ausgeklammert, obwohl sich der Verfasser eingehenden Studien auf diesem Gebiet gewidmet hat, und zwar nicht anhand der wenig verstandenen Quellen aus zweiter Hand, die von einigen westlichen mystischen Vereinigungen gewöhnlich als maßgebende Texte verwendet werden, sondern in Asien selbst, wo ein Mystiker, der nicht fähig ist, seinen ‚Astralleib‘ Botengänge erledigen zu lassen, ein Mensch zweiter Klasse ist. [...]

Draußen auf den pazifischen Inseln – auf Borneo und den Philippinen – hatte ich eine ganze Menge praktische Dämonologie beobachten können. Dämonologie ist eine faszinierende Angelegenheit: Ein Dämon fährt in einen Menschen und macht ihn krank. Oder er dringt in ihn ein und spricht an seiner Stelle. Oder die Person wird verrückt, weil sie einen Dämon in sich hat, und läuft mit dem schreienden Dämon umher. Das ist Dämonologie in einem enge-

ren Sinne. Der Schamane, der Mediziner und Leute ihres Schlages betreiben einen ziemlich ausgiebigen Handel mit Dämonologie (es zahlt sich aus). Obwohl ich nicht übermäßig skeptisch bin, schien es mir doch immer, dass man Dämonen etwas einfacher erklären könnte, als nun gerade durch Ektoplasma oder ähnlich nebelhafte Phänomene.

Es war beunruhigend, ‚Dämonen‘ dann auch in zivilisierten Landsleuten wirken zu sehen. Sie waren aber da. Zumindest waren die äußeren Erscheinungen da, die die Schamanen und Mediziner den Dämonen zugeschrieben hatten. Es wurde festgestellt, dass sich diese ‚Dämonen‘ katalogisieren ließen. Es gab ‚befehlende Dämonen‘, ‚kritisierende Dämonen‘, gewöhnliche ‚Dämonen‘ der Art ‚Ich sag dir, was du sagen musst‘ und ‚Dämonen‘, die herumstanden und brüllten, oder ‚Dämonen‘, die einfach Dinge absperren und sie außer Sicht hielten. Die Aufzählung ist nicht erschöpfend, aber sie deckt im großen und ganzen das Feld der ‚Dämonologie‘ ab.

Ein paar Versuche mit Menschen unter Drogeneinfluss zeigten, dass es möglich war, solche ‚Dämonen‘ nach Belieben hervorzubringen. Es war sogar möglich, den gesamten analytischen Geist als einen ‚Dämon‘ einzurichten. Irgend etwas war also an der Dämonologie verkehrt. Ohne ein angemessenes Ritual, einfach durch das gesprochene Wort, konnte man neue Dämonen in Leuten erzeugen. *In der Dianetik gibt es also keine wirklichen Dämonen* (das sei hier betont, falls irgendein Schwärmer umherlaufen und verbreiten sollte, eine neue Geisteswissenschaft glaube an Dämonen).

Ein dianetischer Dämon ist ein parasitärer Schaltkreis. Er agiert im Geist, als ob er ein eigenständiges Wesen neben dem Selbst wäre. Und sein Ursprung liegt ganz und gar in Worten, die in Engrammen enthalten sind.“³³

Mit anderen Worten (ohne scientologische Fachausdrücke) gesagt: Hubbard betrachtet „Dämonen“ als Störungen der geistigen oder seelischen Gesundheit, die durch verletzende Worte und Erlebnisse hervorgerufen werden. Eine transzendente Macht im Sinne wirklicher Dämonen im Sinne von gefallenen Engeln schließt er in „Dianetik“ aus, somit auch einen „Antichristen“ oder ähnliches. Dianetik möchte laut Definition „ein System zur Analyse, Kontrolle und Entwicklung des Denkens“ sein, „welches auch Techniken zur Erhöhung von Fähigkeit und Vernunft und zur Befreiung von der alleinigen Quelle von Aberrationen und psychosomatischen Krankheiten liefert.“³⁴

Betrachtet man jedoch die Scientology und ihren Gründer insgesamt, so wird er diesem „streng wissenschaftlichen“ Anspruch nicht gerecht. Scientology entpuppt sich vielmehr als ideologisch belastete Psychotechnik mit unterschiedlichen religiösen Einflüssen. Der Konfessions- und Kirchenkundler Samuel Leuenberger hat in seiner Untersuchung *Scientology – Heilsweg Diane-*

³³ L. Ron Hubbard, *Dianetik. Der Leitfaden für den menschlichen Verstand*, hg. v. d. New Era Publications International, Kopenhagen o.J., 112ff.

³⁴ Ebd., 516.

tik? folgende weltanschaulichen und religiösen Elemente von Scientology zusammengefasst: Hinduismus, Buddhismus, Gnosis, Vulgärdarwinismus, Behaviorismus, Freudsche Tiefenpsychologie, Hypnotismus, Science Fiction u.a.³⁵

Was das Thema „Antichrist“ betrifft, ist Hubbards zeitweilige Nähe zu dem führenden Satanisten Aleister Crowley (1875–1947) von Bedeutung, der sich selber als „To mega therion“ oder „666“ („Das große Tier“ aus Offenbarung 13) bezeichnet hat. Im Jahre 1945 gehörte Hubbard mehrere Monate lang als aktives Mitglied zu Crowleys Orientalischem Templerorden (Ordo Templi Orientis) in Los Angeles, dem der Crowley-Schüler Jack Parsons vorstand. Auch wenn die Scientology-Organisation diesen Kontakt später herunterzuspielen versuchte, so sind doch Einflüsse von Crowley auf Hubbard und sein System unübersehbar. Jeff Jacobsen hat in einem Aufsatz auf folgende Parallelen zwischen Hubbard und Crowley hingewiesen:

- Hubbards Time Track (Aufzeichnung aller Wahrnehmungen des Organismus und seiner Umwelt auf einer „Zeit-Spur“) entspricht weitgehend Crowleys „Magical Memory“ („Magisches Gedächtnis“). Beide beziehen auch „frühere Erdenleben“ mit ein.
- Sowohl Crowley als auch Hubbard betonten die Wichtigkeit, sich die eigene Geburt in Erinnerung zu rufen.
- Beide sind extrem feindlich gegen die medizinische Psychiatrie eingestellt (stattdessen haben sie durchaus Elemente aus weltanschaulichen psychotherapeutischen Systemen, v.a. Freud, übernommen).
- Beide betonen die Möglichkeit außerkörperlicher Erfahrungen (das spiritistische Phänomen der Exkursion der Seele).
- Beide benutzen ein ähnliches Symbol: ein gleichschenkliges Dreieck, das in einen Zirkel mündet.
- Beide haben in ihren Organisationen ein hierarchisches System von „Graden“ im Erkenntnis- und Entwicklungsfortschritt eingerichtet.³⁶

Aufgrund dieses Einflusses des selbsternannten „Antichristen“ Crowley auf Hubbard verwundert es nicht, dass sich Hubbard – wenn auch nicht so massiv – in einer ähnlichen Rolle wie Crowley sieht, als „Gegen“- oder „Anstatt-Christus“ (griech. anti-christos). So betrachtet er sich in seiner bekannten *Hymn of Asia* (*Hymne Asiens*) selber als buddhistischen Maitreya (aufgestiegener „Meister“ mit Erlösungsfunktion) und sagt über sich – ähnlich wie der erhöhte Christus in der Johannesoffenbarung: „Ich bin der Anfang, ich bin das Ende.“³⁷ Noch deutlicher wird er in den Lehrbriefen für Scientologen höheren Grades. Im betreffenden Schulungsmaterial der OT VIII-Stufe sagt Hubbard: „Zweifellos seid ihr vertraut mit den Teilen aus der Offenbarung der Bibel, wo

³⁵ Vgl. Samuel Leuenberger, *Scientology – Heilsweg Dianetik?*, Lage 1999, 41ff.

³⁶ Vgl. die Belege bei: Jeff Jacobsen, *The Hubbard is Bare*. Chapter Seven: Aleister Crowley, <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1896/achubbard.html?200729>

³⁷ Ron Hubbard, *The Hymn of Asia*, Los Angeles 1974.

verschiedene Ereignisse vorausgesagt werden. Dort wird auch ein kurzer Zeitabschnitt erwähnt, in dem der Erzfeind Christi – verwiesen wird auf den Anti-Christen –, herrschen wird und seine Meinungen Einfluss haben werden [...] Dieser Anti-Christ repräsentiert die Kräfte von Luzifer (wörtlich der ‚Licht-Träger‘ oder ‚Licht-Bringer‘). Luzifer ist eine Verkörperung der Kräfte der Erleuchtung [...] Meine Mission könnte so bezeichnet werden: die biblische Verheißung zu erfüllen, die durch diese kurze Anti-Christ-Periode repräsentiert wird.“³⁸

In typisch esoterischer Weise wird Luzifer, der biblische Satan, positiv gesehen (als „Lichtträger“). Und Hubbard betrachtet sich als solcher, der der Welt das Licht der Erleuchtung zu bringen habe. Die biblischen Aussagen werden damit in ihr Gegenteil verkehrt.

6. Fazit

Bei eschatologischen Fragen gilt – wie bei der Bibelauslegung allgemein –, nicht über das hinauszugehen, was in der Bibel geschrieben steht. Aber gerade dies tun Sekten und geraten damit in abenteuerliche und verführerische Spekulationen hinein. Lassen wir uns vor solchen Irrwegen warnen!

Zusammenfassung: Bei den Adventisten, den Zeugen Jehovas und den Mormonen als christlichen Sondergruppen sowie den Scientologen finden sich mehr oder weniger ausgeprägte Muster und Spuren der Antichrist-Gestalt. Anhand der Schriften der adventistischen Prophetin Ellen Gould White, einem lexikalischen Handbuch der Zeugen Jehovas neben anderen Traktaten dieser Denomination, dem Buch Mormon sowie dem Hauptwerk von Ron Hubbard, der Dianetik, wird der Antichrist-Thematik auf der Basis verantwortbarer Bibelauslegung bzw. -deutung nachgegangen. Der Scientology-Gründer sieht sich freilich in den Fußstapfen von Aleister Crowley selbst als apokalyptischer Antichrist, in diametraler Verkehrung biblischer Aussagen als „Lichtträger“.

Abstract: More or less pronounced patterns and traces of the Antichrist figure can be found among the Seventh-Day Adventists, the Jehovah's Witnesses and the Mormons, as special Christian groups, as well as among the Scientologists. Using the writings of the Seventh-Day Adventist prophet Ellen Gould White, a lexical manual of the Jehovah's Witnesses along with other tracts of this denomination, the Book of Mormon, as well as the principal work of Ron Hubbard, the *Dianetics*, the contribution examines the Antichrist-theme on the basis of responsible biblical exegesis or interpretation. Undoubtedly following in the footsteps of Aleister Crowley, the founder of Scientology sees himself as an apocalyptic Antichrist, as a „bearer of light“ in a diametrical reversal of biblical statements.

³⁸ L. Ron Hubbard, Student Briefing, OT VIII Series I.

Selbstaufhebung des Christentums in Nietzsches „Antichrist“

von Jean-Claude Wolf

Nietzsches Streitschrift *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum* wurde im September 1888 niedergeschrieben. Es war geplant als erster Teil eines Werkes in vier Büchern, das von ihm „Umwertung aller Werthe“ genannt wurde und enthält zur Hälfte Material, aus dem Nietzsche auch die *Götzen-Dämmerung* gestaltet hat.¹ Erschienen ist das Buch erst 1895 im Band VIII der ersten Abteilung von Nietzsches Werken, als Nietzsche in geistiger Umnachtung dahin dümmerte.²

Wie der Untertitel „Fluch auf das Christentum“ anzeigt, handelt es sich um eine Streitschrift. Die Ausdrücke sind zweideutig: „Antichrist“ evoziert die biblische Weissagung der Johannesbriefe, aber sie verkehrt sie auch in ihr Gegenteil, den nun spricht ein Antichrist, der sich nicht maskiert, sondern unverblümt Tacheles redet. Ein Antichrist, der sich als solcher deklariert und den verrufenen Titel nun nicht mehr als Fremdbezeichnung und pudendum, sondern als Selbstbezeichnung und signum³ verwendet, steht für die von Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) und David Friedrich Strauss (1808–1874)⁴ errungene historisch-kritische Außenbetrachtung der biblischen Tradition. Der moderne Antichrist hat sich gleichsam als kritischer Philologe aus seiner Christengemeinde entfernt. Und der „Fluch“ evoziert das Anathema und parodiert und übertreibt diese Drohung der Ausstoßung oder Vernichtung ad absurdum.

David Friedrich Strauss hatte die neue Kluft zwischen Wissen und Glauben im Lager der Linkshegelianer beschrieben. „Und so mußte denn kommen, was gekommen ist. Kaum waren jene negativ kritischen Arbeiten aus dem Schosse der herrschenden Philosophenschulen hervorgegangen, so riefen die Gläubigen, die längst auf solchen Anlaß gewartet hatten: was bedürfen wir weiter Zeugnis? – und dem Aufrufe des göttlichen Gerichts über den Antichrist und seine Schuppen in der Evangelischen Kirchenzeitung folgte bald von Seiten

¹ Vgl. Chronik zu Nietzsches Leben, in: KSA 15 174f, 177.

² Vgl. William H. Schaberg, Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie, Basel 2002, 248f.

³ Mit einer signifikanten Ausnahme im Text; *Antichrist* 38, wo „unsere Staatsmänner“ als „Antichristen der That durch und durch“ bezeichnet werden. Dies gleicht einer Fremdbezeichnung, die auch von einem eifrigen Evangelikalen stammen könnte und den Politikern „Doppelmoral“ vorwirft.

⁴ Vgl. Hauke Reich, Nietzsche-Zeitgenossenlexikon, Basel 2004, 215.

des Halle'schen Neophyten [Neander] das Aufgebot der weltlichen Obrigkeit gegen die gottes- und christusläugnerische, sitten- und statsgefährliche Brut der Hegelinge. – Mittlerweile war aber auch die Philosophie ihrerseits sozusagen auf die Hinterbeine getreten. Die Hegelsche Schule zerfiel in eine rechte und eine linke Seite [...] Der Gegensatz von Glauben und Wissen, über welchen hinauszusein in der älteren Hegelschen Schule etwas sich von selbst Verstehendes gewesen war, stand wieder da, als wäre er nie gefallen, und vom credo ut intelligam sah man sich entweder zum credo quia absurdum est zurück, oder vorwärts zum reinen, glaubensfreien Wissen hingewiesen.“⁵

Schließlich hatte sich David Strauss in seinem Spätwerk *Der alte und der neue Glaube* vom Christentum öffentlich distanziert; der neue Glaube umfasste ein gewisses Schwanken zwischen Pantheismus und Naturalismus. Nach heutiger Terminologie würde Strauss wohl als Kulturreligiöser gelten. „Also meine Überzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz wenn wir als ehrliche aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr.“⁶

Eine raffinierte Umwertung der Attribuierung „Antichrist“ findet sich in Bruno Bauers Schrift *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel* (1841). Bauer, selber Vertreter eines hegelianisierenden Atheismus, hat eine scheinbar orthodoxe Schmähschrift gegen Hegel verfasst, in der er nachweist, dass sich bereits bei Hegel selber die Wurzeln des Atheismus finden, und dass auch seine konservativen und staatstragenden Nachfolger (die so genannten Rechts-Hegelianer) nicht frei waren vom Keim des Hegelschen Atheismus. Die Unterscheidung in Rechts- und Linkshegelianer wurde in Anlehnung an die Sitzordnung des französischen Parlaments von David Friedrich Strauss eingeführt. Die Franzosen werden von Bauer im Blick auf die französische Revolution als „Volk des Antichrists“⁷ titulierte; die so genannten Linkshegelianer werden der „antichristlichen Tätigkeit“ (44) bezichtigt, und die Rechtshegelianer werden aus einer scheinbar orthodoxen Position diffamiert mit den Worten: „Man glaube nicht, daß die Rotte, mit welcher der christliche Staat in unseren Tagen zu kämpfen hat, ein anderes Prinzip befolgt und andere Lehren bekennt, als der Meister des Trugs aufgestellt hat.“ (45) „Der Atheismus Hegels tritt also immer deutlicher hervor und wird sich in seiner ganzen Nacktheit zeigen, wenn wir sehen, wie dieser Antichrist die Franzosen hochhebt, weil sie sich gegen Gott empört haben, und die Deutschen verachtet, weil ihnen der Muth fehlte,

⁵ David Friedrich Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* (1840/41), Stuttgart, Nachdruck Frankfurt a. M. 1984, I, 3f.

⁶ David Friedrich Strauss, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Bonn ¹¹1903, 94.

⁷ Bruno Bauer, *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* (1841), Aalen 1983, 43.

Gott wirklich zu verlügen, weil sie selbst in der Zeit ihres gottlosen Wesens, in der Zeit der Aufklärung Gott und Religion nicht ganz vergessen konnten.“ (85) „In den Franzosen mußte Hegel einen wahren Völkermessias, in der Revolution die wahrhafte Erlösung der Menschheit gesehen haben.“ (93f)

Als Meister des Trugs und Antichrist steht also Hegel da, und was in der Verkleidung einer orthodoxen oder ultramontanen Streitschrift den Wert eines pudendum hätte, gewinnt in der ironischen Perspektive Bruno Bauers die Wertigkeit eines Signum. Damit ist die Umwertung des Attributs „Antichrist“ zur Freundbezeichnung bzw. zur positiven Selbstbezeichnung vollzogen.

Die lange Reihe von Streitschriften hat Nietzsche mit seiner ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* in Basel 1873 begonnen, zeitgleich mit der Entstehung von Franz Overbecks Schrift *Über die Christlichkeit unserer Theologie*.⁸ Nietzsches erste unzeitgemäße Streitschrift war gegen den württembergischen Theologen und Vorläufer der Linkshegelianer David Friedrich Strauss gerichtet, allerdings nicht gegen dessen *Leben Jesu* oder dessen *Glaubenslehre*, sondern gegen den alten Strauss als Repräsentanten und Apologeten der Moderne, der versuchte, seinen so genannten neuen Glauben der modernen Wissenschaft dem common sense der Gründerzeit bzw. dem Fortschrittsoptimismus des zweiten deutschen Reiches anzupassen. Nietzsches antibürgerliche Haltung, seine Tiraden gegen den Philister der Gründerzeit haben ihm in den neunziger Jahren, als er bereits im kreativen Koma lag, zu einem ungeheuren Anklang bei der Jugend verholfen, die mit den Zwängen und der Enge des deutschen Reiches nicht einverstanden war.

Die meisten Attacks von Nietzsche entspringen einer Hassliebe, einer wütenden Verbundenheit mit dem Kritisierten, einer subtilen Abhängigkeit vom Gehassten, psychologisch gesprochen: einer double-bind-Beziehung. Die am meisten Kritisierten – Platon und Schopenhauer, Wagner und das Christentum – bilden den permanenten Hintergrund und Horizont von Nietzsches denkenden Versuchen. Sie werden oft geschmäht, gelegentlich bewundert, jedenfalls sind sie stets präsent.

Nietzsches Angriff auf Strauss in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* wurde durch Richard und Cosima Wagner angestiftet; sie ist in ihrer Schärfe und Ungerechtigkeit kaum zu überbieten. Nietzsche hätte besser daran getan, an die tragische Größe dieses „wahrhaftigsten Theologen“ (wie ihn Albert Schweitzer nannte) zu erinnern, statt seinen Übermut und seine Spottsucht an dessen Alterswerk *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis* (1872) auszulassen. Als Strauss zwei Jahre (1874) später nach dieser Attacke starb, hat Nietzsche seine „Jugendsünde“ bitter bereut. Eine indirekte Würdigung findet sich im Abschnitt 28 des *Antichrist*. „Ich bekenne, daß ich wenige Bücher mit

⁸ Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1873, Leipzig 1903, Darmstadt 1974; engl.: *How Christian is our Present-Day Theology?* Annotated translation with introduction by Martin Henry, foreword by David Tracy, London/New York 2005.

solchen Schwierigkeiten lese wie die Evangelien. Diese Schwierigkeiten sind andere, als die, an deren Nachweis die gelehrte Neugierde des deutschen Geistes einen ihrer unvergeßlichsten Triumphe gefeiert hat. Die Zeit ist fern, wo auch ich, gleich jedem jungen Gelehrten, mit der klugen Langsamkeit eines raffinierten Philologen das Werk des unvergeßlichen Strauss auskostete. Damals war ich zwanzig Jahr alt: jetzt bin ich zu ernst dafür. Was gehen mich die Widersprüche der ‚Überlieferung‘ an? Wie kann man Heiligen-Legenden überhaupt ‚Überlieferung‘ nennen! Die Geschichten von Heiligen sind die zweitdeutigste Litteratur, die es überhaupt giebt: auf sie die wissenschaftliche Methode anwenden, wenn sonst keine Urkunden vorliegen, scheint mir von vornherein verurtheilt – bloßer gelehrter Müßiggang [...].“

Wie so oft finden sich bei Nietzsche gerechte und ungerechte Würdigung im gleichen Abschnitt. Nietzsches Interesse hat sich verlagert; er versteht sich nicht mehr als Gelehrter, sondern als Philosoph und Psychologe, und seine Stärke liegt in der kritischen Psychologie des Glaubens und der klerikalen Neurosen. Strauss als Theologe sollte jedoch meines Erachtens nicht nur als Vorbild der historisch-kritischen Außenbetrachtung genannt werden, sondern auch als Katalysator der Selbstzersetzung des Christentums. Der von Strauss inaugurierte Gedanke einer exegetischen und immanenten Selbstauflösung der christlichen Dogmen wird von den Junghegelianern und eine Generation später in den Kontroversen der Gründerzeit weitergeführt, insbesondere von Autoren wie Nietzsche und Eduard von Hartmann (*Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* 1874; heute noch lieferbar in französischer Übersetzung). Nietzsche erweitert diesen Impuls zum Gedanken der Selbstaufhebung aller großen Dinge.⁹ Gerd-Günther Grau spricht deshalb von Nietzsches christlicher Kritik des Christentums.

Die neuen Methoden der Textkritik und der kritischen Dogmengeschichte sind im Schoß der Theologie selber praktiziert und verfeinert worden, und nicht etwa importiert aus anderen „subversiven“ Gebieten wie z.B. der Altphilologie oder gar „feindseligen“ Disziplinen wie der Evolutionstheorie. Allerdings macht sich auch das Spannungsverhältnis zwischen Altphilologie und theologischer Exegese bemerkbar, und das Spannungsverhältnis zu einer nicht mehr humanistisch gedeuteten heidnischen Antike und der christlichen Überlieferung trägt zusätzlich dazu bei, eine Generation junger Philologen zu „dechristianisieren“.¹⁰ Die Tugend der unbedingten Aufrichtigkeit richtet sich gegen die Wahrheitsansprüche des Glaubens selber, d.h. sie reift zu jener späten und seltenen Tugend heran, die Nietzsche intellektuelle Redlichkeit nennt.

⁹ Gerd-Günther Grau, Nietzsches christliche Kritik des Christentums, in: *Daniel Mourkojanis / Rüdiger Schmidt-Grépály* (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 31–43, 39ff.

¹⁰ Vgl. *Johann Figl*, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin/New York 2007.

Sie ist gleichzeitig ein Erbe der radikalen liberalen protestantischen Theologie und der neuen Methoden der griechischen und lateinischen Philologie seiner Epoche. Die in den Textwissenschaften angelegte Krise des Christentums wird in den sechziger Jahren verstärkt und beschleunigt durch die Auseinandersetzung mit dem Darwinismus.

Dass sich Nihilismus und Wertzerfall innerhalb der christlich-platonischen Tradition selber vorbereiten und vollziehen, gehört zum Repertoire der Religionskritik nach David Friedrich Strauss. Bereits Schopenhauer hat wenige Jahre vor Feuerbach die Impulse von Reimarus und Strauss in seinen ersten Notizen religionskritisch verarbeitet. Auch die Abwendung vom Christusglauben und vom Glauben an einen persönlichen Schöpfergott wird im Schoße der radikalen liberalen Theologie und im Streit mit der Lutherischen Orthodoxie nolens volens vollzogen. Die im Christentum während vieler Jahrhunderte geübte Aufrichtigkeit richtet sich in der Moderne in der Form der philologischen und historischen Bearbeitung biblischer Texte gegen die kirchlichen Unterstellungen einer Einheit oder Kohärenz dogmatischer Aussagen. Die Heilige Schrift lässt sich nicht mehr im Lichte des Dogmas angemessen lesen, d.h. indem ein frommes Leichentuch über die historischen Vorfälle gelegt wird, aber sie lässt sich noch weniger aus sich selber heraus – sola scriptura – zu einer kohärenten und erbaulichen Lehre führen. Die Überlieferungen zur Gestalt Jesu werden nun aus einer Außenbetrachtung wahrgenommen als brüchig, vieldeutig und widersprüchlich. Die Überlieferungen der öffentlichen Wirkungsgeschichte des Menschen Jesu stehen neben den Überlieferungen, die vom Messiasprätexten, vom Sohn Gottes oder gar vom Christuslogos sprechen, der gleichrangig mit dem Vater und als Schöpfer am Anfang der Welt steht. Diese Überlieferungen lassen sich nicht mehr mit denkerischen und dogmatischen Mitteln zu einer Einheit zusammenfassen; sie lassen sich vielleicht noch durch eine persönliche Jesus-Mystik subjektiv erleben.

Die Religionskritik als Fortsetzung und Überbietung der liberalen Theologie findet in Nietzsches *Antichrist* einen späten Widerhall. In seinem dieser Schrift angehängten „Gesetz wider das Christentum“ geht Nietzsche folgendermaßen vor: Im ersten Satz wird der Priester als Widernatur bezeichnet; im zweiten Satz wird gefordert, härter gegen Protestanten als gegen Katholiken vorzugehen, als „Verbrecher der Verbrecher“ wird jedoch der Philosoph denunziert, der versucht, das Christentum der modernen Wissenschaft anzupassen – man könnte hier eine Parallele sehen zur Kritik von David Friedrich Strauss an der so genannten „Vermittlungstheologie“.

Die Kritik an der Religion als Widernatur verhält sich spiegelbildlich zu Schopenhauers Auffassung der Religion, die besagt, der wesentliche Kern des Christentums und anderer Religionen sei nicht etwa die Gottesvorstellung, sondern der Asketismus, die Weltflucht bzw. die Verneinung des Willens zum Leben. Schopenhauer hat besonders schroff zwischen Kern und Schale des

Christentums unterschieden. „Bei keiner Sache hat man so sehr Kern und Schaale zu unterscheiden, wie beim Christenthum. Eben weil ich den Kern liebe, zerbreche ich bisweilen die Schaale.“¹¹

Was Schopenhauer als gemeinsamen pessimistischen Kern der großen Weltreligionen positiv zu würdigen versuchte, wird von Nietzsche als Tendenz zur Entwertung des Lebens desavouiert. Bereits vor Nietzsche hat Richard Schuricht in seinem 1860 veröffentlichten *Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten* festgehalten: „Wer die Schöpfung der Welt leugnet, der muß aufhören von einem Weltzweck, auch von einer Gattungsidee zu fabeln.“¹² Schuricht gehört mit Philipp Mainländer, dem Verfasser der monumentalen *Philosophie der Erlösung* (1876, 1894), zu jenen pessimistischen Autoren, die sich nach der Veröffentlichung ihrer Schriften das Leben nahmen. Ihre Religionskritik mündet logisch und praktisch konsequent im Bilanzsuizid. Vor dem Hintergrund solcher letzten Konsequenzen der so genannten „Schopenhauer-Schule“ versuchte Nietzsche bereits in der Geburt der Tragödie, die Bejahung des Lebens vor dem Hintergrund einer sinnlosen Welt als heroisches und tragisches Trotzedem zu verstehen.¹³

Nietzsches Beitrag zur Religionskritik im *Antichrist* ist problematisch. Würde der angespannte und kämpferische Ton wegfallen, so wäre der zweite Absatz im „Gesetz gegen das Christentum“ humoristisch zu verstehen, nämlich als Empfehlung zur Selbstkritik, die besagt, die Protestanten seien härter anzufassen als die Katholiken, die den fragwürdigen Anpassungen des Christentums an die Moderne besser zu widerstehen wissen. Einige hervorragende katholische Intellektuelle können mit Nietzsche modernismuskritische Allianzen eingehen, wie die Nietzsche-Rezeption von Max Scheler, Hans Urs von Balthasar oder von Alasdair MacIntyre zeigt.

Die katholische Kirche des Spätmittelalters wird im Abschnitt 61 des *Antichrist* in ihrer zugleich vitalen und dekadenten Pracht und Nähe zur Renaissance von Nietzsche bewundert, und die Reformation Luthers wird als Rückfall und retardierendes Moment in der Geschichte der Selbstauflösung der Christentums missbilligt. Das zweite große retardierende Element ist die nachkantische deutsche Philosophie, welche durch ihre unklare Haltung gegenüber dem Christentum bei Hegel oder durch die politisch reaktionäre Funktionalisie-

¹¹ Arthur Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlass, hg. von Arthur Hübscher, 5 Bände in 6, München 1985, IV, 1, 281.

¹² Richard Schuricht, Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten, Hamburg 1860, 17.

¹³ Vgl. Winfried H. Müller-Seyfarth (Hg.), „Die modernen Pessimisten als décadents“. Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung, Würzburg 1993; Fabio Ciarci / Domenico M. Fazio / Mathias Kossler (Hg), Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule, Würzburg 2007; Tobias Dahlkvist, Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi (Acte Universitatis Upsaliensis/Uppsala Studies in History of Ideas 35), Uppsala Universität 2007.

rung von Schellings später Philosophie als Zaubermittel gegen die Drachensaat des hegelschen Pantheismus den Prozess der Auflösung des Christentums nochmals um ein Jahrhundert verzögert. Schopenhauer notiert sich Folgendes in seinen *Spicilegia*: „Jetzt, 1851, nach der Revolution, merkt man an allen Schreibereien der Philosophie-Professoren und Aspiranten, daß Ordre an sie ergangen ist, dem lieben Gott wieder auf die Beine zu helfen, à tout prix. Beispiele von Gott, der zugleich transzendent und immanent ist, gegen M. Carrière; auch Ulrici ...“¹⁴

Ein Bekenntnis zu Gott im Munde von Philosophen wurde nach Schopenhauers Bemerkung¹⁵ zum Schibboleth, d.h. zum Erkennungszeichen und Eintrittsbillett in die höhere akademische Beamtenlaufbahn; wer den Glauben widerrief, wurde – wie David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner und Schopenhauer – lebenslänglich marginalisiert.

Solche auch unter Bismarck und dem jungen Kaiser Wilhelm II. (1859–1941) andauernde Formen der kulturellen Hegemonie der christlichen Kirchengemeinschaft, gewürzt und verschärft durch den konfessionellen Kulturkampf und den Antisemitismus, veranlassen Nietzsche dazu, seine Ausfälle gegen das Christentum als Ausfälle gegen die Kultur der deutschen Reformation und des deutschen Reiches seiner Zeit zu verschärfen. *Aus dem Antichrist wird ein Antideutscher.*

Seit dem Debakel um seine Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* (1872) hatte Nietzsche nichts mehr zu verlieren; er hat aufgehört, für seine Kollegen und zur Erhaltung seines Rufes als Gelehrter zu schreiben. Mit seiner Frühpensionierung hat er schließlich den beruflichen Abstieg vom Philosophieprofessor zum Privatdozenten im Ruhestand angetreten. Bei der Redaktion seines *Antichrist* war er ebenso unbeachtet und randständig wie der Bauerndichter von Galiläa (wie Ernst Renan Jesus genannt hat). Er konnte sich den leidenschaftlichen Ausbruch gegen das Christentum und gegen die unheilvolle Verquickung von Kulturprotestantismus, Nationalismus, Militarismus und Antisemitismus in Deutschland leisten. *Antichrist* und *Gesetz wider das Christentum* bilden neben *Ecco Homo*, *Götzendämmerung* und den Streitschriften gegen Wagner einen letzten Versuch, Aufmerksamkeit zu erregen.

Ist *Der Antichrist* ein Werk des Wahnsinns oder der Reife?¹⁶ Die Streitschrift enthält wie eine der Streitschriften gegen Wagner *Contra Wagner* die Verneinung und Aggression bereits im Titel und ist zu heftig und zu ausfällig, um immer die nötige Distanz zum Streitobjekt zu wahren. Sie ist aufwühlend und ungerecht, wie es einer Streitschrift geziemt, doch sie ist nicht das Zeugnis einer geistigen Zerrüttung oder eines schriftstellerischen Kontrollverlustes. Die literarische Gattung der Streitschrift ist mit einer Reihe von Ri-

¹⁴ Schopenhauer, Nachlass (Anm. 11), IV, 1, 308.

¹⁵ Schopenhauer, Nachlass (Anm. 11), IV, 1, 155f.

¹⁶ Vgl. Tim Murphy, Nietzsche, Metapher, Religion, Albany 2001, 7–9.

siken behaftet, nämlich dass sie ihr Ziel verfehlt oder darüber hinaus schießt. Es ist insofern ein Werk der Reife, als es bisher Gedachtes kondensiert und komprimiert. Zeichen des Wahnsinns oder der Manie lassen sich vielleicht daran erkennen, wie Nietzsche sich in die Rolle des Weltgesetzgebers steigert.

Man könnte Nietzsche überdies eine „Identifikation mit dem Gegner“ (Karl Jaspers) vorwerfen, sofern Jesus von der heftigen Kritik ausgespart bleibt, die an Paulus und den Nachfolgern geübt wird. So kann Nietzsche in der Mitte des Textes, im Abschnitt 39, die erstaunlichen Worte schreiben: „[...] bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich ... Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein ... Nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein anderes Sein ...“

Das Jesus-Bild wird stark vereinfacht – seine dynamischen, eventuell „dunklen“ Seiten – er eifert und entzieht sich der Menge, er schwankt in seinen eigenen Überzeugungen, verflucht Menschen, Pflanzen und Tiere, stößt seine Mutter von sich und brüskiert seine leiblichen Verwandten, er wird von eschatologischer Unruhe umgetrieben etc. – diese „dunklen“ Seiten werden von Nietzsche nicht erwähnt.¹⁷

Oder Eschatologie wird verfremdet. Im Abschnitt 45 des *Antichrist* findet man ein paar Proben aus dem Neuen Testament, unter anderem den Verweis auf Markus 9,1 und Nietzsches lapidaren Kommentar dazu: „Gut gelogen, Löwe“. Die Nahzeiterwartung wird hier also nur ironisch kommentiert, mit Bezugnahme auf das Emblem des Markus und in Anspielung auf das Sprichwort „Gut gebrüllt, Löwe“, das aus der Schlegelschen Übersetzung von Shakespeares *A Midsummer Night's Dream* (V.1, 1. 257) stammt und zum geläufigen Sprichwort geworden ist.¹⁸ Der lügende Löwe ist emblematisch verfremdet, wie der lachende Löwe am Schluss des *Zarathustra*. An beiden Stellen finden wir Eschatologie parodiert.

Jesus wird nicht durch einen bestimmten Glauben charakterisiert, sondern als jemand, der auf bestimmte Weisen handelt bzw. eben nicht handelt. Damit entgeht er der *Kritik an der Psychologie des Glaubens*, die Nietzsche bereits in *MAM I*, 225–227, 229, 282 als Kritik am gebundenen Geist entwickelt hatte und die er in den Abschnitten 50–55 des *Antichrist* variiert. Hier geht es ihm weniger um eine Kritik am historischen Jesus als vielmehr um eine Kritik an der Forderung des Glaubens an Gott, des Glaubens an Jesus, überhaupt des ob-

¹⁷ Vgl. Mascolo in *Frédéric Nietzsche, L'Antéchrist. Présentation Dionys Mascolo*: Nietzsche, l'esprit moderne et l'antéchrist, Paris 2002, 29. Zur Unterdrückung der eschatologischen Dimension vgl. *Andreas Urs Sommer*, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar (Beiträge zu Friedrich Nietzsche 2), Basel 2000, 267f.

¹⁸ *Duncan Large*, Nietzsche's Use of Biblical Language, in: *Journal of Nietzsche Studies* 22 (2001) 88–115, 103.

ligatorischen oder erzwungenen Glaubens im Sinne eines Fürwahrhaltens oder blinden Vertrauens.

Ein neuer Wandel, nicht ein neuer Glaube ist charakteristisch für Jesus vor der Dogmenbildung. Der Einfluss der zeitgleichen Tolstojlektüre mag hier durchschimmern. Mit „Wandel“ kann eine Verwandlung (des Herzens), aber (oder zusätzlich) auch ein Lebenswandel, eine Praktik gemeint sein. Nietzsche hat die Vorstellung religiöser Verheißung, welche an die Kondition „Glaubt!“ gebunden ist, bereits mit der Parabel in *Menschliches Allzumenschliches* II, II, 84 „Die Gefangenen“ kritisiert. Was kann Jesus daran gelegen sein, dass wir an ihn glauben? D.h. dass wir glauben, dass er der Sohn Gottes sei (kognitiver Glaube) oder dass wir ihm als dem Sohn Gottes vertrauen (emotiver Glaube). In der Tat: Erhörung/Gnade gegen Glauben ist ein seltsamer Tausch! Wird darunter ein kognitiver Glaube verstanden, dann würde das heißen, dass ich x für wahr halten sollte ohne weiteren Grund, nur mit dem Motiv, Gnade zu empfangen. Wird Glaube primär emotiv verstanden, nämlich als Vertrauen, dann stellt sich die Frage, warum Gott auf unsere Gefühle angewiesen ist – was hat Gott davon, dass ich ihm vertraue? Ist der Allmächtige auf die Anhänglichkeit seiner Geschöpfe angewiesen? Warum sollte er bestimmte Gefühle bzw. Einstellungen positiv honorieren? Und wie kann oder soll sich Gott zu einem Menschen verhalten, der ähnlich wie z.B. ein Regenwurm nicht fähig ist zu solchen höherstufigen Emotionen? Angesichts solcher „menschlicher Regenwürmer“ in Sachen Glauben (wenn es sie denn gibt) wäre der Imperativ „Du musst glauben, du musst hoffen, du musst gottgelassen sein!“¹⁹ widersinnig, ja grausam. Wird Gott seine Gnade von der Fähigkeit zu höherstufigen Emotionen abhängig machen? Was wäre eine Gnade wert, die nur denen zukäme, welche sie sich mit bestimmten kognitiven oder emotiven Leistungen bzw. Fähigkeiten „verdienen“? Religiöser formuliert: *Gibt es keine innige Gottverbundenheit ohne die prekäre Tugend des Glaubens?*

Die Abschnitte 50 bis 55 entwickeln eine kritische Psychologie des Glaubens. Die wichtigsten Thesen besagen, dass starke Geister weniger Glauben bzw. Gewißheit nötig haben als schwache, dass Gewissheit ebensowenig wie die Bereitschaft zum Leiden („Martyrium“) Garantien der Wahrheit seien. In *Menschliches-Allzumenschliches* II, II, [„Der Wanderer und sein Schatten“] 84 „Die Gefangenen“) hat Nietzsche mit einer Parabel die Idee parodiert, dass Verheißungen an einen Glauben geknüpft werden. Ähnlich argumentiert er in *Menschliches-Allzumenschliches* II, I, 225 „Glaube macht selig und verdammt.“ Nach Burkhard Müller²⁰ ist dies eine zentrale Schwäche des Christentums. Es behandelt Glauben und Gewissheit wie verdienstvolle und moralisch zurechenbare Handlungen. Müller, der Nietzsches Religionskritik als halbher-

¹⁹ Johann Sebastian Bach, *Kantate* BWV 155 „Mein Gott, wie lang, ach lange“, erste Arie.

²⁰ Vgl. Burkhard Müller, *Schlußstrich. Kritik des Christentums*, Lüneburg 1995.

zig verwirft, hat allerdings übersehen, dass sich genau diese Kritik bei Nietzsche selber findet.

Im Zusammenhang einer Kritik an der Psychologie des Glaubens kann Nietzsche selber Legenden oder biblische Texte wieder als Dokumente benutzen – nicht als historische Dokumente, sondern als Dokumente einer lebensverneinenden Psychologie. Hinter dieser Kritik könnte eine religiöse Sehnsucht nachwirken, nämlich die Sehnsucht nach einer bedingungslosen Begegnung mit dem Göttlichen ohne das schwere Opfer des Glaubens. Ich habe diese Gedanken im fünften Kapitel meines Buches *Zarathustras Schatten* skizziert. Sie kommen auch in dem Zitat von Emil Cioran zum Ausdruck: „Wie schade, daß man, um zu Gott zu gelangen, durch den Glauben hindurch muß.“ Man könnte daraus den ersten Teil von Jesu’ Bitte heraushören: „Herr, laß diesen Kelch an mir vorübergehen.“ Gerade die Forderung des Glaubens wird für den modernen Intellektuellen zum bittersten Kelch, zum wahrhaften Äquivalent des Menschenopfers, zum sacrifice d’intellecte. Sollte der moderne Mensch seine intellektuelle Integrität opfern und an Wunder und übernatürliche Wesen glauben? Ist Gott wirklich so grausam, dass er dies verlangen könnte? Kann der Glaube als Tugend, der Unglaube als Laster verstanden werden, die entsprechend belohnt oder bestraft werden?

Sonderbar ist Nietzsches Konstruktion des historischen Jesus und „einzigen Christen“, der als radikaler Pazifist und Anarchist verstanden wird, sofern er sich gegen die jüdische (nicht gegen die römische) Hierarchie auflehnt. Im Bild des „sanften Empörers“ geht es weniger um Jesus als moralisches Vorbild, sondern vielmehr um eine Extremposition der „Reinheit des Herzens“. Sie steht vielleicht auch für Nietzsche weniger da als moralisches Vorbild, sondern vielmehr als eine *Typologie der Exzellenz*; diese sagt nicht so sehr, was die Menschen tun *sollen*, sondern was zumindest ganz wenige Menschen „zu allen Zeiten“ (*Antichrist* 39) tun *können*. Denn Nietzsche ist sich darüber im Klaren, dass auch sein Bild des historischen Jesu nichts anderes ist als eine Deutung dessen, was Jesus möglicherweise war. Sie bietet sich an als realer Ansatzpunkt für eine Typologie und ist damit kaum von einer modernen Legende oder „Christus-Mythe“ zu unterscheiden.

Jesus wird im Abschnitt 31 als eine Art Buddha porträtiert, der nachträglich von seinen Anhängern zum Fanatiker des Angriffs umgedeutet wird. Hier begeht Nietzsche einen ähnlichen Fehler, den er im Abschnitt 28 David Friedrich Strauss vorwirft: Ein Widerspruch wird durch eine historische Hypothese aufgelöst. Nietzsches Jesus-Bild ist nicht nur ein legendenhaftes Konstrukt in der Verkleidung einer historischen Hypothese, es ist auch eine Maske für die eigentliche Zielscheibe von Nietzsches Christentumskritik, nämlich die Ethik des Mitleids (vgl. *Antichrist* 7) und die Religion der Askese bei Arthur Schopen-

hauer. Aufschlussreich sind Schopenhauers Identifikationen mit dem Buddhismus im handschriftlichen Nachlass.²¹

Schopenhauer setzt den Antichrist mit dem Leugnen einer moralischen Weltordnung gleich – auch hier besteht ein direkter Bezug von Nietzsches Auffassung des Antichrist und Schopenhauers Charakterisierung, wie Jörg Salaquarda gezeigt hat.²²

Im Unterschied zu Hegel lassen sich bereits bei David Friedrich Strauss die historischen und die mythischen Aspekte der Bibel nicht mehr philosophisch synthetisieren oder „aufheben“ im vieldeutigen Sinne Hegels. Hegel glaubte, die Religion auf der Ebene der Vorstellung (d.h. ihrer Erzählungen, Mythen und Legenden) lasse sich auf der höheren Ebene des Begriffs und des Wissens aufheben, d.h. nicht nur negieren, sondern auch konservieren und auf eine höhere Stufe erheben.

Nicht so Strauss: Zwischen der historischen und der mythologischen Wahrheit tut sich ein garstiger Graben auf. Die relative Bedeutungslosigkeit der historischen Figur des Wandercharismatikers mit seiner extrem kurzen Wirkungsgeschichte und die christologischen Überhöhungen dieser Gestalt bilden eine ungeheure Diskrepanz. Strauss hat mit dem an Hegel anknüpfenden Vermittlungs- oder Rettungsgedanken gebrochen.²³ Er wird – wie später Kierkegaard – zum scharfen Kritiker der Hegelschen „Vermittlung“ oder „Versöhnung“. Die scharfe Trennung des historischen Jesus von der von Paulus, Petrus und anderen Kräften gestifteten Kirche mit ihren konkurrierenden christologischen Mythen erlaubt es, die Kirche zu kritisieren, ohne dem historischen Jesus oder dem urchristlichen Leben zu nahe zu treten. Dieser Gedanke findet sich wieder bei Nietzsche, „auch er öffnet dem reinen Christlichen ein Türchen, durch das es dem Kirchlichen zu entweichen scheint ...“²⁴ Es wäre in Nietzsches Sinne ein Christentum ohne den Glauben an irgend welche vermeintlich wahre Sätze, sondern das nach Nietzsche „zu allen Zeiten“ (*Antichrist* 39) mögliche Christsein, verstanden als Verwandlung des Herzens und als Praxis des Nicht-Vergeltens und der Vergebung. Nietzsche hat auch diese Form von reiner Christlichkeit nicht etwa propagiert, sondern als blass und schwächlich desavouiert.

In seiner aufklärerischen und positivistischen Phase hat Nietzsche dem Christentum seinen Untergang in ironischem Ton vorausgesagt. (Vgl. *MAM* I,

²¹ Schopenhauer, Nachlass (Anm. 11), IV, 1, 69 u. 127.

²² Jörg Salaquarda, Schopenhauers Einfluss auf Nietzsches „Antichrist“, in: Nietzsche-Studien 2, Berlin 1973, 109–126, wieder abgedruckt in Jörg Salaquarda (Hg.), Schopenhauer, Darmstadt 1985, 142–163.

²³ Für Hinweise danke ich den Teilnehmern der Tagung „Führt Wahrhaftigkeit zum Unglauben? David Friedrich Strauss als Bibelkritiker und Philosoph“, 21. Bis 23. September 2007, Evangelische Akademie Bad Boll, insbesondere den Referenten Professoren Werner Zager, Bernd Hildebrandt, Wolfgang Erich Müller sowie Dr. Andreas Rössler und Wolfram Zoller.

²⁴ Müller, Schlußstrich (Anm. 20), 15.

119; *MAM* II, I, 97; *M* 92 „Am Sterbebett des Christentums“). In der Charakterisierung von postchristlichen Nachwehen und Nostalgien kulminiert seine Kritik am Geist der Romantik (vgl. *MAM* I, 130 und 131). Der Heilige und Asket wird „nackt ausgezogen“ und der verinnerlichten Herrschsucht überführt (vgl. *MAM* I, 136–144). Der lockere Ton findet sich bereits in der Aufklärung oder bei Schopenhauer, insbesondere in seinen ironischen Anekdoten und in der Redensart von der „Euthanasie des Christentums“, verstanden als der gute Alterstod.

Einer dieser satirischen Einträge im Nachlaß der Jahre 1855/1856 lautet folgendermaßen:

„Gespräch von Anno 33:

A. Wissen Sie schon das Neueste?

B. Nein, was ist passiert?

A. Die Welt ist erlöst!

B. Was Sie sagen!

A. Ja, der liebe Gott hat Menschengestalt angenommen und sich in Jerusalem hinrichten lassen: dadurch ist nun die Welt erlöst und der Teufel geprellt.

B. Ei, das ist ja ganz scharmant.“

Jesus mag etwas Besonderes gewesen sein, doch groß (im Sinne des megalopsychos) war er nicht. „Ein großer Geist muß schreiben und wird es.“²⁵ Er engagiert sich für die Genien-Republik²⁶, den Dialog der großen Geister über die Jahrhunderte hinweg. Schopenhauer äußert gegenüber Pythagoras, Sokrates und anderen Persönlichkeiten, die nichts geschrieben haben, den selben Verdacht, denn er versteht sich – wie später auch Nietzsche – als außergewöhnlicher Mensch, dessen Größe in seiner schreibenden Kreativität liegt, die von der Mehrheit der Zeitgenossen nicht verstanden werden wird und auf künftige Resonanz warten muß.

Schopenhauer notiert 1842 in sein Notizbuch: „Aus der Bildung der Arthus-sage ist zu lernen, „wie sich aus einer unbedeutenden historischen Person [...] eine fest bestimmte, sehr thatenreiche, wundersame, stets mit gleichem Charakter und Umgebung auftretenden und viele Jahrhunderte hindurch celebrierte mythische Person bildet, die das Thema unzähliger Lieder, Romane und Sagen wurde, ja noch ist. Das sollte Strauss benutzen: es ist höchst analog.“²⁷

Auch Nietzsche attestiert Jesus Besonderheit, sogar Konsequenz und Reinheit, aber nicht Größe. Ganz anders als bei Schopenhauer ist jedoch der Sound und das Tempo in Nietzsches späteren Schriften. Der Ton in der bekannten Parabel vom „Tollen Menschen“ (*FW* 125), im *Zarathustra* und im *Antichrist* ist nicht mehr locker und verspielt; die Voltairesche Gelassenheit und der kaustische Humor von Schopenhauers Gottes- und Christuskritik sind selten gewor-

²⁵ Schopenhauer, Nachlass (Anm. 11), III, 412.

²⁶ Schopenhauer, Nachlass (Anm. 11), III, 188.

²⁷ Schopenhauer, Nachlass (Anm. 11), IV, 1, 270.

den; der typische Zarathustra-Ton ist angespannt, quasi-eschatologisch und – im Falle des *Antichrist* – *quasi-anathematisch*: Die Schrift mündet in eine Gesetzgebung wider das Christentum! Nietzsche nimmt mit der Gestalt des Zarathustra die Gebärde des Vernichters und aktiven Nihilisten ein, der das, was bereits zu bröckeln begonnen hat, definitiv umstößt. Dem Sterben muss nun nachgeholfen werden, im modernen Sinne von „Euthanasie“.

Dass sich ein völlig unbeachteter, vereinsamter, körperlich kranker und der geistigen Umnachtung sich nähernder Autor als Gesetzgeber und Weltbeherrscher aufführt, schließt eine humoristische Lektüre dieser Texte aus. Das Wissen um diesen lebensgeschichtlichen Hintergrund befreit die *Gesetzgebung wider das Christentum* nicht vom Effekt des Umschlagens des Erhabenen ins Lächerliche. War es nicht Nietzsche selber, der seinen Zarathustra mit Zügen der Selbstparodie ausstattete? Man lasse sich nicht durch diese finale Gebärde in den *Gesetzen wider das Christentum* davon abhalten, den *Antichrist* im Zusammenhang genau zu lesen. Nietzsche bleibt bis am Schluss seiner schriftstellerischen Laufbahn meist ein souveräner und geistesgegenwärtiger Autor, und es bleibt ihm wert und wichtig, daran zu erinnern, dass Zarathustra kein Schwärmer oder Prophet, war, sondern – wie alle großen Geister – ein Skeptiker. (Vgl. A 54)

In der Gebärde des Vernichters von alten Wertetafeln setzt auch das Erstaunen darüber ein, dass sich das Christentum wenn nicht als religiöser Glaube, so doch als Moral so lang und zäh erhalten kann, obwohl diese nicht mehr in ihrer attraktiven Verknüpfung mit Verheißung von Lohn im Himmel zu haben ist und wenn auch der Kern der Feindesliebe und der Nicht-Vergeltung in der Praxis meist vergessen geht. Was haben die Forderungen von Jesu Bergpredigt noch für einen Sinn und Gehalt, wenn sie nicht mehr in den Kontext der Naherwartung und Verheißung eingebunden sind? Was ist eine christliche Moral wert, die nicht von den buchstäblich verstandenen und geglaubten Gerichts- und Höllendrohungen flankiert ist? Die christliche Moral ist dekontextualisiert, deformiert und ausgehöhlt, aber sie wird dennoch als Banner und Schibboleth aufrechterhalten, als humanistisches Residuum, als vermeintlich rationaler Kern der längst verblassten christlichen Mythologie und Eschatologie. Deshalb ist der eigentliche Feind der liberale Protestantismus und dessen Versöhnung von Christentum und Moderne, die Annäherung des Christentums an Wissenschaft und Demokratie.

Max Stirner als Vorläufer von Nietzsches Moral- und Religionskritik: Nietzsches Religions- und Moralkritik kommt vierzig Jahre zu spät, wenn man sie an dem misst, was Johann Caspar Schmidt alias Max Stirner im Geburtsjahr Nietzsches 1844 unter dem Titel *Der Einzige und sein Eigentum* veröffent-

lichte.²⁸ Auf die verblüffenden Ähnlichkeiten mit Schmidts Denken wurde häufig hingewiesen, doch ein Einfluss lässt sich nicht direkt nachweisen. Schmidt alias Max Stirner behandelt folgende Themen:

1. Kritik am Glauben an höhere oder das höchste Wesen (40, 44, 50, 396)²⁹. Stirner kritisiert hier nicht so sehr den harmlosen Glauben im Sinne eines mehr oder weniger beweglichen Fürwahrhaltens, sondern die zur absoluten Überzeugung erstarrte Besessenheit durch eine Idee oder ein Dogma.

2. Freie Geister sind zwar erst frei von diesen und jenem, aber noch nicht ganz frei zur eigenen schöpferischen Gestaltung. Stirner grenzt sich ab von jenen Freigeistern wie Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer, die noch besessen sind von Idealen, etwa jenen der Menschheit, der Wahrheit oder anderer Abstraktionen; Nietzsche grenzt sich ebenfalls ab von Freigeistern und gibt sich die Selbstbezeichnung des „freigewordenen Menschen“. „Erst wir, wir freigewordenen Geister“ heißt es in *A* 36 (vgl. auch Ende von *A* 37) – hier verwendet Nietzsche eine Formulierung, um den Begriff des freien Geistes zu ersetzen und zu überbieten. Die frei gewordenen Geister sind sogar noch von den Vorurteilen der Aufklärung, z.B. dem einseitigen Rationalismus, dem dogmatischen Materialismus und Atheismus etc. frei geworden; sie haben sich nicht nur von den alten Dogmen befreit („Freiheit von ...“), sondern sie sind frei geworden zu eigenen schöpferischen Mythopoesen („Freiheit zu ...“). Die so genannten Freigeister (Jesus wird in *A* 32 als solcher bezeichnet, in der *Genealogie der Moral* steht dafür Paul Réé) sind noch nicht frei genug: sie sind immer noch Sklaven ihrer asketischen Ideale.

3. Das Sakrale wird als Mantel der Autorität gedeutet. Heiliges verweist auf Macht- und Ohnmachtbeziehung (Vgl. 77). Im Unterschied zu Nietzsche erwägt und befürwortet Stirner die Option eines anti-autoritären Individualismus, der nicht auf eine Elite beschränkt sein muss und der vor allem nicht wesentlich in der heroischen Selbstüberwindung besteht, sondern im sich selber verzehrenden Selbstgenuss. Das menschliche Leben wird verglichen mit einer abbrennenden Kerze.

4. Wahrheit wird als Fetisch und als Glaube an ein höheres Wesen entlarvt (vgl. 89, 337, 385, 386, 390, 396ff). Es ist daher typisch, dass insbesondere große weltliche oder kirchliche Autoritäten ihren Glauben an „die“ Wahrheit proklamieren und alle Formen von Relativismus und Subjektivismus verunglimpfen.

5. Die Metaphorik von Oben und Unten steht für das hierarchische Weltbild und wird auf die Kritik der Wahrheit und der Vernunft übertragen. „Alle Wahrheiten *unter* Mir sind Mir lieb; eine Wahrheit *über* Mir, eine Wahrheit,

²⁸ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), Stuttgart 2003; Jean-Claude Wolf, *Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen* (Stirneriana 30), Leipzig 2007.

²⁹ Zahlen in Klammern beziehen sich auf *Stirner* 1844/2003 (Anm. 28).

nach der Ich Mich *richten* müßte, kenne Ich nicht [...] Jede Wahrheit einer Zeit ist die fixe Idee derselben.“ (399).

6. Auch die Kritik an Luther und am Protestantismus bei Stirner (91, 96, 97f, 100) findet ihr Echo bei Nietzsche. Die Reformation wird als eine Verarmung an Sinnlichkeit, Bildhaftigkeit und heidnischen Rudimenten und als ein mächtiges retardierendes Element in der Geschichte des Zerfalls des Christentums gedeutet. Die Verinnerlichung und Vergeistigung des Christentums bis hin zur Auflösung in idealistischen Bildern oder Begriffen erweist sich als Vorstufe zur Auflösung des Christentums im Bekenntnis zum einzigartigen Individuum, trägt aber auch bei zu einer gewissen Anpassung an die Bedingungen der Aufklärung und damit zur Verlängerung der Agonie eines modernismuskompatiblen Christentums. Die Berufung auf das Ego als den Einzigen ist präfiguriert durch die Auffassung der Christologie, wonach Jesus der einzige und einzigartige Sohn Gottes sei. Die Figur des Egoismus wird antizipiert durch den Gott (der Bibel, aber auch Spinozas), der sich als den einzigen und einzigartigen deklariert, der alles aus dem Nichts schafft und keine Götter neben sich duldet. Gott als die eine Substanz ist der modellhafte Superegoist; sein wichtigstes Attribut ist seine Macht, aus der alles Recht fließt. Der Monotheismus und die Christologie werden, wie Stirner im Vorspann zu seinem Werk darlegt, zum Modell des radikalen Individualismus und Egoismus. „Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt.“

7. Max Stirner hält in seinem Text wörtlich fest, „daß wir Gott getötet haben“ (170); wie Nietzsche ist er mit diesem Faktum des Gottesmordes nicht zufrieden und will mehr. „Atheismus ist nicht genug“. Der Vernichtung Gottes muß die Vernichtung einer Moral folgen, die ohne den Hintergrund einer christlichen Theologie oder einer platonischen Metaphysik nicht mehr glaubwürdig ist. Wie Nietzsche kritisiert Stirner die dogmatische Verknüpfung von Moralismus und Anti-Egoismus mit dem Atheismus in der Gestalt eines humanistischen Atheismus bei Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer. Mit dem Plausibilitätsverlust von Theologie und Glaube verliert auch die altruistische Definition der Moral ihre Stütze; Moral wird zum subjektiven Ausdruck von Interesse und Gefühl.

8. Stirner kritisiert die Partei (259ff) als politische und religiöse Organisationsformen, die ihre Mitglieder zum Haben und Bekennen von Meinungen zwingen. Die Parteien sind, sofern sie verbindliche Bekenntnisformeln für ihre Mitglieder vorgeben, Nachfahren der bekennenden Kirchen. Die Kritik am Glaubenszwang führt nicht nur zur Isolation des Einzelnen von der Gemeinschaft, sondern sie kann auch anregen zur Loslösung von Parteien und Sekten als Durchgangspunkt und Medium zur Schaffung neuer und freier Formen der Assoziation. Der längste Abschnitt in Max Stirners Buch ist der Reflexion auf „meinen Verkehr“ gerichtet, d.h. auf gelungene oder defiziente Formen der Begegnung und Assoziation mit anderen Menschen. Stirners Einziger wird

zum Vorläufer jener individualanarchistischen Bewegung, die Gustav Landauer mit dem 1901 veröffentlichten Titel *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* programmatisch formuliert und weitergedacht hat. Stirner ist Vordenker des modernen Personalismus, der gelebten Beziehung von Ich und Du und des Respektes vor der Person als dem konkreten Individuum ineffabile und mit nominalistischer Abscheu gegen alles, was Institution und Organisation, Abstraktion und idealistische Phrase ist.

9. Nietzsche hat – vielleicht vor allem durch seinen Bruch mit Wagner und dessen großen Projekten einer neuen Gemeinschaftsform im Gesamtkunstwerk – immer sehnsüchtiger und vergeblicher nach neuen Formen der Gemeinschaft und der Freundschaft gesucht, die er im protestantisch-pastoralen und pietistischen Milieu seiner Ahnen nicht mehr gefunden hat. Nietzsches Utopie von Freundschaft und Nähe schließt die Freiheit zum Wandel von Glaubensmeinungen und Tugenden ein. „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.“ Wie Isabelle Wienand in ihrer Schrift *Signification de la Mort de Dieu* nachgewiesen hat, vertritt Nietzsche keinen buchstäblich zu verstehenden Atheismus, sondern interpretiert „Gott“ und den „Tod Gottes“ als metaphorisches Geschehen, das zahlreiche Deutungsnüancen und Reaktionen zulässt, die neben einem Gefühl der Befreiung auch Gefühle der Enttäuschung, Trauer, Verzweiflung und Desorientierung zulassen.³⁰

Zusammenfassung: Nietzsches *Antichrist* gehört zu seinen späten Streitschriften, in denen Nietzsche die Gestalt des Antichristen parodiert. Moderne literarische Formen der „Verkündigungen“ des Todes Gottes haben ihre Vorläufer in den Parodien der Junghegelianer, insbesondere von Bruno Bauer und Max Stirner. Im Kontext der Nachhegelschen Philosophie lassen sich einige Theoreme der liberalen protestantischen Theologie und ihre Parodie wieder erkennen, z.B. das „Dogma der Dogmenlosigkeit“, die Auffassung „Überzeugungen sind Gefängnisse“, Hegels Luthertum als „innere Sklaverei“, aber auch das gegen Paulus und die kirchlichen Traditionen gerichtete Jesus-Bild. Stirner und Nietzsche kämpfen gegen die Grenzen der Sprache und skizzieren einen Personalismus, für den der Einzelne einzigartig und mehr als nur „der Mensch“ ist.

Abstract: Nietzsche's *The Antichrist* belongs to his late polemical writings in which he parodies the figure of the Antichrist. Modern literary forms of the „proclamations“ of the death of God have their forerunners in the parodies of the Young Hegelians, especially in those of Bruno Bauer and Max Stirner. Within the context of post-Hegelian philosophy one can recognize some theorems of liberal Protestant theology and their parody, e.g. the „dogma of freedom from dogma“, the opinion that „convictions are prisons“, Hegel's Lutheranism as a kind of „inner slavery“, but also the view of Jesus that is directed against Paul and the church traditions. Stirner and Nietzsche are battling the limits of language and sketching a personalism for which the individual is unique and more than simply „the human being“.

³⁰ Vgl. Isabelle Wienand, *Signification de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain trop humain à Aïnsi parlait Zarathoustra*, Bern/Berlin 2006.

Das Dritte Rom gegen den Dritten Tempel

Der Antichrist im postsowjetischen Russland

von Michael Hagemeister

In ihrem Buch *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse* vergleichen Victor und Victoria Trimondi die Heils- und Endzeiterwartungen der christlichen Fundamentalisten in den USA, des religiösen Zionismus in Israel und des weltweiten revolutionären Islamismus und gelangen dabei zu beklemmenden Ergebnissen: Eschatologisch-apokalyptische Deutungen des Weltgeschehens und des darauf beruhenden Handelns seien, so die Autoren, gegenwärtig zu einer „globalen Kulturströmung“ geworden.¹

Die Auffassung von Geschichte als einem kosmischen Drama von Kampf, Leiden und Erlösung beruht auf der Grundannahme, dass der historische Prozess ein endliches Ziel hat, auf das er durch den universellen Kampf zweier unversöhnlicher, überweltlicher Mächte – des Guten und des Bösen – vorangetrieben wird. Das Ziel der Geschichte und die in ihr wirkenden Kräfte liegen indes nicht offen zu Tage, sondern sind verborgen und müssen aufgedeckt, identifiziert werden. Apokalyptische Texte beschreiben die Geschehnisse am Ende der Zeit, den Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis, die Täuschung und Verführung durch den oder die Repräsentanten des Bösen, die Entscheidungsschlacht, den Untergang der alten, durch Konflikte zerrissenen Welt und den Beginn einer neuen Welt, eines harmonischen Friedensreiches. Sie geben also Auskunft über das *télos* der Geschichte, das Ende und zugleich sinngebende Ziel und über die dahin treibenden Kräfte und befriedigen dadurch – ebenso wie andere „große Erzählungen“ (Jean-François Lyotard) – das Bedürfnis nach allumfassender Welterklärung und Sinnstiftung.

Die sinnvolle Einheit des historischen Prozesses beruht in der jüdisch-christlichen Vorstellung auf dem Plan Gottes (der „Vorsehung“), der in dem berühmten „Buch mit sieben Siegeln“ enthalten und den Gläubigen – und nur ihnen – in seinen wesentlichen Etappen „enthüllt“ worden ist. Der Marxismus – aufgefasst als innerweltlich-teleologische Heilslehre und wissenschaftliche Eschatologie – kennt den Stufenplan der Geschichte, deren „innre verborgne Gesetze“ und „treibende Mächte“ (Friedrich Engels) sich erst dem fortschrittlichen Bewusstsein erschließen. Ob im kosmischen Kampf zwischen Christus und dem Antichrist, Luzifer und Ahriman, dem Mahdî und dem Dajjâl oder im menscheitsgeschichtlichen „letzten Gefecht“ zwischen Ausgebeuteten und

¹ Victor Trimondi / Victoria Trimondi, *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München 2006.

Ausbeutern – stets geht es um Erlösung und Heilung der Welt durch Benennung, Entlarvung und Überwindung der Agenten des Verderbens.²

In Russland hat das eschatologische Geschichtsverständnis eine lange Tradition, ja es wurde mitunter sogar in enger Verbindung mit einem radikalen Dualismus zum Merkmal der russischen Kultur schlechthin erhoben.³ Der Philosoph Nikolaj Berdjaev nannte das russische Volk „nach seiner metaphysischen Natur und seiner Berufung ein Volk der Endzeit“ (*narod konca*) und sah im Apokalyptischen ein grundlegendes nationales Merkmal.⁴ Immer wieder entzündete sich die kollektive Imagination an Enthüllungen und Prophezeiungen über das Ende der Geschichte und die Gestalt des Antichrist, des „Herrn dieser Welt“, des „Feindes des Menschengeschlechts“, sowie der messianischen Rolle Russlands im Plan der christlichen Heilsgeschichte.

Eine Hochzeit apokalyptischer Spannung im Russland der Neuzeit war die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als tiefgreifende politische, ökonomische und soziale Umbrüche – Folgen der beschleunigten Industrialisierung, Urbanisierung und Säkularisierung – das Land erschütterten.⁵ Ihre Erscheinungen

² Auch der Nationalsozialismus wird mitunter als dualistisch konstruierte „politische Religion“ interpretiert, die das Judentum satanisiert und dem universalen Kampf der lichtvollen Arier gegen den „Antichrist der Weltgeschichte“ (Joseph Goebbels über die Juden) heilsgeschichtliche Bedeutung zumisst. Siehe z.B. Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München 2002.

³ So v.a. in den Arbeiten der Vertreter der Moskauer-Tartuer Schule der Kultursemiotik. Siehe z.B. Jurij Lotman / Boris Uspenskij, *Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in: *Poetica* 9 (1977) 1–40. Zur Frage, ob der Dualismus „Merkmal der russischen Kultur oder ihres Beschreibungsmodells“ ist, siehe Wolfgang Eismann, *Elemente und Konstanten eines russischen Kulturmodells*, in: Karl Kaser u.a. (Hg.), *Europa und die Grenzen im Kopf* (Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens 11), Klagenfurt 2003, 65–88.

⁴ Nikolaj Berdjaev, *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, eingel., übers. u. erl. von Dietrich Kögler, Sankt Augustin 1983, 182. Eschatologisch ist auch Berdjaevs eigene Geschichtsauffassung: „Die Geschichte hat nur dann einen Sinn, wenn sie ein Ende hat [...]. Wie kann man den Sinn der Geschichte verstehen, wenn man nicht weiß, wie die weitere Geschichte sein wird? [...] Offensichtlich kann die Geschichtsphilosophie nicht wissenschaftlich sein, sie kann nur prophetisch sein. Sie setzt die Schau des Lichtes voraus, das vom Zukünftigen her kommt. Nur dieses Licht teilt den Sinn der Geschichte mit.“ Nikolaj Berdjaev, *Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo*, in: *ders.*, *O naznačenii čeloveka*, Moskva 1993, 341.

⁵ Aus der umfangreichen Literatur seien genannt Emanuel Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955, bes. 72–106, 135–153; James H. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, New York 1970, 504–518; David M. Bethea, *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton NJ 1989; Ludolf Müller, *Russische Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopismus*, in: *Zeitwende* 59 (1988) 207–227; Robert C. Williams, *The Russian Revolution and the End of Time: 1900–1940*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 43 (1995) 364–401; A. S. Grišin, *Mif ob antichriste v russkoj istorii i literature konca XIX–XX vekov*, in: Konstantin Isupov / A. S. Grišin (Hg.), *Antichrist. Antologija*, Moskva 1995, 400–413; J. Eugene Clay, *Art. Apocalypticism in Eastern Europe*, in: Stephen J. Stein (Ed.), *The Encyclopedia of*

wurden oftmals mit Hilfe religiöser Kategorien interpretiert: als Vorzeichen einer nahe bevorstehenden eschatologischen Katastrophe und als Hinweise auf das Wirken des Antichrist. Eine besondere Wendung erfuhr dieses Thema in der Subkultur des weithin religiös begründeten russischen Antijudaismus: Dem vor- und antimodernen Bewusstsein galten Juden und Freimaurer – Agenten des Fortschritts und der Aufklärung – als Wegbereiter des Widersachers Christi, ja wurden oftmals mit diesem identifiziert.⁶

Auch heute, nach dem Scheitern des innerweltlichen Fortschrittsglaubens und seiner Verheißung einer „lichten Zukunft“ und eines „irdischen Paradieses“ – in deren Namen gigantische Opfer gebracht wurden – werden die großen Katastrophen, die Russland im 20. Jahrhundert durchlitten hat, ebenso wie die aktuellen Krisen und Konflikte zu heilsgeschichtlichen Geschehnissen überhöht und dadurch mit Sinn erfüllt. Die enorme Bedeutung der „apokalyptischen Matrix“ (Victor und Victoria Trimondi) für das russische Selbstverständnis ist seit langem bekannt und oft thematisiert worden. Bislang kaum untersucht wurden jedoch Verbreitung, Inszenierung und Instrumentalisierung apokalyptischer Vorstellungen und ihre spezifischen Ausformungen im *postsowjetischen* Russland.⁷

*

Die Rede vom Antichrist und von den Zeichen der Endzeit schöpft, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, aus einem breiten Fundus von Prophetien und ihren theologischen und philosophischen, aber auch folkloristischen, literarischen und politisch-agitatorischen Ausdeutungen. Neben den klassischen theologischen Werken, wie Aleksandr Beljaevs monumentaler Studie *Über die Gottlosigkeit und den Antichrist* aus dem Jahr 1898, die als Reprint wieder zu-

Apocalypticism, Bd. 3, New York 1998, 293–321; Leonid Kacis, Russkaja èschatologija i russkaja literatura, Moskva 2000.

⁶ Grundlegend John D. Klier, Imperial Russia's Jewish Question 1855–1881, Cambridge 1995; Heinz-Dietrich Löwe, Antisemitismus und reaktionäre Utopie. Russischer Konservatismus im Kampf gegen den Wandel von Staat und Gesellschaft 1890–1917, Hamburg 1978. – Ein rassistisch begründeter Antisemitismus – wie er zuerst in Frankreich und Deutschland propagiert wurde – kam in Russland nur sehr langsam auf und wurde nie dominierend. Siehe auch John D. Klier, The Dog That Didn't Bark: Anti-Semitism in Post-Communist Russia, in: Geoffrey Hosking / Robert Service (Ed.), Russian Nationalism Past and Present, London 1998, 129–147.

⁷ Das umfangreiche Werk der Trimondis geht an keiner Stelle darauf ein. – Eschatologische Strömungen waren auch unter der Sowjetherrschaft verbreitet, v.a. unter den Anhängern der „Wahren Orthodoxen Kirche“, der so genannten „Katakombenkirche“, aber auch unter den zahlreichen christlichen Sekten; für einige von ihnen war Lenin der „Messias des 20. Jahrhunderts“, für andere der Antichrist. Vgl. Sarkisyanz, Russland (Anm. 5), 94f; Michail Agurskij, L'aspect millénariste de la révolution bolchevique, in: Cahiers du Monde russe et soviétique 29 (1988) 487–513; Nikolaj Mitrochin, Infrastruktura podderzki pravoslavnoj èschatologii v sovremennoj RPC. Istoriija i sovremennost', in: Marlen Larjuèl' [Marlène Laruelle] (Hg.), Russkij nacionalizm v političeskom prostranstve, Moskva 2007, 200–254, hier 209–231.

gänglich gemacht wurde,⁸ oder Boris Molčanovs „*Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit*“ und der *Antichrist*⁹ sowie neueren wissenschaftlichen Abhandlungen¹⁰ und Anthologien,¹¹ steht die reiche Tradition (apokrypher) apokalyptischer Schriften, die in Massenaufgaben verbreitet und immer wieder zitiert werden.

Das prominenteste Beispiel dafür sind die Prophetien über das Ende der Welt und das Kommen des Antichrist, die dem Priestermonch Serafim von Sarov (1754–1833) zugeschrieben werden, dem wohl populärsten Heiligen im heutigen Russland.¹² Ein unter dem Titel *Der Antichrist und Russland* 1990 erstmals im Druck erschienener Text schildert in drastischen Bildern die Ereignisse der Endzeit:¹³ Russland wird einen langdauernden Krieg und eine Revolution durchleiden, deren Schrecken alle menschliche Vorstellungskraft übersteigt. Die Mehrzahl der Vaterlandstreuen wird untergehen, ihr Besitz wird geraubt oder vernichtet, Kirchen und Klöster werden entweiht und geplündert, Ströme russischen Blutes vergossen werden. Dann aber wird der Herr sich erbarmen und Russland auf dem Weg des Leidens zu höchstem Ruhm führen. Russland wird sich mit den übrigen slavischen Ländern und Stämmen zu einem mächtigen panslavischen Großreich vereinigen. Seine unbesiegbaren Heere werden Konstantinopel, Jerusalem und Wien erobern und die Türkei sowie das Habsburger Reich zerschlagen. Paris, die „Hure Babylon“, wird völlig zerstört werden. Wenn das Russische Reich 180 Millionen Untertanen umfassen wird, steht das Erscheinen des Antichrist bevor. Zuvor aber wird das achte Ökumeni-

⁸ Aleksandr Beljaev, *O bezbožii i Antichriste. Podgotovlenie, priznaki i vremja prišestvija antichrista*, Bde. 1–2, Sergiev Posad 1898 (Reprint Moskva 1996). Der Verfasser (1852–1919) war Professor für Dogmatik an der Moskauer Geistlichen Akademie. Das Werk diente Vladimir Solov'ev als Quelle bei der Abfassung seiner berühmten Kurzen Erzählung vom Antichrist (*Kratkaja povest' ob antichriste*, 1899–1900).

⁹ Boris Molčanov, „Tajna bezzakonija“ i antichrist, o.O. [Harbin] 1938. Das materialreiche, stark antisemitische Werk des Erzpriesters Molčanov (1896–1963) wird bis heute immer wieder auszugsweise nachgedruckt und im Internet verbreitet (siehe auch Anm. 62).

¹⁰ Z.B. Boris Derevenskij, *Učenie ob Antichriste v drevnosti i srednevekov'e*, S.-Peterburg 2000; einige Beiträge in: Dmitrij Andreev u.a. (Hg.), *Ėschatologičeskij sbornik*, S.-Peterburg 2006.

¹¹ Isupov / Grišin, *Antichrist* (Anm. 5); Boris Derevenskij (Hg.), *Kniga ob Antichriste*, S.-Peterburg 2007.

¹² Zu Inhalt, Ursprung und Rezeption dieser Schriften siehe Michael Hagemeister, *Eine Apokalypse unserer Zeit. – Die Prophezeiungen des Heiligen Serafim von Sarov über das Kommen des Antichrist und das Ende der Welt*, in: Johannes Höslér / Wolfgang Keßler (Hg.), *Finis mundi – Endzeiten und Weltenden im östlichen Europa*. Festschrift für Hans Lemberg zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998, 41–60; ders., *Trilogie der Apokalypse – Vladimir Solov'ev, Serafim von Sarov und Sergej Nilus über das Kommen des Antichrist und das Ende der Weltgeschichte*, in: Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, 255–275. Zu Serafim von Sarov (Prochor Mašnin), der 1903 kanonisiert wurde, vgl. auch den Artikel von Martin George in: TRE 31 (2000) 165–169.

¹³ *Antichrist i Rossija*, zuerst veröffentlicht in: *Moskovskij literator* 32–33 (21.9.1990) 7f; danach zahlreiche Veröffentlichungen in Zeitungen, Zeitschriften, Broschüren und Anthologien.

sche Konzil einberufen, auf dem sich die christlichen Kirchen gegen den Widersacher Christi vereinigen werden. Sie werden die Freimaurerei sowie alle Geheimgesellschaften und revolutionären Parteien verdammen, die das Paradies auf Erden verkünden, in Wahrheit aber in der Nachfolge Satans stehen. Satan war der „erste Revolutionär“. Mit dem Versprechen allgemeiner Gleichheit und materiellen Wohlergehens suchten seine Anhänger die Massen zu verführen, in allen Staaten Anarchie hervorzurufen, das Christentum zu vernichten und schließlich durch den Einsatz des Goldes, das sie in ihren Händen konzentriert haben, die ganze Welt der Macht des Bösen zu unterwerfen.

Der Antichrist wird in Russland geboren als Sohn des Teufels und einer Hure aus dem Stamme Dan. Ein Russe wird ihn erkennen, verfluchen und aller Welt anzeigen. Dennoch wird die ganze Erde, mit Ausnahme Russlands und Innerasiens, wo die zehn (verlorenen) Stämme Israels lebten, unter die Herrschaft des Antichrist fallen. Juden und Slaven sind die Völker des göttlichen Gerichts. Zur Strafe dafür, dass sie den Erlöser nicht angenommen haben, hat Gott die Juden über die ganze Erde zerstreut. Doch in den Zeiten des Antichrist werden sie sich in großer Zahl zu Jesus bekehren, da sie erkennen werden, dass der von ihnen erwartete Messias in Wahrheit der Antichrist ist. Trotz ihrer großen Verfehlung sind die Juden Gottes geliebtes Volk. Als einzige aber werden die Slaven den christlichen Glauben bewahren und sich dem Antichrist verweigern. Gott wird sie dafür mit dem mächtigsten Reich auf Erden belohnen.

Die Prophetie über den *Antichrist und Russland*, die nahezu alle Motive und Stereotype dieses Genres vereint, war bereits im Jahr 1902 entdeckt worden. Sergej Nilus (1862–1929), ein religiöser, tief endzeitlich-apokalyptisch gestimmter Schriftsteller, der als Herausgeber und Kommentator der *Protokolle der Weisen von Zion* bekannt geworden ist, gab an, den Text unter den nachgelassenen Aufzeichnungen eines geistlichen Schülers von Serafim gefunden zu haben.¹⁴ Die kirchliche Zensur – stets misstrauisch gegenüber individuellen Offenbarungen – verbot jedoch die Veröffentlichung. Nilus konnte lediglich einige Auszüge zitieren, vor allem in seinem letzten Buch, das im Januar 1917, also wenige Wochen vor dem Ende der Zarenherrschaft, erschien und den Titel trägt „*Es ist nahe vor der Tür. Über das, was man nicht glauben will und was doch so nahe ist.*“¹⁵ Das Buch enthielt nicht nur visionäre Warnungen vor dem nahenden Antichrist, sondern auch den angeblichen Feldzugsplan seiner jüdischen Wegbereiter, die *Protokolle der Weisen von Zion*. Und es war eben

¹⁴ Zu Nilus als apokalyptischem Schriftsteller siehe Michael Hagemeister, Die „Weisen von Zion“ als Agenten des Antichrist, in: Bodo Zelinsky (Hg.), Das Böse in der russischen Kultur, Köln 2008, 76–90; ders., „The Antichrist as an Imminent Political Possibility“: Sergei Nilus and the Apocalyptic Reading of the ‘Protocols of the Elders of Zion’, in: Steven Katz / Richard Landes (Ed.), Reconsidering „The Protocols of the Elders of Zion“: 100 Years After the Forgery, New York (im Druck).

¹⁵ Sergej Nilus, „Bliz est‘, pri dverech.“ O tom, čemu ne želajut verit‘ i čto tak blizko, Sergiev Posad 1917.

dieses Buch, das im Gepäck russischer Emigranten nach Westen gelangte und die *Protokolle* weltweit bekanntmachen sollte.¹⁶

Nach der Revolution wurden Serafims Prophezeiungen in Sowjetrussland handschriftlich verbreitet und dienten einer heilsgeschichtlichen Deutung des aktuellen Geschehens. Im Untergang der alten Welt sahen viele eine eschatologische Katastrophe: den Beginn der Herrschaft des Antichrist, der statt des himmlischen Jerusalems das Paradies auf Erden versprach.¹⁷ Starken Widerhall fanden Serafims Prophezeiungen in Kreisen religiöser Intellektueller, vor allem aber bei Angehörigen der „Wahren Orthodoxen Kirche“, die nicht nur Lenin und die Bolschewiki, sondern auch die Vertreter des Moskauer Patriarchats als „Vorläufer“ und „Wegbereiter des Antichrist“ denunzierten.¹⁸

In diesem Milieu kursierten noch weitere Schriften, die der endzeitlichen Stimmung und dem traditionell antijüdischen Feindbild Ausdruck gaben, darunter der apokryphe *Traum des Ehrwürdigen Ioann von Kronstadt*, eine wahrscheinlich in den frühen 1920er Jahren zur antibolschewistisch-antijüdischen Agitation verfasste blutrünstige Apokalypse, die dem 1909 verstorbenen Hellseher und Wunderheiler von Kronstadt, einem Freund und Gesinnungsgenossen von Sergej Nilus, zugeschrieben wurde: Geführt von Serafim durchschreitet Ioann das Reich des bolschewistischen Terrors und schaut Triumph und Sturz des jüdischen Weltherrschers, des Antichrist.¹⁹

Wie im Fall der *Protokolle der Weisen von Zion* und des *Traums des Ioann von Kronstadt*, so ist auch der wahre Ursprung der endzeitlich-apokalyptischen Prophetien Serafims bis heute ungeklärt, doch tut dies ihrer Popularität keinen Abbruch. Seit der „wunderbaren Wiederauffindung“ seiner verloren geglaubten Reliquien im November 1990, die von ungewöhnlichen atmosphärischen

¹⁶ Seit den frühen 1990er Jahren wird das Buch in zahlreichen Reprint- und Neuausgaben von nationalistischen und kirchlichen Verlagen verbreitet. Ausgaben erschienen mit dem Segen des Metropoliten Ioann von St. Petersburg und Ladoga sowie der Erzbischöfe Afanasij von Perm und Sergij von Ternopol und Kremenez.

¹⁷ Genannt sei beispielsweise Dmitrij Merežkovskijs berühmte Schrift *Das Reich des Antichrist. Der Bolschewismus, Europa und Russland*, in: *Dmitrij Mereschkowskij / Zinaida Hippus / Dmitrij Philosofow / Wladimir Slobin*, *Das Reich des Antichrist. Russland und der Bolschewismus*, München 1921, 7–33. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche im Jahr 1918 die Sowjetmacht als „Antichrist“ anathematisierte und sich – wie von Serafim prophezeit – mit der Frage der Vereinigung der christlichen Kirchen zur Abwehr der gemeinsamen Gefahr befasste.

¹⁸ Siehe V. Antonov, „Bratstvo prp. Serafima Sarovskogo.“ K istorii pravoslavnogo dviženija v Petrograde, in: *Sankt-Peterburgskie eparchial'nye vedomosti* 16 (1996) 93–99; Michail Škarovskij, *Iosifljanstvo: tečenie v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, S.-Peterburg 1999, 70–73.

¹⁹ Anon., *Son Otca Ioanna Kronštadtskogo*, o.O. o.J. Zahlreiche Ausgaben, u.a. in: *Naš sovremennik* 9 (1991) 120–122. – Eine sowjetische Monographie über russische Sekten nennt als Inspirationsquellen der „Wahren Orthodoxen Kirche“ die „Vision des Ioann von Kronstadt“, die „Protokolle der Weisen von Zion“ und eine „Sammlung von Aufzeichnungen über den ehrwürdigen Serafim von Sarov“, womit wahrscheinlich dessen apokalyptische Prophezeiungen gemeint sind. Fedor Fedorenko, *Sekty, ich vera i dela*, Moskva 1965, 212.

Erscheinungen begleitet war, und deren Überführung in das Kloster Diveevo²⁰ im Sommer 1991 ist Serafim zum meistverehrten Heiligen Russlands avanciert,²¹ und die ihm zugeschriebenen geistlichen Unterweisungen und apokalyptischen Prophetien finden, ungeachtet ihrer zweifelhaften Authentizität, weiteste Verbreitung.²²

Im Licht dieser Prophetien wurde auch die Wiederauffindung von Serafims Reliquien „in einer für Russland schweren Zeit“ von vielen als bedeutungsvolle Offenbarung des Heiligen verstanden und mit eschatologischen Ängsten und Hoffnungen verbunden, hatte er doch verkündet, dass seine „Wiederkehr“ ein Zeichen für den Anbruch der Endzeit und das Auftreten des Antichrist sein werde. Doch hatte er auch gesagt, dass das Heilige Russland dem Antichrist widerstehen und die Welt erretten werde.²³ Nur wenige Monate nach Serafims „Rückkehr“ zerbrach die Sowjetunion und mit ihr das atheistische Regime. Zwei Generationen lang hatte Gott – wie von Serafim vorhergesagt – das „russische Land“ schrecklich geprüft, es „mit Strömen von Blut übergossen“, doch hatte er nicht zugelassen, dass es gänzlich zerstört werde. Trotz Verfolgung und Martyrium hatte Russland die Rechtgläubigkeit bewahrt und war nun bereit, seine Mission zu erfüllen – in den „geheiligten Krieg“ zu ziehen gegen das „Reich der Finsternis“, gegen den „kommenden, schon nahe vor der Tür lauernden Herrn dieser Welt, den Antichrist“.²⁴

²⁰ Das unweit von Sarov gelegene Frauenkloster von Diveevo war aus einer von Serafim betreuten Schwesterngemeinschaft hervorgegangen. Serafim hatte um das Gelände einen tiefen Graben ziehen lassen, von dem es hieß, dass der Antichrist ihn nicht werde überwinden können. Nach der Wiedereröffnung des Klosters in den 1990er Jahren wurde auch der berühmte Graben wiederhergestellt (die ausgehobene Erde gilt als wunderwirkend).

²¹ Zum Serafim-Kult im postsowjetischen Russland und seiner „masterful manipulation“ durch das Moskauer Patriarchat siehe *John Garrard / Carol Garrard, Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia*, Princeton, Oxford 2008, 101–140.

²² Zu den wenigen kritischen Stimmen zählt *Il'ja Basin*, *Ėschatologija prepodobnogo Serafima Sarovskogo*, in: *Christianos* 5 (1996) 89–104; vgl. auch *ders.*, *Mif moščej prepodobnogo Serafima Sarovskogo*, in: *Stranicy* 2 (1997) 385–397. Auch der Schriftsteller *Aleksandr Strižev*, der *Antichrist i Rossija* als erster veröffentlicht und viel zu seiner Verbreitung beigetragen hat, distanzierte sich später von dem Text und bezeichnete ihn als „äußerst zweifelhafte Aufzeichnung“. Lediglich der Anfang, wo von Krieg und Revolution die Rede sei, könne Serafim zugeschrieben werden. Der übrige Text hingegen habe „keinerlei Beziehung“ zu ihm. *Aleksandr Strižev*, *Čego ne izrekal prepodobnyj Serafim. K voprosu o psevdocerkovnom mifotvorčestve*, in: *Blagodatnyj ogon'* 11 (2003) 3–8.

²³ *Aleksandr Barkašov*, Führer der militant-faschistischen „Russischen Nationalen Einheit“, empfahl daher seinen patriotischen Landsleuten, sie sollten den „klaren und konkreten Offenbarungen“ des einheimischen Hellsehers über die Herrschaft des Antichrist vertrauen, nicht aber den zweifelhaften Weissagungen des „jüdischen Apothekers“ Nostradamus. *Aleksandr Barkašov*, *Vospominanija o Diveevskom lete 1991 goda*, in: *Russkij porjadok* 2–3 (1994) 5. Zahlreiche Beispiele für die magisch-aherergläubischen Züge der heutigen Serafim-Verehrung enthalten die populären apokalyptischen Schriften des antisemitischen Autors *Jurij Vorob'evskij*; siehe z.B. *Stuk v Zolotyje vrata. Očerki poslednich vremen*, Moskva 4²⁰⁰³, 349–371.

²⁴ *L. Simonovič* in: *Russkij vestnik* 19.8.1991, 12.

In den krisengeschüttelten Jahren nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ergoss sich über Russland eine Flut (pseudo-)apokalyptischer Schriften, in denen das geheime Wirken finsterner übersinnlicher Mächte und ihrer irdischen Verbündeten – Juden, Freimaurer, Zionisten, Mondialisten u.v.a. – „enthüllt“ und namhaft gemacht wurde. Die Machwerke tragen Titel wie *Unsichtbare Imperien* (*Nevidimye imperii*), *Geheime Mächte* (*Tajnye sily*), *Die Ideologie des „Geheimnisses der Gesetzlosigkeit“* (*Ideologija „tajny bezzakonija“*), *Der Antichrist in Moskau* (*Antichrist v Moskve*),²⁵ *Der Krieg gegen den Antichrist* (*Vojna protiv antichrista*),²⁶ *Vorsicht, das Siegel des Antichrist!* (*Ostorožno, pečat' antichrista!*), *Die russische Apokalypse und das Ende der Geschichte* (*Russkij Apokalipsis i konec istorii*) oder einfach *Verschwörung gegen Russland* (*Zagovor protiv Rossiju*).

Wiederbelebt und aktualisiert werden darin in Jahrhunderten ausgestaltete eschatologische, dämonologische und antijüdische Bilder und Konzepte vom Antichrist als dem „falschen Messias der Juden“, vom „Siegel des Antichrist“ und der „Zahl des Tieres“. Der Antichrist, so heißt es, sei 1962 in Israel geboren worden und 1992 erschienen.²⁷ Zu diesem Zweck habe man Angehörige des jüdischen Stammes Dan, aus dem der Antichrist hervorgehe, aus Äthiopien nach Israel transferiert.²⁸ Die Erforschung der Organtransplantation und des Klonens diene insgeheim dem Ziel, den Antichrist künstlich zu erzeugen.²⁹ Auch die künstlich bewirkte Mumifizierung der Leiche Lenins und ihre öffentliche Ausstellung als „Pseudoreliquien“ (*lžemošči*) werden als Kult des Antichrist denunziert und mit den Terafim des Alten Testaments und der Tora in

²⁵ Hierbei handelt es sich um einen Almanach, der seit 1995 von dem in orthodox-nationalistischen Kreisen populären Erzpriester Aleksandr Šargunov herausgegeben wird. Die Auflage betrug in den ersten Jahren des Erscheinens 50.000 Exemplare. Siehe Abb. 1.

²⁶ Verfasser ist Oleg Platonov (geb. 1950), ein überaus produktiver Autor der rechtsextremen Szene. In seiner Buchreihe „Russlands Dornenkrone“ (*Ternovyj venec Rossii*), veröffentlicht mit dem Segen des Metropoliten Ioann von St. Petersburg und Ladoga, präsentiert er „Dokumente“, die den „geheimen Krieg der jüdisch-freimaurerischen Zivilisation mit dem Epizentrum USA“ gegen das orthodoxe Russland belegen sollen. Platonov ist zudem ein vehementer Propagandist der Heiligsprechung von Zar Ivan IV. (dem „Schrecklichen“) und Rasputin.

²⁷ Marija Achmetova, *Ožidanie konca sveta v religioznych subkul'turach postsovetskoj Rossii*, in: *dies.* (Hg.), *Sovremennaja rossijskaja mifologija*, Moskva 2005, 207–238, hier 231. Vardan Bagdasarjan, *Apokalipsis – segodnja: eschatologičeskie poiski v sovremennoj Rossii*, in: *Eschatologičeskij sbornik* (Anm. 10), 435–453, hier 436. – Das Geburtsdatum des Antichrist, das der berühmte Schwindler Leo Taxil bereits vor über einem Jahrhundert „berechnet“ hatte, ist zahlenmagisch leicht erklärbar: Die Quersumme von 1962 ist 18, also 6+6+6, die Zahl des apokalyptischen Tieres. 1992 ist nach der altrussischen (byzantinischen) Weltära ein rundes und somit verhängnisvolles Jahr, nämlich 7500 „seit Erschaffung der Welt“.

²⁸ Michail Nazarov, *Voždu Tret'ego Rima. K poznaniu russkoj idei v apokalipsičeskoe vremja*, Moskva 2005, 919.

²⁹ Ebd., 7, 922.

Verbindung gebracht. Das Mausoleum auf dem Roten Platz sei nach dem Vorbild des Pergamon-Altars, eines Satansheiligtums, gestaltet worden.³⁰ Nach der Eroberung Jerusalems errichteten die Juden nun heimlich den Dritten Tempel unter der Al-Aqsa-Moschee, den künftigen Sitz des Antichrist.³¹ Die unlängst eingeführte „Individuelle Steuernummer“ (russ. INN) sei in Wahrheit das „Siegel des Antichrist“,³² während man die „Zahl des Tieres“, ohne die „niemand kaufen oder verkaufen kann“ (Offb 13,16f), auf Strichcodes und Kreditkarten zu erkennen glaubt.³³ Bestrebungen, eine „neue Weltordnung“, eine Weltregierung und Weltwährung, zu schaffen (wovon z.B. die Einführung des Euro und des Schengener Passes zeugen), dienen ebenso wie das World Wide Web (als Mittel zur Gleichschaltung des Denkens) oder der vielgeschmähte „Ökumenismus“ (*ëkumenizm*, die Schaffung einer Einheitsreligion) der Etablierung einer totalitären antichristlichen Ideokratie.³⁴ Der Vormarsch antichristlicher Sekten sowie der wachsende Einfluss von Okkultismus, Theosophie und New Age förderten die Apostasie und beschleunigten die Ankunft des Antichrist.³⁵ Eschatologisch als „Zeichen der Zeit“ gedeutet werden auch die Erscheinungen dämonischer Wesen in Gestalt von UFOs und „Aliens“³⁶

³⁰ Vgl. *Sergej Fomin*, Vokrug altarja satany, in: *Veče* 43 (1993) 55–71; *Vladimir Semenko*, Mavzolej – problema religioznaja, in: *Nezavisimaja gazeta* 21.6.1997, 6; *Jurij Vorob'evskij*, Put' k Apokalipsu. Šag zmei, *Sergiev Posad* 1999; *Nikolaj Kozlov*, [d.i. *Andrej Ščedrin*] Svjaščennaja vojna, in: *Opričnina* 11 (2002) 14.

³¹ *Anon.*, Kto iniciator meždunarodnogo terrorizma? in: *Russkij vestnik* 19.11.2001, 2; *Sergej Fomin*, Tretij Chram protiv Tret'ego Rima, in: *Russkij vestnik* 22.7.2002, 1. – Tatsächlich beabsichtigen extremistische jüdische Gruppierungen, die islamischen Heiligtümer auf dem Haram al-Scharif zu beseitigen und den Dritten Tempel zu bauen, sein Modell wird bereits ausgestellt. Siehe *Gershon Gorenberg*, *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, Oxford 2002.

³² Diese ersetze den Taufnamen, der im „Buch des Lebens“ verzeichnet ist, und beraube – so die magische Vorstellung – den Träger seiner christlichen Identität. *Bagdasarjan*, *Apokalipsis* (Anm. 27), 444–449; *Mitrochin*, *Infrastruktura* (Anm. 7), 239–244.

³³ *Nazarov*, *Voždu* (Anm. 28), 921; *Bagdasarjan*, *Apokalipsis* (Anm. 27), 443f. – Die Bischofssynode des Moskauer Patriarchats bestätigte im März 2000, dass der Strichcode die Zahl 666 enthalte und bat die Regierung, mit Rücksicht auf die Gläubigen in Russland ein vom internationalen Standard abweichendes System von Strichcodes einzuführen. Siehe INN i pečat' antichrista, Moskva 2000, 4f. Bereits die endzeitlich gestimmten russischen Altgläubigen (seit der Mitte des 17. Jahrhunderts) sowie die Anhänger apokalyptischer Sekten hatten staatliche Papiere (Pässe, Steuerdokumente, Reskripte) und Geld abgelehnt, da diese das „Siegel des Antichrist“ trügen.

³⁴ *Bagdasarjan*, *Apokalipsis* (Anm. 27), 437–443; *Nikolaj Gavrjušin*, „Znamenija prišestvija Antichristova“, in: *Sovetskaja literatura* 1 (1991) 155–158.

³⁵ Siehe z.B. *Metropolit Ioann (Snyčëv)* (Hg.), *Pravoslavnaia Cerkov', katolicizm, protestantizm, sovremennye eresi i sekty v Rossii*, S.-Peterburg 1994.

³⁶ *Maksim Kozlov*, Besy i NLO, in: *Literaturnyj Irkutsk* 8 (1990) 12f; *Priestermönch Serafim (Rose)*, Znaki javlenija besov, in: *Nauka i religija* 2 (1991) 6–9; siehe auch Anm. 43.

oder „Ritualmorde“ im Auftrag des Antichrist,³⁷ aber auch aktuelle politische und ökologische Ereignisse, wie die Bombardierung des orthodoxen Serbiens durch die NATO, der Besatzungskrieg der USA gegen den Irak (das alte Babylon, ein „klassischer“ Geburtsort des Antichrist)³⁸ oder die Nuklearkatastrophe von Černobyl' (wobei der Name des Ortes mit dem Namen des Sterns „Wermut“ aus Offb 8,10f identifiziert wird).

1993 erschien im Verlag des berühmten Dreifaltigkeits-Sergij-Klosters in Sergiev Posad, dem Sitz der Moskauer Geistlichen Akademie, unter dem Titel *Russland vor der Wiederkunft* (gemeint ist die Parusie Christi) eine Anthologie apokalyptischer Visionen und eschatologischer Schriften von den Kirchenvätern bis in die Gegenwart, darunter auch Auszüge aus Serafims *Antichrist und Russland*, dem *Traum des Ioann von Kronstadt* und den *Protokollen der Weisen von Zion*.³⁹ Die Startauflage betrug 100.000 Exemplare. Das Werk mit einem Vorwort des Abtes Isaja (Belov) und gedruckt mit Unterstützung der „Bank der Christi-Erlöser-Kathedrale“ erwies sich als Bestseller: Inzwischen liegt es in zahlreichen Auflagen und noch mehr Raubdrucken vor und ist auf zwei großformatige Bände angewachsen.⁴⁰ Wie es scheint, haben die Lehren vom verborgenen Wirken des Bösen die frohe Botschaft weit in den Hintergrund treten lassen.⁴¹

³⁷ Genannt wird etwa der Mord an drei Mönchen im Kloster Optina Pustyn' in der Osternacht des Jahres 1993. Patriotische Zeitungen deuteten die Tat als Anschlag des Antichrist und als jüdischen „chassidischen“ Ritualmord im Auftrag verschwörerischer Mächte des Bösen. *Vladislav Šumskij*, Pečat' Antichrista. Po povodu ubijstva v Optinoj Pustyni, in: Den' 2 (6.–12.6.1993) 5. Siehe auch *Dmitrij Gerasimov*, Sataninskoe plemja. Kto stoit za ubijcei inokov? in: Pravda 85 (5.5.1993) 4; *Aleksandr Korolev*, „Brat Satany“. Ritual'noe ubijstvo monachov v Optinoj Pustyni, in: Trud 5.5.1993, 4; Priestermonch *Tichon (Ševkunov)*, Nevidimaja bran', in: Literaturnaja Rossija 20 (21.5.1993) 6f. – Im Januar 2000 forderte Erzbischof Ioann (Popov) von Belgorod und Star'ryj Oskol, Leiter der Missionsabteilung des Moskauer Patriarchats, den Tatbestand des Ritualmords ins Strafgesetzbuch aufzunehmen.

³⁸ *Bagdasarjan*, Apokalipsis (Anm. 27), 437; *Aleksandr Verchovskij*, Političeskoe pravoslavie: Russkie pravoslavnye nacionalisty i fundamentalisty, 1995–2001 gg., Moskva 2003; *ders.*, Holy Russia versus the Fallen World: Conservative Orthodox Mythologies in Contemporary Russia, in: *Jan Herman Brinks / Stella Rock / Edward Timms* (Ed.), Nationalist Myths and Modern Media: Contested Identities in the Age of Globalization, London/New York 2006, 229–242.

³⁹ Dass die *Protokolle* ganz im Sinne ihres Herausgebers Sergej Nilus auch heute wieder als „Apokalypse“ rezipiert werden, habe ich an anderer Stelle aufzuzeigen versucht. *Michael Hagemeister*, Die „Protokolle der Weisen von Zion“ – eine moderne Apokalypse, in: G2W 11 (2006) 22f; siehe auch Anm. 14.

⁴⁰ *Sergej Fomin / Tat'jana Fomina* (Hg.), Rossija pered vtorym prišestviem. Materialy k očerku Russkoj eschatologii. Izd. tret'e, ispravlennoe i rasširennoe, Bde. 1–2, Moskva, S.-Peterburg 1998 (danach weitere Ausgaben).

⁴¹ Dies hat inzwischen zu kritischen Stimmen sogar innerhalb des orthodox-nationalistischen Lagers geführt; siehe *Petr Andrievskij*, Rossija pered Vtorym prišestviem... Nesbyvšiesja predskazaniya, in: Blagodatnyj ogon' 7 (2001) 3–7. – Die enorme Verbreitung apokalyptischen Schrifttums ist indes kein spezifisch russisches Phänomen, wie der vergleichende Blick auf die USA zeigt: Die unter dem Titel *Left Behind* seit 1995 erscheinende Serie von Antichrist-Thrillern eines Tim LaHaye und Jerry Jenkins dürfte mit über 65 Millionen verkauften Exemplaren und Plätzen

Im postsowjetischen Russland überaus populär ist auch das apokalyptische Œuvre des amerikanischen Priestermonchs und Wundertäters Seraphim (Eugene D. Rose, 1934–1982). Zu Beginn der sechziger Jahre war Rose unter dem Einfluss einer Nichte von Sergej Nilus zur Orthodoxie gelangt und hatte sich 1967 mit Gleichgesinnten in die Waldeinsamkeit des nördlichen Kaliforniens zurückgezogen. Dort lebte er in schroffer Abkehr von der modernen Welt und in der nahen Erwartung der Endzeit, deren Prodigien und im geheimen operierende Agenten er überall wahrzunehmen glaubte.⁴² Besonders einflussreich wurde seine Deutung der UFOs als zeitgemäße Erscheinungsweise der Dämonen, die, als Engel des Lichts getarnt, die Menschen vor dem Ende zu verführen suchten.⁴³ Nach seinem frühen Tod wurde Seraphim zu einer Kultfigur in orthodoxen und christlich-fundamentalistischen Kreisen in den USA und Russland, wo seine apokalyptischen Schriften in Übersetzung weite Verbreitung finden. Berichte über Wunder und die Darstellung seiner Person auf Ikonen zeugen davon, dass er manchen bereits als Heiliger gilt.⁴⁴

*

Unter den Schlagworten „Historiosophie“ (*istoriosofija*) und „Metahistorie“ (*metaistorija*) erfreuen sich im postsowjetischen Russland Versuche großer Beliebtheit, Ziel und Sinn des weltgeschichtlichen Prozesses und die ihn gestaltenden Kräfte und Gesetze spekulativ zu bestimmen und (als aufbauende oder zerstörende, heilvolle oder unheilvolle Faktoren) zu bewerten.⁴⁵ Dabei

auf der Bestsellerliste der *New York Times* das auch kommerziell erfolgreichste Produkt moderner Massenapokalypik sein. Hierzu Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, New York/Oxford 1995; Michael Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley/Los Angeles/London 2003.

⁴² Siehe Serafim (Rose), *Contemporary Signs of the End of the World*, in: *The Orthodox Word* 228 (2003) 12–45. Siehe auch Mönch Damascene (Christensen), *Not of this World. The Life and Teachings of Fr. Seraphim Rose. Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity*, Forestville Cal. 1993, 637–662.

⁴³ Serafim (Rose), *Orthodoxy and the Religion of the Future*, Platina, Cal. 1975 (1996). Die russische Übersetzung dieses Buches unter dem Titel *Pravoslavie i religija buduščego* wie auch das separat veröffentlichte Kapitel über die UFOs (*NLO: nepoznannye letajuščie ob-ekty v svete pravoslavnoj very*) wurden im postsowjetischen Russland zu Bestsellern (allein die Ausgabe Volgograd 1991 hatte eine Auflage von 75.000 Exemplaren).

⁴⁴ Siehe Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford 2004, 208f.

⁴⁵ Der Begriff „Historiosophie“ geht auf August Cieszkowski (1814–1894) zurück, einen der Begründer des polnischen Messianismus (Polen als „Christus der Völker“), der in seinen Prolegomena zur Historiosophie (1838) eine aktive Geschichtsteleologie entwarf. Der Begriff „Metahistorie“, der im Westen (nach Hayden Whites gleichnamigem Buch von 1973) auf den Konstruktcharakter historischen Erzählens verweist, hat in Russland eine ganz andere Bedeutung: Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts bezeichnete der religiöse Philosoph Sergej Bulgakov damit „den Gegenstand der Apokalypse“ nämlich „die noumenale Seite jenes universellen Prozesses,

werden Traditionen der russischen Geschichtsmetaphysik und Geschichtstheologie des 19. und 20. Jahrhunderts (Geschichte als Offenbarung des göttlichen Heilsplanes), aber auch der dualistisch-deterministischen Geschichtsauffassung der Sowjetideologie (Geschichte als Offenbarung der „objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft“) aufgegriffen und popularisiert.

Zu den klassischen Werken „historiosophischer“ Geschichtsdeutung, die heute immer wieder aufgelegt und intensiv rezipiert werden, gehören neben der Apokalyptik des späten Vladimir Solov'ev (1853–1900)⁴⁶ die eschatologischen Studien und „Phantasien“ des vom Terroristen zum ultraorthodoxen Monarchisten konvertierten Publizisten Lev Tichomirov (1852–1923),⁴⁷ die originelle Interpretation und Umdatierung (ins 4. Jahrhundert n. Chr.) der Offenbarung des Johannes durch Nikolaj Morozov (1854–1946)⁴⁸ sowie insbesondere die manichäischen Geschichtskonzeptionen der religiösen Philosophen Pavel Florenskij (1882–1937) und Aleksej Losev (1893–1988), die geprägt sind von der Idee eines permanenten und allumfassenden, in seinem Ausgang freilich entschieden Kampfes zwischen Logos und Chaos, Christus und dem Antichrist.⁴⁹

In dieser „historiosophischen“ oder „metahistorischen“ Sicht erscheint die Geschichte Russlands als Schlachtfeld, auf dem ein kosmischer Kampf lichtvoller und finsterer Mächte tobt. Dabei wird das historische Geschehen in Analogie zur Passion Christi als Leidens- oder Kreuzweg (*krestnyj put'*) aufge-

dessen andere Seite sich uns als Geschichte zeigt“. *Sergej Bulgakov*, Apokaliptika i socializm, in: *ders.*, Dva grada, Bd. 2, Moskva 1911, 51–127, hier 103.

⁴⁶ Hier v.a. *Wladimir Solowjew*, Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist, in: *ders.*, Deutsche Gesamtausgabe der Werke, Bd. 8, hg. von *Ludolf Müller*, München 1979/80, 115–294; der letzte Teil auch separat *Wladimir Solowjew*, Kurze Erzählung vom Antichrist, übers. u. erl. von *Ludolf Müller*, Donauwörth 1920. Siehe auch *Wladimir Solowjew*, Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte, hg. von *Ludolf Müller*, Freiburg i. Br. 1958. – Solov'evs „philosophische Dichtung“ wird bis heute vielfach nicht als literarische Fiktion, sondern als konkrete Prophetie rezipiert und auf die Gegenwart und nahe Zukunft bezogen.

⁴⁷ *Lev Tichomirov*, Religiozno-filosofskie osnovy istorii, Moskva 2004; *ders.*, Christianstvo i politika, Moskva 1999 (darin v.a. „Apokaliptičeskoe učenie o sud'bach i konce mira“ und „V poslednie dni. Ėschatologičeskaja fantazija“).

⁴⁸ *Nikolaj Morozov*, Otkrovenie v groze i bure. Istorija vozniknovenija Apokalipsisa, S.-Peterburg 1907 (Reprint Moskva 1991; dt.: Die Offenbarung Johannis. Eine astronomisch-historische Untersuchung. Stuttgart 1912). Morozov, der wie Tichomirov zur Führungsriege der Terrororganisation „Narodnaja volja“ gehört hatte, hat die umfangreiche Studie während seiner zwanzigjährigen Haft in der Festung Schlüsselburg verfasst. Gegenwärtig wird Morozovs Werk v.a. im Zusammenhang mit Anatolij Fomenkos pseudowissenschaftlicher „neuer Chronologie der Weltgeschichte“ rezipiert.

⁴⁹ Siehe *Michael Hagemeister*, Wiederverzauberung der Welt – Pavel Florenskij's Neues Mittelalter, in: *Norbert Franz / Michael Hagemeister / Frank Haney* (Hg.), Pavel Florenskij – Tradition und Moderne, Frankfurt a. M. 2001, 21–41.

fasst,⁵⁰ als Kreuzigung (*raspjatie*) durch die Mächte des Antichristentums und als Opfertod (*požertvovanie*), ein Ereignis, das in der Regel mit der Epoche der Sowjetherrschaft identifiziert wird. Gegenwärtig, so die Adepten jener „sakralen Metahistorie“, liege Russland ohnmächtig im Grab, doch werde schon bald seine wunderbare Auferstehung (*voskresenie*) erfolgen.⁵¹ In der dann anbrechenden Blütephase, dem letzten Zeitalter der Weltgeschichte vor dem Jüngsten Gericht, werde das wiedergeborene Russland unter der Herrschaft eines Endzeitkaisers die Menschheit von der Macht des Bösen befreien. Russland bringt sich also selbst zum Opfer, um am Ende zu triumphieren.

Die Auffassung von Russlands entscheidender Rolle im Drama der Heilsgeschichte wird begründet mit der Doktrin von Moskau als dem „Dritten Rom“, wie sie aus der berühmten Formel des Pskover Mönches Filofej aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts abgeleitet worden ist: „Alle christlichen Zartümer haben sich ihrem Ende zugeneigt und sind gemäß den prophetischen Büchern eingegangen in das eine Zartum unseres Herrschers, das heißt ins russische Zartum. Denn zwei Rome sind gefallen, und das dritte steht. Ein viertes aber wird es nicht geben.“⁵² Nach dem „Abfall“ Roms (dem Schisma von 1054) und dem „Verrat“ Konstantinopels (durch die Florentiner Union 1439) wird Russland zum letzten rechthabenden Reich. Dessen Ende wird auch das Ende der Geschichte sein mit dem Auftreten des Antichrist, der Parusie Christi und dem Anbruch des Gottesreichs. Bis dahin aber sind das Heilige Russland und seine Herrscher von Gott erwählt und berufen, den Widersacher Christi abzuwehren und das Ende aufzuhalten.⁵³

⁵⁰ Als Stationen an „Russlands Kreuzweg“ werden zumeist genannt: das „Tatarenjoch“, als Russland die Feinde der Christenheit auf sich lenkte und durch sein Opfer die Zivilisation des Abendlandes vor dem Untergang rettete, sodann der Einfall der „Lateiner“ zu Beginn des 17. Jahrhunderts, die „lästerlichen“ Reformen des „Westlers“ Peter I. (für viele der Antichrist) und schließlich die „Katastrophe des Jahres 1917“.

⁵¹ *Georgij Nikolaev*, *Monarchija sub specie eschatologiae* (tezisy nenapisannoj stat'i), in: *Grad-Kitež* 5 (1992) 25–28. – Andere, wie der nationalistische Publizist Valerij Chatjušin, sehen hingegen im Zusammenbruch der Sowjetunion das Werk des Antichrist (identifiziert mit Michail Gorbachev – „Michail, der Gezeichnete“). Der „Fürst der Finsternis“ und seine Legionen bereiteten ein fünfjähriges Blutbad vor, bei dem Russland gekreuzigt werde; dann erfolge seine Auferstehung als Führer der Welt. *Valerij Chatjušin*, *Esli poimem – spasemsja*, in: *Molodaja gvardija* 3 (1995) 27–40. Siehe auch *Bagdasarjan*, *Apokalipsis* (Anm. 27), 436f.

⁵² „Moskau – das Dritte Rom“. Das Sendschreiben des Filofej von Pskov, in: *Peter Hauptmann / Gerd Stricker* (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte 960–1980*, Göttingen 1980, 253. Umfassend hierzu *Nina Sinicyna*, *Tretij Rim. Istoki i evolucija russkoj srednevekovoj koncepcii* (XV–XVI vv.), Moskva 1998; zur Wirkungsgeschichte dieses Ideologems bis in die postsowjetische Gegenwart *Peter J. S. Duncan*, *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism, and After*, London/New York 2000; *Marshall Poe*, *Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a 'Pivotal Moment'*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001) 412–429.

⁵³ Ausführlich (apologetisch) *Nazarov*, *Voždu* (Anm. 28), bes. 914–955. Die Erwählung Israels und sein messianischer Sendungsauftrag seien, so *Nazarov* im Sinne der so genannten Substitutionslehre, nach dessen „Verrat“ auf die Heilige Rus' und das russische „Gottesträgervolk“

Der Zar fungiert mithin als *Katechon*, als jene hemmende, aufhaltende Macht, von der im zweiten Brief des (Pseudo-)Paulus an die Thessalonicher die Rede ist: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon wirksam; nur muss erst der beseitigt werden, der es bis jetzt noch aufhält“ (2 Thess 2,7).⁵⁴ Die durch „feigen Verrat“ erzwungene Abdankung des Zaren im März 1917 und seine Ermordung im Juli 1918 wurden denn auch als Erfüllung jener Prophezie verstanden, d.h. als Beseitigung des *Katechon*, damit der Weg frei werde für die Herrschaft des Antichrist.⁵⁵ Der Regizid wurde zu einem „apokalyptischen Verbrechen“, langfristig geplant und auf blutig-rituelle Weise ausgeführt von den Agenten des Antichrist, den Juden.⁵⁶ Für diese, so der Historiker Michail Nazarov (geb. 1948), sei der von Gott erwählte und gesalbte Herrscher des Dritten Rom, der „katechontischen orthodoxen Macht“, objektiv der größte metaphysische Feind und seine Beseitigung mithin eine Tat „von höchster mystisch-religiöser Bedeutung“ gewesen.⁵⁷

(*narod-Bogonosec*) übergegangen; die Orthodoxe Kirche wurde zum „Neuen Israel“, ihre heiligen Stätten zum „Neuen Jerusalem“. Wenn Paulus davon spreche, dass am Ende „ganz Israel errettet“ werde (Röm 11,26), so sei damit die Kirche Jesu Christi gemeint, zu der die Juden sich bekehren müssten (ebd., 933f, 945). Der Philosoph Lev Karsavin (1882–1952) brachte es auf die Formel: „Entweder sind wir, die Christen, das auserwählte Volk Gottes, Israel, oder die Juden sind es.“ *Lev Karsavin*, *Rossija i evrei* [1928], in: *Tajna Izrailja*. „Evrejskij vopros“ v russkoj religioznoj mysli konca XIX – pervoj poloviny XX vv., S.-Peterburg 1993, 407–431, hier 420. Vgl. auch *Roman Bagdasarov*, *Rus' – Novyj Izrail'*, in: *Grad-Kitež* 5 (1992) 7–11; *Daniel Rowland*, *Moscow – the Third Rome or the New Israel?*, in: *Russian Review* 55 (1996) 591–614.

⁵⁴ Im Russischen wird die Rolle des „Selbstherrschers“ (*samoderžec*) als „Aufhalter/Katechon“ (*uderživajuščij*) auch etymologisch deutlich; russ. *deržat'* entspricht griech. *katéchein*. Die mysteriöse Figur des Katechon (im griechischen Text einmal Maskulinum, einmal Neutrum), die das Endgericht und den Anbruch des Reiches Gottes verzögert, bietet sich ebenso wie der Antichrist und seine Trabanten seit jeher zu immer neuen Identifikationen mit einzelnen Gestalten, Gruppen oder politischen Mächten an.

⁵⁵ Siehe *Elena Levkievskaja*, *Russkaja ideja v kontekste istoričeskich mifologičeskich modelej i mehanizmy ich obrazovanija*, in: *Sovremennaja rossijskaja mifologija* (Anm. 27), 175–206, hier 184.

⁵⁶ *Sergej Fomin*, „Car' v sakkose“. (K vosstanovleniju Simfonii v Rossii), in: *Ėschatologičeskij sbornik* (Anm. 10), 317–357, hier 351. Ausführlich zum „Ritualmord“ in Ekaterinburg *ders.* (Hg.), ... I dany budut žene dva kryla. *Sbornik k 50-letiju Sergeja Fomina*, Moskva 2002, 334–421; *Oleg Platonov*, *Ternovyj venec Rossii: istorija careubijstva*, Moskva 2001, 296–324; *Petr Mul'tatuli*, *Nikolaj II. Doroga na Golgofu*, Moskva 2010. Kritisch: *Vadim Rossman*, *Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era*, Lincoln/London 2002, 231–237. *Wendy Slater*, *The Many Deaths of Tsar Nicholas II. Relics, remains and the Romanovs*, London/New York 2007, 71–78.

⁵⁷ *Nazarov*, *Voždu* (Anm. 28), 213–223; *ders.*, *Tajna Rossii. Istoriosofija XX veka*, Moskva 1999, 695–699. Die Ermordung der Zarenfamilie durch die Bolschewiki im Juli 1918 in Ekaterinburg wurde und wird von russischen Nationalisten als jüdischer antichristlicher Ritualmord dargestellt. Extremistische Kirchenkreise forderten denn auch, Nikolaus II. und seine Familie als „von Jidden Gemarterte“ (*ot židov umučennye*) heiligzusprechen. In den 1990er Jahren hat der Heilige Synod diese Frage untersuchen lassen. Wie Metropolit Juvenalij (Pojarkov) im Oktober 1996 mitteilte, sei eine Expertengruppe der Moskauer Geistlichen Akademie nach eingehender Prüfung zu dem Ergebnis gelangt, dass – so die gewundene Formulierung – die Umstände der Er-

Viele Gläubige sind indes der Überzeugung, dass die Stelle des *Katechon* nicht vakant sei, sondern von der Gottesmutter übernommen wurde. Als Beweis dafür dient die wundersame Auffindung einer Ikone im Dorf Kolomenskoe bei Moskau an jenem Tag, an dem Nikolaus II. dem Thron entsagte.⁵⁸ Die Ikone zeigt die Himmelskönigin mit den Zeichen ihrer Regentschaft, im kaiserlichen Purpur, mit Krone, Szepter und Reichsapfel. Das Bild der „Gottesmutter-Herrscherin“ (*Bogomater' Deržavnaja*) erwies sich sogleich als wundertätig und zog zahlreiche Pilger an. Kopien verbreiteten seine Verehrung im ganzen Land. Bis heute gilt es vielen als ein Zeichen, dass Russlands Schutz vor dem Ansturm des Antichrist vom Zaren auf die Gottesmutter übergegangen sei und sie die autokratische Macht bis zur Wiederherstellung der Monarchie bewahren werde.⁵⁹

Dennoch bleibt die Ermordung des Zaren und seiner Familie das zentrale Ereignis der Geschichte Russlands im 20. Jahrhundert. Alles darauf folgende Unglück und Leiden, die Verfolgung der Christen, Hunger und Terror, der Tod von Millionen Menschen und schließlich der „Große Vaterländische Krieg“, werden aufgefasst als Strafe Gottes für den Abfall des russischen Volkes vom Glauben und für den judasgleichen „Verrat“ an seinem Herrscher. Wie Jesus sich dem Willen des göttlichen Vaters unterworfen habe und auf Golgatha für die Sünden der Welt gestorben sei, so habe der Zar in Ekaterinburg (dem „russischen Golgatha“) sein Leben als „Sühneopfer“ dargebracht für die Sünden ganz Russlands.⁶⁰ Erst wenn das russische Volk sein Land von den Idolen und

mordung der Zarenfamilie wenig gemein gehabt hätten mit typischen Ritualmorden, wie sie von jenen Autoren beschrieben worden seien, die an ihre Existenz glaubten. Außerdem sei nichts über die Religiosität der Zarenmörder bekannt, die jüdischer Abstammung gewesen seien. Kurz: Es gebe keinen Beweis dafür, dass es sich in diesem Fall um einen jüdischen Ritualmord gehandelt habe. *Juvenalij, mitropolit Krutickij i Kolomenskij*, O mučeničeskoj končine Carskoj Sem'i. Doklad o rabote Komissii Svjaščennogo Sinoda po kanonizacii svjatyh, pročitannyj na zasedanii Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 10 oktjabrja 1996 goda, in: Cerkovno-obščestvennyj vestnik (special'noe priloženie k „Russkoj mysli“), 2 (31.10.1996) 4f. – Im August 2000 sind Nikolaus II. und seine Familie von der Bischofssynode des Moskauer Patriarchats als „Leidenerdulder“ (*strastoterpy*) heiliggesprochen worden.

⁵⁸ Im Februar 1917 war der Bäuerin Evdokija Andrianova im Traum der Fundort der Ikone erschienen. Nach langem Suchen wurde diese schließlich am 2. (15.) März im Keller der Himmelfahrtskirche von Kolomenskoe entdeckt. Siehe „...V podvale chrama pojavilas' ikona Bogomateri“. Dokumenty Central'nogo istoričeskogo archiva Moskvj o Deržavnoj ikone Božiej Materi, in: Otečestvennye archivj 1 (2004).

⁵⁹ Vgl. *Bagdasarjan*, Apokalipsis (Anm. 27), 441f; *Grigorij Nikolaev*, Eschatologičeskij triptich, in: Eschatologičeskij sbornik (Anm. 10), 358–396, hier 376f. *Nazarov*, Voždu (Anm. 28), 950. – Nur wenige Monate nach der wundersamen Auffindung der Marienikone von Kolomenskoe mit ihrer eschatologisch-messianischen Botschaft erschien die Gottesmutter drei Hirtenkindern in Fatima und verkündete, dass Russland sich dereinst bekehren werde. Von Gläubigen werden beide Ereignisse miteinander in Verbindung gebracht.

⁶⁰ Das Schicksal des letzten Zaren wurde in der antibolschewistisch-antisemitischen Polemik schon früh mit der Passion Christi verglichen oder gar gleichgesetzt; siehe etwa *Fedor Vinberg*, Der Kreuzesweg Rußlands, München 1922. Ein eindrucksvolles Beispiel aus jüngster Zeit bietet

Symbolen der Gottlosigkeit reinige, den Ideen der Demokratie und politischen Gleichheit abschwöre, seine kollektive Schuld bereue und Buße tue für das „schrecklichste und unheilvollste Verbrechen des 20. Jahrhunderts“, werde der Zar zurückkehren und Russland seine einstige Größe wiedererlangen.⁶¹ Es bestehe freilich die Gefahr, dass anstelle des von Gott gesalbten Heilsbringers (*pomazannik Božij*) nunmehr der Antichrist als „Gegengesalbter“ (*anti-christos*) sich des russischen Thrones bemächtigen werde. Dieser werde in Wahrheit der „König Israels“ sein, ergibt doch der Zahlenwert der hebräischen Buchstabenkombination *ha-melek le-Išrael* (המלך לישראל) die Zahl des zweiten apokalyptischen Tieres.⁶²

Einer der vehementesten und einflussreichsten Propagandisten der Selbstcharismatisierung Russlands war in den Jahren nach dem Ende der Sowjetunion Metropolit Ioann (Ivan Snyčev, 1927–1995) von St. Petersburg und Ladoga, Mitglied des Heiligen Synods und zweithöchster Kirchenhierarch Russlands. In einer Vielzahl von Büchern, Aufsätzen und Interviews beschwor Ioann die universale Mission des Dritten Rom als des „letzten Hortes des wahren Glaubens“ im Kampf gegen den Antichrist und seine Verbündeten, das „gesetzwidrige Volk“ (*narod bezzakonnyj*). Zu den apokalyptischen Feinden Christi zählte er das internationale Freimaurertum, die katholische Kirche, die Anhänger des Zionismus und Marxismus sowie führende westliche Staaten und internationale Organisationen.⁶³ Wiedergeboren im Geist der Orthodoxie, sei die Heilige Rus' der irdische Sockel, auf dem der Thron Gottes ruhen werde – ihm entgegen stehe der Dritte Tempel, der Thron des Antichrist.⁶⁴

Die wohl umfassendste Deutung des Weltgeschehens unter manichäisch-eschatologischen Vorzeichen stammt aus der Feder des polyglotten und bele-

der Film „Das russische Golgatha“ (*Russkaja Golgofa*) aus dem Jahr 2000 (im Netz unter http://rusprav.info/video/RussianGolgofa/RussGolgofa_1-1.wmv; zuletzt abgefragt: 5.5.2008).

⁶¹ Siehe z.B. Bischof *Nektarij (Koncvič)*, *Mističeskoe značenie rossijskich mučenikov*, in: *Russkij palomnik* 3 (1991) 33–37; *Nikolaj Bulgakov*, „Da omoetsja vsja Russkaja Zemlja!“, in: *Rus' deržavnaja*, 5 (8) 1994, 5. Kritisch *Levkievskaja*, *Russkaja ideja* (Anm. 55), bes. 183–191.

⁶² *Boris Molčanov*, *Antichrist*, in: *Sankt-Peterburgskie eparchial'nye vedomosti* 1 (1990) 21–26, hier 25. – Bereits von Zar Peter I. hieß es, er sei während seines Aufenthalts im Westen durch einen Juden aus dem Stamm Dan vertauscht worden und somit ein „von Satan gesalbter jüdischer Zar“ (*pomazannik satanin car' židovskij*). Für die Altgläubigen, die das letzte rechthgläubige Reich, das Dritte Rom, untergegangen sahen, sowie für zahlreiche Sektierer verkörperten die Autokratie und die jeweils herrschenden Zaren den Antichrist. Siehe *Sarkisyanz*, *Russland* (Anm. 5), 72–83; zum Nimbus des Zaren als Stellvertreter Gottes auf Erden oder als Antichrist siehe *Boris Uspenskij*, *Zar und Gott. Semiotische Aspekte der Sakralisierung des Monarchen in Rußland*, in: *ders.*, *Semiotik der Geschichte*, Wien 1991, 131–265.

⁶³ Metropolit *Ioann (Snyčev)*, *Toržestvo pravoslavija*, in: *ders.*, *Bitva za Rossiju*, S.-Peterburg 1993, 28–35. In seinem Bestreben, Russland als Opfer jahrhundertalter Verschwörungen finsterner antichristlicher Mächte darzustellen, griff Ioann immer wieder auch auf die *Protokolle der Weisen von Zion* zurück.

⁶⁴ Metropolit *Ioann (Snyčev)*, *Samoderžavie ducha. Očerki russkogo samosoznaniija*, S.-Peterburg 1994, 7.

senen „Metaphysikers“ und Geopolitikers Aleksandr Dugin (geb. 1962), Professor an der Moskauer Lomonosov-Universität und Leiter des dortigen „Zentrums für Konservatismusstudien“, der seit Anfang der 1990er Jahre seine Botschaft über das Radioprogramm „Finis mundi“, den Verlag „Arktogaia“, zahlreiche Zeitschriften und Websites in mehreren Sprachen sowie durch spektakuläre Fernsehauftritte und Interviews verbreitet.⁶⁵ Nach Dugin wird die Geschichte der Menschheit beherrscht vom „okkulten planetarischen Ringen“ zweier antagonistischer Mächte, dem „großen Krieg der Kontinente“: Land gegen Meer, Behemoth gegen Leviathan, die organischen, bodenständigen und traditionalistischen „Tellurokratien“ des Ostens gegen die wurzel- und seelenlosen materialistischen „Thalassokratien“ des Westens, das apokalyptische Tier aus dem Meer (Offb 13,1–10). Die USA als „Quintessenz des Westens“ sind das Reich des Antichrist, eine chimärische, transplantierte Zivilisation, die keine sakrale Tradition besitze (ihre Selbsterhebung zu „Gottes neuem Israel“ und „Neuem Zion“ deutet Dugin als besonders perfiden Täuschungsversuch des „westlichen Antichrist“). Das Jahr der Entdeckung Amerikas (1492 ist nach der altrussisch-byzantinischen Weltära das Jahr 7000, nach dem chiliadischen Weltwochenschema also der siebte Tag der Schöpfung) verweise ebenso auf den Endzeitcharakter der „Neuen Welt“ wie die „sakrale Geographie“, nach der das Paradies im Osten, die Hölle (das „Land der Toten“) im Westen zu suchen sei.⁶⁶ Dem Antichrist entgegen stehen seit jeher die katechontischen Mächte der Heiligen Rus', des Dritten Rom.⁶⁷ Um seine Mission zum Wohl der Menschheit auch künftig zu erfüllen, müsse Russland ein gewaltiges sakrales Eurasisches Imperium errichten gegen den gemeinsamen Erzfeind, die moderne säkulare Welt und die westliche materialistische Zivilisation als der „maximalen Ausdrucksform des globalen Bösen“.⁶⁸ Verbündete im apokalyptischen „Endkampf“ (von Dugin stets deutsch geschrieben) werden russische Altgläubige, ultraorthodoxe Juden, europäische Traditionalisten sowie jene islamistischen Fundamentalisten sein, die in den USA den Dajjāl, den falschen

⁶⁵ Dugins u.a. von René Guénon, Julius Evola, Carl Schmitt und Karl Haushofer inspiriertes Œuvre umfasst inzwischen mehr als ein Dutzend umfangreicher Monographien und wurde zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Siehe zuletzt *Alexander Höllwerth*, Das sakrale eurasische Imperium des Aleksandr Dugin. Eine Diskursanalyse zum postsowjetischen russischen Rechtsextremismus, Stuttgart 2007, sowie knapper und präziser *Stefan Wiederkehr*, Die eurasische Bewegung. Wissenschaft und Politik in der russischen Emigration der Zwischenkriegszeit und im postsowjetischen Russland, Köln 2007, 227–261. Eine gute geistesgeschichtliche Einordnung bietet *Sedgwick*, *Modern World* (Anm. 44), 221–237.

⁶⁶ *Aleksandr Dugin*, Absolutnaja Rodina. Puti Absoluta. Metafizika Blagoj Vesti. Misterii Evrazii, Moskva 1999, 645–670.

⁶⁷ Ebd., 378–395, 493–521.

⁶⁸ *Anon.*, Libo-my, libo-ničto, in: *Elementy* 8 (1996/1997) 1–4, hier 2.

Messias und Antichrist, erkennen, gegen den die Rettergestalt des Mahdī zu Felde ziehen wird.⁶⁹

Dugins Werk mit seiner provokanten Mischung esoterischer und aggressiv-antiwestlicher Motive findet besonders unter jungen Intellektuellen Anklang und Nachahmer, so etwa bei dem selbstproklamierten „orthodoxen Metaphysiker“ Arkadij Maler (geb. 1979), einem der führenden Ideologen der antiwestlichen „neobyzantinischen“ Doktrin (*neovizantizm*).⁷⁰ In seinem Buch *Die geistige Mission des Dritten Rom* erklärt Maler Russland zum „Nördlichen Katechon“ (*Severnij Katechon*) und beschwört, wie Dugin, die „eschatologische Mission“ Russlands, die in seiner „zentralen katechontischen Rolle“ (*central'naja katechoničeskaja rol'*) bestehe, dem Kampf gegen die „Neue Weltordnung“ des Westens, gegen Materialismus, Liberalismus und moralischen Relativismus.⁷¹ Dieses Ziel, so Maler, hätten unbewusst sogar die Bolschewiki und insbesondere Stalin verfolgt, als sie Moskau zur Hauptstadt des „Roten Imperiums“ machten und dieses zur „absoluten Antithese des Westens“ erklärten, zum „Träger der planetarischen Mission der Befreiung der Welt aus den ‚Fesseln des Kapitals‘“.⁷² Das Dritte Rom sei zeitweise in die Dritte Internationale transformiert worden, ohne jedoch seine Mission als *Katechon*, als aufhaltende Macht gegen das Reich des Bösen, aufzugeben.⁷³ Die „letzte Etap-

⁶⁹ Anon., Ideologija Mirovogo Pravitel'stva, in: Elementy 2 (1992) 1f. (siehe auch Abb. 3.) Dugin, der selbst ein Angehöriger der endzeitlich gestimmten Altgläubigen sein soll, hat in zahlreichen Publikationen Eschatologie und Esoterik sowie Gedankengut des europäischen und islamischen Traditionalismus miteinander verbunden, so in der Zeitschrift *Milyj angel* (1991) und dem daraus hervorgegangenen Sammelband *Konec sveta. Ėschatologija i tradicija*, Moskva 1998. – Zur weiten Verbreitung apokalyptischer Vorstellungen in Verbindung mit antiwestlichen und antisemitischen Verschwörungstheorien in der islamischen Welt siehe Jean-Pierre Filiu, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Paris 2008.

⁷⁰ Bekannt wurde diese Doktrin vor allem durch den im Januar 2008 ausgestrahlten Fernsehfilm „Untergang eines Imperiums. Die Lehre von Byzanz“ (*Gibel' Imperii. Vizantijskij urok*) unter der Regie des Priestermonchs Tichon (Ševkunov), des geistlichen Beraters von Präsident Putin. Darin wird am Beispiel des Untergangs von Konstantinopel die andauernde Bedrohung der orthodoxen Welt durch den lateinischen Westen beschworen. Als entscheidende Waffe in dieser heilsgeschichtlichen Auseinandersetzung wird in jüngster Zeit von konservativen Kirchenkreisen – darunter Metropolit Ilarion (Alfeev), dem Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats – das ideologische Konstrukt eines sogenannten „politischen Hesychasmus“ in Stellung gebracht. Siehe Vladimir Petrunin, *Političeskij isichazm i ego tradicii v social'noj koncepcii Moskovskogo patriarchata*, St.-Peterburg 2009.

⁷¹ Arkadij Maler, *Duchovnaja missija Tret'ego Rima*, Moskva 2005, bes. 134–136, 170–206; ders., *Neovizantizm kak novyj bol'soj stil'*, in: Aleksej Nilogov (Hg.), *Kto segodnja delaet filosofiju v Rossii*, Moskva 2007, 110–124. Zur Propagierung der katechontischen antiwestlichen Mission Russlands gründete Maler 1999 am Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften in Moskau den Klub „Katechon“ und gibt seit 2005 einen Almanach *Severnij Katechon* heraus.

⁷² Maler, *Duchovnaja missija* (Anm. 71), 182f, 185.

⁷³ Ebd. – Zur messianistischen Identifizierung des Dritten Rom mit der Dritten Internationale durch die Nationalbolschewisten vgl. Mikhail Agursky, *Third Rome: National Bolshevism in the U.S.S.R.*, Boulder, Col. 1987; Sarkisyanz, *Russland* (Anm. 5), 196.

pe“ im Kampf gegen den Antichrist werde, so Maler, der „eschatologische Krieg des Dritten Rom gegen das Dritte Karthago“ sein, die „anglo-amerikanische [...] atlantische Zivilisation“. ⁷⁴

Was bei Dugin und seinen Adepten philosophisch-elitär verbrämt wird, findet sein massenwirksames Pendant in der apokalyptischen Neomythologie Daniil Andreevs (1906–1959), eines Mystikers und Dichterphilosophen, den seine Anhänger mit Swedenborg und Dante vergleichen, während orthodoxe Gegner ihn als Okkultisten und gefährlichen Verführer schmähen. Sein „metahistorisches“ Hauptwerk *Die Weltrose* (in der Isolation einer langjährigen Gefängnishaft zwischen 1950 und 1958 konzipiert und niedergeschrieben) wurde in den 1990er Jahren trotz – oder vielleicht gerade wegen – seiner abstrusen Versponnenheit überaus populär. ⁷⁵ Andreev entwickelt darin die Vision eines künftigen theokratischen Weltstaates, der gegründet ist auf eine synthetische Universalreligion (bei Andreev: „Inter-Religion“), die „Weltrose“. Scheinbar verwirklicht diese ideale Weltordnung das Gottesreich auf Erden und vollendet somit die Geschichte. In Wahrheit aber bringt sie den Antichrist hervor. Als geistiger Führer der „Weltrose“ und „oberster Lehrmeister“, genial und sittlich integer, gleicht dieser dem „Wohltäter“ und Pseudomessias, wie Solov’ev ihn in seiner berühmten Erzählung vom Antichrist beschrieben hat. ⁷⁶ Unter seinem Regiment verwandelt sich das irdische Paradies der „Weltrose“ in ein Schreckensreich, beherrscht von Barbarei und Anarchie, moralischer Verwahrlosung und sexuellen Ausschweifungen. Am Ende erscheint Christus und errichtet sein Reich der wahren Harmonie, das nicht von dieser Welt ist.

Vollends trivialisiert und spektakulär vermarktet werden der Antichrist sowie die sichtbaren Zeichen seiner Ankunft und Herrschaft in den gemalten Apokalypsen von Il’ja Glazunov (geb. 1930), dem wohl bekanntesten und populärsten Maler im heutigen Russland. Auf den zumeist monumentalen Gemälden des „Königs des Kitsches“ (*korol’ kiča*), die seit 2004 in einem eigenen staatlich finanzierten und pompös ausgestatteten Museum neben der als Zeichen der „Sühne“ wiedererrichteten gigantischen Christi-Erlöser-Kathedrale im Zentrum Moskaus zu besichtigen sind, tragen die „finsternen Mächte“ die Züge

⁷⁴ Maler, *Duchovnaja missija* (Anm. 71), 177.

⁷⁵ Daniil Andreev, Roza Mira. Metafilosofija istorii, Moskva 1991. Das Werk war in den 1970er und 80er Jahren im Samizdat verbreitet; seit den frühen 90er Jahren erscheint es in immer neuen Ausgaben. Inzwischen liegt es fast vollständig auch in deutscher Übersetzung vor, Daniil Andrejew, Rosa mira. Die Weltrose, Bde. 1–2, Frankeneck 2005–2007.

⁷⁶ Siehe Michail Ėpštejn, Roza Mira i carstvo Antichrista: o paradoksach russkoj eschatologii, in: Kontinent 79 (1994) 283–332; ders., Daniil Andreev and the Mysticism of Femininity, in: Bernice G. Rosenthal (Ed.), The Occult in Russian and Soviet Culture, Ithaca, London 1997, 325–355, bes. 342–345. Neben der Abhängigkeit von Solov’ev ist auch der Einfluss theosophischer und anthroposophischer Neomythen unübersehbar. Das alles macht die *Weltrose* für orthodoxe Christen zu „einem der unheilvollsten Werke der magischen Literatur“ und ihren Verfasser zu einem Agenten des „Fürsten der Finsternis und seiner Legionen“. Aleksej Jakovlev, „Roza mira“ i padšie duchi, in: Russkij vestnik (18.12.1991) 3.

der westlichen Moderne und des „jüdisch-freimaurerischen Bolschewismus“, während das Heilige Russland als ihr Opfer erscheint.⁷⁷ Auf dem vielfach reproduzierten Monumentalgemälde „Das Grosse Experiment“ (*Velikij eksperiment*, 1990) prangt in der Mitte, umgeben von den Köpfen führender Marxisten und Bolschewiki, das „Siegel des Antichrist“ als Ursprung alles Bösen, das Russland im 20. Jahrhundert erlitten hat.⁷⁸ Auf dem im selben Jahr entstandenen Bild „Der Sämann“ (*Sejatel'*) ist der Antichrist unter einem blutroten Himmel zu sehen.⁷⁹ Sich selbst porträtiert Glazunov als Apokalyptiker: Auf seinem Monumentalbild „Das Mysterium des 20. Jahrhunderts“ (*Misterija XX veka*, 1999) öffnet der Maler den Vorhang, der die Realität verhüllt, und gewährt dem Betrachter einen visionären Blick auf die verborgenen Mächte, die das Weltgeschehen beherrschen.⁸⁰

*

Krisenerfahrungen und Katastrophenfurcht haben im postsowjetischen Russland zu einer Hochkonjunktur heilsgeschichtlicher Deutungsmuster geführt. Die „apokalyptische Matrix“ mit ihren eschatologisch definierten Heilsbringern und Feindbildern leistet Orientierung, Abgrenzung und Solidarisierung in einem. Die undurchschaubaren Verhältnisse und anonymen Strukturen werden personifiziert zu anschaulichen, greifbaren Subjekten der Erlösung und des Verderbens. Der „Feind“ – das sind die Agenten und Nutznießer der Moderne des „Westens“, hinter denen der gut getarnte und verführerische Antichrist steht, den es zu entlarven und zu überwinden gilt. Sein Gegner im kosmischen Ringen ist das Heilige Russland, das endzeitliche Dritte Rom als *Katechon*, erwählt und berufen, dem absoluten Bösen zu widerstehen. Das damit verbundene pathetische Sendungsbewusstsein kompensiert das Gefühl der Ohnmacht, entschädigt für vermeintliche Demütigung und erfüllt Leiden und Opfer mit allumfassendem, ultimativem Sinn.

⁷⁷ Ausführlich dazu Michael Hagemeister, Anti-Semitism, Occultism, and Theories of Conspiracy in Contemporary Russia – The Case of Ilya Glazunov, in: Vladimir Paperni / Wolf Moskovich (Ed.), Anti-Semitism and Philo-Semitism in the Slavic World and Western Europe, Haifa/Jerusalem 2004, 235–241.

⁷⁸ http://www.glazunov.ru/EN/B_Eksperiment.htm (zuletzt abgefragt: 5.5.2008). Die Abbildung des „Siegels des Antichrist“ im Zentrum dieses Bildes hat Glazunov dem Titelblatt eines Buches von Sergej Nilus entnommen, Nahe sind der kommende Antichrist und das Reich des Teufels auf Erden, das 1911 im Verlag des Dreifaltigkeits-Sergius-Klosters erschienen ist und die Protokolle der Weisen von Zion enthält (siehe Abb. 4).

⁷⁹ http://www.glazunov.ru/EN/Karta_gl.htm (zuletzt abgefragt: 5.5.2008). Die Darstellung des Antichrist (in der linken unteren Ecke des Bildes) stammt ebenfalls vom Titelblatt des in Anm. 78 genannten Buches von Sergej Nilus.

⁸⁰ <http://www.glazunov.ru/627a.htm> (zuletzt abgefragt: 5.5.2008).

Zusammenfassung: Krisenerfahrungen und Katastrophenfurcht haben im postsowjetischen Russland zu einer Hochkonjunktur heilsgeschichtlicher Deutungsmuster geführt. Basierend auf einer langen Tradition apokalyptischer Prophetien und Spekulationen, wird das Heilige Russland als das endzeitliche Dritte Rom präsentiert, als *Katechon*, erwählt und berufen, dem Antichrist und seinen Agenten zu widerstehen. Diese werden mit den Anhängern und Nutznießern der Moderne des „Westens“ identifiziert. Die „apokalyptische Matrix“ mit ihren eschatologisch definierten Heilsbringern und Feindbildern leistet Orientierung, Abgrenzung, Solidarisierung und Kompensation in einem.

Abstract: In post-Soviet Russia, the experience of crises and the fear of catastrophes have led to a boom of salvation-historical patterns of interpretation. Based on a long tradition of apocalyptic prophecies and speculations, Holy Russia is presented as the eschatological Third Rome, as *katechon*, chosen and called to withstand the Antichrist and his agents. These agents are identified with the supporters and beneficiaries of the modernity of the „West“. The „apocalyptic matrix“ with its eschatologically defined saviours and stereotypes of the enemy offers orientation, separation, solidarity and compensation all in one.



АНТИХРИСТ В МОСКВЕ

Abb. 1: Der Antichrist in Moskau (Moskau 1995).



Abb. 2: Der Antichrist als Inspirator der „jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung“. Titelblatt einer Ausgabe der *Protokolle der Weisen von Zion* (Moskau 1993). Die Abbildung stammt aus *Eliphas Lévi* (d.i. *Alphonse Louis Constant*), *Dogme et rituel de la haute magie* (zuerst Paris 1856) und stellt Baphomet, eine angeblich von den Tempelrittern verehrte Götzenfigur dar. Levis Phantasiegebilde ist in Russland weit verbreitet und wird mit dem Antichrist identifiziert.



Abb. 3: Die „Neue Weltordnung“ als Antichrist. Titelblatt der Zeitschrift *Elementy* (1992).



Abb. 4: Frontispiz zu *Sergej Nilus*, *Bliz grjaduščij antichrist i carstvo diavola na zemle*, Sergiev Posad 1911, mit dem Text der *Protokolle der Weisen von Zion*. Alle Abbildungen stammen aus *Eliphas Lévi*, *Dogme et rituel de la haute magie* (zuerst Paris 1856). In der Mitte ein Bild des Antichrist, des falschen Messias der Juden und kommenden Herrschers der Welt, das bei Lévi als „Chariot d'Hermes“ auf der 7. Karte des Tarot erscheint. Nilus deutete das Monogramme TAROT als „Talmudi Adveniens Rex Orbis Terrarum“. Ebenfalls aus Lévi stammen das Tetragrammaton („le Pentagramme de Faust“) und das Siegel Salomons („le Triangle de Salomon“), die Nilus als „Siegel des Antichrist“ ausgab, während die „quatre grands noms cabalistiques“ bei ihm zur „symbolischen Formel der ‚Geheimen Macht der Gesetzlosigkeit‘“ wurden. Über alle diese Satanszeichen setzte Nilus das Kreuz der Orthodoxie mit dem Schriftzug „Darin wirst Du siegen“.

Aktuelle muslimisch-apokalyptische Porträts des Dajjāl

von David Cook

1. Der klassische Dajjāl

Von der klassischen Periode des Islam an hat die Gestalt des Dajjāl bzw. des muslimischen Antichrist eine ganz erhebliche lehrmäßige Bedeutung gehabt. Obwohl der Dajjāl innerhalb des Qur'an nicht erwähnt wird (allenfalls wird auf ihn angespielt), hat ihm die Tatsache, dass er der böse Widerpart oder Doppelgänger des seinerseits ziemlich häufig erwähnten Jesus ist, die Aufmerksamkeit der apokalyptischen Autoren gesichert. Die frühesten Geschichten über den Dajjāl lassen sich zwei Geschichtengruppen zuordnen. Deren erste besteht aus den Geschichten um Ibn Sayyad, einen jüdischen Jüngling, der zur Zeit des Propheten Muhammad lebte und ihn auf mancherlei Weise herauszufordern pflegte.¹ Ibn Sayyad soll zur Zeit der Schlacht von Harra (683) verschwunden sein. Traditionen, die Ibn Sayyad als den Antichrist bezeichnen, werden auch später noch zitiert, aber in der Epoche der wichtigsten Sammlungen der Tradition und der Apokalyptik (9. bis 10. Jahrhundert) haben sie nur mehr eine untergeordnete Rolle gespielt. Wir könnten dies die Medina-Version nennen.

Die zweite Geschichtengruppe ist zentriert um die Reise von Tamim al-Dari, einem Christen aus der Region von Palästina, der zum Islam konvertierte und den Propheten Muhammad aufsuchte. Vor seiner Konversion waren Tamim und eine Gruppe von dreißig Begleitern auf einem nicht namentlich genannten Meer, vermutlich dem Indischen Ozean, unterwegs gewesen und hatten an einer Insel Schiffbruch erlitten; dort trafen sie auf einen gefesselten, einäugigen Mann, der der Gruppe zunächst einige Fragen stellte und ihnen dann sagte, er sei der Dajjāl und werde demnächst auf die Menschheit losgelassen. Schließlich fanden Tamim und seine Begleiter den Weg zu Muhammad in Medina und erzählten ihm die Geschichte, woraufhin sie in die vom Propheten selbst erzählte *Hadith*-Literatur einging.² Aufgrund ihres um Syrien zentrierten Inhalts könnten wir diese zweite Version die syrische nennen. Beide Geschichtengruppen vertreten die Idee, dass der Dajjāl gleichzeitig mit Muhammad existierte und entweder zu dessen Lebzeiten oder kurz danach auftrat. Obwohl es

¹ Siehe: David Halperin, The Ibn Sayyad Traditions, in: Journal of the American Oriental Society 96 (1976) 213–225; und meine Studies in Muslim Apocalyptic, Princeton 2002, 110–117.

² Zu Tamim siehe Studies (Anm. 1), 117–120; und meinen Aufsatz Tamim al-Dari, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 61 (1998) 20–28.

heißt, der Dajjāl sei böswillig und vielleicht vom Satan beeinflusst, steht sein Menschsein in diesen beiden Versionen außer Zweifel. Es fällt allerdings schwer, die beiden Theorien zu versöhnen, und nur wenige Kommentatoren haben es denn auch tatsächlich versucht.

Am wichtigsten für die künftigen Entwicklungen in den Dajjāl-Geschichten war, dass die Idee, der Dajjāl sei Jude gewesen, nach dieser Periode mehr und mehr an Bedeutung gewann. Diese Vorstellung ist indes keineswegs selbstverständlich. Beispielsweise wird nirgendwo in der Geschichte von Tamim al-Dari der Dajjāl als Jude identifiziert. Und auch wenn in der Umayyaden-Epoche (680–747) sieben Erscheinungen des Dajjāl berichtet werden, identifizieren nur zwei von ihnen (und bezeichnenderweise die einzige außer dem oben erwähnten Ibn Sayyad, die nicht exakt datiert werden kann) den Dajjāl als Juden. Die meisten der anderen Dajjāl-Kandidaten sind höchst prominente arabische Vornehme, die bezichtigt wurden. So hatte etwa al-Mughira b. `Abd al-Rahman al-Makhzumi, ein arabischer General, auf einem der byzantinischen Feldzüge von Maslama b. `Abd al-Malik ein Auge verloren. Später hatte er dann folgendes unerfreuliche Erlebnis:

Al-Mughira pflegte [die Soldaten] zu verpflegen, wenn sie im Lager waren, indem er ein junges Kamel schlachtete und jedem, der da kam, zu essen gab. Ein Beduine begann al-Mughira mit starrem Blick anzuschauen, und darum fragte dieser ihn: „Willst du dieses Essen nicht essen? Und warum starrst du mich dauernd so an?“ Er antwortete: „Dein Essen hat mir Eindruck gemacht, aber dein Auge lässt mich zweifeln.“ Er sagte: „Was macht dich an meine Auge irre?“ Er sagte: „Ich sehe, dass du auf einem Auge (*a'war*) blind bist, und ich sehe, dass du [Leute] verpflegst, und das ist die Beschreibung des Dajjāl.“ Al-Mughira sagte: „Der Dajjāl hätte wohl kaum eines seiner Augen auf dem Pfad Gottes [das heißt im *jihad*] verloren.“³

Al-Mughira wollte sich zwar über das alles vor Lachen ausschütten, aber seine Armee glaubte dem Beduinen, meuterte, und infolge dieses Zwischenfalls war es aus mit seiner Militärkarriere. Die Bezichtigung, man sei der Dajjāl, hatte in einigen anderen Fällen tödliche Folgen, so auch in dem des bekannten pro-schiitischen Dichters Kuththayir `Azza.⁴

Die vorherrschende Vorstellung vom Dajjāl, wie sie in der klassischen Periode entwickelt wurde und die wir die irakische Version nennen können, ging nun allerdings in Richtung einer jüdischen Figur, die zwar nicht Ibn Sayyad ist, aber einige Charakteristika mit ihm gemeinsam hat. Für gewöhnlich heißt es von ihm, er komme aus der Gegend von Persien, genauer gesagt aus der Ge-

³ *Ibn 'Asakir*, Ta'rikh madinat Dimashq, Beirut 1995–2000, lx, 69; *Ibn Hamdun*, Tadhkira al-Hamduniyya, Beirut 1996, ii, 390.

⁴ Siehe auch: *al-Baladhuri*, Ansab, Jerusalem 1995, vi, b, 69–70 (no. 128); andere Dajjāl-Ängste in: *Ibn al-Anbari*, al-Mukhtar min majlis al-amali Ibn al-Anbari, Damaskus 1994, 109; *Ibn al-Jawzi*, Akhbar al-zurraf, Kairo n.d., 88; *Ibn Abi al-Dunya*, Ishraf, Kairo 1990, 144.

gend von Isfahan, aber es wird auch eine Reihe von anderen alternativen Erscheinungsorten für ihn genannt. Sie alle liegen in Iran oder Irak, und zwar zumeist in der Grenzregion zwischen beiden. Der Dajjāl wird – trotz einer Schrecken erregenden Erscheinung – eine unwiderstehliche, magnetische Anziehungskraft besitzen, was dazu führen wird, dass die Mehrheit der Menschen, einschließlich der Muslime, ihm folgen wird. Er wird eine Reihe von Wundern wirken, die nach dem Vorbild der Jesus zugeschriebenen Wunder (Heilung, Totenerweckung, Speisung) gestaltet sind. Auch wenn der Dajjāl nicht an einen bestimmten Platz gebunden sein wird, sind doch die bekanntesten Geschichten über ihn diejenigen von seinen Attacken auf die heiligen muslimischen Städte Mekka und Medina, wo er allerdings abgewehrt werden wird. Nach diesen fehlgeschlagenen Angriffen wird der Dajjāl die Gegend von Syrien attackieren und die Muslime entweder in einem der Gebirge Nordsyriens (Kabal al-Dukhan) oder in Jerusalem belagern.

Mit diesen Belagerungen ist der Höhepunkt seiner Laufbahn erreicht, und den Quellen zufolge wird er kurz davor stehen, beide Orte einzunehmen. Doch im entscheidenden Augenblick wird Jesus aus dem Himmel zurückkommen, den Dajjāl angreifen und ihn zum Meer treiben. Wie in der biblischen Erzählung scheint der Dajjāl eine Manifestation der Finsternis im Verbund mit den Wassern zu sein (vgl. Offb 13,1). Jesus wird den Fliehenden ergreifen und ihn nahe bei der (heute in Israel gelegenen) Stadt Lydda töten. Es gibt weder eine Aussage über eine besondere Strafe für den Dajjāl nach seinem Tod noch einen Hinweis auf sein späteres Schicksal. Die muslimischen Gelehrten haben sehr intensiv über den Dajjāl diskutiert: War er rein menschlich, oder war er dämonisch beeinflusst? Die Frage bleibt letztlich unbeantwortet; für beide Seiten sprechen gute Argumente und Traditionen, die sie stützen. Meine Meinung ist, dass die Muslime mehrheitlich der Auffassung sind, er sei ein Mensch.

Aus dem gesamten Material der klassischen historischen Erzählungen scheinen einige Ideen Eingang in die populäre Vorstellungswelt gefunden zu haben. So ist die Idee, der Dajjāl sei Jude und einäugig und ein Ungeheuer, gang und gäbe. Andere Berichte, auch die oben erwähnten, scheinen eher die Sache von spezialisierten religiösen Fachleuten und weniger von volkstümlicher Natur zu sein. Wann immer jedoch in der muslimischen Geschichte nach den ersten Jahrhunderten eine Dajjāl-Panik herrscht, so ist deren allgemeiner Nenner die jüdische Identität und die Entstellung am Auge.

2. Heutige Entwicklung des Dajjāl-Motivs

Im heutigen Islam hat sich die Erzählung vom Dajjāl in einigen Zügen verändert. Erstens haben sich das Judesein des Dajjāl und die Erwähnung seiner jü-

dischen Anhänger in den klassischen Erzählungen unverhältnismäßig breit gemacht. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass antisemitische Verschwörungstheorien, vor allem die *Protokolle der Weisen von Zion*, auf die klassischen Dajjāl-Geschichten aufgepfropft wurden. Vor diesem Hintergrund wird es natürlich möglich, das ganze jüdische Volk zu dämonisieren oder sogar noch weiter zu gehen. Da das Hauptthema der *Protokolle* darin besteht, das gesamte liberale oder selbst das aufgeklärte Denken als einen jüdischen Plan zur Zerstörung des Christentums darzustellen, ist es, wenn man die Dajjāl-Erzählungen mit den *Protokollen* zusammenpackt, auch möglich, die europäische, christliche oder westliche Zivilisation als ganze zu verteufeln. Hauptsächlich jedoch konzentrieren sich die heutigen muslimischen Apokalyptik-Autoren auf die Manifestationen des politischen Liberalismus oder Pluralismus in muslimischen Ländern – denn die sind naturgemäß ihr wahrer Feind – und stellen sie als ein vom Dajjāl geschürtes jüdisch-christliches Komplott zur Vernichtung der Muslime von innen her dar. Als Identifikationsgestalt haben die meisten neueren US-Präsidenten, außer Jimmy Carter, Dajjāl-Status angenommen. Doch scheint sich niemand je darüber zu äußern, was mit einem Dajjāl geschieht, wenn er aus dem Amt ausscheidet.

Durch alle hier erwähnten Methoden sind die Dajjāl-Geschichten direkter und viel boshafter geworden. Es gibt aber auch ein starkes Bedürfnis, das Bild des Dajjāl selbst zu verändern, um es zeitgenössischer zu machen. Die klassischen Quellen zeichnen ihn als eine lächerliche Figur, die nur ein Auge hat, das Wort *kafir* (Ungläubiger) auf der Stirn trägt, monströs und hässlich und gewöhnlich übermenschlich groß ist. Die heutigen Autoren stellen den Dajjāl eher als heimtückisch, weniger offensichtlich abstoßend dar und schreiben ihm mehr verborgene Bosheit zu, ganz nach dem Bild des Antichrist aus den *Protokollen der Weisen von Zion*. Ein Beispiel für diesen Typ paranoiden Schreibens ist der ägyptische Autor Muhammad 'Isa Da'ud, der in den letzten 15 Jahren mindestens zehn apokalyptische Schriften verfasst hat: „Ich sage der ganzen Welt, dass die verborgene Hand, die Verschwörungen und Revolutionen vorbereitet und Blutvergießen und widerliche Ereignisse verursacht, noch immer daran arbeitet, zu bekommen, was sie will, und koste es, was es wolle. Sie ist ein Mensch wie Satan [der Antichrist] in seinem Hass auf die Menschheit.“⁵

Generell vertritt Da'ud die Vorstellung, der Dajjāl sei in Wirklichkeit ein Mensch und keine Idee oder Kultur. Er beschreibt den Dajjāl als eine langlebige Gestalt, die schon seit Jahrhunderten das Weltgeschehen manipuliert und augenblicklich in den Vereinigten Staaten ihren Sitz hat.

Einer der interessantesten Aspekte zeitgenössischer muslimischer apokalyptischer Interpretation ist die Verwendung der Bibel speziell durch die Linse einer evangelikalen Auslegung. Die muslimischen apokalyptischen Autoren

⁵ Muhammad 'Isa Da'ud, *Ihdharu: al-Masih al-Dajjal yaghzu al-'alam min muthallith Bur-muda*, Kairo 1991, 42.

stimmen zwar speziell beim wörtlichen Gebrauch der Bibel zugunsten des Staates Israel nicht mit den Evangelikalen überein, aber beide nehmen an, dass sich in Israel alte Prophetien erfüllen. Die Evangelikalen sehen dies natürlich als etwas Positives an, während die muslimischen Autoren es negativ werten. Diese Prophezeiungen spiegeln sich im Material über den Antichrist-Dajjal, von dem wiederum vieles auf die Apokalypse des Danielbuchs Bezug nimmt, beispielsweise auf 7,27: „Die Herrschaft und Macht und die Herrlichkeit aller Reiche unter dem ganzen Himmel werden dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben. Sein Reich ist ein ewiges Reich und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen.“ Die Interpretation des Ägypters Bashir Muhammad `Abdallah lautet folgendermaßen: „Die ‚Heiligen‘ sind die Muslime, die Gläubigen und Kämpfer auf dem Pfad Gottes, die in den heutigen Medien des Antichrist als Fundamentalisten, Terroristen und Extremisten beschrieben werden. Sein Wort ‚die Herrschaft wird [den Heiligen] übergeben werden‘ bezieht sich erstens auf den bleibenden Sieg, den sie durch die Errichtung des islamischen Kalifats in den Händen des Alten der Tage (des Mahdi) erringen werden, zweitens dann auf ihren Sieg über das [christliche] Kreuzrittereuropa und schließlich drittens auf ihren Endsieg unter der Führerschaft des wahren Messias Jesus, des Sohnes der Maria, über den Antichrist und seine Armeen aus freimaurenerischen und heuchlerischen Anhängern und danach auf die Reinigung der Erde von Gog und Magog.“⁶

Jedes Element des Originalverses wird mit einer bekannten muslimischen Größe identifiziert, und der Vers passt gut zum muslimischen apokalyptischen Triumphalismus. Es versteht sich von selbst, dass die Medien für die meisten dieser Autoren in unseren Tagen das Hauptwerkzeug des Antichrist sind.

Nun sieht aber die gegenwärtige Realität der Muslime ganz anders aus als diese triumphale Zukunft, und so greift `Abdallah auf Daniel zurück, um zu erklären, weshalb dies so ist.

Dann fährt Daniel fort, indem er von der Gegenwart und von dem fortwährenden Kampf spricht, der stattfindet zwischen dem menschlichen Reich unter der Führerschaft der vom Antichrist geleiteten Geheimen Weltregierung und den Muslimen, den Gläubigen und Kämpfern auf dem Pfad Gottes an jedem Ort in der Welt, in Gruppen und als Einzelne: „Ich sah dieses Horn (das nach außen Israel und nach innen die Geheime Weltregierung ist)⁷ gegen die Heiligen kämpfen. Es überwältigte sie“ [Dan 7,21], mit anderen Worten: es machte sie nieder und vernichtete sie, indem es ein Gemetzel unter ihnen anrichtete in Palästina, Afghanistan, Indien, Kaschmir, Bosnien und Herzegovina, Aserbeidschan und Tadschikistan und an jedem Ort, wo sie an dem Bekenntnis festhielten: „Es ist kein Gott außer Allah, und Muhammad ist Gottes Bote.“

⁶ Bashir Muhammad `Abdallah, *Zilzilat al-ard al-`azima fi al-Qur'an, al-Tawrah wa-l-Injil*, Kairo 1994, 165.

⁷ Die Hinzufügung zum Vers ist von `Abdallah.

Diese ganze Analyse ist ziemlich verblüffend und passt gut zu einem globalistischen radikalen Islam. `Abdallah sieht das Weltgeschehen als eine universale Verschwörung zur Vernichtung des Islam (zumindest des „wahren Islam“) durch die vom Antichrist angeführte Welt. Das „Horn“, das im evangelikalen Schrifttum gewöhnlich mit dem Antichrist assoziiert wird, ist hier mit Israel und mit der von den Juden kontrollierten weltweiten Verschwörung gleichgesetzt.

Dann deutet der Engel die Trübsal, die über die Gläubigen und Martyrer kommt, und erklärt, dass sie von den Führern der Geheimen Weltregierung ausgeht, das heißt von den Zionisten, die auf den Kreuzfahrern [d. h. den westlichen Christen] reiten und sie betrügen, so wie die *jinn* [die Menschen] betrügen, indem sie menschliche Körper benutzen, und der Engel sagt über diese Geheime Regierung, den Antichrist: „Er lästert über den Höchsten und unterdrückt die Heiligen des Höchsten. Die Festzeiten und das Gesetz will er ändern. Ihm werden die Heiligen für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit ausgeliefert“ [Dan 7,25].⁸

In seinen Interpretationen präsentiert `Abdallah eine massive, geschlossene Sicht des aktuellen Weltgeschehens. All jene ursprünglichen Bezüge auf Juden, die in christlichen Interpretationen umgewidmet werden, werden von den Muslimen übernommen.

Die antijüdische Polemik innerhalb der heutigen Dajjāl-Sequenzen ist sehr stark. Generell lautet die Frage, die nach der Beschreibung des weltweiten Umfangs der Verschwörung des Dajjāl am dringlichsten der Beantwortung harret: Welche Beziehung hat dieser zum jüdischen Volk? Da die muslimischen apokalyptischen Autoren sich an der Frage scheiden, ob der Dajjāl nun wirklich körperlich ist oder nicht, versuchen einige wie `Abdallah einen Kompromiss.

Der Antichrist ist jüdisch in Zweck und Absicht, worin sie die größten Verderber auf Erden sind, und er ist der größte Antichrist aller Zeiten. Sein Erscheinen und das ihre sind eines... Auch die Juden sind Antichriste im Hinblick auf den Zweck und die Mittel, das heißt, die Anmaßung auf Erden ist der Zweck, die Verderbtheit sind die Mittel. Die Traditionen beweisen, dass es eine Einheit des Ursprungs und des Plans zwischen dem Antichrist und den Juden gibt. Er ist ihr König und ihr Gott, der sie in die zweite Verderbnis führen und für sie ihre große Anmaßung auf Erden vollenden wird.⁹

Einige der Autoren versuchen auch die Frage zu beantworten, ob der Dajjāl dem jüdischen Volk nützt oder nicht. Den klassischen Traditionen, die berichten, die meisten Anhänger des Dajjāl seien Juden oder Frauen, scheint es nicht wichtig, etwas darüber zu sagen, weshalb diese Leute dem Dajjāl folgen. Da der Dajjāl nie eine Regierung oder eine Herrschaft errichtet, sondern so etwas wie eine schweifende Versuchung ist, lautet die logischste Antwort auf die be-

⁸ Ebd.

⁹ `Abdallah, *Zilzilāt* (Anm. 6), 124–125.

sagte Frage, der Nutzen für die Juden bestehe vor allem in ihrem Aufstieg, mit anderen Worten in dem Erfolg ihrer weltweiten Verschwörung.

Die Karriere des Dajjāl, wie sie von den heutigen apokalyptischen Autoren beschrieben wird, ist eine Art Antiklimax. Nach all dem Getöse, dass der Dajjāl die schrecklichste Versuchung sei, die je existiert habe, stellen die Erzählungen in der Regel zunächst dar, dass er sich irgendwo im Osten zum König proklamiert, eine Menge Anhänger sammelt und siegreich durch Iran und Irak nach Palästina zieht. Die klassischen Traditionen sagen zwar, der Dajjāl werde Mekka und Medina angreifen, aber diese Abweichungen von der einseitigen Ausrichtung des Dajjāl auf Jerusalem scheinen hier ignoriert zu werden. Gelegentlich taucht immerhin die Frage auf, warum der Dajjāl dem Rest der Welt, vor allem Europa, keine Aufmerksamkeit schenkt. Sie wird gewöhnlich erneut im Sinn der Verschwörungstheorie beantwortet, wonach der Dajjāl die westliche Welt ja bereits kontrolliere.

Infolge der Konzentration auf Israel und die Palästinenser wird der Konflikt zwischen dem Dajjāl und den Muslimen in Jerusalem zum Kernstück der offenen Aktivitäten des Dajjāl. Übereinstimmend mit den klassischen Berichten heißt es, die Muslime würden in Jerusalem vom Dajjāl belagert; allerdings wird nicht geklärt, wieso dies in der heutigen Welt sehr lang dauern würde. Wenn Jesus wiederkehrt und den Dajjāl besiegt, greifen die Muslime, wie es heißt, dessen jüdische Anhänger an. Natürlich ist angesichts der aktuellen Spannungen die folgende, als „Tradition der Felsen und der Bäume“ bekannte Tradition höchst populär: „Die Stunde [des Gerichts] wird erst kommen, wenn die Muslime gegen die Juden kämpfen und die Muslime sie niedermachen, wenn der Jude sich hinter den Felsen und den Bäumen versteckt. Die Felsen und die Bäume werden sagen: ‚Oh Muslim, oh Diener Gottes (ʿAbdallah), hier ist ein Jude hinter mir, komm und töte ihn.‘“¹⁰

Es ist interessant, dass es in den klassischen Berichten keinen Kontext für diese Tradition gibt. Sie wirkt im apokalyptischen Schrifttum irgendwie versprengt, und in vormoderner Zeit hing sie keineswegs eng mit der Dajjāl-Sequenz zusammen; in den schiitischen Versionen dieser Überlieferung werden nämlich die Juden durch die Sunniten ersetzt! Aber heute bildet sie gewöhnlich die Schlussepisode der Dajjāl-Geschichten.

3. Radikal-muslimische Verwendung der Dajjāl-Symbolik

Bei radikalen Muslimen ist die Verwendung des Dajjāl-Szenarios nicht sehr geläufig. Der Grund dafür ist meines Erachtens, dass es dem radikalen Islam als Bewegung weniger um die Bekämpfung äußerer Feinde geht als um die

¹⁰ Siehe von mir: *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syrakus 2005, 35–36 und ff.

Transformation der Muslim-Gemeinschaft als ganzer. Obwohl die Symbolik des Dajjāl leicht dazu benutzt werden kann, Ideen zu verteufeln oder den Ursprung großer, böswilliger Verschwörungen zu erklären – die beide für radikale Muslime wichtig sind –, steht in der apokalyptischen Tradition nur wenig über Muslime im Kampf gegen den Dajjāl. Gewiss, sie werden aufgefordert, sich seiner bewusst zu sein, die Menschen vor seiner Bosheit zu warnen, ihn zu fliehen, aber selten aufgerufen, tatsächlich gegen ihn zu kämpfen. Die einzigen Anlässe, bei denen es zu einer Art Konflikt zwischen dem Dajjāl und den Muslimen kommt, liegen dann vor, wenn diese von jenem in Nordsyrien oder in Jerusalem belagert werden, und der Text sagt ausdrücklich, dass die Muslime kurz vor der Kapitulation stehen, als Jesus wieder erscheint und den Dajjāl besiegt.

Dem radikalen Islam geht es um die Änderung und Reue derer, die er heuchlerische oder abtrünnige Muslime nennt. Innerhalb des Dajjāl-Szenarios ist jedoch keine Rede von Reue. Der Dajjāl ist unverbesserlich böse, und seine Anhänger werden getötet, nicht bekehrt. Das Problem der Muslime, die dem Dajjāl anhängen, ist heikel. Qur'an 15,39–42 erklärt: [Satan sagte:] „Mein Herr, da Du mich als verloren erklärt hast, will ich ihnen wahrlich (das Böse) auf Erden heraus schmücken, und wahrlich, ich will sie alle irreleiten, bis auf Deine erwählten Diener unter ihnen.“ Er [Gott] sagt: „Dies ist ein gerader Weg zu Mir. Fürwahr, du sollst keine Macht haben über Meine Diener, bis auf jene der Verführten, die dir folgen.“ Das Zitat dieser Verse im Kontext der Prophezie über den Dajjāl entlastet viele Muslime von der Angst vor diesem und lässt die Geschichten über ihn als ziemlich weit entfernt erscheinen. Also erhebt sich ein Dilemma: Soll man betonen, dass Muslime den Dajjāl fürchten sollten, indem man den Vers herunterspielt, oder stellt sich das ganze Problem gerade dadurch, dass man ihn zitiert? Aber vielleicht besteht ja das Hauptproblem, das die Radikalen mit der Dajjāl-Sequenz haben, darin, dass die Muslime als Menschen geschildert werden, die Zuflucht in Jerusalem suchen, und dass sie gegenwärtig doch nicht über die Stadt herrschen.

4. Der schiitische Dajjāl

In der klassischen Periode ist in der schiitischen apokalyptischen Literatur nur vergleichsweise selten vom Dajjāl die Rede. Das ist leicht verständlich, da sich die Aufmerksamkeit der schiitischen Quellen primär auf die messianische Gestalt des Mahdi (oder al-Qa'im) samt seinem apokalyptischen Gegenspieler, dem Sufyani, richtet. Die ganze Gruppe von Geschichten um Jesus und den Dajjāl ist irrelevant und sogar störend für die Gesamtvorstellung vom Kampf gegen die sunnitische Figur des Sufyani, von dessen Niederlage und von der

Rache an ihm für das Unrecht, das der Familie des Propheten Muhammad angetan wurde. Im Sunnismus wird das Böse im Dajjāl externalisiert, der kein Muslim ist, während der Sufyani zwar böse und grausam, aber immer noch ein Muslim und zur Reue fähig ist. Dass jede Gruppe sich voll auf ihre apokalyptische Gut-contra-Böse-Figur am Ende der Zeiten fokussiert, ist ganz normal. Tatsächlich bleibt aufgrund der Tatsache, dass im Schiismus der Mahdi die meisten der messianischen Funktionen von Jesus übernimmt, nur mehr ein Restgebilde: Jesus kehrt auf die Erde zurück, tötet den Dajjāl und hat sonst nichts weiter zu tun.

Interessanterweise ist es parallel zur wachsenden Bedeutung des Dajjāl für die heutigen sunnitischen apokalyptischen Autoren auch im Schiismus zu einer stärkeren Profilierung des Dajjāl gekommen. In der autoritativen, in Qumm erschienenen *Encyclopedia of Mahdism* wird der Dajjāl aufgeführt. Der Autor ist mit der nichtislamischen Verwandtschaft des Dajjāl wohl vertraut und zitiert christliche und jüdische Parallelen zu dieser Gestalt sowie eine Reihe von Überlieferungen (sämtlich aus sunnitischen Büchern). Er führt aus, der Dajjāl könne ein Personennamen sein, er könne aber auch ein Titel oder ein Begriff sein, der auf eine größere Gruppe angewendet werde, die von Natur aus eine Versuchung für die Gläubigen sei. Generell spielt die *Encyclopedia* die Einzigartigkeit des Dajjāl herunter, indem sie feststellt, vor dem wirklichen Dajjāl solle es bereits siebzig Dajjāls (Betrüger) gegeben haben, und von den Schrecken erregenden Taten, die dem Dajjāl in den heutigen sunnitischen Erzählungen zugeschrieben werden, wird hier keine zitiert. Manches von dem Material – etwa die Vorstellung, der Dajjāl werde aus den Juden von Isfahan hervorgehen – wird ebenfalls fortgelassen. Die *Encyclopedia* ist am Dajjāl hauptsächlich als an einem Präludium zum Auftreten des Mahdi interessiert.¹¹

Andererseits greifen selbst heutige schiitische Autoren nicht häufig auf den Dajjāl zurück. Die meisten neuen apokalyptischen Bücher aus Beirut und Jamkaran verwenden die oben für den Dajjāl zitierten Überlieferungen (die in der Regel aus sunnitischen Quellen stammen), aber sie zitieren sie so, dass sie sich auf den Sufyani zu beziehen scheinen. Völlig anachronistisch behauptet beispielsweise `Abd Muhammad Hasan in seinem populären Werk *Iqtaraba al-zuhur*, die Juden seien Anhänger des Sufyani und der Mahdi (auf jeden Fall nicht Jesus) werde sie in Jerusalem vernichten. Die ganze Sprache und die zitierten Traditionen sind die des Dajjāl, und dennoch tritt er nicht auf.¹² Vielleicht ist sein Auftreten für Schiiten eine Ablenkung von den wichtigeren Ereignissen und findet deshalb keinen Platz.

¹¹ Khuda Murad Sulayman (Hg.), *Mahdaviyyat-i Farhangnama*, Qumm 2002, 149–152.

¹² `Abd Muhammad Hasan, *Iqtaraba al-zuhur*, Beirut 2006, 163–166.

5. Schlussfolgerungen

Die muslimische apokalyptische Literatur von heute profitiert in mancher Hinsicht von den Dajjāl-Geschichten. Auf mehrere, oben beschriebene Weisen verknüpfen diese das muslimische apokalyptische Szenario mit demjenigen des Christentums oder der nachchristlichen antisemitischen Mythen. Selbst die Dajjāl-Geschichten aus der klassischen Periode hängen eng mit den Antichrist-Geschichten im Christentum zusammen, und diese literarische Abhängigkeit besteht auch noch in der heutigen Welt. Ohne den Dajjāl wären die Muslime nicht imstande, sich auf die blühende christliche Literatur und Mythologie über den Antichrist zu beziehen.

Meiner Beobachtung nach ist die Verwendung des Dajjāl als Fokus für apokalyptische Literatur in den letzten Jahren zurückgegangen. Der größte Teil der Dajjāl-Literatur wurde, mit einem kleinen Überhang ins erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, in den späten 1980er und 1990er Jahren verfasst. Meines Erachtens ist diese zeitliche Eingrenzung erstens das Ergebnis des Schubs, den die muslimischen apokalyptischen Autoren infolge der Integration der antisemitischen Verschwörungstheorie in das muslimische Szenario erhielten, und der Möglichkeiten, die sich anschließend auftraten. Die meisten dieser Möglichkeiten sind jetzt ausgelotet. Zweitens gewann das Dajjāl-Szenario große Aufmerksamkeit aufgrund der breiten unterschwelligen Opposition gegen die Friedensverhandlungen mit Israel, die in dieser Periode begannen. Viele der Autoren waren Ägypter oder Jordanier und benutzten offenbar den apokalyptischen Rahmen, um ihre Opposition zum Ausdruck zu bringen. Indem sie die Friedensverhandlungen als gigantischen Betrug hinstellten, der die Palästinenser oder die Araber überhaupt hereinlegen sollte, konnten sie sie unbesorgt verteuern, ohne allzu offen politisch zu sein.

Mit dem Scheitern der Verhandlungen von Oslo und dem Beginn der zweiten Intifada (im Herbst 2000) bekamen Apokalyptiker, oberflächlich betrachtet, mehr Relevanz und ein aufmerksames Publikum. Faktisch jedoch nahm das Interesse an ihren Büchern mit wenigen Ausnahmen (insbesondere *Day of Wrath* von Safar al-Hawali) sichtlich ab, wahrscheinlich deshalb, weil die Intifada und ihre Nachwirkungen leicht in traditionellen Begriffen dargestellt werden können und keine Erklärung durch eine Verschwörungstheorie brauchen. Mit der zunehmenden Konzentration auf Irak und Iran und dem Erstarken der schiitischen Macht im Mittleren Osten ließ die Fokussierung auf das palästinisch-israelische Problem nach. Heute enthalten die meisten apokalyptischen Bücher eine Art Interpretation des Konflikts in Irak. Es ist zwar möglich, die US-Präsenz als eine Manifestation des Dajjāl zu verteuern, aber dies ist nicht die allgemein gängige Interpretation. Stattdessen liegt der Akzent mehr darauf, in den USA die Wiederbelebung der byzantinischen Christen zu sehen, die in der klassischen Periode gegen die arabischen Muslime kämpften und in der

apokalyptischen Literatur gründlich beschrieben werden. Während meines letzten Forschungsaufenthalts im Mittleren Osten (2007) habe ich keine neuen sunnitischen Dajjāl-Materialien auf dem Markt gefunden.

Der gegenwärtige Schwund des Interesses bedeutet jedoch nicht, dass das Dajjāl-Szenario in Zukunft nicht wieder genutzt werden könnte. Nach der revolutionären Lesart der 1980er und 1990er Jahre bestehen immer noch Möglichkeiten zu weiterer Entwicklung, wenn auch nur, weil ein Großteil des Szenarios um den Dajjāl auf die zu dessen Auftreten führenden Ereignisse und weniger auf seine tatsächliche Karriere ausgerichtet ist. Es wäre wohl möglich, ähnlich wie im evangelikalen Christentum eine Reihe von Romanen nach Art von *Left Behind* zu schaffen, die vom Ende der Welt handeln, allerdings müssten sie dem Aufnahmevermögen des Publikums angepasst werden.

Aus dem Englischen von Michael Lauble

Zusammenfassung: Aktuelle muslimische apokalyptische Literatur profitiert in mancher Hinsicht von den Dajjāl-Geschichten, welche in der klassischen, ersten Periode geformt wurden: Die jüdische Herkunft und die Entstellung am Auge waren zentrale Erkennungszeichen dieser muslimischen „Antichrist-Gestalt“. Wenn in jüngerer Zeit beinahe alle US-Präsidenten diesen Dajjāl-Status zugeschrieben bekamen, so werden die Vereinigten Staaten doch eher als neues Byzanz gedeutet. Speziell in der radikal-muslimischen Szene ist der Dajjāl aus verschiedenen Gründen nicht sehr präsent. Er hat in den letzten Jahren im Unterschied zu den 1980er bzw. 1990er Jahren an Präsenz eingebüßt. Es gibt aber durchaus wieder Revitalisierungspotential.

Abstract: Current Muslim apocalyptic literature profits from the Dajjal-narratives which were formed in the first period, the classical period. The Jewish provenance and the disfigurement of the eye were central identification marks of this Muslim „Antichrist figure“. Although almost all U.S. presidents in recent times have been assigned this Dajjal status, the United States is more likely to be construed as the new Byzantium. Particularly in the radical Muslim scene the Dajjal is more or less absent for a variety of reasons. In contrast to the 1980's or 1990's, he has lost some presence over the past years. There is, however, definitely potential for a revitalization once again.

Die Figur des Antichrists aus der Sicht der mimetischen Theorie Girards

von Wolfgang Palaver

Die neutestamentliche Figur des Antichrists diente im Laufe der christlichen Geschichte oft bloß als Waffe. Der jeweilige Gegner wurde zum Antichrist erklärt, um ihn dann mit umso größerer Vehemenz bekämpfen zu können. Ein frühes und bedenklich aktuelles Beispiel findet sich schon im 9. Jahrhundert in Spanien als der „Aufstieg des Islam“ als „Vorbereitung auf das Kommen des Antichrist“ verstanden und Mohammed selbst zum Antichristen hochstilisiert wurde.¹ Später vermischte sich dieses Feindbild mit der Anklage des römischen Papstes als Antichrist. Sowohl Joachim von Fiore als auch John Wycliffe glaubten ein gefährliches Zusammenwirken von Papst und Islam erkennen zu können. Diese Sichtweise setzte sich teilweise auch in der Reformation durch.² Zwingli und einige andere Reformatoren vertraten beispielsweise die Ansicht, dass Rom der Kopf des Antichrists und der „Mohammedanismus“ dessen Körper sei.³ Selbst noch bei John Henry Newman im 19. Jahrhundert erkennen wir Spuren dieser behaupteten Nähe des Islam zum Antichrist.⁴

Besonders deutlich zeigt sich der polemische, zur Feindschaft antreibende Gebrauch des Begriffs „Antichrist“ in den religiös-politischen Bürgerkriegen im England des 17. Jahrhunderts. Vom Papsttum angefangen bis hin zu Bischöfen, Grundbesitzern, kirchlichen oder staatlichen Institutionen, alles wurde mit der Herrschaft des Antichrists identifiziert. Oft half schon die Anklage einer bestimmten Person oder Einrichtung als Antichrist, um die verschiedensten Gruppen zur Einheit zu bringen, die sich ansonsten kaum darüber einigen konnten, was der positive Auftrag der Botschaft Christi konkret bedeuteten würde.⁵ Diese politische Instrumentalisierung des Begriffs Antichrist in gesellschaftlichen Krisen bietet sich geradezu an, um mittels der mimetischen Theorie des französisch-amerikanischen Kulturtheoretikers René Girard gedeutet zu werden. Solche Beispiele zeigen, wie gerade der Vorwurf, jemand sei der Antichrist, im Laufe der Christenheit häufig Bestandteil von kreuzzüglerischen

¹ Karen Armstrong, Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann, München 1993, 22.

² Armstrong, Muhammad (Anm. 1), 35f.

³ Armstrong, Muhammad (Anm. 1), 37.

⁴ John Henry Newman, Der Antichrist nach der Lehre der Väter. Mit einem Nachwort von Werner Becker, München 1951, 22, 88f, 93.

⁵ Christopher Hill, Antichrist in Seventeenth-Century England. Revised Edition, London 1990, 169.

Jagden auf Sündenböcke war. Doch der hier vorliegende Beitrag zielt nicht auf solche Anwendungen der Theorie Girards auf das Thema Antichrist. Ich möchte vor allem zeigen, wie Girard dieses wichtige Thema der neutestamentlichen Apokalyptik zur Deutung unserer modernen Welt fruchtbar macht. Denn so sehr der polemische Missbrauch des Begriffs Antichrist die Verabschiedung dieses Themas durch die Aufklärung und die liberale Theologie verständlich macht, so sehr wäre eine solche vorschnelle Verabschiedung der apokalyptischen Problematik eine unzulässige Verkürzung der biblischen Botschaft und der christlichen Tradition.

In einem ersten Schritt möchte ich deshalb zuerst in Girards apokalyptisches Geschichtsdenken einführen, um dann in einem zweiten Schritt direkt auf seine Äußerungen zum Thema Antichrist einzugehen. Ein dritter und letzter Schritt wird mit dem Kulturtheoretiker Ivan Illich und dem englischen Theologen Oliver O'Donovan zwei verwandte Konzeptionen zum Thema Antichrist vorstellen.

1. Girards apokalyptisches Geschichtsverständnis

Immer wieder kam und kommt Girard in seinen Büchern, Aufsätzen und Interviews auf Fragen der Apokalyptik zu sprechen.⁶ Er versteht es nicht, warum viele Christen – mit Ausnahme der Fundamentalisten – gerade in unserer Zeit dieses Thema meiden, obwohl wir spätestens seit dem Abwurf der ersten Atombombe im Jahre 1945 objektiv in einem apokalyptischen Zeitalter leben. Unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg war man sich dieser ganz neuen Weltsituation bewusster als in den optimistischeren Jahrzehnten danach. Beispiele dafür sind der von Girard zitierte katholische Philosoph Josef Pieper oder der atheistische Technikphilosoph Günther Anders.⁷ Die letzten Jahre, vor allem der Terroranschlag vom 11. September 2001 aber auch die Möglichkeit einer Klimakatastrophe haben die apokalyptische Frage wieder stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Hier ist vor allem auf den französischen

⁶ Wolfgang Palaver, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster ³2008, 315–318.

⁷ Josef Pieper, Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation, München ²1953; René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg 1983, 299; Günther Anders, Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter, München ⁶1993; Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München ²2002, 233–308. Pieper zitiert beispielsweise in seinem Buch folgenden Satz aus dem Bericht einer vom Britischen Kirchenrat eingesetzten Kommission von Theologen, Pädagogen, Wissenschaftler über die durch die Entdeckung der Atomenergie geschaffenen Probleme: „Wir haben mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Menschen in ihrer Narrheit oder Bosheit Zivilisation und Kultur auslöschen oder vielleicht sogar dem Dasein der Menschenrasse ein Ende bereiten.“ (89, 113).

Sozialphilosophen Jean-Pierre Dupuy hinzuweisen, der im Anschluss an Illich und Girard kürzlich mehrfach die Aktualität einer aufgeklärten Apokalyptik betonte.⁸

Welchen Zugang findet Girard zur Apokalyptik? Girards mimetische Theorie bietet einen geschichtlichen Deutungsrahmen, der die moderne Welt als Folge der biblisch erfolgten Aufdeckung jener Sündenbockmechanismen versteht, die die urtümliche Welt der Mythen prägte. Die biblische Parteinahme mit den Opfern kollektiver Verfolgungen führte langfristig zur Herausbildung jener modernen offenen Gesellschaft, die sich fundamental von den geschlossenen Gesellschaften der menschlichen Frühzeit unterscheidet. Doch diese positive Umwälzung der gesellschaftlichen Ordnung ist nicht ohne neue Gefahren. Ähnlich wie für das II. Vatikanische Konzil ist auch für Girard die moderne Welt deshalb zugleich besser und schlechter als ihre Vergangenheit.⁹ Die biblische Aufdeckung des Sündenbockmechanismus und seiner aus ihm hervorgehenden – von struktureller Gewalt gekennzeichneten – kulturellen Formen führt nicht automatisch zu einem Paradies auf Erden, sondern erhöht zuallererst die Gefahr. Jesu rätselhafte Worte über das Schwert, das er in die Welt bringen wird (Mt 10,34), weisen auf die Gefahren hin, die das Ende jenes irdischen Friedens bedeutet, der dem Gründungsmord entstammt. In den Gefahren, die die Enthüllung des Sündenbockmechanismus begleiten, zeigt sich für Girard das apokalyptische Moment der biblischen Botschaft, die im umfassenden Sinne des Wortes „Apokalypse“ – das eigentlich Offenbarung bedeutet

⁸ Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris 2002; *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris 2005; *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*, Paris 2006; *Aufgeklärte Unheilsprophezeiungen. Von der Ungewissheit zur Unbestimmbarkeit technischer Folgen*, in: Gerhard Gamm / Andreas Hetzel (Hg.), *Unbestimmtheits-signaturen der Technik. Eine Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld 2005, 81–102; *Die Ethik der Technologie im Zeitalter der drohenden Apokalypse*, in: Wolfgang Palaver / Andreas Exenberger / Kristina Stöckl (Hg.), *Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung*, Innsbruck 2007, 229–249; vgl. Raymund Schwager, *Aufgeklärte Apokalyptik. Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“*, in: Palaver u.a. (Hg.), *Apokalyptik*, 23–39; Bill Joy, *Warum die Zukunft uns nicht braucht*, in: Frank Schirrmacher (Hg.), *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*, Köln 2000, 31–71; Martin Rees, *Unsere letzte Stunde. Warum die moderne Naturwissenschaft das Überleben der Menschheit bedroht*, München 2003.

⁹ René Girard, *Wenn all das beginnt ... Dialog mit Michel Treguer*, Münster 1997, 24, 96; René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 202; René Girard / Robert Doran, *Apocalyptic Thinking after 9/11: An Interview*, in: *Substance: A Review of Theory & Literary Criticism* 37 (2008) 20–32, hier 27. Aus der Sicht der grundsätzlich sehr optimistischen Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* zeigt sich die moderne Welt „zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß.“ Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg ¹⁴1980, 449–552, hier 456 (Nr. 9).

– sowohl eine aufdeckende als auch eine zerstörerische Seite besitzt. Girards Interesse am Thema der Apokalypse bedeutet aber nicht, dass er das baldige Ende der Welt predigt, noch besteht es in der Hoffnung auf einen zukünftigen Racheakt Gottes. Girard ist vor allem insofern ein apokalyptischer Denker, als er die apokalyptischen Texte des Neuen Testaments nicht vorschnell ablehnt, sondern in ihnen ein großes Erklärungspotential zum besseren Verständnis unserer modernen Welt entdeckt und sich daher mit diesen Texten eingehend auseinandersetzt. Nach Girard ist ein „radikal christliches Verständnis“ von Geschichte „unweigerlich apokalyptisch“.¹⁰ In den apokalyptischen Texten erkennt er eine überzeugende Deutung jener Phänomene, die sich durch den Einfluss der Bibel zukünftig ergeben: „Nicht bloß, was ihr vorausgeht, also Mythen und Rituale, klärt die christliche Offenbarung auf, sondern auch alles, was nach ihr kommt: die von uns laufend produzierte Geschichte, die immer vollständigere Zersetzung des archaischen Heiligen, die Öffnung auf eine globalisierte, von den alten Knechtschaften befreite Zukunft, die jedoch zugleich allen opferkultischen Schutz verloren hat.“¹¹ Aus seiner Sicht sprechen diese apokalyptischen Prophezeiungen über eine ganz allein von den Menschen verursachte Gefahr und bedeuten nichts anderes als einen rationalen Ausblick auf das, was Menschen einander und ihrer Umwelt antun werden, wenn sie die biblischen Warnungen vor dem Rachedenken missachten und sich gleichzeitig auf keine sakralen Schutzmechanismen mehr verlassen können.¹² Im Zentrum stehen bei Girard vor allem die apokalyptischen Texte in den Evangelien (Mt 24; Mk 13; Lk 17,22–37; 21,5–37), in denen er besonders deutlich die menschliche Verantwortung für die apokalyptische Gewalttätigkeit hervorgehoben sieht.¹³

Nach Girard lässt sich gerade in unserer gegenwärtigen Welt gut beobachten, wie der biblische Impuls von apokalyptischen Gefahren begleitet ist. Mit der biblischen Entzauberung der Welt entstanden die moderne Naturwissenschaft und die Technik, die den Menschen heute die Möglichkeit geben, die ganze Welt zu zerstören. Carl Friedrich von Weizsäcker bezeichnete beispielsweise die Folgen von Naturwissenschaft und Technik als eine Form von Verschärfung: „Wissenschaft und Technik sind nicht wertneutral, sondern verschärfend. Sie steigern die Macht mit ihren Folgen. Sie schützen den Menschen vor Naturgewalten und bedrohen ihn durch Zerstörung seiner natürlichen Umwelt.“¹⁴ Girard hebt besonders die Nuklearwaffen mit ihrem gigantischen

¹⁰ René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt* mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort, Freiburg 2009, 303.

¹¹ Girard, *Satan* (Anm. 9), 229.

¹² Girard, *Ende* (Anm. 10), 258.

¹³ Girard, *Ende* (Anm. 7), 195f.

¹⁴ Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft*, in: *Evangelische Kommentare* 3 (1970) 638–642, hier 641.

Vernichtungspotential hervor. Auch drohende Umweltkatastrophen bestätigen für ihn die apokalyptischen Prophezeiungen der Bibel. In allen diesen Fällen haben wir es mit einem möglichen selbstverursachten Ende der Welt zu tun: „Zu sagen, wir befänden uns in der Lage objektiver Apokalypse, heißt keineswegs, ‚das Ende der Welt zu verkünden‘, es besagt vielmehr, dass die Menschen erstmals wirklich Herren ihres Schicksals sind.“¹⁵

2. Girards Deutung des Antichrists

Girards mimetische Theorie erkennt also, dass in der biblischen Aufdeckung des Sündenbockmechanismus ein apokalyptisches Potential mitgegeben ist, das einige unserer gegenwärtigen Probleme plausibel erklären kann. Die universalistische Ausrichtung des Christentums enthält nach Girard „Keime der planetarischen Gesellschaft“ und drängt dadurch in Richtung der heute deutlich erkennbaren Globalisierung.¹⁶ So positiv diese Entwicklung grundsätzlich ist, so sehr geht natürlich mit ihr auch ein kulturauflösender Impuls einher, der genau jene kulturellen Hegungsmechanismen auflöst, die bisher die mimetische Rivalität der Menschen eindämmten. Girard spricht in diesem Zusammenhang vom „Tod aller Kulturen“ und von einer mit dem Christentum einhergehenden „globalen Entdifferenzierung“ und „gewisse Uniformierung des Planeten“.¹⁷ Diese apokalyptische Sicht der Globalisierung berührt sich mit der traditionellen christlichen Lehre vom Antichrist, denn von diesem wird ausdrücklich festgehalten, dass er erst kommt, wenn die christliche Botschaft über die ganze Welt verbreitet ist: „Dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende.“ (Mt 24,14)¹⁸

Girard kommt selbst direkt auf den Antichrist zu sprechen, wo er sich mit der Ambivalenz der mit der Globalisierung einhergehenden Uniformierung näher auseinandersetzt: „Was wir ‚Uniformierung‘, das Ende der Unterschiede der einzelnen Kulturen nennen, ist immer eine sehr zweideutige Angelegenheit; es ist gleichzeitig das Schlechteste und das Beste, es ist eine Unterwanderung der Botschaft, es ist das Getue des Antichristen, es ist die allgemein ver-

¹⁵ Girard, Ende (Anm. 10), 313.

¹⁶ Girard, Ende (Anm. 7), 261.

¹⁷ Girard, Ende (Anm. 10), 495; Girard, Wenn (Anm. 9), 88.

¹⁸ Newman, Antichrist (Anm. 4), 13; Pieper, Ende (Anm. 7), 149. Selbst der durchaus sehr optimistische Medientheoretiker Marshall McLuhan – der sich übrigens auch als apokalyptischer Denker verstand – sprach von der großen Schwierigkeit, im Zeitalter des durch die elektronischen Medien möglich gewordenen globalen Dorfes zwischen Christus und dem Antichrist noch unterscheiden zu können. Marshall McLuhan, Absolute Marshall McLuhan, hg. von Martin Baltes / R. Höltzschl. Mit einem biografischen Essay von P. Marchand, Freiburg 2002, 54.

breitete Scheinheiligkeit, aber es ist auch eine sich immer weiter verbreitende Wahrheit. Daher sollte man weder über die heutige Welt herziehen, noch sollte man sie mit Nostalgie behandeln. Der heute einzig mögliche Humanismus besteht darin, dieses Schlechteste und dieses Beste bis zum Schluß in ihrem Zusammenhang zu sehen: dann erkennt man, daß wir gerade einem unglaublichen Werk beiwohnen, dem wir in jeglicher Hinsicht nicht gewachsen sind. Die näheren Umstände sind für uns nicht deutlich zu sehen, aber wir können hoffen, daß es sich nicht lediglich um den Tod einer Zivilisation handelt.“¹⁹

Eine typische Folge der globalen Entdifferenzierung ist nach Girard der globale Terrorismus unserer Gegenwart. In einem Interview mit der französischen Tageszeitung *Le Monde* hat er unmittelbar nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 auf diesen Zusammenhang hingewiesen und diese als Folge einer weltweiten mimetischen Krise gedeutet.²⁰

Das Beispiel des modernen Terrorismus kann aber noch deutlicher Girards Interpretation des Antichrists verständlich machen. Fast alle heute agierenden terroristischen Gruppen legitimieren sich als Verteidiger von Opfern.²¹ Das gilt für Osama bin Laden genauso wie für die japanische Sekte, die vor einigen Jahren auf die Untergrundbahn von Tokio einen Giftgasanschlag verübte. Auch Amoktäter rechtfertigen sich so, wie der jüngste Anschlag auf dem Gelände der Virginia Tech in den USA im Frühjahr 2007 zeigte.²² Girard spricht von einer Pervertierung des biblischen Opferwissens, wenn dieses als Instrument noch subtilerer Verfolgungen benutzt wird. Damit weist er auf den in der modernen Welt sich verschärfenden Kampf um die Opferposition hin, die heute auch als Radikalisierung einer „Viktimologie“ diskutiert wird.²³ Nach Girard hat schon Nietzsche richtig erkannt, dass in der modernen Welt nur noch im Namen von Opfern verfolgt wird. Wenn Nietzsche aber gleichzeitig das biblische Denken grundsätzlich mit dem Ressentiment identifiziert, übersieht er, dass diese neue Verfolgerhaltung tatsächlich eine Pervertierung der biblischen

¹⁹ Girard, Wenn (Anm. 9), 96. Nach Pieper, Ende (Anm. 7), 159, kennzeichnet den Antichristen eine „Scheinheiligkeit“, bei dem es sich um einen „bis in den Bezirk des Ethischen hinabreichenden Gesamthabitus“ handelt.

²⁰ René Girard / Henri Tincq, „Heute geht es um mimetische Rivalität auf planetarer Ebene“, in: Wilhelm Guggenberger / Wolfgang Palaver (Hg.), Im Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie, Wien 2009, 23–28; René Girard, Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture. With Pierpaolo Antonello at João Cezar de Castro Rocha. Foreword by M. Kirwan, London 2008, 237f.

²¹ Wolfgang Palaver, Terrorismus: Wesensmerkmale, Entstehung, Religion, in: Raymund Schwager / Józef Niewiadomski (Hg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“, Münster 2003, 217–232, hier 226f; Charles Taylor, Gewalt und Moderne, in: Transit Nr. 23 (2002) 53–72.

²² Cho Seung-Hui, Die Botschaft des Täters, in: <http://news.v1.orf.at/070419-11404/> (letzter Zugriff: 2011/01/09).

²³ Girard, Satan (Anm. 9), 225.

Offenbarung darstellt: „Das Ressentiment ist bloß ein illegitimes Kind, und sicher nicht der Vater der jüdisch-christlichen Schrift.“²⁴

Biblisch sieht Girard diese Problematik der modernen Welt in der neutestamentlichen Figur des Antichrists angesprochen. Nach Girard muss diese biblische Gestalt entdramatisiert werden, um im Rahmen der mimetischen Theorie Plausibilität zu gewinnen. „Was bedeutet eigentlich das Wort Antichrist? Doch wohl, daß man Christus nachahmen und ins Lächerliche ziehen wird. Es enthält eine genaue Beschreibung einer Welt, unserer eigenen, in der die schlimmsten Verfolgungstaten im Namen der Verfolgungsbekämpfung ausgeführt werden.“²⁵ Als Beispiel für diese moderne Herrschaft des Antichrists verweist er einerseits auf das Sowjetsystem und andererseits auf einen zukunfts-trächtigen „anderen Totalitarismus“, wie ihn Girard auf der Linken wahrnimmt.²⁶

Nach Girard zeigen sich in der modernen Welt zwei totalitäre Gefahren, die gleichzeitig auch zwei Formen des Neuheidentums darstellen. Der rechte Totalitarismus kann am Beispiel Nietzsches und des Nationalsozialismus erklärt werden. Er besteht im illusorischen, aber deshalb nicht ungefährlichen Versuch, hinter die biblische Sorge um die Opfer zurückzugehen und wieder eine auf Opferungen aufbauende Kultur zu errichten. Der Nationalsozialismus ist ein Beispiel für die quantitative Steigerung der Opferungen, die zu einer schrecklichen Zunahme der Gewalttätigkeit geführt hat, ohne dass dadurch aber eine Rückkehr zu einer auf dem sakrifiziellen Frieden aufbauenden Kultur möglich geworden wäre. Von diesem eher im Rückgang befindlichen Totalitarismus – der bei genauem Hinsehen letztlich selbst schon vom biblischen Opferwissen beeinflusst ist, als sogar die Faschisten und Nationalsozialisten sich als verfolgte Opfer verstanden haben²⁷ – unterscheidet Girard einen anderen Totalitarismus, der in einer Radikalisierung der biblischen Sorge um das Opfer besteht und sich schließlich gegen den biblischen Geist selbst stellt. „Dieser andere Totalitarismus präsentiert sich als Befreier der Menschheit, und um Christi Platz zu usurpieren, ahmen die Gewalten und Mächte ihn rivalisierend nach und brandmarken die christliche Sorge um die Opfer als eine heuchlerische und blasse Nachahmung des authentischen Kreuzzugs gegen Unterdrückung und Verfolgung, als dessen Speerspitze sie sich sehen.“²⁸ Nach Girard

²⁴ René Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990, 139.

²⁵ Girard, *Wenn* (Anm. 9), 63.

²⁶ Girard, *Satan* (Anm. 9), 224; René Girard / Wolfgang Palaver, *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?* Berlin 2010, 59–62; Girard, *Evolution* (Anm. 20), 236.

²⁷ George Orwell, Review of *Mein Kampf* by Adolf Hitler, in: Sonia Orwell / Ian Angus (Ed.), *George Orwell: The Collected Essays, Journalism & Letters. Vol. 2: My Country Right or Left, 1940–1943*, Boston 2000, 12–14; Friedrich Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*, Frankfurt a. M. 1989, 570; Robert O. Paxton, *Anatomie des Faschismus*, München 2006, 66, 320.

²⁸ Girard, *Satan* (Anm. 9), 225.

zählen „Abtreibung, Euthanasie, sexuelle Entdifferenzierung, Zirkusspiele ohne Ende (aber dank elektronischer Simulation ohne reale Opfer)“ zu den „heidnischen Gewohnheiten“, die dieser Totalitarismus mit sich bringt.²⁹ Außerdem stellt dieser Totalitarismus sich gegen die Zehn Gebote und will durch die Aufhebung aller Verbote eine grenzenlose Erfüllung der Begehren möglich machen. Wo durch die Ausweitung des Konsumangebots eine gewisse Dämpfung der mimetischen Rivalitäten eintritt, scheint ein solches unbegrenztes Begehren legitimiert zu sein. Doch allein ein Blick auf die Auswirkungen des totalen Massenkonsums auf Umwelt und Natur zeigt, dass auch dieser Totalitarismus das Problem nur auf eine andere Ebene zu schieben vermag. Das vollkommen freigelassene Begehren endet in einer bedrohlichen Opferung der ganzen Natur.

3. Der Antichrist in der Kulturtheorie Ivan Illichs und der politischen Theologie Oliver O'Donovans

Obwohl sich Girards Deutung des Antichrists in vielerlei Hinsicht mit traditionellen Vorstellungen christlicher Apokalyptik berührt, sind seine Überlegungen dem heutigen Denken weitgehend fremd. Sie erwecken den Eindruck eines sektiererischen Fundamentalismus, um den man besser einen großen Bogen machen sollte. Umso interessanter finde ich es daher, dass es heute zunehmend wieder mehr Denker gibt, die in eine ähnliche Richtung wie Girard wiesen. Der Kulturtheoretiker Ivan Illich und der englische Theologe Oliver O'Donovan sind zwei prominente Beispiele, auf die ich in meinem dritten und letzten Abschnitt eingehen werde.

Der katholische Priester, Kirchenkritiker und Kulturtheoretiker Ivan Illich (1926–2002), der derselben Generation wie Girard angehört, ist wie dieser ein apokalyptischer Denker. Nach Illich leben wir in einer „apokalyptischen Welt“ und nicht einer „nach-christlichen Ära“.³⁰ Auch er verbindet die Moderne gleichzeitig mit großen Chancen und bedrohlichen Gefahren. Die Schattenseite der Moderne führt er ausdrücklich auf eine Perversion des Christentums im Sinne einer *corruptio optimi pessima* zurück. Wie es in seinem vom kanadischen Rundfunkjournalisten David Cayley herausgegebenen letzten Buch heißt, zögerte er selbst 30 Jahre lang, diese apokalyptischen Probleme offen anzusprechen, da er nicht als verrückter Fundamentalist abgestempelt werden wollte.³¹ Illichs direkte Äußerungen zum Antichrist sind besonders interessant

²⁹ Girard, Satan (Anm. 9), 225f.

³⁰ Ivan Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006, 205.

³¹ Illich, Flüssen (Anm. 30), 86.

und herausfordernd. Er verbindet sie ausdrücklich mit seiner Deutung einer dunklen und im Laufe der christlichen Tradition oft aber auch sehr unterschiedlich interpretierten Stelle des 2. Kapitels im Zweiten Brief an die Thessalonicher, in dem unter anderem die paradoxe Figur oder Macht des aufhaltenden Katechons beschrieben wird: 2 Thess 2,3–7.³² Illich interessierte sich hier vor allem für das *mysterium iniquitatis* (die „geheime Macht der Gesetzwidrigkeit“), jenem neuen geheimnisvollen Bösen, das erst durch die Inkarnation in die Welt gekommen ist. Für Illich geht diese Einsicht bis hin zur möglichen Verzweigung an der Inkarnation: „Je mehr du dir erlaubst, das Böse, das du siehst, als Böses einer neuen geheimnisvollen Art zu begreifen, desto stärker wird die Versuchung – ich kann nicht umhin, es auszusprechen, ich kann nicht fortfahren, ohne es auszusprechen –, die Inkarnation Gottes zu verfluchen.“³³

Besonders beachtenswert ist es dabei, dass Illich mit dieser neuen Form des Bösen jene problematischen Seiten der modernen Welt zu erklären versucht, die ihn Zeit seines Lebens besonders beschäftigt haben: die kontraproduktiven Folgen moderner Institutionen wie Schule, Gesundheitssystem oder Transportwesen.³⁴ Illich sieht die Moderne in diesem Zusammenhang als eine „Extension der Kirchengeschichte“.³⁵ So lassen sich seiner Meinung nach die „Schrecken der Moderne“ nur erfassen, „wer die Sündhaftigkeit versteht, die in der Ablehnung der neuen Freiheit liegt, die im Evangelium angeboten wird“.³⁶ Instrumentalisierungen und Institutionalisierungen der christlichen Botschaft können zu einer bedrohlichen „Maschinerie“ führen.³⁷

Durch Christus – durch die Inkarnation Gottes – ist die Freiheit in die Welt gekommen, die aber gleichzeitig auch die Möglichkeit der Sünde im eigentlichen Sinne mit sich gebracht hat: „Ich glaube, Sünde ist etwas, das als Entscheidungsmöglichkeit des Menschen, als individuelle Wahl, als alltägliche Wahl nicht existierte, bevor Christus uns die Freiheit schenkte, uns gegenseitig als Personen zu sehen, die dazu aufgerufen sind, wie er zu sein. Indem er diese neue Möglichkeit des Liebens schuf, diese neue Art und Weise, einander zu

³² Vgl. Wolfgang Palaver, Die antike Polis im Lichte biblischer Gewaltanschauung. Die mimetische Theorie René Girards zum Problem des Politischen, in: Christof Gestrich (Hg.), Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes, Berlin 2002, 65–85, hier 74–79; Carl Schmitt's „Apocalyptic“ Resistance against Global Civil War, in: Robert Hamerton-Kelly (Ed.), Politics & Apocalypse, East Lansing, Mich. 2007, 69–94, hier 83–87.

³³ Illich, Flüßen (Anm. 30), 86; vgl. 120.

³⁴ Ivan Illich, Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens. Überarbeitete und erweiterte Endfassung von „Die Enteignung der Gesundheit“, Reinbek bei Hamburg 1977; Entschulung der Gesellschaft. Entwurf eines demokratischen Bildungssystems. Mit einem Vorwort von Hartmut von Hentig, Reinbek bei Hamburg 1980.

³⁵ Illich, Flüßen (Anm. 30), 37.

³⁶ Illich, Flüßen (Anm. 30), 88.

³⁷ Illich, Flüßen (Anm. 30), 211.

begegnen, diese radikale Narrheit [...] wurde auch eine neue Form des Verrats möglich.“³⁸

Für Illich folgt das neue Böse aus einer Pervertierung des Christentums, die sich vor allem in der Institutionalisierung der Botschaft Jesu und einer unbegrenzten Entfaltung von Bedürfnissen zeigt. Konkret nennt er das „Bedürfnis nach Erziehung, das Bedürfnis nach ständig wachsenden Gesundheitsdiensten“ und das „Bedürfnis nach Sicherheit“.³⁹ Genau darin sieht er die Versuchung des Antichrists: „Der Anti-Christ, der in so vieler Hinsicht aussieht wie Christus und der allgemeine Verantwortung predigt, globale Wahrnehmung, ergebene Hingabe von Belehrung, statt selbst zu erkunden, und Beratung durch Institutionen. Der Anti-Christ, oder sagen wir, das *mysterium iniquitatis*, ist das Konglomerat einer Reihe von Perversionen, mit denen wir den neuen Möglichkeiten, die durch das Evangelium eröffnet wurden, Sicherheit, Überlebensfähigkeit und Unabhängigkeit von Einzelpersonen zu geben versuchen, indem wir sie institutionalisieren.“⁴⁰

Der englische Theologe Oliver O'Donovan hat eine politische Theologie entwickelt, die besonders auf die biblische Tradition und ihre politisch-theologische Aufarbeitung in der Geschichte des Christentums zurückgreift. Er will dabei unter anderem auch den Begriff des Antichrists wiederbeleben, weil dieser ein wichtiges Interpretationsinstrumentarium zum Verständnis der dynamischen Möglichkeiten der Gesellschaft darstellt. Und ähnlich wie Girard und Illich verweist auch er auf die Notwendigkeit, mittels dieser biblischen Figur jene neuen Formen des Bösen zu interpretieren, die sich aus dem gesellschaftlichen Fortschritt ergeben. Das Böse darf gerade nicht bloß auf Formen der Regression oder des Barbarismus reduziert werden. Er nennt den fehlgeleiteten Fortschritt, einen pervertierten hohen Entwicklungsstands und die Vergötzung des historischen Fortschritts als Beispiele des vorwärtsgerichteten Bösen.⁴¹

Deutlich betont er, dass die als Antichrist bezeichneten Gefahren aus der christlichen Botschaft selbst hervorgehen können.⁴² Systematisch zieht auch

³⁸ Illich, *Flüssen* (Anm. 30), 87; vgl. 203; Edmund Schlink, Art. Antichrist III, in: RGG³, Bd. I, 434–436, hier 436: „Das Wesen des Antichrists ist die Usurpation der in Christus geschenkten Freiheit und der verlogene Anspruch, das zu verwirklichen, was der Welt mit der Erhöhung Jesu Christi zum Herrn verheißen ist.“

³⁹ Illich, *Flüssen* (Anm. 30), 88.

⁴⁰ Illich, *Flüssen* (Anm. 30), 195.

⁴¹ Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge 1999, 252: „Social evil is not always regression, barbarism, a turning back to the primitive *esse* from the *bene esse*. It must, under historical conditions, become precisely misdirected progress, corrupt sophistication, the idolisation of historical evolution. Though political experience continues to be troubled by regressive movements, the worst, and the most characteristically twentieth-century, evils of political experience have been progressive.“

⁴² O'Donovan, *Desire* (Anm. 41), 273: „There is no one Antichrist; but in any period of history Antichrist may take shape as one thing, challenging the claims of God's Kingdom with its own.“

O'Donovan die Figur des Antichrists zur Deutung der Moderne heran. Dabei fällt sein Urteil wieder ähnlich aus, wie das von Girard und Illich. Auch für O'Donovan ist die moderne Welt zuerst ein Kind des Christentums, das aber oft auch bald den Weg des verlorenen Sohns beschritten hat und das väterliche Haus verließ. Der Antichrist ist damit insofern ein Bild der Moderne als er die korruptierte und karikierte Entwicklung der christlichen Sozialordnung zum Ausdruck bringt.⁴³

Vier Seiten der modernen liberalen Welt nennt O'Donovan und führt sie auf ihre christlichen Wurzeln zurück: die Entdeckung der Freiheit, das barmherzige Urteilen, natürliche Rechte wie Gleichheit oder Universalität und schließlich die Redefreiheit.⁴⁴ Für alle diese vier Seiten nennt er gleichzeitig aber auch moderne Pervertierungen, die als Formen des Antichrists verstanden werden können.⁴⁵ Die christliche Freiheit verfällt leicht zur bloßen Wahlfreiheit. Die Barmherzigkeit endet häufig in der Ablehnung jeglichen Leidens, womit eine Problematik der modernen Medizin berührt ist, die vor allem auch von Illich kritisch beleuchtet wurde. Dem Naturrecht der Gleichheit kann wiederum der Zwang zu einer atomistischen Gleichmacherei und Uniformität folgen. Schließlich pervertierte in unserer Welt auch die Redefreiheit oft in eine von Konkurrenz und Polemik geprägte Form von Kommunikation.

Den tieferen Sinn der Rede vom Antichrist erkennt O'Donovan in der Schärfung einer präziseren Wahrnehmung der gesellschaftlichen Entwicklungen. Es geht darum, die wichtigen Weggabelungen und Kreuzungspunkte zu erkennen und die Fähigkeit zu entwickeln, im richtigen Augenblick zwischen der Stadt Gottes und der irdischen Stadt entscheiden zu können.⁴⁶ Hier trifft sich O'Donovan wiederum mit Girard, der seine Apokalyptik auch auf eine grundsätzliche Entscheidung in unserer von großen Gewaltpotentialen bedrohten Welt zulaufen sieht. Nach Girard drängt die apokalyptische Situation der Welt die Menschen aus ganz nüchternen Gründen dazu, die biblische Botschaft von der Gewaltfreiheit ernst zu nehmen: „Der definitive Gewaltverzicht ohne Hintergedanken wird sich uns als *conditio sine qua non* des Überlebens der Menschheit überhaupt und eines jeden von uns aufdrängen.“⁴⁷ Die von der biblischen Offenbarung herbeigeführte apokalyptische Situation stellt die Menschen vor die Entscheidung, zwischen der Botschaft vom Reich Gottes, d. h. vor allem auch Gewaltfreiheit und Feindesliebe, und einer Selbstauslöschung der Menschheit zu wählen. Dazu bedarf es einerseits einer Wachsamkeit, die

⁴³ O'Donovan, *Desire* (Anm. 41), 275: „Modernity is the child of Christianity, and at the same time [...] it has left its father's house and followed the way of the prodigal. [...] Modernity can be conceived as Antichrist, a parodic and corrupt development of Christian social order.“

⁴⁴ O'Donovan, *Desire* (Anm. 41), 252–271.

⁴⁵ O'Donovan, *Desire* (Anm. 41), 275–284.

⁴⁶ O'Donovan, *Desire* (Anm. 41), 284.

⁴⁷ Girard, *Ende* (Anm. 10), 186.

die heutigen Gefahrenpotentiale überhaupt erst wirklich wahrnimmt, und zweitens der Gabe der Unterscheidung der Geister, die uns befähigt, Christus vom Antichrist zu unterscheiden.

Zusammenfassung: Die neutestamentliche Figur des Antichrists diente im Laufe der christlichen Geschichte oft bloß als Waffe gegen Feinde. René Girards mimetische Theorie erklärt dagegen die hohe Relevanz dieser Figur zur Deutung unserer Gegenwart. Im Rahmen seines apokalyptischen Geschichtsverständnisses zeigt er, dass bereits das Neue Testament in der Figur des Antichrists jene Gefahren ansprach, die erst durch die christliche Botschaft möglich geworden sind. Viele Schattenseiten unserer modernen Welt lassen sich daher als Folgen eines pervertierten Christentums deuten. Girard berührt sich mit seinen Überlegungen zum Antichrist mit der Kulturtheorie Ivan Illichs und theologischen Einsichten bei Oliver O'Donovan.

Abstract: Throughout Christian history the figure of the Antichrist from the New Testament has often served merely as a weapon to fight one's enemies. In contrast to this, René Girard's mimetic theory explains the great relevance of this figure for the interpretation of the present time. Within the framework of his apocalyptic understanding of history he shows that the New Testament already used the figure of the Antichrist to address those threats which first became possible through the spreading of the Christian message. Many dark sides of our modern world can therefore be understood as consequences of a perverted type of Christianity. Girard's reflections on the Antichrist are close to Ivan Illich's theory of culture and to Oliver O'Donovan's theological insights.

Der Antichrist – noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus

von Volker Leppin

Am 7. August 2007 titelte der der Evangelischen Allianz nahestehende Nachrichtendienst *idea*: „Ist der Papst der Antichrist?“¹ Die Antwort lautete, immerhin, nicht unumwunden Ja. Vielmehr wurde auf einen Leserbrief der Berliner Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg verwiesen, den am selben Tag die Frankfurter Allgemeine Zeitung abgedruckt hatte. Sie hatte damit auf die Diskussion um die neuerliche Verlautbarung des Vatikans, die „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ vom 10. Juli 2007, reagiert, nach der evangelische Kirchen lediglich als kirchliche Gemeinschaften anzusprechen seien. Diese Aussage hatte Wendebourg nun vor allem deswegen kritisiert, weil in ihr „theologisches Urteil und Beleidigung miteinander verschmolzen“ seien.² Dergleichen gebe es, so Wendebourg, auch umgekehrt, nämlich in der Bezeichnung des Papstes als Antichrist. Die darin enthaltene Sachaussage, dass der Papst Ansprüche erhebe, „die nur Christus zukommen“ und sich daher „an Christi Stelle und gegen ihn“ setze, sei „durchaus nicht obsolet“, die evangelischen Kirchen verzichteten jedoch auf die Formel vom Antichrist, weil darin „die Sachkritik unauflöslich mit Beleidigung und Verletzung verbunden ist“.

Man würde als evangelischer Theologe gerne die römisch-katholischen Partner dazu hören, ob der hiernach nicht obsolet gewordene Vorwurf gegenüber dem Papst, sich an Christi Stelle und gegen ihn zu setzen, tatsächlich in ihren Augen bar jeder Verletzung und Beleidigung sei. Damit wäre aber das Gewicht der Aussage von Wendebourg verfehlt, denn sie erinnert mit Vehemenz daran, dass tatsächlich der Vorwurf einer antichristlichen, oder, wie man mit ihr dann als in ihren Augen weniger beleidigende Version formulieren müsste, gegen Christus gerichteten Verfasstheit der römisch-katholischen Kirche tief in das lutherische Gedächtnis gebrannt ist.

¹ Zugriff auf www.idea.de am 11.9.2007, dort die o.g. Datierung der Nachricht.

² FAZ 7.8.2007, Nr. 181, S. 16.

1. Reformatorische Grundlagen

Luther musste einen langen Weg gehen, ehe er zu der Auffassung gelangte, dass die Kirche, in der er aufgewachsen war und innerhalb seines Ordens und der Universität eine durchaus schon beachtliche Karriere gemacht hatte, die Kirche des Antichrist sei. Zu dieser Auffassung hat ihn nicht zuletzt die Konfrontation mit Gegnern geführt, die aus einer extrem papalistischen Tradition insbesondere des Dominikanerordens kamen. Schon der mit dem Gutachten im römischen Prozess beauftragte Silvester Prierias repräsentiert eine solche Auffassung: „Wer sich nicht an die Lehre der römischen Kirche und des Papstes hält als die unfehlbare Glaubensregel, von der auch die Heilige Schrift ihre Kraft und ihre Autorität bezieht, ist ein Häretiker“,³ heißt es in seinem *Dialogus de potestate papae* von 1518. Tatsächlich spitzte sich die Auseinandersetzung immer mehr auf die Frage nach dem Papstamt zu, die Luther in den Ablassthesen mit angesprochen, aber keineswegs in den Vordergrund gestellt hatte. Diese Zuspitzung rief umgekehrt bei Luther einen immer stärker intensivierte Reflexionsprozess hervor, kurz nach der Leipziger Disputation im Frühsommer 1519 kam Luther zu der Auffassung, dass jemand, der – wie sein dortiger Gegner Eck – allein dem Papst die Autorität zumesse, die Schrift auszulegen, diesen als den im Zweiten Thessalonicherbrief angekündigten Antichrist vor Augen stelle,⁴ und im Jahr 1520 reifte in Luther die Überzeugung, dass der Papst tatsächlich nicht nur aufgrund der Deutungen seiner Adepten, sondern aufgrund der kirchlichen Verfassung seines Amtes der Antichrist sei.⁵

Damit stand diese Auffassung für Luther weitgehend fest. An ihr ist im Blick auf die Konstitution des Antichristkonzepts vor allem Folgendes bemerkenswert:

1. Der Antichrist ist nicht eine Person, sondern eine Institution. Das unterscheidet Luther zwar nicht von allen, aber doch von vielen Gebrauchsweisen des Antichristbegriffs im Mittelalter. Damit verbinden sich die beiden weiteren Besonderheiten.

2. Das Auftreten des Antichrist ist nicht mehr an die Endzeit gebunden, existiert er doch in den Augen Luthers, seit sich der Bischof von Rom zum Papst gewandelt hat, was Luther an verschiedenen Gestalten der Papstgeschichte festmachen kann. Damit wird die Chiffre des Antichristen letztlich enteschatologisiert, was sich auch in einem Wortspiel Luthers niederschlägt, der Antichrist sowohl als „Endchrist“ wiedergeben kann, als auch als „Widerchrist“, und es ist letztere Bedeutung, die den Gebrauch bei ihm dominiert.

³ Peter Fabisch / Erwin Iserloh (Hg.), Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), Bd. 1, Münster 1988, 55.

⁴ WA 6,429,33–430,6.

⁵ S. zu dieser Entwicklung Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, in: KuD 45 (1999) 48–63.

3. Der Antichrist kann so nicht durch Narration und biographische Eigenheiten – wie die Geburt von einer Prostituierten in der mittelalterlichen Polemik oder ähnliches – identifiziert werden, sondern durch eine klare theologische Kriteriologie, in deren Zentrum der Satz aus 2 Thess 2,4 steht, dass der Widersacher sich über alles erheben werde, was Gott und Gottesdienst heißt. Dies bedeutet für Luther konkret: Antichrist ist der, der sich über die Heilige Schrift erhebt, und das trifft – wie erwähnt, auch aufgrund der papalistischen Theorien, denen er begegnete – in seinen Augen auf das Papstamt zu.

Welch eminente Bedeutung diese Antichristdefinition für Luther hat, zeigen seine berühmten Äußerungen zu Melanchthons Formulierung der *Confessio Augustana*, an der er unter anderem monierte, dass dort vom Antichrist nicht die Rede sei.⁶ Dieses Manko konnte er recht bald selbst korrigieren, als er die Schmalkaldischen Artikel abfasste, in denen er dann erklärte: „Dies Stuck zeigt gewaltiglich, daß er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich uber und wider Christum gesetzt und erhoet, weil er will die christen nicht lassen selig sein ohn seine Gewalt, welche doch nichts ist, von Gott nicht geordent noch geboten.“⁷

Es war gerade diese Schärfe, die anfänglich die Aufnahme der Schmalkaldischen Artikel innerhalb des Wittenberger Lagers schwierig machte, aber insbesondere durch das beharrliche Drängen des ernestinischen Sachsen in den fünfziger Jahren und unter dem Eindruck des Kampfes um die Reinhaltung des Luthertums unter den Bedingungen des Augsburger Interims gewannen die Schmalkaldischen Artikel und mit ihnen die Identifikation des Papsttums als Antichrist den Rang als Bekenntnisschrift. Das ist der Ausgangspunkt, von dem her die heutige lutherische Position zu verstehen ist, denn die Bekenntnisschriften enthalten diejenige Auslegung des Evangeliums, die Grundlage der lutherischen Kirchen ist, und sind Richtschnur für diejenige rechte Predigt, die nach *Confessio Augustana* 7 eine *nota ecclesiae* ist. Freilich sind Bekenntnisschriften für das Luthertum immer nur abgeleitete Norm, *norma normata*, die an der *norma normans* der Bibel zu messen und durch sie gegebenenfalls zu korrigieren ist. Sie sind nicht wie konziliare Texte im Horizont römisch-katholischer Theologie grundsätzlich irreversibel, sondern aufgrund besserer Einsicht in den biblischen Befund – und gegebenenfalls auch in die durch die Bekenntnisschriften implizit oder explizit vorgenommene Wirklichkeitsanalyse – revidierbar.

⁶ WA.B 5,496,8f.

⁷ BSLK 430,14–18.

2. Das Aufkommen des Themas im römisch-katholisch/evangelischen Dialog

Bei einer Durchsicht der drei vorliegenden Bände mit „Dokumenten wachsender Übereinstimmung“ aus dem weltweiten ökumenischen Gespräch, die Harding Meyer und andere herausgegeben haben,⁸ fällt auf: Die scharfe Antichristpolemik findet hier kaum eine Erwähnung. Der erste Text in dieser Sammlung, der hierauf eingeht, ist die Erklärung der Gemeinsamen Römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstags Martin Luthers 1983.⁹

Dieser relativ späte Zeitpunkt ist auch deswegen kein Zufall, weil gerade im lutherisch/römisch-katholischen Dialog generell die Papstfrage lange Zeit keine hervorgehobene Rolle gespielt hat. Im Jahr 1983 aber wurde sie in der theologischen Diskussion mit Macht aufgegriffen und löste gleich eine heftige Kontroverse aus, die am Anfang der Abwendung weiter Teile der lutherischen Theologie von dem Bemühen um Konsense in der Ökumene steht, die in dem weitreichenden Protest evangelischer Theologen und Theologinnen gegen die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre gipfelte.¹⁰ Das Luther-Jubiläumsjahr 1983 ist auch das Jahr, in dem Karl Rahner und Heinrich Fries den berühmt gewordenen hundertsten Band der *Quaestiones disputatae* unter dem Titel *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* vorlegten.¹¹ Allein schon die Tatsache, dass dieser Titel im Plural von den Kirchen spricht, zeigt in der heutigen Rückschau, wie ernsthaft das darin enthaltene Angebot von diesen namhaften Vertretern römisch-katholischer Theologie gemeint war. Im Blick auf die Papstfrage lief der später so genannte Rahner-Fries-Plan auf eine sehr weitgehende Einigung und eine sichtbare Einheit unter dem Papst als Oberhaupt hinaus, der zugleich das Unfehlbarkeitsdogma nur so gebrauchen sollte, dass dies „juristisch oder sachlich einem allgemeinen Konzil der ganzen Kirche entspricht“.¹²

Dass dies ausgerechnet in einem Jahr vorgebracht wurde, in dem das Luthertum durch das Jubiläum mit neuem Selbstbewusstsein seine Relevanz wahrnahm und über seine Wurzeln nachdachte, hat auf eine im Nachhinein fast

⁸ Harding Meyer u.a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*. Bd. 1, Frankfurt a. M./Paderborn 1983. Bd. 2, ebd. 1992; Bd. 3, ebd. 2003 (DwÜ).

⁹ Ebd., II, 447.

¹⁰ S. die kritischen Voten zur Gemeinsamen Erklärung und zur Gemeinsamen Öffentlichen Feststellung, in: *Rechtfertigung kontrovers. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Gespräch der Konfessionen*, hg. v. Ökumenisch-missionarisches Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg im Juli 2000, Berlin 2000, 31f, 41–43.

¹¹ Vgl. die Sonderausgabe: *Heinrich Fries / Karl Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg i. Br. 1985.

¹² Fries / Rahner, *Einigung* (Anm. 11), 18.

als selbstverständlich zu bezeichnende Weise eine scharfe Reaktion hervorgerufen. Die schärfste und bis heute spürbare Reaktion kam von dem damals in München tätigen jungen Systematiker Eilert Herms.¹³ Er formulierte eine „Antwort auf den Rahner-Plan“, die noch im folgenden Jahr unter dem Titel „Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen“ erschien¹⁴ und eine kritische Gesamtsicht des Rahner-Fries-Plans aus der Perspektive der reformatorischen Theologie entwickelte. Insbesondere wies er darauf hin, dass für evangelisches Kirchenverständnis aufgrund der Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche eine äußere institutionelle Einheit keineswegs wesentlich ist. Ja, nach Herms gilt sogar, dass die Differenz zwischen dem „Glaubenszeugnis für die Einheit der Kirche“ und der „von dieser bezeugten Einheit der Kirche selber als einem Implikat des Gegenstandes“ festzuhalten sei, und dass daher evangelischer Glaube „allen Versuchen, diese Differenz zu überwinden durch ‚Sichtbarmachung‘ der Einheit der Kirche selber [...] widerstehen“ müsse.¹⁵ Prononciert forderte Herms vor diesem Hintergrund eine Änderung des Grundverständnisses ökumenischer Bemühungen: Vor der Suche nach Einheitsformulierungen sollte die klare Formulierung der „fundamentale(n) Überzeugungsdivergenz [...], von der die Identität beider Partner abhängt“, stehen.¹⁶

Auch wo man ihm nicht in seinen Konsequenzen folgen will, ist doch deutlich zu verzeichnen, dass in der evangelischen Theologie aufgrund dieser gelegentlich geradezu als Fanal empfundenen Schrift die selbstbewusste Suche nach eigenen Wurzeln in den Vordergrund trat. Das bedeutete im konkreten Kontext, dass eine Kircheneinheit unter dem Papst weder wünschenswert noch nötig erschien, da sie sich aus dem genuinen evangelischen Kirchenverständnis eben gerade nicht ergab und, ebenfalls nach dem genuinen evangelischen Kirchenverständnis, auch für eine wahre Einheit, wie sie sich in der Schaffung einer Abendmahlsgemeinschaft äußern würde, nicht nötig ist. Wenn positive Stellungnahmen zu einem universalkirchlichen „Petrusdienst“ noch einmal auftraten, wie etwa in dem Dokument „Communio Sanctorum“ der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD),¹⁷ so wurde dies rasch scharfer Kritik unterzogen. Vor diesem Hintergrund einer vor

¹³ Zu weiteren Reaktionen s. *Heinrich Fries*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, in: *ders.* / *Otto Hermann Pesch*, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 13–84, 61–77.

¹⁴ *Eilert Herms*, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan (Kirche und Konfession 24), Göttingen 1984.

¹⁵ *Herms*, Einheit (Anm. 14), 165.

¹⁶ *Herms*, Einheit (Anm. 14), 184.

¹⁷ *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt a. M. 2000, 97–99.

allem im deutschsprachigen Kontext zugespitzten Debatte ist auch die bald angestoßene Diskussion um die Bezeichnung des Papstes als Antichrist zu verstehen.

3. Der Streit um „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“

Ihren eigentlichen Auftrieb bekam die Diskussion um die Identifikation des Papstes als Antichrist durch die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, die der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen im Gefolge des Deutschlandbesuch des damaligen Papstes Johannes Paul II. im Jahr 1980 aufgrund eines Auftrages der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission in einem mehrjährigen, bis 1985 reichenden Arbeitsprozess erstellte.¹⁸ Es stellt eine bis heute beeindruckende Sichtung der gegenseitigen Verurteilungen aus der Reformationszeit dar, und im Rahmen des Kapitels zum Amt wurde nahe liegender Weise auch die Rede vom „Antichrist“ thematisiert.¹⁹ Es handle sich hierbei, so der Bericht des Arbeitskreises, um eine Redeweise, die von dem apokalyptisch geprägten Denken Luthers hervorgerufen worden sei und neben der Polemik auch dem Inhalt nach „schon unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts bei genauer Würdigung des päpstlichen Selbstverständnisses sachlich nicht gerechtfertigt“ gewesen sei.²⁰ Heute werde „auch auf evangelischer Seite die Anwendung des Ausdrucks Antichrist auf das Amt des Papstes sowie die daraus folgende Wirkungsgeschichte gegenseitiger Verunglimpfungen bedauert“.²¹ Auch die modernen, mit dem Ersten Vatikanum verbundenen Entwicklungen könnten „in keiner Weise mehr die reformatorische Bezeichnung des Papstes als Antichrist rechtfertigen“.²² Das Ganze wurde in der klaren Aussage gebündelt: „Der Papst ist nicht der Antichrist.“²³ Damit war von angesehenen evangelischen Theologen und Kirchenvertretern also einer der Kernsätze der Schmalkaldischen Artikel schon nach den Bedingungen seiner Zeit als sachlich unzutreffend und für die Gegenwart schlechterdings unbrauchbar erklärt. Eine so deutliche Distanzierung von einer Bekenntnisschrift ist auch für das reformatorische Christentum, das gewohnt und gefordert ist, seine eigenen Traditionen kritisch zu bedenken, ungewöhnlich.

¹⁸ Zur Entstehung s. Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986, 9–12.

¹⁹ Lehmann / Pannenberg, *Lehrverurteilungen* (Anm. 18), 167f.

²⁰ Lehmann / Pannenberg, *Lehrverurteilungen* (Anm. 18), 168,3–5.

²¹ Lehmann / Pannenberg, *Lehrverurteilungen* (Anm. 18), 168,6–8.

²² Lehmann / Pannenberg, *Lehrverurteilungen* (Anm. 18), 168,22f.

²³ Lehmann / Pannenberg, *Lehrverurteilungen* (Anm. 18), 167,29.

Entsprechend war es auffälligerweise gerade dieser Punkt, der – neben Passagen, in denen als evangelische Position das Zugeständnis einer Wiederverheiratung Geschiedener vertreten und theologisch begründet wurde – dazu führte, dass Reinhard Slenczka, ehemals Direktor des Ökumenischen Instituts in Heidelberg und seinerzeit Dogmatikprofessor in Erlangen, seine Unterschrift unter das gesamte Dokument zurückzog und ausdrücklich Wert darauf legte, dass diese Distanzierung auch öffentlich gemacht wurde.²⁴ Blickt man präzise auf diejenigen Passagen, denen Slenczka seine Unterschrift verweigert hat, so geht es um die historisch relativierende Einordnung des reformatorischen Antichristkonzepts, unter anderem die Aussage, dies sei schon seinerzeit unsachgemäß gewesen. Nicht distanziert hat er sich von der applizierenden Aussage, dass auch das 1. Vatikanum nicht die Bezeichnung des Papstes als Antichrist rechtfertige. Man würde also seine Position verzerren, wollte man in ihr eine Repristination des Antichristbegriffs als Kampfformel sehen. Der Streit ging um die historische Zuordnung.

Aber der Streit weitete sich bald aus. Die Ökumenische Kommission legte das Dokument den Kirchen vor, und auf evangelischer Seite wurde nun ein umfassender Rezeptionsprozess begonnen: Das Kirchenamt der EKD forderte die Theologischen Fakultäten²⁵ zur Stellungnahme auf, und auf Ebene unterschiedlicher Kirchenbünde wurden Kommissionen gebildet, die das Papier prüften.²⁶

Auffälligster Befund ist dabei, dass die Kritik an dem Plädoyer des Dokumentes für eine Zurücknahme der Antichristprädikation keineswegs nur aus historischen Gründen bestritten wurde. Dies wird schon in der schärfsten Kritik, dem Gutachten der Göttinger Fakultät, deutlich. Und der Exkurs dieses Gutachtens über das Papsttum²⁷ enthält in nuce die Argumentation, die im Sommer 2007 Dorothea Wendebourg, seinerzeit Angehörige der Göttinger Fakultät, als die evangelische Haltung zum Antichristbegriff beschrieben hat: Hier liegen, so heißt es im seinerzeitigen Gutachten, „Polemik und theologisches Sachurteil ineinander“, und es solle auf den Begriff des Antichristen verzichtet werden, weil Polemik dem Umgang von Christen und Kirchen miteinander nicht entspreche.²⁸ Dann aber wird das „theologische[s] Sachurteil über die Institution des Papsttums“, das in dem Begriff steckt, zusammengefasst²⁹ und erwogen, dass dies möglicherweise tatsächlich im 16. Jahrhundert das

²⁴ *Lehmann / Pannenberg*, Lehrverurteilungen (Anm. 18), 171.

²⁵ *Dietz Lange* (Hg.), *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen 1991, 5.

²⁶ *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, Göttingen 1993, 12.

²⁷ *Lange*, *Überholte Verurteilungen?* (Anm. 25), 125–127.

²⁸ *Lange*, *Überholte Verurteilungen?* (Anm. 25), 125.

²⁹ *Lange*, *Überholte Verurteilungen?* (Anm. 25), 125.

Papstamt noch nicht genau getroffen habe.³⁰ Nun aber habe sich durch das Erste Vatikanum „der Gegensatz prinzipiell verschärft“,³¹ das Unfehlbarkeitsdogma habe die Auffassung der Schmalkaldischen Artikel, dass die Seligkeit auf römisch-katholischer Seite an das Papsttum gebunden werde, „bestätigt“,³² und die Aussage des Dokumentes, dass „kein Amt als solches [...] mit dem Antichristen identifiziert werden“ könne, vielmehr „alle Christen und Kirchen [...] Anlaß [hätten], das Inerscheintreten des Antichristen bei sich selbst zu fürchten“, lasse sich so nicht bestätigen.³³ Es ist schwierig, die hinter einer solchen Verneinung stehende positive Aussage exakt herauszufiltern. Aber nach dem Duktus, dass das Papsttum seit der Reformationszeit nicht besser, sondern schlimmer geworden sei, ja, dass ausgerechnet die Schmalkaldischen Artikel bestätigt worden seien, wird doch auf diese Weise insinuiert, es gebe sehr wohl ein Amt, das mit dem Antichristen identifiziert werden könne, nämlich das Papstamt – nur dass eben diese Identifikation aus Verzicht auf Polemik, oder, wie es in der neueren Formulierung heißt, auf Beleidigung, nicht vorgenommen werde.

Mit diesem Text ist die Antichristprädikation, freilich ohne jede apokalyptische Konnotation, mit Macht in den ökumenischen Diskurs zurückgekehrt – der „Widerchrist“, nicht der „Endchrist“ spielt auf diese Weise neu eine Rolle, und das bestätigen auch einige der kirchlichen Texte, die vorgelegt wurden. Während der damals aus dem Bereich der DDR-Kirchen vorgelegte Text sich die Aussage „Der Papst ist nicht der Antichrist“ zueigen macht,³⁴ freilich darauf verweist, dass dem Papsttum gegenüber kritische Gesichtspunkte zu wenig in Anschlag gebracht wurden, bietet die Kommission der Arnoldshainer Konferenz eine beeindruckende Differenzierung: Sie greift auf die Grundlage von Luthers Antichristlehre zurück, wonach der Papst Antichrist zu nennen sei, weil er die drei Stände *oeconomia*, *politia* und *ecclesia* zerstöre, und erklärt, von einer solchen Zerstörung sei lediglich im Blick auf die Kirche zu reden, vor einem Papstamt als Einheitsamt daher zu warnen.

Beide Texte also benutzen andere Differenzierungsmuster als das Göttinger Gutachten, auch wenn sie die grundsätzlichen Vorbehalte gegenüber einer Anerkennung des Papsttums teilen – womit sie wohl nicht nur die oben beschriebene Ökumenische Großwetterlage nach dem Rahner-Fries-Plan treffend repräsentieren, sondern auch eine sehr weitreichende evangelische Mehrheitsmeinung, die man mindestens in der Weise auf den Punkt bringen könnte, dass aus evangelischer Ekklesiologie selbst heraus nichts für die Existenz eines personalen Einheitsamtes spricht.

³⁰ Lange, *Überholte Verurteilungen?* (Anm. 25), 126.

³¹ Lange, *Überholte Verurteilungen?* (Anm. 25), 126.

³² Lange, *Überholte Verurteilungen?* (Anm. 25), 126.

³³ Lange, *Überholte Verurteilungen?* (Anm. 25), 126.

³⁴ Lehrverurteilungen im Gespräch (Anm. 26), 187

Die Stellungnahme der gemeinsamen Kommission von VELKD und Deutschem Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes³⁵ entspricht fast wörtlich dem Göttinger Gutachten: „In der Rede vom Papsttum als Antichrist liegen Polemik und theologisches Sachurteil unscheidbar ineinander. Weil Polemik dem Umgang von Christen und Kirchen miteinander nicht entspricht, sollte darum auf jenen Ausdruck verzichtet werden.“ Passagenweise wörtlich parallel wird dann auch über die Offenheit gesprochen, ob das implizierte Sachurteil im 16. Jahrhundert berechtigt gewesen sei, und auf die prinzipielle Verschärfung des Gegensatzes verwiesen.³⁶ Gerade angesichts dieser Parallelen fällt freilich auf, wo doch auch milder formuliert wurde: Auf die Antichristbezeichnung wird nicht nur wegen ihres polemischen Charakters verzichtet, sondern auch weil ein solches eschatologisch definitives Urteil dem Papsttum gegenüber unangemessen ist,³⁷ und die Kritik an der Aussage, keine Institution sei mit dem Antichristen gleichzusetzen, fehlt in den entsprechenden Teilen des lutherisch-kirchlichen Gutachtens.³⁸ Grundsätzlich aber teilt das Dokument die Hermeneutik einer Unterscheidung von Sachurteil und Polemik und versucht, durch Herauslösung des Sachurteils aus der Polemik einen legitimen Kern der Antichristaussage unter den Bedingungen moderner Umgangsformen aufrechtzuerhalten.

4. Theologische Abschlussbemerkungen

Wenn im Antichristbegriff Polemik und theologisches Sachurteil unscheidbar ineinander liegen sollen, muss man sich fragen, ob das Sachurteil tatsächlich ohne Polemik oder Beleidigung aussagbar ist, ob es also für Christen nicht-beleidigend und unpolemisch klingen kann, wenn ihnen vorgeworfen wird, sich an die Stelle Christi zu setzen. Und es ist offenkundig, dass dies nicht der Fall ist. Ob verbal oder nur der Sache nach: Das mit der Antichristidentifikation intendierte Urteil ist, über Christen ausgesprochen, von allergrößter Schärfe.

Das Instrumentarium, Polemik und Sachurteil zu scheiden, wird, das wird an dieser Überlegung deutlich, gerade dem Gewicht der Antichristaussage nicht gerecht – und es ist dankenswert, dass das Gutachten von VELKD und Nati-

³⁵ Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des LWB zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ vom 13.9.1991, in: *Lehrverurteilungen im Gespräch*. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993, 57–160 – das Vorwort zum Göttinger Gutachten ist im Juli 1990 unterzeichnet (*Lange*, *Überholte Verurteilungen?* [Anm. 25], 6), liegt also zeitlich voraus.

³⁶ Stellungnahme VELKD/ NKLWB (Anm. 35), 154.

³⁷ Stellungnahme VELKD/ NKLWB (Anm. 35), 153.

³⁸ Stellungnahme VELKD/ NKLWB (Anm. 35), 154,21–28.

onalkomitee des LWB einen Satz enthält, der eben dies ausdrückt: Es sei gegenüber dem Papsttum „nicht angemessen [...], ein endzeitlich definitives Urteil zu sprechen“.³⁹ Hier wird an die ursprüngliche eschatologische Wucht dieser Aussage erinnert, und es ist gut, dass diese Erinnerung erfolgt. Denn dass evangelische Theologie und Kirche heute darauf verzichtet, die Identifikation des Papstamtes als Antichrist aus den eigenen Bekenntnisschriften zu wiederholen, beruht nicht nur auf Höflichkeit.

Man kann und muss durchaus darüber diskutieren, ob die Aussage im Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“, dass der Gedanke, das Papsttum habe sich so gewandelt, dass es der seinerzeitigen Kritik nicht mehr entspreche, alle Probleme in der zureichenden Deutlichkeit erfasst. Dass die Zuspitzung der papalen Autorität durch das Unfehlbarkeitsdogma des 19. Jahrhunderts für evangelische Theologie und Kirche das Problem des Papstamtes eher verschärft als abgemildert hat, heben das Göttinger Gutachten und das Gutachten von VELKD und NK LWB zu Recht hervor. Diese Kritik freilich mit der Aussage zu untersetzen, der Papst sei der Antichrist bzw. setze sich an die Stelle Christi und gegen ihn, macht aus dem, was Kritik an einer als grundsätzlich christlich anerkannten, von der eigenen Deutung des Christentums freilich dezidiert unterschiedenen Gestalt von Kirchlichkeit sein soll und muss, eine Aussage im Modus konfessioneller Bipolarität zwischen Christentum und Widerchristlichkeit. Diesen Schritt zu unterlassen, raten eben dieselben Gründe ab, die auch zur Kritik gerade am Unfehlbarkeitsdogma führen: die Einsicht in die Begrenztheit des sündigen Menschen im Angesicht Gottes. Die aus den anthropologischen Grundvoraussetzungen des evangelischen Glaubens resultierende Demut mahnt – nicht aus Höflichkeit, sondern aus theologischer Einsicht – in der Konsequenz auch zur Vorsicht gegenüber einem Urteil von solcher eschatologischer Schärfe. Dieses zu fällen bleibt einem anderen vorbehalten als den Menschen.⁴⁰

Das enthebt den Glaubenden freilich nicht, auf jene Elemente in dieser Welt und vor allem in der Kirche zu achten, die Christus entgegenstehen, und diese zu benennen – vor allem im Bereich der eigenen Kirche. Wer heute – der Sache oder dem Wort nach – die Kategorie des Antichristen zur Beurteilung einer anderen Kirche kontroverstheologisch neu beleben will, folgt einem breiten Strom lutherischer Polemik. Die erschütternde Erkenntnis Luthers aber und ihren eigentlichen Angelpunkt, verfehlt er: Für Luther war ein ganz wesentliches Kriterium des Antichristen, dass er in der Kirche auftritt – gerade deswegen kam er als damals noch mit dem Papsttum verbundener Christ darauf, dieses selbst als Antichrist zu identifizieren. Greift man dieses spirituelle Anliegen wieder auf, so tut man gut daran, auf antichristliche Elemente in der eige-

³⁹ Stellungnahme VELKD/ NKLWB (Anm. 35), 153.

⁴⁰ So auch die Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des LWB, a.a.O. 153,26–28.

nen Kirche und im eigenen Glauben zu achten, wie es auch die Studie zu den Lehrverurteilungen angemahnt hat.⁴¹ Es ist zutiefst reformatorisch, den Menschen, der von der Sünde bestimmt ist, als einen solchen zu begreifen, der dazu neigt, sich selbst an Christi Stelle oder gegen ihn zu setzen. So kann die reformatorische Rede vom Antichrist noch heute ihren Ort haben: nicht als Kampfesformel, sondern als Richtschnur der Selbstkritik.

Zusammenfassung: Noch immer ist die Antichrist-Zuschreibung an die Adresse des Papsttums im Bereich der evangelischen Kirchen präsent – sie ist freilich tief in die Geschichte der Reformation eingeschrieben, wie dies an Luther selbst ersichtlich ist. Neben den jüngeren Überlegungen, die seit den 1980er Jahren in der Folge des Rahner-Fries Planes angestellt wurden, ob denn freilich eine solche fundamentale Prädikation historisch gerechtfertigt gewesen sei bzw. ist, wird auch die zweischneidige Aussage, dass in der Antichrist-Zuschreibung Sachurteil und Polemik nicht getrennt werden könne, und man gerade deshalb darauf verzichte, einer genaueren Analyse und Kritik zugeführt.

Abstract: The attribution of Antichrist to the papacy still endures in the sphere of the Protestant churches – admittedly, it is deeply engraved in the history of the Reformation as is clear in the case of Luther himself. The more recent reflections since the 1980's, which resulted from the Rahner-Fries plan and concern whether such an admittedly fundamental predication was or is historically justified, are considered here. In addition, the double-edged statement that one cannot separate the judgment of the facts from the polemics in the Antichrist-attribution and that for exactly this reason one should forgo using it, is also subjected to a more precise analysis.

⁴¹ *Lehmann / Pannenberg*, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (Anm. 18), 168,23–25; vom Göttinger Gutachten kritisiert in *Lange*, Überholte Verurteilungen (Anm. 25), 126.

VI.

DER ANTICHRIST IN DER LITERATUR
UND IM FILM

Nero, Napoleon, Hitler, Stalin...

Variationen des Antichrist in der Literatur des 20. Jahrhunderts

von Georg Langenhorst

„Bibelauslegung kann in der Tat zum Instrument des Antichrist werden.“¹ Diese Aussage stammt nicht von einem Literaten, sondern von niemand geringerem als dem gegenwärtigen Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger bezieht sich in der zitierten Aussage aus seinem im Jahr 2007 erschienenen Buch *Jesus von Nazareth* jedoch direkt auf einen Literaten, rekurriert er hier doch auf die wichtigste literarische Veröffentlichung zur Tradition des Antichrist, auf Wladimir Solowjew (1853–1900) im Jahr 1900 veröffentlichte *Kurze Erzählung vom Antichrist*. Solowjew legt dort dem Antichrist den Gedanken in den Mund, er habe von der „Universität Tübingen [...] den Ehrendoktor der Theologie“² angetragen bekommen, ein Gesuch, das er dankbar angenommen habe. Dankbar hat auch Benedikt XVI. diese Steilvorlage aufgegriffen: Der Antichrist als Ehrendoktor der – freilich – Evangelisch-Theologischen Fakultät³ Tübingen, an deren katholischer Schwesterfakultät der Theologieprofessor Ratzinger einige für ihn eher komplizierte Jahre lehren und mit deren Professorenkollegen er später einige langwierige theologische und kirchendisziplinarische Dispute pflegen würde – diese literarische Idee war zu reizvoll, um sie ungenutzt zu lassen. Ja, dieser Antichrist komme daher mit der „Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit“ um „nur *seine* Exegese, die angeblich rein wissenschaftliche“ als „auf der Höhe der Zeit“ zu preisen, dabei sei sie lediglich ein Diskurs, in dem „Gott selbst nichts sagt und zu sagen hat“⁴ ... Der Antichrist aber wandert so über seine literarische Gestaltung hinein in eines der meistverkauften Bücher des noch jungen Jahrhunderts, in das Buch des Papstes!

Ein solch prominentes Schicksal hat die Figur des Antichristen in der Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts sonst kaum ausgezeichnet. Im Gegenteil: Bernard McGinn spricht in seiner umfassenden Studie zu dieser Figur offen davon, dass die Tradition des Antichrist in weiten Teilen des zeitgenössischen

¹ Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth*. Erster Teil: Von der Taufe Jesu bis zur Verklärung, Freiburg/Basel/Wien 2007, 64.

² Wladimir Solowjew, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller, Donauwörth 192002, 37.

³ Nach Hinweis von Ludolf Müller nahm Solowjew diese Episode als Kommentar zur liberalen Bibelexegese von David Friedrich Strauß und der „Tübinger Schule“ im Gefolge von Ferdinand Christian Baur in seine Erzählung auf. Vgl. ebd., 108.

⁴ Benedikt XVI. / Ratzinger, *Jesus* (Anm. 1), 65.

Bewusstseins „schlicht vergessen“⁵ worden sei, obwohl es eine erstaunliche Welle gerade literarisch-fiktionaler Antichristgestaltungen gebe. „Der Antichrist wurde in der modernen Literatur nicht extensiv aufgegriffen, wo er aber auftaucht, ist er oft eine faszinierende und originelle Figur.“⁶ Derartige literarische Gestaltungen – häufig bislang völlig unbeachtet – sollen im Folgenden benannt, dokumentiert und charakterisiert werden.

Zunächst sind einige Grenzlinien des Untersuchungsgegenstandes klar zu benennen: Es kann hier nicht darum gehen, die klassischen, oft untersuchten russischen Werke aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in den Mittelpunkt zu stellen: Denn gewiss, neben Solowjews wirkungsgeschichtlich alles überragendem Versuch „die Menschheitsgeschichte im Licht des Antichrist“ als „Träger des immerwährenden Geheimnisses der Bosheit“⁷ zu zeichnen, kann man auf andere russische Autoren verweisen, ist doch gerade dort das „Bild des Antichrist“ als Verkörperung für das „Böse in der Welt“⁸ üblich und oft ausgestaltet worden. Spuren dieser Tradition finden sich etwa bei Dmitri Mereschkowski (1865–1941) – nur chiffrenartig in der Romantrilogie *Christ und Antichrist* (1896/1901/1905), zudem im Mysterienspiel *Christus, die Engel und die Seele* (1910) oder in dem Essay „Kreuz und Pentagramm“ (1920); bei Wladimir Majakowski (1893–1930) – etwa in der Erzählung *Der Mensch* (1916/17) oder dem Theaterstück *Mysterium buffo* (1918); oder bei Andrej Bely (1880–1934), der ein Mysterienspiel unter dem Titel *Der Antichrist* schreiben wollte, Motive daraus in das Kurzdrama *Der Angekommene* (1903) übernahm.

Zum Zweiten: Gleichfalls nur benannt, nicht aber näher charakterisiert werden auch einzelne Werke aus anderen Nationalliteraturen, wie etwa der zweite Roman der Schwedin Selma Lagerlöf (1858–1940) *Das Wunder des Antichrist*⁹ (1897), oder die peripher gebliebenen englischen Romane¹⁰ *Lord of the World* (1907) von Robert Hugh Benson oder *All Hallow's Eve* (1945) von Charles Williams. Unbeachtet bleibt schließlich die blühende Verwendung des Antichrist-Motivs in der internationalen Science-Fiction- und Phantasy-Literatur, wie etwa in dem Kriminalroman *Antichrist* von Sylvia T. Hamon (1990), in

⁵ Bernard McGinn, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York 2000, 250.

⁶ Ebd., 262. Übersetzung GL.

⁷ Antanas Maceina, *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist“* Solowjews, Freiburg 1955, VII.

⁸ Wolfgang Kasack, *Christus in der russischen Literatur. Ein Gang durch ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2000, 159. Dort weitere Hinweise zur russischen Tradition.

⁹ Mehrere deutsche Fassungen, zuletzt: *Selma Lagerlöf, Das Wunder des Antichrist*, München 1985.

¹⁰ Vgl. McGinn, *Antichrist* (Anm. 5), 269–271.

Michael O'Brians *Father Elijah. An Apocalypse* (1996) oder in Jörg Kastners *Der Engelspapst* (2002).

Im Zentrum soll vielmehr die Frage stehen, wo, wie und warum das Motiv des Antichrist in der deutschsprachigen Literatur seit 1900 aufgegriffen und gestaltet wurde. Seitenblicke beziehen auch solche literarische Werke mit ein, deren internationale Bedeutung durch die Übersetzung ins Deutsche deutlich wird. Obwohl zahlreiche Untersuchungen zur literarischen Gestaltung und Verwendung apokalyptischer Motive und Strukturen vorliegen,¹¹ ist gerade dieses Motiv bislang noch wenig erforscht,¹² so dass ein Anspruch auf umfassende Sichtung hier nicht erhoben wird. Anhand exemplarischer Texte und Textdeutungen sollen einige Tendenzen markiert werden, die Anhaltspunkte für künftige Spezialforschungen sein können.

Eine erste Beobachtung: Der Antichrist dient der Literatur von vornherein als symbolisch-chiffrierte Gestalt, in deren Gewand verschlüsselte Anspielungen auf konkrete apokalyptisch-diktatorische Gestalten der Menschheitsgeschichte möglich werden, die man direkt nicht aussprechen dürfte: Weltreiche, Herrscher und Potentaten, aber auch geistige Strömungen lassen sich mit dieser Figur ins Wort setzen. Kaum ein Name fehlt: War es für Luther das Papsttum oder bei Lagerlöf der Sozialismus, so waren es bei den russischen Literaten Anspielungen auf Zaren wie Peter den Großen, auf Lenin und Stalin. In der peripher gebliebenen Novelle *Der Tod des Antichrist* (1901) von Johannes Schlaf (1862–1941) – einem der Hauptvertreter des deutschen Naturalismus – wird Nero mit dem Antichrist gleichgesetzt: „der ‚göttliche Nero‘, angelangt an der äußersten Grenzscheide irdischer Wünsche, auf der Höhe der menschlichen Allmacht; der Antichrist“¹³. In Paul Wieglers (1878–1949) historisierendem Roman *Der Antichrist. Eine Chronik des dreizehnten Jahrhunderts* (1928) kommt diese Rolle Friedrich II. zu. Der Portugiese Teixeira de Pascoaes (1877–1952) porträtiert in einem 1940 entstandenen, 1997 auf Deutsch erschienenen Roman¹⁴ Napoleon als Antichrist. Viele Ausdeutungsperspektiven der Antichrist-Gestalt werden schon in diesen wenigen Beispielen deutlich. Einige wichtigere Traditionslinien sollen im Folgenden hervorgehoben werden.

¹¹ Vgl. Georg Langenhorst, „Die Apokalypse ernährt ihren Mann“ (W. Genazino) – Apokalyptische Strömungen in der deutschsprachigen Literatur, in: Gerda Riedl / Manfred Negele / Christian Mazenik (Hg.), *Apokalyptik – Zeitgefühl mit Perspektive?*, Paderborn 2011.

¹² Vgl. Elisabeth Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart 1983, 47–49, besonders jedoch: Peter Tschuggnall, *Der Antichrist*, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Personen und Figuren*, Mainz 1999, 541–555. Diesem Aufsatz verdankt mein Beitrag zahlreiche Impulse.

¹³ Johannes Schlaf, *Jesus und Mirjam; Der Tod des Antichrist; Das Fruchtmahl. Erzählungen*, Dessau 1921, 37–62, hier 41.

¹⁴ *Teixeira de Pascoaes, Napoleon. Spiegel des Antichrists*, übers. von Albert Vigoleis Thelen, 1940, Bonn 1997.

1. Antichrist als apokalyptisches Einzelmotiv

In der Auflistung einzelner Werke, die das Motiv des Antichrist literarisch gestalten, wurde schon deutlich, dass die stark apokalyptisch gefärbte Literatur in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts dieses Motiv in besonderer Weise aufgriff. Ein Beispiel für diese Tradition soll zunächst näher betrachtet werden. In Stefan Georges (1868–1933) Gedichtsammlung *Der siebente Ring* (1907) findet sich in dem zwischen Mitte 1901 und Anfang 1904 entstandenen Zyklus „Gestalten“ der folgende Text:¹⁵

Der Widerchrist

„Dort kommt er vom berge dort steht er im hain!
Wir sahen es selber er wandelt in wein
Das wasser und spricht mit den toten.“

O könntet ihr hören mein lachen bei nacht:
Nun schlug meine stunde nun füllt sich das garn
Nun strömen die fische zum hamen.

Die weisen die toren – toll wälzt sich das volk
Entwurzelt die bäume zerklüftet das korn
Macht bahn für den zug des Erstandnen.

Kein werk ist des himmels das ich euch nicht tu.
Ein haarbreit nur fehlt und ihr merkt nicht den trug
Mit euren geschlagenen sinnen.

Ich schaff euch für alles was selten und schwer
Das Leichte ein ding das wie gold ist aus lehm
Wie duft ist und saft ist und würze –

Und was sich der grosse profet nicht getraut:
Die kunst ohne roden und säen und baun
Zu saugen gespeicherte kräfte.

Der Fürst des Geziefers verbreitet sein reich
Kein schatz der ihm mangelt kein glück das ihm weicht...
Zu grund mit dem rest der empörer!

Ihr jauchzet entzückt von dem teuflischen schein
Verprasset was blieb von dem früheren seim
Und fühlt erst die not vor dem ende.

Dann hängt ihr die zunge am trockenen trog
Irrt ratlos wie vieh durch den brennenden hof...
Und schrecklich erschallt die posaune.

¹⁵ Stefan George, *Sämtliche Werke* in 18 Bd., Bd. 6/7, Stuttgart 1986, 56f.

In ihm eigener Typographie und eigenem Rhythmus lässt George den Antichrist selbst sprechen. Während die erste Strophe – mit dem einzigen echten Reim des Gedichtes – anonym bleibenden Vertretern des Volkes in den Mund gelegt wird, schildern die folgenden Strophen den Kommentar des Antichrist auf die Leichtgläubigkeit des Volkes. „Nun“, da das Volk ihn anhand von eigentlich Jesus zugeschriebenen Wundertaten als den wiedergekommenen Christus identifiziert zu haben glaubt, schlägt seine Stunde, so die zweite Versgruppe. Mit dem Auftreten Jesu und dem sich ausbreitenden Glauben an seine Wiederkehr begann die Wirkzeit des Antichrist, dessen „hamen“ (= Fangnetz) sich zu füllen beginnt. Er selbst, der Antichrist, erfüllt die Sehnsüchte und Erwartungen des Volkes, und alle, ob Weise oder Toren, bemerken den Betrug nicht, der sich eben nur „um haarbreit“ von der wirklichen Wirkweise Christi unterscheidet, so wie sich die Nichtreime in den jeweils ersten zwei Zeilen sämtlicher Strophen des Antichrist tatsächlich selbst auch jeweils nur um Haaresbreite von echten Reimen unterscheiden. Tatsächlich aber werden so „gespeicherte Kräfte“ verbraucht, verbreitet sich nicht das Reich Gottes, sondern das Reich Luzifers („der Fürst des Geziefers“), der stets reicher, mächtiger, stärker wird. Doch so schön der „teuflische schein“, das schreckliche Ende ist gewiss. Alle Lebensenergien und Vorräte werden verbraucht sein, wenn das „ende“ naht, und das Schallen der Posaune wird das Gericht ankündigen, vor dem es dann kein Entkommen geben wird. In dieser „bedacht archaisierenden Sprache“, in diesem „Balanceakt von Ernst und Ironie“¹⁶ werden hier die Verführungen des Antichrist gezeichnet, der die Menschen vor dem Ende der Zeiten mit falschen Versprechungen verlockt, denen diese nur zu gern folgen. George fängt in diesem Gedicht – dessen erster Entwurf den Titel „Nova Apokalypsis“ trug – eine Strömung des Zeitgeistes seiner Epoche ein, der sich im Ersten Weltkrieg eruptiv entladen und den Versprechungen der Moderne ein hartes Ende vor Augen führen wird. Das Gedicht über den Antichrist wird einerseits zum Spiegel von Leichtgläubigkeit und Verführbarkeit, gleichzeitig zur Warnung und Mahnung, den genannten Tendenzen Einhalt zu gebieten.

George hat sich jedoch noch ein weiteres Mal mit dem Motiv des Antichristen befasst. Die Geschichte dieses Textes ist freilich höchst ungewöhnlich. Er erschien zunächst in der Gedichtsammlung *Der Umkreis* (1927) von Karl Wolfskehl (1869–1948), einem seiner engsten Freunde, „Jünger“ und Bewunderer.¹⁷ Dass der Text von George stammt, wurde erst nachträglich deutlich. Erst 1984 wurde es in eine offizielle Ausgabe der Werke Stefan Georges mit aufgenommen, verbunden mit dem Hinweis George habe – laut Wolfskehl –

¹⁶ Gerhard Schulz, Ein neuer Weltzusammenbruch: Stefan George: Der Widerchrist, ¹1980, in: Marcel Reich-Ranicki (Hg.), 1400 Deutsche Gedichte und ihre Interpretationen, Bd. 5, Frankfurt/Leipzig 2002, 397–399, hier 398.

¹⁷ Vgl. Friedrich Voit, Karl Wolfskehl. Leben und Werk im Exil, Göttingen 2005, 68: „das Gedicht ‚Nova Apokalypsis‘ gab bekanntlich George anonym in den Band“.

ihm dieses Gedicht „geschenkt“¹⁸. Es trägt nun tatsächlich den zuvor verworfenen Titel: „Nova Apokalypsis“¹⁹: Möglich, dass George hier nicht in seinem Sinne authentisch dichtete, sondern so, wie er es im Sinne Wolfskehl's für möglich hielt. Dieser Aspekt wurde literaturwissenschaftlich aber noch nicht genauer untersucht.

Nova Apokalypsis

Endchrist endchrist du wurdest zum spott
Statt deiner kommt der fliegengott.

Larven aus faulenden hirnen gekrochen
Sind nun ins leben hereingebrochen

Breiten sich dreist über alle gassen:
„Das reich ist unser: wir kommen in massen.

Der geht noch aufrecht – reisset ihn um
Der hat noch ein antlitz – zerret es krumm!

Der schreitet noch – er schleiche und hinke
Der schaut noch – macht dass er schiele und zwinkle!

Kein arm: wir brauchen nur taster und greifer
Kein blut: wir brauchen nur gallert und geifer.

Hinweg mit seelen und höhen und himmeln
Wir brauchen nur staub: wir kriechen und wimmeln.“

In den zweizeiligen Reimstrophen wird der „Endchrist“ angeredet, wohl als der zum Jüngsten Gericht wiederkehrende wahre Christus zu verstehen. In dieser „neuen Apokalypse“ jedoch übernimmt der „fliegengott“ – im vorigen Gedicht als „Fürst des Gezieters“ angesprochen – das Ruder. Die von ihm stammenden Larven und Maden bestimmen das Leben, Denken und Sprechen der Massen, das durch direkte Rede gekennzeichnet in den Strophen drei bis sieben entfaltet wird: Aufrichtigkeit, Format, ganzheitlicher Einsatz der Fähigkeiten von Körper und Geist – all das ist in den Zeiten des Widerchrist, ist bei den Anhängern des Fliegengotts verpönt und wird systematisch vernichtet. In diesem Gedicht wird so ein Typ des angepasst-stromlinigen Zeitgenossen karikiert, der das Kommen und den Erfolg des Antichristen erst ermöglicht.

Was hier nur als allgemeine apokalyptische Stimmung, als Zeitgefühl beschrieben wird, sollte in der Folgepoche konkrete Gestalt, konkretes Profil, einen konkreten Namen bekommen. In dem 1916 entstandenen Versepos *De Antichrist*²⁰ des westfälischen Mundartdichters Karl Wagenfeld (1869–1939)

¹⁸ Stefan George, Werke, 2 Bde., ⁴1984, Kommentar von Georg Peter Landmann.

¹⁹ Karl Wolfskehl, Gesammelte Werke. Erster Band: Dichtungen, Hamburg 1960, 68–69.

²⁰ Karl Wagenfeld, *De Antichrist*, 1916, Warendorf⁴1922.

dient der Verweis auf die Titelgestalt vor allem zur „Warnung vor Hass und Feindschaft als Nährboden für den Krieg“²¹. Der weitgehend unbekannt gebliebene Schriftsteller Max Fischer stellte in seinem 1919 erschienenen Roman *Der Antichrist* (1919) den Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und die Auseinandersetzung zwischen Bolschewinismus, Sozialismus und Christentum visionsstark, aber poetisch nur schwach ausgestaltet dar. In der 1921 entstandenen Erzählung *Die Geburt des Antichrist* von Leo Perutz (1884–1957) wird in kunstvollen Verschlüsselungen die Vorgeschichte und die Ankunft des Antichrist erzählt, der sich als künftiger Priester tarnt. Und weitere Werke greifen den Antichrist in unterschiedlichen Kontexten und Gattungen auf: so in dem Roman *Der Antichrist* (1921) des Wiener Schriftstellers Friedl/Friedrich Schreyvogel (1899–1976), so in den Mysterienspielen *Der Antichrist* (1911) von Reinhard Johannes Sorge (1892–1916) und *Ein Spiel vom Tode, dem Antichrist und den letzten Dingen* (1922) des Österreicherers Georg Terramare (1889–1948), so aber auch noch nach 1945 in der Legende der steirischen Heimatdichterin Paula Grogger (1892–1984) *Der Antichrist und unsere Liebe Frau* (1949). All diese Werke erreichten nur eine geringe Verbreitung und blieben letztlich bedeutungslos.

Anders in den Jahren ab 1933. In der Folgezeit werden vor allem Hitler, seine Anhänger, ja der gesamte Nationalsozialismus als System im Bilde des Antichrist gezeichnet werden. Spuren dieser Gleichsetzung führen uns zunächst noch einmal zurück zu Stefan George. George, dessen Haltung zum Nationalsozialismus ein in der Forschung umstrittenes Thema bleibt, hatte als letzte Neuzugänge in seinen Kreis die drei Gebrüder Stauffenberg aufgenommen, die ein Leben lang von ihm fasziniert blieben. Das gilt vor allem auch für Claus Schenk von Stauffenberg²², der Hitler und seine Politik zunächst begrüßt hatte, später deren zerstörerische Absurdität durchschaute und zu dem wohl bekanntesten Akteur und dann Opfer des gescheiterten Attentats auf Hitler werden sollte. Ein zentraler Text, der erstens den Umschwung Stauffenbergs mit bewirkte, der zweitens „mehrfach“ von ihm „im privaten, im dienstlichen und im verschwörerischen Rahmen zitiert“²³ wurde, der drittens so etwas wie ein Geheimcode der Verschwörer des 20. Juli wurde, war nun ausgerechnet Georges „Der Widerchrist“. Vor allem das 40 Jahre zuvor verfasste Zeilenpaar „Ein haarbait nur fehlt und ihr merkt nicht den trug / Mit euren geschlagenen sinnen“ hat er wohl nicht nur auf sich selbst und seine anfängliche Verblendung bezogen, sondern auch als Analyse der Umstände des Deutschlands seiner Zeit verstanden.

²¹ Tschuggnall, *Der Antichrist* (Anm. 12), 546.

²² Vgl. Peter Hoffmann, Claus Schenk Graf von Stauffenberg und seine Brüder, Stuttgart 1992.

²³ Marcel Beyer, Stefan George, die Brüder Stauffenberg und die Eindeutigkeit, in: Text und Kritik, Heft 168: Stefan George, hg. von Heinz Ludwig Arnold, Göttingen 2005, 35–46, hier 42.

Georges Antichrist-Gedicht wurde so zu einem persönlichen Identifikationstext, gleichzeitig zu einem kollektiven Geheimtext, mit dessen Hilfe dem Hitler-Regime die Maske vom Gesicht gezogen wurde. Kaum noch verwunderlich, dass sich Berichte finden, denen zufolge 1942 von englischen Flugzeugen aus Flugblätter über Deutschland abgeworfen wurden, auf denen Georges „Widerchrist“-Gedicht abgedruckt war,²⁴ ein Gedicht, dass in unheilsprophetischer Vorausschau ungeahnt die gesellschaftlichen Entwicklungen in Deutschland symbolisch voraussah. Adolf Hitler und die gesamte Bewegung des Nationalsozialismus als Antichrist: diese Gleichsetzung wird von mehreren Schriftstellern literarisch wirkmächtig gestaltet.

2. Reinhold Schneider: „Der Antichrist“

In Reinhold Schneiders (1903–1958) lyrischem Werk spielen apokalyptische Motive und eine apokalyptische Zeitdeutung eine zentrale Rolle. Im Jahr 1943 – Theodor Haecker übersetzt zur selben Zeit den Antichrist-Essay Newmans²⁵ – entstehen sieben Gedichte in direkter Auseinandersetzung mit dem biblischen Buch der Apokalypse, die 1946 – zusammen mit einigen anderen Gedichten des Autors aus dieser Zeit – unter dem Titel *Apokalypse. Gedichte* veröffentlicht werden. Wie fast immer bei Schneider handelt es sich dabei um Texte in Form des von ihm im deutschen Sprachraum unübertroffen perfektionierten Sonetts. Doch bereits in seinem ersten, 1939 veröffentlichten Gedichtband mit dem schlichten Titel *Sonette* finden sich apokalyptische Motive, vor allem in dem für uns zentralen Text „Der Antichrist“²⁶:

Der Antichrist

Nach Luca Signorelli

Er wird sich kleiden in des Herrn Gestalt,
Und seine heilige Sprache wird er sprechen
Und Seines Richteramtes sich erfreuen
Und übers Volk erlangen die Gewalt.

Und Priester werden, wenn sein Ruf erschallt,
Zu seinen Füßen ihr Gerät zerbrechen,
Die Künstler und die Weisen mit ihm zechen,
Um den sein Lob aus Künstlermunde hallt.

Und niemand ahnt, dass Satan aus ihm spricht

²⁴ So Michael Petrow, *Der Dichter als Führer? Zur Wirkung Stefan Georges im „Dritten Reich“*, Marburg 1995, 87.

²⁵ Vgl. den Beitrag von Roman Siebenrock in diesem Band.

²⁶ Reinhold Schneider, *Gedichte*, Frankfurt 1987, 26.

Und seines Tempel Wunderbau zum Preis
Die Seelen fordert, die er eingefangen;

Erst wenn er aufwärts fahren will ins Licht,
Wird ihn der Blitzstrahl aus dem höchsten Kreis
Ins Dunkel schleudern, wo er ausgegangen.

Zunächst nachgefragt im Blick auf die Gattungsentscheidung: Wie passt das zusammen, die apokalyptisch-antichristliche Vision auf der einen, und die strenge, irdische, künstlerisch vollkommene Form des Sonetts auf der anderen Seite? Tatsächlich verrät Schneiders gewählte lyrische Form als solche bereits viel über den gedanklichen Grundduktus seiner Lyrik. Die kunstvolle Gebundenheit des Sonetts, die im Zeilensprung fließende Gewundenheit, die Stimmigkeit und Sicherheit der strengen Form von Metrum und Reim steht bei ihm bewusst als Gegenprogramm zum Chaos, zur Form- und Ordnungslosigkeit der Zeit. Schneider selbst notiert dazu am 11.10.1931 mit Bezug auf den Escorial, den architektonisch streng gegliederten monumentalen Palast Philipps II., in sein Tagebuch: „Meine Verse baue ich ganz im Stil des Escorial: symmetrisch, schwer; ich opfere die Form unter keiner Bedingung, weil die Form Inhalt ist; so kommt etwas Architektonisches zustande ... Meine eigene höchste Lust ist es nun, in diese Strenge einen chaotischen Gehalt zu bannen: das Lob der Schwermut, des Untergangs, des Chaos, wodurch die Form zur notwendigen Ergänzung des Gesagten wird. Da der Untergang in streng gebändigten Worten gefeiert wird, ist er von dem unbesiegbaren Bau- und Formtrieb doch schon überwunden. Die Sonette sind ganz das, was der Escorial für mich ist: eine zerstörende innere Gewalt wählt sich als Erscheinungsform das Gesetz.“²⁷

Die strukturgebundene Form des Sonetts trotzt also der formauflösenden apokalyptischen Chaosvision aus der trostlosen Gegenwart. Im Gedicht werden „die Schatten der Dinge gestaltet, die unsichtbare Welt, die die sichtbare überwältigt“²⁸. Derartig konzipierte Gedichte finden sich bei Schneider in dieser Zeit zuhauf: Texte der zugesprochenen Zuversicht; Texte der mahnenden Konzentration auf Gebet, Gericht und Gnade; Texte der direkt-indirekten politischen Kritik.

So auch in diesem 1938 verfassten Text: Im Untertitel wird deutlich, dass es sich bei diesem Sonett um ein *Bildgedicht* handelt, eine lyrische Meditation über ein dem Dichter konkret vor Augen stehendes Kunstwerk. Es handelt sich dabei um die berühmten Antichrist-Fresken des italienischen Malers Luca Signorelli (1445/50–1523), welche dieser zwischen 1499 und 1502 im Dom von Orvieto malte. Schneiders Gedicht ist so beides zugleich: meditierende Bildbeschreibung wie Aktualisierung. Reinhold Schneider war 1937 zur katho-

²⁷ Reinhold Schneider, Tagebuch 1930–1935, hg. von Edwin Maria Landau, Frankfurt 1983, 245.

²⁸ Ebd., 244.

lischen Kirche zurückgekehrt, von der er sich lange entfremdet hatte.²⁹ In den folgenden Jahren wird er nicht nur verstärkt auf christliche Bilder, Vorstellungen und Weltdeutungen zurückgreifen und vor allem in die katholische Welt hinein wirken, mehr und mehr beziehen seine Werke auch politisch oppositionell Stellung. Verkleidet in überzeitliche Bilder zählen seine Texte zu den wichtigsten Zeugnissen der so genannten „inneren Emigration“ während der Nazidiktatur. Mit diesem umstrittenen Begriff werden Denker und Dichter zusammengefasst, die in Deutschland blieben, um von hier aus vorsichtig aber deutlich Widerstand und Trost zu verbinden.³⁰

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass man das vorliegende Gedicht mindestens auf zwei Ebenen lesen kann: Was einerseits ganz und gar als lyrische Bildmeditation eines nur noch wenig gebräuchlichen Motivs (des Antichrist) gelesen werden kann, wird andererseits zur versteckten Kritik an Hitler, seinem Regime und der Verführbarkeit von „Priestern“, „Künstlern“ und „Weisen“. So kursierten Kopien gerade dieses Schneider-Gedichts „millionenfach“³¹ unter der Hand als Chiffrentext des heimlichen Widerstands. Denn tatsächlich: Vieles verbindet das klassische Motiv des Antichrist mit Hitler – anmaßende Kopie der „Gestalt“ des Herrn; Übernahme von Sprachtraditionen, die eigentlich im Binnenbereich des Christentums verankert sind; größenwahnsinnige Selbstüberhöhung zum letzten Richter; Gewalterlangung über die Menschen – so die erste Strophe. Die zweite Strophe richtet den Blick selbstkritisch auf die Reaktion gerade derjenigen, die das falsche Spiel durchschauen müssten. Aber Priester, Künstler und Weise passen sich an, ordnen sich unter. Während die Priester ihre Opfergeräte zerstören, den Ritus einstellen, nicht aber den Ritus einfach auf ein neues Gegenüber übertragen – auch eine solche Stilisierung wäre denkbar gewesen – machen sich Künstler und Weise mit dem neuen Herrscher gemein.

Vor allem die Künstler werden bloßgestellt, lassen sie sich doch von der Macht blenden und singen – anstelle des Gotteslobs – „ihm“ ihre Preisgesänge. Im klassischen Sonett brechen Ton und Aussage nach den zwei Vierzeilern. Die abschließenden Dreizeiler bringen eine neue Perspektive. So auch hier: „Niemand“ durchschaut die Verführungsgewalt des Antichrist – niemand außer dem Verfasser dieses Gedichts, der sich dadurch von den „Künstlern“ abhebt. So schließt das Bild mit einer Zukunftsvision, die gleichzeitig Warnung, Mah-

²⁹ Vgl. *Karl-Josef Kuschel*, Reinhold Schneider und die Zweifel an Gott, in: *ders.*, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“ Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991, 241–284. *Georg Langenhorst*, Reinhold Schneider heute lesen? Theologisch-literarische Annäherungen, in: *Friedrich Emde / Ralf Schuster* (Hg.), *Wege zu Reinhold Schneider. Zum 50. Todestag des Dichters*, Passau 2008, 1–30.

³⁰ Vgl. *Wolfgang Frühwald / Heinz Hürten* (Hg.), *Christliches Exil und christlicher Widerstand. Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985*, Regensburg 1987.

³¹ *Beatrice Eichmann-Leutenegger*, „...der Himmel bricht nieder in das Meer...“ Zum 100. Geburtstag Reinhold Schneiders (1903–1958) am 13. Mai, in: *Orientierung* 67 (2003) 98–101, hier 100.

nung, Drohung und Hoffnungsperspektive umfasst: Es wird der Moment kommen, wo die Hybris des Antichrist im Versuch, zum Licht aufzufahren, zu hoch greift. Aus dem „höchsten Kreis“, mit wahrhaft göttlicher Gewalt, wird sein falsches Spiel beendet, wird er in jenes Dunkel zurückgeworfen aus dem er kam. Was dabei aus den verführten Priestern, Künstlern und Weisen wird, bleibt ungesagt. Schneiders Gedicht ist jedoch viererlei zugleich: Analysierende Nachzeichnung des Bezeugten; Mahnung den Trug zu durchschauen und sich ihm zu verweigern; Warnung vor den drastischen Folgen der Verführungen durch den Antichrist; tröstliche Hoffnung darauf, dass auch die Zeit des Antichrist überwunden wird und die wahre Gottesherrschaft sich am Ende durchsetzen wird. Diese Gleichzeitigkeit von Analyse, Warnung, Mahnung und Trost erklären wohl den breiten Erfolg dieses Gedichtes in seiner Zeit.

3. Erich Fried – „Weisheiten des Antichrist“

Hitler als verführerischer Antichrist, diese Deutung findet sich nicht nur bei Schneider als Repräsentant der christlichen Lyrik und der „inneren Emigration“. Etwa zeitgleich finden sich ähnliche Bildsetzungen bei einem Vertreter der jüdischen Lyrik und der tatsächlich erfolgten Emigration, bei Erich Fried (1921–1988). Der Österreicher floh 1938 nach London. Ab 1943 entstanden Texte, die 1946 in seinem zweiten Gedichtband *Österreich* publiziert wurden. Später hat Fried selbst sie als in ihrer Form „größtenteils noch konventionell“ gekennzeichnet, als „engagierte antifaschistische Gedichte“³². Gerade in diesen frühen Gedichten finden sich zahlreiche Anspielungen und motivische Anknüpfungen an biblischen und sonstigen religiösen Vorstellungen, Bildern und Motiven. Darunter befindet sich auch der Antichrist. So etwa in folgendem Gedicht:³³

Stefansplatz 1938

Nicht zur Franzosenzeit und nicht im Türkensturm
stieg der Rauch an den Kreuzen aufwärts zum Turm.

Ein junger Priester sieht Messgewänder brennen:
Wolle Du, Herrgott, Deine Feinde erkennen!

Er blickt ins Feuer, das Bibeln und Kreuze frisst:
An seinem Weihrauch erkenn ich den Antichrist!

Aus der Kirche dringt es ins Schrein und Geplärr:
Unser einziger Führer ist Gott, der Herr!

³² Erich Fried, *Gesammelte Werke. Gedichte 1*, Berlin 1993, 641.

³³ Ebd., 53.

Fried blickt in diesen vier Zweizeilern zurück auf das Jahr, in dem er Wien verlassen musste. Vor dem Bild des Stefansdoms wird der um sich greifende Ungeist des Nationalsozialismus als Geist des Antichrist gebrandmarkt. Zunächst in einer Absage: Nicht die historisch grundlegenden Bedrohungen Wiens „von außen“, von den Franzosen- und den Türkenkriegen, brachten diesen antichristlichen Geist zum Vorschein. Vielmehr ist er *jetzt* da und „kommt offenkundig von ‚innen‘“³⁴. Der Rauch, der sich nun am Turm entlang nach oben schlängelt und zum Zeichen des Antichristen wird, stammt von einem Feuer, in dem Messgewänder, Bibeln und Kreuze verbrennen. Wer dieses Feuer entzündet hat, wird im Text selbst nicht gesagt. Doch wohl jene Menge, die außerhalb der Kirche ihr „Schrein und Geplär“ zu dem Feuer anstimmt. Und gegen jene – nationalsozialistische – Meute dringt die Stimme aus der Kirche, die sich jenem Führer verweigert und an „Gott, dem Herrn“ festhält. Der Antichrist zeigt sich so in der Zerstörung des Christlichen, das sich ihm ohnmächtig und tatenlos beugen muss.

Der Kontext dieses Gedichtes lässt sich durch historische Hintergrundinformationen besser verstehen. Am 7. Oktober 1938 fand im Wiener Stephansdom eine der größten und wichtigsten öffentlichen Protestkundgebungen in Österreich gegen das Nazi-Regime statt. Tausende von vor allem jugendlichen KatholikInnen – eingeladen ausschließlich durch Mundpropaganda – waren im Dom zu einer Rosenkranzandacht zusammengekommen und lauschten gebannt und begeistert einer Predigt ihres Kardinals Karl Theodor Innitzer – in seinem Verhalten den Nazis gegenüber umstrittenen³⁵ – darüber, dass allein Christus der Führer der Menschen sei – eine klare Absage an das Führerprinzip der Nationalsozialisten. Anschließend spontane Kundgebungen vor dem Dom wurden gewaltsam aufgelöst. In den Tagen darauf verwüsteten Mitglieder der Hitlerjugend das erzbischöfliche Palais und legten Feuer, ohne dass die Polizei eingriff. Es kam zu Misshandlungen von Geistlichen und Gläubigen, in einer Gegenmassendemonstration der Nazis wurde offen zu Kirchenfeindschaft aufgerufen. Eine vergleichbar große kirchliche Protestkundgebung würde es in Österreich unter der Herrschaft der Nationalsozialisten nicht mehr geben... Fried stellt sich mit diesem Gedicht an die Seite der kirchlichen Kundgebung, unabhängig von Erfolg und Reichweite. Das Antichrist-Motiv wird dabei kollektiv auf die Nazis übertragen.

Ein in etwa zeitgleich entstandenes Gedicht³⁶ Erich Frieds greift das Motiv des Antichrist auf, setzt aber ganz andere inhaltliche Akzente:

³⁴ Tschuggnall, *Der Antichrist* (Anm. 12), 552.

³⁵ Vgl. Maximilian Liebmann, *Kardinal Innitzer und der Anschluß. Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938*, Graz 1982.

³⁶ Fried, *Gedichte 1* (Anm. 32), 62.

Aus der Weisheit des Antichrist

Ist dir dein Leben lieb, halte mit Suff und Fraß
Und mit Spiel und Hure die irdische Mette.
Dann rufen tausend Kumpane: Den Barabbas!
und du gehst frei aus, dicht vor der Schädelstätte.

Halte dich nicht mit deinen Gedanken allein,
hilf nicht den Armen, und predige nicht auf den Bergen.
Um deine Stirne steigt sonst der Heiligenschein,
der ist von Anbeginn ein Mal für Schergen.

Heul mit den Wölfen, sonst wirst du zum Opferlamm.
Deine Lehre wird endlich dir selber zur Falle.
Durch die Jahrtausende betet es: Barrabamm!
und als ein Rosenkranz fallen Perlen von Essiggalle.

In fiktionaler Verkleidung spricht hier der Antichrist selbst, gibt seinen Rat dahingehend, wie man sein Leben führen soll, gerade in einer Zeit der äußeren Bedrohung. Unauffällige Anpassung, das ist sein Rat! Weder durch übermäßiges Nachdenken, soziales Handeln, noch durch auffällige Worte („predige“), auch nicht durch religiöse Praxis solle man auffallen. Auffälliges Leben für andere („Heiligenschein“) lockt die Verfolger und Täter herbei. Die Teilnahme an der „irdischen Mette“, dem Leben im leiblichen Genuss, garantiert als einziges ein unbeschadetes Leben. Nur so übersteht man gegebenenfalls – wie Barabbas – lebensgefährliche Bedrohung, während das Gegenbild, das in mehreren Anspielungen aufgerufene jesuanische Leben, zum Untergang führt. Erneut stellt Fried sich mit diesem Text auf die Seite Jesu und der Christen, die ihm nachfolgen. Er lässt ja gerade den Antichrist seine Schein-Weisheiten aussprechen, die durch diese Rollenzuschreibung ins Gegenteil verkehrt werden. Das Gedicht ist so als Negativfolie konzipiert und ruft indirekt – ähnlich wie „Nova apokalypsis“ – zum Widerstand gegen Anpassung und Duckmäusertum auf.

Derartige positive Würdigungen der Person Jesu und der seinem Programm verpflichteten Christen finden sich – bei aller heftigen Kritik an anpasslerisch-bürgerlichem Duckmäusertum innerhalb der Institution Kirche und ihrer politischen Gefolgsparteien – bei Fried immer wieder. Christoph Gellner spricht im Blick auf Erich Fried von einer „schon früh belegbaren Affinität zu Person und Sache Jesu“³⁷. Die in diesem Kontext verankerte Rede vom Nationalsozialismus als Verkörperung des Antichrist hingegen beschränkt sich auf diese wenigen Belege: „In seinen späteren Gedichten spricht Fried nicht mehr vom Antichrist. Die Aufnahme dieser biblischen Figur blieb auf seine frühe Auseinan-

³⁷ Christoph Gellner, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004, 102.

dersetzung mit dem Nationalsozialismus beschränkt“³⁸, so Tanja Gojny in einer umfassenden Spezialstudie.

4. Albert Steffen / Joseph Roth: Antichrist als Verkörperung der modernen Zivilisation

Der Antichrist erscheint in der deutschsprachigen Literatur zunächst in zwei Kontexten: Einmal im Rahmen allgemein apokalyptischer Grundstimmungen – so bei George; dann im Kontext der Auseinandersetzung mit Hitler und dem Nationalsozialismus – so bei Schneider und Fried, um jeweils nur die wichtigsten Vertreter zu nennen. Es gibt jedoch noch eine dritte Traditionslinie, die sich des Antichristmotivs literarisch bedient. In ihr geht es vor allem um eine grundsätzliche Zivilisations- und Technologiekritik. Am deutlichsten tritt sie bei Albert Steffen und Joseph Roth zu Tage.

Ihre zentrale Prägung erhält das schriftstellerische Werk des Schweizer Albert Steffen (1884–1963) durch dessen Begegnung und Verbindung mit dem Begründer der Anthroposophie Rudolf Steiner. Steffen wird Redakteur der anthroposophischen Zeitschrift „Das Goetheanum“, dann von Steiner zum stellvertretenden Vorsitzenden der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft ernannt, nach dessen Tod deren Vorsitzender. Bis heute wird ihm in diesen Kreisen hohe Verehrung zuteil.³⁹ Literarisch ist der überaus produktive Autor in allen Gattungen hervorgetreten. Vor allem in seinen – mehr und mehr vom anthroposophischen Geist geprägten – Dramen hat er biblische Stoffe verarbeitet, etwa in *Der Auszug aus Ägypten* (1916), *Hieram und Salomo* (1925) oder *Barabbas* (1949). In diese Traditionsreihe gehört auch die 1928 veröffentlichte „dramatische Skizze in drei Akten“ *Der Sturz des Antichrist*. Entsprungen „der apokalyptischen Erkenntnis von der Abgrundhaftigkeit unserer Zeit“⁴⁰ wirkt dieses Werk literarisch letztlich nicht stringent ausgearbeitet, eher „gekörnt und aufgeraut“, „hart und barsch“⁴¹ – so die einschätzenden Worten des Steffen-Kenners Friedrich Hiebel.

In dem Fünf-Personen Stück wird das damals soeben erahnbare Programm der künftigen Raumfahrt des Menschen zum Anlass, über die Grenzen von Technik und zivilisatorischer Machbarkeit nachzudenken. Ein als Antichrist

³⁸ Tanja Gojny, *Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur*, Mainz 2004, 409.

³⁹ Vgl. Albert Steffen. *Sein sozialtherapeutisches Wirken und Werk. Im Gedenken seines 100. Geburtstages am 10. Dezember 1984*, Beiträge zur Weltlage 73/74 (Dornach, Oktober 1984).

⁴⁰ Friedrich Hiebel, *Albert Steffen. Die Dichtung als Schöne Wissenschaft*, Bern/München 1960, 190.

⁴¹ Ebd., 183.

gezeichneter „Regent“ hat drei Repräsentanten der geistigen Mächte festsetzen lassen, den „Priester“, den „Techniker“ und den „Künstler“ – eine Personenkonstellation, der wir ähnlich bereits in Reinhold Schneiders Antichrist-Sonett begegnet sind. Dort als anpasslerische Versager gekennzeichnet, werden sie hier differenzierter charakterisiert. Sie sind, so der Regent, die „einzigen Vertreter des Geisteslebens, die mir schaden konnten“⁴². Bevor er sie zum Tode verurteilt, gibt er ihnen noch die Chance sich an den zwei großen Projekten zu beteiligen, die zur Vervollkommenung des irdischen Lebens unter seiner Ägide noch ausstehen: der Entwicklung der „Weltraumfahrt“ als „Befreiung von den obern Göttern“ sowie der „Brotbereitung mittels Steinen“ als „Befreiung von den untern Göttern“⁴³. Allein der Künstler vermag den Repressalien des Regenten zu widerstehen. Während Techniker und Priester sich letztlich dem Willen des Herrschers beugen, tritt ihm der Künstler furchtlos entgegen:

Drei Kreuze standen einst auf Golgatha.
Der Christus Jesus hat sie überwunden.
Du aber willst sein Werk zu nichte machen.
Dreifach ist die Vernichtung, die du planst.
Drei Galgen hast du wieder aufgerichtet.
Drum nenn ich dich beim Namen:
*Antichrist.*⁴⁴

Der Regent – bejubelt von der „ent-ichten“ Volksmenge – besteigt das für ihn erstellte Raumschiff, um den Beweis seiner endgültig vollendeten Weltherrschaft anzutreten, fährt auf in den Himmel, um dort freilich in einer „gewaltigen Detonation“ zu zerschellen. Techniker und Priester, tot geglaubt und rätselhaft auferweckt, erheben sich, um einmütig mit dem Künstler die Schlussworte zu sprechen: „Der Sturz des Antichrist!“⁴⁵ Tatsächlich bleibt hier „Vieles“ fragmentarisch, „bewusst skizzenhaft motiviert“⁴⁶. Im Bild des Antichristen wird die Furcht vor den Errungenschaften künftiger Technologien mit der Furcht vor politischen Mächten mit Welterlösungsanspruch verschmolzen, ohne dafür eine ästhetisch letztlich überzeugende Form zu finden.

Diese beiden Merkmale lassen sich auch auf das folgende Werk übertragen: Die Technisierung der modernen Zivilisation, die Entwicklungen der modernen Gesellschaft überhaupt als „Antichrist“ zu bezeichnen, diese Stilisierung findet sich nicht nur bei Steffen. Unabhängig von dessen Drama veröffentlicht der in Ostgalizien geborene jüdische Schriftsteller Joseph Roth (1894–1939)

⁴² Albert Steffen, *Der Sturz des Antichrist. Dramatische Skizze in drei Akten*, 1928, Dornach 1952, 11.

⁴³ Ebd., 12.

⁴⁴ Ebd., 47.

⁴⁵ Ebd., 49.

⁴⁶ Hiebel, Steffen (Anm. 40), 188.

im Jahr 1934 ein romanhaftes Essay unter dem Titel *Der Antichrist*⁴⁷, das sämtliche literarischen Gattungen sprengt: Fiktion und Zeitanalyse, journalistischer Kommentar und philosophische Weltdeutung mischen sich zu einem für Roth ganz untypischen Werk, das viele Kritiker für sein bei weitem schlechtestes halten, unter ihnen sein Freund und Förderer Ludwig Marcuse, der urteilt: „'Der Antichrist' ist – auch in sprachlicher Hinsicht – ein absolut schlechtes Buch. Wenn Roth, wie in diesem Fall, seine Anschauungen nicht in die dichterische Gestaltung einbezog, war das Ergebnis trostlos.“⁴⁸

Roth eröffnet das Buch mit der Feststellung: „Der Antichrist ist gekommen: derart verkleidet, dass wir, die wir ihn seit Jahren zu erwarten gewohnt sind, ihn nicht erkennen. [...] Und obwohl seine Macht weit größer ist als die meine, fürchte ich ihn nicht – und will versuchen, ihn zu entlarven.“⁴⁹ Tatsächlich folgt dann jedoch kein schlüssiger Gesamtentwurf, sondern ein Textkonvolut, in das alte journalistische und feuilletonistische Aufsätze und Essays aufgenommen werden, mehr oder weniger stringent vereint einzig unter der Klammer einer „Abrechnung aus visionärer Sicht mit der entgötterten Gegenwart“⁵⁰, so der Roth-Biograph David Bronsen. Der Antichrist kann nun als Synonym für alle möglichen Phänomene stehen, gegen die Roth anwettert: Antisemitismus, Nationalsozialismus, Kommunismus, Kriegstreiberei, das Konkordat des Vatikan, den Unglauben seiner Zeit, die zunehmende Bedeutung von Technik, Fernsehen und Film („Hollywood ist der moderne Hades“⁵¹), aber auch für ihn störende Banalitäten des Alltags. Letztlich entzieht Roth dem Begriff des Antichristen so die spezifische Bedeutung und verwässert das Konzept ins Allgemeine. Kaum verwunderlich, dass diese Schrift ohne größere Resonanz blieb. Der Antichrist wird hier zu einem Synonym für allgemeine Zivilisationskritik.

5. Antichrist-Gestaltungen im Roman: Emilijan Stanev / Friedrich Gorenstein

In der Literatur nach 1945 verliert das Motiv des Antichrist an literarischer Ausstrahlungskraft. Es lebt vor allem in amerikanisch-evangelischen fundamentalistischen Kreisen fort, aus deren Kultur auch immer wieder fiktionale

⁴⁷ In: *Joseph Roth, Werke*, Bd. 3: Das journalistische Werk 1929–1939, hg. von Klaus Westermann, Köln 1989, 563–665.

⁴⁸ Zit. in: *David Bronsen, Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 1974, 439.

⁴⁹ *Roth, Das journalistische Werk* (Anm. 47), 563. 566.

⁵⁰ *Bronsen, Roth* (Anm. 48), 438.

⁵¹ *Roth, Das journalistische Werk* (Anm. 47), 573.

Ausarbeitungen⁵² stammen, die jedoch kaum literarische Bedeutung erzielen können, auch nicht in deutscher Übersetzung vorliegen. Zwei Romane sind jedoch zu nennen, in denen die spezifische Linie der slavischen Faszination für diese Gestalt zumindest bis in die Gegenwart weiterwirkt.

1970 erschien der Roman *Der Antichrist* des bulgarischen Erzählers Emilijan Stanev (1907–1979), eines der bedeutendsten Vertreter der bulgarischen Literatur. Der Roman spielt im Bulgarien der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Weitgehend in der Ich-Perspektive gehalten wird die Geschichte des Mönchen Teofil erzählt, der antichristliche Züge annimmt. In den in lebendigen Farben nachgezeichneten Wirren der damaligen Zeit ist das Leben des Protagonisten ausgespannt zwischen der Orientierung an Gott oder Satan. Als Enjo Samochods geboren, wird der außerordentlich kluge und schöne junge Mann zunächst zum Mönch, dann zum verfolgten Ketzer, schließlich zum tapferen Verteidiger seines Vaterlandes, immer jedoch ist er ein unsteter Frauengender nach dem Sinn des Lebens. Hin- und hergerissen zwischen einer Orientierung an Christus oder einem Nachgeben der satanischen Einflüsterungen erkennt er früh, dass „der Mensch ohne den Satan nicht leben kann, weil alles Göttliche seinen Stolz zerbricht“⁵³. So gelangt Teofil bereits als junger Mann zu der Überlegung: „Man redete damals viel vom Ende der Welt und vom Wandeln des Antichrist auf Erden, ja ich wähnte oft voller Entsetzen, dieser Antichrist selbst zu sein.“⁵⁴ Später, nach Verirrungen, Kriegserfahrungen und als Mörder muss er sich von dem alten Mönch Ewtimi vorhalten lassen, dass seine eigenen frühen Befürchtungen sich bewahrheitet haben: „Satanas hat sich in dir eingenistet und wird so leicht nicht weichen. Bleibt er aber, dann bist du das Urbild des kommenden Tieres der Apokalypse, der Mensch mit neuen raubtierähnlichen Eigenschaften, wie ihn die Welt noch nicht gesehen hat, das heißt der Antichrist, erschienen, sie zu zerstören.“⁵⁵

Am Ende sieht der Erzähler sein Leben gespiegelt an der Figur des Antichrist, erkennt er sich als ein Mensch im Schicksal seiner apokalyptisch gefärbten Zeit, dessen letztes Geschick unklar bleibt: „Vielleicht bin ich ein Antichrist“, überlegt er als alter Mann am Ende seines „betrüblichen Lebensberichts“. „Aber“, so fährt er trotzig fort, „ich habe eine menschliche Seele, die sich quält.“⁵⁶ Stanevs *Antichrist* ist so letztlich weniger eine apokalyptische Endzeitfigur denn ein religiös Verunsicherter, ein ruheloser Sinnsucher, hin-

⁵² Vgl. McGinn, *Antichrist* (Anm. 5), 271: „In the past two decades [...] a number of Antichrist novels have been published in the United States, most [...] written by premillennial Fundamentalist“.

⁵³ Emilijan Stanev, *Der Antichrist*. Roman, Berlin 1974, 32.

⁵⁴ Ebd., 41f.

⁵⁵ Ebd., 160f.

⁵⁶ Ebd., 214f.

eingestellt in eine historische Situation, in denen die Kategorien von gut und böse, Opfer und Täter, Mörder und Held nicht klar zu trennen sind.

Friedrich Gorenstein (1932–2002) entstammte einer ursprünglich österreichisch-jüdischen Familie, die aus politischen Gründen in die Sowjetunion emigrierte, wo Gorenstein in Kiew geboren wurde. Früh verwaist – beide aus kommunistischen Idealen in die UDSSR eingewanderten Eltern wurden Opfer stalinistischer Vernichtung – schlug er sich als Hilfsarbeiter, dann als Bergbaustudent, schließlich als Drehbuchautor durch. Nachdem einige literarische Werke im Ausland erschienen waren, reiste er 1979 nach Westberlin, wo er bis zu seinem Tod lebte und schrieb. Viele seiner Romane erschienen zuerst in Übersetzungen, später erst im russischen Original. *Psalm*, sein umfangreichster und ambitioniertester Roman, wurde 1974/75 – also noch in Russland – geschrieben, erschien erstmals 1981, seit 1992 liegt eine deutsche Übersetzung vor. Ganz und gar in der Erzähltradition der großen russischen Romanciers wird hier ein Gesellschafts- und Menschenporträt entfaltet, das zwischen hartem Sozialrealismus und märchenhaft-mythischer Überhöhung oszilliert.

Der Untertitel, „Ein betrachtender Roman über die vier Strafen Gottes“⁵⁷, verweist auf die parabolische Ebene des Werkes: In fünf „Gleichnissen“ – so nennt Gorenstein die fünf Großkapitel, jeweils auf einer Zeitebene zwischen 1933 und 1949 angesiedelt – wird die Geschichte des Antichrist unter Aufgreifung zahlreicher Elemente der reichhaltigen russischen Traditionen und Legenden im Zusammenhang mit dieser Figur erzählt. „Zu der Zeit kam Dan aus dem Stamme Dan auf die Erde, der Antichrist... Dies geschah im Jahre neunzehnhundertdreiunddreißig im Herbst nahe der Stadt Dimitrow im Bezirk Charkow. Denn wenn die Strafen des Herrn eintreten, gestalten sich die gewöhnlichen Menschenschicksale zu prophetischen Gleichnissen.“⁵⁸ Der Antichrist tritt in Gestalt eines Juden auf, der als letzter der Propheten das Russland des 20. Jahrhunderts aufsucht, um zu überprüfen, wie stark die christlichen Wurzeln des Landes sind. Letztlich wird in dieser im damaligen Russland heftig umstrittenen Erzählung deutlich, dass dem Christentum eine zentrale Mitverantwortung an dem Aufbrechen von Nationalismus, Kommunismus und Faschismus im 20. Jahrhundert zukommt. So treffen die in den Einzelkapitel erzählerisch entfalteten vier Strafen Gottes – das „Schwert“, der „Hunger“, das „wilde Tier der Wollust“, „Krankheit und Pestilenz“⁵⁹ – eine Menschheit, die hierin ihre durchaus gerechte Strafe findet.

Der Antichrist wird dabei zu einer notwendigen Ergänzung zu seinem Bruder Christus stilisiert. Erst beide zusammen – so Gorenstein – ergeben das göttliche, ewige Ganze. Denn wie soll man ihn sich denken, den Antichrist?

⁵⁷ Friedrich Gorenstein, *Psalm*. Ein betrachtender Roman über die vier Strafen Gottes, Berlin 1992.

⁵⁸ Ebd., 13.

⁵⁹ Ebd., 12.

„Nein, nicht der Antichrist, von dem die christlichen Maler besessen sind und die Philosophen predigen, nicht der Widersacher Christi und nicht der Antichrist, den die Mystiker aufsässigerweise den Schöpfer nennen und über Gott stellen, sondern der Antichrist, der zusammen mit seinem Bruder das Göttliche ausmacht. Der eine ward gesandt zu Fluch und Gericht, der andere zu Segnung und Liebe, der eine vom Berge des Fluchs Ebal aus, der andere vom Berge des Segens Garizim...“⁶⁰

Dan, der Antichrist, der unterschiedliche Menschen trifft, ihnen seine Weltansicht erläutert, sie in ihrem Schicksal begleitet, der eine prophetisch begabte Tochter zeugt und später zur Frau nimmt, spürt am Ende des Romans, dass seine Erdenzeit sich dem Ende entgegen neigt. Seine Aufgabe, das Aussenden der vier göttlichen Strafen, ist erledigt. Zwar „verlassen diese Strafen die verfallende Welt nie völlig“, aber es gibt „sündige Perioden, in denen sie erneuert werden und besonders Kraft gewinnen. Dann würde der Antichrist abermals erscheinen“⁶¹. In der Weihnachtsnacht, „Tag der Geburt seines Bruders“, starb Dan, „augenblicklich das ihm auf Erden Widerfahrene vergessend“⁶². Seine Tochter und Frau aber wird ihm einen Sohn gebären, der seinen Namen tragen wird. Gemeinsam erkennen sie, dass jedes Leben, „wenn es vergeht, zwangsläufig zu einem Psalm wird, zu einem Lobgesang an den Herrn, weil es stattgefunden hat“⁶³. Eine Strafe des Herrn aber wird bleiben, nach all den furchtbaren vier Strafen, von denen Christus erlösen kann: „der Durst und Hunger nach Gottes Wort“ – unstillbar. Das aber lässt dem „geistlich Tätigen“ eine Aufgabe, mit deren Formulierung der „Psalm“ schließt: er muss „die Welt an diese Strafe mahnen und von ihr erlösen, indem er die Welt mit Gottes Wort trinkt und ernährt“⁶⁴. Gorenstein selbst legt mit diesem Roman einen diesem Programm verpflichteten Roman vor, der einen eigenen Mythos beschreibt, in dem der Antichrist als Bruder und Spiegelbild Jesu zum WahrnehmungsfILTER der Laster und Schwächen der Gegenwart wird.

6. Ausblick – Ein literarisches Motiv ohne Zukunft?

Wird die literarische Geschichte des Antichrist weitergehen? Oder ist dieses Motiv an sein Ende angelangt? – Das künftige literarische Schicksal des Antichrist bleibt ungewiss, auch wenn Vieles auf ein Ende der Produktivität dieses Motivs hinweist. Sein Aufgreifen setzt ja zwei Bedingungen voraus, die im

⁶⁰ Ebd., 18f.

⁶¹ Ebd., 465.

⁶² Ebd., 465f.

⁶³ Ebd., 478.

⁶⁴ Ebd., 479f.

Kontext der Postmoderne in unserem westeuropäischen Kulturkontext kaum noch gegeben sind, und wenn, dann treten sie nicht gemeinsam auf: Zunächst eine klar erkennbare und benennbare Unrechtsstruktur mit apokalyptischen Zügen, dann ein kultureller Rahmen, in dem die Traditionsgeschichte der Rede vom Antichrist noch verständlich ist und auf literarisch fruchtbaren Boden fällt.

Vor allem diese zweite Bedingung erschwert eine gegenwärtige oder künftige Verwendung des Motivs, da nicht nur das allgemeine Wissen um religiöse, speziell biblische und kirchliche Traditionen schwindet, sondern vor allem darin enthaltene, immer schon eher marginale, sehr spezifische Einzelmotive wie der Antichrist, der selbst bei christlich durchschnittlich sozialisierten Menschen im deutschsprachigen Kontext weitgehend unbekannt ist. Als Bildungszitat wird er weiterleben, gewiss. So kann der Protagonist aus Michael Köhlmeiers monumentalem Roman *Abendland* (2007) sich an einer Stelle durchaus im Bildes des Antichrist spiegeln, wenn er räsoniert: „als wäre ausgerechnet ich [...] der Buchhalter des Antichristen, der die große Umwertung der Moral in den vergangenen sechzig Jahren zu verantworten hatte“⁶⁵. Im Sinne tiefgehender motivischer Anregungen aber ist im Moment eine bleibende Präsenz des Motivs „Antichrist“ nicht wahrscheinlich.

Dass dieser Befund in anderen kulturellen Zusammenhängen so nicht gilt, wird in verschiedenen anderen Beiträgen dieses Bandes deutlich. Nur ein Blitzlicht aus dem US-amerikanischen Kontext: Dem zeitgenössischen Schockrocker Marilyn Manson gelingt mit einer „Antichrist Superstar“ betitelten CD noch 1996 die angezielte Provokation, die zu Auftritts- und Sendeverböten, Hasstiraden im Internet bis hin zu Mordandrohungen führte und – weit jenseits aller Kriterien von musikalischer Originalität – den angezielten Sensationserfolg garantierte und Spuren zog auch bis in die europäischen Medien hinein...

Trotzdem: Der „Sturz des Antichrist“, den Albert Steffen heraufbeschwor, das Ende des Antichrist, das in zahlreichen anderen literarischen Werken herbei geseht, herbei geschrieben wurde – kommen sie zumindest in unserem Kulturkreis am Ende anders als in apokalyptisch aufgeladenen Zeiten erwartet: nicht mit Donner und Rauch, mit Feuer und Schwert, mit Sturm und Getöse, sondern in einem Prozess langsamer Austrocknung, schleichenden Vergessens, unbemerkter Verflüchtigung?

Zusammenfassung: In der belletristischen Literatur des 20. Jahrhunderts gehört das Motiv des Antichrist zum Reservoir apokalyptischer Bildsprache. Es wird zwar nicht häufig literarisch entfaltet, dennoch liegen einige ästhetisch wie theologisch reizvolle Gestaltungen vor. Bei Stefan George wird der Bezug zum Antichrist zum Warnmotiv gegen die Anpassung an lebensfeindliche Strömungen des Zeitgeistes in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts. Für Reinhold Schneider und Erich Fried dient der Antichrist als Chiffre für den Nationalsozialismus. Albert Steffen und Joseph Roth greifen auf das Motiv als allgemeine Verkörperung der modernen Zivilisation zurück. Große

⁶⁵ Michael Köhlmeier, *Abendland*. Roman, München 2007, 102.

Antichrist-Romane des 20. Jahrhunderts finden sich bei dem Bulgaren Emilijan Stanev und dem Russen Friedrich Gorenstein. Angesichts des schwindenden Wiedererkennungseffekts ist die literarische Zukunft des Motivs Antichrist jedoch ungewiss.

Abstract: In the belletristic literature of the 20th century the motif of the Antichrist belongs to the pool of apocalyptic figurative language. Although it is not often developed in a literary manner, there are still some compositions that are aesthetically and theologically appealing. In the first years of the 20th century the reference to the Antichrist by Stefan George becomes a motif of warning not to adapt to the currents of the zeitgeist that are hostile to life. For Reinhold Schneider and Erich Fried the Antichrist serves as a code for National Socialism. Albert Steffen and Joseph Roth revert to the motif as a general embodiment of modern civilization. One can find great 20th-century Antichrist novels by the Bulgarian Emilijan Stanev and the Russian Friedrich Gorenstein. In light of the fact that the recognition factor is fading away, the literary future of the motif of the Antichrist is uncertain.

:

Das Motiv des Antichristen und der Apokalypse in der polnischen Literatur

von Jan Zieliński

Generell kommt die Figur des Antichristen in der polnischen Literatur nur am Rande vor, sie nimmt jedoch eine besondere Stellung im Werk einiger Autoren ein.

Die erste Tatsache hängt mit der dominanten katholischen Perspektive zusammen, und der Angst vor dem Berühren von heiklen Themen respektive vor einem Tabubruch. Dieser Sachverhalt präsentierte sich unterschiedlich in verschiedenen Epochen. Das Interesse an der Figur des Antichristen stieß in den folgenden Epochen auf fruchtbarsten Boden: Renaissance, Romantik und in der Literatur des 20. Jahrhunderts. In meinem Beitrag werde ich nicht auf die romantische Epoche eingehen, da sie ein zu umfangreiches und vielfältiges Themengebiet darstellt und fokussiere stattdessen auf die typischen Beispiele aus der Renaissance und des 20. Jahrhunderts.

1. Renaissance

Während der Renaissance taucht die Figur des Antichristen häufig in polemischen Schriften auf, bei den Protestanten wird sie vor allem mit der Person des jeweiligen Papstes assoziiert, bei den Katholiken mit Luther und anderen prominenten Führern der Reformation.

Mikołaj Rej (1505–1569) gehört neben Jan Kochanowski zu den wichtigsten Schriftstellern der polnischen Renaissance. Wenn Kochanowski der Meister der polnischen Dichtersprache genannt werden kann, dann verdient Rej diesen Titel mit Bezug auf Prosa. Er ist ein Autor, der bis heute neu verlegt wird und hat seinen festen Platz in den Lektürelisten an den Schulen. Im Gegensatz zum Katholiken Kochanowski wurde er zuerst Lutheraner, und nachher Calvinist.

Und es gibt ein Buch in seinem umfangreichen Werk, das sehr lange nicht wieder veröffentlicht wird. Es trägt den langen und komplizierten Titel: *Apocalypsis, das heisst: Die merkwürdige Geschichte der verborgenen Geheimnisse des Herrn, die sich dem Heiligen Johann, der wegen seiner Glaubensbekenntnis auf die Patmos genannte Insel verbannt wurde, durch Visionen und durch Engelscharen offenbarten*, kurz: *Apocalypsis* und erschien

in Krakau im Jahr 1565 (die Kantons- und Universitätsbibliothek in Freiburg/Schweiz besitzt ein Exemplar dieser Ausgabe).

Die Ausgabe von Rej stützt sich auf eine Edition der *Offenbarung*, die vom Schweizer Theologen Heinrich Bullinger vorbereitet wurde, wobei sich Rej beim Wortlaut der Apokalypse laut Expertenmeinung ziemlich wörtlich auf Bullinger stützte, während er seine Predigten durch eigene Abhandlungen ersetzte.

Im Widmungsbrief erläutert Rej seine Absichten. Er sagt, dass Gott den Menschen verschiedene Geheimnisse „im Verborgenen“ („pod zakryciem“) präsentiere. Dies sei auch der Fall bei der Offenbarung des Heiligen Johann, die „viele Jahre lang wie von Asche begraben lag“ („przez wiele lat jako popiołem zatrzesione leżało“), bis sie fromme Menschen in einer Epoche der Unruhen („in dieser Aufruhr des Diesseits“ – „w tym zamieszaniu świata tego“) „wie aus Sand ausgegraben haben“ („prawie iako z piasku wygrzebli“). Rej fühlte sich als Pole verpflichtet dieses Werk seinen Landsleuten zur Verfügung zu stellen – über seine Rolle schreibt er metaphorisch: „ich musste dieser eine Stein werden, der sprechen könnte“ („musałem się tym jednym kamieniem uczynić, który by mówić umiał“).

Lassen Sie uns einen Blick werfen auf den Kommentar von Rej zu zwei Stellen der Offenbarung, in denen Gestalten auftauchen, die üblicherweise mit dem Antichristen assoziiert werden. In der Abhandlung XLVIII kommentiert Rej das Kapitel XIII, die Verse 1–4. Er hegt keinen Zweifel an der Identität der Bestie, die aus dem Meer gestiegen ist: „die Bestie mit den sieben Köpfen ist die Stadt von Rom“ („bestia o siedmi głowach to jest miasto Rzymskie“). Weshalb? Weil Rom, „das eher Sodom genannt werden sollte, auf sieben Bergen seinen Sitz eingenommen hat“ („które by mogło własnie być zwane Sodomskie zasiadło na siedmi górach“). Die „Lästerung“ Roms verbindet Rej mit der Pluralität der Götter, die in der Antike verehrt wurden, aber er spricht auch davon, dass sich die Blasphemie dort „auf diesen Bergen bis in die heutigen Zeiten vermehrt hat“ („mnożyło aż do dzisiejszych czasów na tych gorach“).

Die zehn Hörner mit den Diamanten (Kronen) sollen, konsequenterweise, die heidnischen Herrscher Roms bezeichnen, welche die Lehre des Herrn bekämpften. Zu den Hörnern zählt Rej – entgegen seiner Übersetzung – den Kopf aus Vers 3, indem er feststellt, dass dieses „eine Horn wie tot aber nachher geheilt“ („róg jeden jakoby zabity ale potym uleczone“) den herrscherlosen Zustand nach der Verbannung von Tarquinius markiert, nachdem dieser seine Mutter Lucretia genötigt hatte, mit anderen Worten den Übergang von der Monarchie zur Republik.

Das bei Rej exponierte Motiv des Horns als Symbol der staatlichen Herrschaft kehrt in der polnischen Literatur nach einigen Jahrhunderten im Drama von Stanisław Wyspiański *Wesele – Die Hochzeit* (1901) zurück. Der

Vergleich mit dem Panther in Vers 2 (in der Übersetzung: ein Leopard, „der fleckig und anders ist“, „który jest pstry i odmienny“) mit Bärenatzen und Löwenmaul entwickelt Rej weiter und stellt fest, dass diese Flecken die Heuchelei einiger aggressiver Nationen bezeichnen.

Die nächste Abhandlung XLIX ist der Kommentar zu den Versen 4–10. Entsetzt spricht Rej davon, dass weiterhin die Ehre, die Gott gebührt, den Herrschern erwiesen wird, „auch wenn es heute schwerfällt darüber zu sprechen, so schreiben sie ihren Herren weiterhin höhere Titel und Macht zu als dem lebendigen Gott“ („tako i dziś aż straszno o tym mówić większe tytuły i zwierzchności przypisują panom swoim snadź niżli Bogu żywemu“). Das vom Heiligen Johann erwähnte „anmaßende Maul“ („usta bluźnierskie“) der Bestie bezieht Rej ebenfalls auf die damalige Zeit, wenn auch mit Furcht, überaus vorsichtig: „Weiter wage ich weder zu schreiben noch zu sagen, was heute alles mit dem heiligen Namen des Herren geschieht“ („Dalej już ja ani pisać ani mówić nie śmiem co się thamy dziś z tym świętem imieniem Pańskim dzieie“).

Die Abhandlung L betrifft die Verse 11–12. Rej suggeriert (ohne das Wort Papst zu benutzen), dass damals ein Biest herrschte, das sich Schafshörner überziehen will, aber damit „stößt“ („bodzi“). Seine wahren Intentionen verrät seine Sprache „wie ein Drache“ („jako smok“). Worin kommt diese Drachensprache zum Ausdruck? Der Herr hatte befohlen, dass man ihm einen Tag in der Woche widme, „das Biest dagegen verschiedene seltsame Feiertage, seltsame Jubiläen, Ablässe und Feste mit götzendienerschen Ritualen und Umzügen, mit dem Weihen des Feuers, der Kräuter, des Wassers und verordnete andere seltsame Erfindungen“ („A bestia nastawiał dziwnych świąt z dziwnymi jubileuszami a z odpustami i z rozmaitemi bałwańskimi obchodami y procesjami święcąc ognie zioła wody i inne dziwne wymysły“). Das Gebot, man solle seine Eltern ehren, hat das Biest mit dem Gebot, die Heiligen zu ehren, ersetzt („Das Biest sagt ehre Vater Benedikt, Vater Antonius, Mutter Klara Kunegund und andere Weiber [...] – „Bestia powiada czci oycy Benedikta oycy Antoniego matkę Klarę Kunegundę y inne baby [...]“). Ein anderer Hinweis darauf, dass das Biest in Rom Drachensprache spricht, sieht Rej in der Vergabe von kirchlichen Würden für Gehorsam und Schmeicheleien: „Fall vor mich hin und lobe mich, dann mache ich Dich zum Kardinal, Bischof, Abt, Dekan, Kustos, Kantor“ („upadń przedemną chwal mnie a damci Kardinalstwo Biskupstwo Opatctwo Dziekania Kustodia Kantoria“).

Der Polytheismus der Antike, die verschiedene Götter für verschiedene Elemente und Zustände kannte, vergleicht er mit dem katholischen Heiligenkult und macht sich über die Spezialisierung lustig: „Rochus die Warzen / Apolonia die Zähne / Agatha die Luft oder das Wetter / Johann dem Spitäler die Armut / Nikolaus das Vieh / Leonhard die Pferde / Anton die Schweine / Sebastian die Luft mit Pest / Otilia die Augen“ („Rochowi wrzody / Apo-

loniey zęby / Agacie powietrze albo pogody / Janowi Jalmużnikowi ubostwo / Mikołaiowi bydło / Lenartowi konie / Antoniemu świnie / Sebastianowi morowe powietrze / Otiliey oczy“).

Die Abhandlung LI betrifft die Verse 13–15 und ist deshalb von Bedeutung, weil zum ersten Mal das Wort „Päpste“ im apokalyptischen Zusammenhang des Biestes direkt genannt wird. Als Rej die Mittel bespricht, die das Biest benutzt, um politische Ziele zu erreichen, um sich das Diesseits unterzuordnen, verwendet er ein weiteres Mal seine Lieblingsaufzählung „ihre Briefe / Bullen / Anatheme / Dekrete“ („listy / buły / kłątwy / i dekreta iey“), wobei die Übersetzung des Wortes Bulla als „buła“ (Brötchen, Wecke) ein wahrscheinlich beabsichtigter humoristischer Griff ist. Danach zählt er verschiedene „Merkwürdigkeiten“ auf, die mit Heiligen zu tun haben und auf Bildern in Kirchen und Kapellen dargestellt werden, und lacht sie aus.

Und schließlich Abhandlung LII, der Kommentar zu den Versen 16–18, die mit der satanistischen Zahl 666 enden. Schon im ersten Satz seiner Abhandlung nennt Rej in einem Atemzug beide Biester, als er „die merkwürdigen und gerissenen Schandtaten dieser beiden Biester / das heisst / des Staates Rom und des Papstes“ brandmarkt („dziwne a chytne postępkі tych dwóch bestiy / to iest / Państwa Rzymskiego a Papieża“). Die Zeichen auf der Stirn und auf den Händen interpretiert er als die Tonsure der Mönche und der Popen sowie als die Salbung mit dem Chrisam bei der Priesterweihe. Die Zahl 666 erklärt er, indem er sich auf nicht namentlich genannte Kenner beruft („die sich mit gewissen Sachen beschäftigen“ – „ci co się historiami pewnemi paraią“), die Berechnungen angestellt haben, welche die Prophezeiungen von Daniel und die Sybillinische Orakel berücksichtigen, und sie auf Papst Bonifatius bezieht, der die weiße Infula angezogen und den „Vorsitz über alle christlichen Bischöfe“ („zwirzchność nad wszystkimi Biskupy Krześcijańskimi“) übernommen hat.

Das zweite Bild, das in der Apokalypse oft mit der Person des Antichristen assoziiert wird, wird in der Ausgabe von Rej von der Abhandlung LXXI an dargestellt, die sich auf die Verse 11–16 bezieht. Der Kommentar beginnt hier mit der Besprechung der „Angst über alle Ängste“ („strachu nad strachami“), welche der Gedanke an die endgültige Verdammnis erweckt. Danach bemerkt Rej, dass im Unterschied zu früheren Offenbarungen, in denen Vermittler in der Gestalt eines Engels oder einer Stimme auftauchten, hier der heilige Johann persönlich den offenen Himmel sieht. Dies deutet auf die besondere Bedeutung dieser Vision hin. Besonders ist auch die Interpretation. Rej ist nämlich der Meinung, dass die Gestalt auf dem weißen Pferd Christus selbst ist, während das weiße Pferd die Wolke darstellen soll, in die dem den Aposteln von den Engeln gegebenen Zeugnis zufolge der auferstandene Jesus bei seinem Aufstieg in den Himmel gehüllt war. Die zahlreichen Kronen auf dem Kopf der Figur verbindet Rej ebenfalls mit dem Namen Christi („König über König / und Herr über Herren“ – „Krol nad krolmi / a Pan nad pany“).

Ein blutgetränktes Gewand – da Christus zwei Kämpfe gewonnen hat, einen geheimen Kampf gegen Satan, den Tod und die Sünde („iedney taiemney a niewidomey / nad czartem / nad śmiercią / nad grzechem“) und einen offenen Kampf mit seinen Gegnern („iawney a widomey nad przeciwniki swoimi“). Das Schwert, das aus seinem Mund kommt ist das Schwert Christi am Jüngsten Gericht, die Heere des Himmels auf weißen Wolken sind die Heere der Engel auf den weißen Wolken.

Und schließlich Abhandlung LXXII, der Kommentar zu den Versen 17–21. Rej aktualisiert den apokalyptischen Kampf mit dem Mann auf den weißen Pferde, er sagt, dass, wer wolle, diesen Kampf auch heute ständig beobachten könne („tey walce y dziś ustawicznie kto iedno chce może się oczyma swemi przypatrzeć“) und präzisiert, dass der Kampf in subversiven Schriften und in arglistigen Erdichtungen („iako wywrothnemy pismy / iako wykrętnemi wymysły“) durchgeführt wird. Besonders interessant ist seine Interpretation der Vögel, die für ein Mahl nach dem blutigen Kampf angerufen werden. Das sind, sagt er, unsere Gegner, die uns die Körner der Wahrheit stehlen oder ersticken („Nicci inszego jedno oni sprzeciwnicy naszy / co nam ty ziarna prawdy Pańskiej y wybieraia y przez instrumenta swoie zatłumiaia.“) Gegner, also die Katholiken. Der Verfasser spürt aber selber, dass etwas hier nicht gänzlich stimmt, am Ende des Buches ergreift ihn wieder die Angst gegenüber dem Geheimnis („A tu iuż każdy rozumiey co to iest a iaki strach nie tylko aby być przy thym albo być w thym cechu / ale i słysząc o thym musi się lękać każde serce.“)

Der Autor einer Monographie Rejs aus dem Jahre 1875, Bronisław Zawadzki, schreibt, als er darüber spekuliert, warum dieses Buch nicht neu veröffentlicht wurde: „Anscheinend hat dieses Werk die Nation nicht überzeugt, denn es gab keine weiteren Auflagen.“ Wie als Replik auf diese Behauptung erschien ein Jahr später in Paris ein Neudruck der *Apocalypsis*. Diese Ausgabe ist vor allem aus zwei Gründen interessant. Einerseits mit Bezug auf die verwendete Technik: Es ist eine der seltenen „homöographischen“ Editionen, die unter Anwendung einer besonderen Technik hergestellt wurden, welche eine zuvor unerreichte Präzision ermöglichte. Der Erfinder der Homöographie war Adam Piliński (1800–87), ein polnischer Graphiker, der in Frankreich tätig war – in Versailles und in Clermond-Ferrand. Andererseits wurde diese Auflage vom damals bekannten Exzentriker, Ksawery Graf Branicki, finanziell unterstützt, der auch Adam Mickiewicz sponserte (er finanzierte seine radikale Zeitschrift „La Tribune des Peuples“, 1849). Die erste kritische Auflage der *Apocalypsis* erschien erst 2004.

2. Zwanzigstes Jahrhundert

Die moderne Beschäftigung mit dem Antichristen beginnt in Polen im 20. Jahrhundert mit Stanisław Przybyszewski, dem Verfasser von *Satanskinder* (1897) und *Synagoga Szatana* (1902, dt. zuerst als *Die Synagoge des Satans*, 1897, danach: *Die Gnosis des Bösen: Entstehung und Kult des Hexensabbats, des Satanismus und der Schwarzen Messe*, 1995). Die relativ reiche Sekundärliteratur zu diesem Thema auf deutsch und auf französisch erlaubt es uns, Przybyszewski diesmal zu übergehen.¹

Julian Tuwim (1894–1953) hat, wie es scheint, eine persönliche Einstellung gegenüber dem Teufel und seinen Sachen gehabt. Hinweise dafür findet man in verschiedenen seiner Veröffentlichungen, besonders in einigen, die in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Vor allem geht es hier um ein umfangreiches Buch, das 1924 unter dem Titel *Czary i czarty polskie. Wypisy czarnoksiężskie (Polnische Zauberei und Teufel. Eine Anthologie der Magier)* erschienen ist. Über die Anthologie reicht es zu sagen, dass sie auf 16 übersetzten oder originell geschriebenen Bücher basiert, die in Polen zwischen den Jahren 1568 und 1792 veröffentlicht wurden. Es handelt sich meistens um die allgemein bekannte Sachen, wie z. B. der *Malleus maleficarum*, oder die in Krakau 1620 vorgelegte polnische Übersetzung der *De' secreti... in sei libri* (Venedig 1557) von Girolami Ruscelli alias Alexius Pedemontanus; daneben finden wir auch ganz seltene polnische Bücher.

Der Hauptteil des Buches beginnt mit dem Ausruf „Ubique daemon!“, kurz vor des Schluss sagt Tuwim, nach Carducci: „satana passa!“. Laut dem ersten Ausruf gibt Tuwim zuerst einen ausführlichen Überblick über die Omnipräsenz des Teufels, der Zauberer und der Hexen im alten Polen, laut dem zweiten gibt er seiner Melancholie preis: „Es gibt kein Teufel mehr, oder, um es richtiger zu formulieren, es fällt der Glauben an seine Macht“ („Nie ma już diabła – a właściwie wiary w moc jego.“). Diese Melancholie ist mit dem Gefühl der Urteilsrelativität in der historischen Perspektive verbunden. Tuwim hat Angst, dass in ein paar hundert Jahren „unsere Nachkommen mit einem gleichen Lächeln die Abhandlungen und Dissertationen unseren Wissenschaftlern lesen“ werden („potomkowie nasi z takim samym uśmiechem czytać będą studia i dysertacje współczesnych nam uczonych“). Und er schließt mit einer Bekenntnis: „Ich persönlich denke ziemlich oft an den Teufel“ („Myślę o diable bardzo często.“).

¹ Vgl. Maxime Herman, Un satanisme polonais Stanislas Przybyszewski (de 1868 à 1900), Paris 1939; Matthias Bauer / Gaby von Rauner, Stanisław Przybyszewskis Roman „Satans Kinder“. Anarchismus und Satanismus in einem Werk des Fin de siècle, in: Dieter Kafitz (Hg.), Dekaden in Deutschland. Beiträge zur Erforschung der Romanliteratur um die Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1987, 97–124; Manfred Schluchter, Stanisław Przybyszewski und seine deutschsprachigen Prosawerke 1892–1899, Diss. Tübingen 1969.

Die nächste dämonische Veröffentlichung Tuwims ist seine unvollendete Prosadichtung, oder präziser gesagt ein Zyklus von 24 kurzen Prosadichtungen *Skrzydlaty zloczyńca – Beflügelter Übeltäter*, entstanden 1920–1926, und abgedruckt am Schluss des Gedichtbandes *Rzecz czarnoleska – Rede von Czarnolas* (1929). Der Band knüpft programmatisch an die Poetik der Renaissance an, allerdings eher in der Fassung von Kochanowski als in der von Rej. In dem kurzen Vorwort schreibt Tuwim, dass ein Fragment aus dem Zyklus *Fusées* Baudelaires am besten seine Absichten erklärt, obwohl er es offensichtlich nachträglich gefunden hat: „Concevoir un canevas pour une bouffonnerie lyrique ou féérique, pour pantomime, et traduire cela en un roman sérieux.“ Der Titel hat eine romantische Herkunft, es ist ein Zitat aus Mickiewicz’ *Dziady – Die Ahnenfeier*.

Der Erzähler, der einige autobiographische Züge aufweist, wird zuerst für einen Versuch, den Gouverneur zu töten, in eine psychiatrische Anstalt gesperrt, dann aber gelingt ihm die Flucht. Seit einem Treffen, noch in seinen jungen Jahren, mit dem beflügelten Übeltäter, hält er sich für den Sohn Gottes. Verschiedene apokalyptische Motive werden thematisiert, der dämonische Friseur Feliks verkörpert den Antichrist. Das letzte Fragment geschieht in Vatikan, am 666. Tag des Pontifikats des alten Papstes, der nur an seinen eigenen Tod denkt. In seinem Zimmer erscheint plötzlich eine Maus. Der Papst tötet sie mit einem „steinernem Christ“ („kamiennym Chrystusem“) – mit dem Kruzifix von der Wand. Dann erscheint überraschend der Friseur Feliks und – „unter dem klebrigem, glotzüugigem Blick des Teufels ist der stille, trockene, angenehme Alte für ewig eingeschlafen“ („pod kleistym zapatrzeniem wylupiaatego wzroku Biesa na wieki usnął cichy, suchy, miły staruszek“).

In dem nächsten Gedichtband, unter dem vielsagenden Titel *Biblia cygańska – Zigeuner Bibel* (1933) thematisieren zwei Gedichte auf ganz unterschiedliche Weise die dämonische Problematik. In *Wizyta – Besuch*, oder vielleicht: *Heimsuchung*, erzählt Tuwim scherzhaft vom Besuch eines mysteriösen „Doktor Z“, während dessen er das „Skriptum“ („skrypt“) unterschrieben hat, d. h.: seine Seele verkauft. Seitdem läuft er verwirrt herum („błądny“), von einem „düsteren Exorzisten“ („ponury egzorcysta“) verfolgt.

Das Gedicht *Apokalipsa* dagegen ist ein Versuch, die Apokalypse in einem zeitgenössischen Rahmen darzustellen, mit solchen Symbolen wie eine Glühbirne „des Götzens Philips“ („bożka Philipsa“) und ein Boxer – „der neue Erlöser“ („nowy zbawiciel“).

Zur gleichen Zeit wie diese dämonischen Werke Tuwims ist ein Band mit Erzählungen von Aleksander Wat *Bezrobotny Lucyfer – Der arbeitsloser Luzifer* (1927) erschienen. Wat (1900–1967) hatte schon früher einige apokalyptische Motive in seiner Prosadichtung *JA z jednej strony i JA z drugiej strony mego mopsożelaznego piecyka – ICH von der einen Seite und ICH von der anderen Seite meines mopseisernen Öfchens* (1919) benutzt. Diese höchst ori-

ginelle, visionäre Prosa nach mehreren Jahre wieder lesend, hat er seine damalige Stellung in Anknüpfung an den Mythos des Fausts interpretiert: „Als achtzehnjähriger, lächerlicher Warschauer Faust rebellierte ich gegenüber Büchern, gegen alle diese jungen Jahre mit Büchern, ich wollte ‚leben‘“. Am Ende des Werkes wird der „Schlüssel des Abgrunds“ benutzt und der Held wird im „inquisitorischen Innenraum“ seines mopseisernen Öfchens lebendig verbrannt.²

Der arbeitsloser Luzifer – die Titelerzählung – ist eine Geschichte über Luzifer, der auf der Erde erscheint, um der Menschheit seine Dienste anzubieten. Doch niemand will diese Gelegenheit nutzen. Der Redakteur einer antireligiösen Zeitschrift lehnt die Zusammenarbeit ab, weil Luzifer an die Existenz Gottes glaubt, was für den Redakteur einer Fiktion gleichkommt. Für professionelle Spiritisten sind die Zaubereien von Luzifer zu unwissenschaftlich. Für einen Erfinder – zu lächerlich. Auch ein Arzt, ein Börsen-König und der Präsident eines Sportclubs lehnen die Hilfe Luzifers ab; auch Dichter und Zirkuskünstler brauchen ihn nicht. Die Historiker, die schon lange die bekannten Tatsachen relativieren, die Journalisten, die die Presse für eine Religion halten, die Kriegsminister, die moderne Kriege viel effizienter und schrecklicher führen als alle alten Teufelstricks – niemand kann etwas mit Luzifer anfangen. Von einem römisch-katholischen Bischof abgewiesen, vor dem er beichten wollte, beschließt Luzifer sich umzubringen. Er darf aber, als Unsterblicher, auch dies nicht tun. Am Schluss nimmt er die Gestalt des „Geistes der Unruhe“ ein, des „mit der Maschine tanzenden Anarchisten“, nämlich von ... Charlie Chaplin.

Gegen Ende seines Lebens hat Wat, der jahrzehntelang an einer seltenen psychosomatischen Krankheit litt, diese als eine Strafe für den Teufelspakt verstanden – so interpretierte er, aus der Retrospektive, seine Mitarbeit mit den Kommunisten in der Zwischenkriegszeit.

Der Held des Prosagedichts von Tuwim ist ein mutmaßlicher Attentäter; der Luzifer aus der Erzählung von Wat will sich umbringen. Beide Motive kombiniert in der Nachkriegszeit Tadeusz Konwicki in seiner *Mala Apokalipsa* – dt.: *Die polnische Apokalypse* (1979). Der Held dieses Romans plant eine Selbstverbrennung aus Protest – genau am Tag der feierlichen Einverleibung Polens als weitere Republik der Sowjetunion.

Die Abenteuer polnischer Schriftsteller mit dem Antichristen sind, wie es scheint, aus individuellen Erfahrungen, aus einer Vorliebe, sich mit diesen Gestalt zu beschäftigen, entstanden. Sie lassen sich aber auch in einem breiteren Kontext der religiösen oder politischen Konflikte (oder beider gleichzeitig) situieren.

² Über Wat vgl.: *Matthias Freise / Andreas Lawaty* (Hg.), *Aleksander Wat und „sein“ Jahrhundert*, Wiesbaden 2002.

Zusammenfassung: In der Geschichte Polens und seiner Literatur findet sich das Motiv des Antichristen eher am Rande. Das hat mit der katholischen Prägung zu tun, im Rahmen derer das Apokalyptische eher gezähmt wird. Exemplarisch wird dies im vorliegenden Beitrag für das 16. sowie das 20. Jahrhundert aufgezeigt: Mikołaj Rej, ein calvinistischer Literat der Renaissance, sieht freilich in Rom den Sitz des Antichristen. Julian Tuwim und Aleksander Wat hingegen zeichnen in der Zwischenkriegszeit des letzten Jahrhunderts ein Verschwinden des Diabolischen, des Antichristlichen nach – Luzifer wird überflüssig, ja arbeitslos.

Abstract: In the history of Poland and in its literature the motif of the Antichrist is more commonly found on the periphery. That has to do with the Catholic character of Poland which is more likely to tame everything that is apocalyptic. In the contribution this is demonstrated, by way of example, for the 16th as well as the 20th century. Mikołaj Rej, a Calvinist literary figure, naturally sees the seat of the Antichrist in Rome. In contrast, during the period between the wars of the last century Julian Tuwim and Aleksander Wat depict a disappearance of the diabolical, of the Antichrist – Lucifer is becoming superfluous, indeed he is out of work.

Der Antichrist im Film

von Reinhold Zwick

Liegen die Wurzeln der frühen Stummfilm-Passionen, mit denen filmhistorisch gesehen nicht nur der Jesusfilm, sondern überhaupt das Erzählfilm seinen Anfang genommen hat, im Oberammergauer Passionsspiel,¹ so könnte der bayerische Lokalpatriotismus auch bei der Kinokarriere des ultimativen Widersachers des Erlösers punkten: Denn nach Einschätzung von Bernard McGinn begann die Hollywood-reife Inszenierung des Antichrist ebenfalls im Oberbayerischen: mit dem um 1150 im damaligen Reichskloster Tegernsee entstandenen *Ludus de Antichristo*.² In einer bemerkenswert „offenen politischen Agenda“³ verlegt das in lateinischer Sprache verfasste *Spiel vom Antichrist* den endzeitlichen Kampf mit dem Antichrist unmittelbar in die Gegenwart seiner Entstehungszeit und feiert Kaiser Barbarossa, weil er als einziger unter den Königen dem Antichrist trotzt und dessen Hilfstruppen mit Gottes Hilfe überwindet, bis schließlich auch er sich von den falschen Heil- und Rettungswundern des Großen Widersachers verführen lässt, so dass am Ende Gott selbst eingreifen muss, um den Bösen zu zerschmettern. Für McGinn ruft das Tegernseer Spiel „mit seiner Besetzung und seinem Gegenstand, der die ganze Welt und ihre Bestimmung umfängt“ förmlich nach einer „groß-formatigen Hollywood Produktion“.⁴ Der an Action reiche Stoff des *Ludus* wartet förmlich darauf, aus seiner strengen, liturgisch stilisierten Form „erlöst“ und vielleicht ähnlich wie Peter Jacksons *Herr der Ringe*-Verfilmung, also bildstark, mit opulenten Audienzen und spektakulären Schlachten dramatisiert zu werden.

Die Pré-Cinéma-Forschung, die sich für die Vorläufer filmischer Darstellungsformen in Literatur, bildender Kunst und Theater interessiert, könnte in Sachen Antichrist allerdings noch um einiges weiter zurückgehen als bis ins Mittelalter: wenigstens zurück bis zum letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes. In ihrer ausgesprochen visuellen Organisation⁵ hat sie

¹ Vgl. Reinhold Zwick / Otto Huber (Hg.), Von Oberammergau nach Hollywood. Wege der Darstellung Jesu im Film, Köln 1999, darin bes. den Beitrag von Charles Musser, Leidenschaften und das Spiel vom Leiden. Theater, Film und Religion in Amerika, 1880–1900, 29–79.

² Ludus de Antichristo. Das Spiel vom Antichrist. Lateinisch/Deutsch, Übersetzung und Nachwort von Rolf Engelsing (Reclam UB 8561), Stuttgart, bibliographisch ergänzte Ausgabe 2000.

³ Bernard McGinn, Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil, New York, NY 1994, 133.

⁴ McGinn, Antichrist (Anm. 3), 134.

⁵ Vgl. Jörg Frey, Die Bildersprache der Apokalypse, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 98 (2001) 161–185. Näheres zu einem auf die bildgenerierenden Aspekte zentrierten rezeptionsästhetischen Zugang zur Johannesoffenbarung als „Buch der visionären Bilder“ bei Joachim Va-

schon immer das innere, „geistige Auge“ ihrer Rezipienten ungemein stimuliert und lässt sich auf weite Strecken als „Film vor dem Film“⁶, als eine Art „Film in Worten“ lesen, der in der Vorstellungsbildung der Leser und Hörer ganze Bildserien zu generieren vermag. Beredetes Zeugnis von der bildproduktiven Qualität der Johannes-Offenbarung wie überhaupt großer Teile der apokalyptischen Literatur geben die zahllosen gemalten, gewebten, in Stein gehauenen oder aus buntem Glas zusammengefügt narrativen Bildzyklen⁷ über die finale Konfrontation der Mächte des Lichts mit den Mächten der Finsternis, allen voran mit dem Satan und dem Antichrist als dessen irdischem Agenten.⁸

1. Die frühen Antichrist-Filme

Von Anfang an wohnt also der Apokalyptik und mit ihr auch der Antichrist-Idee ein ausgesprochen visueller, nachgerade proto-filmischer Zug inne. Es nimmt deshalb nicht wunder, dass, wie die Künste vor ihm, schließlich auch das Kino hier attraktive Sujets und Bildideen entdeckte. Motive und Handlungsmuster der Offenbarung wurden bald in großer Zahl und Variationsbreite für die immer beliebten Kino-Endspiele adaptiert,⁹ aber sehr lange immer nur in mehr oder weniger stark verfremdeter Form. Erstaunlicherweise dauerte es bis zu Raffaele Mertes' Film *Die Apokalypse*,¹⁰ einer zweitklassigen Produktion für die große Fernsehreihe *Die Bibel*, bis die Johannesoffenbarung unmittelbar zum Gegenstand einer Verfilmung wurde, und auch dann nur sehr selektiv: in Form einer Adaption einzelner visionärer Sequenzen, die in eine ausgreifende Rahmenhandlung um den Seher auf Patmos eingebettet sind. Sehr zögerlich war die Filmkunst anfangs auch mit dem Antichrist, vielleicht weil

lentin, Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 2005, 131–140, hier 131.

⁶ Eingehend dazu *Jörg Jochen Berns*, Film vor dem Film. Bewegende und bewegliche Bilder als Mittel der Imaginationssteuerung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Marburg 2000.

⁷ Einführend: *Wolfgang Kemp*, Sermo Corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster, München 1987.

⁸ Vgl. pars pro toto die fulminante Bildsequenz im berühmten Wandteppich mit der Apokalypse von Angers (1379).

⁹ *Mary Ann Beavis* sieht richtig: „One of the most frequent uses of the Bible in films of the past 25 years has been as a source of apocalyptic plots; in such films, the Bible both structures and explains the terrors of the end time as they unfold.“ (Angels Carrying Savage Weapons: Uses of the Bible in Contemporary Horror Films, in: *Journal of Religion and Film*, Vol. 7, No. 2 October 2003; Internet-Zeitschrift unter: <http://www.unomaha.edu/jrf/Vol7No2/angels.htm>; hier Abs. 5 (Herv. i.O.). – Alle Websites waren am 20.05.2008 noch abrufbar, weshalb im Folgenden auf Datierungen des Abrufs verzichtet wird.

¹⁰ *Die Bibel – Apokalypse (San Giovanni – L'Apocalisse / Die Apokalypse)*, Italien/Deutschland, 2002; Regie Raffaele Mertes; 89 Min.

die Figur und das Sujet zu heikel erschienen. Stand doch zu befürchten, dass die Zuschauer der tiefgründigen Faszination des Bösen erliegen könnten, wenn man den Erzbösen nicht böse genug auf die Leinwand bringt. Solches hätte dann zweifelsohne heftigen Widerstand und Boykottaufrufe seitens der Kirchen provoziert, was lange Zeit große kommerzielle Einbußen bedeutet hätte. Der Antichrist trat bezeichnenderweise erst dann mit Verve auf die Bühne der Lichtspieltheater, als nach den vergeblichen Verbotsbemühungen gegenüber Luis Buñuels *Viridiana* (1961) und Ingmar Bergmans *Das Schweigen* (1963) die Freiheit der Filmkünstler förmlich explodierte und beflügelt vom emanzipatorischen Geist der späten 1960er Jahre viele alte Tabuzonen geschliffen wurden. Den Anfang in Sachen Antichrist machte 1967 der Exil-Pole Roman Polanski mit *Rosemary's Baby*. Der Film avancierte seinerzeit schnell zum „Kultfilm“ und zählt heute zu den Klassikern des religiös formatierten Horror- und Psychothrillers.

In all den Jahrzehnten vorher hatte der Antichrist im Kino kaum Spuren hinterlassen, obwohl er gleichzeitig in der ökonomisch beweglicheren, weil weniger kapitalintensiven Literatur, überaus präsent war. An literarisch-philosophische Traditionen schlossen denn auch die ersten Film-Produktionen an, und damit zugleich an die nicht erst im *Ludus de Antichristo* so markant präsente politische Agenda. Ganz in der Spur der schon biblisch bezeugten¹¹ und dann in der Kirchengeschichte breit praktizierten Übung, den politischen und weltanschaulich-religiösen Erzfeind jeweils als „Antichrist“ zu brandmarken, liegen auch die frühesten Antichrist-Zeugnisse der Stummfilm-Zeit. Es handelt sich um die zwischen 1914 und 1915 entstandene, heute verschollene *Antichrist-Trilogie* des polnischen Regisseurs Eduard Puchalski, in deren Mittelteil der deutsche Kaiser Wilhelm II. als der Antichrist vorgestellt wird.¹² Puchalskis Trilogie war dem polnischen Filmhistoriker Jerzy Toeplitz zufolge zwar „bar jeder künstlerischen Werte, erfreute sich [...] jedoch durch ihre propagandistischen Primitivismen großer Popularität.“¹³ – 1919 drehte dann der russische Filmpionier Alexander Sanin den immerhin schon fünf (nach anderen Angaben sogar neun) Rollen langen, ebenfalls verschollenen Spielfilm *Devi Gory*,¹⁴ der als einer der ersten sowjetischen Filme auch im Ausland in die Kinos kam – abwechselnd unter den Titeln *Legends of the Antichrist* und *The Maiden's Hills*. Der Film basiert auf der zwischen 1896 und 1905 erschienenen Romantrilogie *Christos i antichrist* (*Christus und Antichrist*) des religiös-philosophischen Schriftstellers Dmitri Mereschkowski (1865–1941), einer der

¹¹ Vgl. u.a. die Anspielungen auf Kaiser Nero in der Johannesoffenbarung.

¹² Dass Puchalskis *Antichrist* nach Beginn des 1. Weltkriegs im „zaristischen Imperium [...] alle Kassen- und Erfolgsrekorde“ geschlagen haben soll, weiß Jerzy Toeplitz, *Geschichte des Films*, Bd. 1: 1895–1928, Berlin (Ost) 1992, 153.

¹³ Ebd., 161

¹⁴ Vgl. Christine Engel (Hg.), *Geschichte des sowjetischen und russischen Films*, Stuttgart/Wiemar 1999, 11.

„maßgeblichen Figuren in der religiösen Renaissance Russlands“¹⁵ an der Wende zum 20. Jahrhundert. Mit seiner „Identifikation von politischer Autokratie mit dem Antichrist“¹⁶ hat Mereschkowski vielleicht auch die Filme von Puchalski inspiriert. Nachdem Mereschkowski ein erbitterter Gegner der Sowjets war und diese später aus dem Pariser Exil heraus als kollektiven Antichrist geißeln sollte, muss Sanin die Roman-Vorlage bei seiner Adaption sehr zurecht geschliffen haben, damit sie Gnade vor den neuen kommunistischen Machthabern fand.¹⁷

Nach *Devi Gory* dauerte es dann bis Polanski, also exakt ein halbes Jahrhundert, bis der Antichrist ins Kino zurückkehrte.¹⁸ Dann aber bezog er dort einen festen Wohnsitz und richtete sich gut ein, in vielen verschiedenen Zimmern, mit ganz verschiedenem Zuschnitt.

Dazu vorweg einige *grundsätzliche Differenzierungen*: Der Antichrist kann im Kino zum einen *explizit* thematisiert werden, sei es dass er selbst als Handlungsfigur auftritt, sei es dass er – wie in den Filmen, deren Plot um seine Geburt kreist – die weithin unsichtbare, aber doch dramaturgisch stets präsente Achse des Geschehens ist. Zum anderen gibt es auch eine Reihe von *indirekten* Thematisierungen, in denen mehr oder weniger deutlich alte Antichrist-Konzepte nachklingen. Bei den expliziten Thematisierungen ist nochmals zu unterscheiden, aus welcher Haltung heraus der Antichrist anvisiert wird. In idealtypischer Pointierung ergibt sich die Alternative: soll mittels Seiner gute Horrorunterhaltung¹⁹ produziert werden, oder aber will die Filmerzählung missionieren, d.h. will sie die Menschen mit Blick auf ihr Leben jenseits des Kinos auf-

¹⁵ McGinn, Antichrist (Anm. 3), 268.

¹⁶ Ebd., 269.

¹⁷ Dr. Michael Hagemeister (Basel/Bochum) war so freundlich, mir nach Recherchen in russischen Websites noch folgende Informationen zu Sanins Film zu übermitteln (e-mail vom 8.5.2008): „Regisseur Aleksandr Sanin (richtiger Name: Šenberg) zus. mit Jurij Željabužskij; Drehbuch: E. Čirikov, nach dem Roman „Christos i Antichrist“ von Dmitrij Merežkovskij; Hauptdarsteller: Nikolaj Podgornij (Satan), Evgenija Raevskaja (Äbtissin des Frauenklosters). – Der Film wurde mit großem Aufwand und mit 150 Schauspielern des Moskauer Künstlertheaters im Atelier Trofimov & Co. gedreht. Zeitgenössische Kritiker bemerken die Schnitte des Zensors. – Zum Inhalt heißt es: Versuch eines stilisierten Märchens auf der Grundlage von Antichrist-Legenden aus der Wolga-Gegend. Der Film wurde nur einmal öffentlich gezeigt, nämlich im September 1921 in Petrograd während einer „Kinowoche zur Hungerhilfe“. Erhalten sind 4 Teile [wohl: Rollen; R.Z.] des Films. Sanin, der auch Theaterregisseur war (arbeitete mit dem berühmten Stanislavskij) emigrierte 1922 nach Frankreich, später in Italien, Deutschland, Argentinien, USA.“

¹⁸ Inwieweit er im Underground-Kino in der Zeit vorher präsent war, konnte nicht eigens recherchiert werden. Immerhin begegnet dort schon einige Zeit vor Polanski der Satan als positive, verehrungswürdige Gestalt: In Kurzfilmen von Kenneth Anger, einem bekennenden Anhänger des Satanisten Aleister Crowley (v.a. *Inauguration of the Pleasure Dome*, 1954; *Scorpio Rising*, 1964, *Invocation of my Demon Brother*, 1969, und dann noch 1972, auch in einem ersten langen Film, dem 90minütigen *Lucifer Rising*)

¹⁹ Für einen gut systematisierten Überblick über die weitgefächerte und gleichwohl meist unterschätzte Bedeutung der Bibel überhaupt (mit etlichen Rekursen auch zum Antichrist-Motiv) für den Horrorfilm vgl. *Beavis*, Angels Carrying Savage Weapons (Anm. 9).

rütteln und für den Glauben an die bedrängende Nähe der ultimativen apokalyptischen Konfrontation zwischen dem wiederkommenden Erlöser und seinem Widersacher gewinnen. Sowohl der Entertainment-Pfad als auch das Lager der evangelikalen Missionierung kennen derart viele Varianten und Facetten, dass hier nur exemplarisch einige Positionen vorgestellt und diskutiert werden können. Die Auswahl wird allerdings dadurch erleichtert, dass es am Ende doch immer nur wenige Filme waren, die nachhaltigere Wirkungen gezeitigt und dann jeweils etlichen Epigonen Modell gestanden haben. Ein Letztes vorweg: Wie praktisch jede populäre Figur des Kinos, einschließlich des Mannes aus Nazareth, ihres unangefochtenen Spitzenreiters, ist auch der Antichrist bzw. die ihn bearbeitende Inszenierungspraxis in Filmen zum Gegenstand von Spott, Satire und Ironie geworden – erst in jüngerer Zeit, aber dafür umso vehementer. Auf diese Satiren werden wir ebenfalls zu sprechen kommen müssen; mehr Aufmerksamkeit verdient aber das pluriforme Feld, das sich zwischen Entertainment und evangelikaler Verkündigung aufspannt.

Nicht mit einbezogen werden können allerdings die vielen, oben „indirekt“ genannten Filme, die man als „säkularisierte Ableger“ der Antichrist-Tradition bezeichnen oder auch unter dem Titel „Masken des Antichrist“ rubrizieren könnte. Ich denke dabei zum einen an die zumeist überaus populären Blockbuster mit *diabolischen Erzschorken*, die wie der Antichrist nach der umfassenden Macht greifen und als Inbegriff des Bösen agieren. Solch implizite Antichristusse begegnen nicht nur im Fantasy-Kino, etwa als Lord Voldemort in der *Harry Potter*-Serie oder als „Herr von Mordor“ in der *Herr der Ringe*-Trilogie, sondern auch – dann weniger mit magischen Kräften als mit Supertechnik und Megakapital ausgestattet – im Action-Kino und im Science Fiction-Film: sei es als „Dr. No“ & Co. in den James Bond-Filmen, sei es als „Joker“ & Co. in der Batman-Reihe oder als „Lord Darth Vader“ im *Star Wars*-Zyklus. Neben den Erzschorken verdienten unter dem Titel „Masken und Säkularisierungen des Antichrist“ zum anderen solche Filme Beachtung, in denen *falsche Erlöser* zum Schaden der ihnen nachfolgenden Menschen agieren. Hier tut sich ebenfalls ein weites Feld auf, von Klassikern wie Fritz Langs *Metropolis*, in dem eine charismatische falsche „Maria“ die Arbeiter verführt, bis zu unbekannteren Meisterwerken wie Bela Tarrs *Satanstango* (1991–93), wo die Menschen dem falschen Propheten Irimiás folgen.²⁰

²⁰ Vgl. Reinhold Zwick, Die Stunde der falschen Propheten. Béla Tarrs apokalyptischer Film „Satanstango“, in: Orientierung 58 (1994) 79–84.

2. Zwischen Entertainment und evangelikaler Verkündigung

2.1 Die Geburt des Antichrist

Der erste, nachgerade „klassische“ Motivkreis, an dem sich wie in früheren Jahrhunderten gerne auch die Phantasie der Filmemacher entzündete, war die Geburt des Antichrist. Das Spannungspotential liegt hier begründet im Kampf zwischen dem Satan und seinen menschlichen oder dämonischen Hilfstruppen, die diese Geburt zu befördern suchen, und den Guten, die sie bisweilen selbst unter Einsatz des eigenen Lebens verhindern wollen, nachdem sie zuvor meist lange verkannt hatten, was überhaupt vor sich geht. Pars pro toto seien der erste und der bislang letzte Film dieser Gruppe vorgestellt: *Rosemary's Baby* von Roman Polanski und die im Kinoformat gearbeitete mehrteilige Fernsehproduktion *Revelations – Die letzte Offenbarung* (2006), gedreht unter der Regie von David Semel.

2.1.1 *Rosemary's Baby*

Nach der ausgelassenen Horrorkomödie *Tanz der Vampire* (1967) machte Roman Polanski wieder „Ernst“ und nahm die Spur eines bedrängenden, alptraumhaften und Tiefenschichten der Psyche affizierenden Kinos wieder auf, das er zuvor schon mit *Ekel* (1965) zu einem ersten Gipfel geführt hatte und später dann nochmals mit *Der Mieter* (1976) wiederbeleben sollte. *Ekel* war eine Studie des psychischen Verfalls und der sozialen Isolation einer zunehmend von obsessiven Wahnvorstellungen überwältigten jungen Frau – verkörpert von der jungen Catherine Deneuve. Der Wahnvorstellungen bezichtigt wird dann auch die von Mia Farrow gespielte junge Rosemary Woodhouse, die mit ihrem Mann, dem erfolglosen Schauspieler Guy (John Cassavetes) in ein düsteres, labyrinthisches Londoner Mietshaus einzieht, allen Warnungen ihres väterlichen Freundes Hutch zum Trotz, der um einige schaurige Dinge – von Selbstmord bis Kannibalismus – weiß, die sich dort schon zugetragen haben sollen. In der neuen Wohnung gerät das noch kinderlose Paar bald unter den Einfluss ihrer skurril-überdrehten Nachbarn, des alten Ehepaars Castevet. Erst am Ende enthüllt sich für Rosemary, was die Zuschauer schon bald ahnen: Die Castevets sind Satanisten, die als Agenten des Teufels dessen Zeugung des Antichrist mit Rosemary einfädeln sollen. Guy erliegt schnell den Einflüsterungen der beiden Alten, und um der Aussicht auf eine steile Film-Karriere willen verkauft er ihnen nicht nur seine Seele, sondern wird zum Helfershelfer für die Kopulation des Teufels mit seiner Frau. Diese ereignet sich während einer satanistischen Soiree in der Wohnung der Castevets, nachdem Rosemary mit Drogen betäubt worden ist.

Während ihrer Schwangerschaft wird Rosemary ganz unter die Fittiche der Satanisten-Gemeinde genommen und von ihren alten Freunden zu isolieren gesucht, aber manche Merkwürdigkeiten, zum Beispiel in Guys Verhalten, und ihre großen körperlichen Beschwerden machen sie zunehmend misstrauisch. Hutch, dem sie sich offenbaren kann, entdeckt schließlich das entsetzliche Geheimnis und kann Rosemary, bevor er selbst den Satanisten zum Opfer fällt, noch ein enthüllendes Buch zukommen lassen. Rosemary, von Angst gepeinig und isoliert, will dem Bannkreis der Teufelsanbeter entkommen und glaubt bei ihrem früheren Gynäkologen Zuflucht zu finden, doch auch dieser kooperiert mit den Satanisten. Nachdem Rosemary, abermals unter Drogen gesetzt, entbunden hat, will man ihr einreden, das Kind sei bei der Geburt verstorben. Als sie aus der Nachbarwohnung der Castevets Baby-Geschrei hört, dringt sie in diese vor und wird Zeugin einer festlichen Versammlung der Satanistengemeinde, die sich um die schwarz ausgeschlagene, mit einem umgekehrten Kreuz geschmückte Wiege des Antichristen zusammengefunden hat. Nachdem das Geheimnis nicht länger zu verbergen ist, gehen die Castevets in die Offensive und appellieren an die Muttergefühle Rosemarys, damit sie sich des Neugeborenen annimmt. Mit Erfolg: Der Film endet mit einer Großaufnahme Rosemarys, die ihre Widerstände wegen der offensichtlich katzenhaften Augen des Kindes, die es von seinem Vater hat, überwindet und sich liebevoll über die Wiege beugt.

Dass das Böse weiterlebt, ist eine beliebte Schlussfigur in Horrorfilmen, die auf eine Fortsetzung hin konzipiert sind, und so wird es später auch in der „Omen“-Trilogie sein, in deren beiden ersten Teilen der Antichrist alle Attentate der Guten übersteht. In Polanskis Film, der nicht auf ein Sequel angelegt ist,²¹ verstärkt dieses dunkle Ende in Gestalt einer fatalen Mutterliebe das Unbehagen, das die subtile Horrorinszenierung die ganze Filmhandlung über sukzessive aufgebaut hat. Das Böse wird beklemmend, weil es mitten unter uns haust und die wenigen, die es wahrnehmen, nicht für voll genommen werden. Der Film interessiert sich am Ende aber weniger für das Antichrist-Motiv selbst, als dass er es als Vehikel nimmt für eine suggestiv-bedrängende Erkundung der Scheinhaftigkeit unserer so vermeintlichen stabilen alltäglichen Wirklichkeit: eine Erkundung des Maskenspiels und der Abgründigkeit der Menschen, des Zerfransens von sozialen Netzen und der Erosion von Vertrauen. Im Gewand des Horrorthrillers ist der Film letztlich ein Kommentar zu existentiellen Verunsicherungen in der Spätmoderne, zu deren Verblendungszusammenhängen und zu einer spirituellen Unbehaustheit, zu der der Bedeu-

²¹ 1976 entstand ohne Beteiligung Polanskis, aber unter Mitwirkung Ira Levins, des Autors seiner Romanvorlage die TV-Produktion „Look What’s Happened to Rosemary’s Baby“ (Regie: Sam O’Steen, USA), die in allen Quellen arg verrissen wird, aber zumindest insofern interessant sein könnte, als der in einem Bordell aufgewachsene Satanssohn Adrian offensichtlich Probleme mit seiner sinistren Identität hat.

tungsverlust der Kirchen das seine beiträgt. In Rosemarys Drangsal ist jedenfalls kein Gläubiger, geschweige denn ein Kirchenvertreter in Sicht, der ihr beistehen könnte. Sie bleibt mit all *dem* Bösen und *den* Bösen allein und hat am Ende scheinbar gar keine andere Wahl, als mit ihm zu paktieren.

2.1.2 *Revelations – Die letzte Offenbarung*

Die Geburt des Antichrist wird auch in *Revelations – Die letzte Offenbarung* (2006), der jüngsten Film-Bearbeitung dieses Motivs, nicht verhindert, obgleich sich diesmal gleich mehrere Helden dieser Aufgabe verschrieben haben. Der im Original insgesamt 270 Minuten lange Film wurde in den USA auf sechs Episoden verteilt, bei der deutschen Fernsehpremiere hingegen auf drei Teile zusammengezogen. Im Trailer zu der von „Kabel 1“ als „das große Mystery-Event“ angekündigten Sendung hieß es: „Die Zeichen haben begonnen. Die Prophezeiung erfüllt sich. Das Ende aller Tage ist nahe. Das ist der entscheidende Kampf zwischen Gut und Böse.“²² In aufwändiger Inszenierung, mit einem hochkarätigen Ensemble in den Hauptrollen erzählt der Film mit vielen Schleifen und Nebenhandlungen im Kern die folgende, in unserer Gegenwart und an realen Schauplätzen handelnde Geschichte: Die Tochter des Harvard-Professors Dr. Richard Massey (Bill Pullman), eines rationalistisch eingestellten Physikers, dessen letzter Bucherfolg von natürlichen Erklärungen der ägyptischen Plagen handelt, ist von dem Satanisten Isaiah Haiden (Michael Massee) getötet worden, der mit der Opferung ihres Herzens dem Erstarken der teuflischen Macht und der Wiedergeburt des Antichrist zuarbeiten wollte. Während Haiden seinen Prozess erwartet, in der Zwischenzeit seine Mitgefangenen für sich begeistert und über seinen ebenfalls dem Teufel verschworenen Anwalt weiter seine finsternen Machenschaften dirigiert, beginnt auf der „Gegenseite“ ein nach einem Blitzschlag hirntotes Mädchen Botschaften zu übermitteln: apokalyptische Bibelverse und Nachrichten von Masseys Tochter aus dem Jenseits. Weltweit mehren sich die Anzeichen, dass die Endzeit anbricht, so etwa in Gestalt eines riesigen Kruzifix-Schattenkreuzes an einem Felsabhang, ohne dass ein Schattengeber vorhanden wäre. Diesen Spuren geht die junge, wissenschaftlich gebildete und attraktive Nonne Josepha Montefiore (Natascha McElhone) nach und sucht Dr. Massey davon zu überzeugen, dass alles darauf hindeute, dass die Geburt des Antichrist und die Wiederkunft Christi, der ebenfalls als Kind wiedergeboren werden soll, unmittelbar bevorstünden. Als Massey nicht länger leugnen kann, dass das hirntote Mädchen Kontakt zu seiner Tochter hat, öffnet er sich langsam den Überzeugungen der Nonne und unterstützt sie schließlich tatkräftig in ihrem Kampf gegen das erstarkende Netzwerk der Satanisten. Ein in Griechenland aufgefundenes wunderwirkendes Kind könnte gleichermaßen der Antichrist wie das neue Christ-

²² Sendung am 17. und 18.07.2007.

kind sein. Um dies herauszufinden, gleichzeitig das mediale Mädchen vor den Mordplänen der Mächte der Finsternis zu retten und die Geburt des Antichrist zu vereiteln, entwickeln sich eine wilde Jagd durch die USA, Europa und den nahen Osten. Die Situation kulminiert als Haiden bei einer Gefangenenevorte die Flucht gelingt und den Stiefsohn Masseys in seine Hände bekommt. Haiden will ihn als Begleitopfer zur Geburt des Antichrist darbringen. Das Patmos-Kind entpuppt sich tatsächlich als der Heiland, geboren von einer jungfräulichen Nonne, wogegen durch ein wiedergefundenes Buch des bereits aus der „Omen“-Trilogie bekannten Satanologen Carl Bugenhagen (s.u. 2.2.1) Tiberias am See Gennesaret als der Ort der Geburt des Antichrist identifiziert wird. Unterstützt von Schwester Josepha kann Dr. Massey zwar in letzter Minute seinen Stiefsohn retten, aber nicht die teuflische Geburt des Antichrist aus dem Leib einer Ziege verhindern. Mit der – nach all den Verwicklungen und Jagden und auch am Ende von über vier Stunden Erzählzeit – enttäuschend offenen Situation, dass nun gleichzeitig der Messias und der Antichrist in der Welt sind und so das eigentliche Drama erst noch seinen Lauf nehmen wird, endet der Film recht unvermittelt. Während sich Massey in arger Selbsttäuschung damit trösten will, dass mit der Befreiung seines Sohnes nun doch alles gut sei, insistiert die Nonne auf der noch angespannteren Brisanz der Situation.

In seiner Plotstruktur und Ästhetik erinnert *Revelations* an die Dan Brown Verfilmung *The Da Vinci Code* (2006). Hier wie dort gilt es, viele dunkle Spuren zu dechiffrieren, und pittoreske, in touristischer Optik präsentierte Schauplätze – von Harvard über Patmos, Rom oder Prag bis ins Heilige Land – wechseln in schneller Folge. Die Jagd durch die Kontinente wird durch Zwischentitel mit genau ausgewiesenen Schriftziten (vorzüglich aus der alt- und neutestamentlichen Apokalyptik) immer wieder an die biblische Überlieferung rückzubinden bzw. als sich aktuell erfüllende Verheißung zu qualifizieren gesucht. Der Bogen spannt sich von Joel 3,4, Jes 2,5 oder Passagen aus 1/2 Makk bis hin zu Mt 24,5.8, Joh 4,48, 1 Kor 3,18f oder 2 Tim 3,14; und natürlich wird insbesondere die Johannesoffenbarung in Anspruch genommen. Im Stil der klassischen „Steinbruchexegese“ sind die Zitate dabei völlig kontextgelöst verwendet, denn nur so lassen sich Stichwortverbindungen herstellen, die die jeweilige Handlungsphase als ein in den biblischen Offenbarungen „vorhergesagtes“ Ereignis erscheinen lassen. Dieses Verfahren verbindet den Film mit der in den Vereinigten Staaten sehr populären so genannten prämillenaristischen oder präapokalytischen Theologie, die unsere Gegenwart als Teil des bereits in Gang befindlichen endzeitlichen Entscheidungskampfes begreift und aktuelle Ereignisse, vorab natürlich Katastrophen, Kriege und Terrorakte, mit der Apokalyptik als Schlüssel decodieren will.²³ Ganz diesem Denken ver-

²³ Vgl. dazu näher *Joachim Valentin*, Apokalyptik statt Politik. In den USA boomen Endzeit-Romane, in: *Herder Korrespondenz* 59 (2005) 30–34. – Für das Verfahren der Schrift-Applikation

pflichtet, wechselt *Revelations* sogar wiederholt aus der Fiktion und arbeitet reale Geschehnisse wie die Anschläge vom 11. September 2001 oder die Madrider Zug-Attentate in die Story ein. Wie Schwester Montefiore ist auch ihre Oberin von der Richtigkeit dieser Art von Geschichtshermeneutik überzeugt und sieht das „Ende aller Tage“ nahegekommen, jenen Moment, da, wie sie sagt, „Christus zurückkommen wird, verfolgt vom Antichristen, für die Konfrontation zwischen Gut und Böse, durch die unsere Erde versengt werden wird.“²⁴ Als Skeptiker und Rationalist stellt Dr. Massey anfangs die präapokalyptische Theologie entschieden unter Projektionsverdacht und hält Schwester Montefiore vor, sie wolle eben immer nur „religiöse Phänomene sehen, die die Bibel bezüglich des Endes der Welt bestätigen“.²⁵ Aber wie auch sein anfangs allen Glaubensdingen gegenüber zynischer Kollege Prof. Lampley (John Rhys-Davies), ein wie Stephen Hawking an den Rollstuhl gefesselter Star-Astrophysiker, kommt Massey schließlich zur Überzeugung, dass die Nonne Recht hat und wird zu ihrem engagiertesten Mitstreiter. Mit diesem Wandel soll sich Massey offenbar als Identifikationsfigur für die Zuschauer empfehlen und sie diesbezüglich zur „Imitatio“ einladen, werden sie es doch zu Beginn des Films weit eher mit seinem Skeptizismus halten als mit den krude anmutenden Überzeugungen der Nonne. Allerdings fehlt dem Film jener missionarische Eifer und jener heilige Ernst, der die evangelikalen Produktionen in Sachen „Antichrist“ beflügelt. Bei allem religiösen Pathos und aller Gegenwarts-Verschränkung bleibt *Revelations* zuvorderst ein gut gemachter Mystery-Thriller, der seine Nähe zu der im Fernsehen sehr populären *X-Files*-Serie nicht verleugnet. Nicht echter Glaubenseifer steht hinter dem Unternehmen, sondern jene Haltung, die der hier wieder tätig gewordene Drehbuchautor David Seltzer schon anlässlich seines Frühwerks, des Skripts zum ersten der *Omen*-Filme (auf den er in *Revelations* vielfach Bezug nimmt), so auf den Punkt gebracht hatte: „I did it for the money.“²⁶

2.2 Aufstieg und Fall des Antichrist

2.2.1 Horrorunterhaltung – Die Omen-Serie

Mit *Rosemary's Baby* war der Antichrist als der vom Satan gezeugte Fürst der Finsternis zwar in die Welt gekommen, doch der Film endete an seiner Wiege und Polanski machte keine Anstalten, den Erzählfaden weiter zu spinnen. Die

vgl. z.B. die Webseite „www.raptureready.com“, die als eine Art fortlaufender Kommentar zu unserer Gegenwart diese apokalyptisch „entziffert“.

²⁴ Teil I; zit. nach der dt. Synchronfassung.

²⁵ Teil I; zit. nach der dt. Synchronfassung.

²⁶ Auf der Biographie-Seite von David Seltzer unter: www.imdb.com.

Frage, was der einmal geborene Antichrist alles auf Erden anstellen könnte, hatte seit der frühen Kirche die Phantasie der Theologen und Künstler entzündet, und dieses Imaginationspotential blieb auch im Kino nach Polanski nicht lange ungenutzt. Als mit dem Sensationserfolg von William Friedkins *The Exorcist* (1973) der Teufel sein großes Comeback als Kinofigur feierte und viele Epigonen auf diesen Zug aufsprangen, dauerte es nicht lange, bis auch der Antichrist mit Verve auf die Leinwände zurückkehrte: Seine Stunde schlug in der international überaus erfolgreichen Großproduktion *The Omen* (1976), gedreht unter der Regie von Richard Donner. Die Hollywood-Stars Gregory Peck und Lee Remick spielen darin das Politiker-Ehepaar Thorn, das ahnungslos zu den Zieheltern des Antichrist wird. Denn als ihr leibliches Kind bei der Geburt stirbt, bringt es Robert Thorn nicht übers Herz, seiner Frau Katherine diese bittere Wahrheit zu eröffnen, sondern nimmt noch in der Geburtsklinik, durch Vermittlung eines Paters namens Brennan, ein anderes, am 6.6. um 6 Uhr früh (666!) geborenes Baby an Kindesstatt an. Doch das Kind, das er seiner Frau gegenüber als ihrer beider leibliches Kind ausgibt, ist der Sohn des Teufels, der Antichrist. Da Thorn der amerikanische Botschafter in London ist, kommt das Kind sogleich dicht an eine Schaltstelle der Weltpolitik. Als der Knabe namens Damien heranwächst, mehren sich die Zeichen, dass ihn eine dunkle Aura umgibt: er ist geradezu „unheimlich“ gesund, hat keine Freunde unter den anderen Kindern, Tiere fliehen erschrocken seine Gegenwart und wenn er mit in die Kirche soll, bekommt er Zornanfälle. Während Katherine in ihrer Mutterliebe diese Anzeichen nicht wahrhaben will, beginnt ihr Mann immer deutlicher zu spüren, dass mit Damien etwas abgrundtief Böses verbunden ist. Eines Tages willigt Robert ein, den mittlerweile verwirrt wirkenden Pater Brennan zu empfangen. Brennan offenbart ihm, dass er damals wortwörtlich vom Teufel geritten wurde. Damien sei in Wahrheit der Sohn des Satans, ausgetragen von einer Schakalin. Bei einer letzten Begegnung mit Thorn, bevor er durch satanischen Schadzauber einen schrecklichen Tod erleidet, wird der Pater deutlicher: „Im Buch der Offenbarungen²⁷ ist alles vorhergesagt. Mit Hilfe einer menschlichen Persönlichkeit, die er ganz in seinem Besitz hat, holt Satan zu seinem letzten entscheidenden Schlag aus.“ Damien müsse sterben, bevor er sein „betrügerisches Königreich auf Erden errichten“ kann. Aber nur der gelehrte Dämonologe Carl Bugenhagen in Meggido wisse, wie man dies bewerkstelligen könne. Nachdem sich Thorn überzeugt hat, dass Damien tatsächlich unter seinem Haar ein 666-Mal trägt, dieses, wie Pater Brennan erklärt, Zeichen der „teuflischen Dreifaltigkeit“ von „Teufel, Antichrist und falscher Prophet“, ist er zur Tötung des inzwischen etwa sechsjährigen Knaben entschlossen. Von Bugenhagen erhält er hierfür sieben magische Dolche: denn allein durch eine von ihnen zugefügte Wunde könne der Antichrist zur Strecke gebracht werden. Katherine stellt sich diesem Vorhaben entgegen, was nicht

²⁷ Viele Filme sprechen das letzte Buch der Bibel mit „Offenbarungen“, also im Plural, an.

verhindert, dass Damien sich schließlich auch ihrer entledigt, nachdem er es zuvor mit ihrer Hilfe so arrangiert hatte, dass sein Ziehvater als wahnsinnig eingestuft und beim Versuch, ihn zu erdolchen, von der Polizei erschossen wurde. Der Film endet damit, dass sich Damien am Grab der Eltern diabolisch grinsend den Zuschauern zuwendet. Da sich sein vermöglicher Onkel, der Großindustrielle Richard Thorn, und dessen Frau des Waisenkindes annehmen, ist Damiens Zukunft und sein Aufstieg in der Sphäre der Mächtigen ebenso sicher wie die Fortsetzung des Films.

Omen II ließ denn auch nur zwei Jahre auf sich warten. Das Sequel führt die Geschichte ab dem dreizehnten Lebensjahr Damiens weiter, indem es ihn an eine Elite-Kadettenschule und auf seinem von den Helfershelfern seines wahren Vaters unterstützten Erfolgsweg durch die Upper Class begleitet. Ein zweites Mal überlebt Damien einen Mordanschlag seiner Zieheltern – wieder im Unterschied zu diesen selbst. Die vielleicht interessanteste neue (freilich dem ersten Film widersprechende) Wendung in *Omen II* ist, dass Damien selbst erst als Jugendlicher seine wahre Identität entdeckt. Nachdem ihm ein mit dem Teufel verbündeter Ausbilder an der Militäarakademie nahegelegt hatte, in Offb 13 die Antwort auf die ihn umtreibende Frage nach seiner Herkunft zu suchen, entdeckt Damien im Spiegel sein 666-Mal (Offb 13,18) und verzweifelt kurzzeitig darüber. Aber bald hat er sich von seiner Theodizee-Anwandlung und der Klage „Warum, warum ich?“ erholt und setzt seine sinistre Karriere nur umso selbstbewusster fort.

Einiges mehr an Profil und Originalität gewinnt die Figur wieder im dritten, ursprünglich als letzter Teil der Damien-Saga geplanten Film *The Final Conflict* (auch *Omen III*, 1981). Er kann insofern als der interessanteste der Trilogie gelten, als hier die biblischen Anspielungen auf die Macht und Herrschaft des großen Tiers (Offb 13) und auf die lange Wirkungsgeschichte der Antichrist-Traditionen am intensivsten ausfallen. – Die Handlung ist nominell an den Beginn des 21. Jahrhunderts verlegt, spielt dem Set-Design aber in der Gegenwart der frühen 1980er Jahre. Damien ist mittlerweile erwachsen, genauer gesagt 32 Jahre alt (in Parodie Christi), und alleiniger Chef des von seinem Vater geerbten Weltkonzerns „Thorn Industries“. Als „global player“ ist die Firma praktisch in allen Produktionszweigen machtvoll präsent, vor allem auch – Monsanto, Nestle und Co. lassen grüßen – in der Nahrungsmittelindustrie. Damit hat Damien eine immense Macht über die Ressourcen und das Wohl und Wehe der Welt gewonnen, nutzt diese aber anfangs besonders dazu, sich heuchlerisch als Wohltäter der Notleidenden, ja als Retter der Menschheit überhaupt zu stilisieren. Freilich ist er auch nicht verlegen, solche Notlagen selbst zu initiieren, in diesem Fall indem er durch Mittelsmänner den Assuan-Staudamm sprengen lässt. Ein Werbefilm für sein Imperium kontextuiert und feiert Damiens Wirken folgendermaßen: „Die Menschheit hat viele Katastrophen überlebt, aber keine war so ernst wie die, der sie sich heute gegenüber

sieht. Die Wirtschaftskrise des vergangenen Jahrhunderts hat bis in die entlegensten Winkel der Erde Chaos und Hungersnot gebracht. Manche bezeichnen diese Krise als die große Rezession, andere als Armageddon, der von den alten Propheten vorhergesagte Untergang der Welt. Aber inmitten des um sich greifenden Pessimismus verkündet Damien Thorn, Chef der Thorn Industries, seinen Glauben an die Zukunft der Menschheit. *Thorn, the world's leading light in building a new tomorrow.*²⁸

Obgleich Damien dieser Werbeclip zu explizit und aufdringlich erscheint, weiß er natürlich um seine apokalyptische Rolle. Seinem Privatsekretär Dean gegenüber schlägt er das „Buch von Hebron“ auf, das er als apokryphen Text aus dem „unbekannteren Teil der Septuaginta-Bibel“ identifiziert,²⁹ und markiert seine eschatologische Rolle und den Grundkonflikt des Plots mit einem Zitat aus dieser (fingierten) Schrift, die von Offb 13,5bff inspiriert ist und mit ihrer „Und“-Parataxe den biblischen Stil imitiert: „Und so soll es sein in den letzten Tagen: Das Biest wird herrschen hundert mal zwanzig und dreißig Tage und Nächte. Und die Gläubigen werden Gott anrufen: ‚Wo bist Du am Tag des Bösen?‘ Und der Herr wird ihre Gebete erhören. Und von der Insel der Engel wird er einen Erlöser bringen, das Heilige Lamm Gottes, das mit dem Biest kämpfen und es vernichten wird.“

Damien weiß, dass der entscheidende Kampf unmittelbar bevorsteht, ist er doch inzwischen sieben Jahre Chef seines Weltkonzerns (was er in merkwürdiger Rechenleistung dem im „Buch von Hebron“ verheißenen Zeitraum entsprechen sieht). Doch er gibt sich siegessicher: „Nicht das Biest wird es sein, das vernichtet werden wird. Es wird der Nazarener sein.“ Um dies sicherzustellen, manövriert er sich auf den Botschafter-Posten in „Eng(el)land“ und bekommt vom dafür überaus dankbaren US-Präsidenten zugleich den „Vorsitz über den Jugendrat der Vereinten Nationen“ zugesprochen. Doch auch die Gegenseite ist nicht untätig: im Kloster Subiaco haben sich mittlerweile Benediktiner-Mönche, die von einem verstorbenen Mitbruder die wahre Identität Damians enthüllt bekamen, zur Tötung des Antichrist verschworen. Über verschlungene Wege konnten sie sich dazu mit den sieben (seit *Omen I* bekannten) Dolchen aus Meggido rüsten. Beflügelt werden die Mönche durch Nachrichten aus der Sternwarte von Subiaco, die zum 24. März um 2:26 Uhr eine merkwürdige „Trinitätsausrichtung“ dreier Sterne prognostiziert, was für sie zweifelsfrei in Wiederholung des Sterns von Betlehem die Zeit und den Ort der Wiedergeburt Christi anzeigen soll. – Bei einem Spaziergang im Hydepark mit

²⁸ Zit. nach der deutschen Synchronfassung. (Kursiver Text nach dem amerikanischen Original ergänzt; fehlt in der dt. Version.) – Die deutsche Synchronfassung liegt auch den folgenden Dialog-Zitaten zugrunde.

²⁹ Beavis, *Angels Carrying Savage Weapons* (Anm. 9), Abs. 5, sieht im „appeal to non-existent scriptures to buttress cinematic plots“ überhaupt ein interessantes Phänomen in neueren Horrorfilmen. Näheres dazu in ihrem Kap. „5. Pseudapocrypha: Invented Scriptures in Horror Films“ (Abs. 24–25).

der Fernsehmoderatorin Kate Reynolds, die ihn für den Abend in ihre Sendung eingeladen hat, lauscht Damien in der Speaker's Corner mit wachsendem Unmut der apokalyptischen Predigt eines seriös wirkenden Redners, der sehr klar die Nähe der Parusie ansagt und vor dem „Mann der Sünden“, der sich als „Engel des Lichts“ verstellt, warnt. Aus der flammenden Predigt erfährt der offensichtlich nicht allwissende Damien von der „heiligen Dreifaltigkeit der Sterne“, die sich im Sternbild Kassiopeia konstelliert. Am Abend dieses Tages, während des TV-Interviews, scheitert der erste Anschlag der Mönche, kurz nach der Anmoderation Kates mit einer Lobrede auf die beispiellose Karriere Damians zum Chef des „größten Konzerns der Welt“, der vielen Menschen als neuer Alexander der Große erscheine, der die Welt „in eine goldene Ära des Wohlstands führt.“ Nach dem Anschlag identifiziert Damien die Tatwaffe als „das Einzige auf der Welt, das [ihn] töten“ könne, sieht sich aber beschützt von der „Liebe (s)eines wahren Vaters“, des Satans. In dem mit einem lebensgroßen Spottkruzifix ausgestatteten geheimen „Teufelstempel“ im Dachgeschoß seiner Botschafterresidenz wendet er sich in einem langen programmatischen Gebet an diesen Vater. Als ein in dieser Form singulärer „theologischer“ Monolog des Antichrist – strukturell ein Ausdruck der inneren Krise und Sammlung, die dem Getsemani-Gebet Jesu korrespondiert – soll dieses Gebet hier vollständig zitiert werden:³⁰

Mein Vater, Herr des Schweigens,
höchster Gott der Trostlosigkeit,
den die Menschheit verschmäht,
und den sie dennoch zu umarmen sich sehnt.
Stärke mich in meinem Ziel, die Menschheit davor
zu bewahren, Jesus Christus und seinen schmutzigen,
profanen Glauben ein zweites Mal zu erleiden.
Zweitausend Jahre sind genug. Zeige der Menschheit
stattdessen das Entzücken deines Reiches.
Erfülle sie mit der Würde der Melancholie,
der Göttlichkeit der Einsamkeit,
der Reinheit des Bösen,
dem Paradies des Schmerzes.
Welche perverse Fantasie log der Menschheit vor,
die Hölle sieche im Gedärm der Erde?
Es gibt nur eine Hölle – die bleierne Monotonie des menschlichen Seins.
Es gibt nur einen Himmel.
Die Ekstase des Königreichs meines Vaters.
Nazarener Scharlatan, was hast du der Menschheit zu bieten?
Seit du aus der klaffenden Wunde einer Frau ausgespien wurdest,
tatest du nichts, als die schmerzenden Sehnsüchte [soring desires; dt. Untertitel: Lüste]
der Menschen in einem Strom
selbstherrlicher Moralität zu ersäufen.
Du entflammtest das Denken der Jugend mit Deinem

³⁰ Nach dem Timecode der DVD von Min. 36.10 bis 39.54. Übersetzung nach den dt. Untertiteln, stellenweise leicht nach dem amerikanischen Original korrigiert.

widerwärtigen Dogma der Todsünde.
 Und nun hast du vor, ihnen die höchste Freude über den Tod hinaus
 zu nehmen, indem du mich vernichtest.
 Aber es gelingt dir nicht, Nazarener.
 Genau wie dir auch sonst nichts gelungen ist.
 Wir wurden beide als Ebenbild des Menschen geschaffen.
 Aber während du einem impotenten Gott geboren wurdest,
 wurde ich von einem Schakal empfangen³¹ [conceived; dt Untertitel: gezeugt], dem Sa-
 tan geboren, dem trostlosen, dem Nagel ...
 Dein Schmerz am Kreuz war nur ein Splitter verglichen mit dem Leiden meines Vaters,
 aus dem Himmel verjagt, der gefallene Engel, verbannt, verschmäht.
 Ich würde die Dornen noch tiefer in deinen ranzigen Kadaver drücken,
 der du der Sünden lästerst. Verfluchter Nazarener.
 Satan, ich werde dein Leiden rächen, indem ich Christus für immer vernichte.

In der Nacht, in der er dieses Gebet gesprochen hatte, schläft Damien unru-
 hig wie nie zuvor – kein Wunder, ist es doch die Nacht, in der Christus ein
 zweites Mal an einem verborgenen Ort in England geboren wird. Unmittelbar
 mit dieser Geburt beginnt sich die Macht Damiens zu schwächen. Zwar miss-
 lingen auch zwei weitere Anschläge der Möche, aber Damien weiß, dass die
 Zeit drängt. In Nachahmung des Betlehemitischen Kindermords sieht er „als
 einzigen Weg, den Nazarener loszuwerden, jeden Jungen im Land zu töten, der
 zwischen Mitternacht und Morgengrauen am 24. März zur Welt kam.“ Um dies
 ins Werk zu setzen, ruft er seine Anhänger nächtens in einer felsigen Ödnis zu-
 sammen und eine riesige Menge von Menschen jeden Alters (Kinder einge-
 schlossen) und aus den unterschiedlichsten Berufen versammelt sich, unter ih-
 nen – an ihrer Kleidung identifizierbar – auch vermeintlich integre Ärzte, Kran-
 kenschwestern, Militärs, Polizisten und Priester. In einer Parodie der christ-
 lichen Liturgie, die Hitlers Reichsparteitag-Inszenierungen ähnelt, schwört Da-
 mien die Menge ein:

Jünger der Wache,
 ich stehe vor euch im Namen des einzigen wahren Gottes,
 der aus dem Himmel gejagt wurde,
 aber lebendig ist in mir.
 Hört ihr mich?

Wir hören und gehorchen.
Wir hören und gehorchen.

Ich befehle euch jetzt, das Nazarener Kind zu finden und zu vernichten.
 Tötet den Nazarener und ich werde für immer herrschen.
 Versagt, und ich gehe zugrunde.
 Tötet den Nazarener, und ihr, meine Jünger, sollt wahrlich diese Erde erben.
 Versagt, und ihr geht ohne jede Spur zugrunde.
 Tötet den Nazarener, und ihr sollt die unmäßige Verzückung
 des Reiches meines Vaters kennen lernen.

³¹ Zeugender ist Satan; Mutter ist eine Schakalin.

Versagt, und ihr seid verdammt zu einer betäubenden Ewigkeit
an der schlaffen Brust Christi.
Hört ihr mich?

Wir hören und gehorchen.

Jünger der Wache,
es darf keinen Aufschub mehr geben.
Tötet den Nazarener, und der Sieg ist unser,
jetzt und in alle Ewigkeit.
Hört ihr mich?

Wir hören, wir hören ... (immer fanatischer)

Getarnt als Serie von tragischen Unglücksfällen beginnt das große Sterben unter den neugeborenen Knaben Englands. Wohl in Anspielung auf die fanatischen Denunzianten und Täter in den Reihen der Hitlerjugend helfen dabei auch Damien hörige Pfadfinder. Die über die Häufung der Todesfälle recherchierende Kate erhält Besuch von Pater De Carlo, dem Haupt der Mönchsverschwörung von Subiaco, und wird von ihm aufgeklärt: „Er [Christus] ist wiedergeboren. Und der Antichrist auch, der Sohn des Teufels, wie es im Buch der Offenbarung steht.“ Mit seiner Wiedergeburt erfülle Christus „sein Versprechen, am Ende der Tage zurückzukommen, um die Welt vom Antichristen zu erlösen.“ Die von Damiens Männlichkeit angezogene Kate zweifelt noch und schläft sogar mit dem Antichrist (was einer Film-Fortsetzung einen Spalt öffnet, indem ein neues Kind des Bösen geboren werden könnte), entdeckt aber dann unter seinem Haar die 666, das „Muttermal des Teufels“, wie es ihr De Carlo beschrieben hatte. – Damien bringt Kates halbwüchsigen Sohn unter seinen Einfluss, so dass er, laut De Carlo, „ein Apostel des Antichristen wird“ (1:33). Schließlich befiehlt Damien sogar seinem Privatsekretär, seinen eigenen neugeborenen Sohn zu töten, da er vermeintlich der einzige übriggebliebene Neugeborene ist (das wahre Christkind ist jedoch an unbekanntem Ort in Sicherheit). Damien beruft sich für diesen schrecklichen Auftrag explizit auf Gen 22: „Wenn Abraham bereit war, seinen eigenen Sohn für die Liebe seines Gottes zu opfern – warum machen Sie es dann nicht für meinen!“ Auch um ihren Sohn zu retten, verbündet sich Kate mit De Carlo und lockt Damien nachts in eine Klosterruine, unter dem Vorwand, ihn zum Christkind zu bringen.

In der Konfrontation ersticht De Carlo zunächst versehentlich Kates Sohn, den Damien als Schutzschild missbraucht, doch dann bringt Kate den Antichrist mit dem letzten der Megiddo-Dolche zur Strecke. Im Chor der Kirchenruine, auf dem Sockel des ehemaligen Altars bricht Damien sterbend nieder, immer noch ein jetzt deplaziertes, höhnisches „Nazarener, Du gewinnst nichts!“ auf den Lippen, während sich über ihm der Nachthimmel öffnet und ein überlebensgroßer Christus als lichterfüllte Pantokratorgestalt erscheint. Mit

zwei eingeblendeten Schriftzitaten, einem fingierten und einem echten (Offb 21,4) endet der Film.

Das erste, biblisch anmutende lautet:

Behold, the Lion of Judah!
The Messiah, who came first as a child
but returns not as a child but now as King of Kings,
to rule in power and glory forever.³²

Der im Filmtitel angekündigte „finale Konflikt“ ist damit zu einem Happy End gebracht, was aber nicht verhinderte, dass auf *Omen III* noch ein *Omen IV* folgte (TV-Produktion, 1991), ein schwacher, stellenweise peinlicher Abklatsch der Trilogie, diesmal aber „genderfair“ mit einem Mädchen namens Delia als Tochter des Teufels. Im Jahre 2006 kam dann ein großformatiges Remake des ersten der *Omen*-Filme in die Kinos und brachte es in der Welt-Jahresbestenliste auf einen respektablen Mittelplatz unter den „Top 100“.³³

In cineastischer Hinsicht ist sicher der erste der *Omen*-Filme am gelungensten.³⁴ Was aber *Omen III* innerhalb der ursprünglichen Trilogie auszeichnet, ist der für das populäre Kino ungewöhnlich dichte Anschluss an „klassische“ Motive der Antichrist-Tradition.³⁵ Dazu rechnet als erstes die vergleichsweise breite *Verkoppelung mit der biblischen Tradition*: mit dem in Offb 13ff verheißenen Machtzuwachs und der Verführungskraft des Antichrist, mit der Befristung der Zeit seiner Machtfülle und mit dem Motivkreis der Parodie Christi (etwa im Lebensalter, in der Rolle des vermeintlichen Wohltäters der Menschheit und in der Selbststilisierung zur „messianischen Lichtgestalt“). Hinzu kommen so explizite Hinweise wie die Sternkonjunktion bei der Wiedergeburt Christi oder der Kindermord als Reenactment der matthäischen Kindheitsgeschichte. Bemerkenswert deutlich für einen Hollywood-Film sind zum anderen aber auch die *aktuellen politisch-wirtschaftlichen Anspielungen*, die das alte Modell der Gegenwartsdeutung im apokalyptischen Horizont fortschreiben,

³² Beavis, *Angels Carrying Savage Weapons* (Anm. 9), Abs. 25, verbindet das Zitat mit dem von Damien zitierten (fiktiven) „Buch von Hebron“ und meint, er habe dieses Buch falsch verstanden, weil er dachte, Christus würde als Kind wiedergeboren. Insofern sei der Kindermord überflüssig gewesen. Die Filmstory arbeitet jedoch nachdrücklich mit der Idee der Wiedergeburt Christi als Kind, besonders indem sie mit der Sternkonjunktion den Zeitpunkt und verborgenen Ort des neugeborenen Christus anzeigen lässt. Dass der wahre Retter am Ende in der himmlischen Vision über dem sterbenden Antichrist erscheint, steht zwar einerseits in Spannung zum neugeborenen Christus, lässt sich aber andererseits auch im Sinne der biblisch bezeugten Koinzidenz der verschiedenen Zeitordnungen, die auf Erden und im Himmel bestehen, erklären: vgl. Jesu bekannte, in der Vergangenheitsform erzählt Vorausschau „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 19,18), die den Ausgang des apokalyptischen Kampfes vorwegnimmt, der auf Erden erst noch ausgefochten werden muss.

³³ *The Omen*, Regie: John Moore, USA 2006.

³⁴ Mit McGinn, *Antichrist* (Anm. 3), 272f.

³⁵ Vgl. auch die Würdigung des Films ebd., 272f.

hier u.a. mit Blick auf die Machtposition global agierender Wirtschaftskonzerne, auf den Nahostkonflikt und die Schlüsselrolle der Vereinten Nationen. Hinzu kommen mittlerweile nachgerade „klassische“ Momente wie die Identifizierung von Antichrist und Totalitarismus, sei es der Totalitarismus eines stalinistisch konzipierten Kommunismus oder, wie hier (vorab in Damiens nächtlicher „Parteitage“ vor dem Kindermord), das Massensuggestive des Hitler-Faschismus. Bei all dem bleibt der Antichrist aber ein Agent des Satans und diesem deutlich subordiniert. Insofern verfügt er zwar über die Fähigkeit zum Schadzauber (z.B. in Inversion der Fernheilungen Jesu über die Fähigkeit, Menschen aus der Ferne in den Suizid zu treiben) und über ein dunkles Charisma, das viele in Bann schlägt. Aber er ist weder allwissend noch unverwundbar, er kennt die Angst um seinen Machterhalt, die er durch ostentative Selbstsicherheit zu kaschieren sucht, und er spürt das Schwinden seiner Macht mit der Ankunft Christi. Interessant ist auch, dass ansatzhaft die dualistische Abspaltung des Bösen aufgebrochen wird, indem die Anhänger des Antichrist in allen gesellschaftlichen Milieus ausgemacht werden und selbst der Privatsekretär Damiens ein bürgerliches (Doppel-)Leben führt.

Trotz der theologischen, von „klassischen“ Antichrist-Traditionen inspirierten Unterfütterung des Plots bleibt *The Final Conflict* und mit ihm die ganze *Omen*-Trilogie aber eindeutig ein Entertainment-Produkt. Der „wahre Glaube“ an den Antichrist wird hier weder vorausgesetzt noch mit missionarischem Eifer zu wecken gesucht, ja solcher Glaube könnte eher die ganz innerhalb des Fiktionalen organisierte Spannungsentwicklung stören. Der Sieg Christi, seine triumphierend über dem toten Antichrist erscheinende Lichtgestalt, sorgt für ein fürwahr „prächtiges“ Happy End, ist aber nicht so inszeniert, dass damit zum Glauben an den himmlischen Sieger motiviert werden sollte. Am ehesten ragen noch die eingestreuten Reflexionen auf die Faszination des Bösen und die Dunkelzonen der christlichen Tradition aus der Fiktion hinüber in das „wahre“ Leben der Zuschauer: in ihr Nachdenken über Gut und Böse, über die Theodizeefrage oder darüber, welche positiven Spuren Gottes Menschwerdung in den vergangenen zweitausend Jahren hinterlassen hat. Besonders das verführerische satanische Gebet ist so angelegt, dass wohl nicht wenige Zuschauer zeitweilig mit Damiens Sicht und Argumentation sympathisieren, so lange, bis das Böse mit dem Kindermord wieder sein wahres, abscheuliches Gesicht zeigt. – Während Bernard McGinn bedauert, dass die Erzschorlen in Filmen wie *Halloween* oder *Nightmare on Elm Street* böser als Damien wirken und mit Blick auf die *Omen*-Serie beklagt, dass der Antichrist „wenigstens im Kino-Land nicht mehr den Spitzenplatz des menschlichen Bösen“³⁶ besetzt, ist m.E. diese partielle Attraktivität des Bösen gerade die Stärke des Films, weil so das Böse nicht durch einen forcierten Dualismus „entsorgt“ wird, sondern statt-

³⁶ Ebd., 273.

dessen durchaus Spurenelemente der internalisierten Antichrist-Deutung der alten Kirche (Origenes, Augustinus) zur Geltung kommen.

2.2.2 „Wehe, der Antichrist ist nahe!“ – Kinopredigten

Vor der Premiere des ersten der *Omen*-Filme hatten in den Vereinigten Staaten und darüber hinaus Bücher von Hal Lindsey (*The Late Great Planet Earth*, 1970) und John F. Waalvoord (*Armageddon, Oil and the Middle East Crisis*, 1974) Furore gemacht, die aktuelle weltpolitische und weltwirtschaftliche Konstellationen als haargenaue Erfüllung biblischer Verheißungen dechiffrieren und den Glauben an die tatsächliche Nähe des Antichrist befördern wollten.³⁷ Während sich die *Omen*-Trilogie aus dem Fundus solcher Ideen bediente, um Plots für attraktive Horrorunterhaltung zu zimmern, war es nur eine Frage der Zeit, bis die fundamentalistische und biblizistische Geschichtstheologie à la Lindsey & Co. einen ungebrochenen, gewissermaßen „linientreuen“ Ausdruck im Medium Film fand.³⁸ Die Zeit dafür kam mit der narrativen, in sich bereits sehr filmisch geschriebenen und „geschnittenen“ Ausfaltung der Gedankenspur Lindseys und anderer so genannter Prämillenaristen oder Präapokalyptiker in dem Roman-Zyklus *Left Behind* aus der Feder von Tim LaHaye und Jerry Jenkins. Dieser Zyklus entwickelte sich in den USA schnell zum Mega-Bestseller,³⁹ befördert durch die sich dort im Vorhof der Jahrtausendwende nochmals intensivierende apokalyptische Grundspannung. Die erste Verfilmung wurde 2001 unter dem Titel *Left Behind* (teilweise mit dem Zusatz *The Movie*) uraufgeführt, und obwohl sie selbst bei den Anhängern der präapokalyptischen Theologie mehrheitlich durchfiel und als deutlich hinter der Romanvorlage zurückbleibend bewertet wurde,⁴⁰ folgten zwei weitere Teile, die beide auf dem zweiten Band der Roman-Serie basieren, der dritte und bislang letzte Film der Staffel lediglich auf dessen letzten fünfzig Seiten. Ebenfalls auf den Markt gebracht wurde ein sehr filmisch inszeniertes und bemerkenswert gewalthaltiges Computer-Strategiespiel, das auf dem Grundplot der

³⁷ Vgl. ebd., 257–262.

³⁸ Nicht einsehen konnte ich die halbdokumentarische, weil mit einzelnen Spielszenen aufgelockerte gleichnamige Filmbearbeitung von *The Late Great Planet Earth* (Regie: Robert Amram / Rolf Forsberg, 1979), für deren Erzählerstimme kein geringerer als Orson Welles gewonnen werden konnte. Nach den „user comments“ der „Internet Movie Data Base“ muss es sich bei diesem Film um ein unsäglich schlechtes Machwerk gehandelt haben.

³⁹ Nach *Valentin*, Apokalyptik statt Politik (Anm. 23), 30: wurden über 60 Mio. Exemplare verkauft; vgl. zu diesem Phänomen auch: *Reinhold Zwick*, Apokalyptisches Inferno und Sehnsucht nach Eden. Biblische Koordinaten im Kriegsfilm, in: *Bibel und Kirche* 59 (2005) 212–220, bes. 214f.

⁴⁰ Vgl. die vielen „user comments“ zum Film unter www.imdb.com, die es auf die stattliche Zahl von 355 Zuschriften bringen. Oftmals wird von den Fans der Bücher das vergleichsweise geringe Budget des Films als Entschuldigung für seine Schwächen angeführt.

Romane aufbaut. *Left Behind: World at War*, die dritte Folge der Verfilmungen, ist von vorneherein nicht für das Kino, sondern für das Home-Cinema und für das Beamer-gestützte Pfarr-Kino in evangelikalen Gemeinden und missionarischen Zirkeln konzipiert. Die mit großem Pomp inszenierte Premiere im Oktober 2005 fand bewusst nicht in einem Filmpalast, sondern in der Presbyter-Kirche in Hollywood statt; am darauffolgenden Wochenende lief der Film in den USA dann in 3200 Kirchen. Inzwischen wird er auch vom Medien-Giganten Sony auf DVD vermarktet.⁴¹ *World at War* ist nochmals aufwändiger produziert als seine Vorgänger, teilweise recht prominent besetzt und insgesamt „mainstream“-tauglicher als die auf weite Strecken arg dilettantischen, ja peinlichen ersten Teile. Stärker als diese zielt *World at War* auf den internationalen Markt und ist erstmals auch in einer deutschen Synchronfassung auf DVD erschienen. *World at War* soll deshalb im Folgenden exemplarisch für die Serie diskutiert werden.

Die Ausgangssituation, die die beiden ersten Teile des dicht an unserer Gegenwart anschließenden Romanzyklus etabliert haben, ist schnell rekapituliert:⁴²

Nach dem unerklärlichen Verschwinden von Abermillionen von Menschen, das die bibeltreuen Christen schnell als die in 1 Thess 4,16f verheißene „Entrückung“ der Gerechten begreifen,⁴³ die diese vor den Schrecken der nun beginnenden „Trübsalzeit“, der Zeit der Herrschaft des Antichrist, errettet, stürzt die Menschheit in ihre bislang tiefste, chaotische Züge annehmende Krise. Besagte „Trübsalzeit“ soll gemäß der Eschatologie von LaHaye/Jenkins der nach Mt 24,30 erwarteten Wiederkunft Christi und dem endgültigen Sieg des Guten vorhergehen und wird von ihnen meist mit einer Dauer von sieben Jahren angesetzt. In der größten Not erscheint eines Tages eine bis dato unbekannte Figur auf der politischen Weltbühne New Yorks: der aus Osteuropa stammende Nicolae Carpathia (gespielt vom „womanizer“ Gordon Currie). Mit dem Charisma seiner blendenden Erscheinung und seiner Rettungs- und Weltfriedensbotschaft, mit der er (fast) alle zu blenden vermag, steigt er schnell zum Vorsitzenden der Vereinten Nationen auf, die er dann aber bald nicht mehr im Stil eines Generalsekretärs, sondern eines Autokraten lenkt. Der Vorname und die Initialen des „Retters“ erinnern natürlich nicht zufällig an Nicolae Ceaucescu (1918–1989) und Nikita Chruschtschow (1894–1971), die „ar-

⁴¹ Informationen nach *Peter Malone*, LEFT BEHIND: Christian film-making; unter: www.wmaker.net/signis_en/index.php; abgerufen am 16.12.2005.

⁴² Vgl. zum Folgenden Abb. 3. im „Theorie“-Begleitbuch von *Tim LaHaye* und *Jerry B. Jenkins* zu ihrem Roman-Zyklus: *Leben wir in der Endzeit? Biblische Prophezeiungen und ihre Bedeutung für heute*, Asslar 2004, hier 28 (die amerikanische Originalausgabe erschien 1999).

⁴³ Vgl. auch Mt 13,30; 24,31 und 2 Thess 2,1f – *Beavis*, *Angels Carrying Savage Weapons* (Anm. 9), Text-Anmerkung Nr. 6, weist darauf hin, dass das Konzept der „Entrückung“ (engl. „rapture“), so wie es in den evangelikalen Zirkeln in Amerika populär ist, sich weniger auf die Bibel als auf den englischen Fundamentalisten John Nelson Darby (1800–1882) zurückgeht.

chetyptischen“ Diktatoren Rumäniens und Russlands. Carpathia assoziiert die Karpaten, deren südlicher Teil „Transsilvanien“ als Heimat des erzbösen Phantoms Graf Dracula gilt: Kurzum: Nicolae Carpathia ist natürlich niemand anderer als der Antichrist in Person, der nach der Weltherrschaft greift. Durchschaut wird seine Identität und sein Treiben nur von den bibeltreuen Christen, von denen zwar die meisten bereits in den Himmel entrückt sind, aber wegen verschiedener Sünden blieben doch manche auf Erden zurück. Sie können sich nun im Kampf gegen den Antichrist bewähren und schließen sich zur geheimen „Tribulation Force“ zusammen. Davon erzählt der zweite Film der Staffel, mit dem Titel *Left Behind II – Tribulation Force* (2002).

Im dritten Teil *Left Behind: World at War* (dt. DVD-Titel: *Finale – Die Welt im Krieg*) eskalieren die Konflikte: Carpathia, nach außen hin der Retter und Befrieder der Welt und seit 18 Monaten in immer absolutistischerer Manier Herr über die Vereinten Nationen, hat die Christen als seine ernsthaftesten Gegner erkannt und will sie durch mit Viren verseuchte Bibeln ausschalten. Zahllose Gläubige erkranken, viele sterben, bis sie schließlich entdecken, dass die Kommunion in beiderlei Gestalten das Virus aufhält. Das Hauptaugenmerk des Plots liegt aber dieses Mal – abweichend von der Romanvorlage – auf dem amerikanischen Präsidenten Gerald Fitzhugh (vgl. *Gerald Ford* und *John Fitzgerald Kennedy*), gespielt von dem bekannten farbigen Darsteller Lou Gossett Jr. (1981 Oscar-Preisträger). Der Präsident hatte sich lange von Carpathia blenden lassen und maßgeblich zu dessen Aufstieg beigetragen, erkennt aber nach einem Attentat auf seinen integeren Vize-Präsidenten das wahre Gesicht des Pseudo-Erlösers. Noch bevor die von Fitzhugh geschmiedete Allianz der letzten noch nicht Carpathia-hörigen militärischen Kräfte der „Guten“ gegen den Antichrist losschlagen kann, löst dieser den Dritten Weltkrieg aus. Um die endgültige Niederlage der Menschheit abzuwenden, gibt es nur einen Ausweg: Bestärkt von dem gläubigen Journalisten Buck Williams, einem führenden Mitglied der Tribulation Force, dem er sein Versagen gebeichtet hat und der ihn zum Glauben an Christus zurückgeführt hat, setzt Fitzhugh sein Leben ein, um die Erde – wenigstens für diesen Teil der Filmserie – zu retten: Da Fitzhugh immer noch Zugang zu Carpathias Hauptquartier im UN-Gebäude hat, das inzwischen heimlich zum logistischen Zentrum der Kriegsmaschinerie mutiert ist, geht er zu Nicolae, am Körper einen Transponder verborgen, der eine Rakete auf das Gebäude lenkt. Insofern die Machtzentrale damit erfolgreich zerstört wird und die militärische Offensive der Mächte des Bösen vorläufig zum Erliegen kommt, ist das Selbstopfer Fitzhughs erfolgreich. Doch der Antichrist scheint unverwundbar: Aus der Asche seines Towers, der in sich zusammengestürzt ist wie die Türme des World Trade Centers, geht er unverwundet und voll diabolischer Energie hervor, bereit und willens den Kampf nach dieser „Delle“ schnell wieder aufzunehmen.

Die Ehre, in der weltweit wohl am meisten genutzten Film-Datenbank *Internet Movie Data Base* gleich auf der Startseite des Films als einziger „user comment“ zitiert zu werden, fiel einem amerikanischen Reverend zu. Voll Begeisterung über *World at War* berichtet er, dass er in seiner Kirche bereits die ersten beiden Filme der *Left Behind*-Serie gezeigt hat, und schlägt nunmehr vor: „Why not just call a bunch of friends over, pop some popcorn and have a Left Behind Film Festival. Who knows, it might just change someone's life“.⁴⁴ Die Hoffnung, das Leben der Zuschauer zu verändern, sie zum Glauben an Christus zu bewegen oder – wie an der Modellfigur von Präsident Fitzhugh vorgeführt – aus der Verirrung zu Christus zurückzuführen, diese Hoffnung beflügelte offensichtlich auch das gesamte Filmunternehmen. Wie die Romane ist es ganz unverhüllt dazu bestimmt, „für eine fundamentalistische, millenaristische Interpretation der Bibel zu werben.“⁴⁵ Das Ergebnis dieser evangelikalen, missionarisch gestimmten Kinopredigt über die Masken und Anschläge des Bösen und über die Aufopferung der Guten mag für Zuschauer *innerhalb* der Zirkel, aus denen der Film kommt, vielleicht zur Selbstbestätigung und Erbauung reichen. Für Zuschauer *außerhalb* dieser Zirkel wird er hingegen aufdringlich und mithin kaum erträglich wirken, jedenfalls in den Passagen, wo das Bekenntnis und die Mission regieren und nicht die durchaus clever angelegte Spannungsdramaturgie.

All die biblizistischen Kurzschlüsse, das düstere Gottesbild oder der krude Amerika-Zentrismus der Geschichts-„Theologie“ der *Left Behind*-Serie brauchen hier nicht verhandelt zu werden.⁴⁶ In *kulturhermeneutischer Perspektive* ist die hier begegnende filmische Profilierung der Antichrist-Figur gleichwohl sehr interessant, denn sie versammelt ein ganzes *Bündel von traditionellen, weit zurückreichenden Merkmalen*⁴⁷ und *reaktualisiert diese im Kontext der Moderne* bzw., besser, im Kontext einer durch die Brille der populären präapokalyptischen Geschichtstheologie zu lesen gesuchten Gegenwart. Aus Bernard McGinns Aufriss der Theologie- und Kulturgeschichte der Antichrist-Vorstellungen⁴⁸ lässt sich ein veritabler Katalog von (zu einem guten Teil schon im 2. Jhd. n. Chr. bekannten) Zuschreibungen und Funktionen zusammenstellen, die

⁴⁴ Kommentar auf der Seite des Films unter www.imdb.com von „revbmingo“ (USA), Schlagzeile „A Great Step Foreward for Christian Movies“ vom 25. Oktober 2005.

⁴⁵ Beavis, *Angels Carrying Savage Weapons* (Anm. 9), Abs. 26.

⁴⁶ Näheres dazu bei Malone, *LEFT BEHIND* (Anm. 41).

⁴⁷ Das liegt auf der Linie der Diagnose von Kelly J. Wyman zu den Teufelsdarstellungen im amerikanischen Kino: „The imagery of the Devil in American films has created representations of Satan which closely resemble those presented in the medieval development of Christianity.“ (*The Devil We Already Know: Medieval Representations of a Powerless Satan in Modern American Cinema*, in: *Journal of Religion and Film*, Vol. 8, No. 2 October 2004; Internet-Zeitschrift unter: <http://www.unomaha.edu/jrf/Vol8No2/wymandevil.htm>, hier: Abs. 5).

⁴⁸ Auf McGinn, *Antichrist* (Anm. 3), wird im Folgenden mit Seitenangaben im Haupttext verwiesen.

in der *Left Behind*-Serie wiederkehren. Einige Momente mögen dies hinreichend illustrieren:

1. Die den *Left Behind*-Zyklus durchgreifend bestimmende Deutung der Gegenwart als Teil des bereits in Gang befindlichen apokalyptischen Dramas, näherhin als Ausdruck der dicht bevorstehenden Ankunft oder gar schon Regentschaft des Antichrist, gehört seit den Zeiten der Kirchenväter zum etablierten Ensemble der Antichrist-Motive. Besonders im Spätmittelalter war es Standard, „die Antichrist-Traditionen [...] mit aktuellen geschichtlichen Ereignissen und oft auch mit Erwartungen hinsichtlich der Nähe des Letzten Feindes“ zu verbinden (144; vgl. auch 77, 90, 119, 124f, 149–157). LaHaye/Jenkins lesen dazu die Bibel fundamentalistisch und applizieren ihre Aussagen ganz ungeeignet auf die Gegenwart bzw. setzen sie in gegenwarts-affine fiktive Konstellationen und Handlungen um, die den biblischen Text als „jetzt“ sich erfüllende Verheißung erscheinen lassen wollen.

2. Wie in alten Tagen funktionalisieren LaHaye/Jenkins die Exegese und deformieren sie zu einem „Vehikel für Antichrist-Glaubensvorstellungen“ (116).

3. Dass der Antichrist, wie eben auch Nicolae Carpathia, aus dem Osten kommt, ist ebenfalls eine bereits seit der Kirchenväter-Zeit bekannte Vorstellung (vgl. 68). Dabei sind seit langem der Irak und Bagdad oder Babylon (vgl. Hure Babylon) negativ besetzte Orte, und just dort unterhält Carpathia – in Parodie des Gartens Eden – ein Ferienparadies (à la Dubai) für seine Getreuen. Wie in der Antichrist-Tradition spielt analog auch Jerusalem in den Filmen und ihren Vorlagen eine herausragende Rolle als Schauplatz des Kampfes mit dem Antichrist.

4. Von seinem Profil her verlängert sich in der Figur Carpathias der Motivkreis der Parodie Christi durch den Antichrist: er tritt charismatisch auf, gilt als Heilsbringer der Menschheit und Friedensfürst bzw. inszeniert sich als solcher. Er verfügt über wunderbare Kräfte, die er aber nicht (oder nur geheuchelt) zum Wohl der Schwachen einsetzt, sondern eigennützig zu Machterwerb und Macht-sicherung.

5. Mit ihrer Idee der Machtergreifung Carpathias über die Vereinten Nationen bringen LaHaye/Jenkins die hartnäckigen Reserven vieler Amerikaner gegenüber den oft als Feind der USA begriffenen „Vereinten Nationen“ auf den Punkt. Besonders der „ultrakonservative Flügel“ der Fundamentalisten betrachtet die Gründung der UN seit langem „als etwas Böses, das dazu bestimmt ist, in der Herrschaft des Antichrist und der sie begleitenden falschen religiösen Ordnung zu enden.“⁴⁹

6. Indem sie das Zerrbild von den Vereinten Nationen bedient, schreibt die *Left Behind*-Serie den als Einrede in die jeweilige Gegenwart angelegten poli-

⁴⁹ Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist. The History of an American Obsession*, New York/Oxford 1995, 162 (für nähere Informationen vgl. das Kap. „Denouncing World Peace and Interfaith Unity“, 160–164.).

tischen Zug der Antichrist-Vorstellungen fort, der schon das *Ludus de Antichristo* formatiert hatte (vgl. 133f). Die heuchlerische Verheißung des Weltfriedens, mit dem bereits dort der Antichrist die Könige verführt hatte,⁵⁰ sehen die Fundamentalisten im Programm der Vereinten Nationen sich wiederholen und finden dementsprechend großen Gefallen daran, diesen ihren Irrglauben in der „Left Behind“-Serie in Szene gesetzt zu sehen.

7. Wie schon in alten Zeiten bilden auch für die evangelikalen und bibeltreuen Christen in den USA die „Antichrist-Traditionen eine ungewöhnlich starke Ressource für Gruppensolidarität und das Handeln gegen Bedrohungen, eingebildete oder reale.“ (109) Sehr bedenklich ist dabei der sich besonders in *Left Behind II: Tribulation Force* manifestierende *antijüdische Zug*: nicht nur, dass dort ein Rabbi Ben Judah, vorgestellt als höchste jüdische Autorität, den Irrtum der Juden über die Identität Jesu eingesteht und damit implizit der unsäglichen Gottesmörder-Tradition Nahrung gibt; Carpathia finanziert dort auch seinen Aufstieg mit dem Kapital der „global player“ unter den Großbankiers, und diese sind seit den Zeiten von Jud Süß auch unausgesprochen immer mit Juden assoziiert. Dieses antijüdische Moment ist ja leider überhaupt im evangelikalen Bereich keine Seltenheit – man erinnere sich nur an das erschreckende Zerrbild der jüdischen Autoritäten in Mel Gibsons *The Passion of the Christ* (2004), wo diese im Zuge eines biblizistischen Missverstehens der johanneischen Rede von „den Juden“ als den „Söhnen des Teufels“ (Joh 8,44) wie ein *kollektiv begriffener Antichrist* inszeniert sind: mit fratzenhaften Gesichtern, monströsen Schergen und düsteren Gebäuden, die einem Höllenszenario gut zu Gesicht stünden.⁵¹ Und nicht zufällig geht der Satan durch die Reihen der hohepriesterlichen Clique als diese ungerührt der barbarischen Geißelung Christi zusieht.

Wegen solcher Momente sind die ästhetisch schwachen, ja oftmals peinlichen und unfreiwillig komischen *Left Behind*-Filme (und erst recht ihre Epigonen, z.B. die *The Apocalypse*-Serie⁵²) auch theologisch grundständig sehr bedenklich und streckenweise unverantwortbar.

⁵⁰ *Ludus de Antichristo* (Anm. 2), bes. VV. 380–414. Nach der finalen Lüge des Antichrist, nunmehr, da ihm alle untertan seien, werde weltweit „pax et securitas“ (V. 414) herrschen, wird er im „Ludus“ freilich sogleich vom Himmel her zerschmettert. In „Left Behind“ verzögert sich diese Wendung sehr.

⁵¹ Zu dieser Dimension des Films vgl. Reinhold Zwick, Die bittersten Leiden. Mel Gibsons „Die Passion Christi“, in: Herder Korrespondenz 58 (2004) 172–177; sowie: Ders. / Thomas Lentz (Hg.), Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004.

⁵² Den Anfang der auf Video/DVD vertriebenen Serie machte 1998 unter der Regie von Peter Gerretsen der Film *Apocalypse*; ihm folgten zwischen 1999 und 2001 drei weitere Teile mit den Untertiteln; *Revelation*, *Tribulation* und *Judgement*.

3. Brechungen

3.1 Satiren

In der „user comments“-Rubrik zu *World at War* kommt eine Frau aus Lissabon zu Wort, die den Film in ihrer Videothek entliehen hatte. Sie schreibt: „After watching this movie, I felt an obligation to warn people of it's true nature. It is not an 'Action/War/Thriller' genre movie as it is marked in several movie renting facilities. *This is simply religious propaganda, Christian propaganda, in this case (driven to almost the point of fanatics). And a really bad one at that.*“⁵³ Mit dieser Einschätzung steht sie nicht allein, und vielfach ist die Kritik noch um einiges heftiger, so heftig, dass man kaum umhin kommt, die fraglichen Filme mehr als Schädigung denn als Förderung des Christentums zu beurteilen. Kein Wunder, dass derart schlechte Propaganda die Spötter reizen musste, und so ist es denn auch gekommen. Zwei einschlägige Folgen der intelligent gemachten amerikanischen Kult-Comic-Serie *South Park* nahmen das evangelikale Endzeit-Geraune auf die Schippe,⁵⁴ und der im deutschen Sprachraum nicht veröffentlichte Low-Budget-Spielfilm *Ultrachrist* ließ einen sehr schrägen wiedergekommenen Christus durch das New York unserer Tage irren und mit dem als Parkwächter getarnten Antichrist ringen.

In jüngerer Zeit machte in den USA aber insbesondere der Animationsfilm *Lucy, Daughter of the Devil* von sich reden. Nach dem vieldiskutierten Pilotfilm *He's Not the Messiah, He's a DJ* (gesendet am 30.10.2005) startete die erste richtige Staffel am 9. Sept. 2007, was sogar der Online-Ausgabe des *TIME Magazine* eine positiv-werbende Vorankündigung wert war. Wie die zuvor genannten Satiren kann auch *Lucy* als Teil eines inneramerikanischen „Kulturkampfes“ gelesen werden: als Ausdruck einer Offensive liberaler Kreise. – In Anspielung an *Omen IV* mit seinem Antichrist-Mädchen Delia ist auch Lucy (vgl. Lucifer) ein weiblicher Antichrist, allerdings einer der netten Art, sehr zum Leidwesen ihres recht spießbürgerlich seinem bösen Gewerbe nachgehenden Teufel-Vaters. Zu allem Überfluss verliebt sich Lucy auch noch in den wiedergekommenen Gottessohn, der wohl im Himmel den Hit „God is a DJ“ der Popgruppe Faithless gehört hatte und nun wieder auf Erden tatsächlich als solcher Diskjockey arbeitet.⁵⁵ Während sich der Satan redlich abmüht,

⁵³ Kommentar auf der Seite des Films unter www.imdb.com von Alexandra Santos aus Lissabon, Schlagzeile „Religious propaganda in disguise“ vom 22. Juni 2007 (Herv. R.Z.).

⁵⁴ Folge 108: „Damien“; und Folge 814: „Woodland Critter Christmas“.

⁵⁵ Im *TIME Magazin online* fasste James Poniewozik den Plot so zusammen: „The Devil (H. Jon Benjamin, Home Movies' Coach McGuirk) has brought forth The Antichrist to Earth: she's his daughter Lucy (Home Movies' Melissa Bardin Galsky), a sarcastic 21-year-old who lives in San Francisco. He wants her to accept her calling and bring on the apocalypse; she wants him to stop meddling in her life. A further catch: the Second Coming has also arrived on Earth, in the form of

seine Tochter so böse zu machen, wie es sich für die Antichristin gebührt, gleichzeitig insgeheim aber den DJ Jesus selbst gar nicht so übel findet, macht sich aus dem Vatikan eine Trias von Antichrist-Jägern auf den Weg, um Lucy zur Strecke zu bringen ...

Lucy ist nicht nur ein sehr frecher, auf kontroverse Rezeptionen zielender Befreiungsschlag gegen die in den USA so populären präapokalyptischen Konzepte, sondern überhaupt eine Attacke auf die dort so exaltierten Political Correctness-Codes, auf Doppelmoral, Tabuisierungen, grob geschnittene Feindbilder und ein Schwarz-Weiß-Denken, wie es auch durch die Dichotomien der Apokalyptik befördert wird. In teilweise derber, aber nicht ganz unintelligenter Weise propagiert die Serie in impliziter Frontstellung gegen die Bush-Ideologie ein nicht-dualistisches Weltbild und sucht deshalb einen von dessen Ecksteinen, eben die Antichrist-Konzeption, auszuhebeln und satirisch zu verabschieden, weil sie dem Pluralismus unserer Wirklichkeit nicht mehr gerecht wird. Stoff genug für Lästerliches haben die *Left Behind*-Filme & Co. geliefert, so dass der Serie auf längere Sicht die Ideen nicht ausgehen dürften. Ob sie auch im deutschen Sprachraum ins Fernsehen kommen wird, ist noch nicht auszumachen, aber nach dem auf MTV gesendeten *Pope Town* gut denkbar. Intelligenter als diese unsäglich dumme Serie ist *Lucy* allemal.

3.2.2 „Sympathy for the Devil“ and his Son – Antychryst

Wer nicht an den Antichrist glaubt oder gar vom Nahegekommenheit seiner Herrschaft überzeugt ist, kann sich gleichwohl im Kino immer noch gut von einschlägigen Horror- oder Mysterythrillern unterhalten lassen und zugleich Vergnügen finden an sarkastischen Dekonstruktionen der inhaltlich überhitzten und in aller Regel ästhetisch unzulänglichen Antichrist-Paränese der evangelikal-fundamentalistischen Endzeitfilme. Er kann sich aber vielleicht auch für die Frage interessieren, was solcher Fundamentalismus – und in einem weiteren Sinn überhaupt der durchaus populäre Glaube an Teufel und Dämonen – womöglich in der Psyche von Menschen anrichten können. Oder aber, er beginnt im Zuge der Distanzierung von den evangelikalen Warnpredigern und ihrer rigoristischen Moralität sogar mit dem Antichrist zu sympathisieren und beginnt ihn zu begreifen als Chiffre für ein anarchisches Streben, für Entgrenzung und für ein Übersteigen bürgerlicher Normierungen: Sympathie für den Antichrist als bewusste Entscheidung für das Böse, für den Hedonismus und für die Macht, die dann im Sinne De Sades als die ultimative Freiheitser-

Jesus (pronounced the Spanish way), a DJ and occasional Criss Angel-like magician. (He likes to perform „fear-acles.“) Oh, and he's dating Lucy.“ (http://time-blog.com/tuned_in/2007/07/fall_preview_the_show_from_hel_1.html vom 30. Juli 2007. – Eine eingehendere Beschreibung bietet die Rezension von Aaron H. Bynum unter: <http://animationinsider.net/article.php?articleID=1428&document=1> (vom 23.7.2007; abgerufen am 18.9.2007).

fahrung genommen wird. So angelegte positive Bezugnahmen auf den Antichrist als Heros einer Gegenkultur und Gegenmoralität finden sich zuhauf in der so genannten Gothic-Subkultur und in etlichen Spielarten der Hardrock- und Heavy Metal-Szene. Das berühmte Musikalbum *Antichrist Superstar* des bizarren Marilyn Manson ist nur die sprichwörtliche Spitze jenes Eisbergs von Produktionen, für die dereinst die Rolling Stones mit ihrem Hit *Sympathy for the Devil* die Losung ausgegeben haben. In diese Sympathie ist auch der Antichrist als Sohn des Teufels eingeschlossen. Was die Idolisierung des Antichrist, wird sie zu ernst genommen, anrichten kann, wollten manche in dem Massaker an der Highschool von Littleton erkennen, hatten dessen Täter doch nachweislich sehr gerne Mansons *Antichrist*-Album gehört.

Die *destruktive* Energie der Verehrung des Antichrist hat eindringlich ein polnischer Kurzspielfilm geschildert: der 2002 uraufgeführte und dann mit großem Erfolg weltweit auf vielen Festivals gezeigte *Antychryst*, der erste Film, den der 1970 geborene Adam Guziński nach dem Abschluss seines Filmstudiums an der renommierten Filmhochschule in Lodz realisiert hat.

Der knapp halbstündige Film erzählt von vier Jungen zwischen ca. elf und vierzehn Jahren, die anscheinend völlig sich selbst überlassen sind und sich vornehmlich in einem ausgedehnten Steinbruch aufhalten, einer Wüstenei, die viele Kritiker als „postapokalyptische“ Szenerie wahrgenommen haben. Szafran, der Älteste, schwingt sich zum Despoten über die Anderen auf und ruft sich selbst zuerst als „Dämon“, später als der „Antichrist“ aus (der Name „Szafran“ spielt im Polnischen auf das ganz ähnlich ausgesprochene Wort „Szatan“, d.h. „Satan“ an⁵⁶). Die von kurzen friedlichen Zwischenspielen unterbrochenen Proben, die er den Anderen zum Beweis seiner Befehlsmacht abverlangt und mit denen er zugleich seine „Unverwundbarkeit“ demonstrieren will, beginnen harmlos, steigern sich aber rasch und nehmen schließlich ein fatales Ende: Nach einem Barfußlauf über ein Stoppelfeld, wonach Szafran als Einziger keine blutigen Füße hat, zerschmettert er als „Steine“ ausgegebene feste Erdklumpen auf seinem Körper. Koko und Usza, die beiden Jüngsten, tun es ihm begeistert nach und werden schnell seine „Jünger“, wogegen der ältere Kacper von Anfang an reservierter bleibt. Darauf fängt Szafran mit bloßen Händen einen Fisch (ein altes Christussymbol) und tut erst so, als wolle er ihn bei lebendigem Leib essen, parodiert dann die Konsekration indem er über dem Fisch mit „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ ansetzt, bevor er das Tier absticht und prahlt: „Ich töte alles, was lebt in diesem Teich.“ Nach einer weiteren „Probe“, bei der sich Kacper und Szafran auf Geheiß des Letzteren unter fast übermenschlicher Anstrengung mit ihren Rädern einen steilen Geröllhang hinaufgequält haben, spricht der völlig ermattete An-

⁵⁶ Krzysztof Kornacki, Art. Antychryst, in: Marek Lis / Adam Garbicz (Hg.), Światowa Encyklopedia Filmu Religijnego, Krakau 2007, 27 (für die Übersetzung dieses Artikels danke ich Gregor Waclawiak).

fürer wie in Agonie seinen „letzten Willen“: „Hört: Im Falle meines Todes tut wie ich sage. Schließt meine Augen nicht. Bringt meinen toten Körper mit offenen Augen zum Steinbruch. Usza wird das Dorf anzünden. Jedes einzelne Haus, eines nach dem anderen. Koko wird den Wald anzünden, Baum für Baum, Busch für Busch. Und Kacper... Er wird den See und die Fische in Brand setzen. Wenn der Antichrist stirbt, steht selbst das Wasser in Flammen. – Wenn alles getan ist, kommt ihr zu mir und schneidet euch die Kehlen durch. Nach meinem Tod will ich alles brennen und von Blut tropfen sehen.“⁵⁷

Diese anmaßenden Worte und Szafrans Vortäuschung des Todes, aus dem er höhnisch mit „Ich bin der Antichrist“ aufschreckt, vertiefen Kacpers Abneigung. Als die Jungen in einer Scheune dann ein Fass Rotwein anzapfen intensiviert Szafran die Parodie der Eucharistie, indem er den dargereichten Wein als „Das ist das Blut des Antichrist“ qualifiziert. – Zurück im Steinbruch, alle schwer angetrunken, gibt der selbsternannte Antichrist, der jetzt auch recht angeschlagen und müde wirkt, seinen letzten Befehl: Mit bloßen Händen sollen seine „Adjutanten“ eine Grube buddeln, in die er sich hineinkniet und bis zum Hals begraben lässt. Die wegen der knieenden Haltung irritierten Jünger bescheidet Szafran mit dem Hinweis, dass „alle Dämonen auf ihren Knien begraben“ werden, und lässt obendrein noch die Erde feststampfen. Begeistert kommen die Jungen schließlich auch seiner Aufforderung nach „über dem begrabenen Antichrist zu tanzen“. Doch mit seinem letzten Schauwunder-Versuch, einer Art falscher „Auferstehung aus der Erde“, wie sie im Antichrist-Motivkreis lange Tradition hat, überhebt sich Szafran tragisch. Nachdem ein erster Anlauf zur Selbstbefreiung hoffnungslos scheitert, sucht er nochmals aufzutrumpfen und ordnet an: „Beschmiert mein Gesicht mit Schlamm. Ein schwarzes Gesicht verleiht dem Dämon Kraft.“ Doch die Aktion gerät schon etwas aus den Fugen, als ihn die Anderen den ganzen Kopf mit Dreck überziehen und sich bald Spott in ihre Rufe „Dämon, befreie Dich“ mischt. Als Kacper diese Worte um ein trockenes „Wenn Du kannst!“ ergänzt, erlahmt durch diesen offen geäußerten Zweifel die Energie des Begrabenen jäh: Szafran verstummt und lässt, wie innerlich gebrochen, das Haupt sinken, bittet aber nicht um Befreiung aus dem Erdloch, ja spricht überhaupt nichts mehr. Aus dem Antichrist wird eine Passionsfigur, denn jetzt rächen sich die „Jünger“ und weiden sich an seiner Schwäche, angefangen mit Kacper, der Szafran zum Spott eine Klobrille umlegt. In subjektiver Kamera mit den Augen des lebendig Begrabenen, und so jetzt mit ihm mitleidend, sehen wir immer mehr Geröll und Gerümpel über ihm aufgetürmt werden, bis das Bild davon schwarz ist. – Schnitt: Kacper erwacht wie aus einem bösen Traum am „Grab“ Szafrans, von dem man nicht weiß, ob er noch am Leben ist. Koko und Usza haben sich schon aus dem Staub gemacht. Gnadenlos zieht auch Kacper von dannen und wirft noch ein letztes spöttisches, aber leises „Befreie Dich, Antichrist. Tu es,

⁵⁷ Eigene Übersetzung der englischen Untertitel.

Antichrist“ in Richtung des von den Jungen aufgetürmten Haufens. Von dort kommt kein Lebenszeichen. Der letzte Blick auf den Müll zeigt in Großaufnahme einen aufgespießten Fisch, vielleicht gedacht als Symbolisierung, dass Szafran trotz seiner Vermessenheit der Leidenssolidarität des Gekreuzigten teilhaftig ist. In einiger Entfernung hört Kacper zwei Gesteins-Sprengungen, die endgültig den Tod Szafrans bedeuten dürften, und sinkt nun denn doch verzweifelt zu Boden. Seine darin sich bekundende Reue und die Passions-Optik, mit der der Regisseur zuvor schon Szafran vergeben hatte, verbinden sich in dem elegischen Frauengesang, der den lang ausgehaltenen Blick auf dunkle Rauchwolken begleitet, mit denen der Film endet.

Adam Guziński's Film hat das Lager der Kritiker polarisiert. Während beispielsweise – um gleich den größten Verächter zu zitieren – Martin Gray im Internet-Magazin *Eye for Film* den *Antychryst* eine „wahrlich zum Gähnen“ reizende Mischung aus „Children's Film Foundation und Dr Who“ nannte und meinte, die „Message“ sei schlicht die, dass „die Welt nicht mit Feuer und Eis untergeht, sondern mit Langeweile und Gören“⁵⁸, verlieh die Jury des angesehenen Kurzfilmfestivals von Bilbao *Antychryst* den Grand Prix, der automatisch eine Nominierung für die Endrunde um den Oscar für den besten Kurzfilm bedeutet. Von den weiteren Preisen sei nur erwähnt, dass ihn beim Filmfestival von Turin die Fipresci-Jury, d.h. die Jury des internationalen Filmkritiker-Verbandes, mit einer „lobenden Erwähnung“ bedachte.⁵⁹ In der Mehrzahl war die Rezeption positiv, und auch jene Kritiker, die mit der Story Probleme hatten, lobten fast durchweg die vorzügliche Bildgestaltung. Die Handlung selbst folgt sehr eng der im Original in Esperanto geschriebenen Erzählung *Lappar la Antikristo*⁶⁰ aus der Feder des ungarischen Autors Endre Toth (André de Toth, 1912–2002), der 1942 in die USA emigriert war und dort auch als Regisseur von teilweise sehr violenten Krimis, Horrorfilmen und Western arbeitete.⁶¹ Guziński war von Toths *Lappar*-Geschichte fasziniert, die er „von einem krankhaften Diktator und seiner dämonischen Manipulationskraft, die Teil der menschlichen Natur ist“⁶² erzählen sieht. Damit deutet sich bereits die parabolische Dimension des Films an, die durch seine Ästhetik weiter akzentuiert wird. Indem Guziński den Film als eine „neblige, schlammige und schwarze Mythologie dreht, verortet er seine Erzählung zwischen Märchen und Alle-

⁵⁸ www.eyeforfilm.co.uk/reviews.php?film_id=9926.

⁵⁹ Vgl. die Seite des Films unter www.imdb.com.

⁶⁰ In deutscher Übersetzung von Hans-Georg Kaiser (*Lappas, der Antichrist*) verfügbar unter: www.karapaco.de/deutsch/lappar/lappar.html. – In dieser Ausgabe: 7 Seiten Umfang. Neben den Namen und einigen Details der Handlung ist der markanteste Unterschied die bei Toth am Ende klarere negative Zeichnung auch von Kacper (bei Toth: Tupy genannt). Als er vom begrabenen Szafran (bei Toth: Lappar) weggeht, lässt ihn Toth rasonnieren: „Dieser Lappar war niedere Rasse. Wir wären verpflichtet gewesen, ihn früher zu liquidieren [...]“.

⁶¹ Sein bekanntester Film ist der Horrorklassiker *House of Wax* (1953).

⁶² Zit. n.: www.arte.tv/de/film/kurzschluss/21--Mai/195624,CmC=501294.html.

gorie. Während „Antichrist“ einerseits eine warnende Fabel über Anhänger von Religion oder Politik darstellt, gelingt ihr andererseits zugleich ein umfassenderer Blick auf den Verlust der Unschuld.⁶³ Bleibt auch vieles in diesem von „dunkler Poesie“⁶⁴ erfüllten Film in einem eigentümlichen Schwebezustand und entzieht sich klaren Festlegungen, so ist doch mit dem Titel und den offensichtlichen Christus-Parodien eine Grundspur gewiesen. Mit der Antichrist-Tradition verbindet Guzińskis Arbeit der Motivkreis der „Widerständigkeit, der Verneinung und der Lust an der Zerstörung“⁶⁵, besonders aber das wie in einem Mikrokosmos paradigmatisch verdichtete Thema des Strebens nach absoluter Macht und Unterwerfung. Der Aufruf des „Antichrist“ zur Gefolgschaft ergeht dabei entweder unter Zwangsandrohungen oder ist gekoppelt mit der Verführungskraft von „Machtstücken“. Nicht anders war es schon im mittelalterlichen *Ludus de Antichristo*, an das wir eingangs erinnert hatten: Wo sich dort am Ende selbst der gute Kaiser Barbarossa von den falschen Heilwundern des Antichrist verblenden lässt und ihm nachfolgt, da fallen hier Koko und Usza auf die Pseudo-Schauwunder von Szafran herein. Und wie der „echte“ Antichrist des Tegernseer Mysterienspiels sucht auch der selbsternannte Dämon im Steinbruch Christus zu parodieren, nicht ahnend, dass ihm später einzig noch dieser Christus durch die Inszenierung als Beistand im Tod zugesprochen wird. Anders als im *Ludus de Antichristo* stirbt der große Widersacher aber nicht durch Gottes Hand, sondern durch die Hand seiner untreuen Gefolgsleute, nachdem er sich in seiner Hybris selbst das Grab geschaufelt hatte. Dass hier Kinder so unbarmherzig handeln, mag die erschrecken, die die Kindheit verklären und verdrängen, zu welchen Grausamkeiten bisweilen schon Kinder und Jugendliche fähig sind.⁶⁶ Nachhilfeunterricht hinsichtlich dieses Tabuthemas könnte ebenfalls das Kino geben, mit jenem Film, der oft in einem Atemzug mit *Antychryst* genannt wurde: mit Peter Brooks immer noch verstörender Versuchsanordnung in *Der Herr der Fliegen* (1963), der Verfilmung des bekannten gleichnamigen Romans von William Golding.⁶⁷ Hier wie dort wird die Adaption mythologischer Motive zur Plattform für eine Recherche der condition humaine. Nicht ob der Teufel und der Antichrist tatsächlich

⁶³ Jocelyn Szczepaniak-Gillece, The World According to Shorts. Brooklyn Academy of Music/BAMcinémathèque: 8–9 September 2004; unter: <http://www.popmatters.com/film/features/040923-bamshorts.shtml>.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Man denke nur an die Welle der Jugendgewalt, unter der derzeit England leidet.

⁶⁷ Unter der Regie von Harry Hook folgte dem Meisterwerk von Brooks 1988 ein deutlich schwächeres Remake. Was das „Lexikon des Internationalen Films“ über Brooks *Herr der Fliegen* schreibt, würden wohl (mit Abstrichen) auch Guzińskis Befürworter über *Antychryst* sagen: „Auf allen Bedeutungsebenen – als politische Parabel, pessimistische Utopie und psychologisch-anthropologische Studie – wegen des überzeugenden Ineinandergreifens der Themen und Motive interessant und diskussionswert.“ (zit. n. <http://cinomat.kim-info.de/filmdb/filme.php?filmnr=33836>).

existieren ist hier wichtig: wichtig ist vielmehr ihre Qualität als Verständigungsfigur über die Abgründigkeit des Menschen. Insofern kommt in diesem Zugang zur Antichrist-Tradition endlich auch etwas von dem bei all den beliebten Dualismen und Externalisierungen allzu gerne abgeblendeten Antichrist im Sinne eines Origenes oder Augustinus zum Tragen: der Antichrist im Inneren des Menschen, verstanden als Summe seiner wider den göttlichen Heilswillen gerichteten Strebungen.

4. Abschluss

Überblickt man die bemerkenswert reich sortierte Palette von Filmen mit expliziten Referenzen auf die Antichrist-Figur, fällt zunächst die *Pluralisierung und Diversifizierung* derselben auf. Wir haben es – zumindest im Spiegel des Films – nicht mit *einem* dominanten Deutungsparadigma zu tun, bei dessen Varianten dann jeweils nur die Rollen verschieden besetzt wären, etwa nach dem Modell: Papst Gregor IX. qualifiziert Kaiser Friedrich II. als den Antichrist, der Kaiser umgekehrt den Papst als solchen.⁶⁸ Vielmehr lassen sich hinsichtlich der Präsenz des Antichrist in den visuellen Medien Kino und Fernsehen wenigstens *drei Hauptpfade* unterscheiden:

1. Am populärsten ist der Antichrist als etablierte, oftmals in die Achse der Plotstruktur gestellte *Figur in Horror- und Mystery-Thrillern*, denen es um nichts anderes als möglichst spannende Unterhaltung geht. Nicht die Realität des Antichrist oder seines Kommens sind im Blick, sondern die fantastischen Erzählmöglichkeiten, die sich damit verbinden. Den Antichrist hier auch jenseits der Fiktion, also in einem ontologischen Sinn für wirklich zu nehmen, würde dem eher hinderlich sein.

2. Scharf kontrastiert damit das ebenfalls breite Spektrum der filmischen Antichrist-Bearbeitungen aus den Reihen des *evangelikalen und fundamentalistischen* Christentums US-amerikanischer Provenienz. Selbst wenn sie ebenfalls durchaus ausgiebig von den Erzählmöglichkeiten, die sich mit der Antichrist-Figur verbinden, Gebrauch machen und sich in dieser Hinsicht wenig vom „Entertainment“-Lager unterscheiden, sind sie von der tatsächlichen Existenz und dem Kommen des Sohns des Satans überzeugt. Deshalb wollen sie durch den jeweiligen Film zum einen *nach innen*, d.h. gleichsam den eigenen Reihen der Bibelgläubigen zugewandt, die Zuschauer in dieser Überzeugung festigen, aber zugleich auch *nach außen* missionarisch für diese Überzeugung werben. Da die Filme i.d.R. Low Budget-Produktionen sind und mit den Standards der Antichrist-Imaginationen Hollywoods längst nicht mithalten können, erfüllen sie zwar womöglich die Funktion der gruppeninternen Erbauung und Glau-

⁶⁸ Vgl. McGinn, Antichrist (Anm. 3), 152–157.

bensstabilisierung, wirken aber für Außenstehende, also für die eigentlich zu missionieren gesuchten Zuschauer, oftmals, wo nicht mehrheitlich, unfreiwillig komisch.

3. In Reaktion auf die kerygmatischen Filme der zweiten Gruppe formierte sich Ende der 1990er Jahre, mehr oder weniger zeitgleich mit der *Left Behind*-Hausse das Lager der Satiren, die in oft beißender Schärfe und ohne Scheu vor Geschmacklosigkeiten und „Blasphemien“ die evangelikalen Botschaften wieder aus den Köpfen katapultieren und durch Verlachen erledigen wollten. Hier sind der Antichrist und meist auch Christus nicht einmal mehr wie in der ersten Gruppe auf der fiktionalen Ebene ernstzunehmende Spielfiguren für eine Spannungsdramaturgie, sondern taugen nur noch zum Verblödeln. Betroffen werden sollen damit aber nicht der hier ohnehin nicht-geglaubte Antichrist und auch nicht der „wahre“ Christus, sondern das Lager der weithin politisch und moralisch reaktionären Warnprediger vor seiner Herrschaft. Mit der heftigen Fehde zwischen den Kerygmatikern und den Spöttern wird der Antichrist zu einer *Verständigungs- oder Konfliktfigur*: d.h. über seine Inszenierung werden grundlegende religiöse, weltanschauliche, politische und kulturelle Kontroversen zwischen dem liberalen Amerika und den (Ultra-)Konservativen ausgefochten. Von den Filmen der ersten Gruppe, also der Entertainment-Gruppe, können sich die Kontrahenten wohl gleichermaßen unterhalten und inspirieren lassen, doch wenn es gewissermaßen ontologisch wird, dann schont man einander nicht.

Unbeschadet dieser grundständig verschiedenen Perspektiven, mit denen der Antichrist anvisiert wird, zeigt sein *Rollenprofil im Film* doch auch einige *Konvergenzen*, und zwar sowohl innerhalb der Filme selbst wie auch in ihrer Relation zur langen Geschichte der Antichrist-Vorstellungen.

1. Wie allenthalben in der reichen Wirkungsgeschichte der anfangs spärlichen und schmalen Zeugnisse vom Antichrist in der neutestamentlichen Briefliteratur, werden diese Zeugnisse auch im Film regelmäßig zuvorderst mit der Johannesoffenbarung zusammengelesen. Wie die apokalyptischen Traktate und Fiktionen in früheren Jahrhunderten lassen sich auch die Filme primär von der Schrift des Sehers aus Patmos inspirieren. Die Identifizierung des Antichrist mit dem großen Tier, dem Biest von Offb 13,1–10, diese große theologie- und kulturgeschichtliche Konstante verlängert sich bruchlos in die Filmkunst.

2. Je dominanter die Projektion des Antichrist auf eine von Außen kommende Gestalt wird, desto mehr gerät die von Origenes und Augustinus propagierte „internale“ Sicht ins Hintertreffen, die den Antichrist als eine Art Symbolgestalt für die Gesamtheit der Glaubensdefizite oder häretischen Momente bei den Christusgläubigen selbst nimmt, also gleichsam, auf das Denken von Carl Gustav Jung übertragen, den Antichrist als den Glaubens-Schatten in potentiell einem jeden Gläubigen begreift. Diese Sicht ist der biblischen Antichrist-Rede in 1 Joh 2,18.22; 4,3 und 2 Joh 1,7 eigentlich adäquater als ihre

Verschmelzung mit Traditionen der Johannesoffenbarung, kommt aber im Kino so gut wie niemals zum Tragen. Mit Ausnahme der Selbstidentifikation mit dem Antichrist seitens des jugendlichen Szafran im polnischen Kurzfilm *Antychryst* ist der Große Widersacher immer externalisiert, ist er immer ein anderer, und er ist dabei in der Regel *einer*, also eine einzelne Gestalt. Die unselige kollektive Deutung des Antichrist, die ihn dereinst gerne mit *den* Juden oder *den* Muslimen identifiziert hatte, scheint erfreulicherweise beinahe ausgestorben zu sein. Sie klingt aber nach in Mel Gibsons Zerrbild des Hohenpriesters und seiner Gefolgsleute, denen ihre innige Komplizenschaft mit dem Satan schon ins Gesicht geschrieben steht.

3. Hinsichtlich seiner Bestrebungen und Motive hat der Kino-Antichrist wenig Neues zu bieten. Weiterhin geht es um das Sich-Ausstrecken nach der absoluten Macht, um die Verführung der Menschheit und um die zunächst als Errichtung eines Friedensreichs getarnte Durchsetzung einer totalitären, widergöttlichen Herrschaft, wofür dann abwechselnd der Hitler-Faschismus oder der Stalinismus Pate stehen.

Im Profil seines Auftretens und Aussehens unterscheidet sich der Kino-Antichrist aber doch markant von den traditionellen Zuschreibungen: Haben die früheren Imaginationen des Antichrist in Bildern einer abscheulichen Kreatur geschwelgt,⁶⁹ so erscheint er im Kino praktisch durchweg als sehr attraktive, durchaus charismatische Gestalt (z.B. Damien in *Omen III*, oder auch Nicolae Carpathia). Damit wird im Medium Film gleichsam die alte Dissonanz zwischen der Verführungskraft des Antichrist und seinem monströsen Äußeren „repariert“. Als Relikt des Übelgestaltigen bleibt meist nur der böse, stechende Blick. Auch das Teufelskind, das Polanskis Rosemary geboren wird, unterscheidet sich offensichtlich nur durch seine (vermutlich katzenhaften) Augen von einem normalen Baby.

Wo Bernard McGinn in seinem Standardwerk nicht müde wird, die menschliche Kontur des Antichrist zu betonen, da verschiebt das Kino sein Profil doch ganz massiv ins Übernatürliche. Zwar ist der Antichrist auch in den Filmen nicht absolut unverwundbar, aber „normale“ Anschläge wie Kugelschüsse oder eine über ihm abgeworfene Bombe (wie in *Left Behind: World at War*) überlebt er elegant. Seine Wunderkraft haben schon die mittelalterlichen Traditionen breit ausgemalt (z.B. auch das *Ludus de Antichristo*, VV. 270ff); in den Filmen versteht er sich aber weit mehr auf Schadzauber als auf das Blendwerk von Heil-, Rettungs- und Geschenkwundern.

Die Antichrist-Figur zeigt im Kino einen so großen Variationsreichtum, dass man *nicht* mit einstimmen sollte in Bernard McGinns zwar auf die *Omen*-Trilogie zentrierte, aber doch generalisierend gestimmte Klage, dass „Millionen von Menschen heute wahrscheinlich mehr vom Antichrist aus dieser Trilogie wissen als aus der Bibel oder aus den populären Traditionen, die in der Ent-

⁶⁹ Vgl. die schöne Synopse der Scheußlichkeiten ebd., 72–73.

wicklung der Legende eine Rolle gespielt haben.“⁷⁰ Denn auch in den Filmen begegnen die Zuschauer sehr vielen Momenten aus der älteren Tradition, die weit über das hinausgehen, worauf die zwischen die Filmbilder gerne eingeblandeten (echten oder fingierten) Schriftzitate weisen. Und wie in früheren Zeiten ist die Rede vom Antichrist oftmals auch im Kino Teil einer politischen Agenda. Zumindest in den Vereinigten Staaten ist ein „Wie hältst Du es mit dem Antichrist?“ zu einer religiösen und politisch-gesellschaftlichen Gretchenfrage geworden. Nicht nur theologisch, sondern auch filmästhetisch haben dabei freilich die fundamentalistischen Propagandisten seiner nahe bevorstehenden oder schon begonnenen Schreckensherrschaft die schlechteren Karten.

(abgeschlossen im Mai 2008)

Zusammenfassung: Nach vereinzelt expliziten Thematisierungen in der Stummfilmzeit beginnt die eigentliche Filmkarriere des Antichrist erst mit Roman Polanskis *Rosemary's Baby* (1967). Neben dem dort narrativ entfalteten Motiv der Geburt des Antichrist stehen in der Zeit danach sein Wirken in der Welt und der Kampf gegen ihn im Vordergrund. Zumeist agiert der Kino-Antichrist im Genre des populären Horrorthrillers (so besonders in der *Omen*-Trilogie, 1976–81), doch in den Verfilmungen des in den Vereinigten Staaten sehr erfolgreichen präapokalyptischen Romanzyklus *Left Behind* von Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins sollen die Zuschauer in durchaus missionarischer Absicht für den Glauben an seine Existenz und unmittelbare Gegenwart gewonnen werden. In beiden Hauptsträngen, dem Pfad der Unterhaltung wie dem der Missionierung, ereignet sich eine komplexe Fortschreibung vieler aus der Glaubensgeschichte bekannter Traditionen. Beide haben aber auch satirische Brechungen provoziert und die Gestalt des Antichrist zu einer Konflikt- und Verständigungsfigur in aktuellen kulturellen und gesellschaftlich-politischen Diskursen werden lassen.

Abstract: After the era of silent films when the topic of the Antichrist was explicitly addressed only occasionally, the real film career of the Antichrist began with Roman Polanski's *Rosemary's Baby* (1967). Besides the motif of the birth of the Antichrist, developed here in a narrative fashion, his actions in the world after that as well as the battle against him are the centre of attention. For the most part, the Antichrist of the cinema operates within the genre of popular horror films and thrillers (especially in the *Omen* trilogy, 1976–81). But in the film adaptations of the pre-apocalyptic series of novels *Left Behind* by Tim LaHaye and Jerry B. Jenkins, which were highly successful in the United States, the intention is to proselytize: the audience is to be won over to the belief in the existence of the Antichrist and in his immediate presence. In both of these main currents, the path of entertainment as well as the path of proselytization, there is a complex continuation of many traditions known from the history of faith. Both, however, have also provoked satirical variations and have allowed the figure of the Antichrist to become a figure representing conflict as well as understanding in present-day cultural and socio-political discourses.

⁷⁰ Ebd., 273.

Bibel- und Koranstellenregister

Altes Testament

<i>Gen / 1 Mose</i>		<i>Jos</i>		41,9	70
1	54, 69	6,26	62	45,6f	433
1,1	433, 434			50,4	434
1,26	439	<i>Ri</i>		50,6	434
2	59	2,12	440	66,4	434
2,2f	116	19,22	70	82,1ff	440
3	59, 97, 438	20,13	70	90,2	434
3,5	388			90,4	116
6,1–4	59	<i>1 Sam</i>		95,3	434
15,7	434	2,6	434	95,5f	434
18,25	434	28,13	440	96,5	440
22	570			96,13	434
36,62	231	<i>2 Sam</i>		97,7	434
42,7	334	16,7	70	99,9	434
49,16f	70	20,1	70	102,26	434
49,16–18	244	21,5	70	103,3	70
		23,5–7	70	130,7f	434
<i>Ex / 2 Mose</i>		<i>1 Chr</i>		<i>Spr</i>	
3,14	434	1,43	231	16,27	70
3,15	434				
8,1–15	95	<i>2 Chr</i>		<i>Jes</i>	
12,38	238	13,7	70	2,5	565
20,2	434			8,19	440
20,2f	440	<i>Neh</i>		9,14	189
20,10f	429	9,17	434	11,4	19, 212, 218
34,6f	434			14,13f	81
<i>Num / 4 Mose</i>		<i>1 Makk</i>	565	40,28	434
6,24	434	1,54	61	41,4	434
22–24	229			43,3	434
23,1f	231	<i>2 Makk</i>	565	43,11	434
23,14f	231			43,15	434
23,19	230	<i>Hiob (Ijob / Iob)</i>		45,23	434
23,29f	231	1,9–12	225, 226	48,12	434
<i>Dtn / 5 Mose</i>		32	28	48,17	434
5,12ff	429	33,4	434	54,5	434
6,4	433, 434, 440	34,18	70	63,8f	434
6,14	440	40,12	28		
13,2–6	67, 80	40–41	97	<i>Jer</i>	
13,13ff	70			2,5	440
18,15	67	<i>Ps</i>		8,16	70
18,18	67	18,5	70		
18,18–22	80	22,28	434	<i>Ez</i>	
32,43	434	25,5	174	20,35	218
34,3	212, 227	31,7	440	28	32, 81
				38,8	175

<i>Dan</i>		7,27	374, 491	<i>Hos</i>	
2	210, 338	8	97, 275	2,16	218
2,44	375	8,13	74	11,1	252
4,1	120	9,9	434		
4,23	120	9,23	225	<i>Joel</i>	
6,27	434	9,24–27	178	3,4	565
7	37, 69, 81, 97, 118, 119, 177, 210, 368, 372, 407	9,27	61, 74, 230		
		11	81, 374	<i>Amos</i>	
7,6–7	372	11,21	374	9,10	218
7,7	94, 363, 373	11,30ff	58		
7,7–8	246	11,31	61	<i>Jona</i>	
7,8	224, 225, 246, 325, 373	11,31f	374	4,2	434
		11,34	374		
7,11	372, 409	11,36	81	<i>Nah</i>	
7,12	372	11,36f	374	1,11	70
7,17	375	11,38f	411		
7,18	373	12	271, 278, 375	<i>Sach</i>	
7,21	491	12,1	226, 227	3,1	226
7,24	373	12,11	61, 74, 374, 375	4,7	225
7,25	118, 129, 177, 224, 225, 363, 374, 427, 492	12,7	129	12,11	93
		12,7–13	407	13,9	218
				14,4	74
				14,13f	175

Neues Testament

<i>Mt</i>		24,5	179, 188, 565	2,1–12	434
1,21	434	24,8	565	3,22	399
2,15	252	24,11	67	9,1	452
2,2	434	24,14	374	12,35ff	434
3,16f	433	24,15	178, 186	13	72, 74–76, 87, 89, 98, 113, 502
5–7	185	24,21	407		
6,13	67	24,22	186, 321	13,2	75
7,15	67, 198	24,23f	73, 74, 99, 179	13,6	18, 75, 99
10,34	501			13,14	61
11,21	129	24,24	67	13,21f	73–75, 99
12,39	181	24,30	576	13,22	66, 67, 87
13,25	190	24,31	576		
13,30	576	24,45	431	<i>Lk</i>	
14,24	67, 503	25,41	99	1,33	375
14,33	434	28,1	429	1,35	433
16,4	181	28,9	434	1,47	434
16,18	375	28,9f	429	2,11	434
22,31f	434	28,17	434	3,21f	433
23	185	28,19	433	6,26	67
23–25	185			7,11ff	434
24	75, 89, 185, 293, 502	<i>Mk</i>		12,35	358
		1,9–11	433		

17,22–37	502	13,6	67	<i>Phil</i>	
19,18	573	19,9	429	2,6	434
19,41	194	20,7	429, 430	2,6–11	433
21,5–37	502	20,28	434	2,10f	434
24,13ff	429	22,16ff	434	2,11	434
24,36ff	429	26,18	434	3,6	370
<i>Joh</i>		<i>Röm</i>		<i>Kol</i>	
1,1	433, 434	1,20	434	1,15–18	434
1,2ff	434	4,24	434	2,13	434
1,18	433, 435	5,12–21	390	2,15	99
1,29	434	9,5	433, 434	2,16f	429
3,34–36	433	10,9	434	3,13	434
4,42	434	11,26	474		
4,48	565	14,5f	429	<i>1 Thess</i>	
5,21	434	14,10	434	1,5–12	78
5,22	434	15,16	433	4,16f	576
5,23	434	15,30	433		
6,35	434			<i>2 Thess</i>	
6,40	434	<i>1 Kor</i>			31, 57, 67,
8,24	434	1,2	434		71, 72, 77,
8,44	88, 580	3,18f	565		79, 82
8,58	434	8,5f	434	2	27, 80, 81,
10,1	198	10,4	434		113, 118, 289,
10,16	374	12,3	434		292, 368
10,34ff	440	12,4–6	433	2,1	322
11,25	434	15,24–28	99	2,1b	80
11,39ff	434	15,9	370	2,1f	576
12,31	67	16,2	430	2,1–10a	78
12,41	434	16,22	434	2,1–12	57, 58, 70, 72,
14,26	433				76, 78, 80, 82,
16,13–15	433	<i>2 Kor</i>			99, 406, 435
17,5	434	1,9	434	2,1–13	435
17,12	58, 88	3,4–6	433	2,1–17	78
18,4–6	434	4,5	434	2,2b	82
20,11ff	429	5,10	434	2,2d	82
20,19ff	429	6,15	67	2,3	88, 133, 279,
20,26ff	429	11	283		322
20,28	433, 434	11,14	279, 281	2,3a	82
20,31	88	12,8	434	2,3f	73
		13,13	433	2,3ff	98
<i>Apg</i>		<i>Gal</i>		2,3–4	245
1,24	434	1,13	370	2,3–7	507
2	429			2,3–8	79
2,24	434	<i>Eph</i>		2,3–10	81
2,32ff	433	1,7	434	2,4	18, 81, 130,
2,36	434	1,13f	433		513
2,46	429	1,20f	99	2,4a	79
3,15	434	2,18–22	433	2,7	474
5,31	434	3,14–17	433	2,8	80, 407
7,59f	434	4,3–6	433	2,9	79, 370
8,9ff	75	4,21	86	2,9–10	80
9,10ff	434			2,12	81
9,21	370			2,13f	433
10,36	434				

<i>1 Tim</i>		2,18–22	406, 435	4,10	94, 95
3,15f	433	2,18–25	27	5,6	94, 95
3,1–7	179	2,18–27	82, 85, 99	5,8ff	434
4,10	434	2,19	87, 88	5,12	94
4,16	86	2,19d	88	6	368
6,14–16	434	2,21	88	6–8	190
		2,22	35, 66, 72,	7	368
			73, 85, 88,	7,4–8	244
<i>2 Tim</i>			113, 435, 588	7,14	94
3,2–5	407	2,22f	87	8,10f	470
3,14	565	2,24	86, 88	9	290
4,1	434	2,26	66, 85	11	276, 329
<i>Tit</i>		2,27	88	11,1	94, 95
2,13	433, 434	3,10	85	11,2	189
		3,11	86	11,3	191
<i>Hebr</i>		4	283	11,3–13	93, 96
1,1ff	434	4,1	67, 84, 87	12	31, 54, 67, 69,
1,6	434	4,1–3	83, 86, 88, 89		93, 96, 97,
1,8	433, 434	4,1–6	85, 87		113, 189, 276,
2,8	99	4,3	35, 66, 72,		324, 360, 377,
2,14	99		73, 82, 85,		385, 426
5,9	434		86, 99, 113,	12,3	94, 95
9,12	434		177, 406, 588	12,5	94
9,14	433	4,3–6	435	12,6	191
9,26	434			12,10	94, 226
10,29–31	433	<i>2 Joh</i>		12,11	94
13,8	434		57	12,18	
<i>Jak</i>		1,7	35, 66, 73,	–13,10	407
2,1	434		435, 588	12–13	31, 73, 93,
7,1–23	435	1,8	406		98, 413
		2,18	36	13	31, 36, 44, 49,
<i>1 Petr</i>		4,3	86		70, 276, 360,
1,2	433	4–7	85, 86		368, 378, 385,
2,3	434	7	66, 72, 82,		414, 426, 427,
3,15	434		85, 89, 99,		568
3,22	99		113	13,1	94, 489
		7–8	83	13,1–4	548
<i>2 Petr</i>				13,1–8	44, 91, 94
1,1	433, 434	<i>Jud</i>		13,1–10	426, 477, 588
2,1	67, 87	20	433	13,2	94
3,8	116	21	433	13,3	94, 407
		25	434	13,4	94
<i>1 Joh</i>		<i>Offb / Apk</i>		13,5	407, 409, 426
	27, 31, 57, 85,	1,4f	433	13,5–6	129
	87, 90, 128	1,7	32	13,5bff	569
2	283	1,8	434	13,8	17, 94
2,7b	86	1,10	430	13ff	573
2,18	35, 36, 66,	1,17f	434	13,11	95
	72, 73, 85,	2,6	96	13,11–12	549
	86, 98, 90,	2,8	434	13,11–14	95
	113, 177,	2,9	177, 190	13,11–16	550
	183, 250, 588	2,16	347	13,11–17	70
2,18c	66	2,17	347	13,11–18	91, 94
2,18–19	15, 82	3,9	177, 190	13,12	94, 95
				13,13	95

13,13–15	550	16,16	93	19,11	
13,13–17	435	16,19	244	–20,15	96
13,14	94, 95, 428	17	70, 93, 96,	19,12	94
13,16–18	40, 550		202, 276,	19,16	94, 434
13,16f	469		368, 407	19,19–21	92, 95
13,17	190	17,5	244	19,20	44, 67, 407
13,17–21	551	17,6	333	20	115, 182,
13,18	95, 568	17ff	276, 308		183, 210, 417
14,7	434	17,12	373	20,2	113
14,9	429	17,12–14	117	20,2f	115
14,10	429	17,14	434	20,10	44, 67, 92, 95,
16	338	17,16	334		99, 407, 413
16,3	427	18	368	20,7	115, 182, 305
16,8	335	18,5	428	21	48
16,13	44, 67, 113,	18,10	244	21,4	573
	290, 407, 413,	18,21	244	22,1	94
	427	19	369	22,3	94
16,13–14	92	19,10	434	22,12–16	434
16,13f	95	19,11	94	22,18f	437

Koran

<i>Sure</i>		40,59	105	57,13	107
15,39–42	494	50	105	81	106

Personenregister

- ‘Abdallah, Bashir Muhammad 491–493
 Aaron 330
 Ab er-Rahman III. 324
 Abbot, Robert 344, 347, 348
 Abel 157, 193
 Abel, A. 101
 Abelard, Pierre 139, 143
 Abraham 231, 420, 439, 572
 Abraham von Frankenberg 319
 Abravanel, Isaak 372
 Abū Dawūd 102
 Abū ‘Isā al-Isfāhānī 106
 Abū Manṣūr al-‘Ijlī 106
 Abulafia, Abraham 237
 Achmetova, Marija 468
 Adam 390, 420, 432, 438
 Adam von Bremen 142, 143
 Adamson, J.S.A. 329
 Adorno, Gretel 383
 Adso von Montier en-Der (auch: Adson)
 16, 37, 38, 125–136, 138, 170, 171, 178,
 244, 271, 321, 322, 363
 Aegidius Albertinus 371
 Aegidius Hunnius 301, 302
 Aerts, Willem 21, 141, 220
 Aertsen, Jan A. 132, 134
 Agatha (hl.) 549
 Agurskij, Michail (Agursky, Mikhail) 463,
 478
 Aichele, Klaus 38
 Ainsworth, Henry 344
 al Rahman al-Makhzumi, Al-Mughira b.
 ‘Abd 488
 Alba, Ramón 357, 366, 367, 369, 376–378
 al-Baladhuri 488
 al-Bāqir 106
 Albarus Paulus 323, 324
 Albeck, Chanoch 226
 Alberich (Abt in Luxeuil) 125, 127
 Alberich von Trois-Fontaines 166
 Albert der Große 244
 Albert von Stade 154, 155
 Albrecht II. von Bayern 288
 al-Buḥārī 102, 103, 105
 Albuinus Eremita 244
 Aldana García, María Jesús 362
 al-Darzanjī 102
 Alexander der Große 157, 208, 245, 321,
 570
 Alexander III. 148
 Alexander Minorita 166
 Alexander VI. 257, 259, 262, 267
 Alexander VII. 334
 Alexander VIII. 351
 Alexander, Paul 321, 322, 324
 Alfeev, Ilarion 478
 al-Ġawzī, ‘Abd al-Rahmān Ibn 102, 103
 al-Hawali, Safār 496
 al-Ḥaṭṭāb, ‘Omar b. 209
 al-Kattānī, Abū Ġa‘far 103
 Alkuin von York 360
 Allen, Claire S. 367
 Allington-Smith, Richard 184
 Allix, Pierre 351
 al-Malik, Maslama b. ‘Abd 210, 488
 Almerich Arcediano de Antiochia 364
 al-Nasā‘ī 102
 Alonso de Peñafuerte 369
 Alonso-Núñez, José Miguel 118
 Alphandéry, Paul 323
 Alphonsus a Spina 247
 al-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim 102
 Alsted, Joh. 331
 Althoff, Gerd 135
 al-Tirmiḏī 102, 105
 Alvar de Córdoba 323, 363
 Alvar, Carlos 364
 Alveldt, Augustin 286
 Amerio, R. 328
 Amram, Robert 575
 Anaklet II. 143
 Anders, Günther 500
 Andosilla, Diego de 377
 André, D. M. 377
 Andreae, Jakob 297
 Andreas 74
 Andreev, Daniil 479
 Andreev, Dimitrij 464
 Andrievskij, Petr 470
 Angelos, Christophoros 326
 Angenendt, Arnold 152
 Anglet, Kurt 383–393
 Anselm von Havelberg 151, 152, 170, 171
 Anselm von Laon 139
 Antiochus IV. Epiphanes 32, 55, 58, 61, 63,
 68, 74, 99, 132, 224, 233, 374, 375, 410
 Anton (hl.) 549, 550
 Antonello, Pierpaolo 504
 Antonov, V. 466
 Apolonia (hl.) 549

- Arber, Edward 346
Aristoteles 204, 301, 327
Arius 324, 361
Armogathe, Jean-Robert 23, 317–340
Armstrong, Karen 499
Arnaldus de Vilanova (Arnald von Villanova) 167, 168, 170, 171, 365, 379
Arndt, Ernst Moritz 347
Arnold, Gottfried 219
Arnold, Heinz Ludwig 531
Arnulf von Orleans 38
Artz, Johannes 398
Asch, Ronald G. 348
Aschkenasi, Salomo Luria 238
Asensio, Eugenio 372
Athanasius 141, 321, 405
Attila 334
Auffarth, Christoph 131, 134
Augustin(us) 20, 21, 27, 28, 37, 115, 122, 137, 141, 146, 156, 177, 178, 182, 251, 255, 349, 360, 379, 402, 575, 588
Avicenna 204
Avi-Yonah, Michael 208, 209
Ayscu, Edward 343

Baarda, Tjitze 66
Bach, Johann Sebastian 453
Bacher, Wilhelm 219
Bachmann, Paul 286
Bacht, Heinrich 31
Bacon, Roger 165, 167, 298, 299
Badian, Ernst 222
Badilita, Cristian (Bădiliță, Cristian) 14, 20, 115, 117, 118, 121
Bagchi, David 260
Bagdasarjan, Vardan 468–470, 473, 475
Bagdasarov, Roman 474
Balak (König) 229
Bale, John 39, 187, 191
Balke, Friedrich 347
Baltes, Martin 503
Balthasar, Hans Urs von 30, 31, 33, 413, 450
Bammel, Ernst 232
Bar Kochba, Simon 99, 222
Barbier, Antoine-Alexandre 327
Barkašov, Aleksandr 467
Barkun, Michael 471
Bar-Lev, Yechiel 238
Barr, James 422
Bärsch, Claus-Ekkehard 462
Bartelink, Gerhardus J. M. 141
Barth, Karl 397
Bartlet, Richard 349
Bartlet, William 348
Bartoš, František 201, 205

Basin, Il'ja 467
Batllori, Miguel 378
Bauckham, Richard 187, 189
Bauer, Barbara 300, 301
Bauer, Bruno 446, 447, 451, 458–460
Bauer, Matthias 552
Bäumer, Remigius 39, 265
Baumgarten, I. 233
Baur, Ferdinand Christian 525
Baxter, Richard 337
Baynes, Norman Hepburn 208
Beales, Derek 330
Beatus von Liébana 323, 358–361, 363, 365, 380
Beavis, Mary Ann 558, 560, 569, 573, 576, 578
Becker, Hans-Jürgen 348
Becker, Werner 396, 403, 404, 499
Beda Venerabilis 128
Bedwell, William 326
Beljaev, Aleksandr 463, 464
Bellarmin, Robert 23, 286, 288, 325, 375
Bely, Andrej 526
Ben Israel, Menasseh 319, 373
Benedikt (hl.) 549
Benedikt von Aniane 131
Benedikt XIII. 366
Benedikt XVI. 371, 525
Benjamin, H. Jon 581
Benjamin, Walter 383–392
Benrath, Gustav Adolf 174, 175, 178
Benz, Ernst 152
Berdjaev, Nikolaj 462
Berengar von Tours 338
Berg, Dieter 159, 166
Berger, Abraham 239
Berger, Albrecht 221, 222
Berger, David 212, 213, 219, 222, 230–232
Berger, Klaus 422
Bergman, Ingmar 559
Bernhard von Clairvaux 143, 197, 254
Berns, Jörg Jochen 558
Bernt, Günter 160
Berschlin, Walter 125, 132
Berthold von Regensburg 156
Best, Geoffrey 330
Bethea, David M. 30, 462
Bevington, David 17
Beyer, Marcel 531
Biale, David 229
Bieck, Johann E. 280
Biemer, Günter 403, 408
Bierbaum, Max 164
Bieringer, Reimund 88
Bigges, Walter 346

- Bikenore, Thomas 190
 Bileam 68, 229–231
 Billerbeck, Paul 228
 Billington, James H. 462
 Bin Laden, Osama 504
 Bishop, George 350
 Blackmore, Richard 341–343, 353
 Blidstein, Gerald J. 217
 Bloch, Ernst 357
 Bloch, Hermann 144
 Boccaccio, Giovanni 257
 Böcher, Otto 56, 66, 86, 89, 95, 96, 98, 99, 406
 Böckle, Franz 413
 Boiadjiev, Tzotcho 134
 Boice, James 48
 Bonaventura 32, 152, 244, 254
 Bonosus 361
 Boockmann, Hartmut 181
 Bordier, Jean-Pierre 22
 Bormann, Claus von 347
 Börner-Klein, Dagmar 226
 Borromäus, Karl 402
 Borst, Arne 155
 Bosbach, Franz 342, 343, 346
 Bossuet, Jacques B. 339
 Bostick, Curtis V. 22, 175, 182, 184, 186–191, 270, 272, 344
 Bott, Gerhard 273, 280, 282
 Botticelli, Sandro 257
 Boureau, Alain 198
 Bousset, Wilhelm 14, 18, 19, 53–56, 63, 64, 69, 70, 72, 73, 97, 219, 220, 224, 228
 Bouwsma, William J. 266
 Boyer, Paul 25, 48
 Bradshaw, Brendan 342, 343
 Brady, David 40
 Brady, Thomas 242
 Brandenburger, Egon 74
 Brandes, Wolfram 229, 464
 Brandis, Markus 250
 Brandt, Willy 47
 Branicki, Ksawery 551
 Braverman, Jay 230
 Brettle, Sigismund 290
 Brewer, John S. 167
 Bridges, John Henry 165
 Briesemeister, Dietrich 242
 Brieskorn, Norbert 263
 Brightman, Thomas 36, 187, 331, 344
 Brinks, Jan Herman 470
 Brock, Sebastian Paul 210
 Brockelmann, Carl 221
 Bronsen, David 540
 Brooks, Peter 586
 Brown, Dan 565
 Brown, R. E. 72
 Brüll, Nehemias 218, 231
 Brunfels, Otto 203
 Brut, Walter (Brute) 188, 191
 Buber, Martin 237
 Buchanan, George Wesley 214, 215, 227
 Buddensieg, Rudolf 173, 176, 184
 Budé, Guillaume 318
 Bulgakov, Sergej 471, 472, 476
 Bull, John 329
 Bullinger, Heinrich 548
 Bullock, Jeffrey 350
 Bund, Konrad 160
 Buñuel, Luis 559
 Bunyan, John 331, 335
 Burckhardt, Jacob 257
 Burger, Christoph 241–255, 270, 271
 Burkitt, Francis Crawford 178
 Burnet, Gilbert 334
 Burns, James H. 139
 Burrough, Edward 329
 Burt, Nathaniel 349
 Busch, P. 97
 Bush, George W. 46, 582
 Busse, Heribert 209
 Butler, Alfred Joshua 207, 209
 Bittenwieser, Moses 224
 Bynum, Aaron H. 582
 Caffyn, Matthew 350
 Caligula 55, 58, 61, 63, 99, 232
 Calvin, Johannes 260, 266, 284, 353, 368, 372–375
 Campanella, Tommaso 328, 337, 373
 Canfield, Joseph M. 44
 Cantel, R. 319
 Capes, William W. 188
 Capitani, Ovidio 159
 Capp, Bernard S. 331–333
 Carbonell, Poncio 364
 Carlson, Carole C. 416
 Carreras i Artqau, J. 168
 Carter, Jimmy 490
 Cartwright, Thomas 40
 Cassavetes, John 562
 Castellio, Sebastian 368
 Castro Coronato, Johannes de 243
 Castro Rocha, João Cezar de 504
 Castro, Américo 367
 Cates, Thomas 346
 Cayley, David 506
 Ceaucescu, Nicolae 576
 Celsus 27
 Cerrato, J. A. 15

- Chandler, John 349
 Chandler, Russel 418
 Chaplin, Charlie 554
 Charles, R.H. 55, 56, 63, 64, 70, 71
 Charlesworth, James H. 53
 Chatjušin, Valerij 473
 Christensen, Damascene 471
 Christian von Mainz 144
 Christian von Prachatice 198
 Christianson, Paul 328, 329
 Chruschtschow, Nikita 576
 Chrysostomus 176, 185
 Ciarci, Fabio 450
 Cieszkowski, August 471
 Cioran, Emil 454
 Ćirikov, E. 560
 Clay, J. Eugene 24, 462
 Claydon, Tony 337, 352, 353
 Clemens III. 154
 Clemens VII. 176, 184, 193, 195, 267
 Cochläus, Johannes 286
 Cogswell, Thomas 41
 Cohen, Mark 231
 Cohn, Norman 159
 Colin Gow, Andrew 22, 245
 Colish, M. 139
 Colley, Linda 342
 Collier, Thomas 350
 Collins, Adele Yarbrow 97
 Collins, John J. 210
 Collinson, Patrick 41
 Commodus 341
 Congar, Yves 164
 Constantinus Africanus 204
 Cook, David 101, 104–107, 487–497
 Cooper, Anthony Ashley 332
 Cornelius a Lapide 317, 326
 Cranach, Lukas d. Ä. 39, 202, 274, 369
 Creighton, Gilbert 22, 257
 Cressener, Drue 327, 334–337
 Crocco, Antonio 152
 Cromwell, Oliver 319, 329, 330
 Crowley, Aleister 443, 444, 560
 Crummey, Robert 24
 Crutchfield, Larry V. 44
 Currie, Gordon 576
 Cust, Richard 41
 Cyprian von Karthago 20, 121, 122, 317, 318
 Cyrill von Jerusalem 30
 Czogalla, Albert 250

 D'Azevedo, Lucio 319
 Da'ud, Muhammad 'Isa 490
 Dagron, Gilbert 207–209, 234
 Dahlkvist, Tobias 450
 Dalferth, Ingolf 253
 Dalman, Gustaf H. 212, 219, 220
 Dambacher, Eva 405
 Dan 55, 65, 67, 129, 130, 133, 178, 244, 294, 295, 465, 468, 476, 542, 543
 Dan, Joseph 231, 233, 237, 244
 Daniel 36, 37, 61, 76, 115, 117–119, 161, 177, 209, 210, 224, 225, 227, 246, 275, 278, 293, 296, 298, 322, 324, 330, 337, 363, 365, 368, 369, 375, 400, 407, 427, 491, 550
 Daniel de Larroque 327
 Daniélou, Jean 31
 Dante Alighieri 202, 479
 Daphinoff, Dimiter 357
 Darby, John Nelson 25, 44, 421, 576
 David 216, 218, 366, 420
 Dawson, J.D. 164
 Day, John 93
 Defoe, Daniel 346
 Delbanco, Andrew 26
 Delgado, Mariano 10, 65, 161, 346, 357–380
 Demetrianus 317
 Deneuve, Catherine 562
 Denne, Henry 344
 Dennett, Daniel C. 210
 Dent, Arthur 333
 Denzinger, Heinrich 360, 379, 397
 Derevenskij, Boris 464
 Déroche, Vincent 208, 209, 221, 224, 234
 Despenser, Henry 173, 184, 186, 189
 Deurlloo, Karel A. 93
 Deutsch, Nathaniel 237
 DEXINGER, Ferdinand 208
 Dickinson, Erik 102
 Dido 157
 Dignas, Beate 207
 Dilg, Peter 203
 Dindorf, Ludwig 234
 Dioscorus 361
 Distelmeyer, Cleophas 287, 288, 296, 297
 Dölger, Franz 208
 Döllinger, Ignaz von 198
 Domitian 55, 70, 96, 132
 Doran, Robert 501
 Dossat, Yves 163
 Drijvers, Jan Willem 208
 Dubois, Pierre 337
 Duchesne-Guillemin, Jacques 219
 Dufeil, Michel-Marie 164
 Dugin, Aleksandr 477–479
 Duhr, Bernhard 296, 300
 Duncan, Peter J.S. 473
 Dupuy, Jean-Pierre 501
 Durand, Ursin 162

- Duvernoy, Jean 155
 Dyk, Janet W. 93
 Dziewicki, Michael Henry 179, 182
 Ebach, Jürgen 414, 423
 Ebertz, Michael N. 415
 Echter, Julius 296
 Eck, Johannes 286, 512
 Eco, Umberto 357
 Edwards, Mark U. 286
 Egidio da Viterbo 262
 Ehlers, Joachim 150
 Ehlers-Kisseler, Ingrid 144
 Ehrlich, Carl Stephen 209, 226
 Eichmann-Leutenegger, Beatrice 534
 Einstein, Albert 48
 Eisenhower, Dwight 48
 Eismann, Wolfgang 462
 Elbogen, Ismar 223
 Elia(s) 54, 65, 69, 129, 218, 224, 227, 238, 245, 247, 248, 250, 251, 294, 295, 360, 363, 366, 371, 376
 Elipandus 359–361, 379
 Elisabeth I. 41, 42, 329, 345, 348
 Ellenbog, Nikolaus 286
 Elliot, John H. 367
 Elliott, John N. 328
 Ellyson, John 348, 349
 Elm, Kaspar 163
 Emayn, William 190
 Emde, Friedrich 534
 Emmerson, Richard Kenneth 16, 22, 152, 159, 164, 167, 173
 Emser, Hieronymus 278, 286
 Engel, Christine 559
 Engels, Friedrich 461
 Engelsing, Rolf 38, 557
 Ephräim der Syrer 20
 Ěpštejn, Michail 479
 Erasmus Alberus 280
 Ernst, Jacob D. 337
 Ernst, Joseph 56, 57, 63, 64, 71–73, 80, 87, 113
 Erzman, R. B. 152, 159, 164, 167
 Etherius 361
 Eulogius von Córdoba 323, 324, 362, 363
 Euseb von Kaisareia (Eusebius) 114, 115, 120, 324, 365
 Eutychius 361
 Evans, Arise 329
 Evans, Gillian Rosemary 139, 173, 176, 179, 182, 183
 Even-Shmuel, Yehunda 214–218, 222, 223, 226, 227
 Evola, Julius 477
 Exenberger, Andreas 501
 Ezechiel 32, 61, 96, 372
 Fabisch, Peter 512
 Fantino, Jacques 117
 Farnham, Richard 329
 Farrow, Mia 562
 Fazio, Domenico M. 450
 Feijóo, Jerónimo 376
 Feiner, Johannes 413
 Felix de Urgell 361
 Fellner, F. 146
 Fenlon, Dermot 403
 Ferdinand (König) 288
 Fernández de Ayala, Lucas 376
 Ferrer, Vicent(e) (auch Ferrer, Vinzenz) 289, 290, 320, 366, 380
 Feucht, Jacob 287, 293, 294
 Feuerbach, Ludwig 449, 458, 459
 Fick, August 222
 Figl, Johann 448
 Fine, Lawrence 238
 Fink, Urban 262
 Finke, Heinrich 167
 Finkel, Joshua 230
 Fischer, Max 531
 Fix, Andrew C. 269
 Flacius Illyricus, Matthias 279, 280, 282
 Flavius Josephus 54, 75, 245
 Fleischer, Ezra 225, 233
 Flint, Peter W. 210
 Florenskij, Pavel 472
 Fomin, Sergej 469, 470, 474
 Fomina, Tat'jana 470
 Forbes, Bruce David 25
 Ford, Gerald 577
 Forer, Laurenz F. 302–304
 Forsberg, Rolf 575
 Forshall, John 187
 Forster, Karl 178
 Fox, George 349
 Foxe, John 39, 187, 191, 329, 399
 Fra Angelico (Guido di Pietro) 22, 257, 258
 Frag, Wessam A. 371
 Fraidl, Franz 118
 Fraja, Valeria de 166
 France, John 156
 Frankfurter, David 14
 Franklin, Richard 327
 Franz, Marie-Louise von 13
 Franz, Norbert 472
 Fraser, Peter 207, 209
 Freedman, Harry 225, 226, 231
 Freise, Matthias 554
 Frenzel, Elisabeth 527

- Frey, Jörg 557
 Fried, Erich 535–538, 544
 Fried, Johannes 134, 167
 Friedländer, Martin 55
 Friedländer, Moriz 70
 Friedrich I. (Barbarossa) 144, 557, 586
 Friedrich II. 22, 159, 166, 260, 527, 587
 Fries, Heinrich 514, 515, 518, 521
 Frodebert von Troyes 126
 Frolow, Anatole 208
 Froude, R. H. 395
 Frühwald, Wolfgang 534
 Fuller, Robert C. 26, 37, 43, 48, 471, 579
 Fuster, Bernardo 365
- Gadbury, John 353
 Galen 204
 Gall, Lothar 134
 Gally de Gaujac, Peter 355
 Gamm, Gerhard 501
 Gandhi, M. 48
 Gans, David 218
 Gaon, Saadia 214, 215, 225, 235
 Garasse, François 318
 Garbicz, Adam 583
 Garcia Martinez, Florentino 21
 García y García, Antonio 161
 Garfagnini, Gian Carlo 259
 Garrard, Carol 467
 Garrard, John 467
 Gassmann, Lothar 425–444
 Gates, Bill 46
 Gauss, Julia 367
 Gavrušin, Nikolaj 469
 Gebeno von Eberbach 166
 Gellner, Christoph 537
 Genazino, W. 527
 Gent, I. B. 347
 George, Martin 464
 George, Samuel 35
 George, Stefan 528–532, 538, 544
 Gerardo da Borgo San Donino 163, 165
 Gerasimov, Dimitrij 470
 Gerberga 37, 126–129, 131–136, 321, 322
 Gerhoch von Reichersberg 148, 149, 170, 171
 Gerretsen, Peter 580
 Gerwing, Manfred 167, 168
 Gesenius, Wilhelm 440
 Gestrich, Christof 507
 Gfrörer, August Friedrich 222, 230
 Gibbon, Edward 408
 Gibson, Mel 580, 589
 Gil, Juan 361–363
 Gil, Moshe 209, 210, 219
- Gilbert, Creighton 22
 Gilbert, Felix 266
 Giles, J. A. 341
 Giller, Pinchas 238
 Gimaret, D. 106
 Ginsburger, Moses 212, 228
 Ginzberg, Louis 230
 Giovanni Nanni von Viterbo 250, 252, 325
 Girard, René 99, 499–510
 Giselbert von Lotharingen 127
 Glaber, Radulfus 156
 Glaser, Hubert 300
 Glazunov, Il'ja 479, 480
 Glessmer, Uwe 210, 212
 Gnilka, Joachim 75, 76
 Godesell, John 189
 Goebbels, Joseph 462
 Goetz, Hans-Werner 133, 142, 146, 149, 150
 Goetz, Werner 118
 Gojny, Tanja 538
 Golding, William 586
 Goliath 68
 Gollancz, Hermann 235
 Góngora, Mario 378
 González Echegaray, Joaquín 359
 Gonzalo de Berceo 364
 Gorenberg, Gershom 469
 Gorenstein, Friedrich 540, 542, 543, 545
 Görgemanns, Herwig 251
 Gossett, Lou 577
 Gottfried von Cappenberg 144
 Gougenheim, Sylvain 318
 Goulder, M. D. 93
 Gousset, Jacques 339
 Gouverneur, Petra 65
 Graetz, Heinrich 222, 230
 Grafton, Anthony 120
 Graminaeus, Theodor 287, 288
 Grau, Gerd-Günther 448
 Gray, Martin 585
 Graziosi, Giuseppe M. 378
 Greatrex, Geoffrey 207, 208
 Gregor der Große 19, 21, 28, 186, 197, 251
 Gregor VI. 198
 Gregor IX. 159, 587
 Gregor XI. 176
 Gregor XIII. 41
 Greisiger, Lutz 205, 207–240
 Grell, Ole Peter 335
 Grillmeier, Alois 31
 Grisar, Hartmann 39, 274–277, 307–309
 Grišin, A.S. 462, 464
 Grogger, Paula 531
 Groll, Karin 202

- Große, Rolf 127
 Grosse, Sven 254
 Grosseteste, Robert 181
 Grumel, Venance 208
 Grünbaum, Max 222
 Grundmann, Herbert 146
 Guadalajara Medina, José 22, 357, 359, 360, 363–366
 Guénon, René 477
 Guggenberger, Wilhelm 504
 Guggisberg, Hans R. 368
 Guibert von Nogent 143, 156
 Guiccardini, Francesco 170, 171, 263, 264, 266, 268
 Guillemain, Bernard 152
 Guiraud, F. 333
 Gunkel, Hermann 54, 69, 70, 73, 97
 Gustav Adolph 319
 Guth, K. 139
 Guziński, Adam 583, 585, 586
 Guzmán, Gaspar de 328
 Gwynn, Aubrey 179

 ha-Naqdan, Berachja ben Natronai 235, 237
 Haacke, Hraban 147, 148
 Haase, Wolfgang 77
 Habakuk 61
 Haddaršan, Mosis 226
 Hadwig (Schwester von Gerberga) 127
 Haecker, Theodor 396, 402–405, 409, 532
 Haeusler, Martin 152, 155
 Hagemeister, Michael 461–485, 560
 Hageneier, Lars 127
 Hahn, Ferdinand 74, 390
 Haimo von Auxerre 322
 Hainz, Josef 65
 Haitzma, Jacob 236
 Haley, K. H. D. 353
 Halgren Kilde, Jeanne 25
 Haller, William 191
 Halperin, David 487
 Hamerton-Kelly, Robert 507
 Hamm, Berndt 252, 253, 255
 Hamon, Sylvia T. 526
 Hampe, Karl 159
 Haney, Frank 472
 Harms, Wolfgang 277, 281, 291, 303, 310, 312, 313
 Harris, Murray J. 434, 435
 Harrison Thomson, Samuel 198
 Hartman, Lars 74
 Hartmann, Eduard von 448, 450
 Hartmann, S. S. 68, 98, 406
 Hartmann, Wilfried 142
 Hartzheim, Joseph 296
 Hasan, ‘Abd Muhammad 495
 Hauptmann, Peter 473
 Haushofer, Karl 477
 Haverkamp, Alfred 160
 Hawting, Gerald R. 210
 Hay Du Chastelet, Paul 353
 Haydlauf, Sebastian 287, 293
 Haydon, Colin 352
 Heege, Franz 274–277, 307–309
 Heer, Friedrich 505
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 446, 447, 450, 455, 460
 Heid, Stefan 18
 Heilighenthal, Roman 96
 Heimann, Heinz-Dieter 203
 Heimpel, Hermann 159
 Heinrich I. 126
 Heinrich II. 154
 Heinrich II. von Kastilien 365
 Heinrich III. 198
 Heinrich von Avranches 159, 160
 Heinrich von Gent 164
 Heller, Jan 93
 Helmrath, Johannes 343
 Hemminger, Hansjörg 414
 Hempelmann, Reinhard 413–424
 Henoeh 54, 58, 59, 65, 129, 245, 247, 248, 250, 251, 321, 366, 371, 376
 Henry, Martin 447
 Henry, Tom 257
 Hentig, Hartmut von 507
 Heraclius (Herakleios) 207–209, 233, 234
 Herbst, Wilhelm 300, 302
 Herde, Peter 159, 164
 Herman, Maxime 552
 Herms, Eilert 515
 Herodes 61, 63, 153, 324
 Herr, Moshe David 209, 226
 Herrmann, Klaus 226
 Herzberg-Fränkell, Sigismund 179
 Hessel, Franz 387
 Hetzel, Andreas 501
 Hiebel, Friedrich 538, 539
 Hieronymus 119, 185, 246, 248, 254, 278, 363, 364, 372, 375, 379
 Higden, Ranulphus 180
 Hilali, Asma 101–109
 Hildebrandt, Bernd 455
 Hildegard von Bingen 154, 159, 160, 364, 365
 Hilhorst, Anton 21, 66
 Hill, Christopher 23, 35, 40, 42, 319, 326, 329, 330, 343, 499
 Hill, Robert C. 227
 Hillar, Marian 367

- Hillerbrand, Hans J. 35–50, 269
Himmelfarb, Martha 214–218, 222, 225–227, 229
Hines, Mary E. 30
Hippius, Zinaida 466
Hippolyt von Rom 15, 20, 27, 118, 119
Hirsch, Carl 280
Hirschi, Caspar 342
Hirschmann, Adam 300
Hirsch-Reich, Beatrice 324
Hirst, Derek 342
Hiskija 18
Hitler, Adolf 46–48, 384, 505, 525–545, 571, 572, 574, 589
Hitti, Philip Khuri 209
Hitzig, Ferdinand 232
Hödl, Ludwig 164
Hoekema, Anthony A. 430
Hoenig, Sidney B. 230
Hoffmann, Peter 531
Hoffmeister, Johann 286
Hoffmeister, K. 286
Holder-Egger, Oswald 156, 159, 166, 324
Hölderlin, Johann Christian Friedrich 357
Höllwerth, Alexander 477
Höltschl, R. 503
Holtz, Traugott 82
Homer 327
Honorius Augustodunensis 144, 251
Hook, Harry 586
Hopkins, Simon 217, 218
Horbury, William 18, 19
Horn, Friedrich Wilhelm 56, 69
Horowitz, Elliott 208
Horsley, Samuel 406
Hosking, Geoffrey 463
Hösler, Johannes 464
Houschone, William 347
Howard-Johnston, James D. 207
Hoyland, Robert G. 211, 221
Hromádka, Josef L. 192
Hubbard, Lafayette Ron 441–444
Huber, Otto 557
Huber, Samuel 284
Hübscher, Arthur 450
Hudhaifa b. Usaid Ghifari 104
Hudson, Anne 187–191
Hugh Benson, Robert 526
Hughes, Kevin 21
Hugo der Große 127
Hugo Ripelin von Straßburg 243, 244
Hugo von St. Victor 149, 150
Huit, Ephraim 36
Hülße, F. 280
Hult, David F. 22
Humbert von Silva Candida 142
Hünemann, Peter 360, 379
Huntingford, Edward 36
Hürten, Heinz 534
Hus, Jan 173–206, 270–272
Hussein, Sad(d)am 47, 419
Huygens, Robert B. C. 143
Iakobos 221
Ibn ‘Asakir 488
Ibn Abi al-Dunya 488
Ibn al-Anbari 488
Ibn al-Ğawzī 103, 104
Ibn al-Jawzi 488
Ibn Esra 372, 374
Ibn Hamdun 488
Ibn Māğa 102, 104, 105, 107
Ibn Mājā 104
Ibn Sayyad 487, 488
Ice, Thomas 418
Idel, Moshe 237
Ijob 28, 70, 97, 225, 434, 505
Illich, Ivan 500, 501, 506–510
Innitzer, Karl Theodor 536
Innozenz III. 183, 187, 194, 325, 364
Irenäus von Lyon (Eirenaios von Lyon) 15, 18–20, 55, 72, 379, 115, 117–119, 121, 122, 379
Irenäus, Christoph 277
Irshai, Oded 233
Iserloh, Erwin 286, 512
Isidor von Sevilla 204, 251, 363
Isis 97
Israel, Jon. I. 335
Isupov, Konstantin 462, 464
Iulius Africanus 120
Ivan IV. 468
Jackson, Peter 557
Jacobsen, Jeff 443
Jakob I. (James I.) 44, 48, 323, 347, 348, 350, 376, 377
Jakob II. (James II.) 333, 351
Jakob VI. 323
Jakob(us) 62, 74, 244, 359
Jakobsmeier, Werner-Friedrich-Aloys 203
Jakoubek von Střibro (Jacobellus von Mies,) 194–196, 199, 200, 203, 205
Jakovlev, Aleksej 479
Jamison, Evelyn 324
Janov, Matthias von 192–195, 200, 203, 204
Janssen, Vincent Franz 182
Jaspers, Karl 452
Jastrow, Marcus 219, 220
Jean de Pouilly 164

- Jedin, Hubert 286
 Jeismann, Michael 347
 Jellinek, Adolph 214–218, 222–224, 226–228
 Jenkins, Jerry B. 25, 342, 418, 419, 470, 575, 576, 579, 590
 Jenks, Gregory C. 18, 19, 56, 63, 64, 68, 72, 73, 77, 79–81, 85, 87, 96, 99, 114, 224, 232, 233
 Jenschke, Georg 306
 Jesaja 18, 55, 70, 212
 Jesu(s) (in Auswahl) 14, 15, 18, 19, 27, 32, 40, 83, 88, 105, 120, 170, 185, 196, 228, 230, 331, 361, 371, 388, 424, 430, 432, 433, 452, 456, 474, 489, 508, 525, 537, 543, 570, 574
 Jezler, Peter 254
 Jiménez Lozano, José 358, 359
 Joachim von Fiore 22, 28, 37, 152–154, 156, 159, 166, 170, 171, 290, 324, 325, 368, 401, 499
 Joestel, Volkmar 202
 Johannes 27, 37, 55, 74, 84, 93–95, 97, 149, 153, 177, 296, 406, 407, 409, 414, 435, 557
 Johannes Bauer von Dorsten 243, 252
 Johannes der Täufer 157
 Johannes Paul II. 516
 Johannes Philanglus 350
 Johannes Quidort de Paris 167
 Johannes Scotus Eriugena 251
 Johannes von Paltz 241–255
 Johannes von Salisbury 144
 Johannes Waremundus 282
 Johannes XXIII. 195, 199, 202
 Johnson, Ben 24
 Jones, Edwin 345
 Josef von Arimathea 345
 Jostmann, Christian 159, 164
 Josua 62
 Joy, Bill 501
 Judas 119
 Julian Apostata 233, 374
 Julius II. 262
 Jung, Carl Gustav 13, 28, 588
 Jurieu, Pierre 318, 320, 332, 338–340, 350
 Justinian 157, 208
 Juynboll, Gautier H. A. 210
- Kacis, Leonid 463
 Kaegi, Walter Emil 207–209
 Kafitz, Dieter 552
 Kain 157, 194, 251, 377
 Kaiser, Hans-Georg 585
 Kaminsky, Howard 192, 193, 195, 196, 199–201
- Kampers, Franz 320
 Kanter, Lawrence 257
 Kaplan, Yosef 319
 Kaplony, Andreas 209
 Karant-Nunn, Susan C. 269
 Karl I. 41, 42, 327, 330
 Karl II. 42, 331
 Karl IV. 192
 Karl V. 367
 Karpp, Heinrich 251
 Karrer, Martin 93
 Karsavin, Lev 474
 Kasack, Wolfgang 526
 Kaser, Karl 462
 Kastner, Jörg 527
 Katz, David S. 319
 Katz, Steven 465
 Kaufmann, David 219
 Kawerau, Gustav 274, 275
 Keach, Benjamin 339, 351
 Keeler, Mary Frear 346
 Kegler, Dietrich 462
 Kemp, Cornelia 303, 313
 Kemp, Wolfgang 558
 Kennedy, John F. 48, 577
 Kenny, Anthony 198
 Kenny, Terence 396
 Kerner, Max von 306
 Kertelge, Karl 82
 Kefler, Wolfgang 464
 Khomeinei, Ruhollah 47
 Kidd, Colin 343
 Kienast, Walther 127
 Kierkegaard, Søren 347, 455
 Kilbey, Karen 31
 Kippenberg, Hans G. 419
 Kirshner, Julius 325
 Kissinger, Henry 46
 Klatzkin, Jacob 212, 213, 219, 228
 Klauck, Hans-Josef 15, 82, 84, 85, 88–90, 96, 113, 414
 Klein, Peter K. 358
 Kleineidam, Erich 249
 Klieber, Rupert 96
 Klier, John D. 463
 Klijn, F.J. 66
 Kmosko, Miachel 322
 Knab, Jakob 403
 Knoepfler, Maria 399
 Knollys, Hanserd 332, 335
 Knox, John 346, 347
 Koch, Klaus 118, 161, 210, 346, 357, 373
 Kochanowski, Jan 547, 553
 Koeniger, Albert M. 287
 Koetschau, Paul 27

- Kofsky, Arie 208
 Kohen, Nehemia 236
 Kohler, K. 218, 222
 Köhlmeier, Michael 544
 Koller, Walter 159
 Komensky, Jan Amos 319
 Koncevič, Nektarij 476
 Konrad, Robert 125–128, 133, 134, 271
 Konstantin 318, 320, 324, 327, 328, 345, 368, 374, 429
 Konstantin II. 198
 Konstantius 153
 Konwicki, Tadeusz 554
 Kornacki, Krystof 583
 Korolev, Aleksandr 470
 Kortekaas, George A. A. 21, 141, 220
 Körtner, Ulrich H. 29, 357
 Kortüm, Hans-Henning 169
 Koselleck, Rainer 146
 Kossler, Mathias 450
 Kottman, Kurt 320
 Kowalski, Beate 58, 65–99
 Kozlov, Maksim 469
 Kozlov, Nikolaj (Ščedrin, Andrej) 469
 Kraft, Werner 384
 Kraus, Karl 391
 Krauss, Samuel 219, 220, 222, 230, 232
 Kreuz, Jules Isaac 387
 Krueger, Ingeborg 280
 Küchler, Max 53–64
 Kümmel, Werner Georg 53
 Kuntz, Marion L. 337
 Kunz, Armin 202
 Kurze, D. 337
 Kuschel, Karl-Josef 534
 Kybal, Vlastimil 192, 195, 205
 Kyrill 365
- La Peyrère, Isaac 320, 337
 Lacunza y Díaz, Manuel 377–380
 Ladrada, Rodrigo de 371
 Lafaye, Jacques 367
 Lagerlöf, Selma 526, 527
 LaHaye, Tim 25, 45, 50, 418, 419, 424, 470, 575, 576, 579, 590
 Lake, Peter 41, 350
 Laktanz 20, 37, 121, 122
 Lambert, Malcom 155
 Lambrecht, Jan 74
 Lammers, Walter 146
 Landau, Edwin Maria 533
 Landauer, Gustav 460
 Landes, Richard 465
 Landmann, Georg Peter 530
 Lang, Ferdinand 243
- Lang, Fritz 561
 Lange, Dietz 517–519, 521
 Langenhorst, Georg 525–545
 Lappenberg, I. M. 155
 Large, Duncan 452
 Larjuël, Marlen (Laruelle, Marlène) 463
 Las Casas, Bartolomé de 369–371, 380
 Lau, Thomas 341–355
 Lauble, Michael 33, 108, 340, 358, 497
 Laud, William 41, 42
 Laudage, Johannes 127, 146
 Lawaty, Andreas 554
 Lawson, Thomas 345
 Lazar, Moshé 364
 LeBras, Georges 163
 Lechler, Gotthard V. 185
 Leder, Stefan 209
 Leff, Gordon 178, 179, 189, 192, 193, 198, 199
 Lefort, Guy 502
 Lehmann, Karl 516, 517, 521
 Leichtfried, Winfried 148
 Lenin 463, 466, 468, 527
 Lentes, Thomas 580
 Leo X. 267, 278, 333
 Leonhard (hl.) 549
 Leopardi, Giacomo 450
 Lepper, Herbert 210
 Leppin, Volker 10, 23, 35, 39, 125–136, 138, 176, 271, 278, 285, 344, 363, 511–521
 Lerner, Robert 150, 152, 166
 Leroux, E. 323
 Leturia, Pedro de 378
 Leuenberger, Samuel 442, 443
 Lévi, Eliphas (Contant, Alphonse Louis) 483, 485
 Lévi, Israël 213, 215–218, 222, 225–227, 233
 Levin, Ira 563
 Levkieskaja, Elena 474, 476
 Levy, Ian Christopher 178, 181, 182
 Levy, Jacob 218–220, 222
 Lewin, Benjamin Manasseh 214, 215
 Liberius 198
 Lichtenberger, Hermann 53
 Liebermann, Felix 154, 164
 Liebmann, Maximilian 536
 Lietaert Peerbolte, Bert Jan 18, 56, 63, 64, 68, 72, 73, 79, 86–90, 97
 Lietzmann, Hans 234
 Lieu, Samuel N. C. 207, 208
 Lindsay, Jack 329
 Lindsey, Hal 45, 50, 251, 416–419, 424, 575
 Lis, Marek 583
 Lohmeyer, Ernst 67, 68, 71, 73, 81, 98, 114

- Lohse, Eduard 60
 López de Ayala, Pero 364
 Lorein, Geert Wouter 19, 56, 63, 64, 68
 Loserth, Johann 173, 174, 177, 182, 183
 Losev, Aleksej 472
 Lotman, Jurij 462
 Lotze, Hermann 385
 Louw, Johannes P. 66
 Löwe, Heinz-Dietrich 463
 Lubac, Henri de 139
 Lucía Megías, José Manuel 364
 Lucken, Linus Urban 38
 Ludwig IV. 127
 Ludwig XIII. 327
 Ludwig XIV. 320, 332, 334, 336, 337, 340, 341, 343, 350–353, 355
 Luis de León 320
 Luria, Isaak 238
 Luscombe, David E. 139
 Luthe, Heinz Otto 371
 Luther, Martin 23, 39, 40, 46, 48, 65, 184, 202, 203, 205, 255, 260, 265, 269–309, 326, 339, 344, 375, 426, 459, 460, 512–521, 527, 547
 Luttikhuisen, Gerard P. 21
 Lutz, Heinrich 146
 Luyken, Jan 399
 Lyotard, Jean-François 461
- MacArthur, Douglas 48
 MacDougall, Hugh A. 341, 342
 Macedonius 361
 Maceina, Antanas 526
 Macek, Josef 194
 Machiavelli, Niccolò 263, 266, 268, 330, 352
 MacIntyre, Alasdair 450
 Mackay, Angus 367
 Madoz, J. 323
 Maier, Johann 53, 62, 209–211, 229, 230, 233
 Mainländer, Philipp 450
 Majakowski, Wladimir 526
 Maldonado, Juan de 345, 371–375, 380
 Maler, Arkadij 478, 479
 Malone, Peter 576, 578
 Maltby, William 346
 Malvenda, Luis de (Luys de) 371
 Malvenda, Tomás 371, 376, 380
 Manescal, Honofre 376
 Mango, Cyril 207
 Manselli, Raoul 168
 Manson, Marilyn 544, 583
 Mantegna, Andrea 387
 Manuel Komnenos 324
- Mao Tse Tung 47
 Marañón, Gregorio 328
 Marchand, P. 503
 Marcolino, Venicio 255
 Maria 104, 129, 258, 375, 561
 Maria II. 337
 Maria von Esté 351
 Marlowe, Christopher 23
 Marmion, Declan 30
 Marmorstein, Arthur 214, 216, 218, 225, 227
 Marrone, John T. 164
 Marrou, H.-I. 320
 Marsch, Edgar 161, 346, 357, 373
 Marshall, Stephen 319, 348
 Martène, Edmond 162
 Martín de León 364
 Martín Martínez de Ampíes 366
 Martin, Paul 276
 März, Claus-Peter 82
 Mascolo, Dionys 452
 Masee, Michael 564
 Mastai, Gian Maria 378
 Mathaeus Parisiensis 150, 163
 Mather, Cotton 339
 Mathis, Burkhard 163
 Maximilian (Kaiser) 302
 Maximilian (Kurfürst von Bayern) 300
 Maxwell, James 323
 Mayo, John 344
 Mazenik, Christian 527
 McBride, Ian 352
 McElhone, Natascha 564
 McGinn, Bern(h)ard 13–33, 37, 38, 68, 115, 125, 132, 148, 149, 152, 153, 159, 164, 168, 176, 179, 200, 205, 325, 344, 525, 526, 541, 557, 560, 573, 574, 578, 578, 587, 589
 McGraw Donner, Fred 209
 McKeon, Michel 331, 332
 McLuhan, Marshall 503
 McNamara, Martin 21
 Méchoulan, Henry 319
 Mede, Joseph 319, 331
 Medick, Hans 260
 Meeks, Wayne A. 80
 Melancthon, Philipp 202, 270, 274, 277, 279, 280, 285, 286, 309, 513
 Meltzoff, Stanley 257
 Melville, Gert 146
 Menčík, Ferdinand 192
 Ménestrier, Claude-François 336, 337
 Mennecke-Haustein, Ute 288
 Merežkovskij, Dmitrij (Mereschkowskij, Dmitrij) 466, 526, 559, 560
 Merkel, Helmut 232

- Mertes, Raffaele 558
 Mesemoth 324
 Methodius von Patara 321
 Metz, Johann B. 357, 358
 Meyer, Harding 514
 Meyrinks, Gustav 238, 239
 Michael (Erzengel) 59, 65, 131, 212, 218, 225–227, 248, 321, 369, 375
 Michael de Causis 196
 Michels, André 347
 Mickiewicz, Adam 551, 553
 Miethke, Jürgen 159, 163
 Milde, Wolfgang 203
 Milhou, Alain 320, 367
 Milič von Kroměříž, Jan (Militsch von Kremsier) 192, 193
 Milik, Józef T. 59
 Milosz, Czesław 30
 Mirsky, Mark Jay 214
 Mitrochin, Nikolaj 463, 469
 Mittag, Martina 346
 Moeller, Bernd 181
 Moham(m)ed (Muhammad, in Auswahl) 102, 105, 153, 164, 165, 170, 171, 176, 180, 251, 252, 324, 325, 362, 363, 370, 379, 397, 409, 487, 499
 Mohammed I. 324
 Möhring, Hannes 21, 125, 141, 143, 159, 164
 Molčanov, Boris 464, 476
 Molnár, Amedeo 192, 193, 195, 197, 202, 203, 205
 Moltmann, Jürgen 422
 Momigliano, Arnaldo 118
 Mommsen, Theodor 219, 232
 Monmouth, Geoffrey 341, 343
 Monnot, G. 106
 Montagu 326
 Moon, Sun Myong 47
 Moonan, Lawrence 203–205
 Moore, John 573
 Moorhead, John 210
 More, Henry 24
 Morellus, Claudius 372
 Mörlin, Joachim 283
 Morozov, Nikolaj 472
 Morrill, John 329
 Mose(s) 58, 80, 212, 319, 330, 420, 433, 434, 438
 Moskovich, Wolf 480
 Moss, David 30
 Mostert, Walter 269, 272
 Moulin, Pierre du 333, 338
 Mourkojannis, Daniel 448
 Muir Wright, Rosemary 22
 Mul'tatuli, Petr 474
 Müller, Burkhard 453, 455
 Müller, Erich 455
 Müller, Gerhard Ludwig 32
 Müller, Joseph Theodor 200
 Müller, Karlheinz 113
 Müller, Klaus Erich 219
 Müller, Ludolf 462, 472, 525
 Müller, Wolfgang Erich 455
 Müller-Seyfarth, Winfried H. 450
 Mundy, John H. 325
 Münkler, Herfried 268
 Murphy, Tim 451
 Muslim b. Ḥaǧǧāǧ 102–104
 Musser, Charles 557
 Muzi, Giovanni 378
 Naef, Henri 260
 Nair James, Sara 22, 257
 Napoleon 24, 46, 48, 525–545
 Nas, Johannes 291–293, 312
 Nathan von Gaza 236
 Naylor, James 349
 Nazarov, Michail 468, 469, 473–475
 Neander, Joachim 446
 Nechutová, Jana 192, 193
 Necker, Gerold 238
 Negele, Manfred 527
 Neḥemyā b. Ḥuṣṭēl 216, 217, 227
 Nero 55, 61, 63, 70, 97, 99, 122, 132, 140, 145, 153, 180, 232, 251, 252, 324, 328, 341, 343, 352–355, 525–545, 559
 Ness, Christopher 332, 334, 340
 Nestorius 361
 Neubauer, Abraham 236
 Neudecker, Richard 222
 Neusner, Jacob 219
 Newman, John Henry 395–412, 499, 503, 532
 Newport, Kenneth G.C. 48
 Newton, Thomas 399
 Nichtweiß, Barbara 390
 Nicolas d'Oresme 162
 Nicolas de Lisieux (Nikolaus von Lisieux) 160–164
 Nida, Eugene A. 66
 Niebuhr, Reinhold 408
 Niemeyer, Gerlinde 144
 Nietzsche, Friedrich 391, 445–460, 504, 505
 Niewiadomski, Józef 504
 Nigrinus, Georg 287, 296–299, 301
 Nikolaev, Georgij 473, 475
 Nikolaus (hl.) 549
 Nikolaus (Nilos) Doxapatres 324
 Nikolaus Gallus 280

- Nikolaus II. 474, 475
 Nikolaus von Amsdorff 280, 281, 283
 Nikolaus von Dresden 200–202, 204
 Nikolaus von Kues (Cusanus) 38, 318
 Nilogov, Aleksej 478
 Nilus, Sergej 464–466, 470, 471, 480, 485
 Nitschke, August 159
 Noah 420
 Nöldeke, Theodor 219, 222, 232
 Norbert von Xanten 143
 Nordenflucht, Adolfo 378
 Norelli, Enrico 118, 119
 Nostradamus 467
 Novotný, Václav 198

 O'Brians, Michael 527
 O'Donovan, Oliver 500, 505, 508–510
 O'Leary, Stephen D. 27
 O'Malley, John W. 262
 O'Steen, Sam 563
 Oates, Edward T. 30
 Oberweis, Miachel 93
 Odo (Abt in Moutier-le-Celle) 126
 Oegema, Gerbern S. 53
 Oelke, Harry 274, 303
 Olaf 142
 Old, John 344
 Oldcastle, John 189
 Oliver, Bernardo 364
 Olster, David Michael 208, 209, 221, 222
 Olvenstedt, Jacob 299
 Omerzu, Heike 56, 69, 70
 Orduna, Germán 364
 Orgeur, Stéphanie 22
 Origenes 20, 21, 27, 31, 121, 122, 250, 251, 575, 587, 588
 Orwell, George 505
 Osiander, Andreas 282–284
 Otilia (hl.) 549
 Otto I. 126, 127, 133–135
 Otto III. 135
 Otto von Freising 144–146, 170, 171
 Oughourlian, Jean-Michel 502
 Overbeck, Franz 447
 Owens, W. R. 332

 Pacic 338
 Painlevé 338
 Palacký, František 195–199
 Palaver, Wolfgang 499–510
 Pannenberg, Wolfhart 516, 517, 521
 Paperni, Vladimir 480
 Papias von Hierapolis 115, 117, 121
 Paravicini Bagliani, Agostino 146
 Parker, John 22, 23

 Parra Carrasco, F. O. 378
 Parsons, Jack 443
 Pascoaes, Teixeira de 527
 Patai, Raphael 212
 Patlagean, Evelyne 213
 Patrides, C. A. 333
 Patschovsky, Alexander 22, 173, 176, 180–182, 184, 186, 188, 192, 198, 200
 Patze, Hans 169
 Paul von Krawarn 205
 Pauli, R. 154
 Paulus 21, 67, 71, 77, 78, 133, 140, 145, 150, 196, 278, 281, 283, 296, 301, 322, 323, 409, 452, 455, 460, 474
 Paxton, Robert O. 505
 Payne Smith Margoliouth, Jessie 221
 Payne Smith, Robert 221
 Payne, Peter 200
 Peck, Gregory 567
 Pedro de Aragón 365
 Péreire, Benjamin 325
 Perm, Afabasij von 466
 Perutz, Leo 531
 Pesch, Otto Hermann 515
 Pesch, R. 74
 Peter der Große 527
 Peter I. 473, 476
 Peter I. von Serbien 338
 Peterson, Erik 390
 Petrow, Michael 532
 Petrunin, Vladimir 478
 Petrus (Abt von Cluny) 370
 Petrus 74, 154, 187, 196, 201, 289, 296, 455
 Petrus Abaelardus 143
 Petrus Comestor 150
 Petrus Fonseca 299
 Petrus Lombardus 139, 140, 255
 Petrus Serrarius 319
 Petrus Sylvius 286
 Petrus Thyraeus 287, 296–299, 301
 Petrus Toletanus 370
 Pfister, Friedrich 246
 Phan, Peter C. 30
 Philipot, Jacques 338
 Philipp II. 533
 Philipp IV. 367
 Philipp Ludwig (Pfalzgraf von Neuburg) 300
 Philippe d'Aquin 230
 Philo von Alexandrien 54
 Philosofofow, Dimitrij 466
 Photinus 361
 Picasso, Pablo 358
 Pickavé, M. 132, 134
 Picone, Giuseppe 259
 Pieck, Wilhelm 201

- Pieh, Eleonore 420
 Pieper, Josef 500, 503, 504
 Piliński, Adam 551
 Pisides, Georgios 234
 Pius IX. 378
 Pius X. 397
 Plank, Max 132
 Plasger, Georg 419
 Platon 447, 449, 459
 Platonov, Oleg 468, 474
 Pocock, John G.A. 330
 Podgornyj, Nikolaj 560
 Podskalsky, Gerhard 210
 Poe, Marshall 473
 Poincaré, Jules 338
 Pojarkov, Juvenalij 474, 475
 Polanski, Roman 559, 560, 562, 563, 566, 567, 589, 590
 Poliziano, Angelo 257
 Polizzotto, Lorenzo 259
 Poll, Bernhard 210
 Pollefeyt, Didier 88
 Pollmann, Judith 346
 Polman, Pantien 286
 Pompeius 55, 61, 63
 Poniewozik, James 581
 Poole, Reginald Lane 174
 Popkin, Richard H. 319, 320, 337
 Popov, Ioann 470
 Porreta, Gilbert 139
 Porter, S. E. 93
 Postel, Guillaume 337
 Potestà, Gian-Luca 15, 21, 152
 Potterie, Ignace de la 88
 Praetorius, Johannes (Prätorius, Johannes), 284, 311
 Preuß, Hans (Preuss, Hans) 35, 39, 65, 68, 184, 196, 197, 204, 269, 270, 272, 275, 284, 288, 344
 Prideaux, Humphrey 327
 Prierias, Silvester 512
 Proust, Marcel 387
 Przybyszewski, Stanisław 552
 Puchalski, Eduard 559, 560
 Pullman, Bill 564
 Putin, Wladimir 478

 Quednau, Rolf 258
 Questier, Michael 350
 Quilichinus 246

 Raevskaja, Evgenija 560
 Ragstat de Weile, Friedrich 236
 Rahner, Karl 29–31, 33, 501, 514, 515, 518, 521
 Raimundus Lullus 365
 Rainini, Marco 22
 Raleigh, Walter 343
 Ramoneda, Arturo M. 364
 Ramsay, William 344
 Rangheri, Maurizio 321
 Ratzinger, Joseph 31–33, 525
 Rauh, Horst Dieter 90, 125, 129, 132, 148, 149, 152, 178, 189, 305
 Rauner, Gaby von 552
 Rawson Gardiner, Samuel 348
 Rees, Martin 501
 Reeves, Marjorie 38, 152, 167, 168, 210, 211, 213, 214, 216–218, 222–227, 230, 323, 324, 337
 Reich, Hauke 445
 Reichert, Folker 165
 Reich-Ranicki, Marcel 529
 Reimarus, Hermann Samuel 445, 449
 Reinhard, Wolfgang 346
 Reinhardt, Volker 170, 171, 257–268
 Reinink, Gerrit Jan 21, 141, 208, 220, 234
 Reinisch, Leonhard 358
 Reinitzer, Heimo 277
 Reiss, Jonathan B. 22
 Rej, Mikołaj 547–551, 553, 555
 Remick, Lee 567
 Renan, Ernst 451
 Reumann, Karl 274
 Reussner, Elias 17
 Reuveni, David 235
 Reventlow, Henning von 140
 Rexroth, Frank 343
 Rhau-Grünenberg, Johann 202
 Rhys-Davies, John 566
 Richard I. 153, 154
 Richard II. 191
 Richard von Montecroce 326
 Richardsen, Ingvald 269–313, 344
 Ricoeur, Paul 14
 Riedenauer, Markus 263
 Riedl, Gerda 527
 Riess, Jonathan B. 257
 Rigaux, Béda 55, 71
 Rigge, Ambrose 345
 Rissi, Mathias 98
 Rivlin von Schklow, Hillel 238
 Rizzi, Marco 15, 21
 Robert von Auxerre 166
 Roberts, Peter 342, 343
 Robinson, Ian S. 142
 Robson, J. 102
 Roccaro, Cataldo 157
 Rochus (hl.) 549
 Rock, Stella 470

- Rockefeller, David 46
 Roger de Platea 156, 157
 Rogers, John 330
 Rohr, G. 338
 Roloff, Hans-Gert 203
 Romulus Augustulus 233
 Rose, Eugene D. (Serafim) 469, 471
 Rosenberg, Albert 341
 Rosenthal, Bernice G. 479
 Rössler, Andreas 455
 Rossman, Vadim 474
 Roth, Joseph 538–540, 544
 Roting, Michael 283
 Rowland, Daniel 474
 Rupert von Deutz 147, 148, 150, 151
 Rusam, Dietrich 87
 Ruscelli, Girolami 552
 Rusconi, Roberto 22, 148, 149, 152, 168
 Rüsen, Jörn 146
 Russell, William B. 269, 279
 Rvačka, Moritz 196

 Saavedra Fajardo, Diego 373
 Sackur, Ernst 149, 271, 305, 321
 Sade, Donatien-Alphonse-François de 582
 Sage, Carleton, M. 323
 Saladin 153, 324
 Salaquarda, Jörg 272, 455
 Salazar, Juan de 373
 Sales, Franz von 402
 Salet, Gaston 152
 Salimbene da Parma 156, 165
 Salimbene da Adam 159
 Salman, Elia b. Salomon 238
 Salmon, Joseph 349
 Salomo von Karlin 237
 Salomon 485
 Sánchez Blanco, Francisco 367
 Sandeen, Ernest R. 25
 Sanin, Alexander 559, 560
 Saraiva, A. J. 319
 Šargunov, Aleksandr 468
 Sarel 59
 Sarkisyanz, Emanuel 462, 463, 476, 478
 Sarov, Serafim von 464, 466, 467
 Savon, Hervé 28
 Savonarola, Girolama 37, 257–259, 262
 Sbaiffoni, Fausto 21, 114
 Schaberg, William H. 445
 Schaefer, Rolf 139
 Schäfer, Peter 208, 211, 226, 229–231
 Schaller, Hans-Martin 159, 306
 Schäufele, Wolf-Friedrich 17, 38, 173–206, 270, 272
 Scheler, Max 450

 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 451
 Schenda, Rudolf 277
 Schenk, Richard 211
 Schenke, Ludger 74, 75
 Scherer, Georg 287, 288, 295, 296
 Schick, Robert 208–210
 Schilling, Michael 281, 291, 310, 312
 Schipper, Bernd U. 419
 Schirrmacher, Frank 501
 Schlaf, Johannes 527
 Schlink, Edmund 508
 Schluchter, Manfred 552
 Schmale, Franz-Josef 169
 Schmeidler, Bernhard 143
 Schmid, Hansjörg 87, 88
 Schmid, Josef 78
 Schmidinger, Heinrich 65, 414, 527
 Schmidt, Hans-Joachim 137–171, 365
 Schmidt, Johann Caspar 457
 Schmidt, Johann M. 357
 Schmidt, Peer 260
 Schmidt, W. H. 440
 Schmidt-Grépály, Rüdiger 448
 Schmieder, Felicitas 165, 229, 464
 Schmitt, Carl 347, 477, 507
 Schmitt, Jean-Claude 169
 Schmitt, Paul 372
 Schmolsky, Sabine 166, 167
 Schnackenburg, Rudolf 85, 86, 88, 89, 434
 Schneider, Reinhold 532–535, 539, 544
 Scholem, Gershom 236, 237, 320, 357, 384
 Scholl, Sophie 403
 Schönbach, Anton E. 156
 Schonfield, Hugh Joseph 230
 Schönstadt, Hans J. 285, 287
 Schopenhauer, Arthur 447, 449, 450, 451, 455, 456
 Schreckenberger, Heinz 221
 Schreiber, Georg 286
 Schreyvogel, Friedrich 531
 Schubert, Kurt 209
 Schuder, Werner 203
 Schüling, Hermann 298, 299, 301
 Schulz, Gerhard 529
 Schuricht, Richard 450
 Schuster, Rald 534
 Schütz, Rainer 67
 Schwager, Raymund 501, 504
 Schwarz, Reinhard 254
 Schweizer, Christian 262
 Schweppenhäuser, Hermann 383
 Schwertfeger, Johann 202
 Schwöbel, Christoph 413
 Scofield, Cyrus 44, 47, 50, 421
 Scott, Jonathan 348

- Scribner, Robert W. 261, 274, 275
 Sebastian (hl.) 549
 Sedgwick, Mark 471, 477
 Sedlák, Jan 194
 Seibt, Werner 208
 Seifert, Arno 272, 273, 284, 288, 305
 Seltzer, David 566
 Semenko, Vladimir 469
 Sendivogius, Michael 333
 Septimius Severus 119
 Sergius 180
 Serrão, Joel 319
 Servet, Miguel 367–369, 380
 Service, Robert 463
 Seung-Hui, Cho 504
 Severus 361
 Ševkunov, Tichon 470, 478
 Shaftesbury (Cooper, Anthony Ashley) 332, 333
 Shahrastānī 106
 Shakespeare, William 17, 19, 21, 23–25, 33, 189, 452
 Sharf, Andrew 208, 209, 233
 Sheperd, Simon 326
 Shogimen, Takashi 178, 183
 Sickert, Ramona 162
 Siebenrock, Roman A. 395–412, 532
 Sieber-Lehmann, Claudius 343
 Siefken, Hinrich 405
 Sigismund 203, 326
 Signorelli, Luca 22, 257, 258, 268, 402, 532, 533
 Silvester 368
 Šim'ōn b. Yōhai 213, 214, 216, 217, 226
 Simon Magus 75, 260
 Simon von Beaulieu 164
 Simon, Maurice 225
 Simon, Walter 249
 Sinicyna, Nina 473
 Škarovskij, Michail 466
 Skjærvø, P.O. 219
 Slater, Wendy 474
 Slenczka, Notger 251
 Slenczka, Reinhard 517
 Slobin, Wladimir 466
 Šmahel, František 173, 188, 192, 193–196, 200–203, 205
 Smith, Joseph 435, 438, 439, 441
 Snyčev, Ioann 469, 476
 Sohm, Joseph F. 399
 Sokoloff, Miachel 220
 Solomon, Harry 341
 Solov'ev, Vladimir (Solowjew, Wladimir) 30, 464, 472, 525, 526
 Solt, L. F. 330
 Soltau, Ludwig Friedrich von 280
 Sommer, Andreas Urs 452
 Sorge, Reinhard Johannes 531
 Southern, Richard 323
 Spalatin 39
 Sparn, Walter 423
 Speck, Paul 223, 233
 Speed, John 343
 Sperber, Alexander 212
 Spinka, Matthew 192, 195, 196, 198–201
 Spittlehouse, John 349
 Spivey, Clark Dwight 35
 Spronk, Klaas 93
 Stackmann, Karl 181
 Stalin, Joseph 46, 47, 384, 478, 525–545
 Stanev, Emilijan 540, 541, 545
 Stanislaus von Znaim (Stanislav von Znojmo) 195, 196
 Staphylus, Friedrich 287–293, 298
 Starr, Joshua 208
 Stasch, Friedhelm 255
 Stauffenberg, Claus Schenk von 531
 Steer, Georg 243, 244
 Steffen, Albert 538, 539, 544
 Stein, Edith 391
 Stein, Stephen J. 24, 462
 Steiner, Rudolf 538
 Stemberger, Günter 208–210, 213, 215, 226, 232, 233
 Stern, David 214
 Stillman, Norman A. 209
 Stirner, Max 451, 457–460
 Stitskin, Leon D. 230
 Stöckl, Kristina 501
 Stockton, Adam 179
 Stoltz, Bernard H. 208, 234
 Stopp, Friedrich 291
 Stow, John 343
 Stowasser, Martin 96
 Strack, Hermann Leberecht 228
 Strauss, David Friedrich (auch Strauß) 445–449, 451, 454–456, 525
 Strecker, Georg 66, 67, 98
 Strehle, Jutta 202
 Stricker, Gerd 473
 Strižev, Aleksandr 467
 Stroumsa, Guy 208
 Stuhlhofer, Franz 418
 Stupperich, Martin 282, 284
 Suárez, Francisco 376, 377
 Sueton 232
 Sulayman, Khuda Murad 495
 Sulpicius Severus 20
 Šumskij, Vladislav 470
 Svec, Victor 201

- Swanson, Robert N. 184
 Swart, Konrad 346
 Swinburn, Lilian M. 188
 Szczepaniak-Gillece, Jocelyn 586
 Szitty, Penn R. 181–183
- Tamim Al-Dari 487, 488
 Tanner, Adam 301, 302
 Tanner, Norman P. 190
 Tarr, Béla 561
 Taylor, Charles 504
 Temple, William 342
 Templeton Waugh, William 189
 Ternopol, Sergij von 466
 Terramare, Georg 531
 Tertullian 20, 433
 Thaner, R. 142
 Theodoret von Cyrus 20, 227
 Theodoret von Mopsuestia 372
 Theodosius 321
 Theolosphor de Cusentia 167
 Thiede, Werner 414
 Thielicke, Helmut 413
 Thoma, Clemens 209
 Thomas, Keith V. 329
 Thompson, Leonhard L. 96
 Thomson, John A. 187
 Thomson, Williell 173, 175–177, 182, 183, 185
 Thurston, Herbert 41
 Tiamat 69, 97
 Tichomirov, Lev 472
 Tiedemann, Rolf 383
 Tillinghast, John 36
 Timms, Edward 470
 Tincq, Henri 504
 Titus 61, 63, 362
 Todd, James H. 400
 Toeplitz, Jerzy 559
 Toon, Peter 319
 Töpfer, Bernhard 152, 156
 Toth, Endre (de Toth André) 585
 Trachtenberg, Joshua 319
 Tracy, David 447
 Trefnant, John 188
 Treguer, Michel 501
 Trilling, Wolfgang 15, 77–82
 Trimondi, Victor 421, 461, 463
 Trimondi, Victoria 421, 461, 463
 Trocholepczy, Bernd 403
 Troeltsch, Ernst 413
 Troeltsch, Martha 413
 Truchseß, Otto 293
 Trütsch, Josef 413
 Tschuggnall, Peter 65, 527, 531, 536
- Tuwim, Julian 552–555
 Tyacke, Nic. 335
 Tyconius 90, 125, 148, 178, 186, 189, 305
- Uhlig, Siegbert 58
 Ulrich von Hutten 203
 Unseld, Siegfried 384
 Urban II. 143
 Urban V. 192
 Urban VI. 176, 184, 189, 193
 Uspenskij, Boris 462, 476
- Valckenier, Petrus 354
 Valdés, A.A. 93
 Valens 320, 321
 Valentin, Joachim 557, 558, 565, 575
 Van Bekkum, Wout Jacobus 208–210, 223, 234
 Van Braght, Thielemann J. 399
 Van der Wall, Ernestine G. E. 319
 Van Engen, John H. 148
 Van Midden, Piet J. 93
 Vandecasteele-Vanneuville, Frederique 88
 Vaucher, Alfred-Félix 378
 Vauchez, André 152
 Velázquez, Diego 320, 367
 Venema, Geert Johan 93
 Verbeke, Werner 149, 153, 205
 Verchovskij, Aleksandr 470
 Vergil, Polydor 343
 Verhelst, Daniel 16, 138, 149, 153, 205
 Veronese, Paolo 387
 Vespasian 61, 63
 Vettori, Francesco 263–265, 267, 268
 Viciano, Albert 372
 Vieira, Antonio 319, 373
 Vigoleis Thelen, Albert 527
 Vinberg, Fedor 475
 Vinzenz von Beauvais (Vincentius Beollovacensis) 164, 165, 167, 254, 370
 Vital, Chajim 238
 Voderholzer, Rudolf 32
 Vögele, Wolfgang 211
 Voigt, Johannes 280
 Voit, Friedrich 529
 Voksa von Valdštejn 202
 Volz, Hans 286
 Von den Brincken, Anna-Dorothee 134
 Vooght, Paul de 191–202
 Vorgrimler, Herbert 501
 Vorob'evskij, Jurij 467, 469
- Waalvoord, John F. 575
 Wachtel, E. 166
 Waclawiak, Gregor 583

- Wadstein, Ernst 194, 198
Wagenfeld, Karl 530
Wagenseil, Johann Christoph 336, 337
Wagner, Cosima 447
Wagner, Richard 447, 451, 460
Waitz, Georg 165
Waldes, Peter 401
Wallraff, Martin 113–123
Walter, Nikolaus 96
Wang, Andreas 281, 291, 310, 312, 342
Wasserstrom, Steven 106
Wat, Aleksander 553–555
Watt, John W. 234
Weck, Hervé de 262
Weidner, H. D. 395
Weinstein, David 258
Weissenhorn, Alexander 291, 312
Weizsäcker, Carl Friedrich von 502
Welkenhuysen, Andries 149, 153, 205
Welti, Manfred E. 263
Wemple, Suzanne F. 325
Wendebourg, Dorothea 511, 517
Werner, Thomas 346
Wesche, Markus 155
Westermann, Klaus 540
Wharton, Robert 345
Wheeler, Brannon M. 233
Whitby, Mary 234
Whitby, Michael 234
White, B. R. 332
White, Ellen Gould 425–430, 444
Wiederkehr, Stefan 477
Wiegler, Paul 527
Wilhelm II. 47, 451, 559
Wilhelm von Saint-Armour 164, 181, 193
Wilks, Michael J. 183
William III. 335, 337, 341, 352, 353
Williams, Ann 324
Williams, Buck 577
Williams, Charles 526
Williams, Griffith 330
Williams, Megan 120
Williams, Robert C. 462
Williamson, Arthur H. 323
Wimmer, Georg 22
Wing, Donald 333
Winkler, Gerhard B. 143
Winter, Engelbert 207
Wirsberger, Levin 243, 252
Wirth, Peter 208
Wittmann, Paul 293
Wittreich, Jos. 333
Wittstock, Otto 232
Witzel, Georg 286
Wohlmuth, Josef 397
Wolf, Jean-Claude 445–460
Wolfskehl, Karl 529, 530
Wolter, Michael 56, 69
Worden, Blair 330
Workman, Herbert B. 174, 176, 178, 184
Worstbrock, Josef 244
Wünsche, August 214–218, 222–224, 226–228
Wycliff, John (auch Wiclif, Wyclif, Wycliffe) 38, 173–206, 270 344, 499
Wyman, Kelly J. 578
Wyspiański, Stanisław 548
Xusrō II. Parwīz 207
Yadin, Yigael 222, 223
Yahalom, Joseph 219, 223
Yassif, Eli 213, 214, 222, 228
Zager, Werner 455
Zajíc, Zbyněk 196
Zarathustra 452, 456, 457
Zawadzki, Bronisław 551
Zeeden, Ernst W. 282
Zelinsky, Bodo 465
Želivský, Jan 196
Željabužskij, Jurij 560
Zieliński, Jan 547–555
Ziese, Jürgen 142
Zimmern, Heinrich 69
Zoller, Wolfram 455
Zunz, Leopold 212, 219
Zuurmond, Rochus 93
Zwi, Sabbatai 236, 237
Zwick, Reinhold 415, 557–590
Zwingli, Huldrych 499

Verzeichnis der Autorinnen, Autoren und Herausgeber

Anglet, Kurt: geb. 1951, Dr. theol., PD, Lehrbeauftragter am Institut für jüdische Studien an der Universität Potsdam

Armogathe, Jean-Robert: geb. 1947, Dr. theol., Studiendirektor an der École pratique des hautes études, Paris

Burger, Christoph: geb. 1945, Dr. theol., em. Prof. für Kirchengeschichte an der Vrije Universiteit Amsterdam

Cook, David B.: Dr. phil., Professor für Religious Studies an der Rice University/Houston

Delgado, Mariano: geb. 1955, Dr. phil., Dr. theol., Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Gassmann, Lothar: geb. 1958, Dr. theol., bis 2008 Sekten- und Weltanschauungsbeauftragter der Arbeitsgemeinschaft für Religiöse Fragen, seit 2009 Lehrbeauftragter des Christlichen Gemeinde-Dienstes

Greisiger, Lutz: geb. 1971, Dr. phil. cand. des Seminars für Christlichen Orient und Byzanz an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Hagemeister, Michael: geb. 1951, Dr. phil., Professor am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München

Hempelmann, Reinhard: geb. 1953, Dr. theol., Leiter des Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Deutschland

Hilali, Asma: geb. 1969, Research associate, Departement of Qur'anic Studies, Institute of Ismaili Studies, London

Hillerbrand, Hans Joachim: geb. 1931, Dr. phil., Professor für Religionsgeschichte an der Duke-University/Durham

Kowalski, Beate: geb. 1965, Dr. theol., Professorin für Exegese und Theologie des NT (Fakultät 14: Theologie und Humanwissenschaften; Institut für Katholische Theologie) an der Technischen Universität Dortmund

Küchler, Max: geb. 1944, Dr. theol., Professor für Neues Testament und Biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Langenhorst, Georg: geb. 1962, Dr. theol., Prof. für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg

Lau, Thomas: geb. 1967, Dr. phil., Lehr- und Forschungsrat für für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Leppin, Volker: geb. 1966, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen

McGinn, Bernhard: geb. 1937, Dr. phil., em. Professor am Divinity College der Universität Chicago

Palaver, Wolfgang: geb. 1958, Dr. theol., Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

Reinhardt, Volker: geb. 1954, Dr. phil., Professor für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Richardsen, Ingvild: geb. 1963, Dr. phil., Lehrbeauftragte für Europäische Kulturgeschichte an der Philologisch-Historischen Fakultät Augsburg und Lehrbeauftragte für Germanistische Mediävistik an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Schäufele, Wolf-Friedrich: geb. 1967, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Marburg/Lahn

Schmidt, Hans-Joachim: geb. 1955, Dr. phil., Professor für mittelalterliche Geschichte und allgemeine Schweizer Geschichte an der Philosophischen Fakultät Freiburg/Schweiz

Siebenrock, Roman: geb. 1957, Dr. theol., Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

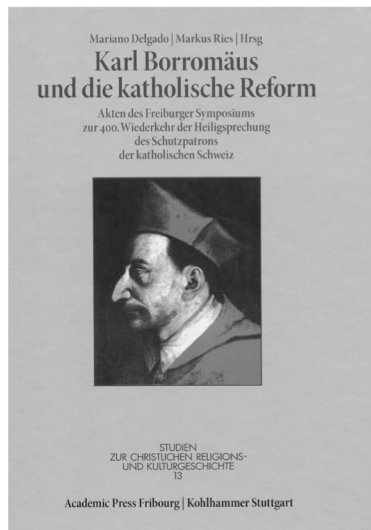
Wallraff, Martin: geb. 1966, Dr. theol., Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Basel

Wolf, Jean-Claude: geb. 1953, Dr. phil., Professor für Ethik und politische Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Zieliński, Jan: geb. 1952, Dr. phil., PD für polnische und europäische Literaturwissenschaft und Kulturgeschichte an der Philosophischen Fakultät Freiburg/Schweiz und Professor für Weltliteratur an der Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität in Warschau

Zwick, Reinhold: geb. 1954, Dr. theol., Professor für Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster/Westfalen

Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte
Herausgegeben von Mariano Delgado und Volker Leppin
Koedition mit Kohlhammer, Stuttgart



Band 13

Mariano Delgado / Markus Ries
(Hrsg.)

**Karl Borromäus
und die katholische Reform**

Akten des Freiburger Symposiums zur
400. Wiederkehr der Heiligsprechung
des Schutzpatrons der katholischen
Schweiz

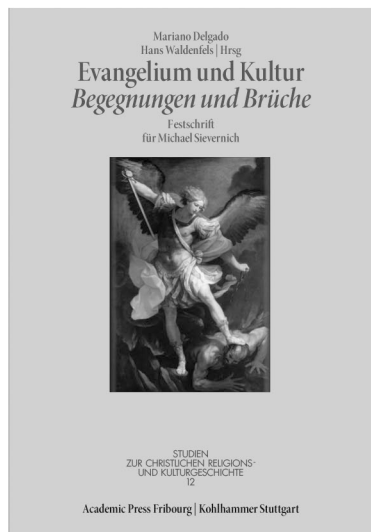
432 Seiten, gebunden

ISBN 978-3-7278-1666-6

(Academic Press)

ISBN 978-3-17-021316-6

(Kohlhammer)



Band 12

Mariano Delgado /
Hans Waldenfels (Hrsg.)

**Evangelium und Kultur
Begegnungen und Brüche**

Festschrift für Michael Sievernich

640 Seiten, gebunden

ISBN 978-3-7278-1665-9

(Academic Press)

ISBN 3-17-021240-4

(Kohlhammer)

Academic Press Fribourg

Kohlhammer Stuttgart