

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Biblischen
Lehrstühlen Österreichs hg.v. Peter Arzt und Michael Ernst

Jahrgang 5

Heft 1

1996

Schwerpunktthema:
Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament I

- M. Stowasser: Christus, das Ende welchen Gesetzes?
Eine Problemanzeige 1
- U. Ragacs: Die Messiasfrage in jüdisch-christlichen Disputationen
des Mittelalters 19
-
- M. Berger: Die Katechon-Vorstellung 2Thess 2,6f. Dietrich Bonhoeffers
Interpretation im Kontext der Rezeptionsgeschichte 33
- M. Ahrens: Vom Chaos zur Einheit. Literarische oder historische
Betrachtung des Jakobusbriefes? 59
-
- Buchempfehlung 65
-

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
Biblichen Lehrstühlen Österreichs

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT und Dr. Michael ERNST
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiter/in

Dr. Matthias AHRENS, Wrangelstraße 117 hof, D-20253 Hamburg. –
Mag. Martin Berger, Rooseveltplatz 10/9, A-1090 Wien. – Dr. Ursula
RAGACS, Ferstelgasse 6/12, A-1090 Wien. – Dr. Martin STOWASSER,
Schottenring 21, A-1010 Wien.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung
oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48,
A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Preise: ab 1.1.92 jährlich öS 105,- bzw. DM 15,20 bzw. sfr 14,-
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 56,- bzw. DM 8,- bzw. sfr 7,50
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare
zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an Biblichen Lehrstühlen Österreichs.

© 1996 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

DIE KATECHON-VORSTELLUNG 2THESS 2,6F

Dietrich Bonhoeffers Interpretation im Kontext der Rezeptionsgeschichte

Martin Berger, Wien

Abstract: Vormoderne Interpreten lasen den Begriff $\delta\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omega\nu/\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omega\nu$ (im NT nur 2Thess 2,6f) hauptsächlich als Teil eines „apokalyptischen Fahrplans“ (W. Marxsen). Dietrich Bonhoeffer nimmt diese Lesart, trotz der methodologischen und geschichtswissenschaftlichen Ergebnisse der modernen Bibelkritik, wieder auf. Auch in seinem Werk kommt die Katechon-Vorstellung nur einmal vor, allerdings an einer für seine Geschichtstheologie zentralen Stelle. Im folgenden Aufsatz wird Bonhoeffers Interpretation dieses Begriffs zur Rezeptionsgeschichte von 2Thess 2,6f in Beziehung gesetzt und ihre methodische Vorgangsweise reflektiert. Dabei wird unterstrichen, daß zwischen Bonhoeffers Leben und Sterben und seinem theologischen Denken klar unterschieden werden muß.

2Thess 2 ist einer der Kerntexte der apokalyptischen Tradition, wie sie sich im Neuen Testament niedergeschlagen hat. Nachdem Apokalyptik wesentlich mit „Weltangst und Weltende“¹ zu tun hat, verwundert es nicht weiter, wenn dieser Text im Lauf der Christentumsgeschichte eine nicht unbeträchtliche Wirkung entfaltet hat. Die Rezeptionsgeschichte der besagten Tradition ist seit etwa hundert Jahren, ausgehend von den Bemühungen von Weiß, Schweitzer und der religionsgeschichtlichen Schule, immer wieder detailliert untersucht worden. Man kann hier also auf umfassende Arbeiten zurückgreifen.

Das Erkenntnisziel der vorliegenden Arbeit ist demgegenüber ein recht geringes. Das hat mehrere Gründe. *Zum ersten* geht es nicht um die apokalyptische Tradition als solche, sondern nur um einen ihrer Begriffe, der so im Neuen Testament an einer einzigen Stelle auftaucht: den oder das katechon, die den Widersacher „aufhaltende Macht“. *Zum zweiten* geht es nicht um die Wirkungsgeschichte des Katechon als solchen – sie ist an sich gut aufgearbeitet –, sondern „bloß“ um dessen Interpretation durch einen bekannten Theologen des 20. Jahrhunderts: Dietrich Bonhoeffer. *Zum dritten* endlich geht es rein äußerlich zumindest deshalb nicht um viel, weil 2Thess 2,6f auch im ganzen Werk Bonhoeffers nur an einer einzigen Stelle genannt wird.

1 U.H.J. Körtner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988.

Alle drei Punkte zusammengenommen machen nun natürlich den Sinn einer solchen Untersuchung überhaupt fraglich: wozu die Mühe? Sie ist m.E. zu rechtfertigen aus der Stellung, die Dietrich Bonhoeffer wenn nicht in der Theologie, so doch in der Christentumsgeschichte des 20. Jahrhunderts einnimmt. Durch seinen Märtyrertod im Dritten Reich ist Bonhoeffer nämlich beinahe zu so etwas wie einem modernen Kirchenvater geworden, dem man ob jenes seines – man kann es nicht genug betonen – bewundernswerten Verhaltens dann allerdings auch seine theoretischen Überlegungen teilweise unbesehen abzukaufen geneigt ist. Der Märtyrer Bonhoeffer – so hat man den Eindruck – macht den Theologen Bonhoeffer zu einer argumentativ unangreifbaren Persönlichkeit. Klaus-Michael Kodalle hat diese Rolle Bonhoeffers kürzlich kritisch – und ich meine treffend – beleuchtet.² Bonhoeffer als Denker ernstnehmen, heißt notwendig, ihn kritisch zur Kenntnis nehmen. Seine über weite Strecken vormoderne Theologie kann nur dann adäquat qualifiziert werden, wenn man zwischen Denken und Leben wenn nicht zu trennen, was nie möglich ist, so doch zu unterscheiden weiß.

Der Katechon kommt bei Bonhoeffer nur einmal vor. Dennoch spielt das mit ihm Gemeinte in Bonhoeffers theoretischer Grundkonzeption eine wichtige Rolle. Wenn Bonhoeffer im Katechon den Staat sehen will – letztlich offensichtlich an eine Monarchie denkt! – und Kirche wie Staat im Christus begründet sehen will, so wird die Bedeutung dieses Begriffs umrißhaft schon deutlich. – Die Bonhoeffersche Theologie kann hier natürlich nicht en détail vorgeführt werden. Das ist angesichts der neuen Arbeit von Kodalle auch nicht nötig. *Bonhoeffer wird im folgenden – und das ist das Ziel dieser Untersuchung – in die Rezeptionsgeschichte von 2Thess 2 eingeordnet.* Eine solche Einordnung ist nach meinem Dafürhalten geeignet, deutlich zu machen, daß auch – oder gerade?! – zwischen Bonhoeffer und uns jener „garstige breite Graben“ Lessings klafft, den zu überspringen nur möglich ist, wenn man, im Bild gesprochen, die hermeneutischen Augen schließt oder argumentativ alle Viere von sich zu strecken bereit ist.³

Was das Ergebnis dieser Untersuchung angeht: Es wird sich zeigen, daß die genannte Einordnung Bonhoeffers durchaus nicht eindeutig ist.

² K.-M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991.

³ Zu den Möglichkeiten und Grenzen, die mit der Erhebung von Rezeptionsgeschichte verbunden sind, vgl. M. Berger, Pluralismus durch Wirkungsgeschichte überwinden? Zu Wahrheit und Methode in Peter Stuhlmachers Hermeneutik, in: M. Berger u.a. (Hg.), Gott und die Moderne. Theologisches Denken im Anschluß an Falk Wagner, Wien 1994, 77–83. 224–226.

Macht er an mancher Stelle massiv – und es will scheinen: unreflektiert – von vormodernen Traditionen Gebrauch, so erweist sich sein Denken an anderer Stelle als durchaus modern.

A. Zur allgemeinen Auslegungstradition von 2Thess 2,5f.

„Ihr wißt auch, was ihn noch aufhält (*τὸ κατέχον*), bis er sich offenbart zu seinem Zeitpunkt. Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit regt sich schon. Nur der Katechon (*ὁ κατέχων*) muß noch eben weggeschafft werden ...“ (2Thess 2,5–7; eigene Übers.).

(1) Wer die zahlreiche Literatur sichtet, die im Lauf der Christentums-geschichte zu der in der Überschrift genannten Textstelle verfaßt worden ist⁴, wird rasch feststellen, daß diese „nach allgemeiner Ansicht der Exegeten zu den rätselhaftesten des Neuen Testaments“⁵ gehört. Von „Mythos des Geheimnisses“⁶ ist in diesem Zusammenhang die Rede, von „Dunkelheit“⁷, „Rätselfrage“ und „Zauberbann“⁸ – die Liste ließe sich beliebig verlängern. Trotz – oder wohl gerade wegen – seiner begrifflichen Unbestimmtheit hat dieser Text eine *lange und verwinkelte Rezeptionsgeschichte* nach sich gezogen:

Wolfgang Trilling sieht ihn am Anfang einer „Lehrtradition, die von unabsehbarer Wirkung für die frühchristliche, die mittelalterliche und neuzeitliche Geschichte, vor allem der westlichen Kirche, wurde. Der ‚Antichrist‘ und die ‚aufhaltende Macht‘ gewannen kirchen- und weltgeschichtliche Bedeutung. In beiden Fällen zeigt sich eine geradezu groteske Diskrepanz zwischen den sparsamen und undeutlich-geheimnisvollen Angaben in 2Thess und dieser gewaltigen Wirkung. Der Text erfuhr ein Eigenleben und Dimensionen von Bedeutsamkeit, die uns heute meilenweit von der ursprünglichen Intention seines Verfassers und von den zeitgeschichtlich gebundenen Anschauungen, die er sich zu nutze

4 Vgl. nur die Übersicht in W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Zürich u.a. 1980, 11–19. Dieses Werk ist übrigens der erste ausführliche Kommentar zu 2Thess seit E.v.Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* (KEK 10), Göttingen 1909 (Nachdr. 1974, mit einem Literaturverzeichnis von O. Merk).

5 A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem aufgrund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff* (NT.S 2), Leiden 1961, 98.

6 Strobel, *Untersuchungen* (Anm. 5) 98.

7 J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht* (2Thess 2,1–12), ThQ 129 (1949) 323–343: 323.

8 Beides Trilling, 2Thess (Anm. 4) 89. – Schon Augustin wußte mit dieser Stelle nichts Rechtes anzufangen. Vgl. *De civ.dei* XX,19,2 (CChr.SL 48/hg.v. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955, 731).

machte, entfernt erscheinen. Er muß in dieser Hinsicht sogar als einer der einflußreichsten Texte des neuen Testaments angesehen werden⁹.

Trilling ist hier vor allem in einer Hinsicht Recht zu geben. Die Erklärungsversuche der apokalyptischen Vorstellungen von 2Thess 2 stehen ihrem Inhalt nach tatsächlich kaum mehr in Zusammenhang zu den kärglichen Angaben, die bei jenem unbekanntem altkirchlichen Autor¹⁰ zu finden sind. Diese sind, um es mit W. Bornemann zu sagen, „im Laufe der Jahrhunderte eine Stätte der buntesten theologischen und phantastischen Wucherungen geworden“¹¹. Für das 20. Jahrhundert freilich gilt dieses Urteil nur mehr eingeschränkt. Seine wohl bekanntesten Theologen Barth, Bultmann und Tillich zum Beispiel übergehen in ihren Hauptwerken diese Tradition mehr oder weniger¹², und sogar in populären Abhandlungen wird hier kein allzu großes Aufhebens mehr gemacht.¹³

9 Trilling, 2Thess (Anm. 4) 31. – Zu Luthers Antichrist-Interpretation vgl. W. Trilling, Antichrist und Papsitum. Reflexionen zur Wirkungsgeschichte von 2Thess 2,1–10a, in: Begegnung mit dem Wort. FS H. Zimmermann, Bonn 1980, 251–271; Trilling, 2Thess (Anm. 4) 105ff.

10 Für die Verfasserfrage – der Brief wird heute bekanntlich in der Mehrzahl für unecht gehalten – sei neben dem Kommentar von Trilling verwiesen auf W. Trilling, Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief (EThSt 27), Leipzig 1972. – Anders noch Strobel, Untersuchungen (Anm. 5) 110ff.

11 W. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe (KEK 10), Göttingen 5.⁶1894, 425. Ähnlich Trilling, Antichrist (Anm. 9) 252. – Für die Rezeptionsgeschichte von 2Thess 2,1ff bis ins 19. Jh. ist der entsprechende Exkurs von Bornemann (400–459) weiterhin unübertroffen. Bornemann unterscheidet in diesem Zusammenhang die „naiv-dogmatische“ (402–411), die „protestantisch-polemische“ (411–418), die „dogmatisch-geschichtliche“ (418–441) und die „historisch-kritische“ (441–459) Epoche der entsprechenden Auslegung und verweist auf eine Vielzahl heute vergessener Autoren. – Trilling, 2Thess (Anm. 4) 96, spricht von einem „bis an den Beginn der Neuzeit reichenden Strang universal- und endgeschichtlicher Sicht, in der diese Geschichtsmacht [sc. der/das Aufhaltende, MB] als ständig präsent gedacht wird“ und „der mit H. Grotius einsetzenden historisch-zeitgeschichtlichen Betrachtungsweise der Neuzeit. Im ersten Fall ist Paulus als Prophet der zukünftigen Entwicklung von Welt und Kirche, im zweiten als Zeuge und Deuter der Ereignisse seiner Zeit gesehen.“

12 Ich nenne v.a. deshalb Werke der Systematischen Theologie, weil auch Bonhoeffer Systematiker war und sich hier eher Vergleiche ziehen lassen als etwa mit den *Dogmengeschichten* Harnacks (3 Bde, Tübingen 41909f) oder Seebergs (4 Bde, Graz 41953f). In beiden spielt der Katechon überdies keine Rolle. Bei K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, Zollikon* 1932ff., findet sich die Stelle nur einmal en passant angeführt (IV,4,119), ebenso in der großen Aufsatzsammlung von R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 4 Bde, Tübingen 1933ff: Bd.4, 156. In R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948–53, fehlt sie ebenso wie bei P. Tillich, *Systematische Theologie* Bd. 1–3 (engl. 1951ff.), Berlin 1958ff. Dieses Urteil gilt übrigens auch für heute weniger bekannte Theologen wie R. Seeberg, den Doktorvater Bonhoeffers. R. Seeberg, *Christli-*

Die Gründe für dieses nachlassende Interesse¹⁴ dürften im *steigenden historischen Bewußtsein* – zumindest der meisten protestantischen Theologen¹⁵ – zu suchen sein. Spätestens seit Wilhelm Bousset¹⁶ und Martin Dibelius¹⁷ können auch apokalyptische Begriffe wie „Antichrist“ und „Katechon“ nicht mehr als vom Himmel gefallen gelten; vielmehr ist ihr theologiegeschichtlicher Ort zu bestimmen: „Wir haben also sowohl zu fragen, woher die Vorstellung vom Antichrist stammt ... als auch zu untersuchen, was Paulus an unserer Stelle seinen Lesern sagen will“¹⁸. Es wird demnach – kritisch – unterschieden zwischen dem historischen *Problem*, mit dem sich etwa der Autor des 2Thess selbst konfrontiert sieht, und den *Mitteln*, mit denen er dann seinen Lösungsversuch (Intention angesichts des Problems) durchführt.¹⁹

(2) Die Auslegungsgeschichte²⁰ von 2Thess 2,5f ist bekannt; einige Hinweise auf die interpretativen Hauptstationen mögen genügen.

che Dogmatik, 2 Bde, Berlin 1924f, geht auf die fragliche Textstelle nur einmal explizit ein (Bd. 2, 610). Desgleichen P. Althaus, Grundriß der Dogmatik, 2 Bde, ²1936: (referierend) Bd. 2, 179.

- 13 Als Beispiel der von Bonhoeffer viel gelesene A. Schlatter, Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus. Ausgelegt für Bibelleser, Stuttgart 1950. Ausgesprochen peinlich ist dieses Buch freilich dennoch, meint Schlatter doch, den Antichrist in „jüdischer Selbstvergötterung“ erblicken zu können (46)! Daß solche Äußerungen 1950 noch einmal aufgelegt wurden, kann nur verwundern.
- 14 Trilling, Antichrist (Anm. 9) 252, merkt an, daß „besonders in eschatologisch hochgespannten Situationen“ es zu einer Interpretationskonjunktur dieses Texts gekommen sei.
- 15 Nach Bornemann, Thess (Anm. 11) 402, ist die „naiv-dogmatische“ Lesart des Texts seit der Reformation „die eigentlich katholische“. Erst 1943 hat ja bekanntlich Pius XII. in der Enzyklika „Divino afflante spiritu“ der wissenschaftlichen Exegese mehr Raum innerhalb der katholischen Theologie gegeben.
- 16 W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche, Göttingen 1895.
- 17 M. Dibelius, Die Briefe des Apostels Paulus, Bd. 2: Die neun kleinen Briefe, Tübingen 1913 (zu 2Thess: 25–39).
- 18 Dibelius, Briefe (Anm. 17) 29f.
- 19 Mir scheint die Bultmannsche Hermeneutik, die einen *Sach*zusammenhang zwischen Autor und Ausleger annimmt, am besten dadurch rekonstruierbar, daß man den Begriff des beiden gemeinsamen Sachbezugs differenziert: Dem neutestamentlichen Autor stellt sich ein – u.U. allgemeines – *Problem* (Existenzerhellung: Was heißt existieren?), das er mit seinen Mitteln zu lösen sucht. Beides ist m.E. in Bultmanns Sach-Begriff nicht ausreichend getrennt. Vgl. R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik (1950), in: Glauben und Verstehen II, 5., erw. Aufl. Tübingen 1968, 47–69.
- 20 Vgl. Bornemann, Thess (Anm. 11) 400ff; Strobel, Untersuchungen (Anm. 10) 98ff; Trilling, 2Thess (Anm. 4) 94ff u.a. – Schmid hält die „allermeisten“ Versuche, „das

Zunächst sind einige spärliche Anmerkungen zum Text selbst zu geben. Im Sinn der oben getroffenen Unterscheidung stellt sich als historisches Problem dasjenige der *Parusie(verzögerung)*²¹: Wider Erwarten kommt der Herr noch immer nicht. Der Autor versucht, diese Schwierigkeit zu lösen, indem er auf den Heilsplan Gottes verweist. Er entwirft einen „apokalyptische(n) ‚Fahrplan‘“²², spricht von drei Ereignissen, die vor der Widerkunft Christi noch geschehen müssen: der große Abfall (V.3), das Auftreten des „Menschen der Ungesetzlichkeit“ (V.3f)²³, das allerdings noch, von einer eben als „Katechon“ bezeichneten Macht, aufgehalten wird (V.6f).

Diese drei „geschichtstheologischen“ Hinweise haben von Anfang an zur Interpretation aufgefordert. Während Antichrist und Abfall²⁴ immer wieder verschieden gedeutet worden sind²⁵, läßt sich in der Interpreta-

Rätsel des Katechon zu lösen, für einen „Ausdruck der Verlegenheit ... und darum auch kaum der Erwähnung wert“ (Ders., Antichrist [Anm. 7] 335f). Tatsächlich wird man sagen können, daß die zeitgenössische Forschungsgeschichte zur Stelle sich zu einem großen Teil aus Abschreibarbeiten der Forschenden voneinander nährt – so weit man hier von „Nahrung“ überhaupt sprechen kann.

- 21 Als erstes ist diese historische Problemkonstellation erkannt worden von A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), Gütersloh³1977, 245ff.
- 22 W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, 4., völlig neu bearb. Aufl. Gütersloh 1978, 279.
- 23 Vom Antichrist (vgl. 1Joh 2,18) ist im Text nicht wortwörtlich, wohl aber dem Sachverhalt nach die Rede. Auf diesen Sachverhalt macht schon aufmerksam F.A.B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 3. Aufl. bearb. v. H. Stephan, Tübingen 1912, 722 (dort Anm. 1).
- 24 Beide Traditionen können wir hier vernachlässigen, weil unser Hauptaugenmerk auf dem Katechon liegt. Vgl. aber die Exkurse bei Dibelius, *Briefe* (Anm. 17) 32ff (religionsgeschichtlich), und bei Trilling, *2Thess* (Anm. 4) 105ff. – So sind im Lauf der Geschichte etwa der Papst oder Napoleon – von einer eschatologisch-aktualisierenden Auslegungstradition – für den Antichrist gehalten worden.
- 25 Grundsätzlich gilt für den Hauptteil der Geschichte beider Topoi faktisch, was P. Althaus noch 1933 als „Regel für die Aneignung des Antichristgedankens“ empfohlen hat (P. Althaus, *Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh¹⁰1970 [=41933]) – wobei er die endgeschichtliche Lesart (s. Anm. 11) wiederum aufnimmt: „Die Kirche soll den Antichristen jeweils als Wirklichkeit in ihrer Gegenwart suchen oder als drohende Möglichkeit in ihrer nächsten Zukunft bedenken. Dabei leitet die Mannigfaltigkeit des biblischen Antichrist-Bildes an, auf die verschiedenen Gestalten der antichristlichen Macht acht zu haben“ (283f). Althaus schließt mit einem „praktische(n), existentielle(n) Bekenntnis zu einem der Kirche jetzt aufgezwungenen, unbedingten Gegensatz, einem von ihr jetzt herausgeforderten unbedingten Kampfe ... Es geht uns nichts an, wo der Antichrist einmal war, sondern wo er heute und morgen ist“ (285). – Eine solche

tion des Katechon doch eine klare Tendenz ausmachen²⁶: Die Mehrzahl der Interpreten wollte im *römischen Reich* die vor dem Chaos des endzeitlichen Abfalls bewahrende Macht sehen. Spätestens seit Hippolyt²⁷ wurde Apokalyptik „zur Sprache der Weltbejahung, insofern nämlich, als Rom zum Katechon aus II Thess 2,6f. erklärt wurde, zur den Satan hemmenden Macht, welche das allzu rasche Weltende verhindere“. Die Angst war nunmehr gerichtet auf die „defectio imperii, die apokalyptische Folgen haben würde“²⁸. Mittels der Interpretationsfigur der „translatio imperii“ auf das Reich Karls des Großen wurde die dann dennoch eintretende defectio aufgefangen. Doch auch das Römische Reich deutscher Nation ging 1806 den Weg alles Irdischen. Bornemann merkt hierzu (dem polemischen Konfessionalismus seiner Zeit entsprechend) spöttisch an: „Seit auch dieser letzte Titel sein Schattendasein beendet hat, ist eigentlich der beliebtesten katholischen Deutung der Boden entzogen. Allein man kann dank der Weitherzigkeit dogmatischer Schriftbehandlung den Tatsachen gegenüber nie in Verlegenheit kommen: bei den neuesten katholischen Exegeten ... ist an die Stelle des ‚römischen Reiches‘ der ‚christliche Staat‘ getreten, unbeschadet dessen, dass Paulus von einem ‚christlichen Staat‘ schwerlich etwas gewußt hat“²⁹.

Art von Theologie (der jeweilige Gegner wird potentiell zum Antichrist erklärt: Bekenntniswahn!) kann ohne Zweifel rasch und leicht pathologische Züge annehmen.

- ²⁶ Das grammatikalische Problem des Genuswechsels (Neutrum in V.6, Maskulinum in V.7) sei hier beiseite gestellt. Es ist gemeinhin als unpersönliche Macht und deren gestalthafte Konkretisierung gelesen worden. Vgl. dazu H. Hanse, Art. ἔχω κτλ., in: ThWNT 2, 1990, 816–830, der die Differenz mit Dibelius als formale auf den mythischen Hintergrund zurückführt (829). Vgl. Dobschütz, Thess (Anm. 4) 280; Strobel, Untersuchungen (Anm. 5) 107. Anders F. Freese, Τὸ κατέχων und ὁ κατέχων (2Thess 2,6 und 7), ThStKr 93 (1920/21) 73–77, der ersteres mit der ἀφθαρσία, letzteres mit ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας gleichsetzt, dadurch aber nichts erklärt.
- ²⁷ Comm. in Dan. IV,21,3(GCS 1/1, 286). Hippolyt bezieht sich hier auf die apokalyptische Tradition von den vier Weltreichen (Dan 2.7) und identifiziert das vierte mit dem römischen Reich. Belege für das derart gelöste Verzögerungsproblem finden sich auch bei Tertullian – allerdings ohne direkten Bezug auf unsere Stelle. Vgl. Apol. 32,1 (Lat.-dt. Ausg., hg., übers. u. erläut. v. C. Becker, München ³1984, 168/169). Vgl. zum Verhältnis beider Strobel, Untersuchungen (Anm. 5) 131ff; Trilling, 2Thess (Anm. 4) 98.
- ²⁸ Körtner, Weltangst (Anm. 1) 27.
- ²⁹ Bornemann, Thess (Anm. 11) 404f. Bornemann bezieht sich hier u.a. auf den katholischen Exegeten A. Bisping, Erklärung des zweiten Briefes an die Thessalonicher, der drei Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon, Münster 1858, 34. – Ein protestantisches Beispiel für dieselbe Deutung ist H. Olshausen, Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments IV, Königsberg 1840, 515–527. – Bornemann

Daß im 20. Jahrhundert das Interesse an einer endgeschichtlich-aktualisierenden Auslegung zugunsten einer religionsgeschichtlich-historisierenden Erklärung zurücktritt, ist schon angedeutet worden. Nach einer Phase der Resignation angesichts dieser Stelle – „Der Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels ist unauffindbar verloren und alle Versuche, es zu lösen, beweisen nur, daß dem so ist“³⁰ – wird seit August Strobel's Arbeit zur Verzögerungsthematik ein „streng theozentrische(s) Verständnis“³¹ zu unterlegen versucht: „Der Begriff des Katechon ... ist t.t. für die in den Weltplan Gottes einberechnete Parusieverzögerung und als solcher ohne näheren Inhalt!“³²

„Genau genommen ist der κατέχων Gott selbst. Er hat Ordnung und Ablauf der letzten Kairoi festgelegt“³³.

selbst schließt sich letztendlich ebenfalls der Deutung des Katechon auf den römischen Staat an – allerdings nicht endgeschichtlich – aktualisierend, als hätte der Text einen überzeitlichen Wahrheitsanspruch, sondern durchaus historisch distanzierend: „Ohne Zweifel haben bereits die Kirchenväter richtig erkannt, daß mit τὸ κατέχων das Römische Reich, und mit einer anderen Ausdrucksform dafür mit ὁ κατέχων der Römische Kaiser, als Repräsentant desselben, bezeichnet sei“ (459).

- 30 Schmid, Antichrist (Anm. 7) 330. Dieser Aufsatz erklärt freilich wenig. Ebenso wie die Katechon-Deutung wird auch eine Antwort auf das Antichrist-Problem letztlich storniert: Schmid beläßt es bei der Auskunft, daß es sich nach des Paulus Meinung dabei um ein zeitgleich lebendes Individuum gehandelt habe (340). Paulus muß sich offenbar geirrt haben – was an sich ja nichts Schlimmes bedeutet; fraglich ist nur, ob es die Intention Schmid's trifft!
- 31 Strobel, Untersuchungen (Anm. 5) 107. – Strobel steht hier natürlich auch in einer Traditionslinie. Vgl. dazu Trilling, 2Thess (Anm. 4) 81ff, der sich Strobel dann auch anschließt, wenn er sagt: „Der Kerngedanke ... ist streng theozentrisch: In den Ratschlüssen Gottes liegen die Zeiten unverrückbar fest. Wenn das Ende noch nicht eintritt, sondern sich verzögert, so geschieht dies mit Absicht und Willen Gottes“ (91).
- 32 Strobel, Untersuchungen (Anm. 5) 101. Strobel begründet diese These mit Parallelen aus jüdischen Traditionen, die mit Hab 2,2 beginnen. – Ähnlich schon O. Cullmann, Der eschatologische Charakter des Missionsauftrages und das apostolische Selbstbewußtsein bei Paulus. Untersuchung zum Begriff des κατέχων in 2. Thess. 2,6–7, in: O. Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925–1967, hg. v. K. Fröhlich. Tübingen 1967, 305–326 (eine französische Grundfassung dieses Aufsatzes datiert aus dem Jahr 1936). Cullmann möchte die urchristliche und altkirchliche Missionspredigt als Katechon verstanden wissen.
- 33 Strobel, Untersuchungen (Anm. 5) 107. – Aber auch diese im engen Sinn theologische Lesart des Texts kann nicht vollständig befriedigen. Sie nimmt nämlich, so weit ich sehe, zum schon von Schmid, Antichrist (Anm. 7) 336, eingeklagten – und damit Strobel bekannten – Problem eigentlich nicht Stellung: „An den Ratschluß Gottes selbst zu denken, der dem Antichrist ‚seine Zeit‘, die Stunde seines Auftretens bestimmt hat,

(3) Um in aller Kürze zusammenzufassen: Zum Text selbst ist zu sagen, daß der Autor im Sinn einer *Interpretation seiner eigenen Gegenwart* Antwort darauf sucht, daß die Parusie Christi ausbleibt. Er erklärt diesen Sachverhalt, indem er – so allerdings nach dem Stand der modernen Exegese – auf den umfassenden Heilsplan Gottes verweist. In diesem sei – nach der Intention des altkirchlichen Autors – auch der Grund für die Parusieverzögerung wenn nicht zu suchen, so doch zu vermuten. Nach neuesten Erkenntnissen hat 2Thess 2,6f keine politischen Konnotationen, ist vielmehr theozentrisch, das heißt in religiösen Dimensionen, zu lesen.

Die Tradition freilich hat in der Hauptsache gerade ein politisches Verständnis – sei es nun historisierend auf das römische Reich oder aktualisierend auf die jeweilige Gegenwart der Autoren bezogen – stark zu machen versucht. Damit sind die zwei hauptsächlichen Auslegungstendenzen der Tradition genannt: zum einen eine *endgeschichtlich-aktualisierende*, die den Text liest als eine „Quasi-Weissagung des Weltenlaufs“ und aufgrund dessen in ihrer je eigenen Gegenwart Antichrist und Katechon zu identifizieren versucht. Diese Auslegungstradition wird man global als *vormodern* bezeichnen können, weil sie einen Text, der selbst – in Anlehnung an Hegel gesprochen – ein Produkt seiner Zeit ist³⁴, unkritisch normativ setzt. Alle Versuche, die bisher unternommen worden sind, 2Thess 2 auf diese Art und Weise zu interpretieren, wird man als gescheitert bezeichnen können: Denn „sie bewegt sich *noch!*“³⁵ – Demgegenüber versucht eine *modern-historisierende* – was nicht gleichbedeutend ist mit „historistisch“! – den fraglichen Text aus den Problemkonstellationen seiner Zeit zu verstehen und auf die Konstitutionsbedingungen seiner spezifischen Aussageweisen (Antichrist, Katechon) eben historisch-kritisch zu befragen. Eine solche Lesart geht nicht von der

ist darum unmöglich, weil man von diesem Ratschluß nicht sagen kann, er werde eines Tages beseitigt“.

34 Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel. Frankfurt ²1989, 26.

35 Historisch identifizierbare Personen (bestimmte Päpste, Napoleon) waren letztlich doch nicht der Antichrist, das Römische Reich nicht der Katechon. – Heute eine solche Lesart wieder aufzunehmen, gleichsam zu reprimieren, ist zweck- und sinnlos, weil ihre Thesen nicht (nie) verifizierbar sein können. Sollte wirklich eintreten, was sie prophezeihen, kann man nur darauf hoffen, daß im himmlischen Jerusalem weiterhin Wissenschaft getrieben wird, die jene Thesen bestätigen könnte. Damit allerdings ist angesichts der Meinung des Paulus, es werde einst unser Wissen nicht mehr Stückwerk, sondern vollkommen sein (1Kor 13,9), kaum zu rechnen.

normativen Gültigkeit des Textes für die Gegenwart aus, sondern von einem hermeneutischen Problemzusammenhang: Das Problem, das sich dem neutestamentlichen Autor stellt, sei auch für das moderne Bewußtsein einsehbar, nicht unbedingt freilich dessen Lösungsversuch.³⁶

B. Die Aufnahme des Katechon-Begriffs durch Dietrich Bonhoeffer

Im ersten Teil dieser Arbeit sind die Grundzüge der Auslegungsgeschichte von 2Thess 2,6f dargestellt worden. Eine wichtige Einsicht dabei ist gewesen, daß im 20. Jahrhundert das Interesse an diesem Bibeltext mehr oder weniger nachgelassen hat – das/der Katechon ist weitgehend zu einem historischen Spezialthema geworden. Dietrich Bonhoeffer macht hier zunächst keine Ausnahme. Er geht – wie etwa Barth – in seinem ganzen Werk nur ein einziges Mal auf die fragliche Stelle ein, und zwar in den Schlußpassagen des Aufsatzes „Erbe und Verfall“³⁷. Allerdings wird man sagen können, daß diese eine Stelle für das Gesamte seiner Theologie – anders als bei Barth, wo 2Thess 2 bloß exkurshaft genannt wird³⁸ – eine nicht eben geringe Bedeutung hat. Denn im genannten Aufsatz stellt Bonhoeffer sehr gerafft – und ausführlicher wäre es ihm in jenem Herbst 1940 auf dem Gut Klein-Krössin in Pommern³⁹ kaum möglich gewesen – seine Sicht der abendländischen Geschichte, seine Geschichtstheologie, dar. Wenn man in diesem Zusammenhang an seine Rede von Hilfs- und Kampfmittel der Theologie denkt, die nicht Selbstzweck sein dürfe⁴⁰, so stellt sich in der

³⁶ Vgl. dazu Anm. 19.

³⁷ Diese im Herbst 1940 entstandene Arbeit ist Teil der Fragment gebliebenen „Ethik“ Bonhoeffers, hg. v. E. Bethge, München ¹¹1985, 94–116, hier 114ff. – Zur Entwicklungsgeschichte der Bonhoefferschen Ethik vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, München ³1970, 803ff; E. Bethge, Vorwort zur neu geordneten sechsten Auflage, in: Bonhoeffer, Ethik 14ff. – Eine kommentierte Neuauflage der „Ethik“, die die „Manuskripte in rekonstruierter Entstehungsfolge“ bietet, ist 1992 von I. Tödt u.a. herausgegeben worden. Der Kommentar zum Katechon lautet dort kurz: „Der oder das ‚Aufhaltende‘ ist eine geheimnisvolle Größe in apokalyptischen Visionen vom Weltende. ... Zugleich Anspielung darauf, daß Widerstandsgruppen durch den Gebrauch ziviler und militärischer Macht das NS-Regime beenden und Ordnung und Recht wiederherstellen wollten“ (D. Bonhoeffer, Ethik, hg. v. I. Tödt u.a., München 1992, 122f., Anm. 124).

³⁸ Vgl. oben Anm. 12.

³⁹ Bethge, Bonhoeffer (Anm. 37) 785 u.ö.

⁴⁰ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften. Bde 1–6, hg. v. E. Bethge, München 1958–1974, hier Bd. 3, 423. – Vgl. dazu Kodalle, Bonhoeffer (Anm. 2) 8, der diese Formulierung zu Recht für „sehr problematisch“ hält.

Tat die Frage, inwiefern diese seine „Auslegung“ von 2Thess 2,6f dann seine politische Praxis beeinflußt hat. Diese Frage bleibt hier im Hintergrund, der Rechtsgrund dafür ist in der Einleitung dieser Arbeit schon benannt worden. Im folgenden wird vielmehr zunächst nach dem argumentativen Duktus von „Erbe und Verfall“ gefragt (1.), sodann der argumentative Stellenwert des Katechon-Begriffs bei Bonhoeffer erhoben (2.). Nach Abschluß dieser Untersuchungen wird dann schließlich der Weg frei sein zu einer Einordnung des Bonhoefferschen Gedankengangs in die Rezeptionsgeschichte des Katechon-Begriffs.

1. *Geschichte als Verfall. Bonhoeffers Geschichtstheologie*

(1) Hegel hat in seiner „Weltgeschichte“⁴¹ darauf aufmerksam gemacht, daß Geschichtsschreibung – und er meint damit auch die *materiale* Durchführung einer Geschichtsphilosophie – wesentlich teleologisch verfare, wenn sie denn mehr sein wolle als „ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens“⁴², das zweck- und zusammenhanglos bloße Fakten aneinanderreihet. Das bedeutet, daß die Rekonstruktion geschichtlichen Materials einen *Sinn* haben muß, auf den hin sie jenes Material so ordnet, daß „Geschichte“ (als methodisch geleitetes Konstrukt) überhaupt erst entsteht. *Geschichte ist demnach menschlich-subjektive, idealiter allerdings: methodisch kontrollierte, Konstruktion als Rekonstruktion historisch-empirischer „Daten“*.⁴³

Nun interessiert an dieser Stelle natürlich nicht die Hegelsche Geschichtsphilosophie als solche. Die in aller Kürze angeführten strukturellen Rahmenbedingungen sind aber auch auf Bonhoeffers Geschichtstheologie beziehbar und schildern deren implizite Vorgangsweise. Eine Analyse von „Erbe und Verfall“ zeigt nämlich, daß dieser genau so verfährt wie von Hegel beschrieben: Er ordnet die „Begebenheiten“ (Hegel) der abendländischen Geschichte auf ein Ziel hin und will sie von diesem Telos her verstanden wissen. Im folgenden ist deshalb zuerst und vor allem zu fragen, welches historische Telos Bonhoeffer im Auge hat (2). Aufgrund der Einschätzung dieses Telos sind dann noch die grundsätzlichen Probleme zu vergegenwärtigen, vor die Bonhoeffers materiale Rekonstruktion der abendländischen Geschichte stellt (3).

41 G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). 3. Teil: Die Philosophie des Geistes, hg.v. E. Moldenhauer/K.-M. Michel, Frankfurt 1986, §§ 548–552.

42 Hegel, Enzyklopädie (Anm. 41) § 549 Anm., 349.

43 Das bedeutet aber nicht, daß der „Weltenlauf“ selbst (also die bloß denkbare Gesamtheit aller je geschenehenen res gestae) teleologisch verfaßt sei, sondern bloß die selektive, als „Geschichte“ zu bezeichnende Darstellung derselben.

(2) Bonhoeffers „Rekonstruktionsprinzip“ von Geschichte läßt sich unzweifelhaft festmachen. Es soll bestehen in der „durch die Gestalt Christi geeinte(n) Welt der Völker Europas und Amerikas“ (93)⁴⁴, das heißt des Abendlands⁴⁵. Bonhoeffer präfiguriert hier also eine „christlich-abendländische“ Einheitskultur (94)⁴⁶, die integriert werde durch ihren Bezug auf den „Eingang Gottes in die Geschichte an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt, nämlich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus“ (94).⁴⁷ Die Einheitskultur des Abendlands ist damit von vornherein in historischer Perspektive gedacht; denn das Christentum als ihr archimedischer Punkt hat einen *geschichtlichen* Anfang.⁴⁸ Sofern Bonhoeffer auf diesen „Anfang“ referiert und von ihm her das Abendland geeint wissen möchte, muß er die historische Distanz als prinzipiell überwunden

44 Alle im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf Bonhoeffer, Ethik (Anm. 37).

45 Auf den nur als „seltsam“ zu bezeichnenden Abendlandsbegriff Bonhoeffers – er umfaßt offensichtlich nur Deutschland und die westlichen Staaten, von Ost- und Südosteuropa ist keine Rede – gehe ich in diesem Zusammenhang nicht weiter ein. Er wäre eine eigene Untersuchung wert. – D. Schellong, Kirchliches Schuldbekenntnis. Gedanken Bonhoeffers und die Wirklichkeit des deutschen Nachkriegsprotestantismus, in: E. Feil (Hg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus (IBF 2), München 1979, 28–57, bezeichnet Bonhoeffer diesbezüglich als „reaktionär“: „Bonhoeffer teilte hier die Blindheit der abendländischen Theologie“ (31). – Vgl. unter der Überschrift: „Das Abendland – ‚Gestalt Christi?‘“ auch die kritischen Äußerungen von Kodalle, Bonhoeffer (Anm. 2) 61ff.

46 H. Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Hamburg ²1966, vermag darin zu erblicken einen zwar „anachronistischen, aber *ungemein imposanten* Versuch einer geistigen Restauration des christlichen Abendlandes“ (50, Hervorh. von mir, MB).

47 An dieser Stelle bestätigt sich das Urteil Schellongs, Schuldbekenntnis (Anm. 45) 31, daß Bonhoeffers Ausführungen in „Erbe und Verfall“ „nicht wesentlich originell und erleuchtend“ seien: Auf das „Daß“ des Gekommenseins Christi etwa ist R. Bultmann schon 1929 ausführlich eingegangen. Vgl. R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: Glauben und Verstehen 1, Tübingen ⁸1980, 188–213.

48 Die Redeweise vom geschichtlichen Anfang ist angesichts des Bonhoefferschen Texts allerdings modifiziert zu lesen: Nach „Erbe und Verfall“ würde er nämlich dauern bis zum Mittelalter (*corpus christianum*) und zur Reformation (Zwei-Reiche-Lehre, von Bonhoeffer als Produkt der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Neuluthertum) mit der lutherischen Zwei-Regimenter-Lehre gleichgesetzt). Vgl.: „Mitten in der Auflösung alles Bestehenden stehen die Christlichen Kirchen als die Hüter des Erbes des Mittelalters und der Reformation“ (Bonhoeffer, Ethik [Anm. 37] 115). Die ersten fünfzehn Jahrhunderte sieht Bonhoeffer demnach als eine Art normative Tradition. – Auf die verblüffende Ähnlichkeit von Bonhoeffers Gedankengang mit einem Fragment des Novalis kann ich hier nur verweisen. Vgl. Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (1799), in: Werke, hg. u. komm. v. G. Schulz, München ³1987, 499–518.

denken können. Dies geschieht dann auch mit dem Begriff des „geschichtliche(n) Erbe(s)“ (94). Dieser sich – nach Bonhoeffer! – „jeder Mythologisierung widersetzende Begriff“ (94)⁴⁹ zielt darauf ab, daß „sich hier der selbst in die Geschichte gestellte Mensch Rechenschaft von der Gegenwart, wie sie von Gott in Christus angenommen ist“ (95) gibt. „Geschichtliches Erbe“ meint also nach Bonhoeffer die christliche Tradition so, wie sie Bonhoeffer einer kritischen Analyse der Gegenwart vorauszusetzen gedenkt. Der so verstandene historische „Anfang“ des Christentums wird zur Norm gesetzt, anhand welcher die Dignität der Geschichte gemessen werden soll.⁵⁰

Wenn man davon ausgehen will, daß jede historische Darstellung rekonstruktiv verfährt, so kann man Bonhoeffers Konzeption nicht von vornherein als problematisch bezeichnen. Mit seinem Vorgehen freilich dürfte dennoch eine besondere Schwierigkeit verbunden sein: Er entzieht es nämlich dezidiert der Kontrollierbarkeit, wenn er schreibt: „Die *durch nichts weiter zu begründende Tatsache* der Erscheinung Jesu Christi vor neunzehnhundert Jahren ist es, die unseren Blick zurück auf die Väter lenkt und die Frage nach dem geschichtlichen Erbe wachruft“ (95, Hervorh. von mir, MB).⁵¹ Hier wird jegliche Begründungspflicht grundsätzlich storniert. Nun ist zwar die Erscheinung des Menschen Jesus von

⁴⁹ Dazu Müller, Kirche (Anm. 46) 276 (dort Anm. 786): „Bonhoeffer meint also gerade das Gegenteil von dem, was er tut: Die ‚Entmythologisierung‘ der Geschichte erfolgt bei ihm in einer geschichtstheologischen Spekulation“. – Ob man allerdings wie Müller Entmythologisierung und „geschichtstheologische Spekulation“ unbesehen gleichen darf, scheint mir äußerst fragwürdig. Denn damit wäre alles, was sich nicht direkt den historischen Materialien entnehmen läßt (d.h. auch: jede geschichtsphilosophische Methodenreflexion) in die Welt des Mythos verwiesen. Müller geht tatsächlich diesen Weg, wenn er einen kritischen Maßstab zur Beurteilung von Traditionen allein der „historische(n) Entwicklung selbst“ entnehmen möchte (44). Eine solche Argumentation aber sitzt all jenen Problemen auf, mit denen sich ein *Historismus* herumzuschlagen hat. Theologischerseits dazu am prominentesten E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902), Gültersloh 21985.

⁵⁰ Auf diesen Sachverhalt zielen so kryptisch – an sich sogar paradox – formulierte Sätze wie: „Hier wird die Geschichte ernst, ohne daß sie heilig gesprochen würde. Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche, nicht aufzuhebende Spannung. Die Geschichte wird nicht zum vergänglichen Träger, sondern sie wird durch Leben und Sterben Jesu Christi erst recht zeitlich. Gerade in ihrer Zeitlichkeit ist sie von Gott bejahte Geschichte“ (94).

⁵¹ An anderer Stelle spricht Bonhoeffer ähnlich von der „nicht weiter ableitbaren Tatsache, daß es deutsche – aber auch englische, französische – Geschichte erst seit der Begegnung mit Christus, und zwar in der Gestalt des römischen Christentums gibt“ (97).

Nazaret auch zu Bonhoeffers Zeit kaum mehr bestritten worden.⁵² Als historisch-kontingentes Faktum ist es auch nicht weiter begründbar. Aber daß der „historische Jesus“ unmittelbar mit dem „dogmatischen Christus“ geglichen werden kann, bedürfte jedenfalls mehr an Begründung als nur jener assertorischen Versicherung. Bei einer solchen aber läßt es Bonhoeffer bewenden.⁵³

(3) Daß das geschichtstheologische Rekonstruktionsprinzip Bonhoeffers argumentativ nicht recht tragfähig scheint, ist schon angemerkt worden. Es stellt im Grund nicht mehr dar als eine *subjektive Option Bonhoeffers*. Dieser Befund bestätigt sich, wenn man die Durchführung dieses Prinzips am historischen Material überprüft. Die Art und Weise, wie Bonhoeffer die abendländische Geschichte anhand der Norm einer christusverpflichteten Kultureinheit (Einheitskultur?) rekonstruiert ... – man wird an seine diesbezüglichen Ausführungen ein großes Fragezeichen zu setzen haben.⁵⁴ In der Folge wird allerdings nur auf einige wenige Aspekte dieser Darstellung aufmerksam gemacht, weil sie schon anderenorts ausführlich dargestellt worden ist.⁵⁵

52 Man denke – schlagwortartig gesagt – an die Theoriebedingungen der „Dialektischen Theologie“! Leute wie der zwar erst 1935 gestorbene A. Drews (vgl. A. Drews, *Die Christusmythe*, Jena 1909, völlig umgearb. Ausg. Jena 1924) hatten unter diesen Bedingungen keine Bedeutung mehr. Er wird beispielsweise in keinem der vier Ausatzbände Bultmanns (*Glauben und Verstehen* 1–4, s. Anm. 12) auch nur erwähnt.

53 Das bringt ihm zu Recht den Vorwurf des *Biblizismus* ein (Kodalle, Bonhoeffer [Anm. 2] 37). – Die Unterscheidung von Genesis und Geltung des Christentums bildet ja auch den Rechtsgrund für die Unterscheidung von historischer und systematischer Theologie. – Auf diesen Sachverhalt bezieht sich auch T.R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, München 1976, wenn er von der mangelnden hermeneutischen Fundierung der „politische(n) Bibel-Theologie Bonhoeffers“ spricht (56).

54 In der Literatur geht die Einschätzung dieser Vorgangsweise Bonhoeffers von „inhaltlich zu vage und methodisch zu wenig ausgewiesen“ (Schellong, *Schuldbekennntnis* [Anm. 45] 35), über „recht gewaltsame ... geistesgeschichtliche Kausalreihen“ (in der Folge allerdings modifizierend Peters, *Präsenz* [Anm. 53] 76) bis zu „bis zur Absurdität geistesgeschichtlich – geschichtstheologisch“ (Müller, *Kirche* [Anm. 46] 278, wobei diese Beurteilung zwar ihrer Intention nach deutlich ist, nicht aber hinsichtlich ihres semantischen Gehalts). – Kodalle schreibt dazu: „Bonhoeffer bediente sich eines Schemas, das immer wieder Zustimmung findet, obwohl seine Plausibilität höchst brüchig ist: Man *konstruiert* die *Ideal*-Gestalt eines Gebildes ..., um anhand dieser unrealistischen Projektion den realen Verfall diagnostizieren und anprangern zu können. Die christologisch-geschichtsmetaphysische Absicherung und Abstützung solcher Konzeptionen immunisiert sie zwangsläufig gegen Kritik“ (Bonhoeffer [Anm. 2] 63).

55 Müller, *Kirche* (Anm. 46) 276ff; Schellong, *Schuldbekennntnis* (Anm. 45) 30ff.

Für Bonhoeffer ist die neuzeitliche⁵⁶ Geschichte des Abendlands – und das deutet der Titel der kleinen Abhandlung schon an: „Erbe und Verfall“ – eine *Verfallsgeschichte*⁵⁷. So bedenklich ein solcher „Ursprungs-Fetischismus“⁵⁸ immer erscheint, unter der Bedingung des Bonhoefferschen Rekonstruktionsprinzips von Geschichte ist diese Anlage durchaus konsequent. Wenn man nämlich – wie Bonhoeffer – von einer christusverpflichteten Abendlandseinheit ausgeht, so *muß* man zunächst einmal die Genese des modernen Pluralismus überhaupt als Verfallsgeschichte qualifizieren. Denn von einer solchen Einheit ist unter den Bedingungen der Moderne nichts mehr zu bemerken. Nun ist vor allem eine Frage zu beantworten: Wo findet Bonhoeffer in der Mannigfaltigkeit historischen Materials jene christozentrische Einheit wieder, die er zum geschichtstheologischen Prinzip erhoben hat? – Diese Frage stellt sich notwendig dann, wenn man von „Verfall“ spricht. „Verfallen“ im emphatischen Sinn kann nur etwas Reales, nicht eine bloß regulativ gedachte Idee – ein Schluß, den Bonhoeffer durch Sätze bestätigt wie: „Jesus Christus hat das Abendland zu einer geschichtlichen Einheit gemacht. ... Die Einheit des Abendlandes ist nicht eine Idee, sondern eine geschichtliche Wirklichkeit, deren einziger Grund Christus ist“ (98). Woran ist hier historisch gedacht?

Bonhoeffer sieht die Einheit gegeben im mittelalterlichen „*corpus christianum*“, der „durch Kaiser und Papst im Auftrage Jesu Christi regierte(n) und zusammengefaßte(n) christlich-abendländische(n) Geschichtsordnung“ (100).⁵⁹

⁵⁶ Die Neuzeit wird der als normativ verstandenen Tradition des Mittelalters und der Reformation entgegengesetzt (115).

⁵⁷ Diese Formalität hat er übrigens mit A. v. Harnacks Dogmengeschichte (Anm. 12) gemeinsam.

⁵⁸ So im Hinblick auf die zeitgenössische „Durchschnittstheologie“ F. Wagner, Die Wirklichkeit Gottes als Geist. Dogmatische Erwägungen zur Gotteslehre, jetzt in: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989, 343–350: 344.

⁵⁹ Diese Einheit wird wiederholt beschworen: „Es gibt zwei Reiche, die, solange die Erde besteht, niemals miteinander vermischt, aber auch niemals auseinandergerissen werden dürfen: das Reich des gepredigten Wortes Gottes und das Reich des Schwerts, das Reich der Kirche und das Reich der Welt, das Reich des geistlichen Amtes und das Reich der weltlichen Obrigkeit. ... der Herr beider Reiche ist der in Jesus Christus offenbare Gott“ (101). – Die Frage bleibt allerdings, ob es im Mittelalter eine solche gegeben hat. „Bei nüchterner Betrachtung könnte keine Rede davon sein, die abendländische, von ständigen Kriegen und Machtkämpfen zernarbte Einheit sei authentischer Ausdruck der ‚Gestalt Christi‘ gewesen“ (Kodalle, Bonhoeffer [Anm. 2] 62).

Bonhoeffer sieht diese Einheit mit der Reformation zerbrochen (100)⁶⁰. Daraufhin habe ein „Säkularisierungsprozeß“ eingesetzt (102), der in der französischen Revolution zu einem ersten Höhepunkt gekommen sei: „Die französische Revolution hat die neue geistige Einheit des Abendlands geschaffen“, die aber „bereits den Keim des Zerfalls in sich“ trug (108). Diese Einheit sieht Bonhoeffer gegeben in der „abendländische(n) Gottlosigkeit“, einer „Religion aus Feindschaft gegen Gott“ (109). Ihr Zerfall mündet in den modernen „Nihilismus“ (108): „Die Vergötterung des Menschen aber ist, recht verstanden, die Proklamation des Nihilismus. Mit der Zertrümmerung des biblischen Gottesglaubens und aller göttlichen Gebote und Ordnungen zerstört der Mensch sich selbst“ (109). Und als vorläufiger Abschluß dieser Entwicklung: „Mit dem Verlust seiner durch die Gestalt Christi geschaffenen Einheit steht das Abendland vor dem Nichts“ (112).

Auch wenn man mit Kodalle die skizzierte oder beschworene Einheitskultur „bei nüchterner Betrachtung“⁶¹ historisch nicht verifizieren kann⁶², sei Bonhoeffers Verfallsskizze des Abendlands einmal so akzeptiert. Wo sieht er den Nihilismus, und wie geht er in der Folge damit um? Eine Antwort auf diese Frage hat Bonhoeffers Auslegung des Katechon mitzubedenken.

2. Bonhoeffers Aufnahme des Katechon-Begriffs

(1) In „Erbe und Verfall“ schildert Bonhoeffer die Geschichte des Abendlands bis zur „einzigartigen Situation unserer Zeit“ (115). Diese bestehe in der Christusfeindlichkeit des zeitgenössischen Abendlands, von Bonhoeffer zuvor schon, allerdings sehr allgemein,⁶³ beschrieben (112ff).

Die Gegenwart, so analysiert er, sei „als Abfall von allem Bestehenden die höchste Entfaltung aller widergöttlichen Kräfte. Es ist das Nichts

60 Aufgrund seines eingeschränkten Abendland-Begriffs gerät ihm das große Schisma von 1054 etwa vollkommen aus dem Blick.

61 Kodalle, Bonhoeffer (Anm. 2) 62.

62 An jedem der genannten Punkte könnten auf historischer Ebene natürlich viele Einwände gebracht werden, wobei freilich die Grobheit der Skizze wiederum genaue Identifizierungen kaum zuläßt. – Kodalle meint dazu nachsichtig: „Es kommt hier nicht darauf an, restaurative Bilder einer Gesamtentwicklung per se für verhängnisvoll auszugeben; das in der Gegenwart entworfene Bild des Vergangenen ist ja nie identisch mit dem Gewesenen, und in so manchem restaurativen Bild mögen unabgeglottene Menschheitsversprechen schlummern“ (63).

63 Bonhoeffer beschwört hier beinahe einen „Lasterkatalog“: Film (!), Lotterie (!), Erotik (!) usw.

als Gott; niemand kennt sein Ziel und sein Maß; es herrscht absolut. Es ist ein schöpferisches Nichts, das allem Bestehenden seinen widergöttlichen Atem einbläst, es zu scheinbar neuem Leben erweckt und ihm zugleich sein eigentliches Wesen aussaugt, bis es alsbald als tote Hülle zerfällt und weggeworfen wird. Leben, Geschichte, Familie, Volk, Sprache, Glaube – die Reihe läßt sich ins Endlose fortsetzen, denn das Nichts verschont nichts – fallen dem Nichts zum Opfer“ (112f).

Dieses *Nichts*, Grundbestimmung der Gegenwartsinterpretation Bonhoeffers, hat seinen Höhepunkt aber offenbar noch nicht erreicht. Anders läßt es sich nicht verstehen, wenn Bonhoeffer schreibt: „Vor dem letzten Sturz in den Abgrund kann nur zweierlei bewahren: Das Wunder einer neuen Glaubenserweckung und die Macht, die die Bibel als ‚den Aufhaltenden‘, κατέχων (2Thess 2,7) bezeichnet“ (114f). Während jenes Wunder der neuen Glaubenserweckung, „die jenseits alles geschichtlich Erreichbaren und Wahrscheinlichen von oben eingreifende rettende Tat Gottes“ in der *Kirche* verortet wird (115), sei der Katechon „die mit starker physischer Kraft ausgerüstete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund Stürzenden erfolgreich in den Weg stellt“ (115). Sie sei „*staatliche Ordnungsmacht*“ (115, Hervorh. v. mir, MB). – Nach Bonhoeffer richtet sich demnach eine Allianz von Staat und Kirche gegen das drohende *Nichts*, als welches die Gegenwart erfahren wird.

Damit sind die Hauptbegriffe der Bonhoefferschen Argumentation genannt. Sie werden im folgenden – Nichts (2), Kirche (3), Staat (4) – in aller gebotenen Kürze zu bedenken sein.⁶⁴

(2) Daß Bonhoeffer seine Gegenwart als umfassenden Nihilismus interpretiert, kann man theorieimmanent eigentlich nur schwer deuten. Es bedürfte der Füllung durch jene zeitgeschichtlichen Phänomene, die Bonhoeffer zu einer solchen Wertung veranlaßt haben. Wenn sie hier auch nicht im einzelnen genannt werden⁶⁵, aus der Perspektive der „nacher“ Lebenden kann man sein Urteil mittelbar doch nachvollziehen. Bonhoeffer bestimmt jenes Nichts dann aber doch *begrifflich* näher, wenn er es als „die abendländische Gottlosigkeit“ (109) beschreibt, die „selbst Religion“ sei, „und zwar Religion aus Feindschaft gegen Gott“ (109), und die oben bereits beschriebene „Auflösung aller Werte“ (109) nach sich ziehe.

⁶⁴ Außer „Erbe und Verfall“ ist noch auf ein weiteres Fragment Bonhoeffers hinzuweisen, das Bethge in den Anhang zur Ethik (Anm. 37) eingeordnet hat: Es trägt den Titel „Staat und Kirche“ (353–375), Abfassungsort und -zeit sind nicht genau bekannt. Bethge vermutet Tegel.

⁶⁵ Bonhoeffer beläßt es bei höchst allgemeinen Hinweisen. Vgl. aber die umfassende und detailreiche Biographie von Bethge (Anm. 37).

Religion aus Feindschaft gegen Gott – dieser offenbar von Reinhold Seeberg übernommene Gedanke⁶⁶ wird nur dann einsichtig, wenn man an die oben dargestellte christuszentrierte Einheit des Abendlands denkt. Demnach haben wir folgende Konstellation vor uns. Das Abendland – und das ist Bonhoeffers subjektive Präntention – ist wesentlich religiös. Seine wahre Religion bestehe in der Ausrichtung auf Christus, doch ist ihm auch die Möglichkeit des Abfalls gegeben, die in der Selbstüberhebung des Menschen bestehe⁶⁷ und zum Nihilismus der Gegenwart geführt habe. Damit sich dieser nicht vollenden könne, stelle sich ihm eben jene *Allianz von Staat und Kirche* entgegen. – Der Begriff des „Nichts“ steht also kontradiktorisch zum Begriff der Christuseinheit des Abendlands. Erkenntnistheoretisch ist er damit in gleicher Weise zu hinterfragen wie jener, weil er eine bloß subjektive Setzung Bonhoeffers darstellt. Was „Nichts“ ist und was nicht, bestimmt der Theologe Bonhoeffer.⁶⁸

(3) Diesem Sachverhalt entspricht auch die Auskunft Bonhoeffers, daß vor „dem letzten Sturz in den Abgrund“ vor allem das unverfügbare göttliche Wunder retten kann, das *in der Kirche* verkündigt wird: „Einer Welt, die sich von Christus abgekehrt hat, nachdem sie ihn gekannt hat, muß die Kirche Jesus Christus als den lebendigen Herrn bezeugen. ... Indem die Kirche bei ihrer Sache, d.h. bei der Predigt von dem auferstandenen Jesus Christus bleibt, trifft sie den Geist der Vernichtung tödlich“ (115f).

⁶⁶ Seeberg spricht von einer „unaustilgbare(n) religiöse(n) Anlage des Menschen“, einem religiösen Apriori, und folgert daraus im Hinblick auf die Eschatologie, es dürfe „als durchaus wahrscheinlich gelten, daß die Welt nicht etwa alle Religion abschaffen, sondern eine irreligiöse Religion der Erlösung in solchen letzten Konflikten entgegenstellen wird“ (R. Seeberg, *Christliche Dogmatik 2* [Anm. 12] 609). – Zu den Schwierigkeiten der Annahme eines religiösen Apriori, wie es von Troeltsch, Otto, Nygren und Seeberg versucht worden ist, vgl. F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 135ff.

⁶⁷ Diesen Vorgang sieht Bonhoeffer in der neuzeitlichen Befreiung der ratio gegeben (102ff). Daß er diese Befreiung nicht durchwegs als negativ interpretiert, sondern deren positive Seiten ebenso eindrücklich hervorhebt (z.B. 103f), darf nicht als Inkonzinnität seiner Darstellung betrachtet werden. Den Grund für deren durchgehende Ambivalenz wird man in Bonhoeffers streng theozentrischer Gedankenführung zu sehen haben. Den Grund dieser Ambivalenz verortet Bonhoeffer letztlich im Ratschluß Gottes.

⁶⁸ Daß ihm die Geschichte Recht gegeben hat, stellt noch keinen Einwand gegen das skizzierte Grundproblem dar. – Sie hat im übrigen auch anderen Recht gegeben, die v.a. Bonhoeffers Lösungsversuch nicht unbedingt unterschrieben hätten (Barth, Niemöller, Tillich; politisch vgl. den Kreisauer Kreis).

Die Kirche sei der Ort der Christusverkündigung – mehr als das erfahren wir hier nicht. An anderen Stellen der Ethik (z.B. 88f) geht Bonhoeffer allerdings nicht viel weiter. Christus und Kirche werden wesentlich korrelativ gesetzt. Christus wird erklärt als in seiner Kirche Gestalt gewinnend, während die Kirche als nur von diesem her explizierbar gesetzt wird. Daß Bonhoeffer solchermaßen vorgeht, dürfte begründet sein im Anspruchscharakter seines Grundmotivs. Wenn Christus das Zentrum des Abendlands sein soll, so muß sich diese Zentralfunktion auch irgendwo in der Wirklichkeit aufweisen lassen. Anderenfalls handelte es sich jedenfalls um haltlose „Spinnerei“. Bonhoeffer setzt hier auf die Kirche. Daß diese als Singular nicht mehr existiert, vielmehr seit der Reformation nur mehr in *Kirchen* (Plural!) zugänglich ist, ist deshalb – für ihn – auch ein Produkt des neuzeitlichen Abfalls.⁶⁹ Denn nähmen alle Kirchen ihre Christusverkündigung adäquat wahr, könnte nach der Meinung Bonhoeffers der abendländischen Einheitskirche im Grund nichts mehr im Weg stehen (vgl. 101).⁷⁰

(4) Bonhoeffer will aber nicht eine unmittelbare religiöse Einheitskultur. Zumindest kann die Verkündigung der Kirche allein „den Geist der Vernichtung“ (116) nicht bewältigen. Als eine zweite Macht, die dem „Abfall von allem Bestehenden“, der „höchste(n) Entfaltung aller widergöttlichen Kräfte“ (112) wehren könne, nennt Bonhoeffer deshalb „staatliche Ordnungsmacht“ (115). An dieser Bestimmung ist v.a. die *Unbestimmtheit* dieser Auskunft auffällig. Es fehlt der Artikel. Welche staat-

⁶⁹ Es sei an dieser Stelle ein Hinweis auf Hegel erlaubt, der weit davon entfernt war, in der abendländischen Kirchenspaltung ein Unglück zu sehen. Im Gegenteil, würde ein Staat durch bloß eine Religion integriert, führe das notwendig zu religiöser Despotie und Unterdrückung. Einer solchen ist am besten durch einen Pluralismus von sich gegenseitig „kontrollierenden“ Religionsgemeinschaften zu wehren. Deshalb ist ein solcher für den Staat und die Kirchen das beste. Vgl. Hegel, Enzyklopädie (Anm. 41) 428.

⁷⁰ Von hier wird auch Bonhoeffers Sympathie für die römische Kirche, die immer noch einen sehr großen, einheitlichen Machtkomplex darstellt, verständlich. „Die römische Kirche aber ist das Papsttum. Diese Erkenntnis hat sich gerade in der Zeit inneren deutschen Verfalls in großartigem Protest feierlich ausgesprochen. Er ist ihr unüberhörbarer Anspruch, daß es nur *Eine* Kirche und nur *Einen* Glauben gibt und daß die Kirche ein sichtbares Haupt, einen sichtbaren Oberhirten braucht, der sie leitet und sich in väterlicher Fürsorge der Gläubigen annimmt. Solange es aber ein Papsttum gibt, solange kann auch die Sehnsucht nach dem verlorenen abendländischen Reiche, nach dem *corpus christianum* nicht versiegen, in dem Kaiser und Papst mit einander die Hüter der Einheit des christlichen Abendlandes sind“ (100). – Solche Äußerungen klingen für Ohren, die den Pluralismus des 20. Jahrhunderts gewöhnt sind – und ihn für faktisch unhintergebar halten – mehr als seltsam.

liche Ordnungsmacht kann hier gemeint sein?⁷¹ Bonhoeffer selbst gibt hier keine deutliche Auskunft, wohl aber einige allgemeine Hinweise. Anakolutenhaft wiedergegeben: „Der Aufhaltende', die Ordnungsmacht ... alles, was an Elementen der Ordnung noch vorhanden ist Recht, Wahrheit, Wissenschaft, Kunst, Bildung, Menschlichkeit, Freiheit, Vaterlandsliebe ...“ (116). An anderer Stelle nennt er in einem analogen Zusammenhang die Begriffe „Vernunft ... gesschriebene(s) Recht ... Bildung und Humanität ... Freiheit, Toleranz und Menschenrechte (freie) Wissenschaft, Kunst“ (59).

Was Bonhoeffer unter diese Begriffe zusammenfaßt, erhellt, wenn man das Verhältnis der so beschriebenen Ordnungsmacht zur Kirche zu rekonstruieren versucht. Zunächst fällt auf, daß alle genannten Bestimmungen in „Erbe und Verfall“ als Verfallserscheinungen der neuzeitlichen Entwicklung des Abendlands qualifiziert worden waren. Nun werden sie mit einem positiven Grundton verbunden. Die moderne Säkularisierung, die die Vorherrschaft der Religion zugunsten einer funktionalen Differenzierung von Zuständigkeitsbereichen⁷² aufgegeben hat, ist von Bonhoeffer zunächst sogar als „antichristlich“ bezeichnet worden (103). Dieses Urteil scheint er nun zu modifizieren, wenn er sagt: „Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz, Eigengesetzlichkeit – alle diese Begriffe, die noch bis vor kurzem als Kampfsparolen gegen die Kirche, gegen das Christentum, gegen Jesus Christus selbst gedient hatten, fanden sich auf einmal überraschend dem Bereich des Christlichen ganz nahe gerückt ... Dabei war es deutlich, daß es nicht die Kirche war, die den Schutz und die Bundesgenossenschaft der genannten Begriffe suchte,

71 Hätte Bonhoeffer den bestimmten Artikel „die“ gesetzt, wäre an die gesamte oder doch den größten Teil der deutschen Wehrmacht zu denken – was aber höchst unwahrscheinlich wäre. Hätte Bonhoeffer „eine“ geschrieben, könnte man an eine ausländische Armee denken – ebenso unwahrscheinlich, es stand ohnehin ganz Europa im Krieg.

72 Bonhoeffer spricht hier mit M. Weber von der „Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Lebensbereiche“ (59). Vgl. dazu nur M. Weber, Aufsätze zur Religionssoziologie 1 (1920), Tübingen 91988, v.a. 544ff., wo Weber die Ausdifferenzierung der Lebensbereiche Wirtschaft, Politik, Religion, Kunst und Sexualität beschreibt. Die Lektüre von Webers ist v.a. für die Studienzeit Bonhoeffers zu belegen (sein Vater war mit Webers Bruder Alfred eng befreundet). Vgl. dazu Bethge, Bonhoeffer (Anm. 37), 68.89.94. 102.111. – Zum Begriff selbst vgl. W. Huber, „Eigengesetzlichkeit“ und „Lehre von den zwei Reichen“, in: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 53–70; F.W. Graf, Kultur Luther und Eigengesetzlichkeit. Bemerkungen zum Verhältnis von Theologiegeschichte, -schreibung und kirchlicher Zeitgeschichte, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, Mitteilungen, Folge 7, 1987, 14–63.

sondern es waren umgekehrt diese Begriffe, die irgendwie heimatlos geworden waren und nun Zuflucht suchten im Bereich des Christlichen, im Schatten der christlichen Kirche“ (59f).

Bonhoeffer scheint hier noch undeutlicher zu werden, läßt er doch scheinbar „Begriffe“ den Schutz der Kirche aufsuchen. Wenn man in diesem Zusammenhang aber an die Widerstandstätigkeit Bonhoeffers denkt, erhalten jene Hinweise doch Sinn. Eberhard Bethge etwa weist darauf hin, daß „Erbe und Verfall“ verfaßt worden ist, „nachdem Bonhoeffer grade die ersten erfolgreichen Begegnungen mit Oberst Oster bei der Abwehr hinter sich hatte“⁷³. „Kirche und Welt“, der Abschnitt, aus dem die zuletzt zitierten Sätze stammen, ist sogar noch älter.⁷⁴ Mit jenen allgemeinen Ausdrücken meint Bonhoeffer demnach die Intelligenz, die sich langsam gegen das nationalsozialistische Regime wenn noch nicht direkt zu formieren, so doch zu sammeln begann.⁷⁵ Bonhoeffer rechnet in der Zeit der Abfassung der genannten Abschnitte demnach bereits mit einer möglichen weltlichen Koalition gegen Hitler und nennt diese den Katechon: „Der ‚Aufhaltende‘ selbst ist nicht Gott, ist nicht ohne Schuld [weil er ja im Verlauf der Säkularisierung von Christus abgefallen ist, MB], aber Gott bedient sich seiner, um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren“ (115).

Interessant an diesem Sachverhalt dürfte über das Erläuterte hinaus vor allem die Möglichkeitsbedingung dafür sein, daß Bonhoeffer jene Begriffe plötzlich der Tendenz nach positiv zu lesen vermag. Er interpretiert die Tatsache, daß jene und die Kirche „angesichts des drohenden Chaos“ aneinanderrücken (115), nämlich als „eine Rückkehr zum Ursprung“ (60): Nicht zweckhafte „Kampfgemeinschaft“, die „selbständig gewordenen und entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter zurück. ... Vernunft, Recht, Bildung, Humanität und wie die Begriffe alle heißen, suchten und fanden in ihrem Ursprung neuen Sinn und neue Kraft. Dieser Ursprung ist Jesus Christus“ (60). Bonhoeffer sieht also die Möglichkeit, in Opposition gegen das Unrechtsregime des Nationalsozialismus jene von ihm erträumte christuszentrierte Einheitskultur des Abendlands wiedererstehen zu lassen.⁷⁶

73 Bethge, Vorwort (Anm. 37) 14f. – Vgl. Bethge, Bonhoeffer (Anm. 37) 806f; auch 759ff: „Oberst Oster“.

74 Vgl. Vorwort (Anm. 37) 14. Bethge setzt ihn bereits 1939/40 an.

75 Vgl. allg. Bethge, Biographie (Anm. 37) 763ff.

76 In „Staat und Kirche“ nennt er dieses Ziel in Aufnahme Aristoteles' die „heilige Stadt (Polis)“ (359) – eine religiöse Einheitskultur.

C. Die Einordnung der Katechon-Interpretation Bonhoeffers in die Rezeptionsgeschichte dieses Begriffs

Abschließend seien die beiden Teile der nunmehr hinter uns liegenden Untersuchung zusammengefaßt.

(1) Die gröbste Kategorisierung der Rezeptionsgeschichte des Katechon-Begriffs ist diejenige einer Unterscheidung zwischen einer modern-historisierenden und einer vormodernen, endgeschichtlich-aktualisierenden Lesart des Textes gewesen. Hier ist Bonhoeffer zunächst eindeutig zuzuordnen: er aktualisiert den Text und liest ihn als Vorhersage dessen, wie die Welt ihr Ende finden wird. Den Katechon-Begriff interpretiert er wie der neutestamentliche Autor im Sinn eines retardierenden Faktors. Er deutet mit seiner Hilfe die Gegenwart, beläßt es allerdings nicht dabei, sondern stellt diese Gegenwartsdeutung in Bezug zum apokalyptischen Weltende. Die Kirche nämlich sei als „Trägerin geschichtlichen Erbes ... mitten im Warten auf den jüngsten Tag der geschichtlichen Zukunft verpflichtet. Ihr Ausblick auf das Ende aller Dinge darf sie in ihrer geschichtlichen Verantwortung nicht lähmen. Sie muß Gott das Ende ebenso anheimstellen wie die Möglichkeit, daß die Geschichte weiterläuft; auf beides bleibt sie bedacht“ (115f).

Hier unterscheidet sich Bonhoeffer von der apokalyptischen Tradition. Er versucht nämlich gerade nicht, einen Plan der „letzten Tage der Menschheit“ (Karl Kraus) oder ähnliches zu konzipieren, sondern weiß sich gerade der geschichtlichen Gegenwart verpflichtet. Indem er das Ende in Gottes Hand legt, geht er in gewissem Sinn sogar mit den Ergebnissen der modernen Exegese d'accord: Der Katechon sei in Gottes Heilsplan angelegt. Daß dem so ist, kann freilich nicht als Argument verstanden werden. Es verdeutlicht nur eine entscheidende Differenz der Bonhoefferschen Lesart des Textes zur Tradition. Bonhoeffer ist insofern ein moderner Zeitgenosse, als er sich prinzipiell dagegen wehrt, „apokalyptische Fahrpläne“ zu entwerfen.

Was den Katechon-Begriff betrifft, so hatte die endgeschichtlich-aktualisierende Tradition ihn hauptsächlich auf das jeweilige Herrschaftssystem bezogen (Römisches Reich, Römisches Reich deutscher Nation, Deutsches Reich usw.). Hier ist bei Bonhoeffer auf den ersten Blick keine direkte Kontinuität festzustellen. Immerhin wenden sich bei ihm Katechon und Kirche gemeinsam gegen das herrschende System. Hier kommt es freilich zu einer seltsamen Zweideutigkeit im Gedankengebäude Bonhoeffers. Denn der Katechon wird als „staatliche Ordnungsmacht“ (115) beziehungsweise als „Rest an Ordnungsmacht, der sich noch dem

Verfall widersetzt“ (115) bezeichnet. Damit sagt Bonhoeffer indirekt, daß er das nationalsozialistische System nicht als eine legitime Staatsform anerkennt. Wenn dem so ist⁷⁷, so zeigt sich allerdings, daß Bonhoeffer der Tradition in einem bestimmten Punkt doch nahe steht. Denn er versteht dann doch den Staat, und zwar den zeitgleichen Staat beziehungsweise das, was von diesem unter jenem „Geist der Vernichtung“ (116) übrig geblieben ist, als den Katechon. Freilich nicht als einen solchen, der, wie es etwa Teile der Alten Kirche vom römischen Reich gedacht haben, selbständig den Antichristen aufzuhalten imstande wäre. Die Potenz der aufhaltenden Macht wird im Heilsplan Gottes verortet. Die Kirche, die Bonhoeffer als Stellvertreterin Christi auf Erden versteht (88), „überläßt es dem Weltregiment Gottes, ob er es den Ordnungsmächten gelingen läßt“ (116).⁷⁸

(2) Wozu nun diese ganze Untersuchung? Systematisch-theologischer („dogmatischer“) Reflexion kann diese Frage nicht gleichgültig sein. Ein Grund ist in der Einleitung schon angedeutet worden: Gerade wenn wir Bonhoeffer auch als Denker ernst nehmen wollen, müssen wir uns ihm gegenüber kritisch verhalten. Die Hauptergebnisse der hinter uns liegenden etwas mühsamen Untersuchung bestätigen nach meiner Meinung diesen Vorbehalt in zwei Richtungen:

Zum einen überzeugt die endgeschichtlich-aktualisierende Lesart von (apokalyptischen) Bibeltexten, und sei sie auch verhältnismäßig subtil konzipiert wie bei Bonhoeffer, heute kaum mehr. Wer sie dennoch stark machen wollte⁷⁹, müßte die Standards des historisch-kritischen Metho-

77 In der Ethik (Anm. 37) gibt es auch Äußerungen, die dieses Urteil u.U. modifizieren könnten, etwa: „Auch eine antichristliche Obrigkeit bleibt in bestimmter Hinsicht immer noch Obrigkeit“ (364).

78 Hier scheint noch eine kleine Überlegung zum Antichristen spannend. Der Katechon-Begriff ist von dem des Widersachers ja nicht zu lösen, beide verweisen im 2Thess korrelativ aufeinander. Bonhoeffer deutet nun offensichtlich jenen neuzeitlichen Nihilismus, den er aus der Selbstüberhebung des Menschen resultieren sieht, als den Antichristen. Zwar soll er nach der Auskunft George Bells im Sommer 1940 Hitler selbst als den Antichristen bezeichnet haben (Vgl. Bethge, Bonhoeffer [Anm. 37] 811). Die eben untersuchten Texten machen dieses Urteil wenig wahrscheinlich – wenn es denn mehr als eine emotionale Äußerung gewesen sein soll. Was Bonhoeffer als den modernen Nihilismus schildert, ist zu unpersönlich, um personal gelesen zu werden. Daß Bonhoeffer eine raumzeitlich identifizierbare Person für den Antichristen gehalten hätte, dürfte aufgrund der von ihm als diabolisch charakterisierten Verfallsgeschichte des Abendlands auszuschließen sein.

79 Wenn rechtskatholische Kreise dies u.a. in Anlehnung an Carl Schmitts politische Theologie versuchen, so indiziert schon diese Anlehnung die Nähe einer solchen Geisteshaltung zu totalitären Regimen. Schmitt gilt bekanntlich als einer der rechtstheo-

denkanons – mit besseren Argumenten! – ersetzen können. Eine solche Möglichkeit ist nicht abzusehen.

Zum anderen: Menschen, die an den demokratischen Strukturen eines Staats interessiert sind und sie – auch in den verschiedenen Kirchen – für wesentlich halten, werden die Prämisse Bonhoeffers so nicht teilen können und wollen. Die gottgewirkte Einheitskultur des Abendlands ist für sie keine anstrebenswerte Vision, weil sie unweigerlich zu geistiger Tyrannei führen muß. Bonhoeffer hat diese seine Vision – Utopie im eigentlichen Wortsinn – dadurch bestätigt gesehen, daß im Widerstand gegen Hitler ansonsten divergente politische Kräfte zusammengegangen sind. Daß er dieses Zusammengehen als Rückkehr der säkularisierten Welt in den Schoß der Einen Kirche gedeutet hat, ist eine Interpretation, der über die tagespolitische, besser tagestheologische Bedeutung hinaus wohl kaum Relevanz zukommt. Denn augenscheinlich ist der Prozeß der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft unumkehrbar.⁸⁰ Bonhoeffer konnte das in dieser Schärfe noch nicht ahnen (obwohl er die Analysen Max Webers gekannt und genannt hat⁸¹). Insofern wäre es unangemessen, ihm selbst irgendwelche Vorwürfe zu machen. Wir aber müssen uns aus den genannten Gründen hüten, wegen der vorbildlichen Haltung Bonhoeffers seine theologischen Vorentscheidungen unbesehen zu rezipieren. Zumindest können wir wissen, wohin die Reise geht, wenn man es dennoch versuchte.

retischen Legimitatoren des Nationalsozialismus. Vgl. dazu nur B. Rütters, *Carl Schmitt im dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeistverstärkung?* 2., erw. Aufl. München 1990; J.W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton 1983.

80 Vgl. nur die verschiedenen Arbeiten des Soziologen N. Luhmann zu den historischen Veränderungen, in denen sich die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Funktionssysteme (Recht, Wissenschaft, Erziehung, Religion, Politik usw.) manifestiert. Eine religiöse Einheitskultur ist unter solchen Bedingungen nicht mehr denkbar. Dazu N. Luhmann, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, Frankfurt 1993, 259–358.

81 Vgl. dazu Anm. 72.