

Messianesimo e teologia politica. Il *katechon* tra Taubes e Schmitt

FRANCESCA MONATERI*

Abstract

Messianism and Political Theology. The *katechon* between Jacob Taubes and Carl Schmitt. The aim of this paper is to investigate the link between aesthetics and politics nested in the image of the *katechon* evoked by Paul in the second letter to the Thessalonians. An image which apparently alludes to the restraining force which holds this world delaying the Second Coming. My purpose is to show how the image of the *katechon* has become conceptually intermixed with a symbolic and figurative legitimation of political power. While Carl Schmitt held the passage on the *katechon* to ground the Christian doctrine of state power as an alternative to nihilism, Jacob Taubes reading of Pauline messianism shows how the *katechon* can be considered as a conservative force. This article focuses on the recurrence of *katechon* in contemporary continental philosophy in opposition at the alarming announcement that the End is now.

Keywords: *katechon*, Carl Schmitt, Jacob Taubes, aesthetics, Walter Benjamin, Jean Pierre Dupuy

1. Posizione del problema teologico politico

La recente ricomparsa del *katechon* in ambito filosofico come strumento di analisi della contemporaneità¹, che ha addirittura portato a parlare di *Messianic Turn*², impone di interrogarsi sul motivo per cui la questione del potere che frena si ponga come stringente nel presente. Per un verso il *katechon* è il centro rimasto irrisolto e, il più delle volte non esplicitato, di

* francesca.monateri@edu.unito.it.

1. Per quanto riguarda la riconsiderazione del *katechon* come strumento di analisi del presente cfr., ad esempio, N. GUILHOT, *American Katechon. When Political Theology Became International Relations Theory*, in *Constellations*, 2010, vol. 17, pp. 224–253; C. SCHMIDT, *The Return of the Katechon. Giorgio Agamben contra Erik Peterson*, in *The Journal of Religion*, 2014, vol. 94, pp. 182–203; M. ARVIDSSON, *From teleology to eschatology. The katechon and the political theology of the international law of belligerent occupation*, in *Taylor and Francis Inc.*, 2015, pp. 223–236; F. DEBRIX, *Katechontic sovereignty. Security politics and the overcoming of time*, in *International Political Sociology*, 2015, vol. 9, pp. 143–157.

2. S. PROZOROV, *The katechon in the age of biopolitical nihilism* in *Continental Philosophy Review*, 2012, vol. 45, pp. 483–503.

quella filosofia politica che continua ad attingere alle categorie del teologico³. In questo senso il potere *qui tenet* è un operatore strategico che consente di interrogarsi sul nesso estetica–politica attraverso la teologia politica intesa come uno dei sentieri possibili per leggere il Moderno e la sua eredità⁴.

D'altra parte l'attuale ripresa del *katechon* rivela l'anima nostalgica di una contemporaneità che avverte il proprio tempo come tempo della fine. Per partire dalla denuncia del declino dell'ordine economico neoliberale operata da Serge Latouche, Yves Cochet e Susan George, arrivando fino all'idea di Jean Pierre Dupuy di proiettarsi nel «dopo–catastrofe», la contemporaneità sembra annunciare l'impossibilità di riservare il destino catastrofico al futuro, a favore della sconcertante dichiarazione che la Fine è nel presente⁵. Questo contesto sembra denunciare chiaramente il fallimento di un potere che frena ed è particolarmente interessante che la sconfitta della forza *qui tenet* vada di pari passo all'impossibilità di trovare forme soddisfacenti di simbolizzazione e autorappresentazione⁶. Come Vercellone mette in evidenza l'epoca presente rimanda a forme di auto–riconoscimento che, dalla Brexit ai populismi, volgono la pretesa di significazione universale del *katechon* in un «comando a breve»⁷. Il riconoscimento del fallimento del potere che frena porta a cercarlo in «simboli che sembrano surrogarlo senza averne

3. Cfr. L. STRAUSS, *Atene e Gerusalemme. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, a cura di R. Esposito, Torino, Einaudi, 1998 (1983); J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, a cura di A. Assmann, J. Assmann, trad. it. P. Dal Santo, Milano, Adelphi, 1997 (1993); C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 2010 (1996); H. MEIER, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, Siena, Cantagalli, 2001 (1998); G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II*, 2, Vicenza, Neri Pozza, 2007; R. CUBEDDU, *Postfazione* in L. Strauss, *Scritti su filosofia e religione*, a cura di R. Cubeddu, M. Menon, Pisa, ETS, 2017; fondamentalmente inoltre M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013. Tutti gli autori sopra citati rappresentano quella riflessione filosofico–politica che continua ad attingere alle categorie del teologico. Nello specifico, il rapporto tra *katechon* e teologia politica deve, prima di tutto, fare i conti con Carl Schmitt il quale dichiara esplicitamente che il *katechon* è il centro della teologia politica cfr. H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971–1978*, Roma, Laterza, 2012, p. 76.

4. Per alcuni questa strada è completamente sbarrata. Basta pensare alla critica di Blumenberg a Schmitt che sottolinea l'impossibilità di attenersi al concetto di secolarizzazione definendola «una categoria dell'ingiustizia storica». Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992.

5. Idea chiaramente espressa da Dupuy e che emerge anche nella critica di Foessel per cui resta impossibile evitare l'apocalisse, ma il fatto che sia già avvenuta rappresenta una lieta novella. Cfr. J.P. DUPUY, *Per un catastrofismo illuminato: quando l'impossibile è certo*, Milano, Medusa, 2011; M. FOESSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Éd. du Seuil, 2012; S. LATOUCHE, Y. COCHET, S. GEORGE, J.P. DUPUY, *Où va le monde? 2012–2020 une décennie au devant des catastrophes*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

6. Cfr. F. VERCELLONE, *Katechon estetico. Appunti e riflessioni*, in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolacci*, a cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Ciatelli, R.M. Lupo, Palermo, Palermo University Press, 2018, p. 281. Vercellone descrive la società dello spettacolo nei termini di un «modello fantasmagorico in cui i contenuti si sono sottratti a qualsivoglia schema formale».

7. Id., *Katechon estetico*, cit., p. 282.

davvero la forza»⁸. Questo non significa che non esista una risposta alla richiesta di identità del presente, ma che, al contrario, esistono icone portatrici di una promessa identitaria che, però, si rivela sempre meno attendibile.

In questa condizione è necessario mostrare il risvolto estetico sotteso alla questione filosofico-politica, o meglio, solamente a partire dal legame tra estetica e filosofia politica è possibile comprendere l'attuale ripresa del tema del *katechon*.

Di fronte a un'epoca nostalgica che rimpiange l'ordine garantito dal potere *qui tenet* diventa fondamentale riconoscere la destinazione politica dell'arte e quella estetica della politica. In un certo senso molte categorie politologiche e filosofico-politiche sono, in origine, metafore estetiche, come, ad esempio, canone, forma e rappresentazione. In questo modo il politico, nel suo stesso sviluppo, sembra nutrirsi di un lessico estetico. Proprio questa prossimità tra estetica e politica ci induce a risalire alle origini del problema, analizzando la Seconda lettera ai Tessalonicesi in cui, per la prima volta, viene posta la questione del *katechon*.

2. Le origini della questione

Tutte le ambiguità nell'interpretazione del *katechon* sono legate al testo paolino e, nello specifico, al greco di Paolo: non a caso, i problemi interpretativi sono decisamente inferiori nella *Vulgata* latina dove il termine *katechon* è reso semplicemente come forza *qui tenet* o *quid detineat*⁹.

Gli studi sul greco neotestamentario di Paolo sottolineano la lontananza del lessico paolino dal greco classico¹⁰. Il problema fondamentale da tenere in considerazione è l'eventuale influenza dell'ebraico o dell'aramaico sul greco di Paolo. Jacob Taubes racconta che, passeggiando a Zurigo con Emil Staiger convennero nel riconoscere il respiro aramaico che si nasconde alle spalle della lingua di Paolo.

[Stainger disse:] «Sa, Taubes, ieri ho letto le lettere dell'apostolo Paolo». Poi aggiunse, con profondo rammarico: «Ma non è greco, è jiddish!». Al che io dissi: «Certo professore, proprio per questo lo capisco!».¹¹

L'idea è che il testo greco di Paolo sia frutto di una elaborazione della

8. ID., *Simboli della fine*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 42.

9. Nonostante la consapevolezza delle differenze di traduzione che intercorrono tra il testo greco e la *Vulgata* latina, in questo lavoro, per rendere più agevole la lettura, ci serviremo dell'espressione potere *qui tenet* come sinonimo di *katechon*. Sulle difficoltà di traduzione del verbo *katèchein* cfr. L. BAGETTO, *San Paolo. L'interruzione della legge*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 105.

10. Cfr. J. GABEL, C. WHEELER, *The Bible As Literature*, Oxford, OUP, 1990, p. 203.

11. J. TAUBES, *La Teologia politica di S. Paolo*, cit., p. 22.

lingua operata dall'interno. Agamben, in proposito, scrive: «Non vi è nulla di più puramente ebraico che abitare una lingua d'esilio»¹². Sicuramente Paolo parla un misto di greco ed ebraico, è però interessante che Willamowitz lo consideri come classico.

Il fatto che questo suo greco non abbia a che fare con la scuola o con alcun modello, bensì sgorgi direttamente dal suo cuore maldestramente e in un getto precipitoso, e che, però, sia greco e non aramaico tradotto (come i detti di Gesù), tutto ciò fa di lui un classico dell'ellenismo.¹³

A questo punto è importante mettere in evidenza che proprio per quanto riguarda il termine *katechon* Paolo sembra più vicino a un classico dell'ellenismo che a un ebreo che parla una lingua della diaspora. Esistono numerose attestazioni classiche del termine *katechon* che vanno da Omero a Sofocle o Tucidide, e che attraversano dunque la trattazione epica, tragica e storiografica¹⁴. In ambito filosofico troviamo il *katechon* nei testi platonici e, in particolare, nella conclusione dell'*Apologia di Socrate*. Socrate, prima di essere condannato da Atene, ricorda ai concittadini che la sua istanza critica non potrà esser fermata nemmeno dalla morte. Molti ancora criticheranno la città e tanti di questi venivano da lui trattenuti. Socrate svolge così nelle parole di Platone il ruolo di *katechon*¹⁵.

Il *katechon* socratico mostra già le difficoltà di traduzione che pertengono al *katechon* paolino, in entrambi i contesti, è difficile affermare con convinzione se *katèchein* significhi trattenere, contenere o nascondere. Il verbo *katèchein* ha molteplici significati le cui differenti sfumature rendono faticosa

12. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 12.

13. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die Griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1912, p. 159.

14. Omero, *Odissea*, 24, 242; SOFOCLE, *Edipo a Colono*, 1697; TUCIDIDE, *Storie*, 6, 29.

15. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 39 (c-d): «Οἱ ἐλέγξοντες, οὗς νῦν ἐγὼ κατεῖξον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἠθάνετε». È un peccato che Taubes, nonostante i numerosi riferimenti a Platone e Socrate, non conosca, o comunque non citi, questo passo (J. TAUBES, *La Teologia politica di S. Paolo*, cit., p. 147; 150; 154; J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, a cura di M. Ranchetti, Milano, Garzanti, 1997, p. 74.). Nel pensiero di Taubes esiste un esplicito parallelismo tra Paolo e Platone: entrambi si trovano a porre per iscritto teorie orali di maestri mandati a morte dalla comunità. Il problema degli eredi di un simile pensiero è il rapporto tra il maestro e la legge. Taubes mette chiaramente in mostra la strategia paolina per cui mandare a morte il Messia attraverso la legge va solo a svantaggio della legge stessa (*Id.*, *La Teologia politica di San Paolo*, cit., p. 77: «C'è un Messia condannato secondo la legge. Tant pis, ciò va tutto a svantaggio della legge»). La strategia di cui si serve Platone nella *Repubblica* sembra essere la medesima: la risposta alla condanna di Socrate è la costituzione di una città giusta basata su una diversa educazione. Sembra abbastanza evidente che l'unico modo di comprendere la critica platonica del X libro della *Repubblica* debba concentrarsi non tanto sulla cacciata degli artisti, ma dei poeti, sottolineando la funzione morale e educativa, in senso lato politica, della poesia nella cultura greca (Cfr. E. HAVELOCK, *Dike: la nascita della coscienza*, a cura di M. Piccolomini, Bari, Laterza, 2003, p. 3).

la comprensione dell'azione svolta e, in ultima istanza, l'esplicitazione del legame strutturale che unisce il potere *qui tenet* all'interrogativo estetico.

Il testo paolino si apre invitando i Tessalonicesi a non farsi trarre in inganno da «qualche lettera fatta passare come nostra»¹⁶. In un clima culturale che legge la venuta del Signore come assai prossima, l'imminenza del Regno viene ritrattata. A questo scopo l'autore afferma che esiste un ordine degli avvenimenti anche nei tempi ultimi e, prima dall'avvento del Regno di Dio, dovrà sorgere l'uomo dell'"anomia." A questo punto del racconto, l'autore si rivolge direttamente ai propri interlocutori facendo riferimento a quanto ha predicato oralmente a Tessalonica, affermando che, solo chi ha memoria del discorso da lui tenuto, saprà anche cosa in questo momento sta trattenendo (*katechon*) l'avvento dell'"anomia" il cui mistero è già in atto. *L'anomos*, cui il *katechon* si oppone, si manifesterà, spiega la lettera, attraverso segni e prodigi menzogneri e chi vi crederà sarà perduto¹⁷.

In 2 Ts possiamo individuare tre elementi fondamentali che, come un sistema di forze, dipendono gli uni dagli altri nella combinazione delle loro azioni. L'elemento principale è il giorno del Signore, atteso e desiderato, annunciato ma non presente. La Prima Lettera ai Tessalonicesi, di dubbia attribuzione¹⁸, recita che il giorno del signore «verrà come un ladro di notte», sorprendendo chi non vive in una dimensione di attesa¹⁹, al contrario, 2 Ts, sembra ritrattare la prossimità del Regno invitando i Tessalonicesi a non abbandonare le proprie occupazioni, pur mantenendo viva la fede. L'uomo dell'"anomia" è il secondo elemento da tenere in considerazione. Solamente una volta rivelato l'*anomos*, il Signore si mostrerà per vincerlo con «un soffio

16. 2 Ts, 2,2. La traduzione cui ci rifacciamo da qui in avanti per la citazione dei passi biblici è *La Bibbia Tob*, traduzione CEI, prefazione a cura di E. Bianchi, Torino, Elledici, 2018.

17. Cfr. 2 Ts, 2, 1-12: «Riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo e al nostro radunarci con lui, vi preghiamo, fratelli, ²di non lasciarvi troppo presto confondere la mente e allarmare né da ispirazioni né da discorsi, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia già presente. ³Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, ⁴l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. ⁵Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, io vi dicevo queste cose? ⁶E ora voi sapete che cosa lo trattiene perché non si manifesti se non nel suo tempo. ⁷Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene. ⁸Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta. ⁹La venuta dell'empio avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di miracoli e segni e prodigi menzogneri ¹⁰e con tutte le seduzioni dell'iniquità, a danno di quelli che vanno in rovina perché non accolsero l'amore della verità per essere salvati. ¹¹Dio perciò manda loro una forza di seduzione, perché essi credano alla menzogna ¹²e siano condannati tutti quelli che, invece di credere alla verità, si sono compiaciuti nell'iniquità».

18. Sull'attribuzione e la datazione delle lettere di Paolo Cfr. O. METZGER, *Il Katéchon. Una fondazione esegetica in Il Katéchon (2ts 2,6-7) e l'anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Brescia, Morcelliana, 1990, p. 33. Ma anche J. GABEL, C. WHEELER, *The Bible as literature*, New York, OUP, 1990 p. 210.

19. 1 Ts, 5, 1.

della bocca»²⁰. In questo senso, la mancata apparizione dell'*antropos tes anomias* è il primo elemento che ritarda la Seconda venuta. Il *katechon* è, in ultima istanza, ciò che si oppone all'"anomia," ma contemporaneamente ritarda l'avvento del giorno del Signore. In questo senso, da un lato, è evidente l'opposizione del *katechon* all'avvento del Regno, insieme alla certezza che la sua azione non faccia altro che prolungare le sofferenze del presente. D'altra parte, però, il *katechon* si oppone all'"anomia" tenendo in forma l'età. Il *katechon* è contemporaneamente *phobos* dei tempi apocalittici, ma anche dei segni e prodigi di menzogna dell'età dell'iniquo, di un'anomia intesa come delegittimazione del *nomos* vigente.

3. Cacciari e Agamben interpreti del *katechon*

Il tema del *katechon* è stato ripreso nel panorama filosofico contemporaneo da Massimo Cacciari e Giorgio Agamben che, nell'ottica della nostra ricerca, rappresentano un passaggio filosofico fondamentale per esporre la matrice estetica del problema filosofico-politico. Cacciari e Agamben ci permettono di esemplificare le posizioni contemporanee sul *katechon* interpretato non in chiave filologica con l'intenzione di comprendere cosa Paolo intenda con il potere che frena, ma vedendo nella forza *qui tenet* uno strumento di analisi della contemporaneità. Non è un caso che gli studi attuali sul *katechon* partano proprio dalla riconsiderazione del pensiero di Carl Schmitt, Jacob Taubes e Walter Benjamin come strumenti per la comprensione del tempo presente.

Agamben tratta del *katechon* come paradigma della temporalità contemporanea in grado di produrre un "messianesimo bloccato" per cui il tempo storico inizia ad avere la pretesa di presentarsi come eterno²¹. Questa temporalità, che dimentica la necessità di un confronto con il non profano, sarebbe il paradigma della concezione temporale che le democrazie contemporanee impongono²². Il *katechon* sarebbe quindi la base di una distorsione della temporalità che porterebbe le democrazie liberali a presentarsi come "potenze infernali," dal momento che, nel mondo cristiano, l'unica istituzione eterna è l'inferno²³. Agamben invita così ad agire contro la scomparsa del futuro attraverso un rifiuto dell'eterno presente prodotto dall'azione catecontica²⁴.

20. 2 Ts, 2,8.

21. G. AGAMBEN, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti se stesso, Saggi e Interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 16.

22. Ivi, p. 17.

23. Id., *La Chiesa e il Regno*, Roma, Nottetempo, 2007, p. 18.

24. Id., *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 68. Sul valore politico del recupero del messianesimo operato da Agamben Cfr. C. SALZANI, *Introduzione*

Il *katechon* viene dunque letto in questi termini come forza negativa che porta a dimenticare la necessità del confronto con il tempo ultimo, in quanto tempo che prelude la fine effettiva.

Cacciari, per parte sua, si concentra sulle possibili traduzioni del termine ritenendo che sia erroneo concepire il *katechon* come forza che si oppone esteriormente al Regno a venire²⁵. Al contrario, il potere che frena tratterrebbe l'*anomos* tenendolo stretto in sé, in un certo senso, deteendolo, ed è in questo modo che impedirebbe all'anomia di manifestarsi apocalitticamente²⁶. Inoltre, nell'analisi di Cacciari, ha un rilievo particolare l'esplicitazione del rapporto tra il *katechon* e la forma: il *katechon* è il principio formativo per eccellenza²⁷. L'azione catecontica è comprensibile solo nella misura in cui consente di conservare enti, e cioè forme, in vista dell'*eschaton*²⁸. Infatti se l'*anomos* vincesses, il Figlio dell'uomo non troverebbe più nulla sulla Terra²⁹. In questo modo, il *katechon* è concepito come una forza capace di mantenere la forma del mondo contro la dissoluzione catastrofica dell'*eschaton*.

Cacciari e Agamben sono due possibili punti di partenza per riassumere le posizioni contemporanee sul *katechon*. Da un lato, come Agamben evidenzia, il potere che frena produce una concezione della temporalità che rischia di perdersi nell'assenza di futuro; d'altra parte, come Cacciari mette in luce, il potere *qui tenet* è una forza essenzialmente formativa. Dai due pensatori emerge come il *katechon* conservi la propria duplicità originaria presentandosi, per un verso, come forza negativa che mantiene la storia in un tempo senza fine né scopo, per altro verso, come possibile risposta alla richiesta di stabilità del tempo presente.

Per comprendere come il *katechon* possa diventare uno strumento di analisi della contemporaneità è necessario ricondurre il problema filosofico-politico alla propria matrice estetica sottolineando il rapporto che intercorre tra il *katechon*, la forma e la bellezza intesa come forma riuscita nel modo più compiuto, come sistema simbolico intensamente innervato e attraversato da un nesso organico. In questo senso cercherò di mettere in luce come il *katechon*, concepito positivamente, sia presentato nei termini di forza in grado di mantenere la forma del tempo presente, se non addirittura di crearla. Al contrario, quando prevale una concezione negativa, il potere

a Giorgio Agamben, Genova, Il Melangolo, 2013, p.167. Salzani insiste sul fatto che non vada ricercata nei testi di Agamben «la questione religiosa, ma piuttosto il paradigma di tempo storico e azione politica».

25. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 1990, p. 623.

26. Cfr. Ivi, p. 624.

27. Cfr. Ivi, p. 625.

28. Cfr. Ivi, p. 631.

29. Cfr. Ivi, p. 630.

che frena sembrerebbe presentarsi come forza che impedisce un'apocalisse intesa nei termini di dissoluzione di questo mondo a favore di un ordine formale alternativo. I due autori attraverso cui mettere in luce il nucleo estetico in luce il nucleo estetico del *katechon* sono Carl Schmitt e Jacob Taubes che rappresentano due modi alternativi di intendere il rapporto tra il *katechon* e la forma.

4. Schmitt e il *katechon*

Nel 1974, in una lettera indirizzata ad Hans Blumenberg, Schmitt dichiara di occuparsi del *katechon* da più di quarant'anni e, contemporaneamente, che il potere che frena deve esser considerato come centro della Teologia Politica³⁰. In verità il *katechon* è documentato negli scritti di Schmitt solamente a partire dal 1942, eppure, se guardiamo il motivo del rapporto tra anomia sociale e darsi della forma, caos e forze stabilizzatrici, l'interesse nei confronti di un potere frenante è presente già nei primi scritti³¹.

Schmitt ha diversi interlocutori con cui si confronta sulla teoria del *katechon* tra cui possiamo elencare, oltre a Blumenberg e Taubes, Pierre Linn, Max Weber e Hans Freyer³². La prima volta che il *katechon* compare nei testi di Carl Schmitt è in *Lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*. In questo testo egli si riferisce alla scelta degli Stati Uniti di partecipare alla Seconda guerra mondiale presentandoli come *katechon*³³. Così il potere *qui tenet* è qui concepito come elemento che ritarda lo sviluppo storico

30. Cfr. H. BLUMENBERG, C. SCHMITT, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978*, cit., p. 76.

31. Cfr. A. AMENDOLA, *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento concreto*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1999.

32. In particolare sarebbe fondamentale ricostruire la genesi della teoria del *katechon* sviluppata da Schmitt a partire dalla lettura del potere che frena operata da Hans Freyer. Freyer nota che nel *katechon* è possibile riconoscere un movimento dialettico di conservazione e rinnovamento: la forza catecontica, per Freyer, permetterebbe di mantenere l'eredità del passato superando le forme dell'esistente. (Cfr. H. FREYER, *Weltgeschichte Europas 2*, Wiesbaden, Dieterich, 1948.) Großheutschi sostiene che la concezione del *katechon* di Freyer, a metà tra tensione al radicamento e capacità di dislocazione storica, sia assolutamente originale e sconosciuta a Schmitt che non arriva a una elaborazione tanto complessa del potere che frena. (Cfr. F. GROSSHEUTSCHI, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996). Al contrario, sulla scia di Maraviglia, vorrei dimostrare che, al di là di piccole divergenze, Schmitt riprende l'idea di creatività propria della concezione del *katechon* elaborata da Freyer (M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il katechon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, LED, 2006, p. 257). L'idea sarebbe di dimostrare non solo che esiste una continuità tra le due concezioni del *katechon*, ma che gli elementi di comunicazione sono legati a una simile concezione della contemporaneità. Proprio nei *Fondamenti del mondo moderno* l'analisi sociologica della modernità, svolta da Freyer, sembra avvicinarsi alla teoria della secolarizzazione di Schmitt (Cfr. Cfr. H. FREYER, *Les fondements du monde moderne. Théorie du temps présent*, trad. Fr. L. Piau, Paris, Payot, 1965).

33. Cfr. C. SCHMITT, *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in *Scritti politico-giuridici 1933-1942. Antologia da Lo Stato*, Perugia, 1983, pp. 122-123.

universale. In questo senso chi assume un ruolo catecontico si limita a tenersi aggrappato a ciò che è ormai vecchio e decadente. In questo primo testo il *katechon* non ha nessuna accezione positiva, è solo la senile incapacità di cogliere i tempi che non può che ritardare il corso storico. La critica agli Stati Uniti ritorna in *Terra e Mare* (1942) dove Schmitt denuncia l'arretratezza della visione americana in quanto incapace di intendere l'andamento del tempo presente³⁴, il suo *Zeitgeist*. Eppure, nelle pagine successive, Schmitt sembra variare lievemente la concezione del *katechon*: Rodolfo II, in quanto *katechon*, ha saputo ritardare lo scoppio della Guerra dei trent'anni³⁵, ha saputo quindi trattenere il presente dinnanzi al precipizio di una rovinosa catastrofe.

In questi due testi, anche se la concezione del *katechon* sembra molto simile, esiste già una variazione assiologica. Nel primo, il *katechon* svolge una funzione negativa, quasi nostalgica, operata da chi non sa riconoscere il cambiamento storico. Nel secondo caso, per riprendere Maraviglia, il *katechon* resta «una categoria di re-azione»³⁶, priva cioè di iniziativa storica, che però può essere concepita positivamente se intesa come freno a uno sviluppo rovinoso. Non a caso, l'entrata in guerra degli Stati Uniti fa presagire a Schmitt le sorti dell'Asse e, proprio mentre acuisce il senso di una disfatta imminente, si impegna in una riflessione che intende assumere un ruolo difensivo nei confronti di una catastrofe escatologica e apocalittica.

Attraverso quasi dieci anni di riflessione Schmitt arriva a elaborare, soprattutto sulla scorta di Tertulliano, una teoria che concepisce il *katechon* come forza positiva³⁷. Schmitt sistematizza la propria interpretazione del *katechon* nel *Nomos della Terra* (1950) dove, rifacendosi esplicitamente a Tertulliano, egli scrive che i padri della Chiesa «concordano nel ritenere che soltanto l'*Imperium Romanum* e la sua prosecuzione cristiana spieghino il sussistere dell'eone e il suo mantenersi saldo contro lo schiacciante potere del male»³⁸. Ma esiste un secondo punto, oltre alla concezione pos-

34. Cfr. C. SCHMITT, *Terra e Mare*, Milano, Adelphi, 2003, pp. 104–105.

35. Cfr. Ivi, p. 82. Il *katechon* ha la medesima accezione di salvezza contro la catastrofe anche in riferimento all'Impero di Carlo Magno (Ivi, p. 21).

36. M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra*, cit., p. 211.

37. Sull'elaborazione dell'idea di *katechon* in Schmitt da forza negativa a positiva, oltre al testo già citato di Maraviglia, cfr. G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994; F. GROSSHEUTSCHI, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996; A. SCALONE, *Katechon e scienza del diritto in Carl Schmitt*, in: «Filosofia politica», XII, n. 2, 1998, pp. 283–292; H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, ESI, Napoli 1999, pp. 252–253; A. MOTSCHENBACHER, *Katéchon oder Grossinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg, Tectum Verlag, 2000.

38. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra. Nel diritto internazionale dello "Jus pblicum europaeum"*, trad. it. E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003 (1974), p. 44.

itiva del *katechon*, che è ancora più importante sottolineare. Nel *Nomos della Terra* il potere che frena non compare solo in riferimento all'Impero cristiano, ma esso viene ripreso da Schmitt in rapporto alla posizione politica dell'Inghilterra. Quest'ultima, egli sostiene, avrebbe voluto portare un nuovo ordine globale di fronte al caos creato dallo sradicamento del politico, ma troppo debole per riuscire in questa impresa, l'Inghilterra diventa «la potenza tradizionale per aree determinate del Mediterraneo e della via per le Indie» e in questo modo, conclude Schmitt, essa «svolse il ruolo di *katechon*»³⁹. A questo punto, il *katechon* è non solo forza conservatrice, ma produttiva, forza che sembra in grado di promuovere un ordine nuovo⁴⁰. In questo senso il potere *qui tenet* non viene concepito come ciò che deve esser “tolto di mezzo” al fine di accelerare l'avvento del Regno di Dio, ma come ciò che legittima il presente attraverso, e lo vedremo, la costituzione di un sistema simbolico rappresentativo. In questo senso il potere che frena diventa forma dell'autorappresentazione legittimante del potere. Il *katechon* sarebbe così strutturalmente connesso a un'espressione “figurativa” del potere, a una rappresentazione intesa nei termini di incarnazione visibile dell'invisibile, idea che prende corpo.

5. Il *katechon* e la forma

Nei testi di Schmitt, in particolare nel *Romanticismo politico*, esiste una sorta di rimpianto per la pienezza formale che la modernità non riesce a produrre⁴¹.

Il *katechon* di Schmitt si oppone a un'anomia intesa come nichilismo di un mondo borghese incapace di assumere su di sé la responsabilità del senso⁴². Schmitt ama molto la frase di Donoso Cortés, ripresa anche da Taubes, secondo cui il liberalismo si deciderebbe sulla soglia dove alla domanda «Gesù o Barabba» è possibile rispondere indicando una commissione d'inchiesta⁴³. In questo modo l'anomia per Schmitt coincide con l'assenza di senso provocata dalla mancanza di una capacità decisionale. Egli scrive nei propri diari che «il *katechon* è l'unico modo perché la storia abbia un

39. Ivi, p. 303.

40. Cfr. M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra*, cit.

41. Cfr. C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1981, p. 18.

42. Cfr. H. BREDEKAMP, *Walter Benjamin's esteem for Carl Schmitt*, in J. Meierhenrich, O. Simons, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Corby, Oxford University Press, 2017, p. 668: «The construction of the *katechon* was used as an alternative to nihilism not only by the Catholic Schmitt but also by Protestants like Dietrich Bonhoeffer».

43. Cfr. J. DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura di A. Giovanni, Milano, Rusconi, 1972, p. 233.

senso per un cristiano»⁴⁴. Il cristianesimo, qui evocato, deve esser letto come Cattolicesimo romano⁴⁵. Nel *Cattolicesimo Romano come forma politica*, che risale al 1923, Schmitt insiste sulla possibilità di analizzare il cattolicesimo da un punto di vista politico proprio perché esiste un'idea politica del cattolicesimo la cui essenza è una «specificità superiore formale»⁴⁶. La capacità del cattolicesimo di produrre un conio valido per il presente, si basa, secondo l'autore, sulla «rigorosa attuazione del principio di rappresentazione»: la Chiesa è quindi depositaria della «forma politica» perché possiede la forza della rappresentazione⁴⁷. La Chiesa merita un'analisi politica, e soprattutto, se Cattolicesimo romano e *katechon* coincidono, il vero depositario della forma politica è il *katechon*. Esiste, in questo senso, uno stretto legame tra il *katechon* e la forma per cui è opportuno, prima di tutto, analizzare cosa Schmitt intenda con forma.

Come abbiamo iniziato ad accennare, in Schmitt, il concetto di forma non può prescindere dal concetto di rappresentazione. Esistono, secondo l'autore, diverse concezioni della forma. Per esempio, il pensiero economico conosce la forma «“soltanto” come precisione tecnica», questa forma è però lontanissima dall'idea di rappresentazione dal momento che «richiede la presenza reale della cosa»⁴⁸. Per la forma del pensiero economico, non si può quindi parlare di *Repräsentation*, ma solo di *Vertretung*, di sostituzione. Questa rappresentazione avviene su un piano immanente, tra oggetti o soggetti materialmente presenti. In questo senso

44. Id., *Glossario*, a cura di P. Dal Santo, Milano, Giuffrè, 2001, p. 91.

45. Come rilevano gli interpreti italiani di Schmitt e, in particolare Galli ed Esposito, Schmitt va presentato “prima di tutto” come pensatore cattolico (Cfr. C. GALLI, *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt*, in *Tradizione E Modernità Nel Pensiero Politico Di Carl Schmitt*, a cura di R. Racinaro, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1987; R. ESPOSITO, *Cattolicesimo e modernità in Carl Schmitt*, in *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, cit.). Anche secondo Günter Maschke il cattolicesimo di Schmitt non può essere un particolare trascurabile soprattutto se contestualizzato all'interno di un ambiente accademico protestante. L'interpretazione di Maschke, sviluppata in contrapposizione alla *Schmitt-Literatur* tedesca maggioritaria, intende come testo-chiave per lo studio di Schmitt proprio il *Cattolicesimo romano come forma politica*. (G. MASCHKE, *La rappresentazione cattolica. La teologia politica di Carl Schmitt con uno sguardo ai contributi italiani*, in *Trasgressioni*, Firenze, La roccia di Erec, 1991, p. 21). È Hugo Ball che per primo pone al centro dell'interpretazione di Schmitt il cattolicesimo vedendolo non come un presupposto del pensiero di Schmitt, ma un punto di arrivo. Ball sottolinea che «si potrebbe probabilmente individuare una contraddizione negli scritti schmittiani nel fatto che la forma teologica del sistema non è presente fin dall'inizio non scaturisce da una fede fondata, ma da conseguenze» (H. BALL, *La Teologia politica di C. Schmitt*, in *Aurora Boreale*, a cura di S. Nienhaus, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1995, pp. 110). L'idea di Ball è che Schmitt sia prima un politico e solamente dopo un teologo (Ivi, p. 97) in una sfera dove il politico diventa «forma politica» e la teologia «cattolicesimo romano» (Ivi, p.118). L'interpretazione di Ball risulta così fondamentale per sottolineare il nesso strutturale che intercorre tra il *katechon* e la forma.

46. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa, una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Bologna, il Mulino, 2010 (1923), p.18.

47. *Ibidem*.

48. Ivi, p. 42.

siamo di fronte a una rappresentazione che si dà solo nei termini di uno «stare per altri»⁴⁹. Al contrario la rappresentazione come *Repräsentation* concepisce la trascendenza del riferimento, non si tratta più, potremmo dire, di una delega, ma di relazioni di personificazione: il rappresentante porta in sé un'idea che con lui prende corpo, è l'incarnazione dell'invisibile⁵⁰. La differenza tra *Vertretung* e *Repräsentation* non è tematizzata da Schmitt all'interno del *Cattolicesimo Romano*, ma rimane implicita a seconda dell'impiego di uno dei due termini. Se però l'alternativa tra le due è un'alternativa tra immanenza e trascendenza, diventa abbastanza evidente che a seconda della rappresentazione che intendiamo abbiamo due modi di concepire il potere. Da un lato, la rappresentazione come *Vertretung* impone una concezione del potere tecnico-funzionalistica; dall'altro la *Repräsentation* si rifà a una concezione *personalistica* del potere per cui il cattolicesimo non è in alcun modo riducibile a «un affare di cuore» (n. 50), ma diventa esempio di una «morfologia politica» vincente contrapposta alla rappresentazione politico-statuale che si rivela, al contrario, fallimentare. Schmitt scrive: «Quando lo Stato diventa Leviatano scompare dall'universo rappresentativo» (n. 51)⁵¹.

Questo significa che nel momento in cui lo stato si automatizza e assume la forma di un meccanismo cieco, la sanzione del sacro con le sue funzioni rappresentative rimane nelle mani della Chiesa in grado di dar vita «alla triplice grande forma»⁵². Per Schmitt, esistono tre tipi di forme unificate dal cattolicesimo: la forma estetica dell'arte, giuridica del diritto e la forma come potere storico-mondiale. Ma, nello specifico, è «la bellezza estetica della forma» l'elemento fondamentale del cattolicesimo. È bene sottolineare che, per Schmitt, il trionfo del cristianesimo grazie alla sua capacità estetica non deve essere inteso come «il fasto esteriore di una bella processione» o «la grande architettura», ma la sua «capacità formale»⁵³.

49. Ivi, p. 43.

50. In questo senso per Schmitt diventa fondamentale sottolineare che il Papa «non è il profeta, ma il Vicario di Cristo» (Cf. Ivi, p. 29). Sull'elaborazione dell'incarnazione come modo di gestire il rapporto tra visibile e invisibile operata in ambito cattolico sembra importante sottolineare la definizione di correlativo oggettivo data da T.S. ELIOT: «The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an "objective correlative"; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that particular emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked» in T.S. ELIOT, *Hamlet and his Problems*, in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, Londra, Methuen, 1920. Schmitt parla di questo saggio di Eliot all'inizio di *Amleto o Ecuba* come di «un buon salvacondotto» di cui preferirebbe servirsi «solo in caso di estrema necessità» in C. SCHMITT, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, a cura di S. Forti, C. Galli, Bologna, il Mulino, 1983, p. 40.

51. Ivi, p. 43.

52. Ivi, p. 44.

53. *Ibidem*.

Nel *Cattolicesimo Romano* Schmitt non tratta esplicitamente del *katechon*, ma la riflessione proposta sulla Chiesa di Roma è fondamentale per comprendere che il problema del potere che frena è strutturalmente connesso alla teologia politica come chiave ermeneutica per la comprensione della modernità. Il *Cattolicesimo romano* precede e anticipa la teoria del *katechon*, consentendoci di gettare lo sguardo sulla necessità sentita da Schmitt di individuare un ordine politico. La riflessione di Schmitt ricerca un freno che trattenga la contemporaneità dalla dissoluzione e la sua proposta politica è di vedere la Chiesa di Roma come *katechon*.

Ancora più importante è che per Schmitt il Cattolicesimo può opporsi al caos proprio grazie a categorie estetiche: non solo dal momento che esiste, secondo Schmitt, una continuità tra estetica e cattolicesimo, ma proprio la natura intrinsecamente estetica del cattolicesimo può consentirgli di svolgere un ruolo catecontico. così al di là di un'analisi del cattolicesimo di Schmitt che tenga in considerazione le ragioni biografiche e politiche, bisognerebbe trattarne chiedendosi come abbia influito nell'elaborazione delle categorie con cui ha interpretato la modernità.

6. Evo cristiano e negromanzia

Per riuscire a studiare il rapporto tra il *katechon* e la forma nel pensiero di Schmitt, bisogna partire dalle condizioni di possibilità della teologia politica, dal dibattito con Peterson interno al mondo cattolico, che avviene cioè tra due pensatori cattolici che partono da presupposti teologici e confessionali comuni. Bisogna in questo contesto tener presente che è Schmitt stesso a dichiarare che il centro della teologia politica deve essere individuato nel *katechon*⁵⁴. Non è un caso che l'impossibilità cattolica di una teologia politica espressa da Peterson venga giudicata da Schmitt come una freccia di Parto⁵⁵, scagliata, in un certo senso, a tradimento. La teologia politica non è il solo elemento di confronto tra i due, al contrario, secondo Agamben, il dibattito si svolge proprio intorno a un non-detto che rappresenterebbe la vera posta in gioco della discussione. Questo non-detto, per Agamben, riguarda proprio il *katechon*⁵⁶. In questo senso la disputa tra i due sarebbe inerente alla fondazione dell'esistenza storica della Chiesa. L'indagine sul *katechon* da parte cattolica sarebbe un tentativo di rendere l'escatologia inoperante, esattamente come avviene tra il II e il V secolo, quando cioè, la

54. Cfr. H. BLUMENBERG, C. SCHMITT, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978*, cit., p. 76.

55. C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992, p. 4.

56. Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, cit., p. 19.

patristica latina impone una concezione positiva del *katechon* a favore di una permanenza della Chiesa nelle strutture di questo mondo. Così *katechon* e Cattolicesimo romano sarebbero strutturalmente connessi alle condizioni di possibilità della teologia politica.

Schmitt definisce la Chiesa romana come «il fantasma che sta appollaiato sulla tomba dell'*imperium romanum*»⁵⁷. In questo senso l'intera teologia politica non può in alcun modo esser ridotta a un'analogia strutturale: la Chiesa è l'erede dell'Impero Romano che non viene rappresentato solo dall'Impero cristiano medievale⁵⁸, ma continua a operare anche dopo la fine del medioevo. Per essere più precisi il ruolo catecontico, svolto prima dall'Impero Romano e poi dalla Chiesa cattolica, non può in alcun modo restare vacante pena la dissoluzione del mondo e il diffondersi del caos. Il fatto è che con la fine del medioevo non si è concluso l'Evo cristiano. È importante sottolineare che per Schmitt siamo ancora al suo interno, che quanto pensiamo di avere decostruito ritorna come un fantasma a chiedere vendetta. Questo significa che la teologia politica non è riaffermazione della trascendenza, ma dimostrazione che essa non è mai scomparsa. La teologia politica non è un modo di riportare il teologico nel politico, ma di riconoscere che la teologia permane nella politica proprio in quanto non siamo mai usciti dall'Evo cristiano.

«Nous sommes toujours — comme en 500 ou 800 — dans le *aion* chrétien», annota Carl Schmitt nel 1948, e prosegue «toujours en agonie, et tout évènement essentiel n'est qu'une affaire du *Kat-echon*, c'est-à-dire de celui qui tient, *qui tenet nunc*»⁵⁹. Questa permanenza dell'Evo cristiano, della teologia nella politica, crea una prolungata agonia che assume le forme di un "per sempre" greco. Siamo nell'*aion*, scrive Schmitt, in quell'assenza di temporalità che si pretende eterna.

Il mostruoso fantasma evocato da Schmitt è quanto la modernità ha cercato di rimuovere credendo possibile una totale autonomia del piano politico e dell'ambito delle sue decisioni. Esiste per Schmitt una corrispondenza strutturale tra i concetti teologici e i concetti della teoria dello Stato⁶⁰, per cui la derivazione dei secondi dai primi non può essere compresa a par-

57. C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 380.

58. Cfr. Id., *Il Nomos della terra*, cit., pp. 42-47.

59. Id., *Glossario*, cit., p. 112. Schmitt conosce perfettamente il francese sin dalla prima giovinezza grazie alla madre, Louise Steinlein, di origine alsaziana.

60. Com'è noto Schmitt inizia il saggio sulla teologia politica affermando che «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti» C. SCHMITT, *Teologia politica*, in *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, trad it. P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 61.

tire da un punto di vista esclusivamente storico. Analizzare come i concetti giuridici derivino da concetti teologici significa, al contrario, accettare che «affiorano delle reminiscenze teologiche» nell'argomentazione giuridica⁶¹. In questo senso non è possibile parlare di autonomia del piano politico, dal momento che la politica non è ancora riuscita a rendersi veramente autonoma. L'immagine del fantasma che abbiamo chiamato in causa per introdurre l'idea della permanenza nell'Evo cristiano è, prima di tutto, il fantasma della teologia che ricorda alla politica l'impossibilità di considerarsi autonoma per fondazione e legittimazione.

Nell'indagine sul *katechon* non si sottolineerà mai abbastanza che Schmitt ha esplicitamente dichiarato che il potere *qui tenet* è il centro della teologia politica⁶². In quanto punto focale per lo studio teologico-politico della contemporaneità, il *katechon* è strutturalmente connesso a una specifica concezione della secolarizzazione. Per questo motivo va sottolineata una cesura nella produzione di Schmitt a partire dall'incontro con Max Weber⁶³: sicuramente Schmitt deriva da Weber l'idea che l'essenza della modernità sia nella secolarizzazione, ma la declina in termini tanto differenti da permetterci di parlare di due paradigmi opposti di secolarizzazione⁶⁴. La strategia weberiana vede la secolarizzazione come crescente disincanto di un mondo che si prepara a fondare la propria autonomia⁶⁵. Al contrario, come già messo in evidenza, la teologia politica di Schmitt si propone di smascherare questa tesi mostrando come la teologia continui ad agire, anche se nascostamente, nell'ambito della politica⁶⁶. In questo senso la teologia politica di Schmitt altro non è che una presa di coscienza del ruolo che la teologia continua a svolgere sul piano politico.

Per finire, la teologia politica di Schmitt e, nello specifico, la sua teoria del *katechon* che ne rappresenta il centro, è un tentativo di legittimare l'epoca attraverso una presa di coscienza della sua struttura profonda. Verrebbe così da concepire Schmitt come un negromante che cerca di riportare in vita

61. Ivi, p. 63.

62. Cfr. H. BLUMENBERG, C. SCHMITT, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978*, cit., p. 76.

63. Cfr. C. GALLI, *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt*, cit., p. 13.

64. Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 15. Questi due paradigmi di secolarizzazione ricordano quanto Perone vede nella contrapposizione tra Löwith e Blumenberg che, secondo l'autore, «esemplificano i due corni di questa alternativa, evidenziando, il primo, la permanente radice cristiana ed enfatizzando, il secondo, il carattere di autoaffermazione del moderno» in C. Ciancio, A. M. Pastore, G. Ferretti, U. Perone, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino, SEI, 1989, p. 368.

65. Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad.it. P. Bussesi, Firenze, Sansoni, 1965.

66. Idea che ricorda la prima tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin, secondo cui il manichino detto «materialismo storico» può vincere solo se prende a servizio la teologia, rappresentata da un «nano gobbo» perché è «piccola e brutta, e tra l'altro non deve farsi vedere» in W. BENJAMIN, *Sul concetto di Storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997 (1966), p. 21.

il fantasma del cattolicesimo romano. Il che è centrale non solo al fine di contestualizzare il problema del *katechon* all'interno del suo pensiero, ma anche per mostrare che esso non può esser letto solo in termini di conservazione dell'ordine esistente. Se, come ho cercato di evidenziare, l'ordine terreno che questa forza è capace di mantenere è concepito positivamente in un momento di crisi, è fondamentale mostrare che la risposta alla crisi non è soltanto un conservare o addirittura reiterare l'ordine precedente, ma soprattutto un produrre un ordine alternativo. Il *katechon* di Schmitt ha così completamente pervertito il proprio senso originario: non solo non è concepito come forza negativa che si oppone alla realizzazione del Regno di Dio, ma è perfino inteso in termini di produzione formale e innovazione del senso.

Eppure il pensiero di Schmitt rimane legato a un lamento nostalgico incapace di cogliere una possibilità alternativa di legittimazione simbolica che non dipenda da un potere frenante che ha già fallito. Il problema di Schmitt è in una fine del tempo immaginata come catastrofica: solamente recuperando una concezione differente della Fine diventa possibile intendere diversamente l'azione del *katechon*.

7. Taubes e il *katechon*

Negli studi sul *katechon* è lasciato in secondo piano il rapporto tra Carl Schmitt e Jacob Taubes. È fondamentale ripartire dal dialogo tra Taubes e Schmitt per evidenziare il nesso strutturale che intercorre tra il potere frenante e la legittimazione simbolica di un'epoca storica. Nell'Aprile del 1978, Taubes scrive a Schmitt di aver «riflettuto molto sulla forma "catecontica" dell'esistenza, poiché anche il *mysterium judaicum* rientra in essa»⁶⁷.

La forma ebraica del *katechon* è, per Taubes, il rabbinismo che cerca la stabilità nelle proprie strutture. Se nel pensiero di Schmitt l'azione frenante del cattolicesimo romano ha un valore positivo, in Taubes, il *katechon* è debolezza, ovvero coincide con i «secoli dell'esilio». Taubes scrive: «non è l'idea messianica che ci ha imposto una vita vissuta nel differimento», al contrario, aggiunge: «tale vita in sospenso è dovuta all'egemonia rabbinica»⁶⁸. In quanto l'azione frenante svolta dalla classe sacerdotale rabbinica non ha alcun significato positivo, ma è solo una prolungata agonia che produce

67. J. TAUBES, *Lettera del 8/4/1978*, in C. Schmitt, J. Taubes, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948–1987*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2018, p. 65.

68. ID., *Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica*, in *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 55.

una «vita in sospenso», Taubes diventa la dimostrazione di una possibilità di concepire negativamente l'opera del *katechon*, per cui il fallimento del potere *qui tenet* non viene più rimpianto, ma quasi agognato. Il *katechon* in Taubes viene così ad assumere nuovamente la propria connotazione originaria di potere che trattiene e arresta, in senso lato, reazionario, e intanto, perde quel connotato produttivo che, come si è visto, assume nel pensiero di Schmitt.

Taubes scrive: «Il *katechon*, ciò che arresta, su cui posa lo sguardo Carl Schmitt, è già un primo segno di come l'esperienza cristiana del tempo della fine venga addomesticata, adattandosi al mondo e ai suoi poteri»⁶⁹. Il *katechon* si configura agli occhi di Taubes come ciò che addomestica la *Endzeit*, cioè la concezione del tempo che è alla base dell'escatologia del cristianesimo originario e, contemporaneamente, diventa forza legittimante del potere. Nella serie di lezioni che Taubes dedica alla *Teologia Politica di San Paolo* il *katechon* viene ripreso ancora una volta in riferimento a Schmitt. Quest'ultimo non è presentato solo come un teorico del *katechon* il quale, attraverso una certa interpretazione del termine paolino, intende proporre una filosofia conservatrice; al contrario, Schmitt stesso è il *katechon*. Schmitt diventa l'incarnazione della forma catecontica di esistenza e lo diventa proprio in quanto giurista il cui compito, come Taubes scrive, è legittimare l'esistente⁸. Il *katechon*, in questo senso, non è altro che una forza legittimante dell'ordine presente e Taubes aggiunge in termini critici: «Qualunque ne sia la forma»⁷⁰. Contro questo che potremmo ormai chiamare pensiero catecontico, Taubes propone un atteggiamento apocalittico. Nel pensiero di Taubes, che pone al centro il concetto di rivoluzione, è impossibile una rivalutazione positiva dell'azione del *katechon* che si presenta come *phobos* di forze che non siamo in grado di controllare.

È fondamentale sottolineare come il *katechon* coincida, per Taubes, con i rabbini e i giuristi: sono gli interpreti e i custodi della legge che si oppongono al messianesimo ebraico. Come ricorda Taubes, per il giurista, ma potremmo aggiungere anche per il rabbinismo, «vale un'unica regola: finché è possibile trovare anche solo una forma giuridica, non importa con quale artificio, è necessario applicarla, altrimenti il caos dilaga»⁷¹. L'identificazione del *katechon* con il giurista non è tanto una critica a Schmitt, ma a una forma di lettura della legge come conservazione dell'ordine esistente a cui contrapporre un pensiero apocalittico capace di produrre un senso alternativo per il presente, in grado di rivelare l'aspetto eversivo ed emancipativo del messianesimo.

69. J. TAUBES, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in *In divergente accordo*, cit., p. 33.

70. ID., *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 186.

71. *Ibidem*.

8. Messianesimo e Rivoluzione

È noto il radicato interesse di Taubes per l'interpretazione di Paolo, un interesse che egli stesso definisce autobiografico⁷², e che lo porterà, pur sapendo di esser malato di cancro in fase terminale, a tenere un ultimo seminario a Heidelberg dedicato alla teologia politica di San Paolo. Anche nell'unico libro pubblicato da Taubes stesso nel 1974 con il titolo di *Escatologia Occidentale*, una rielaborazione della sua tesi di dottorato, compare un capitolo dedicato alla figura di Paolo in rapporto alla dissoluzione del mondo antico⁷³. Taubes si sente spinto verso Paolo da una fatalità ineluttabile, come scrive ad Armin Mohler, suo compagno di studi a Zurigo:

Non saprei fare neppure un passo nella mia vita miserabile e spesso tortuosa (in realtà non saprei fare comunque passi avanti), senza tenermi fermo a questi tre momenti [l'amore, la pietà, il perdono]; e ciò mi riporta sempre — contro la mia stessa volontà — a Paolo.⁷⁴

Il problema è chiedersi che cosa Taubes cerchi in Paolo e la risposta non può prescindere dalla sua concezione della storia dell'escatologia. Non è un caso che Taubes litighi con Gershom Scholem, uno dei suoi maestri teorici, sull'interpretazione del pensiero di Walter Benjamin. Quella tra Taubes e Scholem è una disputa che si gioca sulla concezione del messianesimo⁷⁵. Taubes rimprovera Scholem per non aver pubblicato la lettera indirizzata da Benjamin a Schmitt che riconosce un debito teorico del primo nei confronti del secondo⁷⁶. Egli sembra riscontrare in Benjamin l'autore che meglio si confronta con la sconfitta del *katechon*. Se per Benjamin, nel *Frammento*

72. Cfr. J. TAUBES, *La teologia politica di san Paolo*, cit., p. 19.

73. Cfr. Id., *Escatologia occidentale*, cit., pp. 86–93.

74. Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., p. 45.

75. Cfr. E. STIMILLI, *Il messianesimo come problema politico*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 153.

76. Ci riferiamo qui alla lettera che Walter Benjamin invia a Carl Schmitt nel 1930 annunciandogli che riceverà una copia del *Dramma barocco tedesco* e ammettendo il proprio debito intellettuale nei suoi confronti («Egregio Professore, / riceverà a giorni dalla casa editrice il mio libro *Il dramma barocco tedesco*. [...] noterà quanto il libro le debba nell'interpretazione della teoria della sovranità del XVII secolo. Oltre a ciò, forse posso anche dirle che dalle sue opere più recenti, in particolare *La Dittatura*, ho tratto una conferma del mio metodo di ricerca nella filosofia dell'arte dal suo nella filosofia dello Stato» in J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., p. 71). Taubes denuncia più volte l'esistenza della lettera e critica Scholem di scarsa trasparenza intellettuale tanto nella conferenza pubblica su Schmitt come apocalittico della controrivoluzione (J. TAUBES, *In divergente accordo*, cit., p. 37) che nelle lettere private (J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 135: «[La teoria di Benjamin deriva] dalla Teologia politica di Carl Schmitt — v. la lettera di Benjamin a C. S. che “giace” nell'archivio Benjamin, ma che non è stata pubblicata — e perché poi? — e ciò nonostante, grazie a una mia iniziativa, sta facendo il giro tra alcune persone interessate»). La lettera di Taubes risale al 1977. Per quanto riguarda il debito di Benjamin denunciato nella lettera a Schmitt cfr. G. GURISATTI, *Introduzione*, in C. Schmitt, J. Taubes, *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 22.

teologico politico, il metodo della politica mondiale deve prendere il nome di nichilismo; secondo Taubes questo nichilismo deve esser letto come «*morphé* di questo mondo che si dilegua»⁷⁷. In questo modo Taubes cerca di rintracciare nel pensiero di Benjamin una proposta politica che faccia fronte al mondo di rovine lasciato dal *katechon*. Il *Frammento Teologico Politico*, invitando la politica mondiale a chiamare il proprio metodo nichilismo⁷⁸, sembra voler invitare ad adoperarsi per eliminare il potere che frena, proponendosi di accelerare la fine dei tempi. Lo stesso *Dramma Barocco* vede l'intuizione allegorica, in cui l'immagine è rovina⁷⁹, come unica forma estetica in grado di rappresentare l'epoca. Esiste così una possibilità alternativa al *katechon*: un linguaggio in grado di partire dalle rovine consapevole del proprio aspetto melanconico. Taubes nella lettura di Benjamin cerca, in altri termini, una produzione formale in grado di confrontarsi con il mondo in frantumi lasciato dal potere *qui tenet* dopo la propria sconfitta. Si affaccerebbe così la possibilità di una proposta che non rimpianga l'azione catecontica, ma accetti un nuovo ordine che si delinei attraverso forme espressive differenti e consapevoli della loro fragilità.

Per Taubes la forza che frena deve essere criticata nei termini di forza legittimante del potere. Il *katechon* risulta così, agli occhi di Taubes, incapace di istanza critica, legato all'accettazione dell'esistente. Taubes dedica l'inizio dell'*Escatologia Occidentale* al concetto di rivoluzione sottolineando che «anche la rivoluzione ha le sue forme ed è in forma proprio quando scardina le forme irrigidite, le positività del mondo»⁸⁰. L'apocalittica non è mai riaffermazione di un vuoto nulla per questi teorici del messianesimo, Taubes scrive a questo proposito che il principio apocalittico contiene in sé due poteri: uno che distrugge le forme e uno che le crea⁸¹. Il movimento costitutivo dell'apocalittica è, in questi termini, un distruggere per creare.

Solamente attraverso una concezione dell'apocalittica intesa come nuova logica del senso è possibile trovare un'alternativa alla logica catecontica. Se la fine del tempo non è negazione di ogni forma, ma possibilità di contestare la costituzione di questo mondo a favore di una dialettica morfologica alternativa, il *katechon* può ritornare al proprio significato originario. In questo modo il potere *qui tenet* non sarà più rimpianto nostalgicamente, ma criticato come elemento che proroga l'avvento del senso ultimo. A questo punto la concezione apocalittica cambia volto cessando di essere intesa

77. J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 137.

78. W. BENJAMIN, *Sul concetto di Storia*, a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 254.

79. Cfr. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1971, p. 151: «Le allegorie sono nel regno del pensiero quel che sono le rovine nel regno delle cose».

80. J. TAUBES, *Escatologia Occidentale*, cit., p. 31.

81. *Ibidem*.

come caos di cui si deve necessariamente accettare l'esistenza, ma ponendosi nei termini propositivi di differente dialettica del senso. La fine del tempo cessa così di essere negazione di ogni forma, diventando possibilità di contestare la costituzione di questo mondo a favore di una dialettica morfologica alternativa.

9. Catastrofe e redenzione

Per comprendere i due modi differenti di intendere l'azione del *katechon* bisogna prendere in considerazione tutta la storia delle interpretazioni ricoprendo un arco temporale che va dalla patristica latina al dibattito novecentesco. In questo lunghissimo percorso esistono due possibili concezioni del *katechon*: se il potere *qui tenet* si oppone al Regno di Dio svolge un compito negativo; al contrario, se esso contrasta l'esplosione anomica, assume un valore positivo. Il *katechon* è così concepito negativamente da un punto di vista teologico per cui l'indifferenza verso questo mondo porta ad attendere, se non addirittura accelerare, la sua fine. Al contrario, da un punto di vista politico, il *katechon* si presenta come energia centripeta in grado di mantenere la forma di questo mondo. Alle spalle di queste due diverse concezioni, esistono, in verità, due differenti dialettiche del senso: nel primo caso, il *katechon* è una forza che contrasta l'avvento del senso ultimo rappresentato dalla seconda venuta; nel secondo, esso si presenta come ciò che detiene il senso di questo mondo opponendosi alla sua dissoluzione anomica.

Il processo secolare che porta a intendere positivamente il *katechon* nasconde il tentativo di cercare un accordo tra il Regno di Dio e il regno dell'uomo. In questo senso, per comprendere le differenti interpretazioni del potere che frena, bisogna ripartire dalle prime posizioni che intendono la sua azione come positiva, e che mirano a trovare un accordo tra la prima comunità cristiana⁸² e l'Impero Romano. Proprio iniziando a intendere positivamente l'azione del *katechon* e, contemporaneamente, sostenendo la sua identificazione con Roma, la comunità cristiana cessa di essere una comunità politicamente in conflitto con l'Impero che, per parte sua, passa da persecutore della nuova religione a suo difensore. I cristiani diventano, in questo modo, coloro che detengono la riserva escatologica in grado di garantire il governo terreno dell'Impero Romano. Il movimento di positivizzazione del *katechon*, come mostrano le opere di Tertulliano e Origene, è svolto consapevolmente con l'intenzione di rispondere alle accuse che

82. Intesa come insieme di fedeli che formano l'unico corpo di Cristo. È Paolo stesso a ricorrere a questa immagine teologico-politica di grande fortuna. Cfr. 1Co 1, 12.

vengono rivolte alla comunità cristiana che, contemporaneamente, viene legittimata come unica in grado di gestire il futuro salvifico dei cittadini⁸³. Schmitt rappresenta il culmine di questo percorso di positivizzazione del potere che frena che, però, ha già in se stesso i germi della propria sconfitta. La teologia politica di Schmitt rappresenta in questo senso un rimpianto nostalgico per l'incapacità del potere *qui tenet* di produrre una rappresentazione legittimante adeguata all'epoca a lui contemporanea.

Solamente un pensiero apocalittico è in grado di denunciare il carattere effimero dell'azione del potere *qui tenet*. Jacob Taubes rappresenta il punto conclusivo di un pensiero escatologico in grado di confutare la pretesa di organizzazione del senso propria del *katechon*⁸⁴. Taubes, insieme a Benjamin, diventa l'esponente di un pensiero messianico inteso come consapevole constatazione del fallimento del *katechon*: di fronte alla disfatta del potere *qui tenet* la proposta non è di riesumare un potere frenante che ha già fallito, ma scegliere di vivere senza la sua azione.

La prima serie interpretativa, che si basa su una concezione positiva del *katechon*, si fonda su specifiche categorie oppostive. Ad esempio, nella patristica latina, l'opposizione fondamentale è tra ordine e caos. Il primo è garantito dal *katechon*, il secondo è il rischio insito nel *mysterium tes anomias*. Questa stessa opposizione ritorna nel pensiero di Schmitt, per cui il *katechon* diventa l'ultimo baluardo contro l'avvento del caos nichilistico. In questa prima serie di interpretazioni il *katechon* è così schierato dalla parte della forma e l'apocalittica della sua dissoluzione. Questa linea interpretativa arriva fino a Cacciari che vede nel *katechon* il principio formativo per eccellenza⁸⁵. In questo senso il potere *qui tenet* è una forza in grado di contenere in sé l'anomia intesa come perdita di cogenza della forma. Esposito, riprendendo l'argomentazione di Cacciari, evidenzia come il *katechon*, nel detenere in sé l'anomia, si trovi, in verità, nell'impossibilità di debellare definitivamente l'*anomos*⁸⁶. L'azione del potere che frena non è, secondo Esposito, esclusivamente positiva. Egli scrive che «la sua funzione è positiva, ma negativamente»⁸⁷. Proprio a partire da questa idea possiamo ricostruire

83. Celso rivolge ai cristiani l'*Alethès Lógos* intorno al 176–180 d. C. che noi conosciamo attraverso la refutazione di Origene del 250 d. C. Celso sostiene che le comunità cristiane siano in costante opposizione alla società politica in cui vivono. Punto centrale dell'argomentazione è il rifiuto dei seguaci di Cristo a partecipare alla vita pubblica basata su sacrifici, spettacoli teatrali e feste. Cfr. TERTULLIANO, *Apologeticus adversos gentes pro Christianis*, XXXII, 1–3; ORIGENE, *I principii. Contra Celsum e altri scritti filosofici*; cit. II, 50. Sul punto cfr. G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 91–102.

84. Soprattutto cfr. J. TAUBES, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in *In divergente accordo*, cit., p. 33.

85. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., p. 625.

86. Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002, p. 76.

87. *Ibidem*.

la seconda serie di interpretazioni che si concentrano non sull'opposizione del *katechon* all'*anomos*, ma sulla sua capacità di contrastare l'instaurazione del Regno di Dio in questo mondo.

Questa seconda linea interpretativa si basa su categorie completamente differenti. Il *katechon* non appare più nei termini di potere formativo contrapposto alla deformazione anomica, al contrario, esso diventa ciò che trattiene un'anomia già in atto. Questo significa che il *katechon* non è in grado di trattenere la forma dalla sua dissoluzione, ma solamente "nella" sua dissoluzione, condannando il presente a una prolungata agonia. Nell'interpretazione di Jacob Taubes il *katechon* si rivela fallimentare nel suo tentativo di presentarsi come unico detentore del senso; esso è, al contrario, ciò che differisce il senso ultimo insito nella crisi apocalittica. In questo modo l'apocalisse può diventare un'alternativa a quella che abbiamo delineato nei termini di una logica del senso catecontica. L'escatologia di Taubes non si presenta come un *velle nihil*, ma come contestazione delle categorie di questo modo che mira a una produzione morfologica alternativa⁸⁸. Questa è la linea interpretativa che arriva fino ad Agamben. Egli sostiene che il potere *qui tenet*, diventi il paradigma di un modo di concepire il tempo storico in cui sembra impossibile ogni azione politica di dissenso⁸⁹. Per questo motivo diventa necessario opporre al potere che frena un pensiero che recuperi le categorie del messianesimo⁹⁰.

All'interno di questo vasto quadro temporale bisogna considerare, prima di tutto, che cambiano le concezioni del *katechon* a seconda dei diversi modi di intendere la fine. Chi vede l'apocalisse come caos e catastrofe concepisce il *katechon* positivamente recependo la sua azione in termini rassicuranti. Al contrario, la fine può essere intesa in termini positivi come ciò che pone termine alle sofferenze del presente, o addirittura, come compimento che detiene il senso ultimo. In questo secondo caso, l'azione del *katechon* appare negativamente come ciò che proroga la fine attesa.

Abbiamo cercato di mostrare che l'interpretazione del *katechon* come elemento positivo o negativo nella storia della salvezza sia sempre militante, legata cioè a una specifica posizione politica: dalla volontà di arrivare a un accordo tra la comunità cristiana e l'Impero di Tertulliano e Origene fino, attraverso un lunghissimo percorso, al Reich di Carl Schmitt, e alle posizioni antiautoritarie di Taubes e Benjamin. È importante mettere in luce questo

88. J. TAUBES, *Escatologia Occidentale*, cit., p. 31: «Il principio apocalittico contiene in sé un potere che distrugge le forme e uno che le crea. A seconda delle situazioni e dei compiti prevale una delle due componenti, né l'una né l'altra però possono mancare. Se manca l'elemento demoniaco distruttivo, allora il rigido ordinamento, la positività che vige nel mondo, non può essere superata. Se però, attraverso l'elemento distruttivo non appare la nuova alleanza, la rivoluzione affonda ineluttabilmente nel vuoto nulla».

89. Cfr. G. AGAMBEN, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti se stesso*, cit., p. 16.

90. Cfr. Id., *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, cit., p. 68.

aspetto per capire che il tema del *katechon* è strutturalmente connesso a un problema di legittimazione simbolica del potere. In questo senso è una questione non solo filosofico-politica, ma anche estetica.

10. Un problema estetico

Il *katechon* risulta vittorioso nel momento in cui riesce a instaurare una relazione positiva tra immanenza e trascendenza attraverso l'utilizzo di categorie estetiche. Il *katechon* non è solamente la forza che mantiene enti, e cioè forme, in vista dell'eschaton⁹¹; ma esso ottiene successo quando riesce a produrre dei sistemi simbolici in grado di soddisfare la richiesta identitaria di un'epoca. La lotta tra il Regno di Dio e il governo terreno, che si nasconde alle spalle della storia del potere che frena, può essere risolta attraverso l'incarnazione come rapporto soddisfacente di trascendenza e immanenza, invisibile e visibile. Non è un caso che l'immagine della Chiesa che emerge dalle riflessioni di Schmitt sul *Cattolicesimo Romano* corrisponda alla figura dell'imperatore elaborata da Eusebio di Cesarea⁹²: l'imperatore di Eusebio e la Chiesa di Schmitt sono *eikon*, immagine capace di rendere visibile un ambito ideale altrimenti invisibile⁹³.

Per altro verso, il *katechon* risulta fallimentare quando l'innovazione simbolica è affidata all'apocalittica. La fine del tempo può proporsi come logica del senso alternativa al *katechon* proprio grazie all'invenzione di forme nuove. La stessa figura dello stato come corpo mostruoso del Leviatano deve far riflettere sulla doppia natura di questa immagine. Il Leviatano è l'ordine formale garantito dal *katechon* inteso come forza centripeta che riesce a detenere la forma politica. Ma il Leviatano è contemporaneamente la bestia escatologica per eccellenza, l'animale del banchetto allestito per la celebrazione di un ordine nuovo. Schmitt stesso è consapevole della duplicità del Leviatano, come mostra all'inizio di *Terra e Mare*⁹⁴, eppure non

91. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit. p. 631.

92. Sul rapporto tra Costantino I ed Eusebio di Cesarea è particolarmente interessante l'analisi svolta da Jean Flori secondo cui, proprio a partire dalla conversione di Costantino, si può iniziare a parlare di una «spiritualizzazione dell'interpretazione profetica». Il che significa che il regno di Dio viene concepito in maniera sempre meno "terrestre" e l'attesa escatologica si esprime in modo sempre meno anti-Romano. Cfr. J. FLORI, *La fine del mondo nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 43-48. Inoltre, si può ben comprendere il ruolo svolto a corte da Eusebio di Cesarea a partire dall'ironica annotazione di Overbeck che lo definisce «l'arricciatore della parrucca teologica dell'imperatore Costantino» in F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 28.

93. Cfr. EUSEBIO, *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale, Discorso regale*, a cura di M. Amerisio, Milano, Paoline, 2005, 7, 12.

94. C. SCHMITT, *Terra e Mare*, cit., p. 19: «Ma gli ebrei — continuano i cabbalisti — celebrano poi il solenne, millenario banchetto del Leviatano, di cui Heinrich Heine narra in una famosa poesia».

interroga il *katechon* fino in fondo, non arriva a elaborare la teoria di un corpo smembrato che può rientrare fisiologicamente in un ordine alternativo. Questa è la dialettica morfologica alternativa garantita dall'apocalittica e che, a ben vedere, ha a che fare con una dimensione fagocitante delle forme lasciate dal passato. Non è solo una poetica delle rovine in grado di risignificare il rifiuto come messa in discussione dell'ordine che lo crea, ma totale rifiuto della forma politico-giuridico-estetica per eccellenza.

L'epoca presente rimanda a forme di auto-riconoscimento che rivelano l'esigenza di trovare una legittimazione per il nostro tempo analoga quella avvertita da Blumenberg per l'età moderna⁹⁵. Si può forse parlare a questo proposito dei miti della nostra contemporaneità come di miti «a bassa intensità», per riprendere il titolo di un recente libro di Ortoleva⁹⁶. Ai suoi occhi i miti sono sempre più richiesti e la loro produzione si fa sempre più intensa, come intenso e anche arbitrario è il loro dissolversi. Cominciando dalle fiction televisive per venire alla pubblicità e ai racconti a fumetti, verrebbe da chiedersi se molte delle narrazioni moderne, con la loro grande capacità identificante, non siano un surrogato del *katechon* perduto. Ma non si tratta di questo soltanto. La domanda fondamentale è se si dia storicamente la possibilità di costituire una mitologia davvero efficace per il nostro tempo. È abbastanza evidente che su questa via si pone un interrogativo fondamentale per l'estetica. A ben vedere il problema non è solo quello di una *facies* estetica del *katechon*, come si è cercato di mettere in luce nelle pagine precedenti, ma forse anche di una possibilità catecontica per l'estetica — declinata in senso proprio e, in senso lato, in chiave politica — laddove il laboratorio mitopoietico viene messo al servizio delle esigenze di legittimazione del sistema politico-economico. In questo senso bisognerà cercare di rispondere alla questione se sia possibile difendere le ragioni di una rinascita della mitologia quale racconto efficace e condiviso. Esiste, declinata in questi termini, una chance catecontica per il sapere estetico.

Non si tratta, a ben vedere, di una questione meramente astratta, di come mettere a sistema le diverse interpretazioni del *katechon*. In realtà, al fondo delle questioni filosofico-politiche, vi sono sempre interessi vitali il cui significato, spesso, viene smarrito dalle controversie scolastiche. Nel caso specifico, per il *katechon* è in gioco la possibilità di diventare nuovamente efficace per l'uomo del nostro tempo. Ciò è possibile solo a condizione di recuperare una relazione positiva tra immanenza e trascendenza, visibile e invisibile. Uno studio quindi tutto centrato sul recupero di strutture di significazione già sconfitte rischia di mancare completamente i suoi destinatari. A conti fatti, la sconfitta del potere che frena annunciata dal

95. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992.

96. P. ORTOLEVA, *Miti a bassa intensità: racconti, media, vita quotidiana*, Torino, Einaudi, 2019.

panorama filosofico attuale sembra definitiva. Al diluvio di immagini nella società contemporanea sembra impossibile opporre un potere frenante. Resta da rispondere alla questione su dove vadano ora collocate quelle risorse mitopoietiche che si coagulavano nel *katechon*. Sembra necessario, in questo senso, ripensare alla legittimità del nostro tempo anche in chiave estetica.