Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 66 (2019)

Heft: 2

Artikel: Christus oder Antichrist : zur Frage nach der Kontinuität in Vladimir Solov'ëvs Eschatologie des vollendeten Gottmenschentums

Autor: Dürr, Oliver

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869343

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

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

OLIVER DÜRR

Christus oder Antichrist
Zur Frage nach der Kontinuität in Vladimir Solov'ëvs Eschatologie des vollendeten Gottmenschentums

„Nah ist, und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist,
wächst das Rettende auch."[1]

1. PROLEGOMENA

Vladimir Solov'ëvs[2] (1853–1900) *Kurze Erzählung vom Antichrist*,[3] die 1900, kurz vor seinem Tod, zum ersten Mal erschienen ist, gehört zu den einflussreichsten seiner Schriften und hat die Rezeption seines Gesamtwerks gefärbt.[4] Üblicherweise wird das Werk Solov'ëvs in drei unterschiedliche, miteinander mehr oder weniger im Widerspruch stehende Phasen – eine vorbereitende, eine zukunftsoptimistische und eine apokalyptische – eingeteilt.[5] Im Folgenden soll untersucht werden, ob das erwähnte apokalyptische Spätwerk einen Bruch mit seinen früheren optimistisch-utopischen Schriften und Überzeugungen darstellt oder ob sich nicht vielmehr eine gewisse Kontinuität des eschatologischen Denkens hinter den offensichtlichen Unterschieden beispielsweise zwischen der *Erzählung* und *Russland*

[1] HÖLDERLIN, Friedrich: *Patmos*, in: STAPF, Paul (Hg.): *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke*, Erster Band. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag 1975, 328.

[2] Russische Namen werden in der wissenschaftlichen Transliteration wiedergegeben.

[3] SOLOWJEW, Wladimir: *Kurze Erzählung vom Antichrist*. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte 1), 8. Auflage. München: Wewel Verlag 1994 (fortan kurz: *Erzählung*). Aufgrund des beschränkten Umfangs des vorliegenden Beitrags muss die Kenntnis des Inhalts dieser kurzen Schrift hier vorausgesetzt werden. Sie wurde ursprünglich veröffentlicht als Erzählung eines Protagonisten in den *Drei Gesprächen* und handelt vom endzeitlichen Aufstieg und Untergang des Antichrist, mit dem Fazit, dass eine Vereinigung der Kirche auf Erden nicht möglich sei. Vgl. SOLOWJEW, Wladimir: *Drei Gespräche*. Bonn: Kurt Schroeder Verlag 1954.

[4] Die Frage nach dem Verhältnis Solov'ëvs zu den nationalistischen Bewegungen seiner Zeit und diejenige nach seinem Verhältnis zum Judentum muss hier ausgeklammert werden. Vgl. dazu die kritische Auseinandersetzung bei HAGEMEISTER, Michael: *Trilogie der Apokalypse. Vladimir Solov'ev, Serafim von Sarov und Sergej Nilus über das Kommen des Antichrist und das Ende der Welt*, in: BRANDES, Wolfram/SCHMIEDER, Felicitas (Hgg.): *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*. Berlin: Akademie Verlag 2010, 255–276.

[5] So z.B. bei LETTENBAUER, Wilhelm: *Nachwort des Herausgebers*, in: SOLOWJEW, Wladimir: *Kritik der Abstrakten Prinzipien und Vorlesungen über das Gottmenschentum* (= Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew 1). Freiburg i. Brsg.: Wewel Verlag 1978, 751–762, hier 751.

und die Universale Kirche[6] von 1889 festmachen lässt. Schlüssel zum Verständnis dieser Entwicklungen – so lautet die These des vorliegenden Beitrags – ist Solov'ëvs Konzeption des „Gottmenschentums", die er in seiner frühesten Schaffensphase im Rahmen der *Vorlesungen über das Gottmenschentum*[7] 1877–1881 grundgelegt hat und die sein ganzes Œuvre durchzieht. Ich folge dabei einer Intuition, die bereits Sergij Bulgakov artikuliert hat:[8] Solov'ëvs Rede vom Antichrist erschliesst sich meines Erachtens nur von dort her (1) als Kontrastbild zum Gottmenschen Jesus Christus und (2) als Möglichkeit menschlichen Selbstvollzugs im Raum geschichtlicher Freiheit.[9]

Dass es sich bei der *Erzählung* um einen „apokalyptischen" Text handelt, ist nicht unproblematisch, denn die Literatur über endzeitliche Vorstellungen der Apokalypse ist Legion. Von fiktionalen Romanen über wissenschaftliche Beiträge bis hin zu religiösen Texten – wie z.B. der Apokalypse des Johannes – öffnet sich ein Raum apokalyptischen Denkens, der kaum zu überblicken ist.[10] So läuft der späte Solov'ëv Gefahr, als eine Art pessimistischer Weltuntergangsprediger missverstanden zu werden. Konkret könnte dies beispielsweise den Assoziationen geschuldet sein, die mit der literarischen und religiösen Rezeptionsgeschichte des apokalyptischen Genres zu tun haben: Die Welt sei ohnehin nicht zu retten und laufe in den Abgrund, konstatieren derart gestimmte Texte. Von religiöser Seite wird noch angefügt: deswegen müsse Gott selbst diese Zeit abbrechen und die Welt im Rahmen der Parusie einer Erlösergestalt richten, um danach etwas radikal Neues schaffen zu können. Besonders die christliche Eschatologie musste sich im Kontext der Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts „mit dem Verdacht auseinandersetzen," dass „das Reden von einer

6 Vgl. SOLOWJEW, Wladimir: *Russland und die Universale Kirche* [1889], in: DERS.: *Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der Universalen Theokratie* (= Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew 3). Freiburg i. Brsg.: Wewel Verlag 1954, 145–420 (fortan kurz: *Universale Kirche*).

7 Vgl. SOLOWJEW, Wladimir: *Vorlesungen über das Gottmenschentum* [1877–1881], in: DERS.: *Kritik der Abstrakten Prinzipien und Vorlesungen über das Gottmenschentum* (= Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew 1). Freiburg i. Brsg.: Wewel Verlag 1978, 537–750 (fortan kurz: *Vorlesungen*).

8 Bulgakov, der Solov'ëvs Intuition der Sophiologie bzw. des Gottmenschentums zu einer systematischen Theologie ausgearbeitet hat, diente mir neben aktuellen Forschungsbeiträgen als hilfreicher Wegweiser in der Auseinandersetzung mit der umstrittenen und oft uneinheitlichen Philosophie Solov'ëvs. Vgl. BULGAKOV, Sergij: *Die Natur in der Philosophie Vladimir Solov'ëvs,* in: DERS.: *Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen.* Münster: Aschendorff 2014, 262–292 und BULGAKOV, SERGEJ: *Apokalyptik und Sozialismus* [1910], in: DERS.: *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 1977, 53–134, hier 129.

9 Vgl. dazu speziell die 11. und 12. Vorlesung in SOLOWJEW: *Vorlesungen,* 727–750.

10 Vgl. dazu MCGINN, Bernhard: *Lebensalter des Antichrist,* in: DELGADO, Mariano/LEPPIN, Volker (Hgg.): *Der Antichrist: historische und systematische Zugänge* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14). Fribourg: Academic Press 2011, 13–34.

jenseitigen Zukunft [...] von der Aufgabe" ablenke, „die Lebensbedingungen im Diesseits erträglicher und menschenwürdiger zu gestalten."[11] Gemeinhin steht sie – besonders ihre apokalyptischen Ausprägungen – noch heute in der Kritik, vor allem moralisierend zu wirken, wobei der Hinweis auf zukünftige Bestrafung oder Belohnung zu einem göttlich oder kirchlich gebotenen Handeln drängen soll.[12] Die Rede vom „Weltuntergang" ist entsprechend eng mit der Frage nach persönlichen Handlungsperspektiven verwoben, wobei gerade hier die Kritik ansetzt: Apokalyptische Entwürfe, so wird bemerkt, verweisen auf eine Zukunft jenseits dieser raumzeitlichen Welt, weshalb sie die Verantwortung des Menschen für die Gestaltung der Gegenwart vernachlässigen. Gleichzeitig laufen aber apokalyptische Diskurse auch gerade gegenläufig Gefahr, von konkreten machtpolitischen Programmen instrumentalisiert zu werden.[13] Die Deutung von historischen Ereignissen als identifizierbaren Zeichen der Endzeit, bei gleichzeitiger Verteufelung politischer Gegner und Bezeichnung von Einzelpersonen oder Gruppen als „Antichristen" oder „satanische Mächte", erfolgt oft im Kontext politischer Propaganda.[14] So ist eine derart eskapistische Apokalyptik sowohl von religiös-transzendenten Anforderungen (mit einem Fokus auf dem Jenseits) als auch von politisch-immanenter Vereinnahmung (die vielleicht gerade auf die erwähnte Vernachlässigung des Diesseits reagiert) gleichermassen gefährdet. Es wird sich noch zeigen, dass sich Solov'ëv trotz gewisser oberflächlicher Ähnlichkeiten nicht leicht in solch ein eskapistisches Schema fügt.

Zunächst gilt es aber, einige kriteriologische und begriffliche Klärungen in Bezug auf die Eschatologie vorzunehmen, vor deren Hintergrund die Frage nach der Kontinuität im Denken Solov'ëvs an Schärfe gewinnt (Abschnitt 2). In einem kurzen biographischen Abriss werden dann die groben Entwicklungslinien seines Denkens – besonders seiner Eschatologie – skizziert und im Kontext seiner Religionsphilosophie verortet (Abschnitt 3), bevor ein abschliessendes Fazit die vorliegenden Überlegungen zu synthetisieren versucht (Abschnitt 4).

[11] NOCKE, Franz-Josef: *Eschatologie,* in: SCHNEIDER, Theodor (Hg.): *Handbuch der Dogmatik,* Band 2. Ostfildern: Grünewald Verlag 2013, 377–480, hier 377.

[12] Vgl. BRANDES, Wolfram/SCHMIEDER, Felicitas: *Einleitung,* in: DIES. (Hgg.): *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen* (= Millennium-Studien 16). Berlin: Walter de Gruyter 2008, V–XVI, hier V.

[13] Vgl. BRANDES/SCHMIEDER: *Einleitung,* VI–IX.

[14] Vgl. MCGINN: *Lebensalter des Antichrist,* 26.

2. Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopie: Kriteriologische und semantische Überlegungen zur Klassifizierung eschatologischer Entwürfe

Die Eschatologie im Russland des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis ins Silberne Zeitalter hinein war tendenziell von zwei Seiten gefährdet: Einerseits von einer extremen „Apokalyptik" und andererseits vom radikalen „Utopismus".[15] Beide Begrifflichkeiten werden oft vage und inkonsistent verwendet. Deshalb sollen hier vier klärende Kriterien zur Klassifizierung bzw. Einordnung eschatologischer Entwürfe vorgeschlagen werden, mit deren Hilfe der konzeptionell und semantisch uneinheitlichen Verwendung eschatologischer Begriffe entgegengewirkt werden soll.

(1) Das erste Kriterium ist die Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz. Es geht hierbei um die metaphysischen Vorstellungen, die für Vertreter diverser eschatologischer Entwürfe grundlegend sind bzw. die implizit in einer Eschatologie vorausgesetzt werden. Damit verbunden ist die Frage: Wohin geht die Geschichte, welches Ziel hat sie? Offensichtlich wird beispielsweise ein atheistischer Materialist – sofern er die Geschichte überhaupt als zielgerichtet erachtet – keine transzendente Vorstellung einer eschatologischen Vollendung zugestehen wollen, wohingegen religiöse Vertreter sowohl immanente als auch transzendente und letztlich auch synthetische Zukunftsperspektiven formulieren können und – wie sich zeigen wird – auch formuliert haben. (2) Das zweite Kriterium, das eng mit dem ersten verbunden ist, ist die Frage nach dem Verhältnis von Zeit (Geschichte) und Ewigkeit (Metageschichte), sofern eine Ewigkeit überhaupt zugelassen bzw. als Möglichkeit in Betracht gezogen wird. Dieses Verhältnis ist eng mit den metaphysisch religiösen Vorstellungen entsprechender Eschatologien verflochten. In Bezug auf die Eschatologie liegt der Kernpunkt in der Frage, ob die Geschichte als Prozess der Selbsttranszendenz verstanden wird oder nicht. (3) Das dritte Kriterium ist die Frage nach dem Subjekt der Geschichte: Handelt primär Gott an der Welt oder antizipiert der Mensch das Handeln Gottes? Ist der autonome Mensch in der Lage, die Zukunft allein zu gestalten oder ist sie ein Zusammenspiel von Gott und Mensch und in welchem Verhältnis stehen dann diese beiden Akteure? Sind es Einzelpersonen oder Gruppen, die handeln? In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage: Wie wird das Böse in der Endzeit gedacht und welche Rolle spielt es? (4) Das vierte und letzte Kriterium ist die Frage nach dem Modus der Realisierung der jeweiligen eschatologischen Erwartungen. Handelt es sich um einen notwendigen und stetigen Fortschrittsprozess, sodass Zukunftsoptimismus angemessen ist,

[15] Vgl. Müller, Ludolf: *Russische Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopismus,* in: Böhme, Wolfgang (Hg.): *Zeit – Endzeit – Ewigkeit* (= Herrenalber Texte 78). Karlsruhe: Eigenverlag 1987, 51–69, hier 51.

oder eher um einen dialektisch-tragischen Konflikt, der katastrophische Befürchtungen und das Harren auf Gottes Eingreifen in der Geschichte oder über sie hinaus notwendig macht?

Der Charakter eschatologischer Entwürfe wird massgeblich dadurch bestimmt, wie solche Fragen beantwortet werden. Dabei steht die eschatologische Rede grundsätzlich in Versuchung, eine Vorhersagung der Zukunft oder gar eine Totalerklärung der Wirklichkeit anbieten zu wollen. Gerade deshalb ist es von zentraler Bedeutung, sich mit der Hermeneutik eschatologischer Aussagen zu beschäftigen: Inhalt, Sprache, Reichweite, Intention und Begründung solcher Aussagen gilt es hinsichtlich der bleibenden Offenheit und Unverfügbarkeit der Geschichte zu reflektieren. Damit Solov'ëvs Eschatologie und die *Erzählung* in einem breiteren Kontext eschatologischer Vorstellungsräume situiert werden können, gilt es zudem noch einige zentrale Begriffe zu konkretisieren: Eschatologie, Apokalypse, Chiliasmus und Utopie.

„Eschatologie" wird meist als „Lehre von den letzten Dingen" glossiert und bezeichnet systematisch-theologisch die Rede von der kosmologischen und anthropologischen „Vollendung der Welt."[16] Dass es sich dabei nicht um eine Zerstörung dieser Welt handeln kann, ergibt sich bereits aus dem Schöpfungsglauben. In der orthodoxen Tradition, in die Solov'ëv geboren wurde, gibt es wenig verbindlich festgehaltene Lehren, die über die Aussagen der nicänischen (325) und konstantinopolitanischen (381) *Symbola* hinausgehen:[17] „Wir glauben [...] an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes [...] der kommt zu richten Lebende und Tote" (DH 125) und: „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Zeit" (DH 150). Parusie, Gericht und Auferstehung sind im Glauben der Kirche verbunden mit der Transfiguration und Erneuerung sowohl des Menschen als auch der ganzen Schöpfung im Sinne einer Vollendung, wobei sich Heilung, Trost und Verherrlichung ebenso ereignen wie das Gericht. Diese Hoffnungsperspektive wird in einer futurisch-präsentischen Spannung gehalten: Zwischen Inkarnation, Tod und Auferstehung Jesu Christi (inaugurierte Eschatologie) und seiner noch ausstehenden Wiederkunft, die mit der endgültigen Neuschöpfung der Welt verbunden ist (vollendete Eschatologie), macht sie „die Gegenwart zum Anfang der erhofften Vollendung."[18] Diese „Zwischenzeit" (so wird die mit Jesus Christus initiierte Phase der Heilsgeschichte bezeichnet), wird „Endzeit" genannt. An ihr scheiden sich die Geister.

[16] Vgl. NOCKE: *Eschatologie,* 377; 421.

[17] Vgl. LOUTH, Andrew: *Introducing Eastern Orthodox Theology.* Illinois: IVP Academic Press 2013, hier 141. Nachfolgende Zitate wurden dem *Enchiridion Symbolorum* entnommen. Vgl. DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hgg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 42. Auflage. Freiburg i. Brsg.: Herder 2009 (fortan kurz: DH).

[18] NOCKE: *Eschatologie*, 388.

Christliche Eschatologie kann mitunter zwei Ausprägungen haben: eine helle und eine dunkle, wobei beide – sofern sie sich im weitesten Sinne im Rahmen der christlichen Tradition bewegen – mit einem letztendlich guten Ausgang der Geschichte im vollendeten Reich Gottes rechnen.[19] Unterschiede ergeben sich vor allem im Verständnis des Modus eschatologischer Entwicklungen, näherhin: in der Frage nach der Beteiligung des Menschen an dieser Vollendung. Die helle Form der Eschatologie betont trotz allem Noch-nicht der gegenwärtigen Zeit ein positives Streben zum kommenden Christus und das Antizipieren seiner Parusie im Schon des angebrochenen Gottesreiches. Die dunkle Form versucht sich in der Auseinandersetzung mit dem Noch-nicht, das sich in Form des Bösen manifestiert, anhand von apokalyptisch-katastrophischen Motiven zu orientieren und tritt dementsprechend vor allem im Kontext historischer Bedrängnissitutationen und Angsterfahrungen auf.[20] Dabei wird in jüdischen und christlichen Eschatologien stets erwartet, „dass am Ende der Zeiten eine Rettergestalt", ein Messias „noch vor dem Letzten Gericht auftreten bzw. wiederkehren wird, als Wegweiser in ein Reich des Friedens und des endgültigen Triumphs der Gläubigen."[21]

Apokalyptische Literatur „meint, enthüllen zu können, was seinem Wesen nach vor uns verhüllt ist; sie glaubt sagen zu können, wie es aussieht am Ende aller Dinge und was geschehen wird, bevor dieses Ende eintritt."[22] Von der Etymologie her bedeutet „Apokalypse" „Enthüllung" oder theologisch gewendet „Offenbarung". Enthüllend ist die Apokalypse in dem Sinne, dass sie offenbaren und freilegen will, wie die Welt „wirklich" ist, hinter allem Schein. Kennzeichnend für diese Literatur sind ihr symbolischer Reichtum und die Vielschichtigkeit, mit der von der „Tragödie der Welt und der Menschengeschichte" und „vom tragischen Schicksal der Kirche, von den Prüfungen, die ihr zuteil werden"[23] gesprochen wird. In der Endzeit verdichtet sich für das apokalyptische Denken der dualistische Konflikt zwischen Gut und Böse zu einer offenen Auseinandersetzung. Mit den letzten Krämpfen der Welt vor ihrem Ende bricht jedoch auch bereits eine neue Zukunft an (oder ist im Begriff anzubrechen), sodass unbekannte Aspekte der Geschichte noch ausstehen und sogar Hoffnung möglich wird. Die Apokalyptik hofft, dass die Menschheit durch das gegenwärtige Leiden nicht umsonst auf ihre Vollendung harrt: „(D)aher hat auch die Kirchengeschichte noch eine neue, nicht offenliegende Zukunft vor sich, und angesichts dieser Zukunft ist es vielleicht angebracht, nicht an das Ende, son-

[19] Vgl. BULGAKOV, Sergij: *Die Orthodoxie. Die Lehre der Orthodoxen Kirche* (= Sophia 29), 3. Auflage. Trier: Paulinus Verlag 2013, hier 276 und BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 129.

[20] Vgl. NOCKE: *Eschatologie*, 382.

[21] BRANDES/SCHMIEDER: *Endzeiten*, VII.

[22] MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 51.

[23] BULGAKOV: *Die Orthodoxie*, 265.

dern eher an den Anfang der Geschichte zu denken."[24] Es unterscheidet sich hier eine schöpfungstheologisch-fundierte von einer fundamentalistisch-eskapistischen Apokalyptik, die glaubt, dieser Welt kein Gut mehr abringen zu können.

In diesem Punkt berührt sich die neutestamentliche Apokalyptik mit ihrer Vorläuferin: der jüdischen Apokalyptik. Diese entstand in einer Zeit (ca. 200 v. Chr. bis 100 n. Chr.) „die für das Judentum – politisch und religiös – zu äusserstem Pessimismus Anlass bot."[25] In diesem unheilvollen und bedrohlichen Kontext erhärtete sich der Glaube daran, dass die vermeintlich negativ verlaufende Geschichte trotzdem von Gott gelenkt sein müsse. Der gegenwärtige Äon werde von Gott vielleicht doch nur in den Untergang getrieben, damit ein neuerer und besserer Äon aus ihm heraufgeführt werden könne. Beim Übergang in diese neue Weltzeit spielte für das Judentum der Zeit ein Messias als nationaler Führer und Befreier die entscheidende Rolle. Das messianische Reich, das von diesem inauguriert werden soll, steht am Ende der Geschichte – in gewissen Quellen noch innerhalb ihrer Grenzen[26] – „an jenem Grenzpunkt, wo sich Geschichte und Eschatologie, Empirisches und Überempirisches verbinden."[27] Hier liegen die jüdischen apokalyptisch-messianischen Vorstellungen vom Gottesreich nahe beim christlichen Chiliasmus, dem Ideenkomplex um ein tausendjähriges Friedensreich in der Endzeit (vgl. Offb 20,4–6).[28] Während in der jüdischen Apokalyptik aber das Ende und der Anfang einer Weltzeit gemeint war, rechnen gewisse christliche Vorstellungen mit dem Ende der Welt – wobei offensichtlich unterschiedliche geschichtstheologische Vorstellungen operativ sind. Im Christentum treten gemeinhin die mit dem irdischen Reich des Messias verbundenen immanent-chiliastischen Hoffnungen in den Hintergrund:[29] „Mit neuer Kraft wird hier die Unlösbarkeit der historischen Tragödie innerhalb der Grenzen der Geschichte behauptet",[30] die erst in einer endgültigen Auseinandersetzung und darauf folgenden Vollendung der Welt gelöst werden kann, in der die gegenwärtige kosmische und historische Wirklichkeit transzendiert und neu geschaffen wird. Hier befindet sich die Apokalyptik an der Grenze ihrer Sprache: Sie kann sich dem Unsagbaren nur noch versuchsweise, durch symbolische Motive und mittels bildlicher Sprache nähern. An dieser äussersten Schwelle der als

[24] BULGAKOV: *Die Orthodoxie*, 268.

[25] NOCKE: *Eschatologie*, 382.

[26] Vgl. BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 86–88.

[27] BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 88.

[28] Der vorliegende Beitrag verortet Utopie und „Chiliasmus" nahe beieinander als Bezeichnungen für die innergeschichtliche Möglichkeit eines immanenten Zukunftsreichs.

[29] Natürlich muss hier mit einem Verweis z.B. auf Joachim von Fiore vermerkt werden, dass „christliche Apokalyptik" keineswegs eine homogene Grösse ist und auch innergeschichtliche Vorstellungen des Reiches Gottes hervorgebracht hat.

[30] BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 104.

sinnlich-erfahrbar verstandenen Realität steht der Tod, der Weltuntergang von Mensch und Schöpfung. „[E]rst jenseits der Schwelle des Todes wartet das neue Leben."[31] Hier hört die christliche Apokalyptik auf, „chiliastisch zu sein, und wird eschatologisch"[32], wobei der christliche Glaube an die Auferstehung der Toten ins Blickfeld gerät.[33]

Am Auferstehungsglauben kann nun auch der Unterschied zwischen Apokalyptik und Utopie festgemacht werden. Das denkerische Umfeld Solov'ëvs kannte nämlich immanente Auferstehungsszenarien:[34] Wie Nikolaj F. Fëdorovs (1828/29–1903) Vision einer „Vereinigung der Söhne zur Auferweckung der Väter"[35]. Fëdorov erwartete einen wissenschaftlich-technisch garantierten kontinuierlichen Fortschritt der Weltgeschichte, deren Ziel ein „Reich des Lebens, das über den Tod triumphiert"[36] sei. Eines Tages werde es möglich, das „gemeinsame Werk"[37] zu vollbringen: Die wissenschaftlich-technische Wiederauferweckung aller bisher verstorbenen Menschen durch die letzte Generation. Hier verschwindet die Grenze zwischen Gott und Mensch als eschatologischen Akteuren. Es handelt sich also um eine immanent-chiliastische Zukunftserwartung, eine Utopie.[38] Utopismus soll hier den Glauben daran bezeichnen, dass der Mensch, ausgehend von den Bedingungen der gegenwärtigen Welt, durch eigene Anstrengung einen Idealzustand erschaffen kann.[39] Eine utopische Eschatologie versteht entsprechend die Vollendung der Welt als „von innen gewirkt."[40] Dieser zunächst religiös begründete Fortschrittsoptimismus wurde im Laufe neuzeitlicher Entwicklungen zunehmend säkularisiert, immanentisiert und teilweise explizit religionsfeindlich gewendet. Der Sozialismus schliesslich verweltlichte die Eschatologie und reduzierte das Eschaton auf eine zukünftig zu errichtende Sozialordnung. Im russischen Kon-

31 BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 129.

32 BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 129.

33 Den mit dem Verweis auf den Schöpfungsglauben begründeten Glauben an eine Auferstehung kannte schon das Judentum (2 Makk 7,28f.), was verdeutlicht, dass die hier skizzierten abstrahierenden Schemata der historischen Komplexität des Phänomens Apokalyptik kaum gerecht werden können.

34 Für eine Übersicht im Russland der Zeit vgl. GROYS, Boris/HAGEMEISTER, Michael: *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, 2. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp 2016, passim.

35 FEDOROV, Nikolaj: *Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, der Ursachen des unbrüderlichen und unverwandtschaftlichen, d.h. des unfriedlichen Weltzustandes und der Mittel zur Wiederherstellung der Verwandtschaft. Memorandum der Nichtgelehrten an die Gelehrten, die geistlichen und weltlichen, an die Gläubigen und Nichtgläubigen*, in: GROYS, Boris/HAGEMEISTER, Michael: *Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016, 68–126, hier 87.

36 MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 55.

37 FEDOROV: *Frage der Bruderschaft*, 87.

38 Vgl. BULGAKOV: *Die Orthodoxie*, 271.

39 MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 51.

40 Vgl. NOCKE: *Eschatologie*, 418.

text kann – für die extreme und atheistische Variante des Utopismus – an die „Narodniki“[41] gedacht werden, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als sozialrevolutionäre Bewegung entstanden und die eschatologisch-messianische Terminologie auf das russische Bauerntum und die „Obščina“[42] übertrugen.[43] Diese übernahmen die religiöse Sprache und Ikonographie, die damit bezeichneten sozial-politischen Ziele wurden aber nationalistisch konkret gefasst. Fëdorov stellte dagegen eine dezidiert religiös-chiliastische Utopie in den Raum eschatologischen Denkens, die sich auch von der apokalyptisch-tragischen Perspektive unterscheidet: Erstens verortet sie einen Zielpunkt des Weltprozesses immanent und kennt keine Selbsttranszendenz des historischen Prozesses in die Ewigkeit Gottes hinein – womit ein konstitutives Element christlich-apokalyptischer Eschatologien verneint wird. Zweitens rechnet sie in Bezug auf den Modus der teleologischen Realisierung mit einem mehr oder weniger positiv-optimistischen Aufstieg der Geschichte und nicht mit einer antagonistischen Konfrontation. Drittens versteht sie die Geschichte als Projekt und die Welt als Aufgabe, die es vom Menschen aktiv und schöpferisch zu realisieren gilt.[44] Soweit kann eine christliche Schöpfungslehre zustimmen, die „über das Sich-Verlassen auf Gottes Verheissung hinaus, aktive Realisierung“ und „Mitgestaltung der erhofften Zukunft“[45] kennt.

Insofern alle menschlichen Ambitionen als Teilziele verstanden werden, können auch Utopien zur christlichen Hoffnung und damit zur Eschatologie gehören.[46] Sie werden dann aber als Hoffnungsbilder verstanden, die immer wieder über sich hinausweisen und gewissermassen durch apokalyptisches Feuer „geläutert“ werden müssen, sonst kann im Kontext immanentistischer Sozialismen kaum mehr von „Eschatologie“ *sensu stricto* gesprochen werden. Die Menschheitsgeschichte – so glaubt jede christliche Eschatologie – steht vor einer Wende und auch durch viele Windungen hindurch wird es letztendlich eine Wende zum Guten sein. Doch der Modus dieser Entwicklung wird ambivalent imaginiert: Die der christlichen Theologie innewohnende Dualität von chiliastischer Utopie und apokalyptischer Dystopie kann – mit Bulgakov – als „grundlegende Antinomie der christlichen Geschichtsphilosophie“[47] bezeichnet werden. Beide dieser Pole „haben tiefe Wurzeln im Christentum, obwohl sie miteinander nicht in Einklang zu bringen sind“[48] und die christliche Eschatologie versucht

41 Vom russ. „Народники“, d.h. „Volksfreunde“.

42 Vom russ. „Община“, d.h. „Dorfgemeinschaft“.

43 Vgl. dazu KOŁAKOWSKI, Leszek: *The Golden Age* (= Main Currents of Marxism 2). Oxford: Clarendon Press 1978, 305–328, spez. 316–328.

44 Vgl. BULGAKOV: *Die Orthodoxie*, 271.

45 NOCKE: *Eschatologie*, 391.

46 Vgl. NOCKE: *Eschatologie*, 419.

47 BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 125.

48 BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 125.

das Gleichgewicht zwischen beiden zu halten. Die damit ausgesagte Zurückhaltung hat die christliche Tradition als „eschatologischen Vorbehalt"[49] bezeichnet: Beide Impulse – Apokalyptik und Utopie – sollen stets unter Berücksichtigung der grundsätzlichen Offenheit und Unverfügbarkeit der Zukunft für den Menschen betrachtet werden, damit sie nicht ideologisch vereinnahmt oder für politische Ziele und Programme missbraucht werden. Im Kontext dieses weiten eschatologischen Spektrums kann nun auch Solov'ëv biographisch und religiös-philosophisch verortet werden.

3. Zur Eschatologie Solov'ëvs im Horizont biographischer Entwicklungslinien und seiner religionsphilosophischen Intuition

Solov'ëvs ganzes Denken war „von früh an und bis in die letzten Tage seines verhältnismässig kurzen Lebens eschatologisch geprägt" und er hat „den ganzen Raum eschatologischen Denkens zwischen Utopismus und Apokalyptik durchschritten."[50] Üblicherweise werden beim Versuch sein Gesamtwerk ordnend zu überblicken drei Perioden voneinander unterschieden: (1) In eine erste „vorbereitende Phase" (bis 1881) fallen u.a. die *Vorlesungen*. (2) Die zweite Periode (1882–1889) ist die eschatologisch „helle und zukunftsoptimistische Zeit", in der er viel über die „Sache der Vereinigung der Kirchen um den Felsen [...] Petri" und die „Grundlegung der Lehre von der universalen Theokratie"[51] geschrieben und sich kirchenpolitisch engagiert hat. (3) Die dritte Periode (ab 1890 bis zu seinem Tod 1900) ist die biblisch-apokalyptisch geprägte „dunkle Phase", in der er die Erzählung verfasst hat. Da im Folgenden von einer gewissen Kohärenz und Kontinuität in seinem Denken ausgegangen wird und sich denkerische Entwicklungsprozesse mitunter über Monate und Jahre erstrecken, scheint es nicht sinnvoll, an dieser strikten (und ohnehin konstruierten) Periodisierung festzuhalten. Vielmehr soll ein biographischer Abriss – mit Blick auf Solov'ëvs Auseinandersetzung mit dem Motiv des Bösen – dazu dienen, dessen eschatologische Akzentverschiebungen nachvollziehbar zu machen. Die Auseinandersetzung mit dem Bösen wurde in den letzten Jahren von Solov'ëvs Lebens zum Leitmotiv. Im Vorwort der *Drei Gespräche* fragte er:

> „Ist das Böse nur eine natürliche *Unzulänglichkeit*, eine Unvollkommenheit, die von selbst verschwindet, je stärker das Gute wächst? Oder ist es eine tatsächliche *Kraft*, die durch ihre Lockungen unsere Welt *beherrscht*, so dass man in

49 Die Wendung wurde von Erik Peterson in seinen Römerbrief-Vorlesungen geprägt. Vgl. dazu Anglet, Kurt: *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons.* Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2000, passim.

50 Müller: *Russische Eschatologie*, 55.

51 Solowjew: *Universale Kirche*, 420.

einer anderen Seinsordnung einen Stützpunkt besitzen muss, um den Kampf gegen diese Kraft mit Erfolg zu bestehen?"[52]

Solov'ëv sah die weltgeschichtlichen Entwicklungen der Jahrhundertwende zunehmend *sub specie Antichristi venturi* und fasste das Böse als geschichtlich wirksame Macht auf, die keinesfalls übergangen werden dürfe – auch wenn am Ende Christus über den Antichristen triumphieren wird.[53]

Noch ganz ohne Antichrist hatte dagegen der junge zukunftsoptimistische Solov'ëv gerechnet, als er mit zwanzig Jahren in einem Brief an seine Cousine E.V. Selevina schrieb: „Die bewusste Überzeugung, dass der gegenwärtige Zustand der Menschheit *nicht der ist, der er sein soll*, bedeutet für mich, dass er *verändert werden muss*, verwandelt werden muss. Ich erkenne das Böse nicht als ewig an, ich glaube nicht an den Teufel."[54]

Solov'ëvs Jugendzeit war von einer religiös-weltanschaulichen Krise geprägt gewesen, durch die er sich für kurze Zeit von der orthodoxen Kirche abwandte und dem Sozialismus nahestand. Von dessen immanenter Vision einer vollkommenen Sozialordnung war dann auch die Frühphase seiner religiös-eschatologischen Vorstellungen geprägt. Ziemlich schnell hatte er zu einem philosophisch und intellektuell verantworteten Glauben zurückgefunden – primär durch den denkerischen Einfluss von Spinoza, Schopenhauer und Schelling.[55] Nach dem Bruch mit dem jugendlichen Materialismus und Positivismus zwischen 1871 und 1873,[56] entfaltete Solov'ëv, sichtlich sowohl von Fëdorov als auch vom sozialistischen Gedankengut seiner Jugend inspiriert, ein eschatologisches Programm, das als „Vervollkommnungseschatologie" bezeichnet werden kann.[57] Er verband die utopische Idee des Fortschritts mit der jüdisch-christlichen Erwartung einer Wende in der Menschheitsgeschichte, denn das „Prinzip der sozialen Ordnung" ist den „Vätern der wiedergeborenen Menschheit"[58] anvertraut worden. Die Menschen und ihre Institutionen würden sich zunehmend vervollkommnen – bis zu dem Augenblick, an dem sie die Grenzen der Geschichte überschreiten und mit dem Erscheinen der universalen Kirche in das Reich Gottes eingehen würden.[59] Die dadurch inaugurierte „universale Theokratie" unterscheidet sich von einer sozialistisch-immanentistischen Sozialordnung durch ein qualitativ neues Sein im Reich der Liebe Gottes, in dem

52 SOLOWJEW: *Drei Gespräche*, 13.

53 SOLOWJEW: *Drei Gespräche*, 13.

54 Zit. nach BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 131.

55 Vgl. MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 56.

56 Vgl. TAMCKE, Martin: *Denn Glanz hat dieses verfälschte Gute übergenug. Wladimir Solowjews Weg mit den Kirchen und der Kirche*, in: DELGADO, Mariano/FUCHS, Gotthard (Hgg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 4). Fribourg: Academic Press 2005, 99–118, hier 102.

57 MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 57.

58 SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 410.

59 Vgl. SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 394.

Gott alles in allem ist (vgl. 1 Kor 15,28). Diese All-Einheit als Einheit aller Menschen in der Liebe war nach Solov'ëvs Überzeugung durch die individuelle Vervollkommnung des Menschen möglich, sofern diese mit der Sublimierung sozialer Institutionen (vor allem der Kirche) einhergeht. Gerade deshalb sah Solov'ëv die Spaltung der Kirche als primäres Hindernis für das Hereinbrechen des Reiches Gottes und er widmete seine Energie in den 1880er Jahren der Überwindung dieser Trennung. Die Vereinigung der Kirche verstand Solov'ëv synonym zur Wiedervereinigung der Menschheit und des gesamten Kosmos mit dem Schöpfer in der wieder erlangten All-Einheit des Gottesreiches.[60] Dieses zu erreichende „Ziel ist jenseitig, aber zu dem himmlischen Ziel führt ein irdischer Weg."[61] Auch wenn hier von einer Eschatologie gesprochen werden kann, handelt es sich doch auch um immanent-utopische, ja sogar chiliastisch anmutende Ziele:

> „Euer Wort, o Völker des Wortes, ist die freie universale Theokratie, die wahre Solidarität aller Nationen und aller Klassen, das im gesellschaftlichen Leben verwirklichte Christentum, eine verchristlichte Politik; es ist die Freiheit aller Bedrückten, der Schutz für alle Schwachen; es ist die soziale Gerechtigkeit und der gute christliche Frieden. So öffne ihnen denn, Schlüsselträger Christi, und mögen die Tore der Geschichte für sie und für die ganze Welt die Tore des himmlischen Reiches sein."[62]

Solov'ëvs eigene philosophische Arbeit sollte durch die überzeugende Darlegung der christlichen Wahrheit – d.h. die Rechtfertigung des „Glaubens der Väter" durch dessen Erhebung auf eine „neue Stufe des vernünftigen Bewusstseins"[63] – den Widerstand des Bösen überwinden.[64] Er glaubte an einen beinahe automatischen Triumph des Guten und der Wahrheit über das Böse und die Lüge. Noch 1889 schrieb er *Russland und die Universale Kirche* in der triumphalistischen Erwartung, den Einbruch des Gottesreiches durch die institutionelle Wiedervereinigung der Kirchen – präziser: derjenigen von Kirche und Staat – zu erleben. Solov'ëv hoffte, dass der Zar als legitimer Nachfolger Konstantins des Grossen und somit das politische Oberhaupt der christlichen Welt, sich vor dem Papst als geistlichem Oberhaupt beugen und mit dieser Wiedervereinigung von Ost und West das Reich Gottes einleiten würde.[65] Dieses Eschaton schien ihm greifbar nahe, wobei nur noch einige wenige Hindernisse aus dem Weg geräumt werden müssten, bis die „Geschichte der Welt unter dem Läuten aller Glocken in

[60] Solov'ëv verstand sowohl die Kirche als auch die Menschheit, als weltweiten Organismus der Wahrheit und Liebe. Vgl. SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 401–409.

[61] MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 57.

[62] SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 188.

[63] SOLOWJEW: *Erzählung*, 7.

[64] Vgl. MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 60.

[65] MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 60.

Rom und Moskau in die Geschichte des Reiches Gottes"[66] übergehen würde.

Diese Pläne für die sichtbare Wiedervereinigung der Menschheit erfüllten sich jedoch nicht und Solov'ëv hielt zunehmend eine innerlich-sittliche Wiedergeburt der Menschheit für wichtiger als eine äusserlich-institutionelle Reform. Diese Wiedergeburt kann aber nicht von aussen aufgezwungen werden, sie ist nur als freie Entscheidung des Menschen denkbar. Die utopischen Vorstellungen einer quasi automatischen Vervollkommnungseschatologie korrespondierten also nicht mit der erfahrenen Wirklichkeit und mussten ergänzt werden: Bereits in *Una Sancta* hatte Solov'ëv die kosmische Geschichte als ein „langsames schmerzhaftes Gebären" beschrieben, als „mühseligen Prozess", der „durch heterogene Prinzipien bestimmt wird, die erst spät und unter grossen Anstrengungen zu einer dauerhaften und harmonischen Einheit gelangen."[67] Bereits in der „mittleren Periode" vollzog sich also ein Wandel im Denken Solov'ëvs, der die Phase der Entscheidungseschatologie vorgespurt hat.[68] Von einem substantiellen Bruch im Denken kann hier jedoch kaum die Rede sein: Solov'ëv hatte eine mehrstufige Realisierung der All-Einheit[69] bereits in der zehnten *Vorlesung über das Gottmenschentum* angedacht, weshalb hier eher von einer Akzentverschiebung gesprochen werden sollte. „Seit den achtziger Jahren ging Solowjew mehr und mehr davon aus, dass die Entwicklung sich im geistlichen Kampf vollziehe."[70] Die Erfahrung, dass sich die östlichen und westlichen Kirchen nicht vereinigen wollten und dass es Menschen gab, die die ewige Wahrheit des Christentums auch in seiner absolut vernünftig dargelegten Form ablehnten, haben Solov'ëvs Einsicht bestätigt, dass der Prozess, der ins Reich Gottes führt, nicht geradlinig, sondern eher als Konflikt im Sinne eines juristischen Prozesses zu verstehen ist.[71] Zunehmend begriff er die „Weltgeschichte als Weltgericht."[72] Solch ein „langer und komplizierter Widerstreit zwischen den guten und bösen historischen Kräften"[73] unter den gegebenen Bedingungen der Welt lief darauf hinaus, dass ein Sieg des Guten nur durch die sittliche und damit freie Überwindung des Bösen und nicht durch einen Automatismus erfolgen konnte. Damit sich die Menschen jedoch frei für oder gegen das Gute entscheiden konnten, musste die Wahrheit des Christentums als System einer positiven christlichen Philosophie, d.h. in ihrer rationalen Fülle und Ganzheit und in endgültiger Klarheit dargestellt werden. Er nannte diese Formulierung der

66 Vgl. MÜLLER: *Russische Eschatologie,* 58f.
67 SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 359.
68 Vgl. SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 704.
69 Vgl. dazu die Bemerkungen zur Philosophie Solov'ëvs weiter unten.
70 TAMCKE: *Denn Glanz hat dieses verfälschte Gute übergenug*, 105.
71 Vgl. MÜLLER: *Russische Eschatologie,* 60.
72 SOLOWJEW: *Drei Gespräche*, 12.
73 SOLOWJEW: *Drei Gespräche*, 12.

christlichen Botschaft „instauration générale de la philosophie chrétienne."[74] Erst wenn die christliche Wahrheit vollständig ans Licht gebracht wurde, kann die Menschheit überhaupt eine letztendliche Entscheidung für oder gegen das Gute bzw. für oder gegen die Wahrheit treffen – und muss es auch. In den 1890er Jahren wandte sich Solov'ëv dementsprechend von kirchenpolitischen Aktivitäten ab und wieder verstärkt der Philosophie zu, was an seinem wichtigsten Werk aus dieser Periode, der *Rechtfertigung des Guten*[75] deutlich wird.

Die politischen Ereignisse der 1890er Jahre (v.a. das Terrorattentat auf Zar Alexander III.) und die geistesgeschichtlichen Entwicklungen im Russland der Jahrhundertwende untermauerten nun Solov'ëvs apokalyptische Befürchtungen: „Riesige Teile der Welt blieben bewusst und entschieden ausserhalb des Stromes der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte."[76] Die Möglichkeit einer bewussten Ablehnung des Christentums en connaissance de cause, mit der der junge Solov'ëv nicht gerechnet hatte, bestärkte ihn in seinen Ahnungen über die Realität des antichristlichen Prinzips. Seit etwa 1896 erwuchs in ihm das Bedürfnis auf das *mysterium iniquitatis* (2 Thess 2,7) hinzuweisen, was er schliesslich in seiner Erzählung getan hat. Hier trat die utopisch-optimistische Hoffnung auf universale Vollendung als Werk des Menschen zurück hinter apokalyptisch-eschatologische Gedanken vom nötigen Eingreifen Gottes im Gericht, wobei die Trennung zwischen Gut und Böse durch die freien Entscheidungen der Menschen konstituiert wird. „Bei aller positiven Beurteilung des historischen Prozesses wurde sich Solov'ëv in seiner apokalyptischen Epoche (gegen Ende seines Lebens) immer stärker dessen bewusst, dass dieser Prozess eines nicht kann: dass er das Böse [und den Tod, Anm. d. Verf.] nicht überwinden kann."[77] Die letzte geschichtspessimistisch anmutende Periode der solov'ëvschen Eschatologie kann daher als Antichrist-Eschatologie umschrieben werden. Diese sollte nach Solov'ëv zugleich enthüllen und warnen:

> „Den historischen Kräften, die über die Masse der Menschheit herrschen, stehen noch Zusammenprall und Umordnung bevor, ehe dem sich selbst zerreissenden Tier ein neues Haupt wachsen wird: die alles vereinigende Weltmacht des Antichristen, der [...] die glänzende Hülle des Guten und Wahren über die Verborgenheit der äussersten Gesetzlosigkeit in der Zeit ihres endlichen Erscheinens werfen wird, um – nach den Worten der Schrift – womöglich sogar die Auserwählten zum grossen Abfall zu verführen. Möglichst frühzeitig auf diese betrügerische Larve hinzuweisen, unter der sich die Bodenlosigkeit des

74 Zit. nach SOLOWJEW: *Erzählung*, 78.

75 Vgl. SOLOWJEW, Wladimir: *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie* (= Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew 5). München: Wewel Verlag 1976, passim.

76 MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 61.

77 MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 64.

Bösen verbergen wird, war mein wesentliches Anliegen, als ich dieses Buch [*Drei Gespräche*, Anm. d. Verf.] schrieb."[78]

In dieser letzten Phase eschatologischen Denkens erstarkte Solov'ëvs Überzeugung, „dass der Übergang aus der irdischen Geschichte in das Reich Gottes sich nicht in kontinuierlicher Entwicklung vollziehe, sondern unter schwerer Auseinandersetzung mit der Macht des Bösen."[79] Die Frage nach dem Bösen jedoch „grundlegend zu untersuchen und eindeutig zu beantworten," so meinte Solov'ëv selbst, „ist nur innerhalb eines vollkommen geschlossenen metaphysischen Systems möglich."[80] Hier liegt der Kern der These des vorliegenden Beitrags: Es war die historische und faktische Realität des Bösen, die Solov'ëvs Akzentverschiebung von seiner ursprünglich positiven Vervollkommnungs- zu einer Entscheidungs- bis hin zur schlussendlichen Antichrist-Eschatologie am ehesten zu erklären vermag – insofern ist auch die Einteilung seines Werkes in Phasen gerechtfertigt. Nur sind diese Verschiebungen nicht als widersprüchliche Brüche zu interpretieren: Einigend zugrunde liegt all diesen Entwicklungen nämlich Solov'ëvs religiös-philosophische Intuition des Gottmenschentums, wie es in Christus aufleuchtete.

Seine Philosophie[81], die auch als „Sophiologie" bezeichnen werden kann, stellt den Versuch dar, Transzendenz und Immanenz, Geschichte und Ewigkeit und letztlich Mensch und Gott als handelnde Akteure allesamt in der „Weisheit" (Sophia) zu vermitteln, die für Solov'ëv zugleich Inhalt des göttlichen Wesens und der Welt ist. Die entsprechenden Verhältnisbestimmungen sind äusserst komplex und uneinheitlich konzipiert – es kann hier höchstens eine Annäherung an Solov'ëvs Religionsphilosophie angestrebt werden. Grundsätzlich werden Gott und Welt im Anschluss an die neuplatonische Tradition als lebendige Ideenorganismen in geeinter Vielfalt verstanden: „So ist die Wesensvielheit nicht eine Vielheit absolut gesonderter Einzeleinheiten, sondern nur die Vielheit von Elementen eines organischen Systems."[82] Sichtlich von der chalcedonensischen Zweinaturenlehre inspiriert, erkannte Solov'ëv das göttliche Prinzip und die menschlich-kreatürliche Natur als vereinbar, weil im Leben der Person Jesu Christi vereint.[83] Nach dem Modell des Gott-Menschen Jesus Christus ist sowohl die Verbindung von Gott und Mensch bzw. Welt (unter Gewährleistung ihrer ontologisch-qualitativen Differenz) als auch diejenige von Einheit und

78 SOLOWJEW: *Drei Gespräche*, 18.

79 SOLOWJEW: *Erzählung*, 11.

80 SOLOWJEW: *Drei Gespräche*, 5.

81 Aufgrund des begrenzten Umfangs des vorliegenden Beitrags muss hier eine kurze Skizze genügen, die sich auf die *Vorlesungen* konzentriert. Eine konzise Darstellung von Solov'ëvs Denken bieten PRZEBINDA, Grzegorz/SWIDERSKI, Edward: *Vladimir Solov'ëv's Fundamental Philosophical Ideas*, in: Studies in East European Thought 54 (2002) Nr. 1/2, 47–69.

82 SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 607.

83 Vgl. SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 677.

Vielfalt denkbar als sophianische „All-Einheit". Die Sophiologie versteht dieses „All-Ganze", das gleichzeitig das absolute göttliche Prinzip, die Menschheit und die natürliche Welt meinen kann, als geeinte Vielheit, die die Vielfalt nicht erdrückt, sondern in ihrer Differenz einschliessen, umfassen und erhalten kann: „Für alles ist Platz im Reiche Gottes, alles kann in innerer Harmonie vereint sein, nichts darf unterdrückt oder vernichtet werden."[84] Der inkarnierte Logos ist als sophianischer Gottmensch auch der All-Mensch und damit repräsentativ für die gesamte Menschheit. So kann und soll die Menschheit (hier als reales Gattungswesen aufgefasst und nicht allein als Summe einzelner Individuen) bzw. die Weltseele oder Sophia, insofern sie Gott-Menschheit ist, sowohl die göttliche als auch die natürliche Welt dynamisch vermitteln. Die Realisierung des vollendet gottmenschlichen Seins im Lebensvollzug der Menschheit und die damit verbundene Vergöttlichung der Welt nach dem Vorbild Jesu Christi in vollkommener Synergie des göttlichen und menschlichen Willens steht jedoch noch aus und muss noch aus der Potentialität in die Aktualität des Seins überführt werden. Daher ist der Weltprozess ein schmerzlicher eschatologischer Prozess der Wiedervereinigung des „Alls" mit dem einenden göttlichen Prinzip und endet erst in der allgemeinen „Auferstehung des Fleisches" bzw. der „Vollendung der Ganzheit der gesamten Menschheit, durch die endgültige Inkarnation der göttlichen Weisheit."[85] Bereits in der ersten Vorlesung über das Gottmenschentum schrieb Solov'ëv, diese Wiedervereinigung bestehe darin,

> „dass alle Elemente des menschlichen Seins, alle partiellen Prinzipien und Kräfte der Menschheit in die richtige Beziehung zu dem absoluten zentralen Prinzip gebracht werden, durch dieses aber und in ihm zur richtigen, harmonischen Beziehung untereinander. Da das absolute Prinzip seinem Wesen nach keine Ausschliesslichkeit und keinen Zwang zulässt, so muss diese Wiedervereinigung der einzelnen Seiten des Lebens und der individuellen Kräfte mit dem Ganzheits-Prinzip, wie auch untereinander, in absoluter Freiheit vor sich gehen".[86]

Weder Einheit, noch Vielheit des All-Ganzen sind absolut, sondern relativ, genauer: relational und ihre Vermittlung kann entsprechend nur in der Liebe realisiert werden.[87] Dies eröffnet den Raum für das Böse als Verweigerung und Ablehnung dieser Liebe: Während im Sinne des göttlichen Prinzips „jedes in allen ist und alle in jedem sind", befindet sich die kreatürliche Welt in einem Zustand,

> „in dem sich jedes Wesen in sich selbst oder in seinem Willen behauptet, und zwar ausserhalb der anderen und gegen sie (was eben das Böse ist), und gerade

[84] SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 555.
[85] SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 419. Vgl. auch SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 694.
[86] SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 549.
[87] SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 677.

> dadurch muss es gegen seinen Willen die Wirklichkeit der anderen ertragen (was eben das Leiden ist)."[88]

Wenn also das Ziel der Geschichte die Wiedererlangung der universalen Einheit in Liebe ist, dann bedingt dieses Telos die Berücksichtigung auch der Freiheit der geschöpflichen Wirklichkeit – die individuelle Freiheit des Menschen – und damit eben auch seine Freiheit zum Bösen. Die von der Weltseele zusammengehaltene Welt fiel in einem freien Akt vom göttlichen Prinzip ab, „und zerfiel in sich selbst in die Vielheit feindseliger Elemente"[89]. Deshalb muss die Menschheit nach Solov'ëv auch „in einer langen Reihe freier Akte [...] diese ganze rebellische Vielheit wieder mit sich selbst und mit Gott versöhnen, muss in Form des absoluten Organismus wiedergeboren werden."[90] In dieser Freiheit liegt das gottmenschliche Potential der Menschheit aber auch ihre antichristliche Versuchung: Sie kann entweder in den sophianischen Prozess universaler Harmonie nach dem Willen Gottes einstimmen oder diesen ablehnen.

4. Versuch einer Synthese: Eschatologie des vollendeten Gottmenschentums

Solov'ëv selbst hat in seiner Person beide antinomischen Pole christlicher Eschatologie (Apokalyptik und Utopie) verbunden, die zwar nicht logisch auflösbar, aber psychisch erlebbar sind.[91] Das Zusammenfallen gegensätzlicher eschatologischer Perspektiven ereignete sich im Leben Solov'ëvs als unruhige Suchbewegung ständigen Fragens, die sich am Gottmenschen Jesus Christus orientierte. Das Gottmenschentum ist der hermeneutische Schlüssel der Kontinuität im Denken Solov'ëvs, wie bereits Bulgakov konstatierte:

> „Man kann nicht einfach sagen, Solov'ëv hätte sich von der einen Weltanschauung losgesagt und sei zur anderen übergegangen, nein, beide gehören organisch zu ein und derselben christlichen Weltanschauung, zu der er sich immer bekannt hat, und in Wirklichkeit hat er weder die eine noch die andere jemals völlig negiert, sondern in seiner religiösen Erfahrungen wurden, zu verschiedenen Zeiten seines Lebens mit wechselnder Stärke, beide Glieder der Antinomie psychologisch verbunden."[92]

Wie im vorliegenden Beitrag herausgearbeitet wurde, waren sowohl eine evolutive Verwirklichung der universalen All-Einheit im Sinne der Vervollkommnungseschatologie als auch die Notwendigkeit menschlicher Entscheidungsfreiheit (Bedingung *sine qua non* sowohl für die Liebe als auch

88 Solowjew: *Vorlesungen*, 690.
89 Solowjew: *Vorlesungen*, 707.
90 Solowjew: *Vorlesungen*, 707.
91 Vgl. Bulgakov: *Apokalyptik und Sozialismus*, 131.
92 Bulgakov: *Apokalyptik und Sozialismus*, 132.

für das Böse) bereits in den *Vorlesungen* grundgelegt. Von hier erschliesst sich die Weite des eschatologischen Horizontes im solov'ëvschen Denken: Der Antichrist ist kein Konzept, dass dieser am Ende seines Lebens erst entdeckte, sondern die logische Konsequenz seiner frühen Intuitionen und Überlegungen zur sophianischen Realisierung des Gottmenschentums.

Was sich jedoch gegen Ende von Solov'ëvs Leben verdichtete, ist die Frage, inwiefern sich die Realität des antichristlichen Prinzips in einem konkreten personalisierten Bösen (konkret: in einem Antichristen) manifestiert, wenn sich die Geschichte ihrem Ende zuneigt. Der Antichrist (Symbol des Prinzips des Bösen) als Menschengott lässt sich nur als Gegenpol zu Christus dem Gottmenschen selbst verstehen, d.h. als das Böse in Ablehnung des Guten, als religiöser Usurpationsversuch, „durch ‚Raub' und nicht durch geistliche Tat die Würde des Sohnes Gottes zu erlangen"[93] (vgl. dagegen Phil 2,6–11). Solov'ëv selbst betonte in seinen hermeneutischen Vorüberlegungen zu den *Drei Gesprächen*, dass neben biblischen und traditionsgeschichtlichen Motiven vor allem seine Einbildungskraft der *Erzählung* zugrunde liegt und den historischen Erwägungen deshalb „natürlich keine ernsthafte Bedeutung"[94] beigemessen werden dürfen. Der Text ist also nicht als real-heilsgeschichtliche (und damit schlicht falsche) Zukunftsprognose, sondern eher als sophiologischer Mythos zu lesen – der niemals sein wird, aber immer ist. Sein Gegenstand ist in diesem Sinne:

> „Metahistorie, die noumenale Seite jenes universalen Prozesses, der sich für uns mit einer seiner Seiten als Geschichte offenbart. Dies ist eine historische Ontologie, in der der innere Mechanismus des kosmischen und historischen Prozesses enthüllt wird."[95]

Es handelt sich hier weniger um „eine Offenbarung über die Zukunft, als vielmehr über das wahrhaft Seiende in den ausserzeitlichen Tiefen des Seins, das sich seiner Reife entsprechend in der Geschichte enthüllt."[96] Somit hat der Antichrist „universale Bedeutung als Symbolfigur der Endzeit und der Inkarnation des Bösen"[97] und die *Erzählung* – sofern sie bildhaft verstanden wird – ebenfalls. Ihre Situierung in den *Drei Gesprächen* als Perspektive in einem Dialog untermauert diese Einsicht und entspricht der Suchbewegung des solov'ëvschen Denkens insgesamt.

Der Inhalt von Solov'ëvs eschatologischen Vorstellungen blieb konstant: Dass die „in sich zerfallene und von Gott getrennte Welt zur inneren Ein-

93 SOLOWJEW: *Erzählung*, 52.

94 SOLOWJEW: *Drei Gespräche*, 15.

95 BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 108.

96 BULGAKOV: *Apokalyptik und Sozialismus*, 108.

97 HILLERBRAND, Hans: *Des Antichrist wundersame Reise durch die Geschichte*, in: DELGADO, Mariano/LEPPIN, Volker (Hgg.): *Der Antichrist: historische und systematische Zugänge* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14). Fribourg: Academic Press 2011, 35–50, hier 36.

heit und zur Einheit mit Gott zurückgeführt"[98] werden soll, dass diese Weltgeschichte als tragischer Weltprozess zu verstehen ist, der erst im vollständig realisierten Gottesreich in der Schöpfung, d.h. im vollendeten Gottmenschentum einer freien Theokratie universaler Liebe sein Ziel hat, davon war Solov'ëv sein Leben lang überzeugt. Die Radikalität menschlicher Freiheit in diesem Prozess (damit wirkliche Liebe als kosmisches Ziel realisiert werden kann, darf es keine metaphysische Gewalt bzw. keinen Zwang Gottes dem Menschen gegenüber geben) mit ihrer Möglichkeit zum Bösen, führte ihn aber dazu, die optimistischen Perspektiven durch entscheidungseschatologische bzw. antichristliche Erwägungen zu qualifizieren. Das biographische Schlüsselerlebnis, das diese Akzentverschiebung zu erklären vermag, ist die Ablehnung seiner Zukunftsvision, die er mit *Una Sancta* veröffentlicht hatte, durch den russischen Zaren und den Papst. Die Reaktion beider Kirchen auf seine Schrift schärfte Solov'ëvs Verständnis des Bösen als bewusste Ablehnung des Guten in voller Kenntnis der Sachlage. Grund für diese Ablehnung konnten im sophiologischen Denken nur Selbstliebe, Egoismus und Selbstbehauptung sein, d.h. die dem ontologischen Gesetz der Welt widersprechende antichristliche Versuchung. Auf die ontologische Leere des Antichristen bzw. der antichristlichen Versuchung wollte Solov'ëv Zeit seines Lebens hinweisen, aber sein eigentlicher Kerngedanke war das Gottmenschentum, das seine All-Einheitsphilosophie des Guten mit der menschlichen Erfahrung von Freiheit, Zerrissenheit und der Versuchung zum Bösen synthetisierte. „Auf den Gottmenschen hin ist die ganze Geschichte der Menschheit gerichtet"[99] und in ihm verdichtet sich, was sich im Weltprozess noch ereignen muss: „die absolute Synthese des Unendlichen mit dem Endlichen, die in Gott ewig vollzogen ist und die sich in der Menschheit durch Christus vollzieht", der harmonische „Zusammenklang des Alls, die notwendige und freie, einzige und vielfältige Vereinigung, die wahrhafte Zukunft, die der Gegenwart genugtut und die Vergangenheit auferweckt."[100]

Trotz der offensichtlichen formal-literarischen Unterschiede kann also eine noch grundlegendere Kontinuität im Denken Solov'ëvs konstatiert werden: Seine Antichrist-Eschatologie wird entsprechend als tragisch-apokalyptische Vervollkommnungseschatologie zu charakterisieren sein, die den Weltprozess hin zum Gottmenschentum (d.h. zur freien liebenden Beziehung von jedem Einzelnen zum göttlichen Prinzip und dadurch zum All-Ganzen), unter Berücksichtigung menschlicher Freiheit, als gott*menschlichen* Prozess und unter Berücksichtigung göttlicher Auferstehungskraft als *gott*menschlichen Prozess auffasst. Im Gottmenschen Jesus Christus hat dieser bereits in Zeit und Ewigkeit begonnen und ist vollendet – seine end-

98 MÜLLER: *Russische Eschatologie*, 58.
99 SOLOWJEW: *Vorlesungen*, 730.
100 SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 408.

gültige Vollendung in der Welt steht jedoch noch aus. Ziel des Weltprozesses ist die vergottete Menschheit, die durch freie Unterordnung ihres Willens unter das göttliche Prinzip und schlussendlich durch die Liebe zum All-Ganzen, die All-Einheit alles Seienden mit Gott realisiert und aktualisiert.[101] So wird die Welt als hervorgebrachte Einheit der hervorbringenden Einheit Gottes zum Gegenüber und ist gleichzeitig innigst mit ihm geeint. In Solov'ëvs sophiologischer Eschatologie fallen Immanenz und Transzendenz, Zeit und Ewigkeit, göttliches und menschliches Handeln zusammen im Gottmenschen Jesus Christus, sodass seine Vision als Eschatologie des vollendeten Gottmenschentums zu verstehen ist. Zur Verwirklichung des Gottmenschentums führt nur ein beschwerlicher Weg durch die von Leid und Tod geprägte Geschichte, der aber stets von der in Christus begründeten Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung beleuchtet wird.

Zusammenfassung
Vladimir Solov'ëvs Werk wird gemeinhin in eine vorbereitende, eine utopische und eine apokalyptische Phase eingeteilt, wobei diese Phasen jeweils als widersprüchlich und die Übergänge als Brüche charakterisiert werden. Dagegen wird im Licht biographischer Entwicklungslinien, einer knappen Darstellung seiner religionsphilosophischen Intuition, und anhand der Idee vom Gottmenschentum Jesu Christi die Kontinuität des solov'ëvschen Denkens herausgearbeitet – zumal seine Eschatologie des vollendeten Gottmenschentums sowohl utopische als auch apokalyptische Motive unter besonderer Berücksichtigung menschlicher Freiheit zu synthetisieren vermag.

Abstract
Vladimir Solov'ëv's work is generally divided into three phases: preparatory, utopian and apocalyptic. These are taken to stand in contradiction to each other and their transitions are felt to be ruptures. Over against these tendencies, we stress the continuity in his thought, by correlating biographical aspects with his philosophical-religious intuition about God-Manhood. His eschatology of perfected God-Manhood synthesizes both utopian and apocalyptic motifs and gives special consideration to human freedom.

[101] Vgl. SOLOWJEW: *Universale Kirche*, 409.