

Paul Metzger
Katechon

Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von

James D. G. Dunn · Carl R. Holladay
Hermann Lichtenberger · Jens Schröter
Gregory E. Sterling · Michael Wolter

Band 135



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Paul Metzger

Katechon

II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens



Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-018460-5

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung stellt die für den Druck überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, die im Wintersemester 2003/2004 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommen und im Jahr 2004 mit dem Dissertationspreis der Universität ausgezeichnet wurde.

Mein Dank gilt Herrn Prof. Dr. Dr. Otto Böcher, ohne den diese Arbeit nicht geschrieben worden wäre. Er hat sie angeregt, begleitet und mir als seinem letzten Assistenten zudem den nötigen Freiraum zur eigenen wissenschaftlichen Betätigung gegeben.

Weiter danke ich Herrn Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, der das Zweitgutachten erstellt, mir förderliche Hinweise gegeben und die Atmosphäre im Seminar für Neues Testament auf kollegiale Weise geprägt hat.

Ganz besonderen Dank schulde ich Frau Prof. Dr. Heike Omerzu, die mir während meiner Zeit in Mainz stets hilfsbereit und freundschaftlich zur Seite stand. Sie hat die Arbeit in all ihren Phasen begleitet, immer wieder kritisch hinterfragt und mich so genötigt, meine Positionen klar zur Sprache zu bringen.

Schließlich danke ich Herrn Prof. Dr. Christof Landmesser, der in intensiven Diskussionen mein Denken angeregt und so auch der Arbeit dazu verholfen hat, an Profil zu gewinnen. Zudem ließ er mir als seinem ersten Assistenten in großzügiger Weise die Zeit zur Fertigstellung der Druckvorlage.

Herrn HD Dr. Michael Tilly danke ich für die Durchsicht des Manuskripts und für die Hilfe auf dem Gebiet der Judaistik. Ein offenes Ohr für meine Fragen und Probleme hatten ebenfalls meine Mainzer Kollegen, Herr PD Dr. Jörg Lauster und Herr Prof. Dr. Martin Meiser, die mir stets guten Rat gaben.

Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der „Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ bin ich den Herausgebern zu Dank verpflichtet, insbesondere Herrn Prof. Dr. Michael Wolter und Herrn Prof. Dr. Hermann Lichtenberger. Sodann bedanke ich mich bei Herrn Carsten Burfeind und Herrn Peter Franzkowiak vom Verlag Walter de Gruyter für die freundliche und geduldige Betreuung beim Erstellen der Druckvorlage.

Meiner Frau, Pfarrerin Ute Metzger, und meinen Eltern, insbesondere meinem Vater, der das Manuskript mehrfach durchgesehen hat, danke ich schließlich für ihre stetige und verlässliche Unterstützung meiner Arbeit.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Kapitel 1: Einführung

1. Einleitung	1
2. Die Vorgehensweise der Untersuchung	3
2.1. Die Analyse des Begriffs κατέχειν	3
2.1.1. Die Septuaginta	5
2.1.2. Philo und Josephus	6
2.1.3. Das Neue Testament	8
2.1.4. Apokalyptische Texte aus dem 2. Jh. n. Chr.	9
2.1.5. Fazit	9
2.2. Der motivisch-phänomenologische Vergleich	10
2.3. Zusammenfassung	14
3. Die bisherigen Interpretationsvorschläge	15
3.1. Das Imperium Romanum als Katechon	15
3.2. Der Heilige Geist als Katechon	25
3.3. Gott als Katechon	29
3.4. Paulus als Katechon	33
3.5. Das Katechon als Zwischenwesen	37
3.5.1. Das Katechon als Engelmacht	37
3.5.1.1. Das Katechon als unspezifische Engelmacht	37
3.5.1.2. Das Katechon als Erzengel Michael	38
3.5.2. Das Katechon als eine dämonische Macht	41
3.6. Das Katechon als eine „ad hoc“ erfundene Gestalt	45
3.7. Fazit	47

Kapitel 2: Der II Thessalonicherbrief

1. Einleitungsfragen	49
1.1. Inhalt und Aufbau	49
1.2. Die Verfasserfrage	51

1.2.1. Literarische Beobachtungen zum II Thess	53
1.2.1.1. Beobachtungen zur Struktur.....	53
1.2.1.2. Beobachtungen zum Vokabular	55
1.2.1.3. Beobachtungen zum Stil	70
1.2.1.4. Ergebnis	72
1.2.2. Die Eigenart des II Thess.....	73
1.2.2.1. Das Verhältnis von II Thess zu I Thess	73
1.2.2.2. Die Differenz innerhalb der Eschatologie.....	77
1.2.2.3. Ergebnis	79
1.2.3. Ertrag	79
1.3. Autor, Adressaten, Ort und Zeit der Entstehung von II Thess	81
1.3.1. Die Adressaten des II Thess	81
1.3.2. Der Autor des II Thess.....	84
1.3.3. Ort und Zeit von II Thess.....	86
1.4. Ertrag der Einleitungsfragen für die Untersuchung	91
2. Exegese von II Thess 2,1–12	92
2.1. II Thess 2,1–12 in seinem Kontext.....	92
2.2. Textanalytische Beobachtungen.....	96
2.2.1. Überblick	96
2.2.2. II Thess 2,1–3a	98
2.2.3. II Thess 2,3b–4	100
2.2.4. II Thess 2,5–7	102
2.2.5. II Thess 2,8–10	105
2.2.6. II Thess 2,11–12	106
2.2.7. Fazit	107
2.3. Auslegung	108
2.3.1. II Thess 2,1–3a: Die Verwirrung der Gemeinde.....	108
2.3.2. II Thess 2,3b–4.8–10: Die Parusie des Würgottes	110
2.3.3. Zwischenergebnis	120
2.3.4. II Thess 2,5–7: Das Katechon.....	120
2.4. Ergebnis	130

Kapitel 3: Motivische Parallelen

1. Der II Petrusbrief	133
1.1. Einleitungsfragen	133
1.2. Die Verzögerungsthematik.....	135
1.2.1. Die Vorbereitung	135
1.2.2. II Petr 3,3–13	138
1.3. Die Aufhaltung des Endes.....	152

2.	Die Offenbarung des Johannes.....	154
2.1.	Einleitungsfragen	154
2.2.	Die Anliegen der Apk	157
2.3.	Die Zeitauffassung der Apk	163
2.4.	Die Gerichtskonzeption der Apk.....	168
2.5.	Die retardierenden Motive in der Apk	170
2.5.1.	Die verzögernde Komposition der Apk.....	170
2.5.2.	Die Suche nach dem Würdigen (Apk 5,1–5).....	175
2.5.3.	Die Vollzahl der Märtyrer (Apk 6,9–11).....	180
2.5.4.	Die Vollzahl der Versiegelten (Apk 7,1–8).....	184
2.5.5.	Zusammenschau	188
2.6.	Apk und II Thess.....	189
3.	Das IV Buch Esra.....	190
3.1.	Einleitungsfragen	190
3.2.	Das theologische Problem des IV Esr	193
3.3.	Die Aufhaltung des Endes.....	197
3.3.1.	Die Zeichen des Endes.....	197
3.3.2.	Der Kontext von IV Esr 4,33–43	201
3.3.3.	IV Esr 4,33–43.....	205
3.4.	Die aufhaltenden Faktoren nach dem IV Esr	210
3.5.	Ertrag.....	211
4.	Die syrische Baruch-Apokalypse.....	212
4.1.	Einleitungsfragen	212
4.2.	Das theologische Problem des syrBar	213
4.2.1.	Das Gesetz.....	213
4.2.2.	Das Gericht.....	215
4.2.3.	Die Naherwartung des syrBar.....	216
4.3.	Die aufhaltenden Faktoren nach dem syrBar	217
4.3.1.	Die Langmut Gottes.....	217
4.3.2.	Die vollendete Zeit	220
4.3.3.	Die vorbestimmte Zahl	222
4.3.4.	Zusammenschau der retardierenden Faktoren	222
4.4.	Ertrag.....	223
5.	Pseudo-Philo: Liber Antiquitatum Biblicarum.....	223
5.1.	Einleitungsfragen	224
5.2.	Die Gerichtsvorstellung des LAB	225
5.3.	LAB 51,3–6.....	226
5.4.	Der „Aufhalter“ bei Pseudo-Philo.....	227
5.5.	Ertrag.....	228

Kapitel 4: Exkurse

1. Die synoptische Apokalypse (Mk 13,10 par).....	229
1.1. Mk 13,10.....	229
1.1.1. Der Sinn stiftende Kontext von Mk 13,10.....	231
1.1.2. Die Redaktion in Mk 13,9–13.....	232
1.1.3. Die Einheitlichkeit der Tradition (Mk 13,9b–13).....	233
1.1.4. Die Auslegung der Tradition (Mk 13,9b–13).....	237
1.1.5. Mk 13,9–13 im Kontext von Mk 13.....	239
1.1.6. Ergebnis.....	241
1.2 Die Seitenreferenten.....	241
1.2.1. Lk 21,12.....	241
1.2.2. Mt 24,10.....	242
1.3. Fazit.....	245
2. Qumran.....	246
2.1. Motivische Parallelen der Qumranliteratur zum II Thess.....	247
2.2. Das Gericht zu seiner Zeit.....	249
2.3. 1Qp Hab VII.....	252
2.4. Das Buch der Geheimnisse (1Q 27).....	259
2.5. Ertrag.....	263
2.6. 1Q 27 im Vergleich zu Röm 1,18.....	264

Kapitel 5: Schluss

1. Retardierende Faktoren in apokalyptischen Vorstellungshorizonten.....	271
2. Das Katechon.....	276
2.1. Probleme der bisher vorgeschlagenen Interpretationen.....	276
2.2. Der eigene Beitrag zur Deutung des Katechon.....	283
2.3. Kritische Überprüfung.....	293

Literaturverzeichnis

1. Quellen und Übersetzungen.....	297
1.1. Bibel.....	297
1.2. Septuaginta.....	298
1.3. Literatur des antiken Judentums.....	299
1.4. Literatur des rabbinischen Judentums.....	302
1.8. Griechisch-römische Literatur.....	302
1.9. Frühchristliche Literatur.....	303
1.10. Altkirchliche Literatur.....	304

2. Hilfsmittel	307
3. Kommentare	309
4. Artikel, Aufsätze, Monographien.....	313

Register

1. Stellen	345
2. Moderne Autoren	360
3. Namen und Sachen	364

Kapitel 1

Einführung

1. Einleitung

Das Christentum lebt in der Hoffnung auf die Parusie Jesu Christi. Warum ist Christus aber bislang nicht wiedergekommen? Gibt es eine Macht, die das verhindert? Muss etwas geschehen oder erfüllt sein, bevor Christus kommen kann?

Die vorliegende Untersuchung widmet sich diesen Fragen, die bereits die Gemeinde beschäftigten, an die der zweite Thessalonicherbrief gerichtet war.¹ Sie konzentriert sich dabei auf das 2. Kapitel des II Thess. Dort wird gesagt, was alles geschehen wird, bevor Christus wiederkommt. Dazu gehören das Auftreten eines Widergottes² und ein damit zusammenhängender Abfall von Gott (II Thess 2,3f). Warum ist das aber noch nicht geschehen? Der II Thess antwortet auf diese Frage mit dem Hinweis auf eine Macht, die das Auftreten des Widergottes und damit die Parusie Christi verhindert: das oder den Katechon (II Thess 2,6f). Wer oder was aber ist diese Macht? Was verbirgt sich hinter der Bezeichnung Katechon?³ Was hat der Verfasser des II Thess im Blick, wenn er vom Katechon spricht? Auf was zielt diese Bezeichnung? Welche Macht ist von Gott dazu bestimmt, die Enthüllung und Vernichtung des Widergottes hinauszuzögern? Was ist dafür verantwortlich, dass das letzte Gericht noch nicht anbrechen kann? Wodurch wird also letztlich die Parusie Christi verzögert?

1 Ob der II Thess ein Schreiben des Apostels Paulus an die Thessalonicher ist, wird im Folgenden hinterfragt werden.

2 Mit „Widergott“ wird die „eschatologische Unheilsgestalt schlechthin“ (Trilling, II Thess, 84) bezeichnet, die vor der Parusie Christi auftritt. Diese Bezeichnung erfasst präziser als die Bezeichnung „Antichrist“ die Bedeutung des ἀνθρώπου τῆς ἀνομίας (II Thess, 2,3), weil dieser sich als Gott ausgibt und nicht als Messias (II Thess 2,4). Vgl. Wendebourg, Tag, 328: „Indem [der Sohn des Verderbens] den Tempel Gottes usurpiert, maßt er sich den Gott allein zukommenden Platz an.“

3 Da die neutrische Form (κατέχων) bereits in II Thess 2,6 genannt wird und der Genuswechsel zur maskulinen Form in II Thess 2,7 (κατέχων) durchaus nicht zufällig ist (vgl. Kapitel 2, Abschnitt 2.3.4.), soll im Folgenden, auch aus praktischen Erwägungen heraus, die Bezeichnung „das Katechon“ in der Sache auch jeweils die männliche Form, „den Katechon“, umfassen.

Leider deutet der Autor des II Thess nur an, wer oder was mit der Rede von der aufhaltenden Macht konkret gemeint ist. Während die Rezipienten des II Thess wahrscheinlich in der Lage waren, diese Andeutungen zu verstehen,⁴ was II Thess 2,5 nahe legt und angesichts der Bedeutung der Frage nach der Parusieverzögerung nicht weiter erstaunlich ist,⁵ ist die Interpretation von II Thess 2,6f gegenwärtig „eine exegetische crux.“⁶ Sie dürfte eine der exegetischen Fragen zum Neuen Testament sein, die am schwierigsten plausibel zu beantworten ist.⁷ Da sie das Problem der Parusieverzögerung behandelt, ist sie zugleich nicht unbedeutend.

Weil eine Erklärung der Parusieverzögerung ein enormes Interesse erweckt haben dürfte, ist anzunehmen, dass die Rede vom Katechon für die eigentlichen Adressaten des II Thess verständlich war. Andernfalls wäre die Belehrung über die Verzögerung der Parusie ins Leere gelaufen. Verwunderlich ist hingegen, dass das Wissen um die Identität des Katechon in altkirchlicher Zeit offensichtlich bald geschwunden war. So ist z.B. bereits Augustin nicht mehr bekannt, wie der Apostel Paulus, der für ihn der Verfasser des II Thess ist, das Problem der Parusieverzögerung beantwortet hat. Er kennt zwar die Rede von dem, der oder das aufhält, aus dem zweiten Brief des Apostels an die Thessalonicher und wägt verschiedene Interpretationen ab, doch muss er zugeben, dass er nicht weiß, was der Apostel damit gemeint haben kann: „Ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare“ (civ. XX,19).

Da der Brief überliefert wurde und somit offensichtlich Erfolg hatte, scheinen die Thessalonicher in der Lage gewesen zu sein, die Rede vom Katechon zu entschlüsseln. Augustin hingegen ist ratlos. Zwar liegen etwa dreihundert Jahre zwischen ihm und den Adressaten des Briefes, doch sollte zu erwarten sein, dass die Lösung für ein so relevantes Problem überliefert worden ist. Wenn aber bereits Augustin zu der ernüchternden Einsicht kommt, dass er überhaupt nicht wisse, was der Apostel damit sagen wollte, ist zu erwarten, dass auch zumindest ein Teil der modernen Exegese vor einer Deutung des Katechon zurückschreckt und kein Ergebnis aufweisen kann: „Der Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels ist unauffindbar verloren und alle Versuche, es zu

4 Vgl. Hengel, Paulus, 357, der im Hinblick auf I Thess 5,1-3 davon ausgeht, „daß die Gemeinde in Thessalonich über die endzeitlichen Details und die damit verbundenen Traditionen sehr wohl unterrichtet war.“ Gleiches darf dabei auch für andere Gemeinden im paulinischen Wirkungsgebiet angenommen werden.

5 Vgl. Schmid, Antichrist, 323.

6 Stuhlmacher, Thema, 35.

7 Vgl. Freese, κατέχων, 73; Lietaert Peerbolte, κατέχων, 138; Aus, Plan, 537; Powell, Identity, 320.

lösen, beweisen nur, dass dem so ist.“⁸ Dieses Urteil von J. Schmid im Jahre 1949 schließt sich damit der Ratlosigkeit Augustins an und erliegt nicht der Verführung, das Rätsel des Katechon mit Hilfe phantasievoller Annahmen zu lösen, wie es sonst oft zu beobachten ist. Insbesondere auf dem Feld der zeitgeschichtlich-allegorischen Deutung treten dabei Ergebnisse zu Tage, die lediglich als eine Ansammlung von Kuriositäten zu bezeichnen sind.⁹ Denn dort, wo nicht beachtet wird, dass der II Thess in eine konkrete Wirklichkeit spricht, die auch die Interpretation des Katechon bedingt und begrenzt, verhilft die Vorstellungskraft des Auslegers diesem zu immer neuen Versuchen, das Katechon in seiner jeweiligen Gegenwart und Vorstellungswelt zu identifizieren.¹⁰ So wurden vor allem die einzelnen heidnischen Kaiser, deren Feldherren bzw. der Staat an sich¹¹ oder die jeweils von der einen oder anderen Gruppierung als christliche Schismatiker oder Ketzer Angesehenen (Waldenser, Papst, Luther) als Katechon verstanden.¹²

2. Die Vorgehensweise der Untersuchung

2.1. Die Analyse des Begriffs

Wenn die Deutung des Katechon, die „wie eine Rätselfrage ..., ja wie ein Zauberbann gewirkt“¹³ hat, mit der Aussicht auf Erfolg erneut angegangen werden soll, muss sie im gedanklichen Horizont des II Thess behandelt werden. Der Einsicht folgend, dass ein Wort nur in einem Satz eine Bedeutung hat, also immer darauf angewiesen ist, durch seinen Kontext bestimmt zu

8 Schmid, Antichrist, 330. Für ihn stellt dies allerdings kein Problem dar, da „dadurch noch nicht der Sinn des Abschnittes im ganzen problematisch“ (Schmid, Antichrist, 342) wird, nämlich die Beruhigung der Gemeinde.

9 Sorgfältig aufgeführt sind diese bei Bornemann, Thess, 400ff, der vier verschiedene Typen von Interpretationen unterscheidet: die „naiv-dogmatische“, die „protestantisch-polemische“, die „dogmatisch-geschichtliche“ und die „historisch-kritische“. Ergänzt hat diesen Überblick in informativer Weise Trilling, II Thess, 94ff.

10 Vgl. Schmiedel, Thess, 39, der angesichts der Fülle von Ergebnissen zu der These gelangt: „Nur die zeitgeschichtliche Deutung hat wissenschaftliches Recht.“ Dagegen stellt Kühschelm, Zeitenwende, 86, die These: „weltgeschichtliche Identifikationen liegen dem Text völlig fern.“ Die vorliegende Untersuchung wird zeigen, ob eine der beiden Behauptungen Recht behalten wird.

11 Vgl. Trilling, II Thess, 99f, der darstellt, wie die Interpretation des Katechon nach dem Untergang des Imperium Romanum auf die staatlichen Nachfolgegebilde übertragen wurde.

12 Vgl. Bornemann, Thess, 404ff; Trilling, II Thess, 94ff. Dazu vermerkt Ford, Abomination, 212, treffend: „As one reviews exegetical analyses of the *κατέχων*, one is tempted at times to think that the commentator sometimes reveals more about himself, his methods and his pre-suppositions, than about the hinderer, as opposing positions come under review.“

13 Trilling, II Thess, 89.

werden,¹⁴ soll in einem ersten Arbeitsschritt versucht werden, das Katechon aus II Thess 2 mit einer begriffsgeschichtlichen Herangehensweise zu deuten.¹⁵ Denn um bestimmen zu können, was ein Wort in seinem Kontext bedeutet, ist es zugleich erforderlich, andere Kontexte zu betrachten, in denen das Wort gleichfalls Verwendung findet. Durch den Vergleich verschiedener Kontexte kann so eventuell festgestellt werden, ob der Begriff eine geprägte Bedeutung aufweist. Wenn gezeigt werden kann, dass das in Frage stehende Wort in jedem Kontext – bzw.: durch jeden Kontext – immer mit einer bestimmten Bedeutung verbunden ist, kann dies auch für die vorliegende, fragliche Verwendung des Wortes durch den Autor des II Thess aufschlussreich sein. Konkret heißt dies: Wenn sich für die Verwendung des Begriffs *κατέχειν* in verschiedenen Kontexten ein bestimmter Bedeutungsgehalt feststellen lässt, kann dies auch für die Deutung des Katechon im II Thess ein Hinweis sein.

Methodisch ist es dabei ratsam, vor allem solche Texte zum kontextuellen Vergleich heranzuziehen, die auch dem Autor des II Thess geläufig oder zumindest in dessen Umfeld bekannt gewesen sein können. So wird sein kultureller Hintergrund, seine Sprachwelt ausgeleuchtet,¹⁶ also das, was der Verfasser mit der Verwendung des Begriffs *κατέχειν* unter Umständen assoziierte. Deshalb wird im Folgenden der Vergleich vor allem mit Texten der hellenistisch-jüdischen und christlichen Tradition angestellt, Texten also, die den Autor wahrscheinlich beeinflusst haben. Zu denken ist hierbei vor allem an die griechische Überlieferung des Alten Testaments (LXX) und an den neutestamentlichen, speziell paulinischen Sprachschatz. Denn dass der Autor vermutlich durch die LXX beeinflusst war, zeigen seine Anleihen an dort zu findende apokalyptische Topoi.¹⁷ Dass er aber auch paulinischen Sprachgebrauch aufnimmt, macht das von ihm in Anlehnung an Paulus verwandte Vokabular¹⁸ wie seine Vorgehensweise überhaupt deutlich.¹⁹ Deshalb ist es

14 Vgl. Landmesser, Wahrheit, 40: „Erst mittels eines Satzes wird ein Wort der bloß subjektiven Assoziation und damit – hinsichtlich der Kommunikabilität seiner ‚Aussagekraft‘ – der Beliebigkeit entzogen; nur innerhalb eines Satzes ist die Möglichkeit der (eindeutigen) Bestimmung der Bedeutung eines Wortes gegeben, nämlich präzise der Bedeutung, die das Wort in dem jeweiligen Satz hat.“

15 Vgl. Schnelle, Einführung, 129: „Begriffsgeschichte“ will „sowohl den geprägten Bedeutungsgehalt eines Begriffs als auch seine konkrete Verwendung im Kontext herausarbeiten.“

16 Vgl. Schleiermacher, Hermeneutik, 89, der verlangt, dass die Annäherung an den Sprachschatz eines neutestamentlichen Autors „vom klassischen Alterthume aus durch a) die makedonische Gräcität b) die jüdischen Profanschriftsteller Josephus und Philo c) die deuterokanonischen Schriften, und d) die LXX“ führen muss. Zum allgemeinen Überblick über die Belege des klassischen Altertums vgl. Liddell/Scott, *Lexicon*, 926.

17 Besonders aufschlussreich ist als Beispiel die Schilderung der Parusie Christi in II Thess 1,5-10. Vgl. Trilling, II Thess, 55f.

18 Vgl. dazu Kapitel 2, Abschnitt 1.2.1.2. und Müller, Anfänge, 267.

19 Vgl. dazu Kapitel 2, Abschnitt 1.2.4.

sinnvoll, den Bedeutungsumfang von κατέχειν anhand der folgenden Textgruppen abzustecken.

2.1.1. Die Septuaginta

Die LXX gibt mit κατέχειν zumeist das Verb ἔλαβον („ergreifen, halten“) wieder,²⁰ was dem neutestamentlichen Sprachgebrauch entspricht.²¹ Daneben wird damit vor allem ἰσχυρῶς („stark/fest machen, fest werden, kräftigen“) übersetzt.²² Eine eindeutige Rückübersetzung von κατέχειν ins Hebräische ist ob dieser Bedeutungsvarianten nicht möglich.²³ Dies ist dadurch bedingt, dass sich in der LXX zu viele verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs κατέχειν finden.²⁴ In Gen 22,13 sieht Abraham einen Widder, der sich im Gestrüpp „verfangen“ hat und den er dann opfert. Im Kontext von Gen 24,56 nimmt κατέχειν hingegen die Bedeutung von „aufhalten“ an, wenn der Knecht Abrahams die Mutter und den Bruder Rebekkas auffordert, ihn zu seinem Herrn zurückkehren zu lassen.²⁵ Ein Schwiegervater „hält“ seinen Schwiegersohn in Jdc (B) 19,4 „zurück“, d.h. er „bittet“ ihn „dringend darum“, bei ihm zu bleiben. In II Sam 1,9 hat ein Schwächeanfall Saul „erfasst“, in II Sam 2,21 soll Asael auf Befehl von Abner sich einen jungen Mann „greifen“ – im Sinne von „überwältigen“ – und ihm seine Waffen abnehmen. Wenn David erzählt, was er mit dem Boten gemacht hat, der ihm die Nachricht von Sauls Tod überbrachte, legt der Kontext von II Sam 4,10 für κατέχειν die Bedeutung „gefangen nehmen; festnehmen“ nahe. In II Sam 6,6 ist κατέχειν mit „anfassen, berühren“ wiederzugeben, wenn Usa seine Hand nach der Lade austreckt und diese berührt (vgl. I Chr 13,9). Eine ähnliche Bedeutung nimmt das Verb in I Reg 1,51 an, wenn Adonija die Hörner des Altars „festhält“ (vgl. I Reg 2,28f). In Weish 17,4 kann ein Unterschlupf, in den sich die Sünder vor Gottes Zorn flüchten, durch die Verwendung von κατέχειν als „geheim, versteckt“ bezeichnet werden. Im Kontext des Gotteslobes wird Gott als derjenige bezeichnet, der über dem Kreis der Erde „thront“ (Jes 40,22). Angst vor der

20 Vgl. Gen 22,13; II Sam 1,9; 2,21; 4,10; 6,6; I Reg 1,51; Jer 13,21; I Chr 13,9; Ps 118,53; 138,10; Cant 3,8.

21 Vgl. Lk 4,42; 8,15; Hebr 3,6; 10,23; Hanse, κατέχω, 829.

22 Vgl. Jdc 19,4; I Reg 2,28f; II Reg 12,12; Jer 6,24; Neh 3,4f.

23 Dass jeder Versuch, ein hebräisches Äquivalent zu finden, unterschiedliche Ergebnisse hervorgebracht hat (vgl. Strobel, Untersuchungen, 101; Cullmann, Charakter, 319; Betz, Katechon, 281), bestätigt diese Auffassung. Vgl. Müller, Thess, 120, der dies richtig erkennt.

24 Die deutschen Äquivalente von κατέχειν werden im Text jeweils mit Anführungszeichen kenntlich gemacht.

25 Vgl. Strobel, Untersuchungen, 102, der auf diesen Beleg seine Deutung des Katechon gründet.

Ankündigung des drohenden Angriffs der Feinde „ergreift“ in Jer 6,24 die Bewohner Jerusalems. Dass auch die Angst vor einer nahenden Geburt eine Frau „ergreifen“ kann, belegt Jer 13,21. Ps 118,53 (LXX) zeigt in ähnlicher Weise, dass auch der Zorn jemanden, in diesem Fall den Psalmisten, „ergreifen, packen“ kann, während Ps 138,10 (LXX) hingegen davon spricht, dass die Rechte Gottes den Psalmbeter „fassen, halten“ wird. Im Kontext des Wiederaufbaus der Stadtmauer von Jerusalem nimmt κατέχειν in Neh 3,4f dagegen die Bedeutung von „bauen, arbeiten, ausbessern“ an. Der kurze Überblick zur Verwendung von κατέχειν in der LXX kann damit abbrechen. Als Resultat hat sich gezeigt, dass der Begriff je nach Kontext in seiner Bedeutung eine enorme Bandbreite aufweist („arbeiten, bauen, [fest-] halten, berühren, anfassen, gefangen- bzw. festnehmen, überwältigen“). Als Subjekte von κατέχειν können dabei sowohl reale Personen (Asael, Adonija, David) als auch Abstrakta (Zorn, die Rechte Gottes, Angst) fungieren. Der weitere Vergleich muss nun zeigen, ob der Begriff in neutestamentlicher Zeit diesen Bedeutungsumfang beibehält oder ob sich eine Bedeutungsverengung feststellen lässt.

2.1.2. Philo und Josephus

Im Werk des Philo von Alexandria (20 v. Chr. – 45 n. Chr.)²⁶ nimmt κατέχειν in All 3,13 die Bedeutung „sich zurückhalten“ an, wenn Mose sich selbst davon abhält, gegen den Pharao vorzugehen. Der Kontext von All 3,197 legt hingegen die Bedeutung von „behalten“ nahe, wenn Abraham seinen Besitz „behält“, aber die Reiterei des sodomitischen Königs sowie seine Nebenfrauen wegschickt. Eine andere inhaltliche Bestimmung nimmt κατέχειν wiederum in Her 69 an, wo damit „Besessene“ bezeichnet werden (vgl. Som 1,254). Ähnlich wird in Her 264 davon gesprochen, dass Menschen von Ekstase „ergriffen“ sind (vgl. Som 1,2).²⁷ In Som 2,162 wird jeder Mensch vom Schlaf „gefesselt“. In Fug 132 wird ein Widder von einem Strauch „festgehalten“ (vgl. Gen 22,13 LXX). In Fug 148 spricht Philo hingegen davon, dass der von Mose erschlagene Ägypter von diesem mit Sand „bedeckt“ wurde. In Jos 52 verwendet er κατέχειν im Kontext der Erörterung, ob das von Joseph bei der Frau des Potifar zurückgelassene Gewand ein Beweis für dessen Schuld oder Unschuld sei, im Sinne von „anfassen“: Hätte Joseph der Frau Gewalt angetan, hätte er ihr Gewand „erfasst“ (vgl. Jos, Ant 2,54). In übertragener Redeweise sind in Jos 147 die irdischen Dinge von Schlaf „umfängen“. Ebenso kann das

²⁶ Vgl. Mach, Philo, 523.

²⁷ Vgl. Hanse, ἔχω, 829, der darauf verweist, dass die Verwendung von κατέχειν im Sinne von „besessen“ „aus dem thrakischen Dionysosdienst“ stamme und in klassischer Zeit „das räumliche Eingehen des Numens in den Menschen“ meint.

Feuer in VitMos 1,124 in seiner Leuchtkraft durch die Dunkelheit „gehemmt“ werden.

Flavius Josephus (37 n. Chr. – nach 100 n. Chr.)²⁸ verwendet den Begriff *κατέχειν* ebenfalls diverse Male. In Ant 2,21 versucht Ruben erfolgreich, seine Brüder davon „abzuhalten“, Joseph zu töten. Ebenso kann Josephus *κατέχειν* aber auch verwenden, wenn Joseph in Ant 2,54 seine Kleider auf der Flucht vor Potifars Frau „zurück lässt“. In Ant 2,158 bietet Ruben an, anstelle von Benjamin bei Joseph zu bleiben, als dieser wünscht, Benjamin als Sklaven bei sich zu „behalten“. Die Bedeutung von „aufhalten“ nimmt *κατέχειν* in Ant 3,17 an, wo Moses von den Ägyptern erzählt, die versucht haben, sein Volk aufzuhalten. Im Kontext der Beschreibung der Hütte, die Mose in der Wüste baut und die seinem Volk als Tempel dienen soll, kann *κατέχειν* auch in der Bedeutung „befestigen“ verwendet werden. So wird der Wandbehang durch Ringe „befestigt“, damit er nur bis zur Mitte der Säulen der Hütte hängt (Ant 3,127). In Ant 3,321 wird von Priestern berichtet, die nicht wagen einen Krümel der ungesäuerten Brote zu essen, obwohl eine große Hungersnot über das Land „verhängt“ ist. Durch den Kontext von Ant 4,324 wird *κατέχειν* wiederum anders bestimmt. Dort „nehmen sich“ die Israeliten „zurück“, damit sie beim Abschied von Mose nicht weinen. Eine ähnliche Bedeutung wie in Phlm 13 nimmt *κατέχειν* in Ant 6,169 an, wo Jesse, der Vater Davids, dem Wunsche Sauls entspricht und David erlaubt, „bei“ ihm „zu bleiben“. In Ant 7,76 soll David seine Armee „zurückhalten“, bis bestimmte Vorzeichen eintreffen. „(Zurück-) Bekommen“ möchte Antipater in Ant 14,11, was ihm rechtmäßig zusteht. In Bell 2,234 lassen sich die Massen nicht von ihren Führern „aufhalten“. Der Kontext von Bell 1,272 legt für *κατέχειν* die Bedeutung „erhalten“, im Sinne von „überliefern“ nahe, wenn berichtet wird, dass eine andere Nachricht über den Tod des Phasael „erhalten“ ist. In Bell 6,287 bestimmt der Kontext den Bedeutungsgehalt von *κατέχειν* als „niederhalten, bedrücken“, wenn die Not den Menschen „niederhält“. Einen anderen Bedeutungsinhalt gibt der Kontext von Bell 7,165 dem Begriff *κατέχειν*, wo die „Verteidiger“ von Machärus mit ihm bezeichnet sind. In Bell 7,452 ist Catullus wegen seiner psychischen Erkrankung nicht in der Lage „sich zu beherrschen.“

Der Befund, den der Überblick über die Verwendung von *κατέχειν* bei Philo und Josephus erbracht hat, ähnelt in bezeichnender Weise dem der Betrachtung der LXX. Auch hier ist keine geprägte Bedeutung festzustellen.

28 Vgl. Mason, Josephus, 75.

2.1.3. Das Neue Testament

Im Neuen Testament nimmt κατέχειν in Lk 4,42 die Bedeutung „festhalten, hindern“ an, als eine Menschenmenge Jesus daran „hindern“ will, von ihnen fortzugehen. Abstrakt wird κατέχειν verwendet, wenn es in Lk 8,15 Menschen bezeichnet, die das Wort Jesu „bewahren“ bzw. „daran festhalten“ sollen. Anders bestimmt der Kontext von Lk 14,9 die Bedeutung von κατέχειν, wenn dort ein Gastgeber einen Gast auffordert, Platz zu machen, und er dann beschämt den letzten Platz „einnehmen“ muss, sich also ganz unten an den Tisch „setzen“ muss. Eine wiederum völlig andere Bedeutung nimmt κατέχειν in Act 27,40 an. Im Kontext der Seereise ist der Begriff dort mit „darauf zu halten“ wiederzugeben; er bezeichnet in diesem Fall die Fahrtrichtung des Schiffs, das Paulus nach Rom bringen soll.

Die Beobachtung, dass sich für κατέχειν selbst auf den lukanischen Sprachgebrauch beschränkt keine geprägte Bedeutung aufweisen lässt, sondern eine Vielzahl von Intensionen zu erkennen sind („hindern, bewahren, festhalten, darauf zu halten“), stimmt mit dem bisherigen Befund überein und stützt die Annahme, dass kein geprägter Begriff vorliegt.

Diese Vermutung wird auch durch die Betrachtung des paulinischen Sprachgebrauchs bestätigt. So verwendet Paulus κατέχειν z.B. in Phlm 13, wenn er Onesimus bei sich „behalten“ will. In Röm 1,18 wird hingegen die Gerechtigkeit von den Ungerechten „niedergehalten“. Die Verwendung von κατέχειν ist in I Kor 11,2; 15,2 mit Lk 8,15 verwandt, wenn der Apostel die Korinther auffordert, die Überlieferungen „fest zu halten“. Ähnlich verlangt er auch von den Thessalonichern, das Gute zu „behalten“ (I Thess 5,21). Der Autor des Hebr verwendet κατέχειν analog, wenn er in Hebr 3,6 die Gemeinde Christi unter der Voraussetzung als sein Haus bezeichnet, dass diese Vertrauen und den Ruhm der Hoffnung „festhalten“. In ähnlicher Verwendung drückt κατέχειν in Hebr 10,23 aus, das Bekenntnis der Hoffnung „festzuhalten“.

Der bisherige Vergleich verschiedener Kontexte von κατέχειν hat keinen übereinstimmenden Bedeutungsinhalt erbracht. Dennoch soll ein Blick auf apokalyptische Texte geworfen werden, die in der vermuteten Entstehungszeit des II Thess entstanden sind,²⁹ weil diese vielleicht einen solchen Bedeutungsgehalt aufweisen können. Methodisch erschwert allerdings nicht nur die schlechte Bezeugung solcher Texte an sich diesen Vergleich, sondern auch die Tatsache, dass sie häufig (IV Esr, syrBar) nicht in griechischer Überlieferung vorliegen, sondern in anderen Sprachen tradiert wurden. Deshalb stehen nur begrenzt Texte zur Verfügung.

29 Vgl. zur Datierung des II Thess Kapitel 2, Abschnitt 1.3.3.

2.1.4. Apokalyptische Texte aus dem 2. Jh. n. Chr.

In der wohl im 2. Jh. n. Chr. entstandenen und seitdem immer weiter ergänzten griechischen Esra-Apokalypse³⁰ findet κατέχειν in III,3 Verwendung. Dort offenbart Gott seinem auserwählten Propheten Esra, dass kein Mensch den großen Gerichtstag Gottes kennt und auch nicht die Erscheinung, die dazu „bestimmt ist“, die Welt zu richten. Im Kontext seiner Reise in die Unterwelt erblickt Esra in ApcEsr IV,25 einen Menschen, der in eiserne Ringe „geschlagen“ ist. In diesem Fall nimmt κατέχειν also die Bedeutung „gefangen“ an. In ApcEsr VII,5 wird Gott als derjeniger bezeichnet, der die Erde „im Griff hält.“

Die ebenfalls in „die römische nachchristliche Zeit“³¹ zu datierende Schrift „Testament Abrahams“ verwendet in TestAbr 12,20 den Begriff κατέχειν im Kontext der Schilderung eines Engels, der in seiner Trompete Feuer „aufbewahrt“. In TestAbr 12,26 „hält“ der Engel eine Waage in seiner Hand (vgl. TestAbr 13,4f.30), ein anderer in TestAbr 12,27 hingegen Feuer (vgl. TestAbr 13,33).

Auch dieser kurze Vergleich erbringt analog zu den bisherigen Ergebnissen keinen eindeutigen Bedeutungsinhalt für den Terminus κατέχειν. Spätestens jetzt kann aber ein Fazit gezogen werden.

2.1.5. Fazit

Der Überblick über den Bedeutungsumfang, den κατέχειν in der kanonischen und der zeitgenössischen Literatur, also im kulturellen Umfeld des II Thess annehmen kann, lässt erkennen, dass der Begriff vielseitig zu verwenden war und durch verschiedene Kontexte unterschiedlich inhaltlich bestimmt wurde.³² Ein traditionell geprägter Begriff konnte nicht festgestellt werden, weshalb eine begriffsgeschichtliche Herangehensweise an die Deutung des Katechon in II Thess keinen Erfolg verspricht.³³ Es muss hingegen damit gerechnet werden, dass der Autor des II Thess mit der Rede vom Katechon etwas im Blick hatte, das den Rezipienten seines Schreibens geläufig war, ohne dass der Begriff ein traditionelles Motiv bezeichnete. Weil also der Begriffsumfang von κατέχειν zu weit gesteckt ist, um von hier Rückschlüsse auf die Interpretation von

30 Vgl. Müller, Esra-Apokalypse, 90.

31 Janssen, Testament, 198.

32 Vgl. Giblin, Threat, 201: „The term has been seen to allow for a wide variety of connotations which are always to be determined from context.“

33 Vgl. Böld, Bollwerk, 54; Giblin, Threat, 201: „The examination of lexicographical data gives us no strict parallel to the use of κατέχω in 2 Thes 2.“

II Thess 2,6f ziehen zu können, muss methodisch ein anderer Weg beschritten werden, um die Intension des Begriffs herauszufinden.

2.2. Der motivisch-phänomenologische Vergleich

Der methodisch gegenüber früheren Studien weiterführende Ansatz der vorliegenden Untersuchung besteht zunächst in der Ablehnung einer rein traditions-, motiv- oder begriffsgeschichtlichen, also *diachronen* Vorgehensweise.³⁴ Diese soll durch einen motivisch-phänomenologischen³⁵ Vergleich aus *synchroner* Perspektive ersetzt werden.³⁶ Da allerdings gegenwärtig eine relative Unklarheit vor allem darüber herrscht, was unter Traditions- bzw. Motivgeschichte genau zu fassen ist,³⁷ sollen die Terminologie und das hier zugrunde gelegte Verständnis der Methoden kurz erläutert werden.

Unter einer traditions- bzw. motiv- oder begriffsgeschichtlichen Methode³⁸ soll die Bemühung verstanden werden, einen Text, einen Begriff oder ein Motiv durch die Untersuchung seiner Genese zu begreifen.³⁹ Der Einsicht folgend, dass Begriffe und Motive in der Regel nicht neu erfunden werden,⁴⁰ sondern einen Hintergrund haben, vor dem sie zu verstehen sind, gilt es die Voraussetzungen zu bestimmen und die Entwicklungen nachzuzeichnen, die dem vorliegenden Begriff oder Motiv einen Bedeutungsinhalt beilegen, der nicht aus seinem jetzigen Kontext allein erhoben werden kann. Die „Vorge-

34 So allerdings der Ansatz der Arbeiten von Strobel, Untersuchungen, passim; Aus, Plan, passim, und ähnlich auch Nicholl, Michael, passim. Dass auch alle so vorgehenden Studien zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen, verstärkt die Ablehnung der traditionsgeschichtlichen Methode im Hinblick auf das Katechon-Motiv.

35 Der Begriff des religionsgeschichtlichen Vergleichs soll hier vermieden werden, weil es in dieser Arbeit nicht „um die Erforschung des Werdens der Religionen geht“, also nicht um „das Studium religionsimmanenter Entwicklungs- und Wandlungsprozesse und ihre Darstellung in Form von jeweils auf bestimmte Bereiche bezogenen Längsschnitte, die in übergreifenden Darstellungen zu einem Gesamtbild des Werdens, d. h. der Geschichte der betreffenden Religion, zusammengefaßt werden können.“ (Seelig, Methode, 269).

36 Vgl. Seelig, Methode, 312.

37 Vgl. Schnelle, Einführung, 129, der dies beklagt.

38 Ob die Motiv- und Begriffsgeschichte als ein Arbeitsschritt der Traditionsgeschichte verstanden wird (so Fenske, Arbeitsbuch, 113) oder der Begriff der Traditionsgeschichte für die „Erhellung der Vorgeschichte eines Textes“ reserviert werden soll (so Schnelle, Einführung, 129), ist im vorliegenden Zusammenhang unerheblich.

39 Vgl. Schnelle, Einführung, 129, für den die Begriffs- und Motivgeschichte „nach Herkunft, Geschichte, Bedeutung und Anwendung der im Text vorkommenden Begriffe und Motive“ fragt. Eine in dieser Weise vorbildlich verfahrenende Untersuchung hat Wendebourg, Tag, passim, vorgelegt, die das Motiv des Herrntages von seinen Ursprüngen bei Amos bis zu dessen Verständnis in den späten Schriften des Neuen Testaments aufzeigt.

40 Vgl. Schnelle, Einführung, 130.

schichte“⁴¹ von Begriffen oder Motiven soll also rekonstruiert werden, um zu eruieren, was die Rezipienten mit diesen assoziierten.⁴² Die Begriffs- bzw. Motivgeschichte beschreibt folglich den Prozess,⁴³ den ein Begriff oder ein Motiv von seinen Anfängen bis zur auszulegenden Endgestalt durchläuft, um damit den Verstehenshorizont des Autors, der das Motiv oder den Begriff verwendet, und der Rezipienten abzuschreiten, die mit dem fraglichen Motiv oder Begriff konfrontiert werden. Dabei kann die Frage nach dem Ursprung eines Motivs durchaus auf eine mündliche Tradition bezogen werden, kann aber auch lediglich den Text meinen, in dem das Motiv zum ersten Mal nachweisbar ist.⁴⁴ In diesem Sinn berührt sich die Begriffs- bzw. Motivgeschichte also sehr eng mit der Überlieferungsgeschichte.⁴⁵ Voraussetzung der Begriffs- bzw. Motivgeschichte, wie sie im vorliegenden Zusammenhang bestimmt wird, ist also, dass eine Entwicklung eines Begriffs oder Motivs grundlegend gezeigt werden kann. Sind einzelne, voneinander unterscheidbare Stufen der Genese oder der Ursprung eines bestimmten Begriffs nicht nachzuzeichnen, wird eine diachrone Analyse nicht durchgeführt werden können.⁴⁶

Im Hinblick auf das Katechon von II Thess 2 hat die Untersuchung des Begriffsumfangs von *κατέχειν* gezeigt, dass eine Begriffsgeschichte nicht beschrieben werden kann, weil es sich nicht um einen geprägten Begriff handeln dürfte. Eine begriffsgeschichtliche Herangehensweise hilft deshalb nicht weiter, das Motiv des Katechon zu verstehen.⁴⁷

Zugleich sind die apokalyptischen Topoi des II Thess zu unspezifisch, um den Text einem bestimmten Traditionsstrom zuzuordnen zu können.⁴⁸ Insofern fehlen Quellen, welche die Nachzeichnung der Motiventwicklung im Sinne der Begriffs- oder Motivgeschichte ermöglichen. Deshalb muss zur Bestimmung dessen, was die Rezipienten des II Thess unter dem Katechon verstanden haben, ein anderer Weg beschritten werden.

41 Schnelle, Einführung, 129.

42 Vgl. Wendebourg, Tag, 26, die ausdrücklich „dem Umstand Rechnung [trägt], daß die Überlieferung eines Motivs sich einem lebendigen geschichtlichen Prozeß verdankt.“

43 Vgl. Söding, Wege, 193: Die Traditionsgeschichte „entwirft ein Modell der Entstehungsgeschichte eines Textes.“

44 Vgl. Schnelle, Einführung, 125.

45 Vgl. Söding, Wege, 190ff; Fenske, Arbeitsbuch, 105: „Die Analyse der Überlieferungsgeschichte eines Textes fragt danach, wieweit der vorliegende Text im Verlauf der mündlichen Tradierung verändert worden ist.“

46 So weist Söding, Wege, 194, ausdrücklich darauf hin, dass es möglich sein muss, Beobachtungen zu sammeln, die „von mehreren Punkten aus in dieselbe Richtung weisen“, um die traditionsgeschichtliche Analyse durchführen zu können.

47 Vgl. Giblin, Threat, 201; Böld, Bollwerk, 54: „Der rein linguistische Weg zur Lösung des Katechonproblems von 2.Thess 2,6.7 ist jedenfalls ungangbar. Das Ziel bleibt unerreich; die rein philologisch-terminologische Auslegungsmethode erweist sich von vorneherein als im Grunde unfruchtbar.“

48 Vgl. Trilling, II Thess, 55.

Methodisch handelt es sich dabei um einen Zugang, der als motivisch-phänomenologischer Vergleich bezeichnet werden soll. Entgegen dem herkömmlichen Verständnis von Motivgeschichte, das – wie gesagt – bereits ein gewachsenes und geprägtes Motiv voraussetzt,⁴⁹ geht es bei dem motivisch-phänomenologischen Vergleich zunächst also vielmehr darum, plausibel zu machen, dass überhaupt ein Motiv vorliegt. In der Durchführung unterscheidet sich dieser Ansatz von der Traditions- und Motivgeschichte dadurch, dass er nicht die Genese einer Tradition oder eines Motivs beschreiben will, sondern zunächst deren Bedeutung im aktuellen Kontext in den Blick nimmt. Im konkreten Fall wird so nach der inhaltlichen Beschreibung dessen gefragt, was Autor und Rezipienten des II Thess unter dem Katechon verstanden haben. Dabei ist der motivisch-phänomenologische Ansatz dieser Arbeit von der Einsicht gelenkt, dass, um das Katechon inhaltlich bestimmen zu können, zunächst durch einen phänomenologischen Vergleich aufgewiesen werden muss, dass es sich bei der Figur des Katechon überhaupt um ein Motiv handelt,⁵⁰ dessen Erwähnung bestimmte Assoziationen bei den Rezipienten weckt.⁵¹

Ausgangspunkt ist dabei zunächst die Beobachtung, dass dem Katechon als Figur eine bestimmte Bedeutung und Funktion innerhalb eines apokalyptischen Szenariums zukommt – das Aufhalten des Endes.⁵² Dieser Kontext bestimmt also die Bedeutung des Begriffs Katechon maßgeblich und legt so zugleich die Kriterien fest, anhand derer andere Texte zu vergleichen sind, um die inhaltliche Füllung zu präzisieren. Vergleichsbasis sind dabei apokalyptisch beeinflusste Texte aus der Umwelt des II Thess.

In phänomenologischer Fragestellung sollen die kulturellen Kontexte des II Thess also darauf hin befragt werden, ob sie Vorstellungen erkennen lassen, die eine analoge Bedeutung bzw. Funktion zum Katechon in II Thess aufweisen. Erst wenn vergleichbare Phänomene nachzuweisen sind, kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei dem Katechon um ein Motiv handelt.

49 Vgl. Söding, Wege, 173; Schnelle, Einführung, 129.

50 Diese scheinbar banale Erkenntnis widerspricht bereits – so sie zutrifft – dem Interpretationsansatz von Dobschütz, Thess, 280, der das Katechon als Motiv erst von Paulus entwickelt sieht. Weil damit kein geprägtes Motiv vorliege, käme ein traditionsgeschichtlich verstandener motivischer Vergleich nicht zum Ziel. Erst die motivisch-phänomenologische Fragestellung kann aber darüber befinden, ob ein Motiv, das in seiner Funktion mit dem Katechon zu vergleichen ist, in der Umwelt des II Thess zu finden ist, und damit entscheiden, ob und wie das Katechon als Motiv verstanden wurde.

51 Vgl. Söding, Wege, 174: „Die Verwendung eines Motivs ruft traditionelles kulturelles, speziell auch religiöses Wissen ab.“

52 Vgl. Trilling, II Thess, 90, der diesen Ausgangspunkt als die „entscheidende[...] Einsicht“ bezeichnet, von der Deutung des Katechon abhängt: „Diese aus dem Sinngefüge des Textes zu gewinnende Erkenntnis ist *der Schlüssel selbst*, nach dem gefahndet wird“ (kursiv im Original).

Zugleich können vergleichbare Motive bzw. Referenztexte eine konkrete inhaltliche Bestimmung des Katechon ermöglichen, sofern sie Vorstellungen enthalten, die inhaltlich ausgeführter sind als die Angaben, die der II Thess zum Katechon macht.

Innerhalb der motivisch-phänomenologischen Fragestellung wird im vorliegenden Zusammenhang weder primär auf die Frage nach „Entwicklungszusammenhängen zwischen christlichen Texten und vergleichbaren Traditionen der religiösen Umwelt“⁵³ geachtet, noch steht „die Frage nach Abhängigkeitsverhältnissen“⁵⁴ im Vordergrund des Interesses. Denn durch die Erkenntnis, dass die Bedeutung eines Motivs grundlegend von der Zeit, in der es Verwendung findet, bestimmt wird, ist der Rahmen begrenzt, in dem der Vergleich durchgeführt werden kann. Will die motivisch-phänomenologische Fragestellung die Existenz eines Motivs und seinen Referenzrahmen bestimmen, ist sie darauf angewiesen, dass die Bedeutung des Motivs nicht grundlegend variiert, weil sonst die analoge Funktion kein Vergleichspunkt mehr sein kann.⁵⁵ Deshalb sind nur solche Texte als Vergleichstexte heranzuziehen, die in ähnlichen Verhältnissen in vergleichbarer Zeit entstanden sind und ähnliche Denkstrukturen aufweisen.⁵⁶ So werden in der vorliegenden Arbeit apokalyptisch⁵⁷ geprägte Texte aus dem Zeitraum um 100 n. Chr.⁵⁸ in den Blick genommen. Dadurch wird ein zeitlicher Querschnitt durch das kulturelle Umfeld des II Thess angestrebt, der mögliche inhaltliche Bestimmungen des Katechon erbringt. Es sollen also verwandte gedankliche Horizonte darauf hin untersucht werden, welche die Endzeit oder das Gericht aufhaltenden oder bestimmenden

53 Schnelle, Einführung, 134.

54 Schnelle, Einführung, 134.

55 „Diachroner Bedeutungswandel, durch unterschiedliches Sprachdenken und regionale Unterschiede bedingte Bedeutungsverschiedenheiten“ (Seelig, Methode, 314) sind deshalb zu vermeiden.

56 Vgl. Schnelle, Einführung, 134.

57 Zur Bestimmung dessen, was unter „apokalyptisch“ verstanden werden soll, vgl. die phänomenologisch vorgehenden Beschreibungen von Hahn, Apokalyptik, 1ff; Hengel, Paulus, 328ff; Strecker, Theologie, 543f; Collins, Introduction, 9: „Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it envisages another supernatural world.“ Einen informativen Überblick über die Forschungsgeschichte zur Apokalyptik bietet Hoffmann, Gesetz, 22ff; über den gegenwärtig erreichten Stand der Diskussion zur Apokalyptik informiert Beyerle, Wiederentdeckung, 34ff. Dieser führt auch die beiden grundlegenden Annäherungsweisen an das Phänomen Apokalyptik vor Augen, indem er in seiner Darstellung der Forschung zur Apokalyptik zwischen der phänomenologisch ausgerichteten und der entwicklungsgeschichtlichen Herangehensweise unterscheidet (Beyerle, Wiederentdeckung, 39f), dabei aber der phänomenologischen bescheinigt, „beim Versuch der Identifizierung und Typisierung der Texte leistungsfähiger“ (Beyerle, Wiederentdeckung, 43) zu sein.

58 Vgl. zur Entstehungszeit des II Thess Kapitel 2, Abschnitt 1.3.3.

Faktoren sie enthalten.⁵⁹ Entsprechende Motive sind jeweils im Kontext apokalyptischer Vorstellungen zusammenzustellen und zu untersuchen.⁶⁰

2.3. Zusammenfassung

Die Funktion des Katechon innerhalb des apokalyptischen Szenarios, die aus der Exegese des II Thess erhoben werden kann, dient als Ausgangspunkt und Kriterium des motivisch-phänomenologischen Vergleichs. Durch die Betrachtung verwandter Vorstellungen soll das Katechon als inhaltlich geprägtes Motiv gefasst und bestimmt werden. Aus diesem phänomenologischen Vergleich resultiert als erstes Ergebnis der Untersuchung eine Sammlung von Motiven, die funktional als Analogien zum Katechon innerhalb apokalyptischer Szenarien verstanden werden können.⁶¹ Abschließend wird dann noch zu fragen sein, welcher der erhobenen Faktoren sich als konkrete inhaltliche Deutung des Katechon plausibel in den Rahmen einfügt, den der II Thess vorgibt, und damit letztlich zur Identifikation des Katechon dienen kann.⁶²

Die Untersuchung verfolgt damit insgesamt zwei Ziele:

- Die Interpretation des Katechon im Rahmen des II Thess.
- Die Sammlung retardierender Faktoren in apokalyptischen Vorstellungshorizonten am Ende des 1. Jh. n. Chr.

Bevor die einzelnen Untersuchungsschritte angegangen werden, soll jedoch zunächst ein systematisch geordneter Überblick über die bisherigen Deutungen des Katechon gegeben werden, um eine Orientierung in dieser Frage zu erreichen. Dabei wird eine bestimmte Interpretation anhand charakteristischer Beispiele jeweils von der Zeit der Alten Kirche bis in die moderne Exegese verfolgt, was die Kontinuität der Auslegung sowie ihre Differenzierung vorführen soll. Zugleich wird damit erfasst werden, wo eine Deutung frühestens greifbar scheint, um sie dann im Gewand und mit der Begründung der gegenwärtigen Exegese darzustellen. Deshalb wird die Auslegung der Kirchenväter ansatzweise in die Forschungsgeschichte einbezogen. Da die Auslegungsge-

59 Eine Ausnahme bildet die Betrachtung der sog. synoptischen Apokalypse und der Texte von Qumran. Diese Texte werden besprochen, obwohl sie in methodischer Hinsicht nicht den angegebenen Kriterien entsprechen. Da sie allerdings in der Forschung zur Deutung des Katechon herangezogen worden sind, sollen sie in Exkursen darauf hin untersucht werden, ob sie etwas dazu beitragen können.

60 Siehe Kapitel 3.

61 Siehe Kapitel 5.

62 Siehe Kapitel 5, Abschnitt 2.2.

schichte zum Problem des Katechon kaum noch überblickt werden kann, können zum Zwecke der Übersicht aber nur solche Deutungen aufgezeigt werden, die auch im Zeitalter der historisch-kritischen Exegese vertreten werden (was nicht heißt, dass sie erst dort aufgekommen sein müssen). Allerdings sollen im Folgenden bereits kritische Anfragen an die verschiedenen Positionen gerichtet werden, die im Kontext des eigenen Lösungsvorschlages wieder aufzugreifen sind.

3. Die bisherigen Interpretationsvorschläge

3.1. Das Imperium Romanum als Katechon

Von der Zeit der Alten Kirche bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts schien es kaum eine ernsthafte Frage, was die richtige Interpretation des Katechon sei. Bereits Tertullian (gest. 222/223 n. Chr.) und Hippolyt von Rom (gest. 238 n. Chr.), die wohl die früheste erreichbare Deutung des Katechon präsentieren, waren sich in der Sache einig, dass das, was die Offenbarung des Widergottes zurückhalte, das Imperium Romanum sei.⁶³

In seiner Verteidigungsschrift des Christentums ist Tertullian⁶⁴ darum bemüht, das staatskonforme Verhalten der Christen zu betonen (apol. 30ff).⁶⁵ In diesem Kontext will er zeigen, dass und warum die Christen für den Kaiser und für den Erhalt des Imperium Romanum beten. Ausdrücklich verweist er auf die christlichen Schriften (apol. 31) und darauf, dass die Christen nicht für den Kaiser beten, weil dies opportun sei und von ihnen erwartet werde. Ihr Motiv ist laut Tertullian die Funktion des Kaisers in der Heilsgeschichte (apol. 32,1):

„Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, et ita universo orbe et statu imperii rebusque Romanis, qui uim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari.“

Der Grund, für das Imperium zu beten, besteht darin, dass dessen Fortbestand Garant dafür ist, dass das Ende der Zeiten noch nicht hereinbricht.⁶⁶ Weil

63 Ob und wie beide voneinander abhängen, diskutiert Strobel, Untersuchungen, 137ff. Ernst, Gegenspieler, 50, vermutet, diese Anschauung könne bereits aus der Makkabäerzeit stammen.

64 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 41ff.

65 Vgl. Ernst, Gegenspieler, 50.

66 Vgl. Bousset, Antichrist, 82.

Tertullian dies nicht erleben will, weist er dem Imperium eine positive Funktion zu (apol. 32,1):

„Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri,
Romanae diuturnitati favemus.“

Dabei übersieht er zwar nicht, dass das Ende der Zeiten auch die Parusie Christi bringen wird, doch zieht er es vor, dieses nicht mit ansehen zu müssen, da es als schrecklich gilt (apol. 32,1). Wenn dabei etwa an I Thess 4,13–18 gedacht wird, wo Paulus den Thessalonichern zusagt, dass die Verstorbenen keinen Nachteil bei der Parusie haben werden, ist verständlich, dass es Tertullian besser erscheint, das furchtbare Ende der Zeiten und die schrecklichen Wirrnisse des letzten Krieges (Apk 19) nicht zu erleben, sondern erst zur Parusie aufzuerstehen.

Auch wenn er keinen direkten Bezug zu II Thess 2,7 herstellt, weiß Tertullian damit um die Tatsache, dass das Ende der Zeiten aufgehhalten wird, und zugleich, wer dafür verantwortlich ist. Zwar ist es letztlich Gott, der dem Imperium seine Frist einräumt, doch ist als der aufhaltende Faktor der Kaiser und sein Imperium bestimmt. Ausdrücklich will Tertullian aufweisen, dass die Christen für den Kaiser und dessen Staat beten.⁶⁷ Damit sieht er eine einzelne Person und eine Institution als retardierende Faktoren an, die untrennbar miteinander zusammenhängen. Ausdrücklich wendet er diesen Zusammenhang dann in seiner Schrift „De resurrectione mortuorum“ an. Ohne nähere Diskussion stellt er im Anschluss an ein Zitat von II Thess 2,7 die rhetorische Frage (resurr. 24,18):

„Quis, nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristum superducet?“

Da der II Thess in seiner Beschreibung der Endzeit nichts von den hier erwähnten zehn Königreichen sagt, kombiniert Tertullian anscheinend Apk 17,12 mit dem II Thess und kommt so zu dem Ergebnis, dass das römische Reich zerfallen wird und dass dieser Zerfall den Antichristen heraufführen wird. Ohne explizit darauf hinzuweisen, trägt er dabei aus Apk 17 den Gedanken ein, dass Rom durch den Antichristen vernichtet werden wird. Dies überträgt er auf den II Thess und kann so Rom als Katechon verstehen. Damit ist sein Wissen darum, wer das Ende der Zeiten aufhält, in die Interpretation

67 Insofern ist Grossheutschi, Lehre, 50, zuzustimmen, der bei Tertullian deshalb zwei Katechonten feststellen will: „Zum einen das eigentlich Aufhaltende, das römische Reich, zum anderen ein ‚Neben‘-Katechon, ein Katechon zweiter Ordnung, das Gebet der Kirche.“

zum Katechon eingegangen. Somit wird das Imperium und dessen Kaiser als das Katechon aus II Thess 2,6f identifiziert.

Die Interpretation des Katechon, die Tertullian durch die Kombination von Apk 17 und II Thess 2 gewinnt, gelingt Hippolyt von Rom durch den Rückgriff auf das Buch Daniel.⁶⁸ Ganz analog zu Tertullian und im Anschluss an Irenäus von Lyon (vgl. haer. V,25) argumentiert er dabei in seinem Kommentar zu Daniel,⁶⁹ der als „eines der wertvollsten Werke des christlichen Schrifttums überhaupt“⁷⁰ bezeichnet worden ist. Bei der Auslegung von Dan 7 und dessen Weissagung der vier Weltreiche kommt Hippolyt zu dem Schluss, dass Rom das letzte der geweissagten Weltreiche darstellt (Dan. IV,8):

„ὡνὲν δὲ τὸ κρατοῦν θηρίον οὐκ ἔστιν ἐν ἔθνους, ἀλλ’ ἐκ πασῶν τῶν γλωσσῶν ... Ῥωμαῖοι καλούμενοι.“

Diesen Gedanken überträgt er auf verschiedene Aussagen (z.B. Mk 13 par) und fragt schließlich (Dan. IV,17):

„τοῦ οὖν βδελύγματος μηδέπω παραγενομένου, ἀλλ’ ἔτι τοῦ τετάρτου θηρίου μόνου κρατοῦντος, πῶς δύναται ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου γενέσθαι.“

Wenn also die Zeichen der Endzeit, der Gräuel der Verwüstung aus Mk 13,14, noch nicht eingetreten sind, wenn das vierte Tier noch in Kraft ist, wie soll dann die Offenbarung des Herrn stattfinden? Damit entfaltet Hippolyt einen heilsgeschichtlichen Ablauf der Endereignisse und weist in diesem Plan dem mit Rom identifizierten vierten Tier die Rolle zu, die letzte Kraft zu sein, die vor dem Ende vernichtet wird.⁷¹ Da der Untergang Roms also Bedingung für das Endgericht ist, fungiert das Imperium als ein retardierender Faktor und wird als solcher schließlich mit dem Katechon von II Thess 2,6f in Verbindung gebracht. Wieder leistet eine rhetorische Frage die eigentliche Argumentation, wenn Hippolyt im Anschluss an das Zitat II Thess 2,1–9 ausführt (Dan. IV,21):

„τίς οὖν ἐστὶν ὁ κατέχων ἕως ἄρτι ἀλλ’ ἢ τὸ τέταρτον θηρίον;“

Dieser Gedankengang ist logisch, sofern die angenommenen Prämissen akzeptiert werden. Wenn das römische Reich das letzte der vier Weltreiche ist und wenn es untergegangen sein muss, bevor der Widergott und in dessen Gefolge

68 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 35.

69 Da Hippolyt in seiner Schrift „Demonstratio de Christi et antichristo“ II Thess 2,1-12 lediglich zitiert (antichr. 50), ohne näher darauf einzugehen (vgl. Grossheutschi, Lehre, 37), wendet sich die Untersuchung vornehmlich seinem Danielkommentar zu.

70 Marcovich, Hippolyt, 384.

71 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 37.

Christus kommen können, dann muss das Imperium auch das Katechon sein. Da Hippolyt seine Leser direkt im Anschluss tadelt, dass diese nach den Zeiten und Fristen der Welt fragen,⁷² wird ersichtlich, dass dies das eigentliche Problem der Zeit Hippolyts darstellt, während die Identität des Katechon unbestritten ist. Sowohl Tertullian als auch Hippolyt beschäftigt die Frage der Identifikation nicht weiter. Zwar kommt dem Katechon bei Hippolyt kein explizit positiver Charakter zu, was auch der kommentierte Text Dan 7 mit seiner negativen Schilderung des vierten Tieres nicht zuließe, doch weiß auch er ähnlich wie Tertullian, dass der Tag des Gerichts ein Tag der Finsternis ist (Dan. IV, 21). Deshalb scheint auch Hippolyt darum besorgt, dass der gegenwärtige Äon zu Ende geht, und fordert zum Gebet auf, dass dies nicht so bald geschehe (Dan. IV,5; IV,12).⁷³

Beide Kirchenväter halten also ohne Zweifel fest, dass das Katechon das Imperium Romanum ist, ohne dies als negativ zu kennzeichnen. Im Gegenteil sind beide nicht begierig darauf, die letzte Zeit zu erleben, sondern fürchten sich davor, was sie deutlich von den Adressaten des II Thess unterscheidet.⁷⁴

Dieser Unterschied hinsichtlich der Gerichtserwartung ist schließlich zum Beispiel bei Johannes Chrysostomus (gest. 407) völlig eindeutig, da er explizit sagt, dass er sich nicht nur vor den letzten Wirrnissen fürchtet, sondern vor dem Gericht selbst.⁷⁵ Ähnlich wie Gregor von Nazianz (or. VII,22) oder Cyrill von Jerusalem (catech. XV,21) weiß Chrysostomus zwar, dass das Gericht für die Gemeinde ein Hoffnungsgut sein soll, dass die Vergeltung nach den Werken den Gerechten eine Belohnung in Aussicht stellt, doch fürchtet er, nicht zu den Gerechten zu gehören (hom. in Mt. LV,4).⁷⁶

Während also Tertullian lediglich die Wirren der Endzeit nicht erleben wollte, ist für Chrysostomus das Gericht selbst kein Gegenstand der uneingeschränkten Hoffnung mehr. Das, was dieses erschreckende Gericht aufhält, wird dadurch zum positiven Faktor. Wiewohl Chrysostomus damit also letztlich der Linie Tertullians folgt und seine Interpretation des Katechon übernimmt, legt er diesem zugleich eine Wertung bei, die sich bislang nur implizit erschließt. Vielleicht kann er deshalb die Interpretation Tertullians nicht mehr ohne Diskussion hinnehmen, weshalb dann auch eine rhetorische Frage, die Hippolyt noch als Argumentation genügte, bei Chrysostomus nicht ausreicht.

72 Vgl. I Thess 5,1ff, wo Paulus dasselbe von den Thessalonichern gefragt wird.

73 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 37.

74 Vgl. Kapitel 2, Abschnitt 1.3. und 2.4.

75 Ausführlicher soll die Auslegung des Chrysostomus deshalb zu Wort kommen, weil sie entscheidende Argumente für die Auslegung des II Thess liefert.

76 Vielleicht ist dies auf die veränderte kirchliche Lage zurückzuführen, da die Kirche nun keine verfolgte Minderheit mehr darstellt, sondern sich zur Großkirche entwickelt hat und insofern als corpus permixtum die selig machende Heiligkeit für alle Kirchenglieder, also auch für die eigene, nicht garantieren kann.

In seiner vierten Homilie zum II Thess stellt Chrysostomus deshalb zwei Alternativen zur Diskussion (hom. in 2Thess. IV,1):

„Οἱ μὲν τοῦ πνεύματος τὴν χάριν φασὶν οἱ δὲ τὴν Ῥωμαικὴν ἀρχήν.“

Zu seiner Zeit scheinen also zwei Auslegungsalternativen bekannt gewesen zu sein, was durch die Auslegung Severians von Gabala⁷⁷ gestützt wird. Die Auffassung Tertullians, der er sich anschließt, begründet Chrysostomus mit zwei Argumenten.

1. Warum sollte Paulus sich so dunkel ausdrücken, wenn er den Heiligen Geist gemeint hätte? Warum sagt er dies nicht offen (hom. in 2Thess. IV,1)?

„Ὅτι εἰ τὸ πνεῦμα ἐβούλετο εἰπεῖν οὐκ ἂν εἶπεν ἀσαφῶς ἀλλὰ φανερώς.“

2. Wenn mit dem Katechon der Geist und dessen Gnadengaben gemeint sein sollten, dann hätte der Widergott schon kommen müssen, da diese bereits lange aufgehört hätten zu wirken.⁷⁸ Dieses Argument ist zwar nicht exakt zu fassen, weil nicht genau bestimmt werden kann, was konkret hinter den Geistesgaben steht, die aufgehört haben,⁷⁹ doch kann ein Gedanke weiterhelfen, der bei Justin dem Märtyrer in seinem Dialog mit Tryphon bereits etwa zweieinhalb Jahrhunderte vorher begegnet (Dial. 39). So kann dieser zu seiner Zeit sagen, dass die Geistesgaben noch anhalten, und meint damit etwa Verstand, Stärke oder Prophetie, wobei diese eventuell als aufhaltende Faktoren aufgefasst werden könnten. Dies hält Chrysostomus in seiner Gegenwart aber nicht mehr für möglich und lehnt deshalb ab, den Geist als Katechon zu betrachten. Dabei argumentiert er sogleich positiv für die alternative Lösung. Er glaube, dass Paulus sich deshalb so dunkel ausgedrückt habe, weil er seine Gemeinde und sich vor dem Zugriff der Zensur und damit vor der Gefahr der Verfolgung habe schützen wollen (hom. in 2Thess. IV,1):

„γὰρ ἐβούλετο περιπατᾶς ἔχθρας ἀναδέχσθαι καὶ ἀνονήτους κινδύνους.“

Wenn der Apostel nämlich offen gesagt hätte, das Imperium habe nur noch kurze Zeit zu regieren, hätte er den Verdacht genährt, dass die Christen Hochverräter seien. Deshalb sei die dunkle Redeweise völlig gerechtfertigt.⁸⁰ Damit findet Chrysostomus die Erklärung, warum der Apostel nicht offen die Kraft

77 Vgl. Kapitel 1, Abschnitt 3.2.

78 Vgl. Bornemann, Thess, 404.

79 So denkt Bornemann, Thess, 404, lediglich allgemein an „die Geistesgaben der ältesten Christenheit“.

80 Darin stimmt ihm Powell, Identity, 331, zu, obwohl dieser eine andere Interpretation vorlegt.

benannt hat, die den Widergott noch aufhält, und vermag gleichzeitig begründet zurückzuweisen, warum es nicht der Heilige Geist sein kann.

Diese von Chrysostomus dargelegte Deutung des Katechon verblasste auch dann nicht, als das Imperium Romanum untergegangen war.⁸¹ Da das Königtum von Byzanz im Osten und schließlich das Frankenreich im Westen sich beide als Nachfolger Roms verstanden,⁸² konnte an dieser Interpretation des Katechon festgehalten werden, auch wenn der Vorgang der Reichsübernahme erst im Nachhinein als „*Translatio Imperii*“ aufgefasst wurde.⁸³ So glaubten die Zeitgenossen „an den Fortbestand des 800 von den Franken wiederbegründeten christlichen Römerreiches und hielten ihn aus eschatologischen Gründen für nötig.“⁸⁴

Im Gegensatz dazu löste Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen die Interpretation des Katechon vom Bezug auf den Staat und übertrug ihn auf die Kirche.⁸⁵ So interpretiert er II Thess 2,6f dahingehend, dass das Katechon nicht bloß irdisch-zeitlich als Imperium Romanum zu verstehen sei, sondern als geistiges Reich, als Reich der römischen Kirche. Erst der Abfall von der römischen Kirche werde den Antichristen auf den Plan rufen (In 2Thess. z.St.).⁸⁶

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts kann die Auffassung, im Katechon das Imperium Romanum zu erblicken, als ein relativer Konsens der Auslegung bezeichnet werden.⁸⁷ Ähnlich wie Tertullian und Hippolyt kann auch noch Friedrich W.L. Bornemann in seinem Kommentar zu den Thessalonicherbriefen im Jahre 1894 mit fester Überzeugung das Imperium als Katechon präsentieren. Am Ende seines Durchgangs durch die verschiedenen Deutungen, die II Thess 2,1–12 durch die Zeit erfahren hat, kommt Bornemann zu dem eindeutigen, aber kaum erklärten Ergebnis:

„Ohne Zweifel haben bereits die Kirchenväter richtig erkannt, dass mit τὸ κατέχον das Römische Reich, und mit einer andern Ausdrucksform dafür mit ὁ κατέχων der

81 Vgl. Zimmermann, Kaisertum, 526.

82 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 53f.

83 Vgl. Zimmermann, Kaisertum, 529.

84 Zimmermann, Kaisertum, 529.

85 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 54.

86 Vgl. Thomas, Epistolas, 198: „Dicendum est, quod nondum cessavit, sed est commutatum de temporali in spirituale, ut dicit Leo Papa in sermone de Apostolis. Et ideo dicendum est, quod discessio a Romano imperio debet intelligi, non solum a temporali, sed a spirituali, scilicet a fide catholica Romanae ecclesiae. Est autem hoc conveniens signum, quod sicut Christus venit quando Romanum imperium omnibus dominabatur, ita e converse signum Antichristi est discessio ab eo.“

87 Da die Katechon-Interpretation auf Rom in der Folgezeit im Grundsatz übernommen wurde (vgl. zur abweichenden Interpretation Calvins Anm. 183 und zur weiteren Wirkungsgeschichte Trilling, II Thess, 100; Bornemann, Thess, 413ff), ist der Sprung in die Moderne gerechtfertigt.

Römische Kaiser, als Repräsentant desselben, bezeichnet sei. Das ist um so wahrscheinlicher, als nach dem Buche Daniel die ganze Weltgeschichte innerhalb 4 Weltmonarchien verlaufen sollte, als die vierte aber auch von Josephus u.a. das Römische Reich angesehen wurde, dessen bevorstehenden Zerfall nicht ohne Grund der Apostel aus manchen Anzeichen erschliessen zu dürfen glauben mochte.“⁸⁸

Unter Rückgriff auf Dan 7 kommt damit auch Bornemann zu der Interpretation, die die Kirchenväter bereits vorgelegt hatten. Eine eingehende Begründung versucht er allerdings nicht.⁸⁹

Eine solche unternahm dagegen Willi Böld in seiner Dissertation von 1938 mit dem Titel „Das Bollwerk wider die Chaosmächte“. Nach einer ausführlichen Analyse von II Thess 2,1–12 fragt Böld:

„Entspricht dem apokalyptisch-paulinischen Terminus *κατέχων* bzw. seinem sächlichen Korrelatbegriff *κατέχων* in der paulinischen Zeitgeschichte irgendein bestimmter, feststellbarer Sachverhalt? Wenn ja, was hat der Apostel konkret unter dem *κατέχων* (*κατέχων*) verstanden?“⁹⁰

Aufgrund der temporalen Begriffe im Kontext von II Thess 2,6f (*νῦν, ἄρτι*) kommt er zu der Erkenntnis, dass das Katechon ein Faktor der paulinischen Gegenwart sein müsse. Während Chrysostomus die dunkle Redeweise des Apostels damit erklärt, dass dieser aus Vorsicht so kryptisch rede, erläutert Böld dies mit Hinweis auf das *οἴδατε* aus II Thess 2,6. Dies belege, dass die Leser die „Kargheit der apokalyptischen Darstellungsweise“⁹¹ durchschaut hätten. Weil aber „der rein linguistische Weg zur Lösung des Katechonproblems von 2.Thess 2,6.7 ... ungangbar“⁹² sei, will Böld aus „einer Überfülle der Analogien und Parallelen zwar nicht zur Terminologie, wohl aber zur Sache des Katechon von 2.Thess 2“⁹³ denjenigen Faktor eruieren, den Paulus gemeint habe. Als Vergleichspunkt dient ihm dabei „das apokalyptisch-eschatologische Doppeltaktschema, d.h. das Schema des heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbaues.“⁹⁴ So bezeichnet Böld sein Modell, mit dem er ein weites religionsgeschichtliches Umfeld untersucht, das die religiösen Vorstellungen Babylons und Assyriens, den Zoroastrismus und das antike Judentum

88 Bornemann, Thess, 459.

89 Vgl. Holtzmann, Staat, 38, der in einer Rede von 1892 unter Verweis auf II Thess 2,6f als „Axiom der altkirchlichen Weltanschauung“ ausführt: „So lange das römische Reich besteht, so lange neigen sich die Dinge noch nicht ihrem jähren Ende zu, so lange hat man noch einigermaßen [sic!] festen Boden der Existenz unter den Füßen.“

90 Böld, Bollwerk, 52.

91 Böld, Bollwerk, 53.

92 Böld, Bollwerk, 54.

93 Böld, Bollwerk, 58.

94 Böld, Bollwerk, 58.

umfasst.⁹⁵ Dabei sucht er ausschließlich nach Faktoren, die mit positiver Wirkung das Ende der Zeit aufhalten, deren Wirkung also als Aufschub, als Heil empfunden wird. Deshalb spricht Böld von einem „in sich geschlossenen Abwehrprozeß“,⁹⁶ der in zwei Phasen aufgegliedert wird. Während die eine Phase die Gegenwart darstellt, ist die zweite zukünftig. Beide Phasen beschreiben aber lediglich einen einzigen Abwehrprozess und richten sich auch nur gegen „ein gleich bleibendes Abwehrojekt“.⁹⁷ Dabei ist das erste Abwehrsubjekt, also das Katechon, zeitlich begrenzt und nur relativ erfolgreich, während Christus als zweites Abwehrsubjekt dann den Antichristen vernichtet.⁹⁸ Diese beiden Phasen der Heilsgeschichte sind damit der Doppeltakt eines Dramas, und die Ablösung der ersten Phase durch die zweite wird als „ein Fortschreiten in Gottes Heilsgeschichte“⁹⁹ verstanden. Dass das Katechon aber letztlich die Offenbarung Christi aufhält, indem es die notwendig vorher zu erfolgende Offenbarung seines Gegenspielers verhindert, gerät dabei aus dem Blick. Deshalb kommt Böld schließlich nach einer „unendlich langwierige[n], über drei Religions- und Kulturkreise sich erstreckenden Wanderung“¹⁰⁰ zu der Frage: „Was bildete dies Gegenwartsbollwerk gegen die Zukunftsparasie des Antichrists?“¹⁰¹ Weil er aufgrund seiner engen Fragestellung aber nur nach positiven Faktoren gesucht hat, die Dämonen und Chaosmächte abwehren, findet er als mögliche Antworten Gott, Engel, Naturgewalten, Heroen, Geschichtskonstellationen oder politische Amtsinhaber.¹⁰² Weil Gott oder andere himmlische Faktoren nicht aus der Weltgeschichte entfernt werden, wie dies aber II Thess 2,7 vom Katechon aussagt, fällt die erste Möglichkeit aus. Ebenso kommen keine Heroen oder Geschichtskonstellationen in Frage, da dies am Genuswechsel des Katechon (neutrisch-maskulin) scheitert. Kein Held sei neutrisch zu denken, keine Konstellation maskulin. Weil das Katechon aber eine Person sein müsse (κατέχων), fällt auch die Naturgewalt als Deutung aus. So bleibt letztlich als Lösung des Problems nur die vierte Möglichkeit: „die politisch-irdische Amtsgewalt.“¹⁰³ Diese müsse den „ausgesprochen real-irdischen Gegenspieler Christi“¹⁰⁴ bekämpfen können, was zur Folgerung zwingt, lediglich der römische Kaiser könne der κατέχων sein und deshalb sei unter dem κατέχων das „Römerreich bzw. ... die politisch-irdische

95 Vgl. Böld, Bollwerk, 59.

96 Böld, Bollwerk, 11.

97 Böld, Bollwerk, 12.

98 Vgl. Böld, Bollwerk, 12f.

99 Böld, Bollwerk, 13.

100 Böld, Bollwerk, 243.

101 Böld, Bollwerk, 243.

102 Vgl. Böld, Bollwerk, 244.

103 Böld, Bollwerk, 247.

104 Böld, Bollwerk, 249.

Herrschaftsform“¹⁰⁵ zu verstehen. Somit erblickt Böld im Staat „das ragende Geschichtsbollwerk Gottes wider die antigöttlichen Chaosmächte.“¹⁰⁶ Im Ergebnis verlässt er damit aber die rein exegetische Aussage zu II Thess 2,6f und erkennt dem Staat generell eine wichtige und positive Rolle in der Welt- und Heilsgeschichte zu.

Die Ansicht, der Staat sei ein Bollwerk gegen das Chaos, ist im politisch-philosophischen Kontext besonders von dem Staatsrechtler Carl Schmitt aufgenommen und bekannt gemacht worden.¹⁰⁷ Während also der exegetische Konsens zur Deutung des Katechon zerbricht und die Interpretation auf Rom zunehmend abgelehnt wird, lebt diese auf staatsphilosophischem Gebiet weiter. Weil dies wiederum für die Exegese interessant sein kann, darf die Deutung Schmitts kurz vorgestellt werden.

Schmitts Verwendung des Katechon-Gedankens ist nicht einheitlich,¹⁰⁸ da er den Begriff in verschiedenen Zusammenhängen mit unterschiedlichen Konnotationen benutzt und ihm verschiedene Wertungen beilegt.¹⁰⁹ So identifiziert er nicht das (eine) Katechon, wie der II Thess nahe legt, sondern erkennt mehrere Katechonten,¹¹⁰ womit er zu erkennen gibt, dass er keine konkrete Interpretation des Katechon vorlegen will, sondern das Katechon als Deutungsmodell der Weltgeschichte begreift.¹¹¹ Dabei lassen sich die Faktoren, denen Schmitt eine ähnliche Funktion wie dem Katechon beilegt, unterscheiden in „lokale und universelle Katechonten“,¹¹² wobei letztere „in geschichts-immanente und geschichtsstranszendente“¹¹³ aufgegliedert werden müssen. So kann Schmitt verschiedene Menschen und ihre Reiche in ihrem Wirken oder Dasein als lokale Katechonten bezeichnen.¹¹⁴ Nach Schmitt hielt z.B. das

105 Böld, Bollwerk, 251.

106 Böld, Bollwerk, 253.

107 Vgl. Meuter, Katechon, 471, der bemerkt, dass Schmitt trotzdem „keineswegs eine allgemeingültig positive Wertentscheidung für den Staat“ fällt.

108 Vgl. dazu grundlegend: Grossheutschi, Lehre, 57ff; Lienkamp, Aufhalten, 320ff.

109 Zu vergleichen sind nach Grossheutschi, Lehre, 57-59, vor allem die Schriften:
 – Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre (1942)
 – Land und Meer (1942)
 – Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft (1943/44)
 (mit der 1958 veröffentlichten Nachbemerkung)
 – Historiographia in Nuce: Alexis de Tocqueville (1945-1947)
 – Drei Stufen historischer Sinnggebung (1950)
 – Der Nomos der Erde (1950)
 – Die andere Hegel-Linie (1957)
 – Das 1991 herausgegebene Glossarium der Jahre 1947-1951.

110 Vgl. zum Sprachgebrauch I Kor 7,30; II Kor 6,10.

111 Vgl. Schmitt, Nomos, 28ff; Schmitt, Glossarium, 63 (19.12.1947).

112 Grossheutschi, Lehre, 103 (kursiv im Original).

113 Grossheutschi, Lehre, 103 (kursiv im Original).

114 Vgl. Schmitt, Glossarium, 113 (13.3.1948), wo er Tomas Masaryk als den „Katechon der westlichen Liberaldemokratie“ bezeichnet.

Königreich von Byzanz das Vordringen des Islam auf¹¹⁵ oder Kaiser Franz Joseph durch seine bloße Existenz den überfälligen Zerfall seines Kaiserreiches.¹¹⁶ Auf einer höheren Ebene halten Katechonten wie z.B. Georg W. F. Hegel eine allgemeine Entwicklung auf. In Anlehnung an einen Aphorismus Friedrich Nietzsches¹¹⁷ vertritt Schmitt die These, Hegel habe durch seine Philosophie letztlich die Entwicklung der Welt in Richtung des chaotischen Atheismus aufgehalten.¹¹⁸

Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung ist jedoch vor allem die Wendung der Katechon-Deutung ins Theologische im Spätwerk Schmitts aufschlussreich. So zählt er die römischen Kaiser und deren Reich als deren Nachfolger die römische Kirche¹¹⁹ und damit verbunden auch die Jesuiten als Träger der Gegenreformation¹²⁰ zu den Katechonten, die das Ende der Welt aufhalten.¹²¹ Da Schmitt das befürchtete Chaos und den Atheismus heraufziehen sieht, sind die zuletzt genannten Träger der Katechon-Funktion positiv bewertet, und die Bezeichnung Katechon wird somit zum Ehrentitel.¹²² Letztlich spiegelt sich in der sich immer weiter ausdehnenden Katechon-Deutung im Werk Schmitts dessen eigene Biographie und die damit verbundene Furcht vor dem geschichtlichen Relativismus und Nihilismus wider,¹²³ auf den Schmitt die Welt zugehen sah: „Eingeführt als Erklärung für bestimmte geschichtliche Phänomene ist der Katechon nach 1945 zur Bedingung der Möglichkeit von Geschichte überhaupt geworden.“¹²⁴ So notierte er in seinem Tagebuch am 19. Dezember 1947: „[I]ch glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll

115 Vgl. Schmitt, Land, 19.

116 Vgl. Schmitt, Beschleuniger, o.S.: „Der alte Kaiser Franz Joseph schien durch sein bloßes Dasein das Ende des überalterten habsburgischen Reiches immer wieder aufzuhalten, und wenn damals die Meinung verbreitet war, Oesterreich werde nicht zusammenbrechen, solange er lebte, so war das mehr als törichter Aberglaube.“

117 Vgl. Nietzsche, Wissenschaft, 281 (Aphorismus 357), der Hegel als den „Verzögerer par excellence“ bezeichnet.

118 Vgl. Schmitt, Nachbemerkung zu „Die Lage der europäischen Rechtswissenschaften“, 428f; vgl. Grossheutschi, Lehre, 75f.

119 Vgl. Schmitt, Glossarium, 253 (4.7.1949); Grossheutschi, Lehre, 54.

120 Vgl. Schmitt, Glossarium, 70 (27.12.1947).

121 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 105: „Für Schmitt als Christen ist die so gefaßte Katechon-Idee eine geschichtstheologische Notwendigkeit.“

122 Vgl. Grossheutschi, Lehre, 105.

123 Vgl. Meuter, Katechon, 452.

124 Grossheutschi, Lehre, 120. Vgl. Grossheutschi, Lehre, 121: Das Katechon wurde für Schmitt zu „einem neuen geschichtsphilosophischen bzw. geschichtstheologischen Halt.“ Vgl. Schmitt, Nomos, 29: „Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Katechon überhaupt möglich ist. Der Glaube, daß ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt.“

zu finden.“¹²⁵ Letztlich bestimmt er damit das Katechon als eine universelle Macht, wobei er konkret an den Staat denkt:

„Diesem christlichen Reich ist es wesentlich, daß es kein ewiges Reich ist, sondern sein eigenes Ende und das Ende des gegenwärtigen Äon im Auge behält und trotzdem einer geschichtlichen Macht fähig ist. Der entscheidende geschichtsmächtige Begriff seiner Kontinuität ist der des Aufhalters, des Kat-echon. ... ‚Reich‘ bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Äon aufzuhalten vermag.“¹²⁶

Durch Schmitt wurde damit die Deutung, im Katechon den Staat zu sehen, zu einer politisch-philosophischen Weltanschauung, während gleichzeitig diese Deutung in der Exegese weitgehend aufgegeben wurde.¹²⁷ In der Tat leidet diese Interpretation unter der Begründung, die ihr zuteil wird, wofür die Vorgehensweise Bölds als Beispiel dienen kann. Dieser trifft nämlich eine wichtige Grundentscheidung, die die ganze Untersuchung lenkt und die nicht unkritisch hingenommen werden kann: Da das Katechon der Ankunft des Widergottes widerstreitet, muss es, laut Böld, ein positiver Faktor sein.¹²⁸ Damit wird eine ungenau in den Blick genommene Funktionsbestimmung als Suchraster verwendet, um religionsgeschichtliche Parallelen aufzuzeigen. Diese Funktionsbestimmung hat zur Folge, dass nur positive Faktoren gefunden werden können. Die Schwierigkeit, die Böld damit letztlich nicht auflösen kann, ist die, dass Rom als ein solch positiver Faktor nicht in Betracht kommt, da es in der apokalyptischen Literatur fast durchweg dämonisch besetzt ist. Zu Recht ist dies als der Hauptkritikpunkt an der Deutung des Katechon auf Rom bezeichnet worden.¹²⁹ Mit dieser Begründung ist Rom als Interpretation des Katechon daher nicht zu halten.

3.2. Der Heilige Geist als Katechon

In der Alten Kirche wurde die Ansicht, im Katechon sei der Heilige Geist zu erblicken, diskutiert, doch meist verworfen. Diese Deutung vertritt etwa Severian von Gabala (gest. nach 409).¹³⁰ Seine Position ist dabei nicht nur deshalb schwierig darzustellen, weil seine Schriften lediglich fragmentarisch

125 Schmitt, *Glossarium*, 63 (19.12.1947).

126 Schmitt, *Nomos*, 29 (kursiv im Original).

127 Vgl. Trilling, *κατέχω*, 671.

128 Vgl. Böld, *Bollwerk*, 11ff.

129 Vgl. Lietaert Peerbolte, *Antecedents*, 82; Strecker, *Theologie*, 631: Diese Deutung ist „weithin aufgegeben worden, da die jüdische und christliche Apokalyptik im römischen Reich nicht eine aufhaltende Größe, sondern den Inbegriff der Gottfeindschaft gesehen hat.“

130 Bei Staab, *Pauluskommentare*, 213ff.

vorliegen, sondern weil er anscheinend zwei verschiedene Fassungen seines Werkes zum II Thess vorlegte.¹³¹ So schreibt er einmal zum Katechon:

„Τὸ κατέχον φησὶ τὴν τοῦ ἀγίου πνεύματος χάριν.“¹³²

Dagegen lautet die andere Fassung:

„Κατέχει καὶ κωλύει τοῦ ἀνόμου τὴν παρουσίαν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.“¹³³

Im Kontext seines Kommentars bestimmt er den Geist als diejenige Kraft, die inmitten der Ungerechtigkeit seiner Zeit wirkt. Als das Geheimnis der Bosheit (II Thess 2,7) hat er die Häresien seiner Zeit erkannt, die Marcioniten und die Manichäer, die bereits jetzt wirksam seien. Leider sind keine näheren Angaben darüber zu gewinnen, ob Severian meint, der Geist räume seiner Gegenwart noch Zeit zur Umkehr ein und müsse deshalb das Katechon sein. Um das Denken des Severian an diesem Punkt zu erhellen, könnte ein Gedanke Justins helfen, der dem Juden Tryphon erklärt, das Gericht sei deshalb noch nicht gekommen, weil auch in seiner Gegenwart immer noch Menschen zum Glauben fänden und die verschiedenen Geistesgaben verliehen bekämen (Dial. 39). Diese Ansicht könnte der des Severian entsprechen, weil zumindest in der ersten Fassung des Kommentars die *χάρις* des Geistes erwähnt wird. Dass sein Gegner in Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, genau diese Ansicht in seiner Homilie zum II Thess widerlegt, deutet weiter daraufhin, dass sie so oder ähnlich von Severian vertreten wurde. Da die Geistesgaben aber längst aufgehört haben, hätte der Widergott bereits kommen müssen, so Chrysostomus. Da ähnlich auch Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros diese Lösung ablehnen, ist es nahe liegend, dass sie auch von anderen vertreten wurde. Wegen des fragmentarischen Kontexts ist aber nicht genauer zu bestimmen, ob und wie Severian begründet hat, dass der Geist das Katechon sein soll.

Dieser Lösung haben sich in der Neuzeit u.a. Desmond Ford, Allan J. McNicol und Charles E. Powell angeschlossen und sie mit verschiedenen Akzenten weitergeführt.

Eine Variante der Geist-Deutung präsentiert Desmond Ford in seiner Monographie „The Abomination of Desolation on Biblical Eschatology“ von 1979. Ausgehend davon, dass die Umstände, die das Kommen des Antichrist nach II Thess 2,3f begleiten, in der Menschheitsgeschichte einzigartig seien, müssten diejenigen Faktoren als das Katechon angesehen werden, die zwar

131 Vgl. Staab, Pauluskommentare, XXXIV.

132 Bei Staab, Pauluskommentare, 334f.

133 Bei Staab, Pauluskommentare, 334f.