



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt

de Wilde, M.

**Publication date**  
2008

[Link to publication](#)

#### **Citation for published version (APA):**

de Wilde, M. (2008). *Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. [, Universiteit van Amsterdam]. Vossiuspers - Amsterdam University Press.

#### **General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

#### **Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

## Politiek tussen de tijden Over de katechon bij Schmitt

‘Die haltende Macht slechthin ist das Reich: solange es besteht, wird der Antichrist nicht kommen, und solange der jüngste Tag nicht da ist, wird es nicht untergehn’

Hans Freyer

Zoals Benjamin blijkt Schmitt de kwestie van politieke theologie in zijn late werk te benaderen vanuit een geschiedfilosofische invalshoek. Ook hij verwijst thans naar een ervaring van de geschiedenis die zich alleen in het licht van de theologie zou laten begrijpen. Deze ervaring wijkt echter in belangrijke opzichten af van die welke Benjamin had beschreven: in plaats van een ‘nu’ waarin het historische continuüm wordt onderbroken en zich een vluchtig visioen van de eeuwigheid openbaart, schetst Schmitt het beeld van een ‘durende tegenwoordigheid’, waarin de eeuwigheid weliswaar is aangekondigd, maar nog niet is ingetreden. Jacob Taubes weet deze ervaring treffend te typeren: ‘voor mij is beslissend dat Schmitt heeft begrepen dat geschiedenis een uitsteldenken is, een denken in vertragingen, *dat tijd uitstel (Frist) is*’.<sup>1</sup> Had Benjamin zich nog verzet tegen een voorstelling van de geschiedenis als ‘uitstel’, daar zij had geleid tot de bereidheid om het voortdurende geweld als tijdelijke omstandigheid voor lief te nemen, Schmitt tracht haar juist bewust als ‘uitstel’ te ervaren, overtuigd dat een voortijdige toe-eigening van de eeuwigheid slechts kan uitmonden in een nog groter geweld.

---

<sup>1</sup> Taubes, J. (1987), *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigte Fügung*, Merve Verlag, 61 (cursivering MdW). Vergelijk ook: Bredekamp, H. (1999), ‘From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes’, in *Critical inquiry*, nummer 25, 252-253.

Deze uiteenlopende ervaringen van de geschiedenis hebben ingrijpende consequenties voor de wijze waarop Schmitt en Benjamin denken over het politieke: terwijl de bestaande politieke orde in het door Benjamin beschreven ‘nu’ haar schijn van noodzakelijkheid dreigt te verliezen, moet zij in het door Schmitt geschetste ‘uitstel’ verschijnen als een tijdelijke, weliswaar onvolmaakte maar toch noodzakelijke ‘tussenorde’. ‘Alle tijd’, zo schrijft Schmitt, ‘is tussentijd (*Zwischenzeit*), ieder rijk is *interregnum*’.<sup>2</sup> Dit zou nergens duidelijker blijken dan in de uitzonderingstoestand waarin het soevereine geweld zich doet gelden als een in wezen *ophoudend geweld* dat, door de wetten tijdelijk buiten werking te stellen, het einde van de bestaande orde vermag *uit te stellen*. In het late werk van Schmitt en Benjamin blijkt het begrip van de uitzonderingstoestand zelfs tegengestelde posities aan te duiden: want waar de uitzonderingstoestand volgens Benjamin aan het licht brengt hoe zich in de geschiedenis ‘één grote catastrofe’ voltrekt, herkent Schmitt daarin juist een waarborg voor de bestaande orde die, ofschoon verre van volmaakt en afhankelijk van het geweld, de werkelijke catastrofe weet op te houden.

Teneinde de verhouding tussen deze als ‘uitstel’ ervaren geschiedenis en zijn begrip van het politieke te verhelderen, grijpt Schmitt terug op een theologisch-politiek motief dat binnen het christendom een lange, zij het goeddeels verborgen geschiedenis kent: dat van de *katechon*. Ontleend aan Paulus’ tweede brief aan de Tessalonicenzen staat de *katechon* voor een ‘historische macht die het verschijnen van de antichrist en het einde van het tegenwoordige tijdperk weet *op te houden*, een macht *qui tenet*’.<sup>3</sup> Schmitt herkent in deze ophoudende macht de ultieme garant van de bestaande orde – een orde die sinds de teloorgang van haar klassieke typen van legitimiteit aan tal van centrifugale krachten is komen bloot te staan. In de moderne wereld, waarin de soeverein zich niet langer op een goddelijk recht kan beroepen, heeft het soevereine geweld iets onwerkelijks gekregen; het wordt vanwege zijn onbegrensdeheid onaanvaardbaar geacht en is door een restloze ‘functionalisering’ uit te bannen. In die wereld, zo meent Schmitt, kan de soeverein alleen nog een orderherstellend geweld mobiliseren door het latente geloof in een ‘ophouden-

---

<sup>2</sup> Schmitt, C. (1991), *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947-1951*, bezorgd door Eberhard Freiherr von Medem, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als G), 291 (16-1-1950).

<sup>3</sup> Schmitt, C. (1997, oorspr. 1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als NdE), 29.

de macht' wakker te roepen. Schmitts these luidt dan ook, dat het soevereine geweld zich, ook waar het zich in een ogenschijnlijk volkomen gesecculariseerde wereld doet gelden, enkel *naar analogie* van het *katechontische* laat begrijpen, dat wil zeggen als een *ophoudend geweld* dat de komst van de antichrist belemmert en het einde der tijden opschort.

Paulus' verwijzing naar de *katechon* in 2 Tess 2:6-7 behoort tot de meest geïnterpreteerde en minst doorgronde plaatsen in zijn brieven. 'Wat deze merkwaardige grootte mag betekenen', betoogt Wolfgang Trilling in zijn uitstekende commentaar, 'heeft sinds de tweede eeuw gewerkt als een raadselvraag, ja zelfs als een toverbans die men steeds opnieuw heeft trachten te breken'.<sup>4</sup> In de loop van de geschiedenis zou het motief zelfs zijn geworden tot een 'verzamelplaats van de meest bonte theologische en fantastische woekeringen'.<sup>5</sup> Niettemin zou uiteindelijk één lezing alle andere overschaduwen: de zogeheten Rome-duiding. Zo schreven de kerkvaders Hippolytus en Tertullianus de ophoudende macht reeds in de derde eeuw toe aan het Romeinse rijk, daar het binnen zijn grenzen vrede en veiligheid had gebracht. Overigens betekende deze identificatie nog niet dat de christenen nu om theologische redenen waren gehouden hun loyaliteit jegens het rijk te betuigen: zo waarderden zij het *imperium* nu eens positief, als ophouder van de eindtijd (Tertullianus), dan weer negatief, als obstakel voor het intreden van de eeuwigheid (Hippolytus). Vanaf de vijfde eeuw na Chr., toen Rome's verval zichtbaar was ingetreden, boette deze staats theologische *katechon*-duiding evenwel aan zeggingskracht in. Zo moet Augustinus in het twintigste boek van zijn *De civitate dei* (413-426) toegeven over het begrip van de *katechon* volkomen in het duister te tasten: 'ik voor mij erken dat ik volstrekt niet weet wat hij [Paulus, MdW] daarmee bedoeld heeft'.<sup>6</sup> In de late middeleeuwen zou het motief nog eenmaal herleven, mede onder invloed van de leer der *translatio imperii* die in het christelijke keizerrijk een voortzetting van het Romeinse herkende. Niet lang daarna zou 'de sleutel tot de oplossing van dit

---

<sup>4</sup> Trilling, W. (1980), *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich, Benziger Verlag, Einsiedeln, Köln en Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 89.

<sup>5</sup> Bornemann, W. (1894), 'Die Thessalonicherbriefe', in Meyer, H.A.W., *Kritisch-exegetisches Handbuch über das neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, band 10, 425.

<sup>6</sup> Augustinus (1981, oorspr. 426), *De civitate dei*, bezorgd door Bernard Dombart en Alfons Kalb, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, band II, boek XX, C 19 (450); vertaald als Augustinus (1983), *De stad van god*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Baarn, Ambo, XX, C 19 (1029)).

raadsel’, zoals een twintigste-eeuws commentator constateert, ‘onvindbaar verloren gaan’.<sup>7</sup>

De theologisch-politieke inzet van Schmitts late geschriften, zonder welke deze onbegrijpelijk en in zekere zin zelfs onleesbaar moeten blijven, is om de traditie van staatstheologische *katechon*-interpretaties, die vanaf de vroegmoderne tijd in de vergetelheid was geraakt, nieuw leven in te blazen. Schmitt staat hierin niet alleen. Opmerkelijk genoeg mag de Paulinische leer zich in de jaren 1920’ en 30’ in een toenemende belangstelling verheugen. Deze hernieuwde interesse is niet, zoals Jacob Taubes en in diens voetspoor Horst Bredekamp beweren, louter ‘fundamenteel-’ of ‘aartskatholiek’<sup>8</sup>; daarentegen blijkt zij juist over confessionele scheidslijnen heen te worden uitgedragen.<sup>9</sup> Zij is veelal nauw verbonden met een ander motief, de zogeheten ‘rijksidee’ die in deze periode een ‘gemeenplaats [is] van Duits antidemocratisch denken’.<sup>10</sup> De voorvechters van deze ‘rijksidee’ grijpen terug op het historische voorbeeld van het Heilige Roomse Rijk, om aan Duitsland, in schril contrast met de politieke realiteit van het moment, een Europese of zelfs universele missie toe te schrijven. In hun woorden klinken vaak theocratische denkwijzen door: het nieuwe Duitse rijk zou een ‘definitieve ordening van de wereld’ belichamen en zelfs het ‘aardse rijk Gods’.<sup>11</sup> De *katechon*-interpretaties van deze jaren zijn in de meeste gevallen te beschouwen als een variant op deze rijksidee, met dien verstande dat zij, anders dan deze, theocratische denkschema’s bewust uit de weg gaan. In plaats van het nieuwe Duitse

<sup>7</sup> Schmid, J. (1949), ‘Der Antichrist und die hemmende Macht’, in *Theologische Quartalschrift*, nummer 129, 330.

<sup>8</sup> Taubes (1987), 61 en Bredekamp (1999), 253. Mogelijk gaat hun interpretatie terug op een suggestie van Schmitt zelf, die in een dagboek aantekening, een uitdrukking van Konrad Weiss citerend, schrijft: ‘Dat is het geheime sleutelwoord van mijn gehele geestelijke en intellectuele existentie: de strijd voor een eigenlijk katholieke verscherping’ (in G, 165 (16-06-1948)).

<sup>9</sup> Zo stuiten wij op referenties aan de *katechon* bij – in zowel confessioneel als politiek opzicht – uiteenlopende auteurs als Erik Peterson, Albrecht Günther, Oscar Cullmann en Wilhelm Stapel.

<sup>10</sup> Sontheimer, K. (1978), *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 222.

<sup>11</sup> De eerste typering is van Franz Schauwecker, de tweede van Friedrich Wilhelm Heinz (respectievelijk in Büchner, F. (red., 1932), *Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen*, Oldenburg, Stalling-Bücherei, 50 en Heinz, F.W. (1931), ‘Das Reich, der Reichstraum und der Faschismus’, in Stoffregen, G.O. (red), *Aufstand. Querschnitt durch den revolutionären Nationalismus*, Berlijn, Brunnen-Verlag, 65. Vergelijk ook: Sontheimer (1978), 228-229).

rijk – door sommigen reeds het ‘Derde’ genoemd<sup>12</sup> – rechtstreeks met het goddelijke gelijk te stellen, zou de functie ervan zijn om, altijd provisoorsch en zonder garantie van succes, het einde der tijden en de komst van de antichrist *op te houden*. Zo kan een protestants publicist als Wilhelm Stapel, onder uitdrukkelijke verwijzing naar de Paulinische leer, betogen dat het ‘wezen van het rijk’ in een ‘apocalyptische verantwoordelijkheid’ is gelegen, namelijk om ‘de afval überhaupt’ te bestrijden en de eindtijd te ‘vertragen’.<sup>13</sup>

In de eerste helft van dit hoofdstuk zullen wij laten zien hoe Schmitt met zijn theorie van de ‘ophoudende macht’ aansluit bij een lange traditie van staatsbevestigende *katechon*-interpretaties die haar oorsprong vindt in de tweede eeuw na Christus en tot in de twintigste eeuw voortduurt. Zelf zal Schmitt herhaaldelijk teruggrijpen op deze traditie om zijn opvattingen over de ophoudende macht toe te lichten en reliëf te geven. Wij achten een bespreking van de bronnen en geschiedenis van de *katechon* dan ook onontbeerlijk, te meer omdat een adequaat overzicht daarvan ontbreekt in de literatuur. In dit verband willen wij, meer in het bijzonder, aantonen hoe de figuur van de *katechon* aan de vooravond van het Derde Rijk ook buiten een strikt theologisch bereik, namelijk in kringen van de Conservatieve Revolutie, weerklank zou vinden. In de literatuur is dit tot op heden onontgonnen terrein; onterecht, naar wij menen, want voor Schmitt en een aantal auteurs uit zijn omgeving kon de Paulinische figuur, in de staatsbevestigende uitleg die er sinds jaar en dag aan was gegeven, dienen om het Derde Rijk zin en betekenis te geven; voor sommigen van hen lijkt zij zelfs Hitlers dictatuur aanvaardbaar te hebben gemaakt.

In de tweede helft van dit hoofdstuk stellen wij ons ten doel om de aard en inzet van Schmitts leer van de *katechon* inzichtelijk te maken. Ten aanzien van de inzet daarvan willen wij de stelling verdedigen dat Schmitt in zijn late geschriften het theologisch-politieke programma heeft trachten uit te voeren dat hij in een brief, waaruit wij in een eerder hoofdstuk citeerden<sup>14</sup>, had ontvouwen, namelijk om voor iedere eeuw concrete historische actoren aan te wijzen, personen en instanties, die al dan niet bewust hadden dienst gedaan als ‘dragere’ van de *katechontische* ‘opga-

---

<sup>12</sup> Cf. Moeller van den Bruck, A. (1931, oorspr. 1923), *Das dritte Reich*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.

<sup>13</sup> Stapel (1933), 181.

<sup>14</sup> Zie hoofdstuk III.

ve'. Ten aanzien van de aard van Schmitts leer willen wij betogen dat het geloof in de *katechon* hem in staat stelde om, zonder in ontoelaatbare speculaties over de eeuwigheid te vervallen, een theologische betekenis toe te schrijven aan het (politieke) handelen in deze wereld. Juist op dat laatste punt zouden zijn opvattingen echter door de jaren heen belangrijke wijzigingen ondergaan: was hij namelijk aanvankelijk, in de jaren 1930' en 40', geneigd een politieke uitleg te geven aan de ophoudende macht, na de oorlog zou hij haar in meer neutrale termen begrijpen: de *katechon* zou slechts een bepaalde ervaring van de historische tijd tot uitdrukking brengen en alleen voor de gelovigen van betekenis zijn. Daarmee had Schmitt zijn eerdere staatsbevestigende uitleg van de *katechon* ingeruild voor een christelijk-existentiële die ook thans onder theologen gangbaar is.

### *De katechon bij Paulus*

De authenticiteit van Paulus' tweede brief aan de Tessalonicenzen staat sinds geruime tijd ter discussie.<sup>15</sup> Daaraan heeft niet alleen de afwijkende stijl bijgedragen.<sup>16</sup> Belangrijker is dat de kernpassage van de brief, de evocatie van een ophoudende macht, geheel op zichzelf lijkt te staan en op geen enkele andere plaats in het toch omvangrijke brievenkorpus van de apostel terugkeert of bevestiging vindt.<sup>17</sup> Tegen deze achtergrond lijkt de voornaamste opgave voor Paulus' interpreten om de notie van de *katechon* vanuit de systematiek van zijn denken begrijpelijk te maken. Zo hebben auteurs als Oscar Cullmann en August Strobel interpretaties voorgesteld die de *katechon* in het Paulinische denkschema trachten in te passen.<sup>18</sup> Meer moeite daarmee hebben Wolfgang Trilling en Andreas Lindemann die, vooral vanwege het contrast tussen de enerzijds zo 'merkwaardig algemene, deels zelfs kleurloze' passages in de brief en de anderzijds zo

<sup>15</sup> Reeds in 1801 verwoordde J. Schmidt het vermoeden dat Paulus niet de auteur van de brief kon zijn. Vergelijk over deze vroegste discussie: Bornemann (1894), 400 e.v. Vergelijk ook: Dibelius, M. (1925), 'An die Thessalonicher II', in *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, J.C.B. Mohr, Band 11, 49.

<sup>16</sup> Zo constateert Wolfgang Trilling dat, ofschoon het in de brief gebezigde vocabulaire is te kwalificeren als typisch Paulinisch, de stijl ervan significant van die van de andere brieven afwijkt. Deze stijl, zo betoogt Trilling, heeft 'zoveel *characteristica*, dat zij als eigen en zelfstandige stijl dient te worden beschouwd' (in Trilling (1980), 21).

<sup>17</sup> Dibelius (1925), 49.

<sup>18</sup> Cullmann (1966), 305-336 en Strobel, A. (1961), *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leiden, Keulen, Brill, 98-110.

unieke schets van de *katechon*, menen dat ‘2 Tess als een oorspronkelijk schrijven van de apostel Paulus onvoldoende begrijpelijk [kan] worden gemaakt’.<sup>19</sup> Al mag de uitkomst van dit debat ongewis en de ‘echtheidsvraag’ onbeantwoord blijven, het lijkt niet overdreven te stellen dat de briefschrijver, wie hij ook was, optrad als ‘drager van gangbare joods-christelijke zienswijzen’.<sup>20</sup> Met August Strobel willen wij dan ook suggereren dat Paulus’ tweede brief aan de Tessalonicenzen, en meer in het bijzonder de verzen die daarin zijn gewijd aan de *katechon*, een verklaring beoogt te geven voor een typisch christelijk ‘vertragingsprobleem’, waarvan de sporen in verschillende bijbelboeken, misschien nog het duidelijkst in Habakuk 2:3, zijn te herkennen.<sup>21</sup>

Paulus – of de ‘pseudo-Paulus’ die zich diens naam en taal heeft toegeëigend – verklaart de bedoeling van zijn schrijven in de openingsverzen van het tweede hoofdstuk: ‘Maar wij verzoeken u, broeders, met betrekking tot de komst van [onze] here Jezus Christus en onze vereniging met hem, dat gij niet spoedig uw bezinning verliest of in onrust verkeert, hetzij door een geestesuiting, hetzij door een prediking, hetzij door een brief die van ons afkomstig zou zijn, alsof de dag des heren (reeds) aanbrak’ (2 Tess 2:1-2). Kennelijk is de gemeente van Tessaloniki in beroering geraakt vanwege het gerucht dat het einde der tijden reeds zou zijn aangebroken. Dit gerucht zou zijn veroorzaakt door een ‘geestesuiting’, een ‘prediking’, of door een brief die abusievelijk aan Paulus werd toegeschreven.<sup>22</sup> Mogelijk doelt de apostel op een eigen brief, die door de leden van de gemeente is misverstaan. Zo had hij hun in een eerder schrijven voorgehouden dat het einde der tijden zich op ieder ogenblik als een ‘dief in de nacht’ kon aandienen (cf. 1 Tess 5:1-11). Niet ondenkbaar is dat de Tessalonicenzen zijn boodschap verkeerd hadden uitgelegd en tot de conclusie waren gekomen dat de dag des heren reeds was aangebroken.

---

<sup>19</sup> Lindemann, A. (1977), ‘Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicher-briefes’, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, jaargang 68, nummer 1, 39 en Trilling (1980), 21-22.

<sup>20</sup> Dibelius (1925), 48.

<sup>21</sup> Habakuk 2:3 luidt: ‘Want wel wacht het gezicht nog tot de bestemde tijd, maar het spoedt zich zonder falen naar het einde; als het vertoeft, verbeidt het, want komen zal het gewis; uitblijven zal het niet’. Het begrip ‘vertragingsprobleem’ (*Verzögerungsproblem*) is ontleend aan de voortreffelijke studie van August Strobel (Strobel (1961)).

<sup>22</sup> Brown, R.E., Fitzmyer, S.J. en Murphy, R.E. (1968), *The Jerome biblical commentary*, Londen, Dublin en Melbourne, Geoffrey Chapman, band II, 234 (48:32).



Hoe het ook zij, Paulus waarschuwt de gemeente zich niet door dat gerucht te laten misleiden. Waakzaamheid is geboden, want het einde der tijden laat nog op zich wachten.

Zo benadrukt de apostel dat de eindtijd niet kan aanbreken, dan nadat twee gebeurtenissen hebben plaatsgevonden, ‘want eerst moet de afval (*hè apostasia*) komen en de mens der wetteloosheid (*ho anthropos tès anomias*) zich openbaren’ (2 Tess 2:3). Paulus zwijgt over de precieze aard van deze ‘afval’. Zij wordt kennelijk bij de lezers bekend verondersteld. Ongetwijfeld doelt hij op een alomvattende eschatologische afval, oftewel: een universeel zedelijk verderf dat een ontwrichting van de intermenselijke verhoudingen zal teweegbrengen en een afzwering van God die hun weerga niet kennen.<sup>23</sup> Voor Paulus is deze afval nauw verbonden met de verschijning van de antichrist. Waar hij over de afval zelf weinig mededeelzaam is, beschrijft hij de ‘mens der wetteloosheid’ in kleurrijke bewoordingen: hij is ‘de zoon des verderfs, de tegenstander (*ho antikeimenos*), die zich verheft tegen al wat God of voorwerp van verering heet, zodat hij zich in de tempel Gods zet, om aan zich te laten zien, dat hij een god is’ (2 Tess 3-4). Uit het Paulinische beeld zijn verschillende kenmerken van de antichrist af te leiden. Hij dient zich aan als een mens (*anthropos*) en dus niet als een duivel of enig ander demonisch wezen.<sup>24</sup> Deze mens doet zich gelden als een ‘wetteloze’ (*ho anomos*); hij houdt er een levensvorm op na die lijnrecht indruist tegen de wil van god, zoals die tot uitdrukking komt in zijn wet. En ten slotte – en hieraan kunnen de gelovigen hem herkennen – wendt de ‘mens der wetteloosheid’ voor god zelf te zijn, hetgeen hij onderstreept door zijn verering in de tempel voor te schrijven.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Trilling (1980), 82.

<sup>24</sup> Vergelijk hierover Dibelius: ‘in onze passage is de grote vijand gods geen mythisch fabelwezen, ook geen duivel of dood, maar een *menselijke* vertegenwoordiger van al het duivelse’ (in Dibelius (1925), 42). Vergelijk ook Trilling: ‘het lidwoord “de” mens der wetteloosheid, op deze manier zelden gebruikt, verheft deze figuur boven de vele overtreders van de wet en geeft hem de schijn van het unieke (...) Maar hij is een *mens*, geen demonisch of satanisch wezen’ (in Trilling (1980), 84).

<sup>25</sup> Overigens is het niet waarschijnlijk dat Paulus met zijn referentie aan de tempel zinspeelt op historische gebeurtenissen, zoals de omvorming van de Jeruzalemse tempel tot heiligdom van de Olympische Zeus (in 167 voor Chr.), de inrichting van een heidens altaar door Antiochus IV (in 168 voor Chr.) of de poging van keizer Caligula om zijn beeltenis in de tempel te laten vereren (in 41 na Chr.). Het argument van Trilling lijkt ons overtuigend: “de” tempel is een apocalyptische

De komst van de antichrist dient bij Paulus kennelijk als beproeving, bedoeld om de gelovigen van de ongelovigen te (onder)scheiden, waarbij de eersten gestraft en de tweeden, blootstaand aan ‘zware vervolgingen’, in hun geloof gesterkt zullen worden.<sup>26</sup> Daarom gaat zijn verschijning gepaard met ‘allerlei krachten, tekenen en bedrieglijke wonderen, en met allerlei verlokkende ongerechtigheid, voor hen, die verloren gaan, omdat zij de liefde tot de waarheid niet aanvaard hebben, waardoor zij hadden kunnen behouden worden’ (2 Tess 2:9-10). Terwijl de antichrist de ongelovigen door middel van ‘bedriegelijke wonderen’ en andere verlokkingen voor zich weet te winnen, weten de gelovigen zijn verleidingen te weerstaan. ‘De wonderen van de antichrist’, zo benadrukt Ernst von Dobschütz in zijn klassieke commentaar, ‘worden voor hen [lees: de gelovigen, MdW] niet gevaarlijk; hun bedrog geldt slechts de ongelovigen’.<sup>27</sup> God zelf, suggereert de apostel, heeft de antichrist gezonden, en wel, om een oordeel mogelijk te maken over wie wel en niet rechtvaardig zijn: ‘daarom zendt god hun een dwaling, die bewerkt, dat zij de leugen geloven, opdat allen worden geoordeeld, die de waarheid niet geloofd hebben, doch een welgevallen hebben gehad in de ongerechtigheid’ (2 Tess 2:12). Pas nadat deze beproeving zal hebben plaatsgehad, zal de dag des heren kunnen aanbreken; dan zal god, zoals de apostel het beeldend formuleert, de wetteloze ‘door de adem zijns monds’ doden (2 Tess 2: 8).

Daarmee zijn we aanbeland bij de kernpassage van de brief. Paulus tracht hier, in de verzen 6 en 7 van het tweede hoofdstuk, de overspannen eindtijdverwachting van de Tessalonicenzen te temperen. De strekking van de verzen is om de gelovigen tot geduld te manen en wellicht ook om hun teleurstelling over het uitblijven van de verlossing weg te nemen. De afval en de komst van de antichrist, zo suggereert de apostel, zullen weliswaar niet lang meer op zich laten wachten, maar er doet zich een vertragend moment voor. Het is op dit punt – in tekstueel opzicht het epicentrum van de brief, namelijk het midden van het middelste hoofdstuk – dat Paulus de figuur van een ophoudende macht introduceert. De betreffende verzen luiden aldus:

---

grootte (...) Het gaat om de usurpatie van de heilige plaats en de aanmatiging van het god-zijn, om de kroning van de tegen-god’ (in *ibidem*, 86). Deze interpretatie vinden wij bevestigd bij Strobel: ‘Zonder twijfel geeft dit gedeelte [van de brief, MdW] een soort van “apocalyptische les” (Dibelius)’ (in Strobel (1961), 102).

<sup>26</sup> Dobschütz, E. von (1974, oorspr. 1909), *Die Thessalonicher-Briefe*, bezorgd door Ferdinand Hahn, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 288.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 288.

Vers 6: ‘en gij weet thans wel, wat hem weerhoudt, totdat hij zich openbaart op zijn eigen tijd’

Vers 7: ‘want het geheimnis der wetteloosheid is reeds in werking; [wacht] slechts totdat hij, die op het ogenblik nog weerhoudt, verwijderd is’

Vers 8: ‘dan zal de wetteloze zich openbaren’ (2 Tess 2: 6-8).<sup>28</sup>

De antichrist zal zich spoedig openbaren – zijn macht is nu reeds heimelijk werkzaam –, maar hij zal zich eerst *kunnen* openbaren ‘op zijn eigen tijd (*en too autou kairoo*)’, dat wil zeggen, op het ogenblik dat hem in gods heilsplan als het zijne – als het *juiste* – is toegewezen. Nog staat iets aan zijn komst in de weg. Deze ophoudende instantie, nu eens aangeduid in het neutrum (*to katechon*), dan weer in het masculinum (*ho katechoon*), maakt het de antichrist onmogelijk te verschijnen. Pas wanneer deze ophouder zal zijn verwijderd, zal de antichrist zich kunnen openbaren.

Het is door zijn commentatoren als bijzonder betekenisvol ervaren dat Paulus de passage over de *katechon* opent met een beroep op de veronderstelde voorkennis van zijn lezers. Hij schrijft: ‘en gij weet thans wel (...)’.<sup>29</sup> Het probleem is dat wij, zijn tegenwoordige lezers, het niet weten. Over wie of wat de verschijning van de antichrist ophoudt, tasten wij zelfs volledig in het duister. De suggestie van Trilling, als zou Paulus zijn formuleringen bewust raadselachtig hebben gehouden teneinde zijn lezers tot nadenkendheid aan te sporen, lijkt gezocht.<sup>30</sup> Evenmin kan worden aangenomen dat de apostel refereert aan een inzicht dat hijzelf, in een eerder schrijven (1 Tess) of tijdens een eerder bezoek (cf. 2 Tess 2: 5), aan de gemeente van Tessaloniki heeft overgebracht. Wij weten eenvoudig niet of Paulus de leer van de *katechon* reeds eerder heeft verkondigd en

<sup>28</sup> De oorspronkelijke tekst luidt: ‘(6) kai nun to katechon oidate, eis to apokalupstènai auton en too autou kairoo (7) to gar mustèrion èdè energeitai tès anomias monon ho katechoon arti heos ek mesou gerètai (8) kai tote apokalupstèsetai ho anomos.’

<sup>29</sup> Vergelijk hierover: Dobschütz (1974), 279; Strobel (1961), 106-107; Trilling (1980), 88-89; Cullmann (1966), 305 en Stählin, W. (1958), ‘Die Gestalt des Antichristen und das *katechon*’ in Iserloh, E. en Manns, P. (red.), *Glaube und Geschichte. Festgabe für Joseph Lortz*, Baden-Baden, Bruno Grimm Verlag, band II, 9.

<sup>30</sup> Ibidem, 89-90. Deze suggestie is ook te vinden bij Dibelius: ‘deze gehele passage [de verzen 6 en 7, MdW] is in een *bewust* mysterieuze stijl gehouden’ (in Dibelius (1925), 43, cursivering MdW).

kunnen hoogstens zeggen dat dit, daar ieder spoor daarvan in zijn andere brieven ontbreekt, niet erg waarschijnlijk is. Blijft over de these dat Paulus zinspeelt op een vast bestanddeel van de joodse eschatologie dat, ofschoon vanzelfsprekend voor zijn tijdgenoten, voor ons is verloren gegaan.<sup>31</sup> In dit verband maakt Von Dobschütz een subtiel onderscheid: ‘Dit begrip [van de *katechon*, MdW] heeft weliswaar parallellen in de joodse eschatologie, voorzover daar wordt gesteld dat de zonden van Israël het aanbreken van het rijk gods *ophouden*; maar er is nergens sprake van een *opgehouden worden* van de godvijandige macht’.<sup>32</sup> Trachten wij het voorgestelde onderscheid te ontrafelen: waar de notie van een verdraagde, als uitstel ervaren tijd wél als een vast bestanddeel van de joodse eschatologie kan worden aangemerkt, geldt dit niet voor de figuur van de *katechon* die maakt dat het einde der tijden *wordt* opgehouden. Sluit Paulus met zijn notie van een verdraagde tijd aan bij de joodse traditie, de figuur van een ‘ophouder’ zou een oorspronkelijke gedachte van hemzelf betreffen. ‘Wij hebben hier’, concludeert Von Dobschütz, ‘met een eigen, *ad hoc* door Paulus zelf ontwikkelde idee van doen’.<sup>33</sup>

Had het door Von Dobschütz geïntroduceerde onderscheid een bron van inzicht kunnen zijn, het is, door de uitleg die hij er ten slotte aan gaf, een bron van verwarring gebleken. Want als Paulus het begrip van de *katechon* inderdaad had bedoeld als aanduiding van een concrete persoon of instantie, wie of wat zou hij dan op het oog hebben gehad? Neigden commentatoren er aanvankelijk toe deze vraag als onbeantwoordbaar te beschouwen<sup>34</sup>, tegenwoordig wordt zij zelfs als misleidend terzijde ge-

---

<sup>31</sup> Cf. Strobel (1961), 100-101; Culmann (1966), 315-321.

<sup>32</sup> Dobschütz (1974), 280 (mijn cursivering).

<sup>33</sup> Ibidem, 280.

<sup>34</sup> Vergelijk bijvoorbeeld Culmann: ‘Men zou zich ten aanzien van de verwarrende hoeveelheid pogingen om tot een oplossing te komen, kunnen afvragen of een geleerde van de twintigste eeuw er niet het beste aan zou doen, om tegenover het “weten” van de geadresseerden [van Paulus’ brief, MdW] een geresigneerd “ignoramus” te stellen. Maar ook als we niet bereid zouden zijn deze vertwijfelde consequentie te trekken, is ten overstaan van zo weinig zekere aanknopingspunten een zekere terughoudendheid gepast’ (in Culmann (1966), 305). Vergelijk in die zelfde zin Dibelius: ‘Paulus lijkt met het *oidate* aan te duiden dat de lezers weten wie hij met de *katechoon* op het oog heeft (...) En in de kwestie wat de lezers [van Paulus, MdW] van apocalyptische dingen afwisten, zullen we altijd moeten blijven staan bij het *ignoramus*’ (in Dibelius (1925), 43).

schoven.<sup>35</sup> Dat is vooral te danken aan August Strobel, die er als eerste op heeft gewezen dat Paulus met de figuur van de *katechon* vermoedelijk heeft gedoeld op een persoon noch een instantie, maar op de *vertraagde tijd zelf*. Zo zouden zij die zich op de vraag naar de identificatie van de *katechon* blindstaren volgens Strobel miskennen ‘dat [hier] enkel en alleen een tijdsaanduiding voorligt’.<sup>36</sup> Dat de apostel tot tweemaal toe een substantivum gebruikt om de ‘ophoudende macht’ aan te duiden, behoeft deze interpretatie niet in de weg te staan, aangezien de vertraagde tijd als een zelfstandige – zij het niet willekeurige, maar door god ingecalculerde – macht kan worden begrepen. De notie van de *katechon*, concludeert Strobel, ‘is *terminus technicus* voor de in het wereldplan gods ingecalculerde *parousia*-vertraging en als zodanig zonder nadere inhoud’.<sup>37</sup> Er is, met andere woorden, in deze wereld geen macht die de eindtijd ophoudt; er is slechts het verwijlen van de tijd zelf, namelijk van een tijd die door de gelovigen wezenlijk als uitstel wordt ervaren.

Deze interpretatie, waarin de *katechon* is opgevat als een *formeel* begrip, als een aanduiding van het eschatologische ‘vertragingprobleem’ als zodanig, is niet alleen te onderschrijven vanwege de schat aan tekstuele bewijzen waarop Strobel zich beroept.<sup>38</sup> Belangrijker is dat zij ons in staat stelt de schijnbare tegenspraak in Paulus’ verzen op te lossen. Zo spreekt de apostel nu eens in het *neutrum* van ‘het ophoudende’ (*to katechon*, vers 6), dan weer in het *masculinum* van ‘de ophouder’ (*ho katechoon*, vers 7), aldus suggererend dat er twee zouden zijn, een (onzijdige) instantie en een (mannelijke) persoon. Tal van auteurs hebben zich over deze merkwaardige geslachtswisseling het hoofd gebroken.<sup>39</sup> Von

---

<sup>35</sup> In dit opzicht lijkt het verschil van interpretatie in de *Jerome biblical commentary* (1968) en de *New Jerome biblical commentary* (1989) betekenisvol: waar het eerste commentaar nog stelt dat er ‘iets of iemand [is] die de openbaring van de mens van de zonde ophoudt’, spreekt het tweede in meer neutrale termen van een ‘ophoudende macht’ die op geen enkele manier ‘een speculatieve excursus [zou veronderstellen], laat staan een die niet als een redelijke door zijn lezers is te construeren’ (in Brown e.a. (1968), band II, 234 en Brown, R.E., Fitzmyer, S.J. en Murphy, R.E. (red., 1989), *The new Jerome biblical commentary*, met een voorwoord van Carlo Maria Martini, Londen, Dublin en Melbourne, Geoffrey Chapman, 874).

<sup>36</sup> Strobel (1961), 100.

<sup>37</sup> Ibidem, 100.

<sup>38</sup> Cf. ibidem, 100-106.

<sup>39</sup> Cf. Trilling (1980), 89; Stählin (1958), 9; Dobschütz (1974), 280; Strobel (1961), 107; Dibelius (1925), 46. Vergelijk ook Cullmann: ‘Het *neutrum* in vers 6

Dobschütz interpreteert haar als volgt: ‘op de plaats van het zakelijke treedt een persoonlijk [subject, MdW]; beide zullen zich aldus tot elkaar verhouden zoals [het] principe tot zijn drager, [de] macht tot haar representant’.<sup>40</sup> Maar de vraag wat het principe is en wie zijn drager, wat de macht en wie haar representant, moet Von Dobschütz onbeantwoord laten. Door het begrip van de *katechon* als *terminus technicus* voor de *parousia*-vertraging zelf op te vatten, weet Strobel wél een bevredigende oplossing aan te reiken: ‘de persoonlijke grootte is god, de zakelijke daarentegen [is] zijn objectief vastliggende heilsplan’.<sup>41</sup> Met andere woorden: ‘het ophoudende’ (*to katechoon*) is niets anders dan de ‘gang der dingen’ zelf, waarin de eindtijd altijd al haar vaste plaats, haar *juiste* moment heeft, en ‘de ophouder’ (*ho katechon*) niemand anders dan de schepper daarvan, oftewel: god.<sup>42</sup>

Een van de consequenties van deze formele lezing is dat zij iedere *politieke* interpretatie van de *katechon* – en, strikt genomen, zelfs iedere historische identificatie überhaupt – onmogelijk lijkt te maken. Nu is juist het belang van dit motief erin gelegen dat het gedurende vele eeuwen heeft gediend als fundament van een politieke theologie: zo kon de wereldlijke machthebber, bijvoorbeeld de Romeinse of middeleeuwse keizer, worden gerepresenteerd en gelegitimeerd als ‘ophouder van de eindtijd’. De leer van de *katechon* werd op die manier gebruikt om diens politiek het aanzien van een eschatologische noodzakelijkheid te geven en diens

---

(“dat wat ophoudt”) staat voor de onpersoonlijke functie van de hindernis, het *masculinum* in vers 7 (“hij die ophoudt”) voor de persoonlijke drager van diezelfde functie. Toch moet de exegeet tevergeefs trachten te verklaren, waarom de auteur voor de beschrijving van in wezen dezelfde zaak nu eens het *neutrum*, dan weer het *masculinum* bezigt’ (in Cullmann (1966), 307). Overigens kan het, menen wij, nauwelijks toeval zijn dat deze geslachtswisseling van de *katechon* een exacte parallel vindt in die van de antichrist die eerst in het *neutrum* als ‘het geheimnis der wetteloosheid’ (*to musterion tès anomias*) en vervolgens in het *masculinum* als ‘de wetteloze’ (*ho anomos*) wordt aangeduid (cf. 2 Tess 2:7-8).

<sup>40</sup> Dobschütz (1974), 280.

<sup>41</sup> Strobel (1961), 107.

<sup>42</sup> Zo geformuleerd lijkt deze lezing bevestiging te vinden bij Trilling: ‘de geheimzinnig aanduidende, stilistisch harde formulering en de eigenaardige wisseling van *neutrum* naar *masculinum* verraden eerder onzekerheid in dit “leertopos” dan opzettelijke versluiering. Hij [Paulus, MdW] heeft niet zozeer historische verschijning(en) van zijn tijd voor ogen, maar veeleer een vaste overtuiging “van de gang der dingen” in het hart (...) Hij wilde zeker niet meer zeggen dan dit: god is op zijn manier tegenwoordig en werkzaam. Hij bepaalt ook het moment van het einde’ (in Trilling (1980), 102).

geweld, zelfs waar het enkel voor seculiere doeleinden werd aangewend, vanuit een theologisch oogpunt te rechtvaardigen. Daartoe behoefde de machthebber zich slechts te profileren als een bestrijder van het ongelooft en zijn geweld voor te stellen als noodzakelijk om de wetteloosheid te bedwingen – alsof in hem een hoger ordeherstellend geweld werkzaam was. Het belang van de hierboven geschetste interpretatie is dat zij het fundament onder deze theologisch-politieke duiding lijkt te hebben weggeslagen. Immers, opgevat als *terminus technicus* voor de *parousia*-vertraging zelf kan de figuur van de *katechon* nog slechts duiden op een *onpolitieke* grootte, al was het maar omdat niemand invloed kan uitoefenen op een vertraging die wordt geacht in de ‘gang der dingen’ zelf besloten te liggen.<sup>43</sup>

#### *Een geschiedenis van de katechon*

In de kleine tweeduizend jaar die zijn verstreken sinds Paulus zijn leer van de *katechon* aan de Tessalonicenzen verkondigde, zijn de meest uiteenlopende interpretaties daarvan voorgesteld: zo zou de figuur onder meer worden betrokken op de apostel zelf, op de kerk en haar gelovigen, op Christus, zijn evangelie en op duistere ‘engelmachten’.<sup>44</sup> Toch zou één lezing spoedig alle andere overschaduwen: de staatstheologische. Zij zou de grondslag vormen voor een theologische legitimatie van het staatsgezag en aan een oorspronkelijk zuiver theologische figuur, die van de eschatologische *parousia*-vertraging, een explosieve politieke lading geven. Aldus heeft de staatstheologische duiding – en wij kunnen dit niet genoeg benadrukken – op een beslissende wijze bijgedragen aan de totstandkoming van een typisch christelijke politieke theologie, die zich vooral daarin van andere lijkt te onderscheiden dat zij de politieke ge-

---

<sup>43</sup> Deze *onpolitieke* interpretatie van de *katechon* wordt onder meer verdedigd door Trilling: ‘Daar voorts de gehele conceptie van de antichrist radicaal religieus en *volkomen onpolitiek* is, ligt het voor de hand dit ook voor de *katechon* te postuleren. Tijd- of wereldhistorische identificaties zouden dan ver af liggen van de bedoelde betekenis’ (in *ibidem*, 90, cursivering MdW). Aanzetten tot een dergelijke interpretatie zijn reeds te vinden bij Dibelius, die suggereert dat ‘Paulus zonder een zijdelingse blik op de historische gebeurtenissen van zijn tijd [te werpen, MdW] enkel constateerde: de antichrist wordt thans nog opgehouden (*festgehalten*)’ (in Dibelius (1925), 43).

<sup>44</sup> Vergelijk voor het meest uitputtende overzicht: Metzger, P. (2005), *Katechon. II Thess. 2:1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Berlijn en New York, De Gruyter, 15-48.

meenschap niet als evenbeeld van de religieuze, maar als ‘hindernis’ voor de catastrofe ervoer.<sup>45</sup> Hoewel vermoedelijk voortgekomen uit een misinterpretatie van Paulus’ verzen, zou deze staatstheologische duiding zich ten slotte ontwikkelen tot een historisch werkzame mythe, een even geweldige als gewelddadige voorstelling, die achter het soevereine staatsgeweld, bedoeld om de juridisch-politieke orde te garanderen, altijd ook al de vage omtrekken van een ander geweld deed verschijnen – een dat de tijdelijke orde als zodanig moest bewaren.

Deze staatstheologische duidingstraditie ontstond in de oudheid, vermoedelijk al in de eerste decennia na Paulus’ dood, en zou tot in de 19<sup>e</sup> eeuw dominant blijven.<sup>46</sup> Tijdens de reformatie zou weliswaar een concurrerende lezing opkomen, de zogeheten ‘missie-interpretatie’, maar deze zou de staatstheologische nimmer in populariteit weten te overtreffen. Werd de *katechon* binnen de eerste traditie overwegend positief beoordeeld, namelijk als ophouder van de eindtijd, binnen de tweede zou hem, van het begin af aan, een uitgesproken negatieve connotatie aankleven: de ongelovigen die op hun bekering wachtten of, erger, haar bewust weerstonden, werden hierin waargenomen als ‘hindernis’ voor de eeuwigheid. Deze uiteenlopende waarderingen van de *katechon* lijken vooral te zijn

---

<sup>45</sup> In dit opzicht lijken de christelijke politieke theologieën zich bijvoorbeeld wezenlijk te onderscheiden van de islamitische, waarin de machthebbers wél tot taak hebben om de universele gemeenschap van gelovigen, de *umma*, tot een (politieke) natie te verenigen. Dat geldt overigens niet alleen voor de politieke islam, maar ook voor wat Olivier Roy het ‘neo-fundamentalisme’ noemt, een relatief recente beweging die de *umma* over staatsgrenzen heen tracht te verwezenlijken (cf. Roy, O. (1996), *The failure of political islam*, uit het Frans vertaald door Carol Volk, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 12-13). Vergelijk ook Talal Assads veelbelovende poging om deze islamitische politieke theologie door een genealogische kritiek te ontkrachten: ‘In de klassiek theologische visie is de islamitische *umma* (...) geen verbeelde gemeenschap vergelijkbaar met de Arabische natie die wacht op politieke eenmaking, maar een theologisch gedefinieerde plaats die moslims in staat stelt de praktijken van *din* [de religie, MdW] in de wereld te beoefenen’ (in Assad, T. (2003), *Formations of the secular. Christianity, islam, modernity*, Stanford, Stanford University Press, 197).

<sup>46</sup> Tot op de dag van vandaag zijn er auteurs die betogen dat Paulus met de figuur van de *katechon* het *imperium romanum* op het oog heeft gehad. Zo grijpt de auteur van de meest recente monografie over de ophouder, Paul Metzger, terug op deze Rome duiding die hij, op grond van onder meer een structuuranalyse van de tekst en een systematische vergelijking met andere vroegchristelijke bronnen (i.h.b. IV Esra 5,3.6 en Ap. 13, waarin het Romeinse rijk wordt geïdentificeerd als eindrijk), de meest waarschijnlijke acht (cf. Metzger (2005), 276 e.v.).



ingegeven door de historische omstandigheden. Zo werd het accent in rustige periodes, van relatieve vrede en veiligheid, gelegd op de kwaliteit van de *katechon* als ophouder van de catastrofe, in roerige tijden, van ondergaande rijken en dreigende anarchie, was men eerder geneigd zijn negatieve functie als obstakel voor de eeuwigheid te benadrukken. Overigens is deze regel geenszins absoluut te nemen, want de figuur van de *katechon* zou steeds een zekere ambivalentie blijven behouden; zo kon hij gelijktijdig verschijnen als ophouder van de eindtijd én als obstakel voor de eeuwigheid, daar beide zich, wanneer de ophouder eenmaal zou zijn ‘verwijderd’, achtereenvolgens beloofden te ontvouwen.

### *Oudheid*

Mogelijk verwachtte Paulus het einde der tijden nog tijdens zijn leven te zullen meemaken. Zo maant hij de Tessalonicenzen in zijn eerste brief tot waakzaamheid, omdat de dag des heren hen op ieder volgend ogenblik zou kunnen overvallen (1 Tess 5:1-11). De gelovigen lijken deze boodschap ter harte te hebben genomen, want in zijn tweede brief waarschuwt de apostel hen niet voortijdig hun bezinning te verliezen ‘alsof de dag des heren (reeds) aanbrak’ (2 Tess 2:2). De overspannen eindtijdverwachting, die de generatiegenoten van Paulus kennelijk in haar greep hield, lijkt luttele decennia later alweer vergeten. Want naarmate het einde der tijden en de *parousia* van Christus op zich lieten wachten, zagen volgende generaties christenen zich gedwongen hun verblijf in deze wereld als een min of meer duurzame, quasi-permanente vestiging op te vatten. Daarbij kreeg het wereldlijke bestaan een steeds grotere aantrekkingskracht, terwijl de angst voor de eindtijd, voor de werken van de wetteloze en het laatste oordeel, leek af te nemen.<sup>47</sup>

Met deze mentaliteitsverandering zijn aanvankelijk vooral de namen van twee auteurs verbonden, Aristides en Justinus Martyr. Hoewel zij het motief van de *katechon* niet uitdrukkelijk in hun werk vermelden, zijn zij de eersten die van een eindtijdvertragende instantie gewagen. Zo stelt Aristides van Athene in een vermoedelijk in het jaar 117 of 118 na Chr. aan keizer Hadrianus gerichte apologie ‘dat de wereld [enkel] door het

---

<sup>47</sup> Grossheutschi, F. (1996), *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlijn, Duncker und Humblot, 41.

gebed der christenen nog bestaat' (Apol XVI 5:6).<sup>48</sup> Justinus, die in het jaar 165 de marteldood zou sterven, is een vergelijkbare opvatting toegevoegd, met dien verstande dat het volgens hem god is die 'de ondergang en de vernietiging van de gehele wereld [vertraagt] waardoor dan eveneens de kwade engelen, demonen en mensen hun einde zullen vinden' (2 Apol 6).<sup>49</sup> In hun apologieën trachten Aristides en Justinus de keizer te overreden de christenen als zijn getrouwe onderdanen te beschouwen, daar zij door hun gebed zouden bijdragen aan de bestendiging van de bestaande orde. Zo schuilt in hun argumenten tevens een verkapt dreigement: zou de keizer hen storen in hun gebed, dan riskeerde hij zijn rijk te verspelen en de ondergang van de wereld zelf teweeg te brengen.<sup>50</sup>

De staatstheologische *katechon*-duiding vindt naar alle waarschijnlijkheid haar oorsprong in de identificatie van het Romeinse rijk met het vierde rijk uit het boek Daniël (cf. Da 2 en 7) die voor het eerst werd verwoord door Irenaeus van Lyon (ca. 140 tot 202 na Chr.).<sup>51</sup> Deze kerkvader herkent in het Romeinse rijk het door Daniël geprofeteerde 'wereldrijk', omdat het drager zou zijn van alle historische krachten die tegen god en zijn volk zijn gekant. Dit wereldrijk – omschreven als een verschrikkelijk tienhoornig monster – zou 'hard zijn als ijzer' en de gehele aarde 'vermorzelen' en 'verslinden' (Da 2:40 en 7:23-27). Omdat Irenaeus het Romeinse rijk identificeert met Daniël's vierde wereldrijk, kan het bij hem verschijnen als het laatste voor het aanbreken van de eeuwigheid. Anders dan de Griekse apologeten, spreekt hij echter niet van een ophoudende instantie, laat staan dat hij een verband legt met Paulus' tweede brief aan de Tessalonicenzen. Hij wordt in Rome slechts de macht gewaar die volgens Daniël's profetie aan gods rijk voorafgaat, ongeacht of zij de komst daarvan ophoudt dan wel onverschillig laat.

Zoals Irenaeus gelooft ook Hippolytus, de latere antipaus en martelaar uit Rome (ca. 170 tot ca. 235 na Chr.), dat het Romeinse keizerrijk eerst tot een einde moet zijn gekomen, alvorens de eeuwigheid kan aanbreken.<sup>52</sup> Zo betoogt hij in zijn vroege werk *De antichristo* (ca. 200 na

<sup>48</sup> Aristides (1913, oorspr. 117/ 118), *Apologie*, vertaald door Kaspar Julius, in Eberhard, A. en Julius, K. (red.), *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakte*, Bibliothek der Kirchenvater, München, Kösel, band 12, XVI, 5:6.

<sup>49</sup> Justinus (1913, oorspr. ca. 155 na Chr.), *Zweite Apologie*, vertaald door Gerhard Rauschen, in *ibidem*, II, 6.

<sup>50</sup> Grossheutschi (1996), 38-39 en Strobel (1961), 121-126.

<sup>51</sup> Trilling (1980), 96.

<sup>52</sup> Grossheutschi (1996), 37.

Chr.) dat het einde der tijden niet gevreesd behoeft te worden zolang het Romeinse rijk bestaat.<sup>53</sup> Anders dan Irenaeus verwijst hij in dit verband uitdrukkelijk naar het Paulinische motief van de *katechon*. Zo citeert hij in *De antichristo* de relevante passages uit Paulus' tweede brief aan de Tessalonicenzen (2 Tess 2:1-12), om ze enkele jaren later in zijn Daniël-commentaar (ca. 203/204) als volgt toe te lichten: 'Wie is het nu, die tot op heden ophoudt (*tis oun estin ho katechoon heoos arti*), anders dan het vierde dier [lees: het vierde rijk]? Nadat het verdwenen [is], komt de bedrieger [lees: de antichrist]' (Comm. in Dan 4:21).<sup>54</sup> In dit citaat zet Hippolytus een beslissende stap in de ontwikkeling van de staats theologische duidingstraditie: hij verenigt het door Irenaeus geïntroduceerde identificatiemotief met het verdragingsmotief van de Griekse apologeten. Zo identificeert hij het Romeinse rijk als de ophouder (*ho katechoon*) van de antichrist en het einde der tijden.

De rijkste en tevens meest gecompliceerde *katechon*-interpretatie uit de oudheid is die van Quintus Septimius Florens Tertullianus (ca. 155 tot 220 na Chr.), een Romeinse jurist en tijdgenoot van Hippolytus. Reeds in zijn beroemde *Apologeticum* (ca. 197-198) brengt Tertullianus het voortbestaan van Rome in verband met een 'uitstel van het einde' (*mora finis*). Het geschrift is geconcipteerd als een verdediging van de christenen ten overstaan van de proconsuls van Carthago. De christenen van Carthago werden ervan beschuldigd hun religieuze plichten te hebben verzaakt, omdat zij hadden geweigerd offers te brengen aan de Romeinse goden (*crimen laesae religionis*). Tertullianus ontkent hun weigering niet, maar hij stelt dat de christenen voor de keizer en zijn rijk hebben gebeden tot hun eigen god. Dat zouden zij niet enkel uit opportunisme hebben gedaan. 'Er is', zo stelt Tertullianus, 'ook een andere hogere noodzakelijkheid voor ons [christenen, MdW], om voor de keizer te bidden, alsook voor het behoud van het rijk en van de macht der Romeinen: wij weten dat de geweldige catastrofe die voor [al] het aardse dreigt, ja dat het einde van de wereld, dat verschrikkelijke kwellingen zal oproepen, enkel door een door het Romeinse rijk gewaarborgd uitstel kan worden opgehouden (*retardari*). Daarom willen wij dit niet meemaken en dragen wij, terwijl wij bid-

---

<sup>53</sup> Strobel (1961), 139-140.

<sup>54</sup> Hippolytus (2000, oorspr. 203/ 204), *Kommentar zu Daniël*, in Hippolytus, *Werke*, bezorgd door Georg Nathanael Bonwetsch, tweede bewerkte druk door Marcel Richard, Berlijn, Akademie Verlag, band I, 240-241.

den voor uitstel, bij aan het voortbestaan van Rome' (Apol 32:1).<sup>55</sup> Hoewel de christenen aan de Romeinse godencultus weigeren deel te nemen, zouden zij bidden tot hun eigen god voor het behoud van het rijk, omdat zij daarin een ophoudende macht herkennen. Alleen al op die grond, zo redeneert Tertullianus, kan van een *crimen laesae religionis* geen sprake zijn. Hij pleit dan ook vrijspraak.<sup>56</sup>

Waar Tertullianus in zijn *Apologeticum* beweert dat de christenen zouden bidden voor Rome's behoud, vallen in zijn *De oratione* (ca. 198-204 na Chr.) andere tonen te beluisteren: 'hoe', verzucht de jurist, 'kunnen enkelen verlangen naar het voortduren van deze wereld, terwijl juist het rijk gods, om de komst waarvan wij bidden, toewerkt naar een voltooiing van deze wereld?' (*De orat* 5).<sup>57</sup> Dit beeld lijkt in tegenspraak met het eerder geschetste: de christenen blijken niet te bidden voor het behoud van Rome, maar voor de komst van het rijk gods dat eerst na de voltooiing van deze wereld zal kunnen aanbreken. Zo beschouwd verschijnt het Romeinse rijk plotseling als een hinderlijk obstakel voor de eeuwigheid, daar het de eeuwigheid in de weg staat en de bestaande orde doet voortduren. Zo lijkt Tertullianus de *katechon* nu eens positief te waarderen, als hoeder van deze wereld, dan weer negatief, als hindernis voor de voltooiing daarvan. Grossheutschi tracht deze uiteenlopende waarderingen vanuit de situatie te verklaren. Het is, zo meent hij, alleszins begrijpelijk dat Tertullianus, wanneer hij zich in zijn *Apologeticum* wendt tot de Romeinse autoriteiten, hun een positief beeld van Rome als *katechon* tracht voor te spiegelen, en het mag evenmin verbazen dat hij, wanneer hij zich in *De*

---

<sup>55</sup> De oorspronkelijke tekst luidt: 'Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanam diuturnati favemus' (in Tertullianus (1992, oorspr. ca. 197/198), *Apologeticum. Verteidigung des Christentums*, bezorgd en uit het Latijn vertaald door Carl Becker, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 168-169).

<sup>56</sup> Vergelijk ook Tertullianus, Apol. 39,2: 'Wij bidden ook voor de keizer, voor zijn ambtenaren en voor de machtigen, voor het behoud van de wereld, voor algemene vrede, en voor de opschorting van het einde (*pro mora finis*)' (in *ibidem*, 182-183).

<sup>57</sup> Tertullianus (1890, oorspr. ca. 198-204), 'De oratione', in *Opera omnia*, bezorgd door August Reifferscheid en Georg Wissowa, Wenen, Temsky, band XX, 184). Vergelijk de toelichting bij Strobel, A. (1961), 134.

*oratione* richt tot zijn geloofsgenoten, hun de spoedige voltooiing van deze wereld in het vooruitzicht stelt.<sup>58</sup>

Toch kan dit slechts een deel van de verklaring zijn. Zo moet het onderscheid tussen positieve en negatieve waarderings van de *katechon*, ook waar het met het oog op de performatieve context wordt genuanceerd, onbevredigend blijven. Het kan bijvoorbeeld niet verklaren waarom Tertullianus' pleidooi ten slotte ook buiten een apologetische context weerklink zou vinden. Zo kan een auteur als Lactantius Firmianus (ca. 240-320 na Cr.) nog ten tijde van het Edict van Milaan (313), waarbij de christenen godsdienstvrijheid was toegekend, schrijven: 'Rome is de stad die vooralsnog alles gaande houdt (*sustenat*), en wij moeten bidden tot god in de hemel met de vereiste eerbied – dat wil zeggen, indien zijn wetten en beslissingen zijn af te wenden (*differi*) – dat de verschrikkelijk tiran niet eerder zal komen dan wij geloven' (*Div instit VII/ 25:8*).<sup>59</sup> Een dergelijke lezing is, menen wij, negatief noch positief te noemen; zij is veeleer naar haar aard ambivalent. Zo is het niet onwaarschijnlijk dat auteurs als Tertullianus en Lactantius, anders dan hun tegenwoordige commentatoren<sup>60</sup>, überhaupt geen tegenstrijdigheid zagen in hun pleidooi om enerzijds voor het behoud van Rome en anderzijds voor de voltooiing van deze wereld te bidden, doordat zij het einde der tijden mogelijk evenzeer vreesden als zij naar de eeuwigheid verlangden.

### *Middeleeuwen*

Anders dan men wellicht zou verwachten, komt de traditie van staatstheologische *katechon*-duidingen niet plotseling tot een einde met de val van Rome. Zij leeft voort, aanvankelijk in Oosten, waar de Byzantijnse keizers zich opwerpen als erfgenamen van de Romeinse, later ook in het Westen, waar de tot het christendom bekeerde Frankische vorsten zich, in navol-

---

<sup>58</sup> Grossheutschi (1996), 51-52.

<sup>59</sup> Lactantius (2003, oorspr. 304-313), *Divinae institutes – Divine institutes*, vertaald en van aantekeningen voorzien door Anthony Bowen en Peter Garnsey, Liverpool, Liverpool University Press, 437.

<sup>60</sup> Zo schrijft Felix Grossheutschi met betrekking tot Tertullianus: 'De moeilijkheid bestaat niet daarin dat nu eens het gebed van de kerk, dan weer het *imperium romanum* wordt geacht het einde op te houden (...), maar in de omstandigheid dat de ophouder soms wél, soms beslist niet verschijnt als wenselijk. Ook met zeer veel goede wil is het onmogelijk deze twee verschillende versies tot dezelfde grondslag terug te voeren' (in Grossheutschi (1996), 51).

ging van Karel de Grote, het Romeinse keizerschap zullen toe-eigenen. Zo ontstaat rond het midden van de negende eeuw de mythe van de *translatio imperii*: de keizerlijke heerschappij zou met de kroning van Karel de Grote zijn overgegaan op de Franken. Nog in de late Middeleeuwen beroepen de Duitse keizers zich op deze mythe, teneinde hun rijk, het Heilige Roomse, als een voortzetting van het Romeinse te legitimeren. Gedragen door de mythe van de *translatio imperii* zal de Rome-duiding gedurende de middeleeuwen dominant blijven.<sup>61</sup> Zij is gemeengoed onder christelijke auteurs. Daarbij zullen achtereenvolgens het Byzantijnse, het Karolingische en het Heilige Roomse Rijk worden voorgesteld als hoeders van deze wereld en als vertragers van het einde.

In de vroege middeleeuwen wordt deze staatstheologische duiding onder meer verdedigd door Johannes van Damascus (676 tot 749 na Chr.), Hrabanus Maurus (ca. 780 tot 856 na Chr.) en Haymo von Halberstadt (ca. 778 tot 853 na Chr.). Bij de laatste<sup>62</sup> vinden we een originele uitleg van 2 Tess 2:6-8: Paulus zou hebben gerefereerd aan ‘de vernietiging van de Romeinse heerschappij (*destructionem regni romanorum*), waarover hier op een geheimzinnige manier wordt gesproken, opdat niet iemand der Romeinen deze brief zou lezen, en tegen zich en andere christenen de vervolging zou uitlokken door hen die denken dat ze voor altijd over de hele wereld zullen heersen’.<sup>63</sup> De apostel, zo suggereert Haymo, zou zich bewust in bedekte bewoordingen over de tijdelijkheid van het Romeinse rijk hebben uitgelaten, teneinde de Romeinen, die het voor eeuwig hielden, niet voor het hoofd te stoten.<sup>64</sup> Of we hier met een staatsbevestigende dan wel staatskritische Rome-duiding van doen hebben, moet in het midden blijven. Haymo’s lezing is niet zozeer tegen het rijk als zodanig gekant als wel tegen een misverstand dat daaromtrent zou kunnen rijzen

---

<sup>61</sup> Ibidem, 51.

<sup>62</sup> Deze toeschrijving aan Haymo von Halberstadt is omstreden. In de literatuur is ook wel geopperd dat niet hij, maar zijn tijdgenoot Haymo van Auxerre de eigenlijke auteur is (zie hierover Gansweidt, B. (1977-1999), *Haimo von Halberstadt*, in *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart, Metzler, band IV, 1844).

<sup>63</sup> Haymo von Halberstadt (1852, oorspr. ca. 840), ‘Expositio in epistolas sancti Pauli’, in *Patrologia latina*, bezorgd door Jacques-Paul Migne, Parijs, Garnier, band II, 780 D.

<sup>64</sup> De lezing van Haymo lijkt terug te gaan op die van de kerkvader Hiëronymus (342-419) die ook reeds had beweerd dat Paulus in bedekte bewoordingen over de vernietiging van het Romeinse rijk had gesproken, teneinde represailles tegen de christenen te voorkomen (cf. Hiëronymus (1852, oorspr. onbekend), ‘Ad Algasi-am’, in *Patrologia latina*, band 22, col. 1037).

bij de heidenen: zij zouden het geloof in de *katechon* namelijk kunnen opvatten als ondermijning van hun gezag, hetgeen tot een vervolging van de christenen aanleiding zou geven. Zo markeert Hamyo's Rome-duiding eerst en vooral een botsing tussen twee wereldbeelden, dat van de heidenen die menen te heersen voor de eeuwigheid, en dat van de christenen volgens wie de bestaande orde slechts een tijdelijke kan zijn.

In de hoge middeleeuwen zal deze staats theologische *katechon*-interpretatie, mede onder invloed van de investituurstrijd, een sterk ideologische lading krijgen. Zo trachten ideologen uit de omgeving van de keizer aan Paulus' notie van de *katechon* een staatsbevestigende uitleg te geven, terwijl kerkelijke schrijvers haar juist in een staatskritische zin interpreteren teneinde de keizerlijke machtsaanspraken in te perken. De sporen van deze polemiek zijn nog aanwijsbaar bij auteurs als Petrus Lombardus (ca. 1095-1160), Herveus Burgidolensis (1080-1150) en Otto von Freising (1114-1158). Zo suggereert de laatste, in een poging de beide machten met elkaar te verzoenen<sup>65</sup>, dat de keizerlijke en de pauselijke heerschappij, *regnum* en *sacerdotium*, tezamen fungeren als ophouder van de antichrist.<sup>66</sup> In minder diplomatieke bewoordingen beweert Herveus Burgidolensis, aanknopend bij Haymo en partij kiezend voor de paus, dat de apostel in 2 Tess 2:6 eigenlijk bedoelt dat 'de antichrist niet komt, tenzij eerst het Romeinse rijk wordt vernietigd (*nisi prius Romanum deleatur imperium*)', maar dit niet 'openlijk en onverschrokken (*aperte et audacter*)' dorst te zeggen, daar hij anders 'de Romeinen tot vervolging van de kerk [zou] aanzetten'.<sup>67</sup> Stelde Haymo nog op min of meer staatsneutrale wijze dat het Romeinse rijk voortduurt 'totdat de macht der Romeinen uit het midden van de wereld wordt weggedragen (*de medio mundi tollatur potestas Romanorum*)'<sup>68</sup>, Herveus beweert thans, in een

---

<sup>65</sup> Even tevoren had de investituurstrijd met de excommunicatie van keizer Hendrik IV door paus Gregorius VII (1076) een hoogtepunt bereikt.

<sup>66</sup> Vergelijk over Otto von Freising's Rome-duiding in relatie tot de investituurstrijd: Rauh, H.D. (1973), *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster, Verlag Aschendorff, 352-353.

<sup>67</sup> Herveus Burgidolensis (1854, oorspr. onbekend), 'In epistolam II ad Tessalonicenses', in *Patrologia latina*, band CLXXXI, col. 1393 A en B. Vergelijk Petrus Lombardus (1854, oorspr. 1148), 'In epistolam II ad Tessalonicenses', in *Patrologia latina*, band CXCI, col. 0318A en 0318D. Deze lezing zal ten slotte, in 1262, worden gecodificeerd in de *Glossa ordinaria*: cf. Accursius (1852, oorspr. 1262), 'Glossa ordinaria', in *Patrologia latina*, band CXIV, col. 0622A.

<sup>68</sup> Haymo (1852), 781B.

onverbloemd staatskritische zin, dat het rijk ‘vernietigd moet worden (*destruendum esse*)’, omdat het de eeuwigheid in de weg staat.<sup>69</sup>

Door dezelfde polemiek getekend zoekt het omstreeks 1160 door een anonymus opgetekende *Ludus de antichristo* een exact tegengestelde boodschap uit te dragen: de verzen beogen de lezer een heilshistorisch drama voor ogen te roepen waarin de Duitse keizer verschijnt als ophouder van de wetteloze. Zo wordt een machtige Roomse vorst ten tonele gevoerd die, na de grenzen van zijn rijk te hebben bestendigd, afreist naar het heilige land om er zijn kroon en scepter neer te leggen en zijn heerschappij aan god over te dragen. Dan verschijnt de antichrist die de vorsten van het Avondland, de Franse voorop, een voor een aan zich weet te onderwerpen. Alleen de keizer weigert de wetteloze zijn tribuut te betuigen. ‘Daarop komen de koningen samen voor de troon van de antichrist. Deze zegt tot hen: “(...) Gaat heen en valt Duitsland binnen (...) midden in hun rijk zal de zege over hen worden bevochten”’.<sup>70</sup> Maar de legers van de antichrist worden door de machtige Duitse keizer aan de grenzen van zijn rijk staande gehouden, waarna deze terugkeert op zijn troon en zingt: ‘met het bloed des vaderlands behoudt men zijn eer/ slechts de moed des vaderlands staat de vijand teweer’.<sup>71</sup> In deze ‘politieke eschatologie’ is het opmerkelijk genoeg niet de paus, maar de keizer die de hoofdrol vervult: hij is de *katechon*, de ophouder van de antichrist. ‘Het *katechon*-begrip’, betoogt Horst Dieter Rauh, ‘[blijft] hier niet conventioneel of abstract (...), maar [wordt] in levendige “historische” figuren” aanschouwelijk gemaakt’.<sup>72</sup> Zo kan de antichrist verschijnen als Duitslands nationale vijand, als *hostis patriae*.<sup>73</sup>

In de late middeleeuwen zal deze staats theologische duiding, vanwege de gestage teloorgang van het Heilige Roomse Rijk een ingrijpende transformatie ondergaan: zo zal de Paulinische figuur haar expliciete politieke betekenis verliezen en worden opgevat als een spirituele grootte. Deze tendens wordt voor het eerst duidelijk zichtbaar bij Thomas van Aquino (1225-1274) die in zijn commentaar op 2 Tess 2:6-8 stelt: ‘Reeds lange tijd hebben zich de volkeren uit het Romeinse rijk afge-

<sup>69</sup> Herveus (1854), col. 1393 A.

<sup>70</sup> Anonymus (1968, oorspr. ca. 1160), *Ludus de antichristo. Das Spiel vom Antichrist (Lateinisch und Deutsch)*, uit het Latijn vertaald en van een nawoord voorzien door Rolf Engelsing, Stuttgart, Reclam, 32-33 (rr. 260-270).

<sup>71</sup> Ibidem, 34-35 (rr. 270-280).

<sup>72</sup> Rauh (1973), 401.

<sup>73</sup> Ibidem, 401-402.



scheiden, maar toch is de antichrist niet gekomen. Men moet zeggen dat het [rijk] nog niet geëindigd is, maar getransformeerd van het tijdelijke tot het geestelijke (*quod nondum cessavit, sed est commutatum de temporali in spiritali*), zoals paus Leo zegt in zijn preek over de apostelen; en daarom moet de afval van het Romeinse rijk niet enkel worden begrepen [als die] van het tijdelijke, maar tevens [als die] van het geestelijke, namelijk van het geloof van de Roomse kerk'.<sup>74</sup> Thomas is de mening toegeedaan dat het *imperium romanum* voortleeft in het Heilige Roomse Rijk, maar hij ziet tevens in dat dit als politieke macht niet langer in staat is de eenheid van de christelijke wereld te bewaren. Verschillende volkeren zouden zich reeds uit het *imperium* hebben losgemaakt om zelfstandige naties te vormen, die elkaar te vuur en te zwaard bestrijden. Toch kan het Roomse rijk, ofschoon als politieke macht uiteengevallen, niet werkelijk zijn ten onder gegaan, want anders was de wereld tot een einde gekomen. Daarom concludeert Thomas dat het een transformatie moet hebben ondergaan: het is van het tijdelijke tot een geestelijk rijk geworden.<sup>75</sup>

Ook Thomas volgt nog de traditionele Rome-interpretatie; maar bij hem staat Rome voor een geestelijke grootte, niet voor de keizerlijke heerschappij, maar voor de gemeenschap der gelovigen. In dit verband is het van belang dat de oude duiding van de Griekse apologeten, volgens welke de kerk, of preciezer het gebed der gelovigen, een uitstel van het einde (*mora finis*) teweegbracht, gedurende de gehele middeleeuwen als alternatieve traditie was blijven bestaan; zij wordt naast de Rome-interpretatie door vrijwel alle door ons besproken auteurs vermeld.<sup>76</sup> Maar anders dan deze, weet Thomas de beide tradities tot een logisch geheel aaneen te smeden: daarin verschijnt Rome andermaal als de ophouder, zij het in een geestelijke gedaante, dat wil zeggen als de gemeenschap van gelovigen die de eindtijd en de antichrist ophoudt. Zo suggereert Thomas dat Rome, waar zij als politieke institutie faalde, als *idee* de eenheid van het christendom – en daarmee de wereld zelf – heeft weten te bewaren. Met Thomas zet een vergeestelijking van de *katechon*-interpretatie in, die zich tijdens de reformatie, en vooral bij Calvijn, zal continueren.

<sup>74</sup> Thomas van Aquino (1953, oorspr. 1272/1273), 'Super II epistolam b. Pauli ad Thessalonicenses', in *Sancti Thomae de Aquino expositio et lectura super epistolas Pauli apostoli*, bezorgd door Roberto Busa, Turijn, caput II, lectio I.

<sup>75</sup> Cf. Trilling (1980), 100 en Grossheutschi (1996), 54.

<sup>76</sup> Vergelijk bijvoorbeeld Petrus Lombardus (1854), col. 0318B en Herveus (1854), col. 1393B.

*Reformatie*

Op het eerste gezicht lijkt de Paulinische figuur van de ophouder moeilijk in de geloofsleer der reformatoren in te passen. Volgens hen is de antichrist immers al verschenen. Hij openbaart zich in het pausdom dat, zoals Maarten Luther (1483-1546) het vlak voor zijn dood formuleert, ‘door de duivel [is] gesticht’.<sup>77</sup> In zijn Schmalkaldische artikelen (1536) stelt de kerkhervormer zelfs, onder verwijzing naar Paulus’ tweede brief aan de Tessalonicenzen dat de paus ‘de werkelijke antichrist is, die zich tegenover Christus geplaatst en boven hem verheven heeft, omdat hij de christenen niet zalig wil laten zijn zonder zijn macht’ (art. II/4).<sup>78</sup> Daarmee lijkt de *katechon* een gepasseerd station: als er al een ophouder was, dan heeft deze kennelijk gefaald, want de antichrist is desondanks gekomen. Des te opmerkelijker is, dat Luther ervoor kiest om vast te houden aan de Paulinische leer en misschien nog ‘merkwaardiger’<sup>79</sup> dat hij de traditionele identificatie van Rome als ophoudende instantie onderschrijft. Daarbij blijkt hij zich maar in één opzicht van zijn voorgangers te onderscheiden: voor hem is Rome haar gloriетijd voorbij en tot een verguisde macht geworden.<sup>80</sup>

Met deze staatstheologische duidingstraditie breekt Johannes Calvijn (1509-1564). In zijn commentaar op Paulus’ tweede brief aan de Tessalonicenzen begint hij met de constatering dat de traditionele identificatie van Rome als ophoudende instantie, gezien de rol die zij in de geschiedenis heeft gespeeld, begrijpelijk is. Zo suggereert hij, aanknopend bij een interpretatie van de laatantieke patriarch Chrysostomus, dat de Romeinen, daar zij binnen de grenzen van hun rijk recht en orde hadden gebracht, de wetteloze hadden opgehouden. Maar, zo vervolgt hij, zij hadden daardoor tevens een zetel van de wereldmacht gecreëerd die, eenmaal opengevallen, eenvoudig door de antichrist kon worden herbezet. In een kennelijke verwijzing naar de pausen te Rome concludeert Calvijn dat ‘niets van al deze dingen (...) door de latere ontwikkeling onbevestigd [is] gebleven’.<sup>81</sup> Hoewel het Romeinse rijk dus aanvankelijk had gefun-

<sup>77</sup> Geciteerd in Grossheutschi (1996), 55.

<sup>78</sup> Luther, M. (1937, oorspr. 1536), *Schmalkaldische Artikel*, bezorgd door Hans Preuss, Erlangen, Martin Luther-Verlag, 18-19.

<sup>79</sup> Trilling (1980), 100. Dit als ‘merkwaardig’ kwalificerend verwijst Trilling op zijn beurt naar Rigaux.

<sup>80</sup> Ibidem, 55.

<sup>81</sup> Calvijn, J. (1895, oorspr. 1548-1551), ‘Commentarius in epistolam ad Thessalonicenses II’, in *Ioannis Calvinii opera*, bezorgd door Wilhelm Baum, Eduard

geerd als ophouder van de antichrist, was het uiteindelijk de wetteloze en diens representanten, de pausen te Rome, in handen gevallen. Daarmee diende zich voor Calvijn een theologisch probleem aan: want, als de antichrist inderdaad was gekomen, hoe kon de wereld dan überhaupt nog voortduren?

Het is in een poging deze vraag te beantwoorden dat de Geneefse reformator een nieuwe lezing voorstelt: 'Maar toch denk ik dat Paulus iets anders heeft bedoeld, namelijk dat de leer van het evangelie [eerst] over de wijde wereld moest worden verspreid, opdat bijna het gehele mensengeslacht vanwege stuursheid en opzettelijke boosaardigheid kon worden aangeklaagd. Het is in ieder geval niet twijfelachtig dat de Tessalonicenzen over deze hindernis, wat zij ook geweest moge zijn, hebben gehoord van Paulus zelf. Hij roept hun immers in herinnering wat hij [hun] vroeger openlijk heeft gedoceerd. Nu mogen de lezers [zelf] overwegen, of het waarschijnlijker is dat Paulus heeft gepredikt dat het licht van het evangelie eerst langs alle delen van de wereld moet worden rondgedragen (*circumferendam*) alvorens god op de beschreven wijze des satans teugels laat vieren – of dat de macht van het Romeinse rijk verhindert (*obstare*) dat de antichrist zich verheft, daar hij zich thans een herenloos bezit kan toe-eigenen. Ik geloof zeer zeker te horen dat Paulus over de bekering van de heidense volkeren spreekt. Hij zegt dat gods genade [eerst] alle mensen moet worden aangeboden en Christus met zijn evangelie in de gehele wereld zijn loop zal nemen, opdat de goddeloosheid der mensen des te krachtiger aangetoond en onweerlegbaar bewezen wordt'.<sup>82</sup>

Calvijn, zo blijkt uit het bovenstaande citaat, identificeert niet het Romeinse rijk, maar de christelijke missie, de verkondiging van het evangelie onder de heidense volkeren, als de *katechon*. Zo suggereert hij dat de eindtijd niet zal kunnen aanbreken zolang er nog volkeren bestaan die het evangelie niet mochten vernemen. Zijn achterliggende redenering lijkt helder en human: eerst moet eenieder tenminste in staat worden gesteld om van het evangelie kennis te nemen, alvorens een laatste oordeel mogelijk is. In die zin stelt ook Grossheutschi: 'De eenvoudige menselijkheid, de zorg om het zielenheil, gebiedt de missie van de heidenen zo snel

---

Cunitz en Eduard Ruess, Braunschweig, C. A. Schwetschke, band LI, 200; in het Duits vertaald als: Calvijn, J. (1963), *Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe*, vertaald en bewerkt door Otto Weber, Neukirchen-Vluy, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 416.

<sup>82</sup> Ibidem, 416-417.

mogelijk te voltooien'.<sup>83</sup> Maar zo geformuleerd, zo humaan en helder, lijkt het argument nauwelijks te stroken met het door het noodlot getekende wereldbeeld van Calvijn, waarin de mens, mag hij christen of heiden zijn, altijd al tot hemel of hel is voorbestemd. In werkelijkheid vinden we bij de reformator dan ook een scherper argument: wat het einde van deze wereld nog ophoudt, is de christelijke missie daar alleen deze onomstotelijk kan bewijzen dat het gros der mensheid 'stuurs en opzettelijk boosaardig' is, niet bereid om de waarheid, zelfs als deze langs alle delen van de wereld zal zijn rondgedragen, te aanvaarden. Strikt genomen is de functie van de *katechon* dan ook niet, zoals Grossheutschi suggereert om, zagezegd, op de valreep vóór het laatste oordeel de bekering van de heidenen mogelijk te maken, maar om de verdorvenheid van de mensheid voorbij gereede twijfel aan te tonen. Bewijs van de zonde, niet zijn remedie, is wat de Calvinistische voorstelling van de *katechon* bepaalt.

Maar hoe kan Calvijn nu beweren dat de verbreiding van het evangelie dient als *katechon*, terwijl de antichrist zich nu reeds in het Roomse pausdom heeft geopenbaard? Alvorens deze vraag te beantwoorden, willen wij de lezer in herinnering roepen dat Paulus zelf schrijft dat het 'mysterie der wetteloosheid (...) reeds in werking is (*to mustèrion èdè energeitai tès anomias*)' (2 Tess 2: 6). Zoals wij eerder suggereerden<sup>84</sup>, is uit dit vers af te leiden dat de ophouder volgens de apostel slechts de 'openbaring' (*apokalupsis*) van de antichrist verhindert, niet zijn komst. Welnu, Calvijn kan, zonder zich aan een tegenspraak te bezondigen, menen dat de christelijke missie enkel de *openbaring* van de antichrist tegenhoudt, terwijl de antichrist zich nu reeds *heimelijk* in het pausdom doet gelden. Deze interpretatie lijkt te worden bevestigd door de juridische vorm waarin Calvijn zijn betoog heeft gegoten: aankopend bij de stijl van Tertullianus lijkt hij vooral een zaak te willen bepleiten, namelijk die van de werkelijke gelovigen, en een dader te willen ontmaskeren, te weten: het pausdom te Rome. Zo opgevat, wordt een schijnbare tegenspraak in Calvijns *katechon*-duiding weggenomen: de stelling dat de christelijke missie de openbaring van de antichrist nog ophoudt, hoeft de bewering dat deze nu reeds in het verborgene werkzaam is, geenzins uit te sluiten. Zij lijkt haar eerder te versterken. Want volgens Calvijn is de antichrist reeds daar; hij is alleen nog niet als zodanig voor eenieder (her)kenbaar.

---

<sup>83</sup> Grossheutschi (1996), 56.

<sup>84</sup> Zie hierboven paragraaf 1.

*Moderniteit*

Calvijns *katechon*-interpretatie zou geen lang leven beschoren blijken, want al spoedig zou de oudere staatsbevestigende duidingstraditie herleven. Mede vanwege de formele beëindiging van het Heilige Roomse Rijk in 1806, zou deze traditie echter ingrijpend van karakter veranderen: zo zouden haar woordvoerders het rijk niet langer beschouwen als een politieke realiteit, maar alleen nog als een historisch werkzame ‘idee’ – een mythe die een zekere conservatieve grondhouding ten aanzien van de staat leek voor te schrijven. Trilling spreekt in dit verband ook wel van een ‘pijnlijk hoofdstuk dat evenwel als zwanenzang het dwaalspoor van de naïef-dogmatische alsook de wereldhistorisch actualiserende duidingstraditie des te duidelijker naar voren brengt’.<sup>85</sup> Een pijnlijk hoofdstuk was het, want deze traditie zou ten slotte uitlopen op een kritiekloze omarming en apologie van de autoritaire staat. Zo zouden haar vertegenwoordigers, zowel katholieken als protestanten, zich vooral op het motief van de *katechon* beroepen om een uiterst behoudende politiek uit te dragen. Gepaard aan het pleidooi voor een sterke staat, stelden zij de krachten van de restauratie voor als *katechontische*, die van de revolutie als op te houden wetteloosheid. Daarbij kregen kwalificaties als ‘ophouder’ en ‘antichrist’ steeds vaker een polemische strekking; zij zouden ten slotte vooral nog dienen als slagwoorden, bedoeld om politieke opposanten te demoniseren en hun het bestaansrecht te ontzeggen.

Teneinde deze behoudende, zelfs autoritaire tendens in de *katechon*-duiding zichtbaar te maken, citeert Trilling een aantal negentiende-eeuwse auteurs, onder wie de latere kardinaal John Henry Newman (1801-1890), die in zijn verhandeling over de antichrist (1838) betoogt dat ‘een hevige strijd [gaande is], doordat de geest van de antichrist zich tracht te verheffen en de politieke macht in die landen die in profetische zin “Rooms” zijn, hem vast en krachtig onderdrukt’.<sup>86</sup> In meer expliciet politieke bewoordingen stelt de katholieke theoloog August Bisping (1811-1884) in zijn commentaar op Paulus’ tweede brief aan de Tessalonicenzen (1858) dat het de ‘*christelijke* staat is (...), die als vertragende macht (*hemmende Macht*) de algemene afval van god en van de grondprincipes der zedelijkheid tegengaat en zo het verschijnen van de “mens der zonde” nog ophoudt (*aufhält*). Iedere revolutie tegen de bestaande (...) politieke orde bereidt derhalve het verschijnen van de antichrist

---

<sup>85</sup> Trilling (1980), 100.

<sup>86</sup> Newman geciteerd in *ibidem*, 101.

voor'.<sup>87</sup> In protestantse kring zijn vergelijkbare geluiden te beluisteren, bijvoorbeeld bij de Berlijnse theoloog Hermann Olsenhausen (1796-1839), die in zijn uitleg van Paulus' brief (1830) beweert dat 'de vertragende macht (*hemmende Macht*) te begrijpen is vanuit het overwicht van de christelijke wereld in haar Germaans-Roomse bestanddelen over de aarde, dat wil zeggen vanuit de gehele door het recht geordende politieke toestand'.<sup>88</sup> Het mag nauwelijks verbazen dat zich met deze universele missie van een 'Germaans-Rooms' christendom spoedig de wanklanken van het imperialisme en van een bitter nationalisme zouden vermengen.<sup>89</sup>

In vergelijking tot de negentiende-eeuwse *katechon*-interpretaties kenmerken de twintigste-eeuwse zich door een nieuwe onoverzichtelijkheid. Zo pogen sommigen de conservatieve *katechon*-duiding voort te zetten (Wilhelm Stählin), grijpen anderen terug op de missie-interpretatie der reformatoren (Oscar Cullmann) en trachten weer anderen de aloude Rome-duiding te doen herleven (Willi Böld).<sup>90</sup> Het lijkt niet zinvol om van deze interpretaties een uitputtend overzicht te schetsen; liever wijzen wij op enkele tendensen. Zo blijkt het Paulinische motief thans ook buiten theologische kring te worden uitgedragen. Wij stuiten hier op een typisch modern fenomeen, namelijk op een theologisch-politieke denkfiguur die herleeft in een gesecculariseerde sfeer, waarin haar oorspronkelijke betekenis en functie zijn verloren gegaan. Restloos verdwenen is zij niet; zij is veeleer omgezet en *vertaald* in een ander, seculier idioom. Hierin kan de staat verschijnen als een 'vertragende macht', een ophouder van de wetteloosheid, zonder dat daarbij nog aan expliciet theologische categorieën behoefte te worden gerefereerd. In dit verband willen wij het vermoeden uitspreken dat de figuur van de *katechon*, onttrokken aan haar oorspronkelijke theologische context, steeds vaker ook gaat dienen om eigentijdse

---

<sup>87</sup> Bisping geciteerd in *ibidem*, 101.

<sup>88</sup> Olshausen geciteerd in *ibidem*, 101.

<sup>89</sup> Cf. Bornemann (1884), 432-441.

<sup>90</sup> Cf. Stählin, W. (1958), 'Die Gestalt des Antichristen und das *katechon*' in Iserloh, E. en Manns, P. (red.), *Glaube und Geschichte. Festgabe für Joseph Lortz*, Baden-Baden, Bruno Grimm Verlag, band II, 11; Cullmann, O. (1966, oorspr. 1936), 'Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus. Untersuchung zum Begriff des *katechon* (*katechoon*) in 2 Thess. 2:6-7', in Cullmann, *Vorträge und Aufsätze. 1925-1962*, bezorgd door Karlfried Fröhlich, Tübingen, J.C.B. Mohr, 332; Böld, W. (1938), *Das Bollwerk wider die Chaosmächte. Eine problemgeschichtliche Studie zur Staatstheologie von 2 Thess. 2:6 ff.*, Bonn (academisch proefschrift).

politieke gebeurtenissen en posities begrijpelijk te maken en te legitimeren.

Tijdens de Weimar Republiek (1918-1933) treedt één lezing langzaam maar zeker op de voorgrond: de staatsbevestigende. Zij gaat hand in hand met de zogeheten ‘rijksidee’, die in een ware hausse van conservatieve publicaties, van academische verhandelingen tot politieke pamfletten, wordt gepropageerd en die, aldus Kurt Sontheimer, spoedig uitgroeit tot een ‘gemeenplaats van Duits antidemocratisch denken, die bij welhaast alle politieke publicisten van de tijd in de een of andere variant verschijnt’.<sup>91</sup> Volgens hen is Duitsland geen gewone staat temidden van andere, maar een ‘rijk’ met een ‘wereldhistorische missie’. Het zou zijn belast met de taak om de verschillende volkeren te ‘binden’ (Moeller van den Bruck), te ‘ordenen’ (Schauwecker) en te ‘verlossen’ (Hielscher).<sup>92</sup> Bij de verkondigers van deze ‘rijksidee’ is veelal een theocratische taal te beluisteren. ‘Wie van het rijk spreekt’, betoogt Sontheimer, ‘spreekt bij voorkeur ook van god; er zijn zelfs rijksduidingen waarin de begrippen samenvallen en zich die identiteit van het Duitse rijk en het goddelijke rijk vormt, die zich enkel aan de nationalistische gelovige openbaart en die toch vooral thuishoort in de sfeer van de blasfemie’.<sup>93</sup> Er is echter een minstens zo belangrijke categorie van rijksduidingen – die Sontheimer onbesproken laat – die een dergelijke blasfemie bewust trachten te vermijden. Zij grijpt terug op een andere theologisch-politieke figuur om Duitslands wereldhistorische missie te omschrijven: het Duitse rijk verschijnt hierin niet als evenbeeld van het goddelijke, maar als een wezenlijk historische macht, een even tijdelijke als feilbare grootte, die zelf tot de wereld van de zonde behoort. Zijn functie is dan ook niet een overwinning, maar een ‘afremming van het kwaad’ (*Hemmung des Bösen*).<sup>94</sup>

Hier willen wij het vermoeden uitspreken dat de voorstelling van het rijk als een vertragende macht, althans voor sommigen, ook het begrip en de ervaring van het Derde Rijk heeft bepaald. Sporen hiervan treffen wij aan bij auteurs als Wilhelm Stapel (1882-1954), Heinz-Dietrich

---

<sup>91</sup> Sontheimer (1994), 222.

<sup>92</sup> Moeller van den Bruck (1931), 14; Schauwecker geciteerd in Sontheimer (1994), 228; Hielscher, F. (1931), *Das Reich*, Berlijn, Verlag Das Reich, 375.

<sup>93</sup> Sontheimer (1994), 226.

<sup>94</sup> Wendland, H.-D. (1933), ‘Staat und Reich’, in Künneht, W. en Schreiner, H. (red.), *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, Berlijn, Im Wichern-Verlag, 181.

Wendland (1900-1992) en Albrecht Günther (1893-1942).<sup>95</sup> In de historiografie van het nationaal-socialisme is dit, voorzover wij kunnen overzien, een ongeschreven hoofdstuk gebleven. Weliswaar is er over de ‘politieke religie’ van het Derde Rijk het nodige geschreven.<sup>96</sup> Maar de aandacht is daarbij vooral uitgegaan naar de nationaal-socialistische idee van het eeuwige rijk met zijn bijbehorende rituelen en heiligverklaringen. Kenmerkend voor de staatsbevestigende *katechon*-duiding is evenwel de afwezigheid – en zelfs de bewuste afwijzing – van dergelijke theocratische motieven. Een pregnant voorbeeld hiervan vinden wij in de bundel *Die Nation vor Gott* waarin vooraanstaande theologen hun begrip en ervaring van de jonge nationaal-socialistische staat onder woorden trachten te brengen.<sup>97</sup> Zo betoogt de latere ‘nestor van de evangelische sociale ethiek’<sup>98</sup>, Heinz-Dietrich Wendland, in zijn bijdrage ‘Staat und Reich’, dat de staat dient als ‘wal en dijk tegen de vernietiging van de menselijke gemeenschap’.<sup>99</sup> Dit ‘ambt van wereld-behoud’ (*Amt der Welt-Erhaltung*) zou niets van doen hebben met dat van ‘wereldvoltooiing’ (*Welt-Vollendung*). Kenmerkend voor Wendlands begrip van het Derde Rijk is dat hij theocratische denkschema’s die het gelijkstellen met een christelijk eindrijk bewust uit de weg gaat. Desondanks kan hij de ‘Duitse rijksopgave’ omarmen, namelijk omwille van het ‘behoud van deze wereld’ en het uitstel van de eindtijd.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Cf. Stapel, W. (1933), ‘Das Reich. Ein Schlusswort’, in *Deutsches Volkstum. Halbmonatschrift für das deutsche Geistesleben*, 15 (tweede maartnummer), 183; Wendland, H.-D. (1933), ‘Staat und Reich’, in Künneth, W. en Schreiner, H. (red.), *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, Berlijn, Im Wichern-Verlag, 174 e.v.; Günther, A.E. (1933), ‘Der Ludus de Antichristo. Ein christlicher Mythos vom Reich und dem deutschen Herrscheramte’, in *Der fahrende Gesell*, jaargang 20, 67-75.

<sup>96</sup> Vergelijk hierover onder meer: Tal, U. (2004), *Religion, politics, and ideology in the Third Reich*, Londen, Routledge; Ley, M. en Schoeps, L. (red, 1997), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim bei Mainz, Philo; Steigmann-Gall, R. (2003), *The holy Reich. Nazi conceptions of christianity, 1919-1945*, Cambridge, Cambridge University Press; Bärsch, C.-L. (2002), *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München, Wilhelm Fink Verlag.

<sup>97</sup> Künneth, W. en Schreiner, H. (red., 1933), *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, Berlijn, Im Wichern-Verlag.

<sup>98</sup> Deze kwalificatie is afkomstig uit een persverklaring van de Universiteit Münster, d.d. 7-7-2000 (het betreft een aankondiging van een aldaar georganiseerd symposium ter gelegenheid van de honderste geboortedag van Wendland).

<sup>99</sup> Wendland, H.-D. (1933), ‘Staat und Reich’, in Künneth e.a. (1933), 181.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 193.



Ook aan weerszijde van het politieke spectrum lijkt het beeld van de staat als een ophoudende macht in sommige gevallen bepalend te zijn geweest voor de perceptie van het Derde Rijk. Zo zouden enkele verklaarde tegenstanders van het nationaal-socialisme, zoals Wilhelm Stählin (1883-1975) en Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), zich op het Paulinische motief beroepen teneinde de ‘mystieke rijksutopie’ van de nationaal-socialisten als een fatale verwarring van het tijdelijke met het eeuwige te kritiseren. In plaats daarvan trachtten zij de bescheidener voorstelling uit te dragen van een staat die het kwaad slechts vermocht in toom te houden, zonder het te boven te komen. Een voorbeeld van deze ‘rijkskritische’ *katechon*-interpretatie vinden we bij Bonhoeffer, de beroemde protestantse theoloog en verzetsman die vlak voor het einde van de oorlog door de nationaal-socialisten zou worden omgebracht. ‘Voor de laatste val in de afgrond’, zo stelt hij in zijn in gevangenschap opgetekende *Ethik*, ‘kan slechts tweeërlei ons behoeden: het wonder van een geloofsopwekking en de macht die de bijbel als de “ophoudende” (2 Tess 2:7) aanduidt’.<sup>101</sup> Bonhoeffer identificeert deze macht als ‘de met sterke fysieke kracht uitgeruste ordemacht’, een frase die hij later concretiseert door van een ‘statelijke ordemacht’ te spreken.<sup>102</sup> Hoewel deze statelijke ordemacht tot taak zou hebben om het kwaad te bestrijden, zou zij er zelf niet aan ontkomen: want ‘de “ophoudende” zelf is’, aldus Bonhoeffer, ‘niet god, is niet zonder schuld, maar god bedient zich van hem om de wereld te behoeden voor het verval’.<sup>103</sup> Zo paart de protestantse theoloog zijn kritiek op de nazistische evocatie van een ‘eeuwig rijk’ aan het pleidooi voor een ‘statelijke ordemacht’ die zich, bewust van de eigen tijdelijkheid, rekenschap geeft van de mogelijkheid dat niet alleen de ander, de vijand, maar ook zichzelf in de greep van het kwaad kan geraken.

### *Schmitts bronnen*

De katholieke rechtsgeleerde Carl Schmitt is, naar wij menen, te beschouwen als de belangrijkste vertegenwoordiger van de staats theologische duidingstraditie in de twintigste eeuw. Ter ondersteuning van zijn ‘leer van de *katechon*’ beroept Schmitt zich op talloze historische bron-

---

<sup>101</sup> Bonhoeffer, D. (1949, oorspr. 1942), *Ethik*, samengesteld en bezorgd door Eberhard Bethge, München, Chr. Kaiser Verlag, 45.

<sup>102</sup> Ibidem, 45.

<sup>103</sup> Ibidem, 45.

nen. Zo vinden wij her en der over zijn werk verspreid referenties aan de *katechon*-interpretaties van onder meer Tertullianus en Lactantius, Haymo von Halberstadt en Otto von Freising, Luther en Calvijn.<sup>104</sup> Hoe Schmitt op deze auteurs is gekomen en of hij van hun geschriften heeft kennisgenomen, is niet altijd duidelijk. Wij vermoeden dat hij zich in sommige gevallen heeft verlaten op secundaire bronnen. Een aanwijzing hiervoor is te vinden in een brief die hij op 4 juni 1942 richt aan de Heidelbergse theoloog Martin Dibelius, die in deze periode geldt als kenner bij uitstek van Paulus' Tessalonicenzenbrieven. Hierin dankt hij hem voor de toezending van een van diens artikelen, getiteld: 'Rom und die Christen im ersten Jahrhundert', om hem vervolgens naar een precisering van zijn *katechon*-interpretatie te vragen. In dit verband verwijst Schmitt met instemming naar de *katechon*-duiding van een andere auteur, de gereformeerde dominee Adolf Zahn.<sup>105</sup> Het merkwaardige aan de brief is dat de *katechon*-interpretaties van Zahn en Dibelius geenszins lijken aan te sluiten bij Schmitts eigen voorstellingen daaromtrent. Want waar Zahns calvinistische duiding uitloopt op een algehele 'depolitisering' van de *katechon*<sup>106</sup>, betoont Dibelius zich zelfs uitermate sceptisch over de mogelijkheid om de ophouder überhaupt als een historische macht te identificeren.<sup>107</sup> Het heeft er dan ook alle schijn van dat Schmitt om een andere reden verklaart aan deze auteurs schatplichtig te zijn: beiden geven in hun werk uitvoerige beschrijvingen van de staats theologische duidingstraditie.

Schmitt heeft niet alleen dankbaar gebruik gemaakt van historische bronnen, ook met eigentijdse bronnen heeft hij zijn voordeel gedaan. Deze kwestie heeft in de secundaire literatuur niet de aandacht gekregen die zij verdient. Zo gaan de twee monografieën die aan Schmitts leer van de *katechon* zijn gewijd, die van Felix Grossheutschi en Günter Meuter, niet of nauwelijks in op de vraag naar zijn eigentijdse bronnen.<sup>108</sup> Hoewel wij voor een definitief antwoord wellicht moeten wachten op Schmitts

---

<sup>104</sup> Cf. NdE, 29-30, G, 63 en DShS, 929 e.v.

<sup>105</sup> Brief van Schmitt aan Martin Dibelius, d.d. 4 juni 1942, geciteerd in Gross, R. (2000), *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 298

<sup>106</sup> Cf. *ibidem*, 299.

<sup>107</sup> Dibelius (1925), 43.

<sup>108</sup> Zo breekt Grossheutschi zijn overzicht van duidingstradities abrupt af na die van de reformatie te hebben besproken (later vermeldt hij overigens wel Schmitts verwijzing naar Freyer (cf. Grossheutschi (1996), 98 e.v.)) en gaat Meuter überhaupt niet in op de oorsprong van Schmitts leer (cf. Meuter (1994)).

nog ongepubliceerde dagboeken uit deze tijd<sup>109</sup>, menen wij thans wel de uniciteit en originaliteit van zijn opvattingen in twijfel te mogen trekken. Zo blijkt de Paulinische figuur juist in kringen van de Conservatieve Revolutie de nodige weerklank te hebben gevonden.<sup>110</sup> Meer specifiek vermoeden wij dat Schmitt bij de ontwikkeling van zijn leer is beïnvloed door drie eigentijdse auteurs: Wilhelm Stapel (1882-1954), Erik Peterson (1890-1960) en Hans Freyer (1887-1969). Naar de laatste twee zal hij uitdrukkelijk verwijzen, de eerste laat hij onvermeld.<sup>111</sup> In dit verband willen wij de volgende genealogie suggereren: waar Schmitt de duiding op het rijk ontleent aan Stapel of aan een van de auteurs uit diens omgeving (Günther, Wendland), heeft hij via Peterson het verband gelegd met de joden, terwijl hij de ambitieuze, geschiedfilosofische insteek van zijn leer dankt aan Freyer.

Vermoedelijk is Schmitt, die met Wilhelm Stapel bevriend was, via hem op de rijksduiding gekomen.<sup>112</sup> In zijn *Christlicher Staatsmann* (1932) zou de protestantse publicist het rijk beschrijven als een ambivalente macht tussen hemel en hel, die ‘weliswaar een *vis conservandi*, een kracht van het behouden [is] gegeven, maar geen *vis salutis*, geen kracht van de verlossing’.<sup>113</sup> De staat, zo betoogt Stapel, vermag het kwaad niet uit te bannen, de eeuwigheid niet te bespoedigen: ‘Er is geen sacrament

---

<sup>109</sup> Cf. Grossheutschi (1994), 57, noot 2.

<sup>110</sup> Naast de *katechon*-duidingen van de conservatief revolutionairen Albrecht Günther, Wilhelm Stapel en Hans Freyer, waaraan wij reeds refereerden, is ook die van Martin Heidegger te noemen, die in tegenstelling tot de andere, zuiver theologisch en van iedere politieke betekenis gevrijwaard lijkt te blijven (cf. Heidegger, M. (1995, oorspr. 1920-‘21), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, bezorgd door Matthias Jung, Thomas Regelhy en Claudius Strube, in Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, band LX, 114-115).

<sup>111</sup> De verwijzing naar Peterson is te vinden in Schmitt, C. (1996, oorspr. 1970), *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlijn, Duncker und Humblot, 64, en die naar Freyer in Schmitt, C. (1957), ‘Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag’, in *Christ und Welt*, jaargang 10, nummer 30, 2.

<sup>112</sup> Schmitt volgde de intellectuele ontwikkeling van Stapel sinds de jaren 1920’ op de voet. Een aanwijzing zou kunnen zijn dat hij zijn theorie van de *katechon*, naar eigen zeggen, ontwikkelt in 1932, het jaar waarin Stapel zijn belangrijkste theologisch-politieke werk, *Der christliche Staatsmann*, publiceert (cf. G, 80 (11-01-1948)).

<sup>113</sup> Stapel, W. (1932), *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 185.

van de staat. Er is geen “christelijke staat”. Er is slechts de staat als een weliswaar verdorven, maar [nog] niet aan gods geduld ontglipte metafysische institutie’.<sup>114</sup> Volgens Stapel kan de staat zijn ‘metafysische wezen’ alleen verwezenlijken door de vorm aan te nemen van een ‘rijk’; dit rijk zou zelfs de ‘scheppingsmatige zin van de wereldgeschiedenis’ uitmaken.<sup>115</sup> In een bijdrage aan het Conservatief Revolutionaire tijdschrift *Deutsches Volkstum* tracht Stapel het ‘metafysische wezen’ van het rijk nader te bepalen. In dit verband verwijst hij uitdrukkelijk naar 2 Tess 2:7: ‘iedere staat heeft tot doel voor orde en vrede te zorgen; maar het rijk heeft dit doel in een bijzondere zin: wanneer het faalt, wint “het mysterie van de wetteloosheid” aan macht; dat bestaat echter niet alleen in allerlei wanorde, maar is de satanische opstand en afval überhaupt’.<sup>116</sup> Waar ‘iedere staat’ volgens Stapel tot taak heeft voor vrede en orde te zorgen, zou alleen het rijk een ‘apocalyptische verantwoordelijkheid’ dragen: het zou de bestaande orde als zodanig bewaren, niet enkel de ‘wanorde’, maar de ‘satanische opstand en afval überhaupt’ tegenhouden. Stapel herkent in het rijk, kortom, de *katechontische* macht die, anders dan de ‘gewone’ staat, tot taak heeft de komst van de antichrist en het einde der tijden te verhinderen. Dit beeld van het rijk, als een macht die het midden ‘houdt’ tussen catastrofe en eeuwigheid, zal Schmitts *katechon*-interpretatie blijvend beïnvloeden.<sup>117</sup>

In de herfst van 1924 wordt de protestantse theoloog Erik Peterson benoemd tot hoogleraar kerkgeschiedenis en het nieuwe testament in Bonn, waar Schmitt dan sinds drie jaar werkzaam is als hoogleraar staats-

---

<sup>114</sup> Ibidem, 185.

<sup>115</sup> Ibidem, 244.

<sup>116</sup> Stapel, W. (1933), ‘Das Reich. Ein Schlusswort’, in *Deutsches Volkstum. Halbmonatschrift für das deutsche Geistesleben*, 15 (tweede maartnummer), 183.

<sup>117</sup> Cf. Meuter, G. (1994), *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlijn, Duncker und Humblot, 213. In een brief aan Stapel, geschreven aan de vooravond van Hitlers benoeming tot Kanselier, zou Schmitt overigens de nodige bedenkingen uiten ten aanzien van de in zijn ogen soms ‘gevaarlijk staatsverzwakkende’ wijze waarop de notie van het ‘rijk’ werd gebruikt. Zo lijkt hij de voorkeur te geven aan het concrete begrip van de ‘staat’ boven de meer idealistische notie van het ‘rijk’ (in brief van Schmitt aan Wilhelm Stapel, d.d. 23 januari 1933, geciteerd in Lokatis, S. (1996), ‘Wilhelm Stapel und Carl Schmitt. Ein Briefwechsel’, in Tomissen (red.), P., *Schmittiana*, Berlijn, Duncker und Humblot, band V, 47; vergelijk hierover ook Mohler, A. en Wiessmann, K. (2005), *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932. Ein Handbuch*, Graz, Ares Verlag, 183).

recht. ‘De enige verstandige man’, zo bericht Peterson in een brief aan Karl Barth, ‘is de jurist Carl Schmitt, die voor een professor bijzonder geestrijk [is].’<sup>118</sup> De gedeelde interesse in theologisch-politieke thema’s blijkt al spoedig de grondslag te vormen voor een hechte vriendschap die, ook nadat Schmitt in 1928 naar Berlijn is verhuisd, met brieven en bezoeken wordt gecontinueerd. Na Schmitts omarming van het nationaal-socialisme raakt hun vriendschap evenwel bekoeld. Een dieptepunt bereikt zij in 1935, wanneer Peterson – inmiddels tot het katholicisme bekeerd – in een van zijn meest besproken publicaties ‘iedere politieke theologie’ categorisch van de hand wijst.<sup>119</sup> Hoewel zij hun contacten nimmer volledig zullen verbreken en zelfs tot 1954 regelmatig brieven blijven wisselen, zal Peterson na de oorlog hard over zijn voormalige vriend en collega oordelen: hem zou niets resten dan een ‘geestelijk bestaan in boete en zonde’.<sup>120</sup> ‘De vriendschap’, zo analyseert Schmitt zelf achteraf, ‘is stukgelopen op het probleem van de “politieke theologie”. Tot op de dag van vandaag wind ik mij op over de drieste bewering van Peterson dat iedere politieke theologie door het dogma van de drie-eenheid is onmogelijk geworden’.<sup>121</sup>

Dat Peterson zich reeds vroeg met het Paulinische motief heeft beziggehouden, bewijst een dagboekantekening uit de zomer van 1918: ‘De *katechon* (...) mag zijn vertragende (*verzögernde*) werkzaamheid staken. Laat de laatste akte spelen!’<sup>122</sup> De figuur van de ophouder verschijnt hier, tijdens de nadagen van de Eerste Wereldoorlog, als een hinderlijke sta-in-de-weg voor de eeuwigheid. Ruim tien jaar later zal Peterson in zijn opstel ‘Die Kirche’ (1929) teruggrijpen op het motief, dat hij thans in verband brengt met de weigering van de joden om zich tot het

---

<sup>118</sup> Brief van Peterson aan Karl Barth, ongedateerd (vermoedelijk geschreven rond de jaarwisseling van 1924-'25), geciteerd in Nichtweiss, B. (1994), ‘Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons’, in Wacker, B. (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München, Wilhelm Fink Verlag, 40.

<sup>119</sup> Peterson (1994, oorspr. 1935), ‘Der Monotheismus als politisches Problem’, in Peterson (1994), 23-81 (i.h.b. 81, noot 168).

<sup>120</sup> Brief van Peterson aan Anni Krauss, d.d. 5 juli 1947, geciteerd in Nichtweiss (1994), 38.

<sup>121</sup> Brief van Schmitt aan Dietrich Braun, d.d. 4 maart 1965, geciteerd in *ibidem*, 42.

<sup>122</sup> Dagboekantekening van Erik Peterson, d.d. 7 juli 1918, geciteerd in *ibidem*, 61. Vergelijk ook: Nichtweiss, B. (1992), *Erik Peterson*, Freiburg, Herder, 481.

ware geloof te bekeren: ‘Het Messiaanse rijk dat Christus heeft verkondigd, is niet gekomen. Waarom is het niet gekomen? Omdat de joden als volk niet in de menszoon hebben geloofd’.<sup>123</sup> Peterson concludeert ‘dat de joden door hun ongeloof de terugkeer van Christus ophouden (*aufhalten*)’.<sup>124</sup> Niet eerder werd het begrip van de *katechon* specifiek op het ongeloof van de joden betrokken; niet eerder werden zij met een beroep op de Paulinische figuur als obstakel voor de eeuwigheid weggezet.<sup>125</sup> Het is deze interpretatie die Schmitt zal bijblijven. Zo zal hij jaren later nog – inmiddels heeft Peterson zich publiekelijk van hem gedistantieerd – niet zonder enige rancune verklaren: ‘Wat de geleerde filoloog en exegeet Peterson over de *kat-echon* heeft gedacht, weten wij: het ongeloof der joden, hun tot op de dag van vandaag voortgezette weigering christen te worden, houdt het einde van het christelijke tijdperk op’ (PT II, 64).<sup>126</sup>

Bij de *katechon*-interpretatie van Hans Freyer willen wij wat langer stilstaan, niet alleen omdat zij de meest ambitieuze en complexe is,

---

<sup>123</sup> Peterson, E. (1994, oorspr. 1929), ‘Die Kirche’, in Peterson (1994), *Theologische Traktate*, ingeleid door Barbara Nichtweiss, in *Ausgewählte Schriften*, Würzburg, Echter Verlag, band I, 247.

<sup>124</sup> Ibidem, 248. Dezelfde gedachte is te vinden in een ongedateerde brief van Peterson aan Friedrich Dessaur: ‘Kan men zeggen: de Romeinen blijven, waar het toch eigenlijk moet zijn: de joden blijven tot de jongste dag’ (geciteerd in Nichtweiss (1994), 61, noot 117).

<sup>125</sup> Weliswaar was het begrip van de *katechon* binnen de calvinistische traditie al vaker in verband gebracht met de bekering van joden én heidenen. Maar Peterson lijkt een beslissende stap te zetten wanneer hij – met een ‘subtiel antisemitisme’ (Löwith) – benadrukt dat ‘heidenen en joden (...) in de heilsorde wezensverschillend [zijn]’ (in Peterson (1994), 247). In minder subtiële bewoordingen zal hij in het midden van de jaren 30’ betogen dat ‘de jood (...) in een andere en oorspronkelijkere zin een vijand van Christus is dan de heiden’, daar hij ‘aan alle vervolgingen van de kerk vanaf de tijd van de apostel tot de dag van vandaag (...) [heeft] deelgehad’ – zinnen die Schmitt in zijn exemplaar van de tekst onderstreept (in Peterson, E. (1936/37), ‘Der Märtyrer und die Kirche’, in *Hochland*, nummer 34, 385-394; vergelijk hierover Nichtweiss (1994), 50).

<sup>126</sup> In zijn indrukwekkende monografie over Schmitt en de joden tracht Raphael Gross het antisemitisme van Schmitt te relateren aan diens theorie van de *katechon*. In dit verband merkt hij op, dat ‘Peterson (...) 2 Tess 2:6 e.v. nergens direct op de joden [heeft] betrokken, zoals Schmitt in zijn interpretatie van Peterson suggereert’. Die bewering lijkt, gezien de passages die wij hierboven citeerden, onhoudbaar (cf. Gross, R. (2000), *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 289).

ook omdat zij voor Schmitt in menig opzicht vormend is geweest.<sup>127</sup> De beide denkers ontmoetten elkaar vermoedelijk aan het einde van de jaren twintig; Schmitt is dan hoogleraar staatsrecht in Berlijn, Freyer hoogleraar sociologie in Leipzig. Hun kennismaking blijkt het begin van een jarenlange vriendschap die, zoals Jerry Muller vaststelt, ‘voortkomt uit en bijdraagt aan hun intellectuele en ideologische verwantschap’.<sup>128</sup> Tegen deze achtergrond kan het nauwelijks toeval zijn dat Freyer, een jaar nadat Schmitt in zijn dagboek noteert dat er in iedere eeuw een ‘concrete drager’ van de *katechon* werkzaam is<sup>129</sup>, een vuistdikke *Weltgeschichte Europas* (1949) publiceert, waarin hij voor ieder tijdvak van de geschiedenis een ‘houdende macht’ (*haltende Macht*) tracht aan te wijzen.<sup>130</sup> Bij wie het initiatief voor deze geschiedfilosofische wending heeft gelegen, is niet met zekerheid te zeggen; een wederzijdse beïnvloeding ligt voor de hand. Gezien de omvang van zijn werk lijkt het vermoeden gerechtvaardigd dat Freyer haar als eerste aan het papier heeft toevertrouwd.

Bij Freyer is de idee van de *katechon* volkomen gesecculariseerd; hij spreekt niet van de ophouder, maar van een reeks van (goeddeels profane) ‘houdende machten’ (*haltende Mächte*). Volgens Freyer openbaren zich deze ‘houdende machten’ in wat we de ‘uitzonderingstoestand van de wereldgeschiedenis’ kunnen noemen, namelijk in die breukvlakken tussen de tijden waarin de vertrouwde levensvormen verdwijnen en betekenishorizonten desintegreren. ‘In zulke werelduren’, betoogt Freyer, ‘wordt het geloof in houdende machten tot garant voor de toekomst’.<sup>131</sup> De auteur toont zich, schrijvend in 1950, een late vertegenwoordiger van de rijksinterpretatie. Zo meent hij dat het rijk nimmer verloren kan gaan, want anders zou de wereld zelf tot een einde komen.<sup>132</sup> Freyer betoogt dat het rijk daarom door de eeuwen heen verschillende gedaanten moet hebben aangenomen. Zo noemt hij achtereenvolgens Rome, Byzantium, de

<sup>127</sup> Vergelijk hierover: Muller, J. Z. (1991), ‘Carl Schmitt, Hans Freyer, and the radical conservative critique of liberal democracy in the Weimar Republic’, in *History of political thought*, jaargang 12, nummer 4, pp. 695 e.v.; Goldschmidt, W. en Hund, W.D. (1983), “‘Ernstfall’ und “‘Volksgemeinschaft’”. Zur konservativen Besinnung auf Hans Freyer und Carl Schmitt’, in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 28, 1588 e.v.

<sup>128</sup> Muller (1991), 698.

<sup>129</sup> Cf. G 80 (11-1-1948).

<sup>130</sup> Freyer, H. (1948), *Weltgeschichte Europas*, Wiesbaden, Diederich’sche Verlagsbuchhandlung.

<sup>131</sup> Ibidem, band II, 616.

<sup>132</sup> Ibidem, 616.

kerk en het Germaans-Roomse Rijk als dragers van de rijksgedachte en als ‘houdende machten’.<sup>133</sup>

Hoewel Freyer na zijn bespreking van het Germaanse rijk geen andere houdende machten meer vermeldt, mag daaruit allerm minst worden afgeleid dat hun rol nadien is uitgespeeld. Zo duikt de figuur nogmaals op in een essay uit 1952, getiteld ‘Fortschritt und haltende Mächte’, ditmaal in een eigentijdse context. Zij dient thans om een levensvatbaar en overtuigend conservatisme uit te denken dat zich tegenover de machten van de vooruitgang staande weet te houden. In dit verband laakt Freyer de varianten van het conservatieve denken die zich categorisch keren tegen iedere vernieuwing en die het proces van de vooruitgang slechts willen beperken en afremmen: ‘Wat slechts blijft staan en de verandering tegenhoudt, speelt in de geschiedenis niet langer mee; remmen slijten af, dan dendert de wagen pas echt voort. Maar vooral wordt daarmee de positieve betekenis miskend, die het bestaande en overgeleverde voor de vooruitgang hebben. Om deze op de voorgrond te plaatsen, moet het begrip van de “houdende macht” dienen’.<sup>134</sup> Houdende machten plaatsen zich volgens Freyer niet *tegenover* het proces van de vooruitgang, maar blijken het veeleer te begeleiden. In dit verband zou hun functie zijn om het erfgoed over te dragen, niet door er onverkort aan vast te houden, maar door het te *actualiseren*, dat wil zeggen door het op een betekenisvolle wijze in steeds nieuwe contexten te projecteren. ‘Hun opgave is niet’, concludeert Freyer, ‘om het vooruitstrevende proces af te remmen, maar om het zich eigen te maken en om het datgene osmotisch mee te delen, wat in secundaire systemen nimmer autogeen kan ontstaan: levendigheid, menselijke zin, menselijke volheid en vruchtbaarheid’.<sup>135</sup>

Door het Paulinische begrip van de *katechon* om te zetten en te vertalen in de seculiere termen van ‘houdende machten’ weet Freyer de toon te zetten voor de latere, niet langer strikt theologische receptie daarvan.<sup>136</sup> Schmitt zal in zijn werk een vergelijkbare strategie volgen; ook hij

---

<sup>133</sup> Ibidem, 616, 620-621, 635, 650, 683.

<sup>134</sup> Freyer, H. (1987, oorspr. 1952), ‘Der Fortschritt und die haltende Mächte’, in Freyer, *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie*, bezorgd en van commentaar voorzien door Elfriede Üner, Weinheim, VVH Acta Humaniora, 82.

<sup>135</sup> Ibidem, 82.

<sup>136</sup> Zo verwees de Duitse filosoof Jürgen Habermas in een gesprek met Joseph Ratzinger over de normatieve grondslagen van Westerse democratieën naar Freyers begrip van de ‘houdende macht’. Volgens Habermas zou een der meest



zal de figuur van de ophouder uit zijn oorspronkelijke theologische context trachten te bevrijden, teneinde haar in een gesecculariseerde politieke sfeer te introduceren. Zelf signaleert Schmitt deze verwantschap in zijn artikel ‘Die andere Hegel-Linie’, dat hij op 26 juli 1957 ter gelegenheid van Freyers zeventigste verjaardag in het tijdschrift *Christ und Welt* publiceert: ‘Al wat sinds de 19<sup>e</sup> eeuw conservatief heet en zich ook zo noemt, is door [het] begrip van de ophouder dat wij in Freyers wereldgeschiedenis vinden, achterhaald geraakt en buiten spel gezet’.<sup>137</sup> In zijn artikel betuigt Schmitt uitdrukkelijk zijn instemming met Freyers begrip van de *katechon* als een macht die niet enkel onderdrukt en behoudt, maar ook schept en vernieuwt. Freyers begrip blijkt zelfs nauw aan te sluiten bij intuïties die Schmitt sinds geruime tijd met betrekking tot de *katechon* heeft gekoesterd: zo is ook hij ervan overtuigd dat de ophoudende macht zich als geen ander dient uiteen te zetten met de opgaven van het moment. Dát is, zo meent Schmitt, zelfs bij uitstek een taak van de *katechon*: om het erfgoed niet enkel te bewaren, maar het bruikbaar te maken voor het heden, dat wil zeggen voor een strijd die *thans* nog tegen de wetteloze moet worden gevoerd.

### *Schmitts katechonten*

Naar eigen zeggen ontwikkelt Schmitt zijn theorie van de *katechon* in 1932 (G, 80 (11-1-1948)). Maar pas jaren later zal hij het begrip ook daadwerkelijk in zijn geschriften gaan vermelden. Hij introduceert het ongeveer gelijktijdig in twee teksten, het artikel ‘Beschleuniger wider Willen’ en het boekje *Land und Meer*, beide verschenen in 1942.<sup>138</sup> In de

---

urgente vragen van onze tijd luiden, of onze ‘volkomen gepositieerde constitutionele orde voor de cognitieve verzekering van haar geldingsgrondslagen de religie of enige andere “houdende macht” nodig [heeft]’ (in Habermas, J. en Ratzinger, J. (2006), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, ingeleid en bezorgd door Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wenen, Herder Verlag, 20).

<sup>137</sup> Schmitt, C. (1957), ‘Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag’, in *Christ und Welt*, jaargang 10, nummer 30 (hierna in de tekst geciteerd als AHL), 2.

<sup>138</sup> Schmitt, C. (1995, oorspr. 1942), ‘Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre’, in Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, bezorgd en van een voorwoord voorzien door Günter Maschke, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als BwW), 435-436; Schmitt, C. (1942), *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche*

daaropvolgende jaren zal Schmitt regelmatig op het Paulinische motief terugkomen. Zo speelt het een belangrijke rol in een lezing die hij in 1943 en '44 onder de titel 'Die Lage der Europäische Rechtswissenschaft' voordraagt aan verschillende Duitse universiteiten.<sup>139</sup> Prominent aanwezig is het eveneens in zijn naoorlogse dagboeken die een periode beslaan van 1947 tot 1951 en die postuum als het *Glossarium* zouden worden uitgegeven. Maar het is zonder twijfel het jaar 1950 dat het hoogtepunt van Schmitts interesse in de *katechon* markeert. In dat jaar verschijnen er maar liefst drie werken die een uitvoerige en zelfs enigszins systematische bespreking van het Paulinische motief bevatten: *Ex Captivate Salus*, een bundeling van opstellen die Schmitt tussen 1945 en '47 schrijft in Amerikaanse gevangenschap, 'Drei Stufen der historischen Sinngebung', een recensie van het geschiedfilosofische werk van Karl Löwith en, zonder meer het belangrijkste, *Der Nomos der Erde*, Schmitts naoorlogse magnum opus over het Europese publiekrecht.<sup>140</sup> Pas zeven jaar later zal Schmitt het motief opnieuw vermelden, en wel in het artikel 'Die andere Hegel-Linie' waarin hij, zoals we reeds zagen, met lovende woorden Hans Freyers notie van de 'houdende macht' bespreekt (AHL, 2). De laatste referentie dateert van 1970; het betreft een terloopse verwijzing naar Petersons duiding op het ongeloof van de joden in *Politische Theologie II* (PT II, 64).

Wij hebben hier, de uitstekende inventarisatie van Grossheutschi volgend, alleen die werken vermeld die een expliciete referentie aan de *katechon* bevatten. Uit het overzicht valt af te leiden dat Schmitt zich vooral in de periode tussen 1942 en 1957 intensief met de Paulinische figuur heeft beziggehouden. Daarnaast maakt hij in zijn geschriften veelvuldig gewag van 'vertragende' (*verzögernde*) en 'bespoedigende' (*beschleunigende*) instanties zonder daarbij uitdrukkelijk naar de *katechon* te

---

*Betrachtung*, Leipzig, Philipp Reclam (hierna in de tekst geciteerd als LM), 11 e.v., 56 e.v.

<sup>139</sup> Schmitt, C. (1985, oorspr. 1943-'44), 'Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft', in Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als LeR), 428.

<sup>140</sup> Schmitt, C. (1950), *Ex Captivate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945-'47*, Keulen, Greven Verlag (hierna in de tekst geciteerd als CS), 31 e.v.; Schmitt, C. (1997, oorspr. 1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als NdE), 28 e.v., 55; Schmitt, C. (1950), 'Drei Stufen der historischen Sinngebung', in *Universitas*, nummer 5 (hierna in de tekst geciteerd als DShS), 929-931.

verwijzen. Het lijkt nauwelijks twijfel dat Schmitt in sommige van die gevallen het oog heeft gehad op de Paulinische figuur – wij noemen bij wijze van voorbeeld de verwijzing naar ‘vrijwillige en onvrijwillige bespoedigers op de weg naar een restloze functionalisering’ in een artikel uit 1941.<sup>141</sup> Deze kwestie is niet zonder belang, daar zij een licht kan werpen op de oorsprong en betekenis van Schmitts leer. Zo lijkt het begrippenpaar vertrager/ bespoediger soms een dusdanig algemene betekenis en functie te hebben gekregen, dat het niet meer noodzakelijk aan het Paulinische motief behoeft te refereren, hoewel het daarmee nog wel kan *resoneren*. Wij herkennen hierin de sporen van een typisch moderne politieke theologie, namelijk een omzetting en vertaling van het theologische motief van de *katechon* in de ogenschijnlijk volkomen seculiere noties van in politiek opzicht ‘remmende’ en ‘bespoedigende’ machten en krachten. Wij zullen deze spookachtige figuur thans laten rusten, teneinde ons te concentreren op die gevallen, waarin Schmitt wél uitdrukkelijk naar de *katechon* verwijst. Daartoe zullen wij ingaan op elk van de hierboven genoemde teksten, met uitzondering van de laatste twee die wij reeds bespraken, om zo te achterhalen hoe Schmitt het Paulinische motief in conceptueel én politiek opzicht heeft begrepen.

### *Beschleuniger wider Willen*

Op 19 april 1942 verschijnt Schmitts artikel ‘Beschleuniger wider Willen oder Problematik der westlichen Hemisphäre’ in het tijdschrift *Das Reich*. Het moment van publicatie is betekenisvol: enkele maanden eerder is Amerika toegetreden tot het kamp der geallieerden, hetgeen de verwachting voedt dat een kentering in de wereldoorlog op handen is. Aanvankelijk hadden de Verenigde Staten zich afzijdig gehouden; formeel waren zij neutraal gebleven, hoewel zij de geallieerden feitelijk met leningen en wapenleveranties hadden ondersteund. Maar na het bombardement op de Pacifische vloot in Pearl Harbor op 7 december 1941, hadden zij Japan alsnog de oorlog verklaard. Daarmee was Amerika’s betrokkenheid bij het Europese conflict eveneens onafwendbaar geworden. Enkele dagen later, op 11 december, zouden de bondgenoten van Japan, Duitsland en Italië,

---

<sup>141</sup> Schmitt, C. (1958, oorspr. 1941), ‘Der Staat als ein konkreter an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff’, in Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlijn, Duncker und Humblot, 385.

oorlogsverklaringen aan haar adres doen uitgaan. In zijn artikel laakt Schmitt de gedachte dat Amerika, door zich aan de zijde van de geallieerden te scharen, de ‘grote wending’ had geforceerd. Die opvatting was, aldus de rechtsgeleerde, gelogenstraf door de feiten, omdat een beslissing was uitgebleven. ‘De toetreding van de Verenigde Staten tot de oorlog’, betoogt Schmitt, ‘was kennelijk niet oorlogsbeslissend, en men vraagt zich af waarin eigenlijk, wereldhistorisch en wereldpolitiek beschouwd, haar inhoud en betekenis bestaan’ (BwW, 431).

Die inhoud en betekenis bestaan volgens Schmitt in Amerika’s streven om het Britse wereldrijk, dat op een militaire en economische dominantie ter zee zou berusten, als een ‘Anglo-Amerikaanse zee- en wereldmacht’ voort te zetten (BwW, 331). Zo zou Amerika zich, in navolging van Engeland, het perspectief van een zeemacht hebben eigengemaakt; zij erkende geen natuurlijke grenzen meer en drong aan op een universele rechtsorde die haar in staat stelde overal ter wereld in te grijpen, teneinde haar geopolitieke belangen zeker te stellen. Zij had zich ten slotte, de oude vrijheid der wereldzeeën indachtig, beroepen op het ‘meest fabelachtige van alle monopolies’, namelijk het ‘alleenrecht om hoeder van de vrijheid van de gehele wereld te zijn’ (BwW, 433). Met een dergelijke claim zou Amerika aanleiding hebben gegeven tot de ‘eerste ruimteordeningsoorlog van planetarische proportie’, een titanenstrijd tussen land- en zeemachten (BwW, 434). Zo was de wereldoorlog, aldus Schmitt, feitelijk ontsprongen aan twee conflicterende ‘ordeningsaanspraken’, namelijk die van de zeemachten (lees: Engeland en Amerika), die een universele wereldorde met een onbeperkt recht van interventie nastreefden, en die van de landmachten (lees: Duitsland, Italië en Japan), die uit waren op de vestiging van *Grossräume* met een interventieverbod voor ‘ruimtevreemde machten’ (BwW, 433).

Over de door hemzelf gewenste en kennelijk ook verwachte uitkomst van deze ‘ruimteordeningsoorlog’ laat Schmitt geen twijfel bestaan: ‘De snelheid waarmee de Japanse strijdkrachten in het Oost-Aziatische *Grossraum* de technisch volmaakt uitgeruste steunpunten en posities van ruimtevijandige machten liquideert, heeft de onweerstaanbaarheid van de moderne *Grossraum*-gedachte ook tot bewustzijn gebracht bij menig Anglo-Amerikaan’ (BwW, 433). Deze opmerking is niet ironisch bedoeld; zij vindt haar oorsprong in het tijdens het Derde Rijk gepropageerde beeld van een ‘besluiteloos en weifelend Amerika’, dat aan haar maatschappelijke tegenstellingen mank zou gaan. Die interne ver-

deeldheid zou tot uitdrukking komen in Amerika's buitenlandse politiek. 'Zo aarzelt Amerika', aldus Schmitt, 'tussen traditie en situatie, tussen isolatie en interventie, tussen neutraliteit en wereldoorlog, tussen erkenning en miskennis van iedere nieuwe situatie' (BwW, 434). Met dergelijke aarzelingen kon zij geen weerstand bieden aan de 'moderne *Grossraum*-gedachte' die Duitsland, Japan en Italië vastberaden trachtten te realiseren. Volgens Schmitt was dan ook niet Amerika als de meest te duchten vijand van de as-mogendheden te beschouwen; dat was veeleer Engeland. Want waar de Amerikanen zelfs nog over hun meest fundamentele principes zouden twijfelen, zouden de Britten een strijd voeren op leven en dood; zij zouden beseffen dat het voortbestaan van hun levensvorm zelf op het spel stond.

Het is in een poging om de rol van Engeland in dit conflict te verhelderen dat Schmitt de Paulinische figuur van de ophouder introduceert. Zo zou het 'Britse eilandenrijk' zich in de loop van de negentiende eeuw hebben opgeworpen als 'grote vertrager (*grosser Verzögerer*) van alle wereldhistorische ontwikkeling'. Deze typering is voor Schmitt aanleiding om in zijn betoog een korte beschouwing over de *katechon* in te lassen: 'De historici en geschiedfilosofen zouden eens de verschillende figuren en typen van wereldhistorische ophouders en vertragers (*Aufhalter und Verzögerer*) moeten onderzoeken en presenteren. In de laat-antieke tijd en in de middeleeuwen geloofden de mensen in een geheimzinnige ophoudende macht die met het Griekse woord "kat-echon" (onderdrukken [*Niederhalten*]) werd aangeduid en die verhinderde dat het reeds lang vervallen apocalyptische einde der tijden nu reeds intrad. Tertullianus en anderen zagen in het toenmalige oude *imperium romanum* de vertrager die dit tijdperk door zijn loutere existentie "hield" en een opschorting van het einde (*Vertagung des Endes*) teweegbracht. De Europese middeleeuwen hebben dit geloof overgenomen en wezenlijke gebeurtenissen van de middeleeuwse geschiedenis zijn alleen vanuit dit [geloof] te begrijpen (...) Maar ook in afzonderlijke figuren en persoonlijkheden van de politieke geschiedenis kunnen ophoudende en vertragende krachten op een eigenaardige, symbolische wijze vorm krijgen. De oude keizer Franz Josef scheen door zijn loutere bestaan het einde van het overoude Habsburgse rijk steeds weer op te houden en indien de mening toen algemeen was dat Oostenrijk niet zou ineenstorten zolang hij leefde, dan was dat meer dan een dom bijgeloof. Na de wereldoorlog kwam in 1918 de functie van een ophouder in verhoudingsgewijs geringere mate toe aan de Tsjechische

president Masaryk. Voor Polen werd de maarschalk Pilsudski tot een soort van “kat-echon”. Wellicht volstaan deze voorbeelden om de politieke en historische betekenis aan te duiden, die in de rol van de vertrager besloten kan liggen’ (BwW, 436).

Uit deze beschouwing zijn verschillende aspecten van Schmitts theorie van de *katechon* af te leiden. Zo opent hij met de bewering dat ‘historici en geschiedfilosofen’ er goed aan zouden doen om de geschiedenis eens vanuit het oogpunt van ‘ophouders en vertragers’ te beschrijven. Zijn toon lijkt die van een voorzichtige aansporing (*sie sollten einmal*); uit het vervolg valt echter op te maken dat de opmerking allerminst vrijblijvend is bedoeld. Zo beweert Schmitt enkele regels later dat ‘wezenlijke gebeurtenissen van de middeleeuwse geschiedenis (...) *alleen* vanuit dit [geloof in de ophouder] te begrijpen [zijn]’ (cursivering: MdW). Anders gezegd: het perspectief van de *katechon* is niet enkel mogelijk en nuttig, maar onontbeerlijk. Zouden de historici en geschiedfilosofen het negeren, dan zouden zij het ‘wezen’ van de historische gebeurtenissen misverstaan. In dit verband suggereert Schmitt dat er niet alleen concrete ‘figuren’ als ophouders en vertragers zijn te identificeren, maar ook verschillende ‘typen’ van zijn te onderscheiden. Waar hij deze laatste claim verder zal laten rusten – hij zal in zijn werk überhaupt niet meer van ‘typen’ gewagen –, tracht hij de eerste direct te illustreren. Zo noemt hij een bont gezelschap van historische ‘figuren’ die in verschillende perioden als ophouder zouden hebben gefungeerd: het *imperium romanum*, de Duitse filosoof Hegel, de Oostenrijkse keizer Franz Josef, de Tsjechische president Masaryk en de Poolse maarschalk Pilsudski. Tezamen vormen zij een merkwaardige en enigszins willekeurig aandoende categorie, waarvan het onderliggende selectieprincipe zich niet onmiddellijk prijsgeeft.

Dat Schmitt in dit verband het *imperium romanum* noemt, mag nog het minst merkwaardig heten. Immers, de duiding op het rijk is, zoals wij hiervoor zagen, de meest klassieke; zij was reeds in de oudheid bekend en zou gedurende de gehele middeleeuwen dominant blijven. Schmitt schrijft haar toe aan Tertullianus. Zijn keuze om hier alleen de Noord-Afrikaanse apologeet te noemen, kan niet zonder betekenis zijn. Tertullianus staat immers aan de wieg van de staatsbevestigende *katechon*-interpretatie. Zo probeerde hij de keizerlijke autoriteiten ervan te overtuigen dat de christenen baden voor het behoud van het rijk, daar dit in hun ogen de eindtijd en de komst van de antichrist kon vertragen.

Bij Tertullianus is de ophouder kortom gedacht vanuit het perspectief van de machthebbers. Schmitt lijkt deze lezing impliciet te bevestigen door het woord ‘kat-echon’ te vertalen als ‘onderdrukken’ (*Niederhalten*) – een ongebruikelijke vertaling die suggereert dat de ophouder alleen in een staatsbevestigende zin begrijpelijk kan worden gemaakt, namelijk als de soevereine orde die de wetteloosheid, voertuig en manifestatie van de antichrist, van bovenaf ‘onderdrukt’. Schmitt doet overigens voorkomen alsof het niet zijn eigen interpretatie betreft; hij verkiest haar voor rekening van Tertullianus te laten.

Een dergelijke specifieke toeschrijving ontbreekt in het geval van de overige door Schmitt vermelde *katechonten*. Zo zou de mening ‘algemeen’ zijn geweest dat de ‘oude keizer’ Franz Josef, door zijn bestaan alleen, de ondergang van het ‘overoude Oostenrijkse rijk’ had verhinderd. Die mening was echter, aldus Schmitt, ‘meer dan een dom bijgeloof’. Deze laatste toevoeging blijkt in feite uiterst dubbelzinnig: niet alleen kan zij duiden op de neutrale constatering dat het bijgeloof van de tijdgenoten begrijpelijk was, daar het op een eeuwenoud christelijk geloof berustte, zij kan ook betekenen dat de tijdgenoten, naar de mening van de auteur zelf, in de keizer *terecht* de ophouder hebben herkend. Voor die laatste lezing spreekt dat Schmitt het beeld van twee andere *katechonten*, Masaryk en Pilsudski, zonder toeschrijving laat. Wij hebben hier kennelijk alleen nog met Schmitts eigen mening van doen. Daarbij is het opmerkelijk dat hij de beide staatsmannen niet rechtstreeks identificeert als ophouders, maar de eerste de ‘functie van een ophouder’ (*Funktion eines Aufhalters*) toedicht en de tweede typeert als ‘een soort van van “kat-echon”’ (*eine Art von ‘kat-echon’*). Geen van beiden, lijkt Schmitt te willen suggereren, is als de ophouder zelf te beschouwen; niettemin zijn hun betekenis en functie alleen naar analogie van deze figuur te begrijpen.

Maar waarom kiest Schmitt ervoor om juist Franz Josef, Masaryk en Pilsudski als een soort van *katechonten* te omschrijven, dat wil zeggen staatslieden die weliswaar in de geschiedenis van hun land een belangwekkende rol hebben gespeeld, maar die, voorbij het lokale bereik, toch nauwelijks enige ‘wereldhistorische’ betekenis kan worden toegedicht? Hier lijkt maar één antwoord mogelijk: Schmitt noemt juist hen, omdat zij alle drie – hierop wijst Grossheutschi – op enig moment het Duitse streven naar een *Grossraum* in de weg hebben gestaan.<sup>142</sup> Zo zouden zij, meer in het bijzonder, hebben vastgehouden aan een verouderde notie van ‘veel-

---

<sup>142</sup> Grossheutschi (1996), 63.

volkerenstaten' waardoor zij de verwezenlijking van de 'moderne *Grossraum*-gedachte' verhinderden. In dit verband zou Franz Josef als geen ander het anachronisme van de 'veelvolkerenstaat' hebben belichaamd: hij was 'keizer' van het 'overoude' Habsburgse rijk, waarin tal van volkeren met uiteenlopende talen en culturen waren verenigd. In 1918 was het Masaryk die, nadat Oostenrijk-Hongarije was uiteengevallen, een nieuwe veelvolkerenstaat stichtte, namelijk Tsjechoslowakije dat behalve Slowaken en Tsjechen ook een belangrijke Duitse minderheid omvatte. Dat laatste gold ook voor Pilsudski's Polen dat, sinds het in datzelfde jaar met geallieerde steun in het leven was geroepen, niet alleen Polen en Duitsers, maar ook Russen en Oekraïners tot zijn bevolking mocht rekenen. Zo beschouwd is Schmitts keuze om juist aan deze staatsmannen een ophoudende of verdragende macht toe te schrijven, allerminst willekeurig. In zijn ogen is hun 'wereldhistorische' betekenis erin gelegen dat zij alle drie, het oude principe van de veelvolkerenstaat belichamend, een hindernis vormden voor de ontplooiing van de 'moderne *Grossraum*-gedachte'.<sup>143</sup>

De *katechon*-interpretatie die Schmitt hier beschrijft, is de enige waarin hij de figuur van de ophouder uitgesproken *negatief* lijkt te waarderen. Op andere plaatsen treffen wij slecht positieve en neutrale waarden aan. Dat wij hier, voorbij de schijn van een louter theoretische verhandeling, in feite met een uiterst politieke – en daarmee ook uiterst polemische – tekst van doen hebben, blijkt uit de door Schmitt gebezigde retoriek die eerst bij een herhaalde lezing in het oog begint te lopen. Zo typeert hij de staten en soevereinen die hij met de notie van de *katechon* in verband brengt, steevast als 'oud' en 'verouderd'. Hij spreekt bijvoorbeeld van 'de oude (*alte*) keizer Franz Josef' en diens 'overoude (*überalterte*) Habsburgse rijk' en suggereert dat Engeland aan 'de algemene wet van alle verouderde (*altgewordene*) rijken' onderworpen is. De boodschap mag duidelijk zijn: volgens Schmitt zijn deze staten en soevereinen door de historische ontwikkelingen (lees: de opkomst van het Derde Rijk) ingehaald; zij zijn te beschouwen als hinderlijke overblijfselen van het verleden, anachronistische entiteiten die 'iedere redelijke verandering' en 'iedere sterke groei' belemmeren.<sup>144</sup> Die groei en verandering schrijft

<sup>143</sup> Om diezelfde reden kunnen zij niet, zoals Grosssheutschi oppert, worden aangemerkt als 'lokale ophouders' (cf. *ibidem*, 103). Immers, Schmitt schrijft hun uitdrukkelijk een 'wereldhistorische' betekenis toe, daar zij het streven naar een nieuwe wereldorde in de weg staan.

<sup>144</sup> Dat Polen en Tsjechoslowakije door Schmitt niet expliciet 'oud' worden genoemd, is wellicht te verklaren door hun recente totstandkoming. Maar ook in



Schmitt toe aan de as-mogendheden. Want het is voor hem zonneklaar aan wie de toekomst toebehoort: zo verschijnen Duitsland en Japan bij hem als de ‘moderne’ en ‘onweerstaanbare’ dragers van een nieuwe wereldorde, en hun vijanden, Polen, Tsjechoslowakije, Oostenrijk en Engeland, als ‘ophouders’ en ‘vertragers’, ‘oude’ en ‘overoude’ dragers van het verleden. In deze tekst blijkt Schmitts notie van de *katechon*, kortom, hoofdzakelijk dienst te doen als een slagwoord om politieke tegenstanders mee te demoniseren.

### *Land und Meer*

Afgezien van het artikel ‘Beschleuniger wider Willen’, doet Schmitt in 1942 ook een klein boekje verschijnen, getiteld *Land und Meer*, waarin hij, getuige de opdracht op het schutblad, voor zijn elfjarige dochter Anima de belangrijkste tendensen van de wereldgeschiedenis beschrijft. Hij typeert deze als een ‘geschiedenis van de strijd van zeemachten tegen landmachten en van landmachten tegen zeemachten’ (LM, 9). Die strijd, zo betoogt Schmitt thans, berust op een onoverbrugbare existentiële tegenstelling, waaraan uiteenlopende voorstellingen en ervaringen van de ruimte ten grondslag zouden liggen. Zouden de landmachten zich oriënteren op een ruimte waarin van nature grenzen zijn gegeven, de zeemachten zouden zich richten op de ‘lege’ en onbegrensde ruimte van de wereldzeeën. Vanuit deze uiteenlopende voorstellingen en ervaringen van de ruimte zouden zij al hun verdere ‘maatstaven en maten’ bepalen en ten slotte ook al hun ‘dimensies van politiek-historische activiteit’ (LM, 39). Waar de zeemachten bijvoorbeeld een orde van internationale, zelfs ‘universele’ rechten zouden nastreven, bedoeld om de macht van afzonderlijke staten en de staatsmacht als zodanig in te perken, zouden de landmachten uit zijn op de vestiging van sterke staten, waarin de eigen levensvorm wordt recht gedaan.

In zijn wereldhistorische schets noemt Schmitt het begrip van de *katechon* slechts tweemaal expliciet – in beide gevallen terloops. De eerste keer is wanneer hij de rol van het oude Byzantijnse rijk in het conflict tussen land- en zeemachten probeert te verhelderen. Hij schrijft: ‘Het Oost-Romeinse, vanuit Constantinopel geregeerde Byzantijnse rijk was een kustrijk (...) Toch gelukte het als zeemacht iets te volbrengen wat

---

deze staten wordt Schmitt wel degelijk de macht van het verleden gewaar: zij zouden het oude principe van de veelvolkerenstaten vertegenwoordigen.

het rijk van Karel de Grote – een zuivere landmacht – niet vermocht; het was een ware “ophouder”, een “katechon”, zoals men dat in het Grieks noemt; het had, ondanks zijn zwakte, vele eeuwen lang “[stand]gehouden” (*gehalten*) tegen de Islam en daardoor verhinderd dat de Arabieren geheel Italië veroverden. Anders was Italië, zoals dat destijds in Noord-Afrika gebeurde, met een algehele vernietiging (*Ausrottung*) van de antiek-christelijke cultuur, ingelijfd bij de Islamitische wereld’ (LM, 12). Het middeleeuwse Byzantium, zo oppert Schmitt, had gefungeerd als een ophoudende macht, omdat het de Arabische opmars in het Middellandse Zeegebied had weten te stuiten en zo de dreigende ‘Islamisering’ van het Westen had afgewend. Aldus had het in de wereldgeschiedenis een bijzondere, zij het enigszins paradoxale functie vervuld, want het had *als zeemacht* de toekomst van een landmacht zekergesteld, namelijk die van het Rooms-christelijke Avondland.

Niet zonder ironie merkt Grossheutschi op dat de ‘functie van Byzantium als *katechon* (...) hier niet – althans niet primair – door de bril van de geschiedfilosofie wordt gezien, maar in dezelfde concrete zin [wordt] begrepen als de “ophoudende” functie van een vestingmuur’.<sup>145</sup> Inderdaad beschrijft Schmitt de ophoudende functie van Byzantium in nogal defensieve bewoordingen. Zijn lezing contrasteert dan ook scherp met die van Hans Freyer, die had benadrukt dat de prestatie van Byzantium ‘niet slechts afweer (*nicht nur Abwehr*) [was], maar doordringing, cultivering, verchristelijking’.<sup>146</sup> In dit verband lijken Schmitt en Freyer er zelfs tegengestelde begrippen van de *katechon* op na te houden, want waar de eerste in de ophouder een louter afwerende en conserverende macht herkent, wordt de tweede daarin juist een macht gewaar die het antiek-christelijke erfgoed actief uitdraagt en vernieuwt. Later zal Schmitt, in reactie op Freyer, terugkomen van zijn interpretatie: ‘Zeer zeker moeten we ervoor waken het woord [‘katechon’, MdW] tot een generaliserende omschrijving van louter conservatieve of reactionaire tendensen te maken’ (DSHS, 930). De figuur van de ophouder, zo suggereert Schmitt thans, is niet te begrijpen als een louter conservatieve of reactionaire, maar als een *actualiserende* macht; want de ophouder zou waarborgen dat de geschiedenis zich steeds opnieuw in het heden, in het nu van een tegenwoordige ervaring, kan verjongen.

---

<sup>145</sup> Grossheutschi (1996), 67.

<sup>146</sup> Freyer (1950), 620-621.

Volgens Schmitt had het Byzantijnse rijk voorkomen dat het centrum van de antiek-christelijke cultuur, Italië, door de Arabische legers onder de voet was gelopen, hetgeen, zo vermoedt hij, op de ‘algehele vernietiging (*Ausrottung*) van de antiek-christelijke cultuur’ was uitgedraaid. Die laatste suggestie is merkwaardig, aangezien de Islam in werkelijkheid, zeker gedurende de vroege middeleeuwen, getuigde van een grote mate van tolerantie jegens het christendom.<sup>147</sup> Zij is des te merkwaardiger, indien men bedenkt dat het juist de Islamitische geleerden waren die na de val van Rome grote delen van het antieke erfgoed voor de vergetelheid wisten te behoeden. Het door Schmitt geschetste beeld van de Islam wijkt dan ook sterk af van dat van Freyer. ‘De Arabieren’, zo stelt de laatste, ‘hebben de antieke wetenschap en filosofie, die in het Avondland in verval geraakte, met scherpzinnigheid bewaard en zelfs productief voortgezet, ook voor later gebruik in het Avondland’.<sup>148</sup> Freyers frase – die aan een bewaren én een productief voortzetten van het erfgoed refereert – wekt de suggestie dat de ‘Arabieren’ zelf op enig moment de functie van de ophouder hebben vervuld. Toch is die suggestie misleidend, want ‘nergens’, zo benadrukt de auteur, ‘zijn de Arabieren (...) tot de erfgenamen van Rome geworden (...) Nergens hebben zij het rijk overgenomen of zelfs maar vernieuwd; daarentegen hebben zij – en eerst zij – het opgeblazen en vernietigd (*zersprengt und zerbrochen*)’.<sup>149</sup> Ook Freyer blijft ten slotte gevangen in oude vijandbeelden. Zo blijkt hij niet bereid de ‘houdende macht’ toe te schrijven aan de Arabieren, want daarvoor zouden slechts de erfgenamen van Rome, dragers van de ‘rijksidee’, in aanmerking komen.

De tweede maal dat Schmitt het begrip van de *katechon* vermeldt, is in de context van de godsdienstoorlogen die vanaf de zestiende eeuw woedden in Europa. Zo had de epische strijd tussen land- en zeemachten zich in deze periode langs religieuze scheidslijnen voortgezet als die tussen het ‘wereldkatholicisme’, geleid door landmacht Spanje, en het ‘wereldprotestantisme’ onder aanvoering van zeemacht Engeland (cf. LM, 30). Duitsland, zo meent Schmitt, had uit alle macht geprobeerd zich aan deze strijd te onttrekken, omdat het de tegenstelling tussen protestantisme en catholicisme als geen ander belichaamde. Maar tevergeefs, want de ‘veel diepere en preciezere tegenstelling van jezuïtisme en calvinisme’

---

<sup>147</sup> Cf. Grossheutschi (1996), 67.

<sup>148</sup> Freyer (1950), 608.

<sup>149</sup> Ibidem, 608-609.

was ten slotte uitgegroeid tot de ‘wereldpolitiek maatgevende onderscheiding van vriend en vijand’ (LM, 57). Zo werd het Duitse rijk ‘vanuit Spanje, Holland en Engeland’ geconfronteerd met ‘alternatieven’ die vreemd waren aan zijn ontwikkeling. Het raakte, aldus Schmitt, ongewild betrokken bij een conflict dat niet het zijne was. De materiële inzet daarvan was de verovering van de nieuwe wereld, een ongekende ‘landinname’ waarvan Duitsland op voorhand was uitgesloten: ‘Het gevolg was dat Duitsland tot het slagveld werd van een aan hem innerlijk vreemde, overzeese veroveringsoorlog, zonder zelf aan de landinname deel te hebben’ (LM, 58). Gezien het jaar van publicatie, 1942, is deze voorstelling van zaken nauwelijks neutraal te noemen: Duitsland verschijnt andermaal als het slachtoffer van zelfzuchtige imperialistische machten die zouden samenspannen om zijn interne vrede te verstoren en zijn legitieme aanspraken op gebiedsuitbreiding, op een *Platz an der Sonne*, onmogelijk te maken.

In dit verband voert Schmitt een op het eerste gezicht misschien wat merkwaardige ophouder ten tonele: ‘U zult weinig van hem gehoord hebben en men kan werkelijk niet zeggen dat hij in de historische herinnering van het Duitse volk voortleeft. Toch behoort zijn naam in deze samenhang [thuis] en een grote Duitse dramaturg, Franz Grillparzer, stelt hem terecht in het middelpunt van een tragedie: *Ein Brudertwist in Habsburg*. Problematiek en grootheid van Grillparzers stuk en van zijn held zijn echter juist daarin gelegen dat Rudolf II geen actieve held was, maar een ophouder, een vertrager. Hij had iets weg van een “kat-echon” (...) Wat kon Rudolf in de toenmalige situatie van Duitsland ook doen? Het was al zeer veel indien hij begreep dat de buitenlandse fronten Duitsland niet aangingen, en het was geen geringe prestatie indien hij het uitbreken van de Dertigjarige Oorlog gedurende decennia werkelijk heeft opgehouden en vertraagd’ (LM, 56). Volgens Schmitt had de Duitse keizer Rudolf II (1552-1612) ‘iets weg van een “kat-echon”’ (*etwas von einem “kat-echon”*), omdat het hem was gelukt om Europa’s religieuze tegenstellingen gedurende enkele tientallen jaren aan Duitslands grenzen op te houden. Zo had hij zijn rijk tijdelijk weten te behoeden voor een catastrofe die uiteindelijk toch onafwendbaar zou blijken. Rudolf, zo benadrukt Schmitt, was geen actieve held; hij was niet in staat de vrede actief af te dwingen. Hij was slechts een ‘ophouder’, een ‘vertrager’. Zijn verdienste was – volgens Schmitt geen geringe – dat hij het gevaar dat voor Duitsland

dreigde, namelijk om meegezogen te worden in een internationaal conflict, tijdelijk had weten af te wenden.

De door Schmitt geprezen keizer was van katholieke huize, een neef van de Spaanse koning Filips II, maar fel gekant tegen diens vervolgingen van de protestanten; in enkele delen van zijn rijk had hij een algehele godsdienstvrijheid laten afkondigen. Op initiatief van de in Praag residentende vorst zouden in 1579 zelfs vredesbesprekingen plaatsvinden tussen de Spaanse landsheer en de opstandelingen uit de Nederlanden die, zoals bekend, op niets zouden uitlopen. In Rudolf herkent Schmitt kennelijk vooral de vredestichter, de bemiddelaar van een wereldhistorisch formaat, die de verschillende religieuze partijen verwoed tot elkaar trachtte te brengen. Tegelijkertijd beschouwt hij hem als een tragische figuur, een man die tot misluking was gedoemd, omdat hij zich *unzeitgemäss* verhiel tot de tendensen van zijn tijd. Niet voor niets, zo suggereert Schmitt, is Rudolf 'tot het middelpunt van een tragedie geworden', namelijk Franz Grillparzers *Ein Brudertwist in Habsburg*, waarin hij figureert als een besluiteloze en melancholische twijfelaar die uiteindelijk hopeloos verstrikt raakt in de 'broedertwisten' van zijn tijd – verwickelingen en intriges waarvan de eigenlijke betekenis hem lijkt te ontgaan. Schmitts boodschap is duidelijk: de soeverein is niet opgewassen tegen de taak waarmee hij is belast, namelijk om de strijd van land- en zeemachten te beslechten en een duurzame vrede te stichten. Hoogstens vermag hij de catastrofe met enkele decennia uit te stellen. In die zin heeft hij, zoals Schmitt het formuleert, 'iets weg van een "kat-echon"': hij weet zijn rijk voorlopig – *altijd* slechts voorlopig – voor het ergste te behoeden. Want de echte *katechon*, zo suggereert Schmitt, moet uiteindelijk falen en is zich, ook waar hij de bestaande orde tracht te behouden, van zijn falen bewust.

#### *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*

In het academische jaar van 1943-'44 doet Schmitt verschillende Duitse universiteiten aan, om er zijn visie op 'de toestand van de Europese rechtswetenschap' toe te lichten. Hij houdt zijn publiek voor dat de Europese rechtswetenschap in een crisis verkeert, die zou zijn veroorzaakt door de zegetocht van het rechtspositivisme. Kenmerkend voor rechtspositivisten is, aldus Schmitt, dat zij maar één bron van recht erkennen, namelijk de op een formeel juiste wijze totstandgekomen norm. Daarentegen is hun

de gedachte vreemd dat er ook normen te ‘vinden’ zijn die, ofschoon niet door de bevoegde instanties ‘gesteld’, door de rechtsdeelnemers als recht worden erkend en toegepast. Aan deze blinde vlek van het rechtspositivisme is volgens Schmitt de kwijnende toestand van de Europese rechtswetenschap te wijten. Zo zou zij onvoldoende oog hebben voor de ‘politieke, sociale en economische zin van de concrete ordeningen’ die aan het recht ten grondslag liggen, met alle consequenties van dien. Zij zou zijn gemarginaliseerd, omdat zij uitging van een al te beperkte taakstelling, namelijk het (achteraf) becommentariëren van reeds ‘gestelde’ normen. Bovendien zou zij haar typisch Europese karakter hebben verloren, daar zij zich blindstaarde op normen die, neergelegd in nationale codificaties, in ieder land een andere inhoud en betekenis bleken te hebben.

Volgens Schmitt hadden de negentiende-eeuwse codificaties, in tegenstelling tot de twintigste-eeuwse, nog wél voldoende speelruimte gelaten voor rechtswetenschappelijke interpretatie – een ruimte die werd gemarkeerd door het dictum dat ‘de wet slimmer was dan de wetgever’ (LeR, 17). Zo had de toenmalige rechtswetenschap een onderscheid gemaakt tussen de objectieve wil van de wet en de subjectieve wil van de wetgever, teneinde de wet zelfstandig, en soms zelfs tegen de uitgesproken bedoelingen van de wetgever in, te kunnen uitleggen. Maar vanaf 1914 was deze speelruimte in een rap tempo beperkt. Volgens Schmitt was vooral de schaalvergroting van het wetgevingsproces daar debet aan. Want naarmate de wetgever meer maatschappelijke terreinen tot zijn competentie ging rekenen, hadden de wetten een technischer karakter gekregen. Door het instrumentele karakter van deze wetten was het niet langer zinvol te onderscheiden tussen de objectieve betekenis van de wet en de subjectieve intentie van de wetgevende instantie. ‘Het kan’, aldus Schmitt, ‘een goede zin hebben te zeggen dat de wet slimmer is dan de wetgever. Maar het is iets geheel anders te beweren dat een op de stand van zaken afgestemde sturingsmaatregel slimmer zou zijn dan de regelgevende sturingsautoriteit die over de stand van zaken het beste geïnformeerd is’ (LeR, 21). Volgens Schmitt was de ruimte voor rechtswetenschappelijke interpretatie daarmee feitelijk tenietgedaan.

Het is in deze situatie, waarin het recht dreigt te verworden tot een louter subjectief instrument van ‘sturing’ en ‘planning’, dat Schmitt teruggrijpt op de figuur van de ophouder. Hij wordt haar ditmaal gewaar in de negentiende-eeuwse jurist Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), voorman van de Historische School. In 1814 publiceerde Savigny een

invloedrijk pamflet, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, waarin hij stelde dat Duitsland nog niet toe was aan een codificatie, omdat het recht er nog volop in ontwikkeling was. Vanwege zijn pamflet zou Savigny achteraf een ultraconservatieve houding worden aangewreven: ‘Juist met zijn geschrift uit het jaar 1814’, betoogt Schmitt, ‘heeft Savigny volgens een wijdverbreide opvatting praktisch niets meer gedaan dan dat hij de codificatie van het Duitse burgerlijke recht met bijna een eeuw ophield (*aufhielt*), waarbij hij deze codificatie uiteindelijk toch niet kon verhinderen. Daarom zou hij in de rechtshistorische ontwikkeling eenvoudig aan de verkeerde kant hebben gestaan; zijn “historische” tendens zou slechts een levensvreemde, antiquarische en reactionaire zin hebben [gehad], omdat zij de op een nationale codificatie aandringende historische ontwikkeling remmend in de weg trad (*hemmend in den Weg trat*)’ (LeR, 22). Volgens Schmitt berustte deze ‘wijdverbreide opvatting’ echter op een misverstand; want Savigny was in werkelijkheid allesbehalve ‘levensvreemd, reactionair of antiquarisch’ geweest. Hij had de rechtswetenschap slechts willen oproepen zich te bezinnen op haar bestaansrecht in een tijdperk van codificatie. Haar opgave was, zo meende hij, om het recht dat zich spontaan in zijn historische ontwikkeling had gevormd, tot bewustzijn te brengen en voor een toekomstige codificatie rijp te maken.

Savigny zou met zijn oproep hebben geput uit de ‘diepere bron’ van een oeroude theologische voorstelling: die van de *katechon*. Dát was, aldus Schmitt, het ‘geheim van de uitzonderlijke werking’, de bron van zijn ‘kracht’. In dit verband stelt Schmitt de romanist op een lijn met diens tijdgenoot en collega aan de Berlijnse universiteit, de filosoof G.W.F. Hegel. Wij citeren de betreffende passage integraal: ‘de diepere betrekking ligt daarin, dat beiden, zowel Savigny als Hegel, de historische zin (*den geschichtlichen Sinn*) hebben, dat zesde zintuig, zoals Nietzsche het vol woede heeft genoemd, omdat het de Duitsers op de weg naar het openlijke atheïsme *ophoudt* (*aufhält*). De geesteshouding van beiden was epimetheïsch, maar het gelukte de epimetheïsche geest van Hegel ook de prometheïsche richting van zijn tijd te herkennen, te onderkennen en te begrijpen. Beiden waren echte ophouders, *katechonten* in de concrete zin van het woord, ophouders van de vrijwillige en onvrijwillige bespoedigers op de weg naar een restloze functionalisering. Hoogstens dient men zich af te vragen, wie van beiden de sterkere *katechon* was. Dat hangt ervan af, of men de vrijwillige of de onvrijwillige bespoedigers voor gevaarlijker

houdt. Vanuit het oogpunt van deze vraagstelling zou het zo kunnen zijn dat Nietzsches woedeaanval jegens Hegel aan het juiste adres was gericht, terwijl Savigny slechts de vrijwillige bespoedigers zag en door de onvrijwillige moeiteloos kon worden ingelijfd'.<sup>150</sup>

Schmitts vergelijking van Savigny en Hegel berust op 'de historische zin' (*den geschichtlichen Sinn*), waarover beiden zouden beschikken. In deze samenhang wijst Schmitt op Nietzsches woedeuitval jegens Hegel, die de Duitsers 'op de weg naar een openlijk atheïsme' zou hebben opgehouden. Vermoedelijk doelt hij op een aforisme uit Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* (1882), waarin deze 'de Duitsers' ervan beschuldigt 'de zege van het atheïsme het langst en het gevaarlijkst te hebben vertraagd (*verzögert*)'.<sup>151</sup> In dit verband wordt Hegel met name genoemd: 'Hegel', zo stelt Nietzsche, 'was [een] vertrager bij uitstek (*Verzögerer par excellence*), gezien de grandioze pogingen die hij ondernam om ons, nog tot het allerlaatst met een beroep op ons zesde zintuig, de "historische zin" (*den "historischen Sinn"*), van de goddelijkheid van het bestaan te overtuigen'.<sup>152</sup> Waar Schmitt de 'historische zin' specifiek toeschrijft aan Hegel, beschouwt Nietzsche deze veeleer als een eigenschap van de Duitsers in het algemeen, waarop de filosoof zich zou hebben beroepen, teneinde ze van de 'goddelijkheid van het bestaan' te overtuigen. Op die manier zou Hegel de zegetocht van een 'wetenschappelijk atheïsme' hebben 'vertraagd'. Het lijkt niet erg waarschijnlijk dat Nietzsche, zoals Schmitt suggereert, de theologische categorie van de *katechon* op het oog heeft gehad, daar hij deze nergens in zijn toch omvangrijke werk vermeldt. De typering van Hegel als een 'vertrager bij uitstek' dient hem bovendien om de laatste grote systematische filosoof, vanwege diens omarming van het moderne vooruitgangdenken, 'onwaarachtigheid' en een gebrek aan

---

<sup>150</sup> Later toegevoegd nawoord in Schmitt, C. (1985, oorspr. 1958), 'Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft', in Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlijn, Duncker und Humblot, 428 (cursivering Schmitt).

<sup>151</sup> Nietzsche, F.W. (1994, oorspr. 1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, in Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, bezorgd door Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Berlijn, De Gruyter, V/2, 281 (aforisme 357).

<sup>152</sup> De oorspronkelijke tekst luidt: 'Hegel namentlich war sein Verzögerer *par excellence*, gemäss dem grandiosen Versuche, den er machte, uns zur Göttlichkeit des Daseins zu allerletzt noch mit Hülfe unsres sechsten Sinnes, des "historischen Sinnes" zu überreden' (in *ibidem*, 281 (aforisme 357)).



integriteit te verwijten – eigenschappen die zich moeilijk laten verenigen met Schmitts interpretatie van de *katechon*.<sup>153</sup>

Schmitt typeert de geesteshouding van Hegel en Savigny als ‘epimetheïsch’, hetgeen in het Grieks letterlijk betekent ‘achteraf beschouwend’ of ‘na-denkend’.<sup>154</sup> Hij suggereert dat zij dankzij deze geesteshouding tot ‘echte ophouders’ zijn geworden. Zo zou Savigny, door het recht ‘na te denken’ in het licht van de concrete levensvorm waaraan het ontsprong – een die nimmer door een wetgever was ‘vooruit te denken’ – de ‘restloze functionalisering’ ervan hebben opgehouden en vertraagd. Schmitts observatie dat Savigny, zoals Hegel, van een epimetheïsche geesthouding getuigt, is daardoor te begrijpen dat de beroemde romanist, zich kerend tegen de willekeur van het ‘gestelde recht’, had benadrukt dat al het ware recht onwillekeurig vanuit ‘het leven der mensen zelf’ ontstond om pas achteraf door de juristenstand tot het niveau van wetenschappelijke reflectie te worden verheven. Juist op dit punt lijkt Savigny’s verwantschap met Hegel inderdaad onmiskenbaar: beiden herkennen in het recht het spontane en in zekere zin ook onbedoelde resultaat van een levensvorm, die eerst achteraf, door een beschouwende of ‘na-denkende’ geest, tot bewustzijn was gebracht.

Toch is het niet vanzelfsprekend dat Schmitt de intellectuele nabijheid van de beide denkers zozeer benadrukt. Want Savigny en Hegel waren niet alleen verwante geesten, maar vooral ook concurrenten. Zo zou Hegel in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) fel uithalen naar Savigny: ‘Een ontwikkelde natie of haar juristenstand het vermogen te ontzeggen om een wetboek te maken – daar het niet daarom te doen kan zijn een systeem van naar zijn *inhoud nieuwe* wetten te maken, maar de wettelijke inhoud die [reeds] voorhanden is in zijn bepaalde algemeenheid te herkennen, dat wil zeggen hem *denkend* te vatten – onder toevoeging

---

<sup>153</sup> Overigens zal Schmitt herhaaldelijk op Nietzsches ‘Hegel-duiding’ terugkomen, steeds in vrijwel identieke bewoordingen. Vergelijk bijvoorbeeld: BwW, 436 en DaHL, 2.

<sup>154</sup> Schmitt ontleent het begrip aan Konrad Weiss. Deze katholieke dichter beschrijft de ‘christelijke Epimetheus’ als een ‘tussen verleden en toekomst gespleten’ figuur, die zijn blik gericht houdt op het verleden waarin hij een nooit meer terug te halen beeld van de paradijselijke volmaaktheid gewaarwordt (cf. Weiss, K. (1933), *Der christliche Epimetheus*, Berlijn, Erwin Runge Verlag. Vergelijk hierover Kühlmann, W. (1994), ‘Im Schatten des Leviathan. Carl Schmitt und Konrad Weiss’, in Wacker, B. (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München, Wilhelm Fink Verlag, 89-114).

van de toepassing op het bijzondere – zou een der grootste beledigingen zijn die men een natie of die stand kan maken'.<sup>155</sup> Uit de collegeaantekeningen van een van Hegels studenten, K.G.J. von Griesheim<sup>156</sup>, valt op te maken dat Hegel hier bewust met Savigny polemiseert: diens afwijzing van een nationale codificatie zou neerkomen op een 'beleding' aan het adres van de Duitse natie en haar juristenstand. Want in de codificatie zou het er volgens Hegel niet zozeer om gaan – hetgeen Savigny inderdaad vreesde en beweerde – om een nieuw recht te scheppen, maar veeleer om een reeds voorhanden recht 'denkend te vatten' – en dat, suggereert Hegel, was bij uitstek een taak die de Duitse natie en haar juristenstand mocht worden toevertrouwd. Juist door het recht dat zich altijd al onwillekeurig in zijn concrete historische ontwikkeling had gevormd, neer te schrijven en te systematiseren in een algemeen geldend wetboek, zouden zij het, zo verwachtte Hegel, tot een hoger niveau van bewustzijn en reflectie weten te verheffen.

Hegels kritiek op Savigny blijkt de sleutel te bevatten tot Schmitts op het eerste oog raadselachtige suggestie dat de filosoof 'de sterkere *katechon*' zou zijn geweest, doordat hij, anders dan de jurist, het gevaar van 'onvrijwillige bespoeders' had ingezien. In het licht van het voorgaande is deze suggestie als volgt te begrijpen: waar Savigny zich keert tegen de Duitse codificatie, omdat hij daarin het werk van 'vrijwillige bespoeders' gewaarwordt, besluit Hegel, prometheïsch 'vooruit denkend', de idee van een codificatie te aanvaarden, omdat hij daarin behalve gevaren ook mogelijkheden ziet om een recht te bewaren dat zich reeds vanuit een concrete levensvorm heeft gevormd. Zo had Hegel zich ontpopt als de 'sterkere *katechon*', omdat hij erop had aangedrongen de codificatie, in plaats van haar tegen te houden, te verrijken met historische ervaringen. Dát was, aldus Schmitt, zijn kracht, zijn *prometheïsche* blik – een blik die

---

<sup>155</sup> De oorspronkelijk tekst luidt: 'Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, – da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem *Inhalte* nach *neuer* Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d.i. *denkend* zu fassen, – mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere, – wäre einer der grössten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Standen angetan werden könnte' (in Hegel, G.W.F. (1995, oorspr. 1820), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 183 (§ 211)).

<sup>156</sup> De collegeaantekening van Griesheim is te vinden in *ibidem*, 183 (vergelijk de enige, ongenummerde voetnoot aldaar).

Savigny had ontbeerd: Hegel was ervan doordrongen dat hij de traditie alleen voor de toekomst kon bewaren door haar te actualiseren, zoals hij omgekeerd ook geloofde dat hij de toekomst alleen voor een catastrofe kon behoeden door haar in de traditie te verankeren.

*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*

Dat Schmitt zich ook in de periode direct na de Tweede Wereldoorlog intensief met het Paulinische motief van de *katechon* heeft beziggehouden, blijkt uit het zogeheten *Glossarium*, een bundeling van dagboek aantekeningen die in de periode van 1947 tot 1951 zijn totstandgekomen: zij bevatten niet minder dan tien referenties aan de figuur van de ophouder.<sup>157</sup> De eerste dateert uit de winter van 1947, de laatste uit het najaar van 1949. Daarbij gaat het om twee typen van verwijzingen: die waarin Schmitt nagaat of een concrete historische persoon of instantie is aan te merken als de ophoudende macht en die waarin hij onderzoekt wat, meer in het algemeen, de definiërende kenmerken van de *katechon* zijn. Het eerste type blijkt overigens van het tweede afhankelijk: ‘ik ben er zeker van’, zo stelt Schmitt, ‘dat wij het over vele concrete namen tot op de dag van vandaag eens kunnen worden, zodra het begrip maar voldoende helder is’ (G, 63 (19-12-1947)).

Over de eerste categorie – die van concrete identificaties – kunnen we kort zijn: Schmitt grijpt in de meeste gevallen terug op eerdere voorbeelden (het *imperium romanum*, het middeleeuwse keizerrijk, de Rooms-katholieke kerk en de Tsjechische president Masaryk).<sup>158</sup> Alle overige gevallen betreffen negatieve identificaties, dat wil zeggen voorbeelden van personen die volgens Schmitt *niet* als ophouder zijn aan te merken (de Duitse publicist Oswald Spengler, de Britse staatsman Winston Churchill en de Amerikaanse diplomaat John Foster Dulles).<sup>159</sup> Hierop lijkt Schmitt maar één uitzondering te maken: hij suggereert dat ook de Jesuïetenorde op enig moment heeft gediend als een ophoudende macht: ‘Mogelijk was de Jesuïetenorde de *katechon*. Maar sinds 1814? Een gerestaureerde *katechon*?’ (G, 70 (27-12-1947)). Al wordt de suggestie niet weersproken,

<sup>157</sup> Het betreft de volgende aantekeningen: G, 63 (19-12-1947), 70 (27-12-1947), 80 (11-1-1948), 113 (13-3-1948), 125 (9-4-1948), 153 (23-5-1948), 165 (16-6-1948), 253 (4-7-1949), 272 (25-9-1949) en 273 (1-10-1949).

<sup>158</sup> Cf. G 63 (19-12-1947), 113 (13-3-1948) en G 273 (1-10-1949).

<sup>159</sup> Cf. G 63 (19-12-1947) en G 125 (9-4-1948).

zij lijkt onwaarschijnlijk. Kenmerkend voor de *katechon* is immers dat zijn plaats nimmer onbezet kan blijven, omdat de geschiedenis dan tot een einde zou komen (cf. G, 63 (19-12-1947)). Met dit kenmerk is niet in overeenstemming te brengen dat de ophoudende macht tijdelijk kan wegvallen, om vervolgens in haar oude toestand te worden hersteld. Een ‘gerestaureerde *katechon*’ lijkt daarom ondenkbaar.

Bij de tweede categorie van verwijzingen – waarbij Schmitt de definiërende kenmerken van de *katechon* aan het licht probeert te brengen – willen wij wat langer stilstaan. Hier blijkt zich namelijk een nieuw element in zijn leer aan te dienen. Het treedt voor het eerst naar voren in een gedachte die Schmitt luttele dagen voor kerstmis 1947 aan zijn dagboek toevertrouwt: ‘Ik geloof in de *katechon*; hij is voor mij de enige mogelijkheid om als christen de geschiedenis te begrijpen en betekenisvol te vinden. De Paulinische geheime leer is niet geheimer dan of ook maar even geheim als welke christelijke existentie dan ook. Wie niet zelf *in concreto* van de *katechon* weet (*weiss*), kan deze plaats niet duiden. Tot de *katechon* komt Haymo von Halberstadt, als bron van de *katechon* en veel duidelijker dan deze’ (G, 63 (19-12-1947)). Schmitt opent zijn notitie met een bekentenis: ‘ik geloof in de *katechon*’. Daarmee is de toon gezet: het inzicht dat ophoudende machten en krachten in de geschiedenis werkzaam zijn, is blijkbaar niet primair van theoretische aard, maar berust op een geloofsact. Anders dan in zijn eerdere geschriften legt Schmitt thans het accent op een christelijk-existentiële ervaring van de ophouder: de leer van de *katechon* is in zoverre ‘geheim’, dat zij enkel kan worden verstaan door diegene die zelf *in concreto* van de ophouder weet – en dat laatste geldt alleen voor de gelovige. Zo suggereert Schmitt dat de figuur van de *katechon* geen object van ‘kennis’ (*Erkenntnis*) kan zijn, maar alleen het resultaat van een existentieel ‘weten’ (*Wissen*), gebaseerd op een ervaring van wat het betekent om zich op te houden in een eindige historische wereld waarin de eeuwigheid zich reeds heeft aangekondigd, maar nog niet is ingetreden.<sup>160</sup>

Enigszins verwonderlijk is in dit verband de verwijzing naar Haymo von Halberstadt, die door Schmitt – met een formulering die

---

<sup>160</sup> Hier springt de verwantschap met de *katechon*-interpretatie van Martin Heidegger in het oog. Want ook Heidegger benadrukt dat het motief van de *katechon* alleen ‘vanuit een voltrekking van de christelijke levenservaring’ zelf is te begrijpen, waarbij hij, meer specifiek, doelt op een christelijke ervaring van de tijd, namelijk een als ‘uitstel’ (*Frist*) ervaren tijd (cf. Heidegger (1995), 112).

overigens aan duidelijkheid te wensen overlaat – wordt opgevoerd als getuige en bron van de christelijk-existentiële interpretatie. Grossheutschi zegt deze referentie ‘niet goed te begrijpen’, daar Haymo’s uitweidingen over de ophouder zich ‘in niets’ zouden onderscheiden van de hoofdstroming der *katechon*-duidingen.<sup>161</sup> Die opvatting lijkt ons onjuist. Zo benadrukt juist Haymo in zijn bespreking van Paulus’ tweede Tessalonicenzenbrief dat ‘hier op een geheimzinnige manier [over de ophouder] wordt gesproken (*obscure hic locutus est*)’. De verklaring voor die geheimzinnigheid is er volgens Haymo in gelegen dat iemand der Romeinen de Paulinische leer wel eens kon aangrijpen om een vervolging van de christenen uit te lokken. Tegen deze achtergrond wordt Schmitts verwijzing naar de monik begrijpelijk: hij verwijst naar Haymo om zijn these dat de leer van de *katechon* ‘geheim’ is, kracht bij te zetten.

Geheim is volgens Schmitt niet alleen de leer, namelijk voorzover die voor de ongelovigen verborgen moet blijven, maar ook de *katechon* zelf. Want het gaat hier om ‘een totale presentie verborgen onder de sluiers van de geschiedenis (*une présence totale cachée sous les voiles de l’histoire*)’ (G, 80 (11-1-1948)). Tot het wezen van de *katechon* behoort, met andere woorden, dat hij *verborgen* is, dat hij, ofschoon altijd en overal werkzaam, niet als zodanig (her)kenbaar is. Daarbij kan het nauwelijks toeval zijn dat de *katechon* zich op eenzelfde wijze manifesteert als degene die hij wordt geacht op te houden, namelijk de antichrist die, zoals de apostel suggereert, eveneens alomtegenwoordig en verborgen is (cf. 2 Tess 2:7). In tegenstelling tot de *katechon* zelf blijken zijn concrete dragers juist zichtbaar en eindig. Zo schetst Schmitt een scherp contrast tussen enerzijds de *katechon* die van alle tijden en verborgen is, en anderzijds de dragers van diens opgave die juist ‘splinterachtig fragmentarisch’ en van ‘voorbijgaande’ aard zouden zijn (G, 63 (19-12-1947)).

Met betrekking tot de kenmerken van de *katechon* valt er uit Schmitts formulering nog iets op te maken: hij suggereert dat wij, eindige historische actoren, ons niet met de *katechon* zelf, maar slechts met diens ‘opgave’ (*Aufgabe*) kunnen identificeren. Hier toont zich, naar wij menen, een cruciaal aspect van Schmitts leer dat in de literatuur onderbelicht is gebleven: de figuur van de ophouder blijkt te staan voor een theologisch-politieke *verantwoordelijkheid*, een ‘opgave’ die op ons zou rusten om het kwaad te bestrijden zonder dat wij het definitief kunnen overwinnen. Wat Schmitt probeert duidelijk te maken, is dat wij er niet op voorhand van

---

<sup>161</sup> Grossheutschi (1996), 78.

verzekerd kunnen zijn, dat wij niet *zelf* het kwaad belichamen dat wij meenden tegen te gaan. Want dát, suggereert Schmitt, is een zekerheid die de apostel ons niet heeft willen geven – ook in die zin blijft de Paulinische leer ‘geheim’: voor ons moet ongewis blijven hoe en wanneer de *katechon* in de geschiedenis werkzaam was en of hij erin slaagde ons voor het kwaad te behoeden.<sup>162</sup> Zo blijkt de *katechon* zelf weliswaar bestand tegen het kwaad, maar niet zijn concrete historische dragers die, zodra zij de verlossing aan hun zijde wanen, reeds zijn toegetreden tot het kamp van hem die zij meenden te bestrijden.

Dat de *katechon* en het heil niet met elkaar verward mogen worden, benadrukt Schmitt in een late dagboek aantekening. ‘De *katechon*’, zo noteert hij in september 1949 in zijn dagboek, ‘dat is het tekort, dat is honger, nood en onmacht. Dat zijn degenen die niet regeren, dat is het volk; al het andere is massa en object van planning. Wonderlijke kracht van de niet-oppositionele negatie, sociale rechtsstaat, geschiedenis’ (G, 272 (25-9-1949)). In deze aantekening verbindt Schmitt de figuur van de *katechon* nadrukkelijk met de beperkingen van de historische conditie, meer in het bijzonder met het lijden van een gevallen mensheid die onder ‘honger, nood en onmacht’ gebukt zou gaan. De leer van de *katechon*, zo suggereert hij, biedt ons geen uitzicht op de verlossing, maar articuleert slechts het menselijke ‘tekort’. Zij stelt ons voor de ‘opgave’ dat tekort, de menselijke hang naar wetteloosheid, in een politiek-juridische orde te bestrijden.<sup>163</sup> Opmerkelijk genoeg wordt deze orde thans niet meer van

---

<sup>162</sup> Wij merken terzijde op dat de notie van het geheim in de christelijke traditie altijd al in de structuur van de verantwoordelijkheid was ingeschreven. Aldus was het bij de beproeving van Abraham: voor hem moest gods wil een mysterie blijven, opdat hij zich niet achter een bevel of stelregel kon verschuilen en vanuit zichzelf alleen, en voor eigen rekening, over het lot van Isaak zou beslissen. Weliswaar kreeg Abraham een bevel, namelijk het bevel om zijn zoon te offeren, maar belangrijker is, zo betoogt althans de filosoof Emmanuel Levinas, dat dit bevel vervolgens werd herroepen, dit om een verantwoordelijkheid zichtbaar te maken die op de gelovige zou rusten. Vergelijk in die zin Emmanuel Levinas: ‘Abrahams opmerkzaamheid voor de stem die hem terugleidde naar de ethische orde door hem te verbieden een menselijk offer te brengen, is het hoogtepunt van het drama. Dat hij de eerste stem gehoorzaamde is verbazingwekkend: dat hij voldoende distantie had ten opzichte van die gehoorzaamheid om de tweede stem te horen – dat is het essentiële’ (in Levinas, E. (1976), *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana; vertaald als Levinas (1996), *Proper names*, uit het Frans vertaald door Michael Smith, Stanford, Stanford University Press, 77).

<sup>163</sup> Een vergelijkbare suggestie is te vinden in G, 253 (4-7-1949): De Roomse kerk, zo veronderstelt Schmitt hier, had slechts kunnen uitgroeien tot de machtige

bovenaf gedacht, maar van onderop, vanuit het perspectief van het ‘volk’, dat zou beschikken over een ‘wonderlijke kracht van de niet-oppositionele negatie’. Zo suggereert Schmitt dat de *katechon*, als hij al historisch werkelijk was, zich niet aan de zijde van de machtigen zou scharen, maar aan die van het volk, en wel, die van een volk dat weigert te worden gereduceerd tot een object van ‘planning’ en ‘manipulatie’.

Daarmee stuiten wij – naast de christelijk-existensiële wending – op een tweede ommekeer in Schmitts denken over de *katechon*: vermoedelijk is het de ervaring van de oorlog die hem tot het inzicht brengt dat de staat zich, in plaats van te fungeren als garant van recht en orde, ook kan ontpoppen als drager van de wetteloosheid. Dat is althans de betekenis die Schmitt in zijn naoorlogse dagboek aantekeningen lijkt toe te schrijven aan de nationaal-socialistische staat: die van een ophoudende macht die in zijn tegendeel, een tot orde verheven wetteloosheid, is omgeslagen.<sup>164</sup> In dit verband spreekt Schmitt van een ‘dialectiek van het absolutisme en de soevereiniteit’: de absolute macht van de soeverein kan, ofschoon bedoeld om de wetteloosheid op te houden, zelf omslaan in die wetteloosheid en uitlopen op een vernietiging van de bestaande orde. De wetteloosheid zou zich daarbij manifesteren als een gebrek aan realiteitszin: ‘Uiteindelijk’, betoogt Schmitt, ‘zit de absolute soeverein, versperd door antichambres en kanselarijchefs, in de ijzige eenzaamheid van zijn almacht. Dat is dus de macht als verschijning’ (G, 152 (23-5-1948)). Het is tegen deze achtergrond – van een ophoudende macht die in haar tegendeel is omgeslagen en zich doet gelden als wetteloosheid – dat de katholieke jurist zijn hoop vestigt op de weerbarstigheid van het ‘volk’, dat zich aan alle pogingen het tot object van een wetteloze orde te maken, heeft weten te onttrekken.

---

historische realiteit die zij was geworden door zichzelf in het recht – en als een juridische instelling – vorm te geven. Maar door zich aldus te verwerklijken, had zij zich vanuit een ‘idealistisch oogpunt’ gecompromitteerd: zij had zich ingelaten met het geweld van deze wereld, terwijl haar missie was om ‘niet van de wereld’ te zijn. In dit verband identificeert Schmitt de kerk als de ‘grootste misdadiger’ (*schlimmste Verbrecher*), daar zij zich willens en wetens en in strijd met haar geestelijke roeping van het geweld van deze wereld zou hebben bediend (G 253 (4-7-1949), vergelijk hierover ook: Grossheutschi (1996), 84).

<sup>164</sup> Zo benadrukt Schmitt bijvoorbeeld in een aantekening uit het voorjaar van 1949 dat ‘zichtbaarheid, vorm en openbaarheid’ behoren tot het ‘wezen van het recht’, om vervolgens vast te stellen dat ‘het stuitende aan Hitlers geheime bevelen (zelfs tot executie) het gebrek aan zichtbaarheid, vorm en openbaarheid was’ (G, 235 (25-4-1949)).

Na de oorlog herkent Schmitt hierin de laatste historische drager van de ophoudende macht.

*Drei Stufen der historischen Sinngebung*

In 1950 publiceert Schmitt een drietal werken waarin de figuur van de ophouder een prominente rol vervult: twee boeken, *Ex captivate salus* en *Der Nomos der Erde*, en een artikel, ‘Drei Stufen der historischen Sinngebung’.<sup>165</sup> In het laatste verdedigt hij de stelling dat een geschiedfilosofisch denken en spreken binnen het politieke bereik onontkoombaar is geworden: ‘alle mensen die plannen maken en de massa’s onder hun plannen trachten te brengen, bedrijven tegenwoordig in de een of andere vorm geschiedfilosofie’ (DSHS, 927). De Duitse geschiedfilosoof Karl Löwith (1897-1973) zou deze ‘stand van zaken’ het helderst en scherpst onder woorden hebben gebracht (DSHS, 928). Schmitts loftuiting, die er alle aanzien van heeft oprecht gemeend te zijn en die ook op geen enkel moment wordt herroepen, getuigt van een zeldzame generositeit jegens een van zijn belangrijkste voormalige critici.<sup>166</sup> Zo prijst hij Löwith niet alleen vanwege diens inzicht dat het politieke steeds ook een geschiedfilosofische zingeving veronderstelt – een inzicht dat hij kennelijk omarmt en van groot belang acht –, maar ook vanwege diens poging om de geschiedfilosofie tot een meer oorspronkelijke ‘geschiedtheologie of zelfs eschatologie’ te herleiden. Door deze weg te bewandelen zou Löwith zijn ‘superioriteit’ hebben bewezen ten opzichte van andere historici en geschiedfilosofen (DSHS, 928).

Zelf ontwaart Schmitt in de geschiedfilosofie ‘drie lagen van historische zingeving’. De eerste betreft de voorstelling dat zich in de geschiedenis ‘grote parallellen’ voordoen, in die zin dat het heden zich

---

<sup>165</sup> *Ex captivate salus* laten wij hier verder onbesproken, omdat het slechts een negatieve identificatie van de *katechon* bevat: zo merkt Schmitt hierin op, dat de Franse historicus Alexis de Tocqueville (1805-1859), ondanks zijn diepe ‘geestehistorische besef’, de idee van de ophouder vreemd is gebleven (in CS, 31).

<sup>166</sup> Löwith, K. (1981, oorspr. 1935), ‘Der occasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt’, in Löwith, K., *Sämtliche Schriften*, heruitgegeven door Klaus Stichweh en Marc B. de Launey, Band 5, Stuttgart, Metzler Verlag. Denkbaar is dat Schmitt eenvoudig niet wist dat het artikel van de hand van Löwith was, daar deze het onder een pseudoniem had gepubliceerd. Volgens Löwith zelf vermoedde Schmitt dat Georg Lukács schuilging achter het pseudoniem (cf. Löwith, K. (1989), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 87).



steeds ook herkent in een bepaald verleden. Daarbij valt bijvoorbeeld te denken aan de negentiende eeuw die zichzelf spiegelde aan de tijd van de Romeinse burgeroorlogen en het vroege christendom. Tot deze laag rekent Schmitt zowel het 'eschatologische' als het 'cyclische' denken: 'het cyclische denken', zo betoogt hij, 'kan zich net zo goed als het eschatologische bedienen van de grote parallellen. Beide vinden daarin het bewijs voor het einde van een tijdperk, de zekerheid van een geschapen tijd, van een *tempo esaurito*' (DShS, 929). In laatste instantie zou het cyclische denken echter, anders dan het eschatologische, in mythische voorstellingen gevangen blijven: 'Wij zijn er met Karl Löwith van overtuigd dat het heidendom niet in staat is tot een historisch denken, omdat het cyclisch denkt. In de kringlopen van een eeuwige terugkeer verliest het historische zijn specifieke zin' (DShS, 928). Het cyclische denken, zo oppert Schmitt, is geen werkelijk *historisch* denken, want het is geneigd de specifieke eigenheid van ieder historisch moment op te heffen in het beeld van een eeuwige terugkeer van hetzelfde.

Daarmee dient zich de vraag aan of het eschatologische denken, in tegenstelling tot het cyclische, wél als een historisch denken is te kwalificeren. 'Die vraag wordt', aldus Schmitt, 'bijna altijd ontkennend beantwoord' (DShS, 929). Het eschatologische denken zou zich namelijk blindstaren op het naderende einde en zo de historische werkelijkheid zelf uit het oog verliezen. Schmitt suggereert dat er van het visioen van het einde zelfs een verlamme werking uitgaat: oog in oog met het einde lijkt het zinloos om gedachten te wijden aan de geschiedenis: 'De levendige verwachting van het onmiddellijk op handen zijnde einde lijkt alle geschiedenis haar zin te ontnemen en bewerkstelligt een eschatologische verlamming (*eschatologische Lähmung*) waarvan vele historische voorbeelden bestaan' (DShS, 929). Schmitt laat na die voorbeelden te specificeren. Wel geeft hij aan hoe het gevaar van een 'eschatologische verlamming' in vroeger tijden werd overwonnen: zo zou het 'middeleeuwse keizerschap' de overspannen eindtijdverwachting hebben getemperd door zich op te werpen als drager van een ophoudende macht (DShS, 929).

Het is voor Schmitt aanleiding een tweede laag van historische zingeving aan de orde te stellen: de *katechontische*. Waar de gelovige zich dreigt te verliezen in verlamme eindtjdivisioenen, zou het geloof in de *katechon* hem dwingen zijn blik opnieuw naar de geschiedenis te keren, waarin hij thans een tijdelijke maar *durende* realiteit zou herkennen. In dit verband beschrijft Schmitt de Paulinische figuur met behulp van een

metafoor: die van een ‘brug’ die de kloof van een eschatologische verlamming overspant – wij citeren de passage integraal: ‘De brug ligt in de voorstelling van een kracht die het einde ophoudt en het kwaad onderdrukt. Dat is de *kat-echon* van de geheimzinnige plaats in Paulus’ tweede Tessalonicenzenbrief. Het middeleeuwse keizerschap van de Duitse vorsten begreep zichzelf historisch als *kat-echon*. Nog Luther heeft het zo begrepen, terwijl Calvijn een beslissende stap zet, wanneer hij niet meer het rijk, maar de prediking van het woord gods voor de *kat-echon* houdt. De voorstelling van houdende en ophoudende krachten en machten laat zich in de een of andere vorm wel bij iedere grote historicus aanwijzen. Nietzsche had vol woede juist in Hegel en in het zesde, het historische zintuig van de Duitsers, de grote vertrager op de weg naar het openlijk atheïsme gezien. In Hans Freyers recent verschenen *Weltgeschichte Europas* (II, 616, 915) treden houdende krachten als *katechonten* op. Zeer zeker moeten we ervoor waken het woord tot een generaliserende omschrijving van louter conservatieve of reactionaire tendensen te maken. We mogen het niet gebruiken om door behouders en vertragers Diltheys typenverzamelingen van het historisme met enkele exemplaren uit te breiden. De oorspronkelijke historische kracht van de *katechon* blijft desondanks bestaan en is in staat de anders intredende eschatologische verlamming te overwinnen’ (DShS, 930).

In zijn beschouwing van de *katechon* noemt Schmitt een aantal elementen die hij ook elders in zijn werk naar voren brengt: de referentie aan de middeleeuwse rijksduiding, de suggestie dat de voorstelling van ‘houdende en ophoudende machten en krachten’ voor historici onontbeerlijk is, de verwijzingen naar Nietzsches woedeaanval jegens Hegel en naar Freyers waarschuwing om de *katechon* vooral niet in een louter behoudende zin op te vatten.<sup>167</sup> Nieuw is de referentie aan Luther en Calvijn; maar juist hier laat Schmitt een eigen interpretatie achterwege en beperkt hij zich tot een weergave van het gevestigde beeld, namelijk dat de eerste nog de middeleeuwse rijksduiding zou hebben aangehangen, terwijl de tweede een ‘beslissende stap’ zou hebben gezet door de ophoudende macht met de prediking van het evangelie te verbinden.<sup>168</sup> Nieuw is ook de poging om het *katechontische* denken af te zetten tegen een historisme à la Dilthey. Waar het historisme zich zou trachten in te leven in het verleden ‘zoals het werkelijk was’ – en de vooroordelen van het heden uit

<sup>167</sup> Cf. G, 63 (19-12-1947); BwW, 436 en DaHL, 2.

<sup>168</sup> Zie hierboven.

alle macht zou onderdrukken –, zou het *katechontische* denken het verleden juist bewust proberen in te zetten voor een *actuele* strijd, te weten: de bestrijding van de wetteloosheid.<sup>169</sup> Daaraan, zo meent Schmitt, dankt het zijn ‘geschiedkracht’ (*Geschichtskraft*), zijn vermogen om het gevaar van een eschatologische verlamming te overwinnen.

Waar het eschatologische denken volgens Schmitt een ervaring van het *betekenisvolle* verloop van de geschiedenis mogelijk maakt, garandeert het *katechontische* een ervaring van de *duur* daarvan. Toch is het beslissende kenmerk van het historische denken hiermee nog niet gegeven, te weten: dat het recht doet aan de specifieke *eigenheid* van ieder moment. Schmitt onderscheidt daarom een derde laag van historische zingeving die duidt op de ‘oneindige eenmaligheid van het historisch werkelijke’ (DShS, 930). Deze laag zou zijn terug te voeren op het christelijke dogma van de incarnatie; zij zou niet enkel staan voor een ‘vleeswording’, maar ook voor een ‘geschiedwording’ van de waarheid: met de komst van Christus in de geschiedenis, zo meent Schmitt, is de waarheid zelf historisch geworden. Een consequentie daarvan is dat het christendom niet eenvoudig *in abstracto* door zijn voorschriften en rituelen kan worden begrepen, maar alleen door de in wezen unieke historische gebeurtenis waarvan die rituelen en voorschriften achteraf getuigen. Schmitt karakteriseert het christelijke geschiedbeeld dan ook als de *overdenking* van een ‘historische gebeurtenis van oneindige, niet toe te eigenen, niet in bezit te nemen eenmaligheid’ (DShS, 930). Hierin wordt hij een derde laag van historische zingeving gewaar: de *epimetheïsche*.

Wat kunnen we nu afleiden uit Schmitts artikel met betrekking tot de leer van de *katechon*? Wat is daarin nieuw ten opzichte van de reeds geformuleerde leer? Het belangrijkste lijkt ons dat Schmitt de Paulinische figuur thans presenteert als een *categorie van historische zingeving* die van andere categorieën afhankelijk blijkt te zijn. Zo laat hij het *katechontische* denken verschijnen als deel van ‘gelaagd’ geschiedbeeld, waartoe ook een eschatologische en een epimetheïsche ‘laag’ zouden behoren. Elk van deze lagen, zo suggereert Schmitt, is onontbeerlijk – zou een daarvan wegvallen, dan zou het christelijke geschiedbeeld als zodanig zijn zin en

---

<sup>169</sup> Op dit punt vertoont Schmitts kritiek op het historisme een opvallende verwantschap met die van Benjamin: ook Benjamin vestigt immers de aandacht op het ‘kritische, gevaarlijke moment’ dat aan het ‘ware beeld van het verleden’ ten grondslag zou liggen en dat het historisme zou hebben trachten te verduisteren (cf. GS V/1, 579 (N3,1) en GS I/2, 695 (these VI)).

samenhang verliezen. Zo zou een zuiver *eschatologisch* denken, zonder de correctie van het *katechontische*, dreigen ten prooi te vallen aan een ‘eschatologische verlamming’, een vertwijfelde preoccupatie met het einde die blind is voor de historische werkelijkheid zelf. Op zijn beurt zou een zuiver *epimetheïsch* denken, zonder de oriëntatie op het *eschatologische*, gevaar lopen zich te verliezen in de ‘oneindige eenmaligheid van het historisch werkelijke’, een verlamme fascinatatie voor het unieke die richting ontbeert. En een zuiver *katechontisch* denken zou ten slotte, zonder inbedding in het *epimetheïsche*, dreigen te verworden tot een louter conservatieve tendens, te weten: de neiging om aan het voorbije vast te houden zonder het te ‘overdenken’. Dit is wel de kern van Schmitts artikel: de leer van de *katechon* staat niet op zichzelf, maar is verbonden met het *eschatologische* en het *epimetheïsche*. Want alleen zo, door een ‘stapeling’ van deze ‘drie lagen van historische zingeving’, kan een zinvol en coherent geschiedbeeld ontstaan.

### *Der Nomos der Erde*

In 1950 verschijnt Schmitts naoorlogse magnum opus, *Der Nomos der Erde*, een omvangrijke studie naar de grondslagen van het Europese publiekrecht. Eerder bespraken wij reeds de belangrijkste thesen en argumenten van dit werk<sup>170</sup>; hier willen wij ons beperken tot een lezing van die passages waarin de auteur uitdrukkelijk refereert aan het motief van de *katechon*. Dit gebeurt voor het eerst in een paragraaf die is gewijd aan het middeleeuwse keizerrijk (NdE, 26 e.v.). Volgens Schmitt was het kenmerkend voor dit rijk dat het zijn eindigheid alsook die van deze wereld in het oog behield en desondanks tot een ‘historische macht’ wist uit te groeien. Dat laatste was allerminst vanzelfsprekend. De keizer had immers, met het indringende visioen van het einde voor ogen, gemakkelijk in de greep van een ‘eschatologische verlamming’ kunnen geraken, een besluiteloosheid waardoor zijn rijk zwak en stuurloos was geworden. Dat dit niet geschiedde, was volgens Schmitt te danken aan de voorstelling van een houdende macht: ‘het beslissende geschiedmachtige begrip van zijn continuïteit is dat van de ophouder, de *katechon*’ (NdE, 29). Door zich met deze Paulinische figuur te vereenzelvigen, had de middeleeuwse keizer zich voorzien van een unieke vorm van legitimiteit – een heilshistorisch aura dat zijn gezag haast onaantastbaar leek te maken. Zo had hij,

---

<sup>170</sup> Zie hierboven hoofdstuk III.

aldus Schmitt, de vertwijfeling overwonnen en de continuïteit van zijn machtsuitoefening zeker gesteld.

In de bespreking van de ophoudende macht van het middeleeuwse keizerrijk ziet Schmitt aanleiding tot een bespiegeling van meer algemene aard: 'Ik geloof niet dat voor een oorspronkelijk christelijk geloof een ander geschiedbeeld dan dat van de *kat-echon* überhaupt mogelijk is. Het geloof dat een ophouder het einde van de wereld terughoudt, slaat de enige brug die leidt van een eschatologische verlamming van al het menselijke gebeuren tot een zo grootse historische macht als die van het christelijke keizerschap der Germaanse koningen. De autoriteit van schrijvers en kerkvaders als Tertullianus, Hiëronymus en Lactantius Firmianus, en de christelijke uitwerking van Sibyllijnse profetieën verenigen zich in de overtuiging dat alleen het *imperium romanum* en de christelijke voortzetting daarvan het voortbestaan van het tijdperk verklaren en het behoeven voor de overweldigende macht van het kwaad. Dat was bij de Germaanse monniken een helder christelijk geloof van de sterkste historische kracht, en wie de zinnen van Haymo von Halberstadt of Adso niet vermag te onderscheiden van de duistere orakels van de Pseudomethodius of de Tiburtijnse Sibylle, zal het keizerschap van de christelijke middeleeuwen slechts in bedrieglijke algemeenheden en parallellen met niet-christelijke machtsfenomenen, niet echter in zijn concrete historiciteit kunnen begrijpen' (NdE, 29-30).

Meteen in de eerste zin maakt Schmitt duidelijk dat het geloof in de *katechon* is te beschouwen als een onmisbaar element van ieder 'oorspronkelijk christelijke geloof', dus niet alleen het middeleeuwse, maar ook het moderne en zelfs het twintigste-eeuwse.<sup>171</sup> De zin klinkt als een echo van de gedachte die wij eerder aantreffen in zijn dagboek: 'Ik geloof in de *katechon*; hij is voor mij de enige mogelijkheid om als christen geschiedenis te begrijpen en betekenisvol te vinden' (G, 63 (19-12-1947)). In beide gevallen is sprake van een bekentenis die wordt ingeluid met de woorden 'ik geloof'. Waar Schmitt het geloof in de *katechon* in zijn dagboek op zichzelf betreft (hij schrijft: 'het is *voor mij* de enige mogelijkheid'), kiest hij in *Der Nomos der Erde* algemenere bewoordingen (hij schrijft: 'ik geloof niet dat (...) een ander geschiedbeeld (...) überhaupt mogelijk is'). Met deze nieuwe formulering lijkt hij het geloof in de *katechon* – of liever: de bekentenis tot de *katechon* – tot een wezenlijk bestanddeel van het christendom zelf te maken. Zou het christendom het

---

<sup>171</sup> Cf. Grossheutschi (1996), 93.

geloof in de ophouder niet rekenen tot zijn centrale leerstellingen, dan zou het zijn greep op de historische werkelijkheid verliezen en daarmee de mogelijkheid van een politieke theologie.

In dit verband grijpt Schmitt terug op de metafoor van de ‘brug’: het geloof in de ophouder zou dienen als een ‘brug’ die het gevaar van een eschatologische verlamming overspant en leidt tot een ‘zo grootse historische macht’ als die van het middeleeuwse keizerrijk. Ook hier blijkt Schmitt zijn vroegere these te radicaliseren: want waar hij het eerder had over ‘de mogelijkheid van een brug’ (*die Möglichkeit einer Brücke*), spreekt hij thans van ‘de enige brug’ (*die einzige Brücke*), aldus suggereërend dat de gelovigen het niet zonder het geloof in de *katechon* kunnen stellen. Onthullend is in dit verband de keuze van auteurs die Schmitt ter staving van zijn interpretatie aanhaalt: zo noemt hij de antieke schrijvers Tertullianus, Hiëronymus en Lactantius, alle drie representanten van een apologetische of staatsbevestigende traditie van *katechon*-interpretaties<sup>172</sup>, om vervolgens, voor de middeleeuwen, alleen de ‘Germaanse monniken’ Adso de Montier-en-Der en Haymo von Halberstadt te vermelden, vertegenwoordigers van respectievelijk een staatsbevestigende en een staatsneutrale duidingstraditie.<sup>173</sup> Wij merken op dat de staatskritische duidingstraditie die in auteurs als Hippolytus en Herveus Burgidolensis eloquente woordvoerders vindt, hier opvallend afwezig is. Zij past dan ook niet bij Schmitts bewering dat alleen het geloof in de *katechon* tot een zo grootse macht als die van het christelijke keizerrijk kon leiden en lijkt deze zelfs te weerspreken.<sup>174</sup>

<sup>172</sup> Zie hierboven, paragraaf 2. Alleen de *katechon*-interpretatie van Hiëronymus hebben wij niet afzonderlijk besproken, omdat zij slechts een terloopse opmerking betreft. Hiëronymus suggereert dat het rijk als ophouder van de antichrist het belang van de christenen dient (cf. Hiëronymus, ‘Ad Algasiam’, in *Patrologia latina*, band XXII, col. 1037).

<sup>173</sup> Cf. Adso Dervensis (1976, oorspr. circa 950), *De ortu et tempore antichristi*, bezorgd door Daniël Verhelst, Turnhout, Brepols, 26, rr. 109-124. Voor een bespreking van de ‘staatsneutrale’ rijksduiding van Haymo zie hierboven, paragraaf 2.

<sup>174</sup> De reden dat Schmitt naar de genoemde auteurs verwijst is om hun rijksduidingen te contrasteren met de ‘duistere orakels van de Pseudomethodius of de Tiburtijnse Sibylle’ (NdE, 30). Het betreft in beide gevallen laat-antieke voorstellingen van een keizer die, alvorens het einde der tijden aanbreekt, een tijd van vrede brengt, waarna hij afreist naar Jeruzalem om er de komst van de antichrist af te wachten. Schmitt waarschuwt ervoor het geloof in *katechon* te verwarren met deze ‘duistere orakels’. Dit zou er volgens hem toe kunnen leiden dat het

Hoewel Schmitt suggereert dat het geloof in de *katechon* van alle tijden is, beperkt hij zich in het vervolg van zijn betoog tot een bespreking van de middeleeuwse rijksduiding. Zo acht hij het van groot belang dat ‘het ambt van de keizer in het geloof van de christelijke middeleeuwen geen in zich absolute en alle andere ambten absorberende of consumerende machtstelling betekent’ (NdE, 31). De middeleeuwse keizer zou slechts zijn beschouwd als een vorst temidden van andere, heersers van een land en volk. Van deze andere vorsten zou hij zich alleen hebben onderscheiden door zijn opgave, de bij het koningschap ‘tredende prestatie van de *katechon*’ (*die hinzutretende Leistung des Katechons*). ‘Het is’, zo meent Schmitt, ‘de verheffing van een kroon, maar geen loodrechte, verticale stijging, dus geen koningschap over koningen, geen kroon boven kronen, geen verlengstuk van de koninklijke macht of zelfs, zoals later, deel van de dynastieke macht, maar een opdracht die stamt uit een volstrekt andere sfeer dan de waardigheid van het koningschap’ (*ein Auftrag, der aus einer völlig anderen Sphäre stammt als die Würde des Königtums*, NdE, 31). Hoewel de middeleeuwse keizer volgens Schmitt niet ‘verticaal’ of ‘loodrecht’ boven de andere vorsten staat, zou hij zijn belast met een bijzondere, heilhistorische ‘opdracht’. Anders dan de ‘gewone’ vorsten, zou hij namelijk bij de uitoefening van zijn macht niet slechts optreden als heerser van zijn rijk, maar als hoeder van de gehele christelijke wereld, en niet enkel het slechte, maar het kwaad als zodanig dienen te bestrijden.

Omdat het keizerschap volgens Schmitt is te definiëren als een ‘opdracht’, namelijk die van de bij het koningschap ‘tredende prestatie van de *katechon*’, kan de ‘keizer na de voltooiing van een kruistocht zijn keizerskroon in alle demoes en bescheidenheid neerleggen, zonder zichzelf iets te vergeven. Hij treedt dan uit de verheven rijksstand terug in zijn natuurlijke stand en is enkel nog koning van zijn land’ (NdE, 32). Schmitt refereert hier kennelijk aan het uit 1160 daterende *ludus de antichristo* waarin, zoals wij zagen<sup>175</sup>, een keizer figureert die, na de legers van de

---

middeleeuwse keizerrijk niet ‘in zijn concrete historiciteit’ zou worden begrijpen. Kennelijk doelt Schmitt op het ontbreken van een notie van de ophoudende macht alsook van een referentie aan Paulus, waardoor deze ‘duistere orakels’ ongeschikt zouden zijn als theologisch-politieke grondslag voor (de continuïteit van) het keizerrijk: zij zouden veeleer aandringen op passiviteit en onderwerping aan een als onafwendbaar ervaren einde (cf. Sackur, E. (1898), *Sybillinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sybille*, Halle, Niemeyer Verlag, 39 e.v. en 145 e.v.).

<sup>175</sup> Zie hierboven, paragraaf 2.

antichrist te hebben verslagen, afreist naar Jeruzalem om er zijn kroon neer te leggen en het einde der tijden af te wachten.<sup>176</sup> Al eerder had Schmitt impliciet naar het *ludus* verwezen, namelijk in zijn dagboek: ‘De *katechon*’, zo staat hier te lezen, ‘is daaraan te herkennen, dat hij niet [de] eenheid van de wereld nastreeft, maar de keizerskroon neerlegt’ (G, 165 (16-6-1948)). Het neerleggen van de keizerskroon is voor Schmitt van cruciaal belang, omdat het de tijdelijkheid van de keizerlijke macht symboliseert; het toont dat de keizer, ofschoon drager van een heilshistorische ‘opdracht’, zelf tot de sfeer van het tijdelijke behoort. Zo zou hij, door de keizerskroon neer te leggen, bewijzen niet een definitieve verzoening van de wereld na te streven – een die immers aan god zelf voorbehouden moet blijven –, maar slechts het voorlopige – altijd voorlopige – *herstel* van de bestaande orde.

Het horizontale begrip van het christelijke keizerschap zou een vergelijking met het Romeinse, dat verticaal is gedacht, in de weg staan. ‘Al zulke renovaties’, betoogt Schmitt, ‘zien af van de *kat-echon* en kunnen dientengevolge in plaats van een christelijk keizerschap toch enkel een *caesarisme* doen ontstaan’ (NdE, 32). Schmitt kwalificeert dit ‘caesarisme’ als een typisch ‘moderne’, ‘niet-christelijke machtsvorm’, omdat het de horizontale ‘opdracht’ die kenmerkend zou zijn voor het christelijke keizerschap, zou verwarren met een verticale, van bovenaf gedachte ‘machtsstelling’. Bij wijze van voorbeeld verwijst Schmitt naar het autoritaire keizerschap van Napoleon Bonaparte, die zich bewust naar de Romeinse keizers modelleerde, en naar de nog ‘intensievere en modernere’ dictatuur van diens neef, Napoleon III. Schmitts these dat het caesarisme een typisch modern fenomeen is, mag ons gezien de oude traditie van de *translatio imperii* verbazen: want waren niet de middeleeuwse keizers ook al uit geweest op een restauratie van het Romeinse keizerschap? Schmitt, vanzelfsprekend bekend met deze traditie, ziet zich genoodzaakt haar belang te relativeren: ‘De politieke of juridische constructies van de voortzetting van het *imperium romanum* zijn in vergelijking tot de leer van de *kat-echon* niet het wezenlijke; zij zijn reeds afval en ontarding van de vroomheid tot de geleerde mythe’ (NdE, 30). De redenering is simpel: niet de leer van de *translatio imperii*, maar die van de *katechon* zou de eigenlijke oorsprong zijn van het middeleeuwse keizerschap.

---

<sup>176</sup> Anonymus (1968, oorspr. ca. 1160), *Ludus de antichristo. Das Spiel vom Antichrist (Lateinisch und Deutsch)*, uit het Latijn vertaald en van een nawoord voorzien door Rolf Engelsing, Stuttgart, Reclam, 20-21 (rr. 140-150).



Daarin toont zich, aldus Schmitt, haar ware christelijke karakter – een ‘vroomheid’ ten opzichte waarvan de leer van de *translatio imperii* niets dan ‘afval en ontaarding’ is, een bleke rechtvaardiging achteraf.

Volgens Schmitt is het typisch christelijke karakter van het keizerschap – als een tijdelijke ‘opdracht’ – echter verloren gegaan in de late middeleeuwen. Beslissend was volgens hem het moment waarop de keizers hun kroon gingen beschouwen als bestanddeel van de dynastieke macht, dat wil zeggen als kroon temidden van kronen die, zoals deze, werd geacht overerfbaar te zijn: ‘vanaf het moment dat de Duitse koningen een dynastieke macht (*Hausmacht*) creëerden, werd het keizerschap tot een bestanddeel van deze dynastieke macht. Daarmee hield het op de in de prestatie van een *kat-echon* verankerde *verheffing van een kroon* te zijn’ (NdE, 33).<sup>177</sup> Volgens Schmitt was de keizerskroon van de Habsburgers of Luxemburgers reeds een wezenlijk andere dan die van bijvoorbeeld de heilige Lodewijk, Stefan of Wenzel. Want waar deze laatsten zich nog primair beschouwden als koningen van een land en volk, wier kroon slechts tijdelijk – voor de duur van hun leven – tot een keizerlijke was verheven, schiepen de eersten een dynastieke macht die de keizerskroon voor generaties tot haar bezit zou rekenen. Zo ontstond ‘uit de sterke *kat-echon* van de Frankische, Saksische en Salische tijd (...) een zwakke, enkel nog conservatieve behouder en bewaarder’ (NdE, 33). Zwakke *katechonten* waren in Schmitts ogen de Habsburgers en Luxemburgers, omdat zij zichzelf niet langer zagen als de tijdelijke ‘hoeders van deze wereld’, maar enkel nog als de erfelijke heerser van hun rijk – een rijk dat zij uit alle macht trachtten bijeen te houden, terwijl het reeds lang door de historische ontwikkelingen was ingehaald. Zo was ook de Duitse keizer ten slotte, als drager van een *katechontische* ‘opdracht’, onderworpen aan de macht van de geschiedenis.

#### *Schmitts leer van de katechon. Aspecten en tendensen*

Het is de grote verdienste van Felix Grossheutschi dat hij, als eerste en vooralsnog enige, op grond van een zorgvuldige inventarisatie en lezing van bovenstaande teksten een ontwikkeling in Schmitts denken over de

---

<sup>177</sup> Schmitt had deze kwestie eerder aangesneden in zijn dagboek: ‘Naïef is de vererving van de keizerskroon; deze wordt evenwel erfelijk door de verbinding met de praktijk van de dynastieke macht (*Hausmacht-Praxis*); kan de dynastie (*das Haus*) niet ook een *katechon* zijn?’ (G, 165 (16-6-1948)).

*katechon* heeft weten zichtbaar te maken.<sup>178</sup> Zo blijkt Schmitt de Paulinische figuur aanvankelijk, in het artikel ‘Beschleuniger wider Willen’ uit 1942, negatief te beoordelen: hij identificeert achtereenvolgens de zeemacht Engeland (en in haar kielzog de Verenigde Staten), de Oostenrijkse keizer Franz Josef, de Tsjechische en Poolse staatsmannen Masaryk en Pilsudski als ophoudende machten, omdat zij de – door hem hoogst wenselijk geachte – ontwikkeling naar een in *Grossräume* geordende wereld zouden hebben opgehouden. Nog in datzelfde jaar blijkt Schmitt de Paulinische figuur echter plotseling positiever te gaan waarderen: zo prijst hij het Byzantijnse rijk, omdat het, ondanks zijn eigen zwakte, de Islamitische verovering van Italië had tegengehouden en de toekomst van het christelijke Avondland had zekergesteld. Ook over keizer Rudolf II spreekt Schmitt thans lovende woorden, daar deze het uitbreken van de strijd tussen calvinistische en jezuïtische machten op Duitse bodem met enkele decennia had weten uit te stellen. Deze rehabilitatie van de *katechon* blijkt zich voort te zetten in Schmitts latere geschriften, bijvoorbeeld in het artikel ‘Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft’, waarin Hegel en Savigny worden geïdentificeerd als ophouders, omdat beiden de ontwikkeling naar een louter instrumentele en functionele omgang met het recht zouden hebben vertraagd.

Na 1945 lijkt een tweede – opmerkelijke – wending in Schmitts waardering van de ophouder plaats te vinden; zo is hij na Duitslands capitulatie plotseling minder geneigd om concrete historische personen en instituties aan te wijzen als *katechonten*. Grossheutschi spreekt in dit verband van een ‘retheologisering van de ophouder’: ‘volgt men deze wending, zo worden, indien “de historische idee van Europa” als *katechon* wordt geponeerd, “centralisering” en “democratisering” tot synoniemen voor de verschrikkingen van de eindtijd, en haar dragers, Amerika en Rusland, tot antichristelijke machten’.<sup>179</sup> Nadat het Derde Rijk is ten onder gegaan, herkent Schmitt in de ‘historische idee van Europa’ een nieuwe *katechon*, een bastion tegen de antichristelijke machten Amerika en Rusland alsmede tegen de ‘democratisering’ en ‘centralisering’ die zij vertegenwoordigen. “Centralisering” en “democratisering”, betoogt Grossheutschi, ‘betekenen voor Schmitt zoveel als functionalisering,

---

<sup>178</sup> Grossheutschi (1996), 57-121. De veel lijviger studie van Günter Meuter, die twee jaar eerder verscheen, ontbeert een dergelijke analyse (vergelijk Meuter (1994)).

<sup>179</sup> Grossheutschi (1996), 119.

technisering, mechanisering van de wereld, dat wil zeggen het einde van het politieke en daarmee het verlies van iedere ernstige beslissing en iedere echte, zinvolle orde'.<sup>180</sup> Volgens Schmitt zijn in een 'restloos gefunctionaliseerde wereld' geen 'ernstige', dat wil zeggen bindende, beslissingen meer mogelijk. In zo'n wereld zou niets de wetteloosheid in de weg staan.

De door Grossheutschi geschetste ontwikkeling is op hoofdlijnen te onderschrijven. Toch zijn er ook enkele kanttekeningen bij te plaatsen. Zo blijkt Schmitts aanvankelijk negatieve waardering van de *katechon* een uitzondering te blijven, daar zij in slechts één van de negen werken die expliciete verwijzingen naar het motief bevatten is te vinden; de overige bevatten positieve dan wel neutrale waarderingen. De uitzondering is het artikel 'Beschleuniger wider Willen' waarin Engeland, Franz Josef, Marsaryk en Pilsudski worden beschreven als hinderlijke obstakels voor een in *Grossräume* geordende wereld. Een nauwkeurige lezing van de tekst leert ons echter dat Schmitt hier – bewust dan wel onbewust – een directe identificatie met de *katechon* uit de weg gaat. Zo typeert hij Pilsudski niet als 'de *katechon*', maar als 'een soort van "kat-echon"' (*eine Art von "katechon"*) (BwW, 436). Engeland, Franz Josef en Masaryk worden zelfs überhaupt niet als *katechonten* aangeduid; de eerste wordt slechts een 'vertrager' (*Verzögerer*) genoemd en aan de laatste twee wordt – met een al even voorzichtige formulering – 'de functie van een ophouder' (*die Funktion eines Aufhalters*) toegeschreven (BwW, 436-437). Tegen deze achtergrond willen wij het vermoeden uitspreken dat Schmitt in hen überhaupt niet de eigenlijke *katechon* heeft herkend. Hij werd deze veeleer gewaar in het Derde Rijk dat, daar het uit was op de vestiging van een 'concrete orde' van *Grossräume*, de wetteloosheid zou hebben opgehouden. Daarentegen vertegenwoordigden Engeland, Franz Josef, Masaryk en Pilsudski in zijn ogen louter behoudende en reactionaire machten; door vast te houden aan een verouderde notie van veelvolkerenstaten hadden zij de weerbaarheid van de juridisch-politieke orde ondergraven en de eindtijd bespoedigd.

Van fundamentele aard is onze kritiek dat ook het door Grossheutschi geïntroduceerde onderscheid tussen 'positieve' en een 'negatieve' waarderingen als zodanig gerelativeerd moet worden. Want niet alleen blijft het verklarende vermogen daarvan gering, omdat verreweg de meeste beschrijvingen van de *katechon* bij Schmitt als 'neutraal'

---

<sup>180</sup> Ibidem, 119.

zijn aan te merken, ook blijkt zijn begrip van de ophoudende macht door een diepe ambivalentie getekend. Die ambivalentie gaat terug op een tijdservaring die ten grondslag ligt aan de Paulinische figuur, te weten: de ervaring van een tijd waarin het ‘mysterie der wetteloosheid’ reeds werkzaam is, maar nog niet geopenbaard, en waarin de verlossing zich reeds heeft aangekondigd, maar nog niet voltrokken. Als uitdrukking en metaforische verdichting van deze tijdservaring verschijnt de figuur van de ophouder bij Schmitt als een in wezen tijdelijke en historische macht en zijn drager, het rijk, als een ‘tussenrijk’, een *interregnum* dat is gesitueerd tussen zondeval en verlossing, gekant tegen de wetteloosheid, maar zonder de illusie te koesteren dat het zelf de eeuwigheid kan belichamen. Tegen deze achtergrond willen wij Grossheutschi’s normerende categorieën niet iedere betekenis ontzeggen. Wel menen wij dat zij gerelativeerd moeten worden, want Schmitts ‘positieve’ en ‘negatieve’ waarderings van de *katechon* blijken slechts te duiden op verschillende ‘aspecten’ van dezelfde ambivalente tijdservaring: zo kan de *katechon* nu eens door Schmitt worden geprezen als ophouder van de eindtijd, dan weer worden gelaakt als obstakel voor de eeuwigheid, zonder dat van een reële wijziging in zijn ambivalente waardering daarvan sprake is.

Grossheutschi’s uitdrukking van een ‘retheologisering van de ophouder’ lijkt bij nadere beschouwing evenmin gelukkig gekozen. Immers, kenmerkend voor Schmitts politieke theologie is nu juist de claim dat theologische denkfiguren herleven of voortleven in een gesecculariseerde sfeer, waarin hun oorspronkelijke betekenissen en functies zijn onmogelijk geworden. Schmitt hoedt zich er dan ook voor om openlijk over het ‘geloof in de ophouder’ te spreken; een dergelijk spreken had hem, gezien het antikatholieke sentiment van het nationaal-socialisme, ook gemakkelijk op een veroordeling kunnen komen te staan.<sup>181</sup> Tegen deze achtergrond geloven wij niet dat Schmitt, zoals Grossheutschi suggereert, de figuur van de ophouder ten tijde van het Derde Rijk in een ontheologische – of minder theologische – zin heeft begrepen. Hij verkiest haar slechts in bedekte termen aan te duiden, teneinde zijn uitsluiting uit het publieke debat te voorkomen. Daarom kan na de oorlog evenmin sprake zijn van een ‘retheologisering van de ophouder’; immers, de theologie is

---

<sup>181</sup> Zo had het lijfblad van de SS, *Schwarzes Korps*, al in 1936 verdenkingen tegen Schmitt geuit vanwege diens katholieke achtergrond. Een persoonlijke interventie van Hermann Göring voorkwam dat de haatcampagne tegen hem werd voortgezet (cf. Muller (2003), 40-41)).

bij Schmitt nooit weggeweest, zij was slechts tijdelijk – voor de duur van dertien donkere jaren – gedwongen zich schuil te houden.

In Schmitts naoorlogse werk is dan ook niet zozeer sprake van een ‘retheologisering van de ophouder’, maar eerder van een ‘geschiedfilosofische wending’: zo lijkt Schmitt de figuur van de *katechon* thans de status toe te dichten van een a-priori mogelijkheidsvoorwaarde voor al het ‘echte’ historische verstaan überhaupt. Vandaar dat hij in een van zijn naoorlogse geschriften kan beweren dat ‘de voorstelling van houdende en ophoudende krachten en machten (...) zich in de een of andere vorm bij iedere grote historicus [laat] aanwijzen’ (DShS, 929). Die claim is geen geringe: volgens Schmitt zouden *alle* historici van enige betekenis, of zij nu gelovigen zijn of niet, op de een of andere manier blijk geven van de voorstelling dat houdende en ophoudende krachten en machten de loop van de geschiedenis bepalen; zo is het volgens hem alleszins denkbaar dat deze historici, terwijl zij zelf in de veronderstelling verkeren een ‘neutraal’ geschiedbeeld te beschrijven, in werkelijkheid getuigen van het geloof in de *katechon* dat, verborgen achter de ogenschijnlijk neutrale noties van ‘machten’ of ‘krachten’, aan hun voorstelling van de geschiedenis blijkt richting te geven. Wat Schmitt kortom suggereert, is dat zij zich überhaupt niet kunnen onttrekken aan de theologische denkpatronen en metaforen die gedurende twee millennia het begrip van de geschiedenis hebben gekleurd en vormgegeven.

Niet alleen zou het begrip van de *katechon* een ervaring van de geschiedenis überhaupt eerst mogelijk maken, omgekeerd zou de figuur van de ophouder alleen vanuit een historische ervaring te begrijpen zijn. Naast en in nauw verband met de geschiedfilosofische wending stuiten we hier op een ander aspect van Schmitts naoorlogse interpretatie, dat niet eerder in zijn werk was waar te nemen en dat aan Grossheutschi’s aandacht lijkt te zijn ontsnapt: het existentiële. Het is voor het eerst te vinden in een dagboek aantekening uit de winter van 1947: ‘De Paulinische geheime leer is niet geheimer dan of ook maar even geheim als welke christelijke existentie dan ook. Wie niet zelf *in concreto* van de *katechon* weet, kan deze plaats niet duiden’ (G, 63 (19-12-1947)). Schmitt suggereert hier dat de ware betekenis van de *katechon* zich enkel openbaart aan diegenen die zijn vertragende macht zelf hebben ervaren. Dat zijn de christenen, die ‘weten’ wat het betekent om zich in een eindige historische werkelijkheid op te houden waarin de eeuwigheid zich reeds heeft aangekondigd, maar nog niet is ingetreden. Voor alle anderen, dat wil zeggen voor al diegenen

die niet in de eeuwigheid geloven of die geloven dat zij reeds is begonnen, moet de Paulinische leer een ‘mysterie’ blijven, een holle frase die, ofschoon wellicht *in abstracto* gevat, niet werkelijk ‘in zijn concrete historiciteit’ is begrepen. De leer van de *katechon*, zo suggereert Schmitt, is in zoverre geheim, dat zij ondoordringbaar moet blijven voor hen die haar louter intellectueel – als begrip – trachten te vatten, terwijl zij zich slechts ontsluit voor diegenen die haar existentieel, dat wil zeggen vanuit de ervaring zelf, weten te verstaan.

Met deze christelijk-existensiële wending lijkt Schmitt de formele betekenis die tegenwoordig in de literatuur aan de Paulinische figuur wordt toegeschreven dicht genaderd. Zo zagen wij aan het begin van dit hoofdstuk dat auteurs als August Strobel en Wolfgang Trilling geneigd zijn de *katechon* te beschouwen als een *terminus technicus* voor de *parousia*-vertraging zelf. De figuur van de ophouder zou, met andere woorden, geen macht in deze wereld aanduiden, maar slechts het verwijlen van de tijd zelf, een tijd die door de christenen wezenlijk als ‘uitstel’ (*Frist*) wordt ervaren. Het zou daarbij gaan om een tijd waarin de wetteloosheid en de eeuwigheid zich gelijktijdig lijken aan te kondigen. Deze tijdservaring vergt van de gelovigen een bepaalde geestelijke houding, een voortdurende waakzaamheid. Ook Schmitt lijkt het, waar hij zich beroept op de *katechon*, vooral te doen om de gevaren en mogelijkheden die in ieder ogenblik besloten liggen. Ook hij lijkt de figuur van de ophouder uiteindelijk, voorbij alle mogelijke identificaties, vooral te beschouwen als een kleurrijke metafoor voor deze als ‘uitstel’ ervaren tijd. Jacob Taubes, een van Schmitts meest scherpzinnige recipiënten, heeft dit aspect van zijn leer het helderst omschreven. Laten we hem, tot slot, het woord geven: ‘Carl Schmitt denkt apocalyptisch, maar van bovenaf, vanuit de macht; ik denk van onderop. Maar ons beiden gemeenschappelijk is die ervaring van tijd en geschiedenis als uitstel (*Frist*), als uitstel van executie (*Galgenfrist*). Dat is oorspronkelijk ook een christelijke ervaring van de geschiedenis’.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Taubes (1987), 22.

*Conclusie*

In dit hoofdstuk hebben wij trachten aannemelijk te maken dat Schmitts politieke theologie in zijn late werk gestalte krijgt als de poging om voor iedere periode van de geschiedenis een concrete ‘drager’ van de ophoudende macht aan te wijzen. Zo blijkt hij, verspreid over zijn boeken en artikelen, een reeks van historische personen en instanties aan te wijzen die alle zouden hebben gediend als hoeders van de bestaande orde en ophouders van de catastrofe. Tezamen vormen een bont gezelschap waartoe onder meer de middeleeuwse keizers, Byzantium, Rudolf II, Franz Josef, Savigny, Hegel, Masaryk, Pilsudski en Groot-Britannië behoren. Naar verloop van tijd, zo hebben wij betoogd, zou Schmitts denken over de *katechon* een aantal belangrijke wijzigingen ondergaan: was hij aanvankelijk geneigd de ophoudende macht uit te leggen in een staatsbevestigende zin, na de oorlog zal hij haar toeschrijven aan ‘degenen die niet regeren’, oftewel: aan het ‘volk’ dat zou beschikken over een ‘wonderbaarlijke kracht’ om zich tegen instrumentalisering en ‘planning’ door de staat teweer te stellen. Belangrijker nog is, dat Schmitt zich in deze periode in meer abstracte, namelijk christelijk-existentiële termen over de Paulinische figuur zal uitlaten: zo zal hij de *katechon* beschrijven als uitdrukking van een bepaalde ervaring van de geschiedenis die alleen voor de gelovigen betekenisvol kan zijn. Daarmee lijkt zijn *katechon*-begrip te zijn geworden tot een in wezen geestelijke en onpolitieke grootte.

Wat wij bij dit alles van groot belang achten, is dat Schmitt met zijn theorie in feite aansluit bij een lange traditie van *katechon*-duidingen. In dit verband gaat hij overigens selectief te werk: zo blijkt hij uitsluitend te verwijzen naar die schrijvers die het Paulinische motief in een staatsbevestigende zin hebben opgevat (bijvoorbeeld Tertullianus en Haymo), terwijl hij andere die er een staatskritische uitleg aan hebben gegeven (bijvoorbeeld Hippolytus en Herveus) onvermeld laat. Wij hebben betoogd dat Schmitts poging om de traditie van staatsbevestigende *katechon*-interpretaties nieuw leven in te blazen, niet is te beschouwen als een geïsoleerde onderneming. Zo blijken in feite verschillende auteurs, vooral in conservatief revolutionaire kring, zich in de jaren 1920’ en 30’ intensief met het motief van de *katechon* te hebben beziggehouden. Schmitt zal zich bij hen voegen en zich in verschillende opzichten door hen laten beïnvloeden. Dit is niet in de laatste plaats van belang, omdat sommigen van hen, waaronder Stapel en wellicht ook Freyer, op enig moment in het Derde Rijk de ophoudende macht hebben herkend.