

Salvarsi senza violenza? Remore e regole dell'ordine spaziale¹*di Maria Stella Barberi*

ABSTRACT: Il saggio ripercorre la riflessione teologico-politica di Carl Schmitt sulla *Seconda lettera ai Tessalonicesi* che vede contrapposti *nomos* e anomia in una lotta sempre attuale esemplata sul combattimento degli spiriti pacifici con gli acceleratori del disordine. A un tornante della storia europea, questi aspetti prospettici e queste attese testimoniali si collegano al prevalente invito a cercare “il nuovo *nomos* della terra”.

KEYWORDS: *katechon*; apostasia e anomia; ordine spaziale; nominazione e trasferimento del potere.

In un saggio degli anni Cinquanta, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*², Schmitt si chiede perché ancora la storia non abbia prodotto i suoi esiti irreversibilmente distruttivi di qualunque ordine. Perché, egli risponde, la continuazione della storia dipende da quella forza che, nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, Paolo definisce *katechon*, alludendo a “ciò che trattiene” il dilagare nel mondo della potenza del caos, dell’ingiustizia e della violenza. Nel contesto paolino, questo elemento è espresso sia con il participio neutro (to *katéchon*, 2.6: *kaì nÿn tò katéchon oídate* = et nunc quid detineat scitis), per dire la forza che trattiene il manifestarsi del misterioso personaggio chiamato l’Antikeimenos, l’Avversario di ciò che è saldamente stabilito³, sia con il participio maschile (ho *katéchōn*, 2.7: *mónon ho ho katéchōn árti héōs ek mésou génētai* = tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat)

¹ Queste pagine rielaborano, con alcune aggiunte il testo pubblicato in *Religioni e violenza. Atti del VI Convegno annuale dell’Associazione Italiana di Filosofia della Religione*, a cura di Sergio Sorrentino, «Quaestiones disputatae», 1, 2007: *Contro la soteriologia della violenza: le radici katechontiche dell’ordine politico secondo Carl Schmitt*, pp. 133-144.

² *Drei Stufen historischer Sinngebung*, «Universitas», 5. Jg., 8. H., August 1950; trad. it. Tre possibilità di un’immagine cristiana della storia di G. Agamben e E. Coccia, in *C. Schmitt, un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2005, pp. 249-254. Di questo testo di Schmitt esiste anche la traduzione di M. Geniale, pubblicata con il titolo *Le tre possibilità di un quadro storico cristiano*, con una premessa della stessa traduttrice, in «Heliopolis» anno VII, 1-2, gennaio-giugno 2009 pp. 131-136.

³ Così si traduce l’Antikeimenos dal greco *keimai* che significa: “mi trovo”, “sono posto”, “risiedo”, “sto”, e, in ambito giuridico (leggi, usi, costumi, pene), “essere stabilito”, “essere in vigore”, “vigere”. La radice indoeuropea è **kei-*, (cfr. sanscr. *cete*), che significa “inseguirsi”. Dalla radice indoeuropea discendono forse i termini latini *civis*, *civitas*. Per queste etimologie, cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck Paris, 1994 ; A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1983, s. v. «*civis*», p. 124, col. a.

per dire colui che attualmente trattiene l'espandersi del *mystérion tês anomías* ovvero del *mysterium iniquitatis*⁴. È quindi possibile attribuire il permanere di un ordine storico al potere carismatico di chi agisce nella storia con un compito specifico e contiene una violenza già in atto, comunque inevitabile; oppure – è la modalità alternativa del *katechon* – si può attribuire questo permanere alla controforza generale delle leggi, delle istituzioni e delle religioni, che frappongono un freno alle accelerazioni del “ritmo della storia”. Controforza puntuale o controforza generale, l'azione katechontica frammette una remora al dilagare di un disordine incontrollato, impedendo che alla fine l'Antikeimenos ne tragga un funesto profitto.

Le nostre riflessioni intendono abbracciare in maniera immediatamente comprensibile entrambi i significati del *katechon*, quale controforza generale che impedisce la rivelazione ultima della violenza, quale meccanismo puntuale di regolazione delle crisi d'ordine. In termini squisitamente katechontici leggiamo pure l'eccezionale potere attribuito sin dai tempi arcaici al sacro sacrificale. René Girard, cui si deve la più convincente teoria antropologica della nascita della cultura umana dall'esperienza religiosa, ne riconosce il modello nel “meccanismo del capro espiatorio”, soggiacente a tutte le istituzioni religiose e ognora riemergente nella storia di ogni gruppo umano così da inglobare i più antichi significati mitici e così da risolvere le crisi della violenza con la violenza rituale, trovando le vittime adeguate per il sacrificio⁵. René Girard definisce allora misconoscimento (*méconnaissance*) questo vero e proprio inganno teso dalla violenza alla violenza, comprendendovi l'insieme delle procedure mitico-rituali che mascherano la violenza e che, nelle religioni arcaiche, governano le relazioni tra gli uomini.

Il pensiero antico e tanto più quello contemporaneo forniscono imprestiti soteriologici alla violenza generatrice, comporti essa il susseguirsi di simmetrie caotiche e di gerarchie cosmiche oppure un alternarsi di funzioni rallentanti e funzioni acceleranti, di destrutturazioni e ristrutturazioni del tessuto sociale⁶. Ma tale soteriologia della violenza difficilmente trova riscontro nel dettato della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, rispetto al quale more e accelerazioni intervengono con una modalità del tutto particolare. Per tentare di comprendere questa modalità vediamo anzitutto di identificare l'Antikeimenos della lettera paolina. L'estensore della Lettera trova ingiustificata l'ansia per la fine dei tempi che agitava la comunità cristiana cui egli qui si rivolge, non è infatti ancora venuta l'apostasia, l'allontanamento da ciò che

⁴ 2 Ts 2,6-7. Nel latino della Vulgata, le due accezioni di *katechon* saranno rese con *quid detineat* (2 Ts. 2,6) e con *qui tenet* (2 Ts 2,7). Cfr. *Lettere ai Tessalonicesi*, a cura di P. Rossano, Marietti, Roma-Torino, 1965.

⁵ Di René Girard ricordo, in particolare, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980 ed il capro espiatorio, Adelphi, Milano, 1987.

⁶ Così intende per esempio la ciclicità del meccanismo sacrificale A. M. Hocart, *Au commencement était le rite*, La Découverte, Paris, 2005. Per il pensiero antico si può qui evocare “il movimento invariabile e contrastato” che il celeberrimo frammento 21 di Empedocle rende intrecciando odio e amore con i piani cosmico-caotico e della teologia naturale dell'imitazione, piani peraltro difficilmente districabili senza il ricorso alla loro rappresentazione rituale. Rinvio all'analisi proposta su questo punto in M. S. Barberi, *La catastrofe cristocentrica dell'Inferno dantesco*, in Ead., *Catastrofi generative*, a cura, Transeuropa, Massa, 2009, (pp. 72-77).

è saldamente stabilito. Solo allora si manifesterà (apokalyphthésetai) l'uomo dell'anomia, il figlio della perdizione, colui che si innalza contro ogni essere che viene detto Dio. Con questi appellativi la lettera chiama il potere letale dell'Antikeimenos.

Considerato come protofigura romantica di una soggettività demoniaca o di una voluttà geniale, un potere latore di morte è arieggiato, pure, nel monito beffardo che il Nietzsche dei *Ditirambi di Dioniso* (1888) indirizza all'uomo europeo, l'uomo del dubbio e del rimpianto: "Il deserto avanza: guai a chi contiene deserti!"⁷.

Orgoglioso della scoperta, Nietzsche avverte i suoi lettori: "qualcosa che fortifichi", una sentenza, un conforto solenne, la virtù consacrata del salmista non possono nulla contro il deserto che avanza! Il deserto è l'uomo stesso, "inghiotte e strozza ... la sua vita è il suo masticare ...". In tale sovraccitata impazienza, Nietzsche si scaglia contro i tradizionali nemici: Dio, Morale, Storia. E certo, dal punto di vista di chi predilige le voluttà poetiche, ogni azione storica, ogni tempio, ogni istituzione, è un'illusione o, peggio, un crimine. Il puro sentire o il puro inveire dell'uomo moderno non si addicono però all'Antikeimenos. In breve, l'Antikeimenos non è il superuomo. Testualmente, la Seconda ai Tessalonicesi dice che è una potenza di smarrimento inviata da Dio agli uomini, non dice che è il nemico di Dio, la sua controparte, il suo oppositore. Lo scrive a chiare lettere nell'840 il monaco tedesco Haimo d'Auxerre (erroneamente conosciuto come Haimo von Halbertstadt) in una spiegazione della lettera paolina che va dritta allo scopo: "Segni e prodigi sono accolti come se venissero da uno solo ... E perciò, poiché essi non avranno voluto accogliere né il Cristo né lo Spirito Santo, Dio invierà loro l'operazione dell'errore, cioè promette che l'Anticristo verrà ad essi con l'opera della menzogna. Più importante di ciò che dice dell'operatore è ciò che dice dell'operazione, poiché egli invierà la cosa stessa, la menzogna stessa, che è il padre d'ogni malizia e iniquità. Affinché essi credano alla menzogna, cioè al Diavolo, affinché siano giudicati, cioè dannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità, a Cristo, ma hanno consentito all'iniquità, al Diavolo"⁸.

⁷ Tra figlie del deserto, in F. Nietzsche, *Opere*, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1977, vol. VI, tomo IV, *Ditirambi di Dioniso*, § 2, p. 16. Wachsen significa sia "avanzare" sia "crescere"; e bergen "contenere" o "mettere al riparo". Per completezza, riporto l'intero passo di Tra figlie del deserto in originale e nella versione di G. Colli: "Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt! / Stein knirscht an Stein, die Wüste schlingt und würgt. / Der ungeheure Tod blickt glühend braun/ und kaut, - sein Leben ist sein Kaun... / Vergiss nicht, Mensch, den Wollust ausgelobt: / du - bist der Stein, die Wüste, bist der Tod... ", " Il deserto cresce: guai a chi alberga deserti! / Pietra stride su pietra, il deserto inghiotte e strozza. / La morte atroce fissa rovente il suo sguardo bruno / e mastica - la sua vita è il suo masticare [...] / Non dimenticare, o uomo che la voluttà ha macerato: / tu - sei la pietra, il deserto, tu sei la morte..." (in *Ditirambi di Dioniso*, cit., § 3, pp. 24-27).

⁸ "Signa et prodigia pro uno accipiuntur [...] Ideo quia neque Christum neque Spiritum sanctum voluerunt recipere, mittet illis Deus operationem erroris, id est permittet ad eos venire Antichristum operatorem mendacii. Plus est quod dixit operationem, quam operatorem, quia ipsam rem mittet eis, id est ipsum mendacium et patrem omnis malitiae et iniquitatis. Ut credant mendacio, id est diabolo, ut judicentur, sive damnentur, omnes qui non crediderunt veritati, Christo, sed consenserunt iniquitati, diabolo", *Expositio*, Migne, *Patrologia Latina*, vol. 117, col. 782.

Non siamo più abituati a parole come peccato, menzogna, demonio che sanno un po' di superstizione. Ma Haimo ha compreso l'essenziale: ha compreso che ciò che la Seconda ai Tessalonicesi dice dell'operazione è più importante di ciò che essa dice dell'operatore. L'Antikeimenos è la cosa stessa: quella potenza di smarrimento alla quale soccombe la massa sottomessa all'iniquità; per gli uomini ha carattere di totalità personale, ed è venerata come una divinità, ma non è altro che la falsificazione del bene – Haimo stabilisce l'attualità figurale dell'opera della menzogna, chiamandola padre d'ogni malizia e iniquità, figura principe della negazione: di coloro che “non avranno voluto accogliere né il Cristo né lo Spirito Santo”.

La potenza di smarrimento evocata dalla Seconda ai Tessalonicesi denuncia un fattore di anarchia, di destrutturazione tanto degli ordini religiosi quanto di quelli politici, e accumula i segni del disordine e della perversione. Ma il suo sollevarsi in figura rende immediatamente percepibile il principio di imitazione cui s'informa il distacco (apostasia, discessio) dalla fede. In uno stesso movimento, il figlio della perdizione duplica e contraddice l'unicità del Figlio dell'uomo, e si espone alla condanna.

Abbiamo constatato che, nella Seconda ai Tessalonicesi, tra la potenza di smarrimento e il Signore Gesù non si dà lotta tra pari. E sebbene l'“apocalisse dell'Anomos (Iniquus)” mimi ed emuli l'apocalisse divina, nulla avviene che non sia per l'autorità che preesiste a ogni altra autorità, e ha potere di ingannare e di confondere le potenze che i Vangeli chiamano il principe di questo mondo⁹. È facile indicare chi abbia questa autorità e questa facoltà. Quella che doveva essere l'uccisione di un uomo debole e indifeso da parte di altri, più forti e più potenti, si è rivelata la forma della trascendenza attiva nel mondo: dall'incarnazione e dalla passione di Cristo derivano l'economia del riscatto spirituale e l'ordinamento giuridico della vittoria ovvero tutte le conseguenze salvifiche per il mondo, fino alla fine dei tempi.

Gregorio Magno¹⁰, Leone Magno e Gregorio di Nissa vi hanno creduto e, sulla loro scia, hanno continuato a crederci i monaci tedeschi del Medioevo e il mondo bizantino e cristiano-orientale. Anche nell'espressione agostiniana *Victor quia victima*, Gesù Cristo s'impone attraverso il suo sacrificio¹¹. Nello stesso senso, San Paolo afferma: “in tutte queste cose siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati”¹². Ancora questo senso restituiscono, alla fine del XII secolo, i disegni del grande Leviatano preso all'amo della Croce nell'*Hortus deliciarum* della

⁹ Cfr. 2 Ts, 8-12.

¹⁰ Secondo Gregorio Magno: “Dio è la più grande potenza [...] Tutto il potere viene da lui ed è per sua natura divino e buono. Solo la volontà del diavolo è malvagia. Ma nonostante questa volontà, sempre malvagia e diabolica, il potere di per sé rimane divino e buono”, (*Commento a Giobbe*, citato e ripreso da Carl Schmitt nel *Dialogo sul potere*, Il melangolo, Genova, 1990, p. 32).

¹¹ *Confessiones*, X, 43, 69 (trad. it. *Le Confessioni*, Città Nuova, Roma, 1975); vedi anche *De civitate Dei*, XXII, 23 (trad. it. *La città di Dio*, Einaudi-Gallimard, Parigi, 1992).

¹² Rm, 8, 37.

badessa Herrad von Landsperg¹³. Ai giorni nostri, René Girard ha allargato la prospettiva, suggerendo che il trionfo della croce sia l'inganno per eccellenza teso agli inganni del mondo, giacché ricapitola l'inganno del sacro arcaico e, pagandone il riscatto, strappa l'umanità a "una schiavitù antica quanto la sua storia"¹⁴.

Perciò è inutile speculare sul momento in cui si manifesterà l'Antikeimenos: più importante è seguire l'adoprarsi dell'"amore della verità"¹⁵ su chi lo rinnega agendo con i segni e i prodigi di Satana, il mentitore e l'accusatore degli uomini. Dobbiamo soffermarci sui tempi e sui modi di questo adoprarsi della verità contro l'opera della menzogna. Haimo discopre forse meglio di altri la natura provocatoria dell'inganno promesso a "tutti quelli che non hanno creduto alla verità, a Cristo, ma hanno consentito alla iniquità, al Diavolo", affinché, seguendolo, vi si compiacciano e siano giudicati. A questa provocazione non sfuggono i sedotti dall'Antikeimenos, disposti a cedere alle lusinghe, all'adulazione, e a insistere nell'errore davanti all'ostacolo personale che li affascina, sbarrando loro la via della fede. La loro condanna fa consuonare, con un nuovo accento, le parole di Pietro, di

¹³ L'immagine dell'*Hortus deliciarum* mostra simultaneamente i due momenti costitutivi dell'unico inganno della croce: la vittima fagocitata dal mostro leviatano (l'inganno della violenza) e il trionfo del Cristo regale sulla morte. La spettacolarizzazione del leviatano adescato dalla croce porta l'inganno al suo estremo estetico-morale, fino a capovolgerlo in trionfo del disinganno. Sulla scia della definizione paolina del corteo trionfale della croce, nella tradizione bizantina e medievale San Giorgio fu detto al contempo megalomartire e tropaiophoros, cioè vittorioso o più letteralmente "portatore e conquistatore di trofei". Cfr. G. Didi-Huberman, *Saint Georges et le dragon*, p. 37. Ricordo che trofeo, tropæum riproduce il greco trôpaion: monumento che celebra la sconfitta (tropé letteralmente rivolgimento) del nemico volto in fuga. Didi-Huberman ricorda inoltre che sant'Agostino usa come sinonimi la parola martire e la parola eroe e che la topografia e la stessa architettura dei *martyria* riproducono molti tratti degli eroi dell'antichità greca. *Ibidem*. Naturalmente l'immagine dell'*Hortus* non giustappone inganno a inganno, né inverte l'uno nell'altro, bensì sviluppa in forma narrativa il tema prettamente teologico della divinità nascosta nella carne umana di Gesù Cristo come un atto di presa di possesso del mondo che segna la rovina della potenza che ha cara la rovina dell'uomo. Un inganno dell'inganno.

¹⁴ "Satana faceva degli esseri umani i suoi tributari, i suoi debitori, e nello stesso tempo i complici dei suoi crimini. Rivelando la natura ingannevole del suo gioco, la Croce espone gli uomini a un sovrappiù temporaneo di violenza ma – e questo è ciò che conta di più – libera l'umanità da una schiavitù antica quanto la sua storia. E non è solo il documento di accusa ad essere inchiodato alla croce ed esposto allo sguardo di tutti: gli stessi Principati e Potestà sono stati esibiti in pubblico e trascinati nel corteo trionfale di Gesù crocifisso, essi stessi in qualche modo vengono crocifissi" (Vedo Satana cadere come la folgore, Adelphi, Milano, 2001, pp.182-183). Cfr. anche di René Girard, *Celui par qui le scandale arrive. Entre-tiens avec Maria Stella Barberi*, Pluriel, Paris, 2011, pp. 63-82.

¹⁵ In II Ts 2,10-11 leggiamo che "l'empio inganno" è "per quelli che vanno in rovina, perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvati". La strana espressione "non hanno accolto l'amore della verità": non va intesa come una brachilogia, ma come un genitivo oggettivo: vanno in rovina quelli che non hanno accolto l'amore della Verità, che "hanno rifiutato di accogliere questo celeste visitatore". Così interpreta J. E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, Edinburgh, 1912. Cfr. *Lettere ai Tessalonicesi*, cit., nota 10, pp. 143-144; B. Rigaux, *Les Épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, éd. du Cerf, Paris, 1969, in part. *Introduction*, p. 26. In Rm 8-21-37 l'amore della verità è "l'amore di Dio in Cristo Gesù".

Giovanni, di Paolo e dei Vangeli sinottici. Non senza scandalo gli uomini saranno salvati dall'amore della verità. Anche gli increduli discepoli furono sgomentati dal Maestro, ma poi – mimeti, testimoni scelti – non rifiutarono di occupare il posto loro preordinato dall'evento. Sin dal suo primo manifestarsi come “segno di contraddizione”, quest'evento è riassunto nella maternità di Maria di Nazareth: insieme pietra di inciampo e pietra angolare, causa di “caduta e risurrezione di molti” e “spada a doppio taglio” per i molti che versano nell'insignificanza e nell'indifferenza¹⁶. Sappiamo infatti che, prima ancora d'essere additato come scandalo per gli Ebrei e come follia per i Gentili, il sacrificio *per Crucem* era già stato scandalo per i discepoli di Gesù (“Per tutti voi sarò motivo di scandalo”, “Tutti rimarrete scandalizzati”). Nulla – o quasi – impedisce che l'evento resti inascoltato e si ritragga. Eppure basta poco, quasi nulla, perché vi siano ricondotti coloro che non lo hanno accolto; basta che, secondo l'esortazione evangelica, riconoscano nell'Incarnazione l'evento rinnovativo della storia. Donde l'importanza per il nostro discorso di questa spada che stringe con il divino una relazione legittimamente apparentata allo scandalo della Croce: “caduta e risurrezione di molti”.

La stessa relazione dissimula *la Seconda ai Tessalonicesi* 2,8-9: “il mistero dell'iniquità è in atto; ma colui che trattiene (ho katéchōn) deve esercitare il suo freno fino a quando non venga tolto di mezzo (héōs ek mésou génētai, donec de medio fiat). Solo allora sarà realizzata l'apocalisse dell'Anomos, solo allora l'Iniquus sarà smascherato”. L'attenzione cade, in senso non solo figurato, su quel *katechōn*, forza personale o istituzionale, che è inganno, ostacolo frapposto, e che è altresì quanto, rimosso (“tolto di mezzo” o anche “tolto dal centro”), rivela l'empio. Tra l'inganno raffrenante e l'anomia dilagante nei tempi ultimi non sembra impossibile una certa simmetria. Nella storia, *Nomos* e *Anomia* si fronteggiano nella contraddizione della legge in cui entrambi si radicano. Il *nomos* dovendo arrestare il dilagare dell'anomia che si vorrebbe incontrastata e che, lasciata a sé stessa, porterebbe alla rovina. In realtà condividono ciò che li divide: lo scandalo della caduta e della risurrezione. Non tanto però da dedurne le segrete corrispondenze, le reciproche implicazioni e i compromessi che l'assunzione figurata del condividere e del contenere fino a

¹⁶ [34] Et benedixit illis Simeon et dixit ad Mariam matrem eius: “Ecce positus est hic in ruinam et resurrectionem multorum in Israel et in signum, cui contradicetur [35] – et tuam ipsius animam pertransiet gladius — ut revelentur ex multis cordibus cogitationes”. Hienz Schurmann traduce 2, 34-35: “E li benedisse Simeone e a Maria sua madre disse: «Ecco egli è posto a caduta e risurrezione di molti in Israele, e come segno contraddetto; – e anche a te una spada trafiggerà l'anima –, affinché vengano svelati i pensieri di molti cuori»” (*Commento teologico del Nuovo Testamento. Il Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia, 1983, p. 246 ss.). Scrive Schurmann: “Egli è posto da Dio come questa «pietra», come personaggio di fronte al quale bisogna decidersi, il che val per tutti in Israele: per alcuni sarà «a caduta», per altri «a risurrezione». Nessuno potrà sfuggire a questa alternativa” (ivi, p. 253). L'enigma (il racconto e l'esortazione) riguarda tuttavia il posto del bambino al centro di un unico progetto di salvezza, qui precisamente definito non già dall'alternativa di caduta oppure risurrezione, ma dal doppio movimento rigetto-caduta e caduta-risurrezione che è il reale scandalo, il segno contraddetto della Croce in Luca 2,34, così come in 1Pietro 2,6-7; Matteo 5, 11-12, 21,43, 23,1-38; Rom. 11,11 e 9,32-33.

confondere¹⁷ prestano spesso a chi tiene in sé l'“inganno dell'empio”. Diversamente cogente appare la consegna rivolta a colui che “deve esercitare il suo freno”: stia in “mezzo” o stia al “centro”, finché non “venga tolto” – appunto il ruolo impegnativo che rischia di convertirsi in un ostacolo, di produrre il suo proprio scandalo. Vi torneremo in conclusione di questo scritto, con riferimento alla connotazione storico-spaziale del Cristianesimo che Carl Schmitt descrive positivamente come un “gettare ponti” tra l'inizio e la fine dei tempi. Per l'istante, assumiamo l'azione di mediazione del *katechon*, ovvero la sollecitazione a ‘stare in mezzo’, ostacolando, dividendo e scandalizzando, secondo il modello di colui che di scandalo si era rivestito per i primi mimeti.

Per i più antichi commentatori e per i Padri della Chiesa, la sicura implicazione nella fede non va certo disgiunta dall'attesa della fine¹⁸. Tuttavia dagli effetti della

¹⁷ Una breve ma interessante disamina del termine “confusione” in Schmitt presenta W. Schuller, *Il Salvatore dalla confusione? Note sul Katéchon in Carl Schmitt*, in: *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, a cura di M. Nicoletti, “Politica e religione”, annuario 2008/2009, Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 2215-228. L'autore rileva la specifica ricorrenza del termine nello scritto giovanile di Schmitt Aurora boreale, ladove appunto con l'Anticristo “la confusione diventa terribile” (*Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Daubler*, a cura di S. Nienhaus, trad. it. di V. Bazzicalupo, ESI, Napoli, 1995, p. 88). Ma, escludendo ogni legame con la teoria del katechon come protezione e difesa dalla confusione e dal male, Schuller commenta: “L'affermazione che designa l'Anticristo come il grande perturbatore è del 1916, mentre il Katéchon appare non prima del 1932 [...] Non solo letteralmente esso significa “procrastinare”, ma dallo stesso Schmitt viene usato esclusivamente in questa accezione” (ivi, pp.227-228). Sull'apporto schmittiano alla polisemia del katechon egli riceve tuttavia almeno una esplicita smentita: si veda la lettera a Julien Freund, di cui si dà notizia alla fine del presente scritto.

¹⁸ Recentemente, Massimo Cacciari ha procurato un'utile antologia dei testi relativi all'attesa della fine, ordinandola come una sorta di percorso genealogico, condotto attraverso Paolo, i padri dei primi secoli, i commentari orientali, fino a Calvino (*Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano, 2013, pp. 139-211). Un modo per dire che la predicazione dei santi confessori della fede fa tutt'uno con il compimento del potere katechontico nell'apocalisse dell'Anticristo. Incarnare la funzione e la missione della fede, a maggiore delegittimazione della Chiesa e del ‘potere che frena’, quello fu il compito del Cristianesimo, dall'inizio e non solo per l'esegesi protestante precisa l'autore. Di tale fede, Cacciari saluta peraltro il progressivo indebolirsi, i cui effetti commisura al trasformarsi del *katechon* da titanico in epimeteico, e al consumarsi della rappresentatività delle istituzioni ecclesiastiche e politiche in giudizio sulla colpevolezza e sulla malvagità umana. Queste le condizioni destinali, interne e esterne, dell'evo cristiano, che implicano, in definitiva, un “nostro” impegno – non meno necessario che prevedibile – a oltrepassarne la storia. Carl Schmitt ricorda, invece, che il Cristianesimo opera nella storia: “La Chiesa romana è realtà storica; dal punto di vista idealistico è eo ipso mala azione. Essa è κατέχων, che è senz'altro il peggiore dei criminali. Dal punto di vista idealistico ogni azione storica è mala azione; in termini idealistici: diritto = torto = posizione = arbitrio. Ecco che cosa chiamano tragicità!” (*Glossario*, cit., 4.7.49, p. 352). Ma per la collocazione storica del katechon resta autorevole la proposta di Santo Mazzarino. Convinto dell'autenticità paolina della Seconda ai Tessalonicesi, egli vi riconosce l'impronta giudaica del primitivo cristianesimo. Interessante (anche se forse non pienamente documentabile) è l'identificazione storica del katechon con l'eroica resistenza opposta dal popolo giudaico al tentativo di Caligola di

fedele dentro la storia degli uomini, dalla santità che vi inerisce – l'essere a parte e farsi parte – in definitiva dall'operare affinché permanga nel mondo il principio di contraddizione, il grande scandalo, la follia della morte e resurrezione di Gesù Cristo, da tutto questo possiamo riconoscerne il tratto katechontico, quel tratto che resta inattuabile a ogni perturbatrice e 'idealistica' confusione tra le due rivelazioni¹⁹.

In questo senso, financo l'invio della potenza di smarrimento è una sollecitazione a resistere – spiritualmente, politicamente e giuridicamente – al mistero già operante dell'anomia; un impulso a rompere la simmetria, rispetto alla quale l'invio della potenza di smarrimento agisce come provocazione ineludibile, come invito appunto a difendere e a restaurare la fede. Al riguardo, è interessante notare che il nome Haimo significa il "difensore della casa".

Cento anni dopo Haimo d'Auxerre, il monaco Adso mostra la stessa personale disposizione a raccogliere la sollecitazione, a non cedere a colui che definisce: "figlio, servo, autore e fonte della perdizione". Nel *De ortu et tempore Antichristi*, egli esordisce ricordando che l'Anticristo nascerà dall'unione di un padre e di una madre come tutti gli altri uomini e non, come si dice, soltanto da una vergine²⁰. Nascerà a Babilonia, città simbolo di disordine e di violenza, ma anche città gloriosa, capitale del regno persiano – egli aggiunge, quasi a supportare l'idea della storia come *translatio imperii*, dai Greci ai Persiani, ad altri regni fino ai Romani, e da ultimo ai Franchi.

Riferendosi certamente alla distinzione fra *katechon* come forza di genere neutro e *katechon* come facoltà di un singolo, Adso richiama inoltre, accanto alla insediare la sua statua nel tempio di Gerusalemme: con i suoi martiri convince addirittura il pretore romano a disobbedire alla legge di Roma. Cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, 2 voll., Laterza, Bari, 2006, vol. 1, parte seconda, par. 22 e 23, pp. 189-210 e vol. 2, parte quarta, cap. 1, par. 59, pp. 470-490. Scrive Mazzarino: "la spiegazione di gran lunga più naturale, e anzi sicura, è suggerita dallo stesso contesto paolino: il katechon non può essere che il popolo dei Giudei, il quale con eroica forza si era opposto al tentativo di Caligola, e certo con eroica forza si sarebbe sempre opposto ad ogni tentativo di occupare il santo tempio del Dio in Gerusalemme. Solo quando questo katechon sarà «tolto di mezzo», l'Antikeimenos potrà sedersi, come dio, nel tempio di Dio in Gerusalemme" (vol 1, II, 2, par. 22, p.192); e inoltre: "il mistero dell'opposizione alla Legge opera già, ma è ancora trattenuto dal Katechon, vale a dire dal laos giudaico sicché l'Antikeimenos (Anticristo) potrà affermarsi solo dopo l'eliminazione di questo Katechon" (ivi, vol 2, IV, 1, par. 59, p. 470).

¹⁹ Su Sacerdozio e sacrificio nei Padri dei primi secoli si veda V. Lombino, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 62, Borla, Roma, 2013, pp. 25-327; e P. Meloni per una puntuale ricostruzione della visione del sacerdozio nella spiritualità di Gregorio Magno, in *ivi*, 63, pp.84-127.

²⁰ Nel breve trattato, indirizzato in forma di lettera alla regina Gerberga, figlia dell'imperatore Ottone I e moglie di Luigi IV di Francia, Adso descrive l'Anticristo come concepito, generato e nato tutto all'interno del mondo dominato dalla potenza di satana: tutto iniquità, tutto male, tutto perdizione è l'uomo concepito dall'uomo, perciò chiamato figlio della perdizione. Figlio del diavolo dunque, non per natura ma per imitazione; uomo del peccato, non dio, ma figlio, servo, autore e fonte della perdizione perché lui stesso deve perdersi. Cfr. Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi*, in Migne, *Patrologia Latina*, vol. 101, coll. 1291-1298. Cfr. anche Pier Lombardo, (1095-1160), In *epistolam II ad Thessalonicenses*, Migne, *Patrologia Latina*, vol. 192, coll. 311-326.

translatio imperii, una seconda forza katechontica, attribuita ai profeti Enoch ed Elia: “perché [l’Anticristo] non venga subito a ingannare col suo errore tutto il genere umano”. I due grandi profeti sono stati preservati dalla morte e mandati nel mondo per fortificare i fedeli di Dio con armi divine, preparandoli alla guerra. Ma per Adso, la storia del mondo non è semplice attesa dello scontro finale tra il Cristo e l’Anticristo: il mistero dell’anomia è già là, continuamente a confronto con un’azione regale che attrae tuttavia i nemici e li trattiene dal precipitarvisi.

Né, per Adso, la venuta del Signore nostro Gesù Cristo e il nostro ricongiungimento con Lui della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* vanno compresi come preferenza per un “centro spirituale supremo”, immagine pacificatrice di un ritorno allo “stato primordiale”²¹. E neppure vanno confusi con l’operare delle antitesi radicali di trascendenza e immanenza cui allude tanta letteratura apocalittica. La lettera alla regina Gerberga palesa, invece, il carattere di antitesi relativa della forza che combatte le seduzioni e resiste alle persecuzioni di questo figlio della perdizione.

Quanto Haimo e Adso propongono è l’immagine cristiana della resistenza alle accelerazioni della storia. Si capisce allora perché Schmitt abbia elevato i due monaci a propri confessori katechontici.

Ma già Agostino, cinque secoli prima di Adso, nella *Città di Dio*, aveva teorizzato la forza katechontica del sacrificio cristiano. Nel capitolo 19 del Libro XX, egli aveva riconosciuto la difficoltà di interpretare la lettera di Paolo. Fra tutte le possibili congetture sulle parole della lettera, Agostino mantiene ferma la necessità di resistere all’apocalisse dell’empio – si rivolga a chi ora comanda, all’impero romano, oppure resista al potere d’inganno (di auto-inganno) di quelli che l’evangelista Giovanni chiama gli anticristi, quelli che “non hanno accolto l’amore della verità per salvarsi”²². Perciò, agli uomini katechontici (agli spiriti pacifici) non promette sicurezza e neutralizzazioni (la pace del mondo): predice piuttosto persecuzioni ma anche vittorie dello zelo che “divora” i nemici. Con il linguaggio militare della conquista, Agostino in realtà indica il martirio dei Santi, che non soccomberanno alle sevizie, né si piegheranno alla volontà degli avversari²³. L’effettiva resistenza degli spiriti pacifici consiste nel tenere fede alla vittoria della Vittima, nel mostrarsi capaci di sottrarsi alle sedizioni popolari, di stabilirsi alla testa delle nazioni²⁴, di sottomettere, di catturare e di fare preda non meno del Leviatano che degli uomini²⁵.

Abbiamo detto che fra l’evento che segna l’inizio dell’èone cristiano e la fine non procrastinabile non si dà periodico alternarsi. La certezza dell’evento cui Ago-

²¹ Le espressioni virgolettate sono un prestito da R. Guénon, *Il re del mondo*, Adelphi, Milano, 1982, pp. 29-30.

²² *La città di Dio*, cit., XX, 19, pp. 987-990.

²³ Con dovizia di citazioni dai Salmi, dai Vangeli e dall’Apocalisse, Agostino riferisce lo zelo che si converte in fuoco capace di divorare i suoi nemici, non già al giudizio finale, ma a quel tempo storico in cui “per dono di Dio i Santi divengono invincibili, con grande tormento dei loro avversari [...], perché non muoiano per sempre, vengono segnati col segno stesso della croce su cui Egli morì”, *La città di Dio*, cit., XX, 12, p. 976, e XX, 30, p. 1019.

²⁴ Salmo 7, 44.

²⁵ Matteo 4, 19, Luca 5, 10.

stino non teme di dare il nome di “sublime abiezione”²⁶, sancisce e rinnova il significato della storia, riscattandolo dall’incertezza escatologica e orientandolo verso quell’inizio del tempo cristiano da cui trae l’indicazione del *katechon*. È il compito propriamente katechontico affidato ai martiri cristiani: ed è un compito che non si spiega senza il riferimento a una teologia della storia. Agostino vi riconosce l’effettivo principio strutturante della Seconda ai Tessalonicesi.

Nel filo della riflessione schmittiana, la Croce ha sortito i suoi effetti sul mondo, sul dominio, sulla cattura e sulla sottomissione del Leviatano. Nei primi secoli della tradizione cristiana, scrive Carl Schmitt, il Leviatano del libro di Giobbe probabilmente significa soltanto il mondo. Solo “tardi” si attua la separazione del mondo-Leviatano e del diavolo che cavalca il mondo²⁷. Quanto tardi? Quando ha inizio la separazione? La questione storica è del massimo interesse ma, limitatamente all’aspetto teologico-politico, dobbiamo chiederci se il diavolo che cavalca il mondo indichi il rafforzarsi del suo potere o se invece la anomica incarnazione precluda al principe del mondo la posizione trascendente e la traduca in una varia fenomenologia di spiriti, di potenze e di principati. Un percorso discendente che il Vangelo di Luca designa come un’espulsione dai cieli: “Ho visto Satana cadere come la folgore” (10,18)²⁸. E che Schmitt considera sotto l’ottica della paradossale neutralizzazione della lotta politica e spirituale nel confronto generalmente umano tra bene e male, nell’attesa che si imponga come tirannia del valore, dell’utilità e del danno, viepiù esposto alle pericolose inversioni delle parti e, del pari, deprivato d’ogni limite e d’ogni connotato spaziale²⁹. Contro la rappresentazione assiologica della politica, contro la coincidenza di evoluzione storica e conquistata indipendenza dei poteri mondani³⁰, Schmitt fruga perciò nel cuore stesso della lotta tra il *katechon* e l’Anomos “la possibilità di un’immagine cristiana della storia”; da qui s’intitola appunto lo scritto schmittiano che ha dato avvio a queste nostre pagine e proprio qui s’intravede la ragion d’essere di forme di parallelismo storico tra l’Europa dei nostri tempi e i primi tempi cristiani.

²⁶ La città di Dio, cit., IV, 30, p. 179.

²⁷ Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento del simbolo di un simbolo politico*, in Id. Scritti su Thomas Hobbes, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, p. 134, nota 4; si veda anche p. 71.

²⁸ *Ho visto Satana cadere come la folgore* è anche il titolo del libro di René Girard del 1999 (Grasset, Paris; trad.it. Adelphi, Milano, 2001) in cui l’autore descrive l’unicità della rivelazione cristiana e il trionfo della croce come inizio di un disordine del mondo nel tempo non più componibile. L’unicità della rivelazione polarizza di conseguenza la riflessione antropologica di Girard verso attese apocalittiche, laddove l’unicità dell’evento indirizza la riflessione storica e spaziale di Schmitt verso prospettive katechontiche. Sul tema, rinvio a M. S. Barberi, *La sacra crisi dell’ordine politico europeo*, in Ead. Spazio sacrificale, spazio politico, a cura, Transeuropa, Massa, 2013, pp. 17-79.

²⁹ Cfr. C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, in Id. *Dialogo sul potere*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2012.

³⁰ Nel prolungamento di tale riflessione va ricordata la frase hegeliana citata da Carl Schmitt in *Ex Captivitate Salus*: “la negazione della negazione non è una neutralizzazione, il vero infinito ne dipende” (Adelphi, Milano, 1987, p. 92). Per uno sviluppo, rinvio al mio *Mysterium e ministerium* (Giappichelli, Torino, 2002, p. 175 ss.).

In *Significato e fine della storia*³¹, Karl Löwith scrive che il messaggio del Nuovo Testamento fu una chiamata non già all'azione storica ma alla penitenza. Gli risponde Carl Schmitt: "che la storia non nasca da appelli ad azioni storiche è fin troppo noto. La storia è un processo che si genera attraverso mancanza, privazione e rinvigorente insicurezza"³². Schmitt, credo, non dà altra definizione del Cristianesimo che questa: esso è indissociabile dalla forza che trattiene nella storia la continuità con l'evento "già compiuto". D'altra parte, anche sul terreno dell'escatologia, egli non può comprendere la storia se non come *katechon*. "è l'unica possibilità di comprendere la storia da cristiano e di trovarla sensata"³³. Si intuisce perché il Cristianesimo non sia per Schmitt un autorispecchiamento umanistico più di quanto non sia un costume indossato per coprire la nudità di interpretazioni attivistiche della mancanza di senso o per l'archiviazione nostalgica delle credenze del passato. Egli scrive: "Nel suo nucleo essenziale non è né una morale, né una dottrina, né una predica penitenziale, né una religione nel senso della scienza comparata delle religioni, ma un evento storico di infinita, inappropriabile, inoccupabile unicità"³⁴.

Si intuisce pure perché vi riconosca la validità, nel nostro tempo, della condanna katecontica, da Paolo ad Agostino, da Haimo a Adso, dei due principali rovinosi errori dell'apostasia e all'anomia: sono il rifiuto di stare in un luogo e il rifiuto di stare nel mondo. Né appaia controintuitivo l'intreccio dell'aspirazione alla sicurezza con la disgregazione di uno spazio comune, sia che si produca nelle forme del sabotaggio o della diserzione individuale, sia che invece assuma la forma della rinuncia al "diritto di resistenza", da Schmitt considerata antesignana di aspirazioni utopiche e di tendenze alla neutralizzazione politica³⁵.

³¹ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano, 1972.

³² Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia, cit., p. 253. È interessante che Schmitt si esprima in termini simili a quelli usati da Agostino nella *Città di Dio*, laddove questi ricorda che opponendosi alla distruzione di Cartagine, rivale allora dell'impero romano, Scipione non sbagliava. "Egli temeva per animi deboli questo nemico, la sicurezza; [...] i fatti provarono che sosteneva il vero. Distrutta Cartagine, ossia eliminata e estinta una grande paura per la repubblica romana, seguì immediatamente come frutto della prosperità una serie infinita di mali" (cit., I, 30, p. 45. Più in generale, Agostino paventa il "crollo e contagio degli spiriti" la corruzione e la perversione cui conduce il volersi affrancare "dalla paura del nemico". Dello sfacelo di Roma scrive: "la sicurezza e la prosperità vi ha depravato e l'avversità non è riuscita a correggervi infine avete perso il vantaggio della sventura, siete diventati i più infelici e rimasti i più corrotti" (ivi, I, 33, pp. 47-48).

³³ *Glossario*, Giuffrè, Milano, 1991, 19.12.47, p. 91. "Il s'agit d'une présence totale cachée sous les voiles de l'histoire", scrive ancora in risposta a una lettera di Pierre Lynn del 24 dicembre, ibidem, 11.1.48, p. 113; vedi anche 27.12.47; 9.4.48 e 13.3.48.

³⁴ *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia*, cit., p. 253.

³⁵ La rinuncia di Hobbes al "diritto di resistenza", fondamento razionale della modernità politica, si spiega con la convinzione che l'esplosione della violenza, della guerra civile, è perpetuamente soppressa, fintanto che lo Stato esiste, e se riprende il sopravvento, lo Stato non esiste più. Ma per Schmitt la rinuncia di Hobbes al "diritto di resistenza" è un abbandono del *katechon*, una rassegnazione, una rinuncia a stare nel tempo e ad abitare lo spazio politico, che accomuna pensatori politici e giuridici, a lui peraltro assai cari, come Hobbes stesso: Donoso Cortés, Tocqueville, Peguy, in un generale cedimento al nichili-

La terminologia paolina della lettera alla comunità di Tessalonica contiene tale effettivo e concreto insegnamento quale si presenta a chi viene dopo l'evento della Croce. A ciò – ci sentiamo di affermare – rinvia tutta la costellazione semantica dell'apostasia e dell'anomia: apostasia, dal verbo *aph-histemi*, è 'allontanamento da histemi', che significa "stare", "essere piantato saldamente"; mentre anomia è eradicamento del *nomos*, del concreto punto d'innesto dell'ordine; le leggi infatti vigono quando hanno un fondamento. Nella lettera paolina, l'apostasia e l'anomia sono le due facce concettualmente separabili, ma di fatto omogenee, dell'allontanamento da ciò che è saldamente stabilito: allontanamento dal luogo, allontanamento dal suo fondamento.

Carl Schmitt è il giurista e il pensatore che ha meglio descritto e più fortemente denunciato la delocalizzazione e la derealizzazione della vita politica, riconducendo entrambe al peccato dell'utopia e mostrando che, certo, non è frutto dell'azione di un solo uomo. Ma che cos'è il peccato dell'utopia? A questa domanda egli ha dato una risposta inequivoca: è il paradiso sulla terra, "il piano umano di interrompere la storia, per balzarne fuori e raggiungere una perfezione stabile", la perfetta sicurezza; è l'acquietarsi dell'umano in un'utopia "prima soltanto pensata" nelle forme razionalista, illuminista, positivista³⁶, poi praticata fino all'azzeramento totalitario degli spazi politici, ridotti a "massa e oggetto di pianificazione"³⁷.

Alle utopie apostatiche e anomiche Schmitt oppone quindi la riconosciuta invadenza protopolitica e protogiuridica di ogni accadimento storico (anche quando avvenga sotto il segno dell'accelerazione della fine dei tempi). Né si tratta di una mera constatazione empirica. Sostituzione, successione e sussidiarietà delle localizzazioni, indicano "identità dello spazio anche in caso di mutamento del luogo". Così, riprendendo nel *Glossario* una riflessione heideggeriana³⁸, Schmitt asserisce

smo e all'utopia.

³⁶ "Che cos'è un'utopia? È l'eliminazione delle infinite possibilità umane tramite la loro realizzazione finita; prima soltanto pensata, poi attuata. Infatti ogni pensiero dell'uomo giunge a compimento. Il peccato dell'utopia sta in questo, che la realizzazione nel finito deve eliminare l'angoscia racchiusa nella possibilità dell'infinito, ovvero che la realizzazione finita deve liberarci dal pungolo dell'infinito, quindi uccidere come insetti nocivi le api di Dio che ci molestano. L'utopia è il paradiso posto in un futuro lontano, ma raggiungibile. La capacità di pensare a distanza si affievolisce sempre più. Perciò gli utopisti del XIX secolo dovettero passare dall'utopia alla scientificità positiva, e affermare che il paradiso sarebbe potuto sorgere già l'indomani, non appena l'ultimo ostacolo – i capitalisti, gli ebrei, i gesuiti o Hitler – fosse stato rimosso, distrutto sterminato in fretta e radicalmente", C. Schmitt, *Glossario*, cit., 10. 2. 48, pp. 132-133.

³⁷ "Il κατέχων è privazione, fame, bisogno e impotenza [...]. Ogni altra cosa è massa e oggetto di pianificazione", ibidem, 25.9.49, p. 378.

³⁸ Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., 16. 12. 47, p. 88; M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 96-108 e Id., *L'origine dell'opera d'arte* (1930), in Id., *Sentieri interrotti*, trad. P. Chiodi, La Nuova Italia, 1968, pp. 3-69. La frase "lo spazio è evento: e solo gli eventi creano spazio" è ripresa da Carl Schmitt, che le conferisce una cadenza gnomica: lo spazio è un evento unico, costitutivo. E aggiunge: "Lo spazio non è né res extensa, né res intensa". In altri termini: non è una estensione uniforme d'ordine fisico, non è misurabile, né è riconducibile al pensiero soggettivo e spirituale. L'implicita polemica con Descartes permette di precisare che per

che gli eventi non si limitano a localizzare ciò che altrimenti non sarebbe localizzabile, ossia un sistema intersoggettivo di luoghi. Forgiando bensì forze spirituali e fissando una presenza: sono essi stessi creatori di spazio. Nell'accezione schmittiana, "lo spazio è evento: e solo gli eventi creano spazio" definisce allora una specifica semiotica spaziale degli ordini umani e dischiude un intervallo tra lo spazio naturale e lo spazio divino. Tra l'uno e l'altro spazio, la nascita del *nomos* dall'appropriazione di una terra, prima d'ogni distribuzione e d'ogni coltivazione, ha il potere di imporre il primato stabilito dal *nomos*. Schmitt spiega questo potere ricordando che, dai Greci in poi, i poteri vengono classificati dal punto di vista di un primato originatosi da un'investitura divina (Schmitt qui sfrutta la comune radice di *archia* e di *archè*) e dal punto di vista della forza (*kratos*): da una parte la monarchia e l'oligarchia, dall'altra parte, la democrazia e l'aristocrazia. Questa distinzione viene enunciata da Platone nelle Leggi: ma né le archiai, precisa Schmitt (cioè il rinvio a un'epoca mitica e ideale), né il *kratos* (cioè l'amministrazione delle cose umane secondo le leggi dell'arnia e del formicaio) sono ordinatori di uno spazio. Le costituzioni e le istituzioni politiche restano sospese o arbitrariamente compartite se si ignorano gli eventi cui Schmitt attribuisce il potere proprio del *nomos*. È la terza direzione del potere: quella che per l'appunto mette in moto una semiotica dello spazio³⁹. Né arcano divino (*homo homini deus*), né forza e gerarchia animale (*homo homini lupus*), eppure atto d'appropriazione che trascende, trasfigura e contiene la violenza (*homo homini homo*).

Decisiva è per il nostro tema quella posizione del *nomos* – tra culto e coltura, tra archia, e crazia – che inter-media, che intra-tiene, così che il suo mediare e il suo tenere vengano a coincidere con il suo stare come quel principio della mediazione che manca alle Archie e alle Crazie. Ciò che mette in evidenza la funzione catechontica degli eventi del *nomos*: appropriazione ogni volta unica, allo tempo stesso creatrice di spazio e chiave di volta o pietra d'angolo che prende nome di mediatore d'ordine⁴⁰.

Per alcuni critici *Il nomos della terra*, l'opera del 1950, segna un ritorno alla terra, all'elementare, all'originario⁴¹. Carl Schmitt avrebbe evocato la Terra in un

Schmitt oltre le dinamiche della percezione e il potere della metafora, oltre lo spazio catalizzatore di desideri e di visioni, lo spazio è un evento storico. E da ogni evento storico nasce – e poi si rinnova – lo spazio.

³⁹ Su queste considerazioni l'autore si sofferma nella prima parte di: *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, traduzione e postfazione di E. Castrucci, cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991. E con nuovi accenti, nel saggio in onore di Eric Przywara del 1956, *Nomos, Nabme, Name* (trad. it. in C. Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015).

⁴⁰ Cfr. *Il nomos della terra*, cit., pp. 42-47. Risale al 1942 il primo testo in cui esplicitamente Schmitt tratta del katechon (*La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in "Lo Stato", XIII, p. 173-188, ora in *L'unità del mondo e altri saggi*, a cura di A. Campi, p. 261-269, Antonio Pellicani Editore, Roma 1994). Il tema ritornerà poi come un filo conduttore in tutta la sua produzione scientifica del dopoguerra.

⁴¹ È il tema che struttura ad esempio la visione massonica-esoterica di Nicolaus Sombart - romanziere e funzionario europeo, figlio del sociologo Werner che all'opera dell'amico di suo padre dedica alcuni libri. Da questa fonte hanno preso ispirazione Franco Volpi

ottica di fisica dello spazio e di fisica sociale, per i problemi che sono i nostri problemi odierni: accrescimento della popolazione a un ritmo accelerato, risorse vitali ridotte. Tutto lo spazio terrestre essendo stato scoperto, gli uomini e le popolazioni meno favoriti si trovano minacciati nella loro libertà, e la vita democratica si rivela sempre più ristretta e confinata in uno spazio puramente virtuale. Ma disinganniamoci, Schmitt non riflette sulle trasformazioni che l'uomo ha indotto sull'ambiente naturale, o sulle mutazioni che l'ambiente ha indotto su di esso. Tutt'altra prospettiva indica già il titolo del libro, adeguatamente resa dal primato del *nomos*.

Arriviamo così al cuore dell'ordine spaziale. Il *nomos* come potere di dare nome di culto a una prima presa di terra⁴² è stato contestato sin dall'antichità dall'interpretazione razionalista che identifica *nomos* e leggi. Eppure appartiene soltanto al *nomos* – in quanto visibilità, accesso a una dimensione pubblica e consacrazione giuridica – assegnare un nome alla presa del potere. *Nomos* è il nome dato alla presa del potere, ma nessun potere può dare nome senza aver preso possesso di uno spazio. In Schmitt, non si tratta mai di un semplice gioco di parole. Egli ne trae tutte le conseguenze adducendo, tra altri esempi, la condotta degli Spagnoli: quando l'Europa conquistò il nuovo mondo, essi mostrarono tutta la loro devozione all'immagine della Vergine consacrando quei nuovi domini al nome del Redentore e della Sua Santissima Madre.

In breve: il significato storico dello stare degli uomini sulla terra prende inizio da un evento: uno spazio si crea, uno spazio per così dire spazializzante; e, con esso, nasce un ordine politico e giuridico. Alieno da ogni calcolo proteso ad infinitum in una sorta di crescendo escatologico che asseconda le attese apocalittiche, quest'ordine ricomprende il paradigma conflittuale del 'politico' e mette in atto significativi confronti e inattese continuità tra le culture, il cui persistere va compreso come una *successio imperii*, non come il risultato di ingegnosi compromessi tra forze contrapposte o tra opposti decisionismi, occasionalistici e vitalistici.

Il *nomos* della terra come principio mediatore d'ordine non è sintesi e super per la postfazione a *Terra e mare di Carl Schmitt: Il potere degli elementi* (Adelphi, Milano, 2002, pp. 113-149), e più recentemente, Emanuele Castrucci, *Glosse a "Il nomos della Terra"*. L'uno come l'altro autore ritrovano nel pensiero di Schmitt una filiazione che va da Bachofen a De Maistre e si prolunga fino a inglobare la successiva riflessione sull'origine di René Girard. "Il tema straordinariamente potente della ritualizzazione della violenza originaria, connaturata al cosmo e riflessa come male originario nel comportamento 'necessitato' del vivente" (Castrucci, *ivi*) si presta anche a introdurre schmittianamente gli ultimi sviluppi mirabolanti e le contorsioni energetiche e biologiche della Terra, laddove è la sua attuale espressione a portare con sé e ad esplicitare le sue prime promesse: si veda di Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris, 2015.

⁴² Della sua propria prospettiva Schmitt fornisce un esempio quando, per chiarire il concetto di *nomos*, cita e commenta il Prologo dell'Odissea di Omero, allontanandosi dalla lezione comune del verso 1.3; in effetti rispetto al quasi unanimemente accolto *nóos* (=noûs) ritiene *nomos* che esprime in maniera concreta la suddivisione e la distinzione degli ordini, di cui fa parte "la localizzazione sacrale" (cfr. *Il nomos della terra*, cit., p. 82). È infatti assai probabile che nel suo errare Odisseo abbia conosciuto e scoperto i *nomoi* e i culti delle città, e non che egli abbia visitato molte città per istruirsi degli usi degli uomini, e, ancor meno, per conoscere il loro spirito, che è lo stesso per tutti gli uomini.

ramento, non è neanche un elemento delle antitesi che la sociologia radicale dei concetti politici rintraccia tra gli opposti *physis* e *nomoi* della sofista, e che il positivismo del XIX secolo ha finito per imporre e assolutizzare come lo strumento e l'orizzonte stesso di ogni conoscenza. Adesso che quelle antitesi di comunità e società sembrano essere state totalmente assorbite e accantonate dal prevalere dell'empirismo delle leggi, nulla s'opponesse alla progressiva neutralizzazione del *nomos* che già gli Antichi avevano cominciato ad operare (ma che restava confinata al pensiero popolare). E, d'altra parte, a riprova dell'inconsistenza dell'argomento relativista e pluralista su cui si regge la neutralizzazione del *nomos*, le stesse compensazioni inevase, gli stessi conflitti dei desideri e delle opinioni, dei sentimenti e delle culture, continuano a impegnare le soggettività, a investire utilità, bisogni individuali e funzioni sociali.

Schmitt invece parte dal presupposto che il *nomos* apporti alle società ciò che manca loro per trascendersi; è il proprio del *nomos*: occupare il centro dell'ordine politico in cui si raccoglie, ricomponesse e ristabilisce il senso giuridico e religioso come la verità nascosta dal legame tra gli uomini⁴³. Gli uomini si uniscono appropriandosi, contenendo e trasformando la violenza. Ciò non fa di Schmitt un apologeta della violenza. Il gioco della violenza dà l'impulso iniziale e orienta i rivali in conflitto; sicché può dirsi che la dialettica separazione/unificazione trasforma la violenza in diritto e l'esistenza dell'uomo sulla terra in una esistenza spaziale. Meno insistita, la spazialità offre però altri più concreti riscontri della pertinenza d'una critica alla teleologia della violenza; essa vale come decodifica, interpretazione e rappresentazione dei significati dell'appropriazione dai molteplici significati. Alle prese con i nomi del *nomos*, l'attenzione di Schmitt torna insomma sempre alla formula teologico-politica che aiuta a pensare gli avvenimenti storici come eccezioni: "la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione"⁴⁴. Così possiamo comprendere il definitivo paradosso del *nomos* mediatore dell'ordine politico: l'appropriazione che salva dalla pervasiva, reciproca distruzione tra nemici è quella di un centro inoccupato perché inoccupabile, "negazione della negazione" da cui traluce il "vero infinito".

Ben sapendo che la nozione cruciale di centro può prestarsi all'inganno, tradursi in inversione diabolica, chiudersi in uno spazio a parte, elevare muri che demarcano la sicurezza dell'uomo, sapendo anche che essa chiede una riflessione sulle implicazioni del ruolo di mediazione, sul rapporto con il mondo e sulla rappresentazione del potere, possiamo semplicemente reperirvi ciò che trattiene

⁴³ Bisognerebbe riprendere le critiche moderne della religione (del diritto e della politica) intese come sottomissione ad un legame collettivo illusorio, utopico e totalitario; ciò suppone che si mobilitino di conseguenza i due sensi etimologici di religione spiegati da Émile Benveniste: da una parte il senso di *ligare* (legare), il legame collettivo degli uomini che fanno società, si legano gli uni e gli altri, si fanno complici, e d'altra parte il senso di *legere* (leggere), raccogliere o dire, nell'accezione ampia di cogliere con il pensiero, distaccare, ritornare su, far avanzare la conoscenza e il significato profondo delle cose.

⁴⁴ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, 1972, p. 41.

l'attuale ordine spaziale, la nostra cultura storica, giacché, il centro in precedenza indicato come inoccupato - e inoccupabile - designa l'evento storico che costituisce l'avvento del Cristo. Inoccupato - e inoccupabile, dunque, perché il suo posto è stato preso una volta per tutte.

Perciò, senza pretendere di suggellare il nostro discorso con un nuovo tema, va ancora precisato che il *katechon* non cade giù dal cielo come Satana del Vangelo di Luca, ma è il frutto di imitazioni, di conflitti e di appropriazioni. Esso investe la mimesis in tre accezioni: quella dell'imitazione, quella della traslazione e quella della mediazione. Si può parlare di mimesis come imitazione, nei modi della contraffazione o della rivalità, dell'inimicizia dell'Anticristo che imita il Cristo per usurparne il posto e condurre alla rovina il genere umano. Ma mimesis è pure il passaggio di consegne da un impero all'altro (*translatio* o *successio imperii*). E finalmente c'è quella mimesis politicamente fondante che è il *nomos* come mediazione, separazione e "apertura alla trascendenza". Tre varietà di inimicizia si collegano a queste tre forme di mimesis: quella puramente negativa del nemico come contraffazione dell'amico; quella storica che lega la positiva fondazione di imperi alla concezione schmittiana dell'inimicizia ("il nemico è la forma della mia propria questione, egli mi spinge e io lo spingo verso lo stesso fine"⁴⁵); e infine, nelle decisive spartizioni dei campi in cui si dà il *katechon*, il principio personale e la forza che frena oltre alle alleanze e alle ostilità possibili unicamente tra i vicini, tra i fratelli-nemici.

In questa terza accezione, da San Paolo a Carl Schmitt, il *katechon* si configura dunque come una controforza che oppone un baluardo al pericolo dell'indifferenziazione eventualmente indotta dall'imitazione del nemico: dove il nemico è, volta per volta, la forza impersonale dell'anomia (come nelle leggende che oppongono San Giorgio al drago); oppure lo strapotere di personalità storiche (come in epoca medievale, quando il diritto di resistenza ha i connotati universali della giustizia e il ricorso alla forza dell'impero serve a combattere il prevalere di tiranni locali). Sappiamo infatti che, nella 2 ai Ts, il *katechon* è doppiamente connotato come forza che trattiene e come colui che trattiene. Ma anche il pericolo contro cui esso agisce ha una duplice connotazione (rispettivamente in 2,7 e in 2,8) come mistero – diciamo pure: come forza impersonale – e come ingiustizia, potenza dell'Antikeimenos, l'Avversario che si oppone e che si innalza, "colui che si dirige contro", *qui adversatur*, come dice il latino. Ecco dunque – l'una accanto all'altra o l'una di seguito all'altra – quelle che Schmitt considera le minacce più temibili per il nostro tempo: la forza impersonale – generatrice di ingiustizia, di disordini e di violenze indicibili – e quella personale, determinata a realizzare un'analogia indifferenziazione sotto il segno dell'Avversario e della soggezione al mondo.

Per concludere: ricordando – in una lettera a Julien Freund – la polisemia del termine Schmitt precisa che il primo significato di *katechon* non è quello del "trattenere", "ritardare", ma è quello del "tenere sotto", del "tenere giù", del "non fare esplodere"⁴⁶. L'etimologia schmittiana è perfettamente giustificata dal richiamo alla

⁴⁵ C. Schmitt, *Glossario*, cit., 1991, p. 243. L'espressione è ripresa anche in *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano, 1987, p. 92.

⁴⁶ *La lettera a Freund* del 12.02.1969 è citata in A. Doremus, *Ex captivitate salus. Annexe III*,

forma composta del termine *katechon*: *katá* “giù”, “in basso”, “contro”, nel senso di luogo, ed *echo*, “ho” ma anche “fermo”, “impedisco”, “sedo”, “calmo”, “riesco”, “abito”, “persisto”, “mantengo” – e, con un rinvio all’idea di saldezza, resistenza, anche “sto immobile”, “sto saldo”. Con il sostegno dell’etimologia, Carl Schmitt sta dicendo che tenere giù e resistere significano la stessa cosa ovvero impedire che, lasciate a sé stesse, le forze dell’anomia e dell’apostasia prendano il sopravvento e, generando violenza e guerra civile, annuncino “o il trapasso ad una nuova pluralità densa di catastrofi o [...] la fine dei tempi”.

Tutto ciò lascia meglio emergere la pertinenza della spazialità nell’interpretazione del percorso umano, contro qualsivoglia teleologia o soteriologia della violenza. Ecco perché – anche astenendoci da ulteriori considerazioni sulle radici katechontiche dell’ordine politico – vorremmo contestare l’idea che tali radici siano una mera variabile del contesto, né più né meno di quanto lo sia la storia di un’epoca trascorsa, quella della vecchia Europa. Nessuna visione antiprospectica che forzi il proprio tempo ad andare oltre, come se fosse già passato, ci impedisce di considerare che a queste radici resta legata, prima della fine del mondo (o almeno prima dell’estrema consumazione del mondo europeo) la possibilità di mantenere ancora l’attualità del confronto e dell’irriducibile dipendenza del disordine dall’ordine, dell’Anomía dal *Nomos*.