

Mysterium iniquitatis. Die Geschichte als Mysterium

Giorgio Agamben

Universität Fribourg Schweiz * 13. November 2012

Der Titel meines Vortrags – *mysterium iniquitatis* – zeigt unmissverständlich, dass es sich um eine Lektüre des bekannten Abschnitts aus dem zweiten Brief des Paulus an die Thessalonicher über das Ende der Zeiten handeln wird. Ich betone „unmissverständlich“, denn in der modernen Theologie hat sich Folgendes abgespielt: Ein eschatologischer Begriff – das *mysterium iniquitatis* – der als solcher nur in seinem Kontext einen Sinn hat, wurde von dem ihm eigenen Ort verdrängt und in einen willkürlichen ontologischen, ja widersprüchlichen Begriff umgeformt: in eine Ontologie des Bösen. Was keinen Sinn hatte außer als *philosophia ultima*, hat auf diese Weise den Platz der *philosophia prima* eingenommen.

Ich lese Ihnen den Abschnitt in einer möglichst wortgetreuen Übersetzung vor:

„Wir bitten euch, Brüder, im Blick auf die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus und unsere Zusammenführung mit ihm darum, dass ihr euch in eurem Intellekt nicht schnell erschüttern lasst und euch nicht erschrecken lasst, weder durch einen Geist noch durch ein Wort noch durch einen angeblich von uns geschriebenen Brief, als ob der Tag des Herrn unmittelbar bevorstünde. Niemand soll euch auf irgendeine Weise täuschen. Denn wenn nicht zuerst der Abfall von Gott kommt und der Mensch der Ungesetzlichkeit offenbar geworden ist, der Sohn des Verderbens, der im Widerstreit liegt und sich über alles erhebt, was Gott oder Heiligtum genannt wird, so dass er sich in den Tempel Gottes setzt und sich dafür ausgibt, er sei Gott. erinnert ihr euch nicht?: Als ich noch bei euch war, habe ich euch das gesagt. Und jetzt kennt ihr das Aufhaltende, bis es offenbart wird zu seiner Zeit. Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit (*mysterion tes anomias*; die Vulgata übersetzt: *mysterium iniquitatis*) ist bereits wirksam; allein der jetzt Aufhaltende, bis er aus dem Weg geräumt ist (*ek mesou genetai*, aus der Mitte genommen). Und dann wird der Gesetzlose (*anomos*) offenbar werden, den der Herr Jesus beseitigen wird durch den Hauch seines Mundes und wirkungslos machen wird (*catargesei*) durch die Erscheinung seiner Ankunft, ihn, dessen Ankunft geschieht nach der Wirksamkeit des Satans mit jeglicher Kraft und Zeichen und falschen Wundern und mit jeglicher Täuschung der Ungerechtigkeit für die, die verloren gehen, weil sie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen haben, um gerettet zu werden. Darum lässt Gott sie der Macht des Irrtums verfallen, sodass sie der Lüge glauben; denn alle müssen gerichtet werden, die nicht der Wahrheit geglaubt, sondern die Ungerechtigkeit geliebt haben“ (2 Thess 2,1–12).

Als die Kirche sich noch für die letzten Dinge interessierte und ihr eschatologisches Büro noch nicht geschlossen hatte, nahm dieser außergewöhnliche Abschnitt insbesondere das hermeneutische Geschick der Kirchenväter in Anspruch, von Irenäus bis Hieronymus und von Hippolyt bis Augustinus.

Die Aufmerksamkeit der Interpreten konzentrierte sich jedoch auf die Identifikation der zwei Figuren, die der Text benennt: „das – oder der – Aufhaltende“ (*to katechon, ho katechon*, Vulgata: *quid detineat, qui tenet*) und „der Mensch der Gesetzlosigkeit“ (*anthropos tes anomias*, Vulgata: *homo peccati*) oder einfach „der Gesetzlose“ (*ho anomos*, Vulgata: *iniquus*). Letzterer wurde seit Irenäus (*Adv. haereses* 7,1), obwohl Paulus diesen Ausdruck nicht zu kennen scheint, fast ständig mit dem Antichrist des ersten Johannesbriefs identifiziert.

Nach Irenäus findet sich diese Identifikation bei Hippolyt, Origenes, Tertullian und Augustinus und ist schließlich zum Gemeinplatz geworden, obwohl die modernen Historiker sie in Zweifel gezogen haben. Beachten Sie, dass der Antichrist immer als ein Mensch aus Fleisch und Blut aufgefasst wurde – zum Beispiel als eine reale historische Gestalt wie Nero, oder als mehr oder weniger vorgestellt, immer jedoch wurde er ganz realistisch verstanden, etwa unter dem Namen Lateinos oder Teitan bei Hippolyt, gemäß der Zahl des Tieres. Selbst wenn der Antichrist im Dienst des Satans steht, so ist er, wie Peterson mit Recht bemerkt hat, ein Mensch und nicht ein Dämon.

Wer also ist „das oder der Aufhaltende“, der beseitigt werden muss, damit der Antichrist (genauer, nach Paulus, der Gesetz-lose) ankommen kann? Ich erteile das Wort Augustinus, der in *De Civitate Dei* (XX,19) diesen Abschnitt kommentiert hat. Nachdem er gesagt hat, dass der fragliche Text sich ohne Zweifel auf das Kommen des Antichrist bezieht und dass andererseits der Apostel nicht klar sagen wollte, was er unter „dem Aufhaltenden“ versteht, da er sich an Leute wandte, die dies bereits wussten, fügt er hinzu:

„Wir, die wir nicht wissen, was jene wussten, bemühen uns mit Anstrengung dahinterzukommen, was der Apostel meinte, und vermögen es nicht, zumal die folgenden Worte den Sinn noch mehr verdunkeln. Denn was heißt das: ‘Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon am Werke; allein der jetzt Aufhaltende, bis er aus dem Weg geräumt ist, und dann wird der Gesetzlose offenbar werden’? Ich gebe zu, dass ich nicht verstehe, was er sagt. Die Vermutungen der Menschen, die ich hören oder lesen konnte, will ich jedoch nicht verschweigen.“

In diesem Moment stellt Augustinus die Zeugnisse in zwei Gruppen zusammen:

„Einige (*quidam*) glauben, es beziehe sich auf das Römische Reich, und der Apostel habe das nicht offen schreiben wollen (*aperte scribere*), um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, er wünsche dem Römischen Reich Schlechtes, das

man doch für ewig erklärte. Die Worte 'Das Geheimnis der Bosheit ist schon am Werk' habe er also auf Nero beziehen wollen, dessen Werke denen des Antichrist zu entsprechen schienen. Daher vermuten auch manche, er werde auferstehen und zum Antichrist werden; andere wiederum glauben, er sei nicht tot, sondern eher hinweggenommen, um für tot zu gelten, während er in der Blüte seiner Jahre ... verborgen lebe, bis er zu seiner Zeit offenbar und wieder in seine Herrschaft eingesetzt werde. Eine solche Vermutung verwundert mich sehr. Es ist jedoch nicht widersinnig, dass die Worte des Apostels „der Aufhaltende muss beseitigt werden“ auf das Römische Reich zielen, als wenn es hieße: „solange der Herrschende herrscht, bis er beseitigt wird“.

Die zweite Gruppe von Hypothesen wird von Augustinus in folgenden Worten zusammengefasst:

„Andere denken, dass die Worte des Apostels ... sich lediglich auf die Bösen und die Heuchler in der Kirche beziehen, bis sie zu einer solchen Zahl werden, die ein großes Volk für den Antichrist ausmacht; und das sei das Geheimnis der Bosheit, weil es verborgen sei. ... Sie glauben, dass sich der Evangelist Johannes in seinem Brief auf dieses Geheimnis beziehe ... So wie also in der Stunde, die Johannes die letzte nennt, viele Häretiker aus der Kirche ausgezogen sind ..., so werden dann alle aus ihr ausziehen, die nicht zu Christus gehören, sondern zu jenem letzten Antichrist, und dann wird er in Erscheinung treten.“

Selbst wenn Augustinus niemanden beim Namen nennt, ist es doch möglich, die Autoren zu identifizieren, auf die er sich bezieht. Die *quidam* der ersten Gruppe lassen sich ohne Schwierigkeit der Berufung auf Hieronymus zuordnen, der sich mit der Interpretation des paulinischen Briefes unter anderem in seinem Brief an Algasia befasst hat. Es ist diese Interpretation, die Augustinus fast wortwörtlich zitiert, wenn er sagt, der Apostel habe nicht offen schreiben wollen (*aperte scribere*), um nicht in Verdacht zu geraten, den Untergang dieses Reiches zu wünschen, das man für ewig hielt (Hieronymus hatte geschrieben: *Und er wollte nicht offen sagen, das Römische Reich sei zu zerstören, das die Herrschenden für ewig hielten*).

Die zweite Hypothese, die das *katechon* mit der Kirche selbst identifiziert, stammt von einem Autor, der einen entscheidenden Einfluss auf Augustinus ausgeübt hat: Tychonius. Es handelt sich um eine durchaus bemerkenswerte Gestalt – Kardinal Ratzinger hat ihm 1956 eine Studie gewidmet –, ohne die Augustinus ohne Zweifel sein Meisterwerk *De Civitate Dei* nicht hätte schreiben können, denn von Tychonius hat er die Idee der zwei Reiche und der Kirche als *permixta* aus Gut und Böse übernommen. Tychonius ist bedeutsam auch aufgrund der Tatsache, dass er das Programm von Benjamin – das ich vorbehaltlos teile – um fünfzehn Jahrhunderte vorweggenommen hat: demzufolge kann eine Lehre nur in der Form der Interpretation vorgetragen

werden. Sein *Liber regularum*, das als der älteste Traktat der Hermeneutik sakraler Texte betrachtet wird, ist in der Tat darin außergewöhnlich, dass die Regel, die die Interpretation der Schriften gestattet, mit der Lehre zusammenfällt (die im vorliegenden Falle eine Ekklesiologie ist).

Es ist die zweite Regel mit dem Titel *De Domini corpore bipertito* (mit einem Gegenstück in der siebenten und letzten Regel: *De diabolo et eius corpore*), die uns hier ganz besonders interessiert. Nach Tychonius ist der Leib Christi, d.h. die Kirche, in grundlegender Weise gespalten. Unter Bezug auf einen Vers des Hohenliedes, das er in einer Übersetzung liest, die sagt: *fusca sum et decora*, unterscheidet Tychonius zwischen einer schwarzen Kirche, bestehend aus Bösen, die den *populus malus* als Leib des Satans bilden, und einer aufrichtigen Kirche, bestehend aus denen, die an Christus glauben. Im gegenwärtigen Zustand sind die beiden Leiber der Kirche untrennbar vermischt, doch nach der Voraussage des Apostels werden sie sich am Ende der Zeiten trennen: „Das geschieht von der Passion des Herrn an, bis die Kirche, die aufhält, aus der Mitte des Geheimnisses des Bösen (*mysterium facinoris*, diese Übersetzung des Briefes hatte Tychonius vor Augen) weggeht, damit zu seiner Zeit die Gottlosigkeit offenbar wird, wie der Apostel sagt“.

Tychonius kennt also eine eschatologische Zeit, die sich von der Passion Christi bis zum Geheimnis der Gesetzlosigkeit erstreckt, wo sich die Trennung der beiden Kirchen und der beiden Völker vollzieht. Schon Ende des 4. Jahrhunderts gab es eine Denkrichtung, die in der Kirche – genauer gesagt, in dem notwendig zweigestaltigen Charakter ihres Körpers – den Grund für die Parusieverzögerung sah.

Sie wissen, dass die erste Hypothese im 20. Jahrhundert durch den großen katholischen Juristen Carl Schmitt aufgegriffen wurde, der im *katechon* die einzige Möglichkeit sah, die Geschichte unter einem christlichen Gesichtspunkt zu betrachten: „Der Glaube, dass ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt“ (Nomos der Erde). In einer zweifellos ironisch gemeinten Notiz seines Tagebuches von 1948 schreibt er: „Man muss für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den Katechon benennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden“.

Für die zweite Hypothese, die nicht viel Resonanz fand, nenne ich nur einen meines Erachtens bemerkenswerten, jedoch von der Kirche zweifellos verkannten Theologen, Ivan Illich. Nach Illich bedeutet das *mysterium iniquitatis* nichts als die *corruptio optimi pessima*, die Perversion der Kirche. Indem die Kirche sich als *societas perfecta* versteht und das christliche Gebot der Liebe

institutionalisiert, hat sie dem modernen Staat das Modell seiner Betreuung der Menschheit geliefert.

(Ich möchte nur kurz eine dritte Meinung erwähnen; danach ist das, was das Ende aufhält, die Bekehrung der Juden, die wiederum streng an die Bekehrung der Heiden gebunden ist; vgl. Röm 11,25: Augustinus erwähnt diese Meinung kaum – *fides judaeorum* –, doch unter den Denkern der Moderne scheint Peterson sie zu teilen.)

Sie sehen jedenfalls, dass all diese Interpretationen, von Hieronymus bis Schmitt, sich auf Persönlichkeiten oder historische Kräfte beziehen und auf Geschehnisse zielen, die sich in der Zeit unmittelbar vor der Parusie ereignen werden. Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit zu verstehen, bedeutet also, etwas zu verstehen, was die Eschatologie betrifft, d.h. diese dramatische Verkürzung der Menschheitsgeschichte, die am Ende der Zeiten stattfindet. Wie Paulus in 1 Kor 10,11 klar sagt: Im Eschaton ist eine typologische Interpretation nicht mehr möglich, denn alle Typoi und alle Vorausbilder wurden hervorgebracht für das Ende der Zeiten: Was geschieht, ist nicht mehr Vorausbild, sondern Erfüllung der Vorausbilder, d.h. Realität schlechthin.

Die Geschichte, wie wir sie kennen, ist eine christliche Vorstellung. „Das Christliche – so konnte man sagen – ist eine geschichtliche Religion nicht nur deshalb, weil sie sich auf eine historische Gestalt gründet sowie auf Ereignisse, die den Anspruch erheben, sich historisch ereignet zu haben, sondern auch weil sie der linear und unumkehrbar verstandenen Zeit eine soteriologische Bedeutung gibt. Mehr noch: indem sie ihre eigenen Geschehnisse an die Geschichte bindet, versteht und interpretiert sie sich in Abhängigkeit von einer geschichtlichen Perspektive, und sie bringt mit sich und erarbeitet sehr rasch eine Art von Philosophie oder, besser gesagt, eine Theologie der Geschichte.“ Deshalb konnte ein großer französischer Historiker schreiben: „Das Christliche ist eine Religion der Historiker ... denn gerade in der Geschichte entwickelt sich die zentrale Achse der christlichen Meditation, das große Drama der Sünde und der Erlösung“.

Genau in der Perspektive dieses geschichtlichen Dramas werde ich versuchen, den paulinischen Abschnitt zu lesen, und dabei die Aufmerksamkeit von der Identifizierung der Gestalten (das *katechon* und der Mensch der Gesetzlosigkeit) auf die eigentliche Struktur der Zeit, die hier impliziert ist, verlagern. Meine Hypothese lautet: Verstehen, was das *mysterium iniquitatis* ist, bedeutet nichts weniger als die paulinische Konzeption der messianischen Zeit zu erfassen (d.h. der Geschichtszeit, wenn es denn wahr ist, dass die Eschatologie eine Abkürzung oder ein Miniaturmodell der Menschheitsgeschichte ist).

Zu diesem Zweck werde ich den Ausdruck *mysterium tes anomias* untersuchen, das *mysterium iniquitatis* der Vulgata. Was bedeutet dieser Ausdruck, der nach Augustinus die *obscura verba* des Textes noch schwerer verständlich macht? Und vor allem, was soll hier *mysterion* heißen?

Sie wissen, dass auf der richtigen Interpretation dieses Wortes Odo Casel – und in seinem Gefolge das, was man die „Liturgische Bewegung“ nennt – sein Projekt der Erneuerung der Kirche von der Liturgie her gründet. Bereits in seiner Doktorarbeit *De philosophorum graecorum silentio mystico* (1918) zeigt Casel, dass *mysterion* nicht eine Geheimlehre besagt, die man in Redeform ausdrücken könnte, die jedoch nicht aufgedeckt werden darf. Der Ausdruck *Geheimnis* bezeichnet ganz im Gegenteil eine Praxis, ein Handeln oder ein Drama im Sinne des Theaters, d.h. Gesten, Handlungen und Worte, in denen das göttliche Handeln sich zeigt und sich in der Welt verwirklicht für das Heil der Menschen, die daran teilnehmen. Aus diesem Grunde kann Klemens von Alexandrien die eleusinischen Mysterien *drama mystikon* nennen, mystisches Drama, und gleichzeitig die christliche Botschaft als *Geheimnis des Logos* definieren.

Ich habe nicht die Absicht, mich an der Frage zu beteiligen, die Pius XII. in seiner Enzyklika *Mediator Dei* zu klären versuchte: ob die Liturgie den Primat über das Dogma oder das Dogma den Primat über die Liturgie innehat. Allerdings glaube ich, dass man die bemerkenswerte Übung dessen, was Casel „theologische Philologie“ über das Wort *mysterium* nennt, von seinen Thesen über die Liturgie trennen kann. Damit möchte ich sagen, dass es nicht nötig ist, seine Thesen über den Primat der Liturgie über die Lehre, der *lex orandi* über die *lex credendi* zu teilen, um zu verstehen, dass das, was er über die Ableitung des Ausdrucks aus dem Vokabular der hellenistischen Mysterien sagt, zum großen Teil exakt ist. Casel nimmt übrigens nur eine alte Tradition auf, die man zurückführen kann zumindest bis zu den *Exercitationes de rebus sacris* von Isaac Casaubon (1655), einem der Begründer der modernen Philologie.

Nun bestätigt eine aufmerksame Analyse der Abschnitte, in denen Paulus den Ausdruck *mysterion* anwendet, Casels These und ermöglicht ihre weitere Präzisierung.

Ich kann und will Ihnen nicht die Analyse aller Fundorte des Wortes *Mysterium* im Briefcorpus zumuten; sie können dies nachlesen, wenn und falls mein Artikel publiziert werden wird. Ich möchte nur 1 Kor 2,1–7 zitieren: „Wir reden (*laloumen*) Weisheit unter den Vollkommenen (*teleiois*, die Reifen), Weisheit nicht dieser Welt und nicht der Herrscher dieser Welt, die wirkungslos gemacht werden; sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis (*laloumen en mysterio*, Vulgata: *loquimur in mysterio*), die verborgene Weisheit, die Gott vorherbestimmt hat vor den Ewigkeiten zu unserer Herrlichkeit, die Weisheit,

die keiner der Herrscher dieser Welt erkannt hat; denn wenn sie sie erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“.

Es ist gut zu sehen, dass hier das Geheimnis nicht ein Rätsel ist; im Gegenteil handelt es sich um etwas, das gesagt wird und sich zeigt. Es ist nicht die Weisheit Gottes, sondern das, wodurch diese Weisheit ausgedrückt und offenbar wird, und zwar so ausgedrückt wird – wie es bei den Mysterien geschieht –, dass die nicht Eingeweihten es nicht verstehen. Und worin besteht der Inhalt des Geheimnisses? „Wir verkündigen einen gekreuzigten Messias, Ärgernis für die Juden, Torheit für die Heiden“ (1 Kor 1,23).

Die Weisheit Gottes drückt sich in Form eines Geheimnisses aus, das nichts anderes ist als das geschichtliche Drama der Passion, d.h. ein wirklich geschehenes Ereignis, das die nicht Eingeweihten nicht verstehen und das die Gläubigen zu ihrem Heil verstehen. Am Ende der Zeit fallen Geheimnis und Geschichte vollständig zusammen.

Das ist noch offenkundiger in den drei Abschnitten, in denen *mysterion* mit dem Ausdruck *oikonomia* verbunden ist: Kol 1,24–25; Eph 1,9–10 und 3,9. Das Geheimnis an die Ökonomie zu binden, wie Paulus es in diesen Abschnitten tut, bedeutet, das Mysterium an die Geschichte zu binden. Selbst wenn bei Paulus die Ökonomie zweifellos noch nicht mit dem Geheimnis zusammenfällt, wie das bei den Kirchenvätern der Fall sein, die ab dem 3. Jahrhunderte eine Lehre der theologischen *oikonomia* entwerfen werden – von einer „Ökonomie des Geheimnisses“ zu sprechen, wie Paulus es tut, bedeutet, dass das Geheimnis sich in den eschatologischen Ereignissen zeigt, die Paulus lebt und verkündigt. Es gibt eine historische Ökonomie des Geheimnisses. Deshalb können Hippolyt und Tertullian ohne Schwierigkeit den paulinischen Ausdruck „Ökonomie des Geheimnisses“ umkehren zu „Geheimnis der Ökonomie“: geheimnisvoll und von nun an die Praxis selbst, durch die Gott das göttliche Leben in der Welt der Geschöpfe vollzieht und offenbart.

Die eschatologische Geschichte selbst stellt also für Paulus ein Geheimnis dar, d.h. ein heiliges Drama, in dem sich Heil und Verdammung der Menschen abspielen und das man sehen und erfassen kann (die Eingeweihten) oder sehen und verfehlen (die Verdammten). Einem der Haupteinwände, den die modernen Theologen der These von der Nähe zwischen heidnischen und christlichen Mysterien entgegengestellt haben, der entschieden geschichtliche Charakter der christlichen Religion, ist so jegliche Grundlage entzogen: Das Geheimnis, von dem Paulus spricht, ist in sich selbst geschichtlich, denn die Geschichte der Endzeit ist in seinen Augen ein Geheimnis geworden, ein mystisches Drama – ja ein „Theater“, in dem selbst die Apostel eine Rolle spielen (1 Kor 4,9: „Wir sind ein Theater geworden für die Welt, für die Engel wie für die Menschen“). In dieser Perspektive muss man die Verwendung der Theatermetaphern bei den Kirchenvätern verstehen: Wenn Ignatius von Antiochien das Kreuz „*mekané* der

Rückkehr in den Himmel“ nennt und Pseudo-Athanasius es als eine „himmlische Maschine“ (*mekané ouranios*) beschreibt, dann ist es offenkundig, dass *mekané* hier die Maschine darstellt, mit deren Hilfe in den griechischen Tragödien die Götter auf die Bühne herabstiegen und wieder zum Himmel hinaufstiegen.

Was fügt dieser Konzeption des Geheimnisses das *mysterium iniquitatis* des zweiten Thessalonicherbriefes hinzu? Hier wird das eschatologische Drama sozusagen in Szene gesetzt, in Form eines Konflikts oder einer Dialektik zwischen drei Gestalten: dem *katechon*, dem Gesetzlosen und dem Messias (Gott und der Satan werden ebenfalls genannt, bleiben jedoch gleichsam im Hintergrund). Man muss hier an die szenischen Angaben zur Theaterfassung dieses Mysteriums denken, die im *Ludus de antichristo* vorliegt, das im 12. Jahrhundert in Deutschland verfasst und gespielt wurde: *templum domini et septem sedes regales collocantur in hunc modum: ad orientem templum domini; huic collocantur sedes regis Hierosolimorum et sedes Sinagoge. Ad occidentem sedes imperatoris Romani; huic collocantur sedes regis Theotonicorum et sedes regis francorum etc.* Hier wird die Zeit zum Raum und die Geschichte wird unmittelbar zum Theater.

Was Paulus uns sagt, ist dass die Struktur der eschatologischen Zeit eine doppelte ist: zum einen gibt es ein retardierendes Element (das *katechon*, sei es das Reich oder die Kirche, jedenfalls eine Institution), und zum anderen ein entscheidendes Element (der Messias). Zwischen beiden steht die Erscheinung des Menschen der Gesetzlosigkeit, dessen Offenbarwerden, die mit dem Ausschluss des *katechon* zusammenfällt, den Endkampf beschleunigt.

Der Messias, der das Gesetz unwirksam macht, hat eine Zone der Gesetzlosigkeit eröffnet, die mit der messianischen Zeit zusammenfällt und den *anomos* freisetzt, den *Gesetzlosen* (man darf nicht vergessen, dass Paulus sich einmal definiert als *hos anomos*, wie ein Gesetzloser, 1 Kor 9,21: „den Gesetzlosen bin ich wie ein Gesetzloser geworden“). Das *katechon* ist die Kraft – das Römische Reich, aber auch jede Institution oder jede errichtete Autorität (sogar die Kirche, sogar die Synagoge) –, die sich der Abwesenheit des Gesetzes, wie sie die messianische Zeit ausmacht, entgegenstellt oder sie verbirgt und auf diese Weise die Enthüllung des Geheimnisses der Gesetzlosigkeit verzögert. Die Offenbarung dieses Geheimnisses bedeutet auch die Enthüllung des Unwirksamwerdens des Gesetzes und der wesentlichen Illegitimität jeglicher Gewalt im messianischen Zeitalter.

(Das ist ganz offensichtlich das, was sich heute abspielt, wenn die staatlichen Gewalten wie Gesetzlose agieren. Der *anomos* ist in diesem Sinne nichts anderes als die Enthüllung der Gesetzlosigkeit, die in der messianischen Zeit jede errichtete Gewalt definiert – ob es sich um den Staat oder um die Kirche handelt).

Ich werde mir bewusst, dass ich dabei bin, selbst Vermutungen anzustellen, die denen entsprechen, deren Anmaßung Augustinus brandmarkte.

Es ist also klüger und zweifellos auch nützlicher, dass wir uns auf die Struktur der eschatologischen Zeit konzentrieren, die in dem Brief als Frage ansteht. Diese Struktur impliziert – wir haben es gesehen – ein retardierendes Element (das *katechon*) und ein entscheidendes Element (den Messias). Das *katechon* handelt wie eine Blockierung der Geschichte: Die Zeit wird im Unentschiedenen gehalten, so dass die entscheidende Krise nicht eintreten kann. Der Moment, in dem diese Blockierung ihren äußersten Punkt erreicht, fällt mit dem Offenbarwerden des *anomos* zusammen. Dieser – daher seine Qualifikation als Antichrist – tritt auf als eine Verfälschung der Parusie: es ist die blockierte Geschichte, die das Vorbild des Endes der Geschichte annimmt (oder besser, in moderner Ausdrucksweise, der Post-Historie, in der nichts mehr geschehen soll).

Das lässt diesen doppelten Charakter des messianischen Ereignisses besser erfassen, den man auf zweifellos widersprüchliche Weise oft versucht hat zu umschreiben durch ein „schon“ und „noch nicht“. Es handelt sich nicht um eine abstrakte zeitliche Struktur, sondern um ein Drama oder einen Konflikt, in dem ganz und gar konkrete geschichtliche Kräfte handeln. Das „noch nicht“ ist Handlung des *katechon*, der Macht, „die aufhält“; das „schon“ ist die Dringlichkeit des entscheidenden Elements. Doch der Text des Briefes lässt keinen Zweifel an der Entknüpfung des Dramas: der Herr wird den *anomos* beseitigen „durch den Hauch seines Mundes und wirkungslos machen durch die Erscheinung seiner Ankunft“.

Von dieser Art ist – so scheint es mir – das eschatologische „Geheimnis“, das der Verfasser des Briefes mit seinen *obscura verba* wachruft, die, wenn sie nur ihrem dramatischen Kontext zurückgegeben werden, schlussendlich gar nicht so mysteriös sind. Nun hat, wie ich zu Beginn meines Vortrags vorweggenommen habe, die Kirche offenbar jedes Bewusstsein dieses Kontextes verloren. Man ermisst hier die katastrophalen Folgen des Rückzugs jeder konsequenten eschatologischen Perspektive. Denn was ist geschehen? Das *mysterium iniquitatis* ist seinem eschatologischen Kontext entnommen – in dem es allein seinen Sinn finden kann – und in eine zeitlose Struktur verwandelt worden, die darauf abzielt, dem Bösen einen onto-theologischen Sitz zu verleihen.

Nach dem zweiten Weltkrieg hat der Skandal angesichts der Gräueltaten so Philosophen und Theologen dazu bewogen, Zuflucht zu nehmen zum kenotischen Moment Christi, um in Gott selbst das *mysterium iniquitatis* in einer Art unerhörter *Cacokenodizee* anzusiedeln, unter völliger Vernachlässigung von dessen eschatologischer Bedeutung. So hat die Universität Gregoriana im Jahr 2000 unter dem Titel *Mysterium iniquitatis* die Akten eines Kolloquiums publiziert, wobei der Text des zweiten Thessalonicherbriefes überhaupt nicht zitiert wird; hingegen kann man dort lesen, das Geheimnis des Bösen sei „eine

Realität unserer täglichen Erfahrung, die wir weder erklären noch beherrschen können“. Das Unglück besteht darin, dass sogar diejenigen Autoren, die der Kirche die Preisgabe der Eschatologie vorwerfen, das Drama der Endzeit in eine ontologische Struktur hypostasieren. Zweifellos handelt es sich um eine gnostische Geste, die zwar nicht zwei Gottheiten entgegengesetzt, aber zwei Attribute derselben Gottheit in einer Art „ursprünglicher Doppeldeutigkeit“, die sich bei den Philosophen an einer willkürlichen Mischung des späten Schelling mit Dostojewskij inspiriert. Sicher ist jedenfalls, dass – um die Worte des Apostels wieder aufzunehmen –, diese Theologen und diese Philosophen schließlich, ohne sich dessen bewusst zu sein – „das Böse in den Tempel Gottes setzen und es als Gott ausgeben“.

Um diese zu lange Rede zu beenden, ohne sie abzuschließen, glaube ich, dass die Kirche, indem sie auf der praktischen Ebene auf die Eschatologie verzichtet – ich sage: auf der praktischen Ebene, denn in der Lehre hat die Theologie des 20. Jahrhunderts von Bulgakov über Barth bis Moltmann – eine wahrhafte Wiederaufnahme eschatologischer Themen erlebt –, als Kirche selbst das Phantom des *mysterium iniquitatis* geschaffen hat. Wenn sie sich von diesem Phantom befreien will, muss sie zu der eschatologischen Erfahrung ihres geschichtlichen Handelns – jeglichen geschichtlichen Handelns – zurückfinden, wie zu einem Drama, wo der entscheidende Konflikt ständig ansteht. Nur so kann sie über ein Handlungskriterium verfügen, das nicht ein untergeordnetes Kriterium ist – wie dies zur Zeit der Fall ist – im Hinblick auf den Fortschritt der Wissenschaften und der Technik, denen sie ständig hinterherläuft in dem vergeblichen Versuch, ihnen Grenzen zu setzen. Denn man kann nicht verstehen, was heute in der Kirche geschieht, wenn man nicht sieht, dass sie ständig der profanen Welt hinterherhinkt, die sie hervorgebracht hat.

Es gibt in der Kirche zwei unversöhnliche Elemente, die sich jedoch unaufhörlich verschränken: die *oikonomia* und die Eschatologie. Als das eschatologische Element sich in den Schatten zurückzog, ist die Entwicklung der *oikonomia* grenzenlos geworden, d.h. nicht enden wollend und völlig ziellos. Seit diesem Augenblick lähmt das *mysterium iniquitatis*, das von seinem eigentlichen Ort verdrängt und als ontologische Struktur aufgerichtet wurde, jedes wahrhafte Handeln.

Das Paradox der Kirche besteht darin, dass sie – unter eschatologischem Gesichtspunkt – der Welt entsagen muss, dies aber zugleich nicht kann, denn unter dem Gesichtspunkt der *oikonomia* ist sie die Welt und kann ihr nicht entsagen, ohne sich selbst zu entsagen. Gerade darin aber besteht die entscheidende Krise: denn der Mut besteht einfach in der Fähigkeit, sich in Bezug zum eigenen Ende zu halten.