

Kybernetischer Antichrist : zur theologischen Dimension der Frage nach dem Bösen im digitalen Zeitalter

Autor(en): **Dürr, Oliver**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **116 (2022)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1033404>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kybernetischer Antichrist – Zur theologischen Dimension der Frage nach dem Bösen im digitalen Zeitalter

«Ahnung, sie leitet mich, Unheil ist nah!
Jemand bereitet sich, bald ist er da!»¹

Oliver Dürr

Die Figur des «Antichrist» fristet ein stiefmütterliches Dasein in der Theologie.² Während in der modernen Theologie die Eschatologie wieder zu einem zentralen Topos avancierte,³ gilt dies nicht unbedingt für den Antichrist. Dessen «Relevanz in der gegenwärtigen Diskussion» – so versichert ein einschlägiger Lexikonartikel – sei «gering».⁴ Die Lehre vom Antichrist wird entweder als «veraltetes Stück

¹ Aus einem Brief Vladimir Solov'ëvs an seinen Freund Vasilij L'vovič Veličko vom 3. Juni 1897, zit. n. Ludolf Müller/Irmgard Wille (Hg.), *Solowjews Leben in Briefen und Gedichten* (Deutsche Gesamtausgabe Ergänzungsband), München 1977, 184.

² Zum «Antichrist» besonders in der christlichen Tradition vgl. Bernard McGinn, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination With Evil*, New York 2000, bes. 247–249; Sven Hartman, Art. Antichrist, I. Religionsgeschichtlich, in: TRE, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 20f; Otto Böcher, Art. Antichrist, II. Neues Testament, in: TRE, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 21–24; Gustav Benrath, Art. Antichrist, III. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 24–28; Gottfried Seebass, Art. Antichrist, IV. Reformations- und Neuzeit, in: TRE, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 28–43; Jörg Salaquarda, Art. Antichrist, V. Philosophisch, in: TRE, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 43–50; Karlheinz Müller, Art. Antichrist, I. Im AT, Frühjudentum und NT, in: LThK³, Bd. 1, 744f; Martin Haeusler, Art. Antichrist, II. Historisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 1, 745f; Bernd Claret, Art. Antichrist, III. Systematisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 1, 746f, zur jüngeren Forschung vgl. Wolfram Brandes/Felicita Schmieder (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010; Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Fribourg 2011. Bis auf die Rezeption von Friedrich Nietzsche gilt dies auch in der Philosophie (Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari [Hg.], KSA, Bd. 6, München 1972, 165–253; vgl. Georg Jenschke, Art. Antichrist 2, in: HWPh, Bd. 1, Basel/Stuttgart 1971, 381–385).

³ Vgl. Christoph Schwöbel, *Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect*, in: David Fergusson/Marcel Sarot (Hg.), *The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology*, London 2000, 217–241, hier 217. Hans Urs von Balthasar hat die Eschatologie einschlägig als «Wetterwinkel» der Theologie bezeichnet, vgl. Hans Urs von Balthasar, *Verbum caro* (Skizzen zur Theologie 1), Einsiedeln 1990, hier 276.

⁴ Vgl. Martin Karrer, Art. Antichrist, in: EKL³, Bd. 1, Göttingen 1986, 173f, hier 174.

Mythologie»⁵ verbucht oder gar als Frucht einer «unreflektierten und politisch gefährlichen Schwarz-Weiß-Malerei» wahrgenommen, «mit deren Hilfe man sich die Mühe der Analyse historischer Prozesse und der Beteiligung der Kirche an ihnen entschlägt».⁶ Letztere Tendenz diagnostizieren jüngere Forschungsbeiträge zu Entwicklungen im amerikanischen Fundamentalismus.⁷ Lang und ambivalent ist indes die Geschichte der Deutung historischer Ereignisse als Zeichen des Endes, der Übertragung biblisch-apokalyptischer Texte und Anspielungen auf Elemente der jeweiligen Zeit und der Identifikation religiöser, kultureller und politischer Figuren mit dem Antichrist oder zumindest antichristlichen Mächten sowohl innerhalb als auch ausserhalb der christlichen Kirchen.⁸ Hans Hillerbrand kommt sogar zu dem Schluss, dass eine «Identifizierungssucht das Hauptmerkmal der Beschäftigung mit dem Antichrist»⁹ sei. In der Tat hat die kirchliche Tradition den Antichrist in der Regel als konkrete individuelle Gegengestalt zu Christus imaginiert.¹⁰ Erst in jüngerer Zeit kann eine «Ablösung» des Begriffs «von der Vorstellung einer Einzelgestalt durch die einer machtvollen Struktur»¹¹ beobachtet werden. Diesem Wandel geht der vorliegende Beitrag exemplarisch im Blick auf die personale Konzeption des Antichrist bei Vladimir Solov'ëv (siehe Abschnitt 1) und die apersonale bzw. systemische bei Ivan Illich (vgl. Abschnitt 2) nach und erkundet, inwiefern sich diese Perspektiven im Blick auf die digitale Transformation des 21. Jahrhunderts weiterentwickeln liessen (vgl. Abschnitte 3–4).

In der Rede vom Antichrist ist dabei hermeneutische Kompetenz gefordert. Und zwar im Blick auf die einschlägigen biblischen Textpassagen und die apokalyptische Literatur der damaligen Zeit,¹² aber auch in der Auseinandersetzung mit

⁵ Zu dieser Beobachtung vgl. Bernard McGinn, *Die Lebensalter des Antichrist*, in: Delgado/Leppin, *Der Antichrist* (wie Anm. 2), 13–33, hier 29.

⁶ Seebass, *Antichrist* (wie Anm. 2), 41.

⁷ Vgl. Reinhard Hempelmann, *Der Antichrist im christlichen Fundamentalismus*, in: Delgado/Leppin, *Der Antichrist* (wie Anm. 1), 413–424; McGinn, *Lebensalter* (wie Anm. 5), 13–33; Hans Hillerbrand, *Des Antichrist wundersame Reise durch die Geschichte*, in: Delgado/Leppin, *Der Antichrist* (wie Anm. 2), 35–50, hier 50; zur Eschatologie in diesem Kontext vgl. Robert Clouse, *Fundamentalist Theology*, in: Jerry Walls (Hg.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008, 263–279, hier 263–276.

⁸ Vgl. Brandes/Schmieder, *Antichrist* (wie Anm. 2); Seebass, *Antichrist* (wie Anm. 2), 28–41; Hillerbrand, *Antichrist* (wie Anm. 7), bes. 46–50.

⁹ Hillerbrand, *Antichrist* (wie Anm. 7), 46.

¹⁰ Vgl. Haeusler, *Antichrist* (wie Anm. 2), 745. Oder mindestens eine Mehrzahl von identifizierbaren Einzelgestalten, wie z.B. die «vielen Antichristen» in 1 Joh 2,18.

¹¹ Vgl. Walter Sparr, *Antichrist, III. Dogmatisch*, in: RGG, Bd. 1, Tübingen 2008, 534–536, hier 535.

¹² Zentrale biblische Passagen zum Antichrist sind u.a. 1 Joh 2,18.22; 1 Joh 4,3; 2 Joh 1,7; 2 Thess 2,1–12; 1 Thess 5,2–3; Offb 11–20; aber auch Dan 7; Apg 20,29–31; 2 Kor 11,13–15. Auf eine Liste mit einschlägigen Literaturangaben zu den entsprechenden exegetischen und hermeneutischen Fragen wird hier aufgrund des begrenzten Umfangs eines solchen Artikels verzichtet.

historischen Antichristdeutungen bis in die Gegenwart hinein.¹³ Dazu gehört nicht zuletzt die literatur- und medienwissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Rezeptionslinien apokalyptischer Motive (und spezifisch des Antichristmotivs).¹⁴ Im Blick auf diesen weiteren kulturellen Kontext verzeichnet Joanna Jabłkowska nämlich eine zunehmende Verdrängung literarischer Utopien durch Apokalypsen, die heute «eine Art Hochkonjunktur» erleben.¹⁵ Diese Apokalyptik wurde 1988 von Klaus Vondung als Ausdruck eines «Krisenbewusstseins» in Bezug auf eine mögliche «nukleare Katastrophe» und die «überhandnehmende Umweltzerstörung»¹⁶ charakterisiert – im Blick auf die Gegenwart können hier die Risiken der Digitalisierung und der vielfältigen Anwendungen sogenannter «künstlicher Intelligenz» gedacht werden.¹⁷

Der vorliegende Beitrag fokussiert aber auf sozio-technische Realitäten der Gegenwart, das heisst auf Systeme, die schon heute in Betrieb sind und deren ambivalente Auswirkungen auf den Menschen kritisch reflektiert werden müssen (vgl. Abschnitte 3–4). Die kontroverse These des vorliegenden Beitrags lautet dabei: Gewissen Formen des Bösen kann man nur mit theologischen Kategorien (wie derjenigen des Antichrist) wirklich beikommen. Deshalb ist, besonders im Blick auf die lange Geschichte ihrer Missstände, die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Begriff und der Vorstellung des Antichrist unabdinglich.¹⁸

¹³ Ein aktuelles Beispiel ist Rod Dreher, *Live Not by Lies: A Manual for Christian Dissidents*, New York 2020.

¹⁴ Vgl. Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988; Joanna Jabłkowska, *Literatur ohne Hoffnung. Die Krise der Utopie in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Wiesbaden 1993; Claudia Gerhards, *Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins «die andere Seite» und Ernst Jüngers Frühwerk*, Würzburg 1999; Alexander-Kenneth Nagel, *Europa wider den Antichrist. Politische Apokalyptik zwischen Innovation und Institutionalisierung*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 16 (2008), 133–156; Alexander-Kenneth Nagel, *End-Zeit-Geist: Moderne Apokalypsen als Krisenhermeneutik?*, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, Frankfurt a. M. 2008, 1013–1029.

¹⁵ Jabłkowska, *Literatur* (wie Anm. 14), 87.

¹⁶ Vondung, *Apokalypse* (wie Anm. 14), 339; vgl. Nagel, *End-Zeit-Geist* (wie Anm. 14), 1013–1029.

¹⁷ Die Zahl wissenschaftlicher und pseudowissenschaftlicher Publikationen zu Folgeabschätzungen im Blick auf technische Systeme die auf sogenannt «künstlicher Intelligenz» basieren ist in den letzten Jahren explodiert und kann hier aus Platzgründen nicht angeführt werden. Entsprechende Prognosen gehören auch zu den Kernthemen transhumanistischer Zukunftsnarrative, vgl. Oliver Dürr, *Homo Novus. Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus. Beiträge zu einer Techniktheologie* (*Studia Oecumenica Friburgensia* 108), Münster 2022, 171–179; 293–304. Die mediale Rezeption in der Populärkultur dieser jüngsten Entwicklungen kann an weltweit erfolgreichen Film-Serien wie «Black Mirror» und «Altered Carbon» nachverfolgt werden.

¹⁸ Vgl. Sparr, *Antichrist* (wie Anm. 11), 534.

Personaler Antichrist

Kurz vor seinem Tod, am 13. August 1900, verfasste Vladimir Solov'ëv (1853–1900) die *Kurze Erzählung vom Antichrist*¹⁹ als Amalgam biblischer Quellentexte, kirchlicher Überlieferungen, historischer Erwägungen und von Figuren seiner Einbildungskraft.²⁰

Die als Zukunftsvision inszenierte Erzählung handelt von einem «bemerkenswerten» Menschen, der «noch jung, aber dank seiner hohen Genialität [...] mit seinen kaum dreiunddreißig Jahren durch seine philosophische, schriftstellerische und soziale Tätigkeit schon weithin berühmt geworden» ist, und den viele sogar einen «Übermenschen»²¹ nennen.²² Dieser für seine bibelexegetische Arbeit mit einem Ehrendokortitel der Universität Tübingen versehene Autor verfasst eine einflussreiche Schrift mit dem Titel: *Der offene Weg zu Frieden und Wohlfahrt der Welt*. Darin scheinen «alle Widersprüche versöhnt», und viele Menschen nehmen sie «als die Offenbarung der ganzen Wahrheit» an.²³ Durch die Windungen der Geschichte kommt dieser Mensch an die Spitze der Weltverwaltung (*Comité permanent universel*) und wird zum alleinigen Herrscher einer alles befriedenden Weltmonarchie. Bei einem ökumenischen Konzil aller Christenmenschen versöhnt er die ehemals gespaltenen Kirchen und wird schliesslich als machtvoller Kaiser Roms und des ganzen Erdkreises zum «obersten Führer und Herrn»²⁴ aller Welt. Dieser Antichrist, so beschreibt dies Solov'ëv lapidar, hält «sich für das, was in Wirklichkeit Christus war.»²⁵ Einzig eine kleine Verschwörerbande chris-

¹⁹ Vgl. Wladimir Solowjew, Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist [1899–1900], in: Ludolf Müller (Hg.), Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 8, München 1980, 116–294, im Folgenden halte ich mich bei direkten Zitaten der Erzählung an die von Ludolf Müller eigens herausgegebene kritisch-kommentierte Sonderausgabe (vgl. Wladimir Solowjew, Kurze Erzählung vom Antichrist [Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte 1], hg. v. Ludolf Müller, München⁸ 1994).

²⁰ Vgl. Solowjew, Drei Gespräche (wie Anm. 19), 124f.

²¹ Zur in dieser Anspielung deutlich gemachten Auseinandersetzung Solov'ëvs mit Friedrich Nietzsche vgl. Wladimir Solowjew, Literatur oder Wahrheit? [1897], in: Ludolf Müller (Hg.), Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 8, München 1980, 44–48; Wladimir Solowjew, Die Idee des Übermenschen [1899], in: Ludolf Müller (Hg.), Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 8, München 1980, 364–376; Ludolf Müller (Hg.), Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte. Aus dem Gesamtwerk Solowjews ausgewählt und übersetzt, eingeleitet und erläutert, Freiburg i. Br. 1958. Auch das Verhältnis zu Fëdor Dostoevskij's Grossinquisitor und Solov'ëvs Antichrist vgl. Will van den Bercken, Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky, London 2011, hier 97–106.

²² Solowjew, Erzählung (wie Anm. 19), 18f.

²³ Solowjew, Erzählung (wie Anm. 19), 23f.

²⁴ Solowjew, Erzählung (wie Anm. 19), 39.

²⁵ Solowjew, Erzählung (wie Anm. 19), 19.

tustreuer Gläubiger aus den orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirchen widersetzt sich der Herrschaft des Antichrist und vollzieht in einem Akt genuiner Solidarität die wahre «Vereinigung der Kirchen», jedoch aufgrund der Verfolgung, «inmitten dunkler Nacht, an einem hochgelegenen und einsamen Ort» etwas ausserhalb von Jerusalem.²⁶ Schliesslich kehrt Christus in der Stunde höchster Bedrängnis selbst im Rahmen seiner Parusie zurück und läutet das «Ende» des «historischen Prozesses» ein, «das», so Solov'ëv, «aus dem Erscheinen, dem Triumph und dem Untergang des Antichrist besteht».²⁷

Die *Erzählung* ist die wohl einflussreichste von Solov'ëvs Schriften und hat die Rezeption seines Werkes nachhaltig geprägt: Im Blick auf die letzte Phase seines Schaffens kann sogar von einer «Antichrist-Eschatologie»²⁸ gesprochen werden.²⁹ Ich habe andernorts argumentiert, dass sich die Schriften aus dieser dunklen Phase von Solov'ëvs Biographie nur im Lichte der Kontinuitäten seiner religionsphilosophischen Gesamtkonzeption erschliessen lassen:³⁰ Kerngedanke dieses Systems ist das *Gottmenschentum* als freiheitlich-liebende Vereinigung von Gott und Mensch (bei gleichzeitiger Wahrung ihrer schöpferisch-geschöpflichen Differenz), wie es in Jesus Christus offenbar und im Symbol von Chalcedon lehramtlich festgemacht worden ist.³¹ Im Anschluss daran ist Solov'ëvs Denken

²⁶ Solowjew, *Erzählung* (wie Anm. 19), 44f.

²⁷ Solowjew, *Erzählung* (wie Anm. 19), 47f.

²⁸ So z.B. bei Ludolf Müller, *Russische Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopismus*, in: Wolfgang Böhme (Hg.), *Zeit – Endzeit – Ewigkeit* (Herrenalber Texte 78), Karlsruhe 1987, 51–69, hier 68; Oliver Dürr, *Christus oder Antichrist. Zur Frage nach der Kontinuität in Vladimir Solov'ëvs Eschatologie des vollendeten Gottmenschentums*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 66/2 (2019), 539–558, hier 552.

²⁹ Zur Eschatologie Solov'ëvs insgesamt vgl. Müller, *Russische Eschatologie* (wie Anm. 28), 51–69; Dürr, *Christus* (wie Anm. 28), 539–558; Martin Tamcke, «Denn Glanz hat dieses verfälschte Gute übergenug». Wladimir Solowjews Weg mit den Kirchen und der Kirche, in: Mariano Delgado/Gotthard Fuchs (Hg.), *Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. 3 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 4), Fribourg 2005, 99–118; etwas ältere Studien zur Thematik des vorliegenden Beitrags sind Ludwig Wenzler, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev* (Symposion 59), München 1978; Antanas Maceina, *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der «Erzählung vom Antichrist» Solowjews*, Freiburg i. Br. 1955.

³⁰ Vgl. Dürr, *Christus* (wie Anm. 28), 539–558, im Anschluss an Sergij Bulgakov, *Die Natur in der Philosophie Vladimir Solov'ëvs*, in: ders., *Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen*, Münster 2014, 262–292; Sergej Bulgakov, *Apokalyptik und Sozialismus* [1910], in: ders., *Sozialismus im Christentum?* Göttingen 1977, 53–134, bes. 132.

³¹ Solov'ëv hat diese Gedanken bereits in den «Vorlesungen über das Gottmenschentum» in seiner frühesten Schaffensphase grundgelegt, vgl. Wladimir Solowjew, *Vorlesungen über das Gottmenschentum* [1877–1881], in: Wilhelm Lettenbauer (Hg.), *Deutsche Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1978, 537–750. Die metaphysische Bedingung der Möglichkeit einer solchen Einheit ist Gegenstand von Solov'ëvs religionsphilosophischem System der so-

dezidiert ‹christlich›: «Das Teuerste am Christentum ist für uns Christus selbst»³², lässt er die orthodoxe Hauptfigur der *Erzählung* sagen. Nach eigener Aussage schrieb Solov'ëv diesen Text überhaupt nur, um dieses wichtigste Gut des Christentums vor der «Verfälschung» zu bewahren. Entsprechend lautete der Titel der *Drei Gespräche*, innerhalb derer die *Erzählung* als Handschrift eines verstorbenen Mönchs vorgelesen wird, ursprünglich: «Vom verfälschten Guten».³³ Solov'ëv will einen Betrug aufdecken, der den Glutkern des Glaubens betrifft: Christus selbst. Schon in den *Vorlesungen über das Gottmenschentum* schreibt er:

«Das Christentum hat seinen Eigengehalt, unabhängig von allen Elementen, die es sonst noch aufgenommen hat, und dieser eigene Gehalt ist einzig und allein Christus. Im Christentum als solchem finden wir Christus und nur Christus – darin liegt die Wahrheit – so oft ausgesprochen und so selten innerlich erfasst.»³⁴

Solov'ëvs Sophiologie versucht, alle Wirklichkeit im Lichte dieser Wahrheit Christi zu sehen und sowohl philosophisch-metaphysisch als auch literarisch-poetisch zu umkreisen.³⁵ Die liebende Einheit von Gott, Mensch und Kosmos, die in Jesus Christus bereits Realität geworden ist, muss sich, so Solov'ëv, in der freiheitlichen Geschichte der Menschheit als Ganzer noch bewähren. An einer entscheidenden Stelle in der *Rechtfertigung des Guten* schreibt Solov'ëv dazu:

«Durch sein Wort und durch die Tat seines Lebens [...] hat der wirkliche Gottmensch den Menschen das Reich Gottes offenbart; aber die Offenbarung kann hier schon nach dem Sinn und dem Gesetz dieses neuen Reiches nicht mit dessen Erlangen zusammenfallen. Indem die vollkommene sittliche Ordnung die unbedingte Bedeutung jeder Person verwirklicht, setzt sie die sittliche Freiheit eines jeden Menschen voraus. Die wirkliche Freiheit aber wird für den endlichen Geist nur durch die Erfahrung erworben: frei wählen kann nur der, der das, was er wählt, und dessen Gegensatz erkannt und erfahren hat. Und wenn *Christus* das Böse im wahren Mittelpunkt des Universums, das heißt in sich selbst auch endgültig besiegt hat, so musste sich doch die Überwindung des Bösen an der Peripherie der Welt, das heißt im kollektiven Ganzen der Menschheit vollziehen.»³⁶

Der Weltprozess ist für Solov'ëv das ambivalente Drama der freien und liebenden Beziehung jedes einzelnen Elements zum göttlichen Prinzip und dadurch

nannten ‹Sophiologie› (vgl. dazu Dürr, Christus [wie Anm. 28], 553–555; Grzegorz Przebinda/Edward Swiderski, Vladimir Solov'ëvs Fundamental Philosophical Ideas, in: *Studies in East European Thought*, 54/1–2 [2002], 47–69).

³² Solowjew, *Erzählung* (wie Anm. 19), 38.

³³ Vgl. Wenzler, *Freiheit* (wie Anm. 29), 346.

³⁴ Solowjew, *Vorlesungen* (wie Anm. 31), 667.

³⁵ Vgl. Michael Martin, *The Submerged Reality. Sophiology and the Turn to a Poetic Metaphysics*, Kettering, OH 2015, bes. 142–148.

³⁶ Wladimir Solowjew, *Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie* (Deutsche Gesamtausgabe 5), München 1976, hier 295 (Herv. im Original).

zum All-Ganzen. Ziel der Geschichte ist die eschatologische «All-Einheit», wobei er sich die Wirklichkeit als differenzierte und gleichwohl metaphysisch geeinte «Vielheit» von «Elementen eines organischen Systems» vorstellt.³⁷ Dieses Ziel kann der Schöpfung nicht in einem metaphysischen Gewaltakt aufgezwängt werden. Vielmehr muss der Weltprozess unter Einschluss der menschlichen Freiheit auf einen Moment hinauslaufen, an dem «nicht nur einzelne Personen, sondern [...] die ganze menschliche Gesellschaft bereit sein wird, eine bewusste und freie Wahl zwischen dem unbedingten Guten und seinem Gegensatz zu treffen.»³⁸

Diese Wahl zwischen Gegensätzen impliziert für Solov'ëv einen Gegenspieler zu Christus – einen Anti-Christus. Als Kontrastbild zum Gottmenschen ist der Antichrist indes kein Konzept, das Solov'ëv erst am Ende seines Lebens «entdeckt» hätte, sondern die logische Implikation seiner «Eschatologie des vollendeten Gottmenschentums».³⁹ Die Freiheit *zu* Christus bedeutet zugleich auch die Möglichkeit seiner Ablehnung, des Betrugs und des falschen Scheins. So werden christologische Überlegungen für Solov'ëv zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen über das Böse. An Jesus Christus, der – in der Unterordnung seines menschlichen unter den göttlichen Willen – sein Leben in selbstloser Liebe für die Welt hingab, kristallisiert sich für Solov'ëv das Böse als antichristliches Prinzip: «Der Mensch», so schreibt er, «der durch sich selbst [...] göttliche Bedeutung erlangen will, ein solcher individueller Mensch-Gott ist die Verkörperung der Lüge, eine Parodie auf Christus oder der Antichrist.»⁴⁰ Damit schärft sich der Blick auf das Böse als Ablehnung des Guten.⁴¹ Böse ist für Solov'ëv die «ausschliessliche Selbstbehauptung», der «feindliche Gegensatz zwischen sich selbst und allen anderen und die praktische Verneinung dieser anderen».⁴² Dieser Egoismus läuft darauf hinaus, dass der Mensch «sein ausschliessliches Ich an die Stelle des Ganzen» stellt.⁴³ In der *Erzählung* keimt dieses Böse in der «maßlosen Eigenliebe» des Antichrist: «[S]ein klarer Geist wies ihn immer auf die Wahrheit dessen, woran man glauben muss: an das Gute, an Gott, an den Messias. Daran *glaubte* er, aber er *liebte* nur *sich allein*. Er glaubte an Gott, aber ohne es zu wollen und ohne sich darüber klar zu sein, zog er in der Tiefe seiner Seele sich Ihm vor.»⁴⁴

³⁷ Vgl. Solowjew, Vorlesungen (wie Anm. 31), 607. An anderer Stelle schreibt er: «Das reale Ganze ist der lebendige Organismus. Gott als das Seiende, das seinen Inhalt verwirklicht hat, als das Eine, das alle Vielheit in sich birgt – ist ein lebendiger Organismus» (vgl. Solowjew, Vorlesungen [wie Anm. 31], 668).

³⁸ Solowjew, Rechtfertigung (wie Anm. 35), 296.

³⁹ Dürr, Christus (wie Anm. 28), 539–558, bes. 553–555.

⁴⁰ Wladimir Solowjew, Die geistlichen Grundlagen des Lebens [1882–1884], in: Wladimir Szykarski (Hg.), Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1957, 7–152, hier 135.

⁴¹ Vgl. Müller, Russische Eschatologie (wie Anm. 28), 59; 64.

⁴² Solowjew, Vorlesungen (wie Anm. 31), 688f.

⁴³ Solowjew, Vorlesungen (wie Anm. 31), 688f.

⁴⁴ Solowjew, *Erzählung* (wie Anm. 19), 19, Herv. im Original.

Da Solov'ëv das All-Ganze der Wirklichkeit als lebendigen Organismus versteht, kommt mit dem Bösen auch der Tod. Wenn sich ein einzelnes Glied des kosmischen Leibes aus dem Gesamtorganismus herauslöst und in Unabhängigkeit selbst behaupten möchte, verwelkt es, abgeschnitten von seiner ontologischen Quelle, notwendigerweise so wie das fallende Laub im Herbst (vgl. Joh 15,4). Deswegen kann die letzte «Wiederherstellung der menschlichen Ganzheit» auch nicht individuell erfolgen, nicht einmal nur sozial, wenn diese Sozialität exklusiv-innerweltlich konzipiert wird, sondern allein durch die Vereinigung mit Gott:

«Die Ganzheit des universellen Menschen wird hergestellt durch die göttliche Liebe, die den Menschen nicht nur hinaufhebt bis zu Gott, sondern, indem sie ihn innerlich mit der Gottheit eins werden lässt, ihm die Fähigkeit gibt, in ihr alles Seiende zu umfassen, wobei sie ihn mit der ganzen Schöpfung in unlöslicher und ewiger Einheit verbindet.»⁴⁵

Nur diese göttliche Liebe, so schreibt Solov'ëv, überwindet sowohl das sittliche Böse als auch seine physischen Folgen – Krankheit und Tod: «Das Werk dieser Liebe ist die Auferstehung am Ende der Zeiten.»⁴⁶ Der letzte und äusserste Feind, den es zu überwinden gilt, ist der Tod (vgl. 1 Kor 15,26), jedoch ist in der Auferstehung Jesu Christi der Grund für diese Überwindung bereits gelegt. Dennoch kann die Wiederherstellung im Raum der Freiheit nicht durch einen Automatismus von Seiten Gottes her bewerkstelligt werden. Vielmehr muss die Menschheit selbst «in einer langen Reihe freier Akte» die «ganze rebellische Vielheit wieder mit sich selbst und mit Gott versöhnen».⁴⁷ Im Sprachspiel Solov'ëvs ist dies die individuelle und kollektive «Sophianisierung» der Menschheit und der Welt. In der theologischen Sprache der Ostkirche entspricht dem die Vergöttlichung (*theosis*) der Schöpfung, die vom Menschen in der Gnade geschichtlich erkämpft und als innerer Besitz angeeignet werden muss. Die wahre Einheit in der Liebe muss beidseitig sein: ein synergischer, freier Akt von Gott *und* Mensch.⁴⁸ Hingegen müssen jegliche exklusiv-innerweltlichen Versuche des Menschen, den Tod zu überwinden und die Geschichte zu ihrem guten Ende zu bringen, im Sinne Solov'ëvs, als «antichristliche» Versuchungen entlarvt werden.

Im Letzten ist der Antichrist für Solov'ëv ein Betrüger. Sein Betrug ist eine falsche Einheit, die nur äusserlich zusammenpfercht, was innerlich in Liebe ver-

⁴⁵ Wladimir Solowjew, *Russland und die Universale Kirche* [1889], in: Wladimir Szykarski (Hg.), *Deutsche Gesamtausgabe*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1954, 145–419, hier 419.

⁴⁶ Solowjew, *Russland* (wie Anm. 45), 419, vgl. dazu Oliver Dürr, *Auferstehung des Fleisches. Umriss einer leibhaftigen Anthropologie* (Studia Oecumenica Friburgensia 91), Münster 2020.

⁴⁷ Solowjew, *Vorlesungen* (wie Anm. 31), 707.

⁴⁸ Vgl. Solowjew, *Vorlesungen* (wie Anm. 31), 555; 707; 732.

eint werden sollte. Dieser antichristliche Schein steht dabei der echten Wiedervereinigung des Kosmos im Wege und muss überwunden werden. Der Antichrist ist für Solov'ëv ein religiöser Usurpator, «der durch ‹Raub› und nicht durch geistliche Tat die Würde des Sohnes Gottes zu erlangen sucht»⁴⁹ und deshalb letztlich nur eine «glänzende Hülle des Guten und der Gerechtigkeit» ohne wirkliche Substanz bieten kann:⁵⁰ «Im voraus auf diese trügerische Maske hinzuweisen, unter der sich der Abgrund des Bösen verbirgt», schreibt er, «war meine höchste Absicht»⁵¹, denn «Glanz hat dieses verfälschte Gute übergenugt, aber wirkliche Kraft keine.»⁵² Ultimativ ist das Böse für Solov'ëv also kein eigenständiges ontologisches Prinzip, keine eigenständige Wesenheit, sondern ‹nur› das falsche, egoistische und exklusive Verhalten individueller Elemente der Wirklichkeit – seine Kraft, so macht Solov'ëv immer wieder deutlich, liegt allein in der Schwäche des Guten.⁵³

Institutionalisierter Antichrist

Auch Ivan Illich (1926–2002) fühlte sich in seinen kritischen Gegenwartsdiagnosen immer wieder dazu genötigt, auf die biblisch-theologische Rede vom «Geheimnis des Bösen» (vgl. 2 Thess 2,7) zurückzugreifen. Dieses sei der Schlüssel, um die pervertierten Strukturen unserer modernen Gegenwart wirklich zu verstehen.⁵⁴ Zusammen mit diesem Geheimnis des Bösen tritt im Kontext des Thessalonicherbriefs ein «Mann der Gesetzlosigkeit» (2 Thess 2,3) auf, den die christliche Tradition seit Irenäus in der Regel mit dem Antichrist identifiziert und als Einzelfigur verstanden hat. Illich erahnte jedoch bereits im 20. Jahrhundert, dass das ‹Antichristliche› als Gegenpart zur Person Jesu Christi vielleicht nicht als personaler Antagonist, sondern eher als etwas schlechthin Apersonales begriffen werden müsste – auch wenn sich dieses Antichristliche sehr wohl in Systemen verwirklicht, die durch menschliche Personen getragen sind.⁵⁵

Aus dieser Warte interpretiert Illich die Moderne in den ehemals christlichen Ländern des Westens als eine Perversion der frohen Botschaft des christlichen Glaubens: Den Kern dieses Evangeliums arbeitet Illich an der Beispielerzählung

⁴⁹ Solowjew, *Drei Gespräche* (wie Anm. 19), 124.

⁵⁰ Solowjew, *Drei Gespräche* (wie Anm. 19), 127.

⁵¹ Solowjew, *Drei Gespräche* (wie Anm. 19), 127.

⁵² Solowjew, *Erzählung* (wie Anm. 19), 48.

⁵³ Vgl. Solowjew, *Vorlesungen* (wie Anm. 31), 564.

⁵⁴ Vgl. Ivan Illich, *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München 2006, hier 86.

⁵⁵ Vgl. Illich, *Zukunft* (wie Anm. 54), 87.

des barmherzigen Samariters heraus (vgl. Lk 10,25–37).⁵⁶ Diese wird in der Regel als universalethische Aufforderung zur Hilfe für Bedürftige verstanden. Illich weist jedoch darauf hin, dass die einleitende Frage, die Jesus zur Erzählung veranlasst, nicht lautet: «Wie soll ich mit meinem Nächsten umgehen?», sondern: «Wer ist mein Nächster?» (vgl. Lk 10,29).⁵⁷ In dieser Perspektive stellt die Erzählung einerseits die radikale Freiheit heraus, sich dem Nächsten, sogar den Feinden, in Liebe zuzuwenden, und verweist andererseits auf die revolutionäre Einsicht, dass keine konventionellen Kategorien – Rechte, Bräuche, Sprachen, Kulturen oder Religionen – abstrakt festlegen können, *wer* dieser Nächste sei.⁵⁸ Der Samariter, so Illich, hilft nicht aufgrund einer allgemein vorgeschriebenen Verhaltensregel oder ethischen Pflicht, sondern weil er auf den konkreten Ruf und Willen Gottes hört, der sich in diesem leidenden Juden im Strassengraben äussert, und er verkörpert in seiner Tat zugleich die freie und liebende Zuwendung Gottes zum Menschen *und* die Möglichkeit, Gott im Fleisch zu lieben.⁵⁹ Sinnspitze der Erzählung ist also die radikale Freiheit, sich in Liebe dem oder der Nächsten zuzuwenden, wer auch immer er oder sie sei. Durch solche konkreten Taten und Begegnungen entsteht ein Netzwerk freiheitlicher (weil freiwilliger) Agape-Beziehungen, in dem das Reich Gottes als dynamische Realität bereits in der Geschichte aufblitzt.⁶⁰ Für Illich kann die Realität solcher Agape-Beziehungen, ihrer freiheitlichen Natur geschuldet, niemals strukturell gewährleistet, moralisch gefordert oder gar erzwungen werden. Deshalb sieht er die jesuanische Vision personalen und relationalen Menschsein radikal bedroht, durch schlechte Formen der Objektivierung, Professionalisierung und Institutionalisierung von immer mehr Lebensbereichen.

Aus dieser Warte entwickelt Illich eine eigene Genealogie der Moderne und argumentiert, diese sei nur als Perversion (*corruptio*) des christlichen Evangeliums zu verstehen, als «Verderbnis des Besten, die dann eintritt, wenn die Frohe Botschaft institutionalisiert wird und die Liebe verkehrt wird in den Anspruch auf

⁵⁶ Vgl. dazu Illich, *Zukunft* (wie Anm. 54), 71–83; zur Interpretation Illichs vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, hier 737–744; David Cayley, Introduction, in: Ivan Illich, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as Told to David Cayley*, Toronto 2005, 1–44, hier 29–37; Karl Kardinal Lehmann, *Entsteht aus dem verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich*, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann, *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2018, 327–349.

⁵⁷ Vgl. Illich, *Zukunft* (wie Anm. 54), 75.

⁵⁸ Vgl. Illich, *Zukunft* (wie Anm. 54), 74f.

⁵⁹ Vgl. Cayley, Introduction (wie Anm. 55), 30.

⁶⁰ Vgl. Illich, *Zukunft* (wie Anm. 54), 71–83; Taylor, *Secular Age* (wie Anm. 56), 282; 737; Charles Taylor, Foreword, in: Ivan Illich, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as Told to David Cayley*, Toronto 2005, ix–xiv.

Dienstleistungen.»⁶¹ Er kritisiert die modernen Institutionen insgesamt als «Täuschungen»,⁶² das heisst «antichristliche» Versuche, den freien Geist des christlichen Evangeliums strukturell fest zu machen, zu garantieren, zu erzwingen.⁶³ Es geht Illich dabei nicht um konkrete Spekulationen darüber, wer der Antichrist sei, sondern darum, die Idee der «Sünde» und ihre Konsequenzen zu begreifen. Für Illich «kann die Schrecken der Moderne nur erfassen [...], wer die Sündhaftigkeit versteht, die in der Ablehnung der neuen Freiheit liegt, die im Evangelium angeboten wird.»⁶⁴ Diese spezifische Freiheit ist eine direkte Konsequenz der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Im Gottmenschen hat sich die Menschheit als gottfähig erwiesen. Man kann Gott im Nächsten begegnen, Gottes ewiger Herrlichkeit in irdenen Gefässen (vgl. 2 Kor 4,6f), ja sogar in der geschundenen Gestalt verworfenen Lebens.⁶⁵ Im Lichte dieser Offenbarung des christlichen Glaubens steht jeder Mensch vor der freien Wahl, seine Mitmenschen als Ebenbilder Gottes von unverlierbarem Wert zu behandeln (das ist die wahre Freiheit) oder nicht (das nennt Illich: «Sünde»), ultimativ geht es darum, Gott selbst in diesen Menschen zu begegnen oder diese Begegnung mit Gott zu verfehlen. Wer die gottgegebene Würde eines Menschen ignoriert, in Frage stellt oder sogar ganz ablehnt, so argumentiert Illich, der sündigt: «Die Ablehnung deiner Würde – das ist Sünde.»⁶⁶ Damit ist für Illich an das genuin Christliche gerührt: «Die Vorstellung, dass ich – wenn ich dir nicht antworte, wenn du an meine Treue appellierst – Gott persönlich beleidige, diese Vorstellung ist wesentlich, um zu verstehen, worum es im Christentum geht.»⁶⁷

Im Blick auf diese spezifisch christliche Offenbarung klärt sich für Illich, weshalb das Böse bzw. der Antichrist als «Geheimnis» bezeichnet wird und zu den Dingen gehört, die nur ein eingeweihter Christ erkennen könne: «Das *mysterium iniquitatis* ist ein *mysterium*, weil es nur durch die Offenbarung Gottes in Christus erfasst werden kann.»⁶⁸ Es besteht, so Illich, wesentlich in der Ablehnung genau dieses Geoffenbarten: Weil jeder Mensch von göttlicher Würde und zur göttlicher Herrlichkeit berufen ist (vgl. Kol 1,27), kristallisiert sich das Antichristliche, wie

⁶¹ Illich, Zukunft (wie Anm. 54), 86.

⁶² Ivan Illich, Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken, München 1996, hier 11.

⁶³ Vgl. dazu exemplarisch Ivan Illich, Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens, München ⁵2007; Ivan Illich, Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift, München ⁵2003, Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, München ³2014; Ivan Illich, Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit, München ²1995.

⁶⁴ Illich, Zukunft (wie Anm. 54), 88.

⁶⁵ Vgl. dazu Dürr, Homo Novus (wie Anm. 17), 455–465.

⁶⁶ Illich, Zukunft (wie Anm. 54), 87.

⁶⁷ Illich, Zukunft (wie Anm. 54), 87.

⁶⁸ Illich, Zukunft (wie Anm. 54), 85; vgl. Sparr, Antichrist (wie Anm. 11), 534: «Erst seitdem die Prädikation Jesu von Nazareth als des Christus Gottes möglich ist und nur wo sie in Gestalt des Christentums präsent ist, kann so etwas wie ein A[ntichrist] auftreten».

es in der Ermordung Jesu Christi konkret wurde, an der Sünde am Mitmenschen, spezifisch seiner Tötung – die bereits in der Zeit des Alten Testaments als Ursünde verstanden wurde (vgl. Gen 4,8; Ex 20,13; Deut 5,17). Wer im Lichte der Offenbarung Jesu Christi andere Menschen martert, wie Christus am Kreuz gemartert wurde, verwirklicht konkret das Antichristliche in der Welt. Diese Einsicht hängt jedoch am christlich geoffenbarten und geglaubten Menschenbild.

Digitale Kybernetik

Was Vladimir Solov'ëv noch gar nicht und Ivan Illich erst vage erahnen konnten, war die Potenzierung von apersonalen systemisch-technischen Herrschaftssystemen, die sich mit der digitalen Transformation der Gesellschaft im 21. Jahrhundert ereignet hat. Andernorts habe ich darüber ausführlicher geschrieben und kann hier nur einige Kernaussagen zusammenfassen und weiterentwickeln.⁶⁹

Paradigmatisch und wegweisend für diese Entwicklungen war die *Kybernetik* (Steuerungskunst) im 20. Jahrhundert (die wiederum Illich bereits reflektiert hat).⁷⁰ Norbert Wiener bringt ihr Anliegen folgendermassen auf den Punkt:

«Cybernetics attempts to find the common elements in the functioning of automatic machines and of the human nervous system, and to develop a theory which will cover the entire field of control and communication in machines and living organisms.»⁷¹

Der entsprechende Weltzugang fügt sich nahtlos in das umfassendere Programm neuzeitlicher Wissenschaft, gesellschaftlicher Disziplinierung und technischer Weltgestaltung ein, das die Geschichte des Westens bis heute prägt.⁷² Die nicht zuletzt durch die Kybernetik selbst entfesselten technischen Potentiale wirken sich nachhaltig auf das menschliche Selbst- und Weltbild aus.⁷³ Letztlich

⁶⁹ Vgl. dazu Dürr, *Homo Novus* (wie Anm. 17), bes. 171–213.

⁷⁰ Vgl. Illich, *Zukunft* (wie Anm. 54), 226–229.

⁷¹ Norbert Wiener, *Cybernetics*, in: *Scientific American*, 179/5 (1948), 14–19, hier 14; vgl. Norbert Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Second ed. Cambridge, Massachusetts 1985 [1948/1961], hier 116–133.

⁷² Vgl. dazu Taylor, *Secular Age* (wie Anm. 56); Illich, *Zukunft* (wie Anm. 54); Louis Dupré, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven, CT 1993, bes. 93–163.

⁷³ Vgl. dazu Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a. M. 2003; Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, 3 Bde., Paris 1996–2001; andernorts habe ich im Blick auf diese Veränderungen von einer «Computeranthropologie» gesprochen, vgl. Dürr, *Homo Novus* (wie Anm. 17), 215–261; Oliver Dürr, *Digitaltechnologische Aufklärung. Zur pharmakologischen Herausforderung der Technik im Zeitalter der künstlich erweiterten Intelligenz*, in: Jan Juhani Steinmann (Hg.), *Die Alpen und das Valley. Natur und Technik im digitalen Zeitalter*, Göttingen 2022, 27–43, hier 29–31.

«verschwindet» in dieser Perspektive, wie bereits Martin Heidegger kommentierte, «der Unterschied zwischen den automatischen Maschinen und den Lebewesen»⁷⁴ gänzlich und bereitet dabei den Gedanken vor, Menschen und Computer seien im Wesentlichen vergleichbar. Die kybernetisch imaginierte Welt suggerierte schliesslich eine restlose Verfügbarkeit, Kontrolle und Steuerung der Wirklichkeit, auch des menschlichen Lebens. Im digitalen Zeitalter wurden entsprechend die Möglichkeiten technischer Weltgestaltung durch algorithmisch getriebene Innovationen dramatisch revolutioniert. Symbolisch für deren Ambivalenz ist der Umstand, dass die mitunter potentesten solcher digitaltechnischen Systeme mit sogenannten «Black-Box-Algorithmen» operieren, deren hochkomplexe Kalküle gar nicht mehr nachvollzogen werden können.⁷⁵ So verliert der Mensch in gewisser Hinsicht seine Kontrolle gerade an diejenigen Systeme, die er als wirksamste Mittel zur Steuerung und Gestaltung von Wirklichkeit einsetzen möchte.⁷⁶ Der Umgang mit zunehmend komplexer werdenden Techniksystemen einer digitalisierten Welt kann dann auch mit Erfahrungen der Handlungsunfähigkeit, Überforderung und Ohnmacht verbunden sein. Dadurch wachsen das Bedürfnis und die Bereitschaft, Verantwortung, Entscheidungen und Handlungsträgerschaft an technische Systeme abzutreten, die ja, aus kybernetischer Sicht, vom Menschen gar nicht so verschieden zu sein scheinen – und wenn, dann im Sinne ihrer Überlegenheit.⁷⁷ Transhumanistische Narrative einer zukünftigen Ablösung und Ersetzung des Menschen durch sogenannte «künstliche Intelligenzen» knüpfen hier an.⁷⁸ Nicht auszuschliessen ist, dass Freiheit und Verantwortung an die hinter den Maschinen und Algorithmen verborgenen «Programmierer» abgetreten werden, die sich durch diese Anonymität der öffentlichen Rechenschaft entziehen.

Kybernetische Gedanken verquicken sich konkret mit politischen Programmen: Das französische Autorenkollektiv *Tiqqun* bringt dies auf den Begriff der «kybernetischen Hypothese»:

«L'hypothèse cybernétique [...] propose de concevoir les comportements biologiques, physiques, sociaux comme intégralement programmés et reprogrammables.

⁷⁴ Martin Heidegger, Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens, in: Petra Jaeger/Rudolf Lüthe (Hg.), Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart, Würzburg 1983, 11–22, hier 16; zur Genealogie dieser Mechanisierung des Menschen vgl. Dürr, Homo Novus (wie Anm. 17), 216–244.

⁷⁵ Vgl. Dürr, Homo Novus (wie Anm. 17), 290–330.

⁷⁶ Vgl. Dürr, Homo Novus (wie Anm. 17), 204–211.

⁷⁷ Vgl. Dürr, Homo Novus (wie Anm. 17), 212f.

⁷⁸ Das gilt sowohl für utopisch-transhumanistische Entwürfe (vgl. dazu Dürr, Homo Novus [wie Anm. 17], bes. 61–106) als auch für dystopische Zukunftsszenarien wie sie beispielsweise Yuval Noah Harari vorgelegt hat (vgl. Yuval Noah Harari, Homo Deus. A Brief History of Tomorrow, London ³2017).

Plus précisément elle se représente chaque comportement comme «piloté» en dernière instance par la nécessité de survie d'un «système» qui le rend possible et auquel il droit contribuer.»⁷⁹

Die entsprechenden, den einzelnen Menschen für das Gesamtsystem vereinnahmenden Tendenzen, lassen sich in bio- und psychokapitalistischen Herrschaftssystemen,⁸⁰ in den «instrumentarischen»⁸¹ Dynamiken des digitalen Überwachungskapitalismus und nicht zuletzt auch in den Zukunftsvisionen des zeitgenössischen Transhumanismus (sofern sie konsequent zu Ende gedacht werden)⁸² beobachten. Es gehört zum Verdienst Michel Foucaults, in den Tendenzen moderner Kontroll- und Herrschaftsprogramme einen säkularisierten Anspruch religiöser (und spezifisch christlicher) Heilsversprechen der ehemals kirchlichen Pastormacht diagnostiziert zu haben.⁸³ Dementsprechend wird im Digitalzeitalter auch die christliche Vision eines inkarnierten Netzwerks von Agape-Beziehungen durch die Alternative eines virtuellen Netzwerks abgelöst. Im digitalen Raum geschieht, was in der analogen Welt immer nur annähernd erreicht werden konnte: die restlose kybernetische Kontrolle und Steuerung von Wirklichkeit.

Gleichwohl schliesst sich gerade hier der Kreis: Denn just die algorithmisch getriebenen Systemtechniken, die dabei eingesetzt werden sollen, entziehen sich selbst wiederum der menschlichen Kontrolle. Das gilt schon für herkömmliche Maschinen: Die in ihnen materialisierten Handlungsabläufe sind festgelegt und können insofern von Personen nur noch initiiert, aber nicht mehr beeinflusst werden. Das wirft einen ethischen Schatten auf die Frage nach menschlicher Verantwortung im Blick auf die Folgen des Maschinenbetriebs.⁸⁴ Im digitalen Zeitalter hat sich im Vergleich dazu die Eigenwirksamkeit der Technik noch einmal dramatisch potenziert. Fast jedes menschliche Leben ist heute von algorithmischen Digitaltechniken berührt, und das heisst, sie stehen unter dem direkten Einfluss apersonaler Systeme. Auf Algorithmen basierende Systeme liefern die Basis für Ent-

⁷⁹ Tiqqun, *L'hypothèse cybernétique*, in: *Zone d'Opacité Offensive* (Tiqqun #2), 2001, 224–339, hier 230 (Herv. im Original).

⁸⁰ Vgl. Bernard Stiegler, *Von der Biopolitik zur Psychomacht* (Logik der Sorge I.2), Frankfurt a.M. 2015; Byung-Chul Han, *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Frankfurt a.M. 2014.

⁸¹ Vgl. Shoshana Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt/New York 2019; Byung-Chul Han, *Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie*, Berlin 2021. Shoshana Zuboff definiert «Instrumentarismus» als «Instrumentierung und Instrumentalisierung von Verhalten zum Zweck seiner Modifizierung, Vorhersage und Modifizierung» (Zuboff, *Überwachungskapitalismus*, 412).

⁸² Vgl. Dürr, *Homo Novus* (wie Anm. 17), 109–147; 263–332.

⁸³ Michel Foucault, *Le sujet et le pouvoir* [1982], in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.), *Dits et écrits 1980–1988* (Dits et écrits 1954–1988 IV), Paris 1994, 222–243, hier 229f.

⁸⁴ Vgl. Christoph Hubig, *Technik- und Wissenschaftsethik: Ein Leitfaden*, Berlin 1993, hier 55.

scheidungen in der Rechtsprechung, der Sozialhilfe und bei Bewerbungen im Arbeitsmarkt. Sie durchdringen Produktion, Logistik und Infrastruktur. Sie befeuern technische Innovationen, Forschung und Wissenschaft. Sie sind aber auch die Grundlage digitaler Massenüberwachung, systematischer Manipulation und neuartiger Formen der Kriegsführung. Wie liesse sich die digitale Kybernetik einordnen, im Sinne einer Hermeneutik des Antichrist?

Schluss: Kybernetischer Antichrist

Die theologische Kategorie des «Antichrist», wie sie in diesem Beitrag umrissen wurde, erlaubt die Dynamiken einer digital getriebenen Kybernetik in der Problematik ihrer spezifisch «apersonalen» Qualität zu analysieren: Besteht doch hier die Gefahr, dass sich die liebevolle und konkrete Zwischenmenschlichkeit, wie sie in Jesus Christus offenbart und an der Erzählung vom barmherzigen Samariter festgemacht wurde, in ihr schieres Gegenteil verkehrt. Überall dort, wo mithilfe solcher Technologien Würde, Freiheit und Leben menschlicher Personen beeinträchtigt wird, muss im Lichte des bisher Gesagten von «antichristlichen» Dynamiken «sündhafter» Systeme geredet werden. Dass diese Technologien im Lichte ihrer gesellschaftlichen Wirkmacht am Ende doch adäquat als «etwas» und nicht «jemand» beschrieben werden,⁸⁵ lässt erahnen, warum den Herausforderungen des digitalen Zeitalters nicht allein mit klassisch-ethischen Kategorien und Diskursen beizukommen ist. Diese Systeme sind als apersonale Scheinsubjekte nämlich immun gegen jede Ethik. Ihre Komplexität erlaubt es uns nicht mehr, Verantwortung konkret zuzuschreiben, und dennoch sind sie Ursache von Übeln, die eine menschliche Gesellschaft nicht ignorieren kann. Ergänzend gilt es also biblisch-hermeneutische und systematisch-theologische Perspektiven zu kultivieren. Der Umstand, dass diese Übel schliesslich die Schattenseite *positiver* Möglichkeiten dessen sind, was mit diesen Technologien möglich wäre, überrascht aus der Linse der christlichen Eschatologie durchaus nicht: Das Böse, als «antichristlich» gefasstes, ist ja stets vom Schein des Guten umhüllt, es ist die Perversion des Guten. Sündhafte Strukturen wirken Böses mitunter durch das Gute (vgl. Röm 7,13).⁸⁶ Eine Sensibilität für diese Ambivalenz und die Dynamiken menschlicher Selbsttäuschung, ist ein wichtiger Erkenntnisgewinn der systematisch-theologischen Beschäftigung mit dem Antichrist.⁸⁷ Überall dort, wo dem Apersonalen

⁸⁵ Zu dieser Unterscheidung vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 2006.

⁸⁶ Lauren Winner spricht im Blick auf diese Ambivalenz von einem «characteristic damage» sündhafter Strukturen (vgl. Lauren Winner, *The Dangers of Christian Practice. On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin*, New Haven, Connecticut 2018).

⁸⁷ Eine historische und systematisch reflektierte Rekonstruktion der Geschichte solcher Selbsttäuschungen wäre m.E. ein lohnendes Unternehmen.

Entscheidungen über Leben und Tod von Personen zugeordnet werden (wo folglich Algorithmen «entscheiden», bzw. wo deren Ergebnisse als «Entscheidungen» akzeptiert werden) und deshalb Menschen, denen göttliche Würde zukommt, darunter leiden oder, schlimmer noch, deswegen umkommen, verwirklicht sich aus christlicher Sicht das Antichristliche – das aber als solches nur erkannt wird, sofern die theologisch reflektierte Perspektive des christlichen Glaubens eingenommen wird.

Der vorliegende Beitrag ist im Blick auf die theologische Konzeption des Antichrist besonders auch dem Drama menschlicher Freiheit nachgegangen. Es ging dabei im Kern um einen christlich-theologischen Blick auf die digitalisierte Gesellschaft durch die hermeneutische Linse zweier exemplarischer Antichrist-Traditionen (bei Vladimir Solov'ëv und Ivan Illich). Zentral ist hierbei der Wandel von der älteren Tradition einer direkten Identifizierung von einzelnen historischen Personen als Antichrist hin zur Sensibilität für die antichristliche Dimension von apersonalen Systemen geworden, die in der Gestalt von sogenannten «künstlichen Intelligenzen» unsere Gesellschaften faktisch schon längst prägen. Der Problematik dieser Digitaltechniken ist nun weder durch begleitende ethische Reflexion allein noch durch rein technische Verbesserungsprozesse beizukommen (wenn gleich umgekehrt eine Lösung der zugrundeliegenden anthropologischen Probleme sich positiv auf ethische, juristische, politische, forschungspolitische und technische Diskurse auswirken könnte). Letztlich hängen Vorstellung und Rede vom «Antichristlichen» an der menschlichen Person, ihrer Freiheit und Würde – die christlich-theologisch in der Gottebenbildlichkeit des Menschen verwurzelt ist, zu der sich der Mensch wiederum frei verhalten muss. Wo hingegen Menschen sich selbst täuschen (in Bezug auf sich selbst oder ein externes Gut), da kann das Böse im Gewand dieses Guten auftreten und dieses Gut pervertieren (*corruptio*). Bei Solov'ëv ist dieser Gedanke auf Überlegungen zur kirchlichen Ökumene und zum Weltfrieden gerichtet, bei Illich auf die Reflexion der Institutionen unserer spätmodernen Gesellschaften angewandt. Heute, so lautet die These des vorliegenden Beitrags, könnte er fruchtbar auf die Chancen der algorithmisch getriebenen Digitalisierung fokussieren: Ein Gut, dessen Perversion abzuwenden zu den zentralen kulturellen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gehören muss.⁸⁸

⁸⁸ Die hier dargelegten Gedankengänge sind in ihrer Thesenhaftigkeit als Gesprächsöffner gedacht. Vielen Folgefragen müsste im Rahmen weiterführender Studien nachgegangen werden. Das Projekt einer «Techniktheologie» ist diesem Unterfangen gewidmet.

Kybernetischer Antichrist – Zur theologischen Dimension der Frage nach dem Bösen im digitalen Zeitalter

In der christlichen Tradition wurde die Figur des «Antichrist» in der Regel als individuelle Gestalt verstanden, die konkret identifiziert werden könne. Erst in jüngerer Zeit kann eine Verschiebung beobachtet werden, vom Antichrist als konkret benennbarer Einzelfigur hin zu Konzeptionen von machtvollen (antichristlichen) Strukturen oder Systemen. Der vorliegende Beitrag zeichnet diese historische Entwicklung von Antichristdeutungen anhand zweier Schlaglichter nach: Vladimir Solov'ëv (1853–1900) denkt noch über einen personalen Gegenspieler zu Christus nach, während sich Ivan Illich (1926–2002) bereits mit den strukturellen und institutionellen Herausforderungen seiner Zeit beschäftigt. Die aus diesen unterschiedlichen Antichristkonzeptionen gewonnenen Erkenntnisse werden schliesslich für die theologische Interpretation der anthropologischen Herausforderungen unserer durch die Digitalisierung geprägten kybernetischen Gegenwart fruchtbar gemacht. Die algorithmisch getragenen Techniksyste me des 21. Jahrhunderts haben nämlich das Potential inne, unsere Gesellschaften nachhaltig zu transformieren. Sie sind ein Gut, dessen Perversionen zu vermeiden eine dringliche Aufgabe ist. Denn obwohl sie stets durch menschliche Personen getragen sind, konstituieren solche Systeme eine neuartige Form von «apersonalen» Wirkmächten, die als «antichristliche» begriffen werden müssen, wo auch immer sie die Würde, Freiheit, Leib und Leben menschlicher Personen bedrohen.

Antichrist – Kybernetik – Digitalisierung – Künstliche Intelligenz – Algorithmen – Sünde – Menschenwürde – Gottebenbildlichkeit.

L'Antéchrist cybernétique – La dimension théologique de la question du mal à l'ère numérique

Dans la tradition chrétienne, la figure de l'«Antéchrist» était généralement comprise comme un personnage individuel qui pouvait être concrètement identifié. Ce n'est que récemment que l'on peut observer un glissement de l'Antéchrist en tant que figure individuelle concrètement identifiable vers des conceptions de structures ou de systèmes puissants (antichrétiens). Le présent article retrace cette évolution historique des interprétations de l'Antéchrist à l'aide de deux exemples: Vladimir Solov'ëv (1853–1900) réfléchit encore à un adversaire personnel du Christ, tandis qu'Ivan Illich (1926–2002) se penche déjà sur les défis structurels et institutionnels de son époque. Les connaissances tirées de ces différentes conceptions de l'Antéchrist sont finalement utilisées pour l'interprétation théologique des défis anthropologiques de notre présent cybernétique marqué par la numérisation. Les systèmes techniques du 21^{ème} siècle, portés par des algorithmes, ont en effet le potentiel de transformer durablement nos sociétés. Ils constituent un bien dont il est urgent d'éviter les perversions. Car bien qu'ils soient toujours portés par des personnes humaines, de tels systèmes constituent une forme inédite de puissances d'action «apersonnelles» qui doivent être comprises comme «antichrétiennes», partout où elles menacent la dignité, la liberté, le corps et la vie des personnes humaines.

Antéchrist – cybernétique – numérisation – intelligence artificielle – algorithmes – péché – dignité humaine – image de Dieu.

Anticristo cibernetico – Sulla dimensione teologica della questione del male nell'era digitale

Nella tradizione cristiana, la figura dell'«Anticristo» veniva solitamente intesa come una figura individuale che poteva essere identificata concretamente. Solo in tempi recenti si può osservare uno spostamento dall'Anticristo come figura individuale concretamente identificabile verso concezioni di potenti strutture o sistemi (anticristiani). Il presente articolo descrive questo sviluppo storico delle interpretazioni dell'Anticristo sulla base di due

punti salienti: mentre Vladimir Solov'ëv (1853–1900) riflette ancora su di un antagonista personale di Cristo, Ivan Illich (1926–2002) si occupa già delle sfide strutturali e istituzionali del suo tempo. Le nuove conoscenze acquisite da queste diverse concezioni dell'Anticristo vengono infine rese fruttuose per l'interpretazione teologica delle sfide antropologiche del nostro cibernetico tempo presente, plasmato dalla digitalizzazione. I sistemi tecnologici del XXI secolo, supportati da algoritmi, hanno invero il potenziale di trasformare le nostre società a lungo termine. Sono una risorsa, le cui perversioni devono urgentemente essere evitate. Infatti, sebbene siano sempre sostenuti da persone umane, tali sistemi costituiscono un nuovo tipo di poteri «apersonali» che devono essere intesi come «anticristiani» laddove minacciano la dignità, la libertà, il corpo e la vita delle persone umane.

Anticristo – Cibernetica – Digitalizzazione – Intelligenza artificiale – Algoritmi – Peccato – Dignità umana – somiglianza a Dio.

Cybernetic Antichrist – On the Theological Dimension of the Question of Evil in the Digital Age

In the Christian tradition, the figure of the «Antichrist» was usually understood as an individual figure that could be concretely identified. Only in recent times can a shift be observed from the Antichrist as a concretely identifiable individual figure to conceptions of powerful (anti-christian) structures or systems. This article traces this historical development of interpretations of the Antichrist on the basis of two highlights: Vladimir Solov'ëv (1853–1900) was still thinking about a personal antagonist to Christ, while Ivan Illich (1926–2002) was already concerned with the structural and institutional challenges of his time. The insights gained from these different conceptions of Antichrist are finally made fruitful for the theological interpretation of the anthropological challenges of our cybernetic present shaped by digitalization. The algorithmically supported technological systems of the 21st century have the potential to transform our societies in the long term. These systems are a commodity whose perversions must be avoided as a matter of urgency. For although they are always supported by human persons, such systems constitute a new kind of impersonal effective powers that must be understood as «anti-Christian» wherever they threaten the dignity, freedom, life and corporeality of the human person.

Antichrist – Cybernetics – Digitalisation – Artificial Intelligence – Algorithms – Sin – Human Dignity – Image of God.

Oliver Dürr, Dr. theol., Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (Universität Zürich), Zentrum Glaube & Gesellschaft (Universität Fribourg); <https://orcid.org/0000-0003-0970-4090>.