



Alla realizzazione del Convegno su Religione e Violenza (Trieste, 15 febbraio 2006) i cui atti sono raccolti nel presente volume, hanno contribuito la Società internazionale per la politica la cultura e la religione Eric Voegelin, la società La nuova Favilla, l'Assessorato regionale per le identità linguistiche e i migranti, all'istruzione, alla cultura allo sport, alle politiche della pace e della solidarietà. Il convegno rientra inoltre in un Progetto di ricerca di interesse nazionale cofinanziato dal MIUR sul rapporto tra politica e religione.

Un ringraziamento particolare all'Assessorato regionale per le identità linguistiche e i migranti, all'istruzione, alla cultura allo sport, alle politiche della pace e della solidarietà, e ai miei collaboratori Giangiacomo Vale, Luca Daris, Cinzia Russo, Alessando Carrieri, Teresa Tonchia e Stella Marega, che hanno reso possibile questo Convegno lavorando alla sua realizzazione con spirito di collaborazione, efficienza ed allegria.

E-ISBN 978-88-8303-756-6

© Copyright 2007 EUT

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi

EUT Edizioni Università di Trieste  
p.zza Europa, 1 - 34127 Trieste  
<http://eut.units.it>

Religione e violenza.  
Identità religiosa e  
conflitto nel mondo  
contemporaneo

a cura di  
Giuliana Parotto

contributi di:

R. Girard, K.F. Allam,  
M.S. Barberi, C. Bonvecchio,  
G.M. Chiodi, G. Fornari,  
T. Hollweck, L. Tezcan



# Sommario

- |  |  |
|--|--|
| <i>Giuliana Parotto</i>  | <i>René Girard</i>   |
| 7 Prefazione   | 51 Réflexions sur la violence dans le religieux archaïque et le religieux chrétien         |
| <i>Levent Tezcan</i>   | <i>Giuseppe Fornari</i>  |
| 13 Some remarks to violence and Islam in the time of <i>Death of God</i> | 61 Figure dell'Anticristo. L'apocalisse e i suoi freni nel pensiero politico contemporaneo |
| <i>Maria Stella Barberi</i>  | <i>Giulio M. Chiodi</i>  |
| 25 Lo spazio katechontico da San Paolo a Carl Schmitt                    | 87 Desacralizzazione, nostalgie del sacro, conflitti                                       |
| <i>Thomas Hollweck</i>   | <i>Khaled Fouad Allam</i>  |
| 33 Violence a matter of religion?  | 109 Interrogare l'Islam  |
| <i>Claudio Bonvecchio</i>  |  |
| 49 Enunciazioni sul sacro e la violenza                                  |  |



# Prefazione

GIULIANA PAROTTO

Riproporre il tema del rapporto tra religione e violenza è ora meno che mai una pura questione accademica, il frutto di un interrogare filosofico chiuso nei recinti di sparute élites del pensiero o peggio occasione di dispute noiose. Quotidianamente vengono poste a tappeto questioni che investono in pieno il nesso tra religione e violenza, spesso nel quadro drammatico di quello che Huntington ha definito lo “scontro di civiltà”. Eppure da molto tempo la riflessione filosofica politica ha riaperto l’interesse per l’elemento religioso: la visione ottimistica di una società in grado di trovare spontaneamente un suo equilibrio nella dinamica delle singole volontà ed interessi all’interno delle regole definite dallo stato di diritto, ha lasciato il posto ad una riflessione più approfondita e critica attorno al “religioso”, inteso, in senso lato, come legame (*religio* da *religare*) sociale. Si torna a parlare e a teorizzare attorno all’esistenza di un “centro simbolico” che deve essere posto a delimitare i contorni della religione civile, quale centro “sacro” ed intoccabile posto a garantire l’unità politica, sempre minacciata dal pericolo della disintegrazione individualistica, dall’erosione messa in opera da gruppi di interesse, dal pluralismo rappresentato dalla società, come si dice ormai di consueto, “multiculturale”. Ma lo stimolo a ripensare tali temi riveste oggi un carattere di vera urgenza e non viene, come si è accennato, solo dalla filosofia. L’aspetto religioso si mostra in modo prepotente anche nella realtà politica contemporanea: solo la lettura dei giornali offre ampi spunti di analisi e motivi di riflessione in questo senso. La presenza di temi ed espressioni che si credevano relegate definitivamente nei libri di storia, come “guerra santa”, crociate, conflitti religiosi, torna con virulenza. Dietro alle espressioni, gli eventi: di questi giorni l’ondata

di violenza che ha investito il mondo islamico a causa delle vignette satiriche sul profeta apparse su un settimanale danese e riprese dai quotidiani di tutto il mondo. In nome della religione si compiono stragi, massacri, guerre, persecuzioni e torture.

Ora, la filosofia politica si è da sempre posta il problema della violenza, che, in modo esplicito o meno esplicito costituisce il centro minaccioso, il buco nero attorno a cui ruota la galassia del pensiero politico, anche il più sistematico e razionale. Ciò non significa, tuttavia, che sia stato indagato a fondo anche il nesso tra la religione e la violenza; piuttosto ci si è soffermati sul rapporto, all'apparenza più strutturale, tra politica e violenza, interpretando come fa Hanna Arendt, la violenza quale strumento politico, quale modalità "pragmatica" dell'azione politica. Dello stesso segno sono in fondo anche le letture che riconducono il conflitto religioso e la sua modalità violenta a fattori esclusivamente strutturali, legati ad esempio alle condizioni sociali, all'arretratezza economica, alla mancanza di libertà politica. La religione sarebbe, in entrambi i casi, solo il rivestimento, l'ultima forma che assume il conflitto violento, il vero "nodo" politico che la filosofia è chiamata ad affrontare.

Invece si tratta qui di ripensare il nesso tra religione e violenza in maniera radicale. Verso tale nesso conducono anzitutto gli interventi orientati all'analisi del fenomeno attuale della violenza nel mondo islamico. Alla luce del rapporto complesso ed articolato con la società secolarizzata anche il mondo islamico è chiamato a misurarsi con "la morte di Dio", con la nascita del soggetto, con l'istanza dei diritti e delle libertà individuali. Il tentativo di individuare un terreno che consenta di integrare e tradurre i nuovi contenuti nelle forme della religione tradizionale, come emerge dalla relazione di Levent Tezcan, trova nella violenza un radicale ed importante spunto di riflessione. D'altra parte è nel contatto con la società secolarizzata che si sviluppa, come mette in luce Fouad Allam, anche il fenomeno del terrorismo: ibrido violento di un fanatismo religioso contaminato da ideologie tipiche del pensiero occidentale, può fiorire proprio perché strappato da un contesto e dai legami spirituali e rituali con la tradizione.

Ancora di più il nesso strutturale che lega la religione alla violenza emerge alla luce della realtà complessa, sfuggente, discussa e stratificata del sacro. È qui che il rapporto con la violenza mostra il suo lato più inquietante ed interessante. René Girard ha stabilmente formulato le categorie con cui si articola il nesso tra la violenza e il sacro, interpretando quest'ultimo alla luce del meccanismo proiettivo con cui gli uomini espungono la violenza dalla comunità, confondendola con tutte le altre forze che gravano sull'uomo dall'esterno, trasformata in sostanza misteriosa ed insieme minacciosa. Il sacro viene a collocarsi proprio al centro del processo: sussumendo la violenza, libera dalla violenza collegata al desiderio mimetico. È qui che si affaccia la profonda prospettiva teo-antropologica girardiana che si intensifica fino ad approdare ad una delle questioni ultime della teologia, dove il rapporto con la violenza assume tratti escatologici, traducendosi nella contrapposizione definitiva scandita anch'essa dal rapporto mimetico, tra Satana e Dio.

Non occorre far notare come si giunga così al problema centrale, alla questione ultima che tortura da sempre teologi e mistici, filosofi e pensatori e che altresì costituisce il terreno privilegiato e fertile per le derive più inquietanti



dello gnosticismo. La violenza e la faccia oscura di Dio, il volto spietato e sanguinario, il negativo che affiora nelle religioni antiche e che, in forma residuale, si può ancora individuare nell'ira del Dio biblico. È a questa altezza vertiginosa che si cristallizza la problematica essenziale che investe il cristianesimo, e, più in generale, il monoteismo, mentre che si definiscono i termini dello scontro attorno alla radice teologica della violenza stessa. Si affaccia su questo centro la visione junghiana, che interpreta la violenza come un portato del monoteismo, come risultato del dualismo introdotto depurando Dio di ogni ambiguità e contraddizione. Per questo le religioni monoteiste producono violenza: negando il lato di ombra del divino, che viene estromesso come un corpo estraneo, si è indotti a proiettare il male sull'altro, sul diverso, sull'infedele. Sintomaticamente il ritorno del neo paganesimo e del politeismo viene salutato come il fondamento di una nuova teologia politica: come vorrebbe Odo Marquard, il conflitto tra gli Dei rappresenta il solo valido fondamento della separazione di poteri, nonché della libertà dell'individuo<sup>2</sup>. Sullo sfondo dei problemi sviluppati da questi autori, che a vario titolo cercano di recuperare le religioni antiche, dobbiamo leggere la riflessione di Girard sulla violenza nel religioso arcaico e nel religioso cristiano. Riflessione che è tanto più urgente ed importante in quanto fa affiorare, oltre ogni tentazione neo-gnostica, il legame essenziale tra le religioni arcaiche e la violenza. Qui emerge, in tutta chiarezza, il carattere storicamente decisivo e definitivo con cui il cristianesimo ha sciolto questo legame, svelando il senso teologico-politico del sacrificio. Il fondamento sacrificale di ogni società e istituzione è così smascherato e reso inefficace. Si tratta, a ben guardare, di un vero rovesciamento delle tesi junghiane: la rivelazione che la vittima è innocente impedisce che si attui proprio il meccanismo di proiezione e di estromissione caratteristico del sacrificio nelle religioni arcaiche. L'uomo è caricato della sua propria responsabilità, gli è data insieme consapevolezza dell'innocenza della vittima e della propria intrinseca violenza, la propria ineludibile partecipazione al male.

Esattamente in questo punto si incrocia un'altra linea forte della riflessione filosofica: la linea della storia che, incontrandosi con la teologia, articola l'intera problematica della teodicea, ovvero della spiegazione del male (la violenza) nel mondo. Laddove il cristianesimo fa acquistare alla coscienza una nuova, definitiva, dimensione, rivelando l'intero meccanismo della violenza, viene a costituire una sorta di momento assiale, che, analogamente alla concezione di Jaspers, orienta una volta per tutte anche lo svolgersi della storia. È in sostanza su tale problema e con le sue complesse articolazioni escatologiche che si concentrano le relazioni di Thomas Hollweck e di Giuseppe Fornari. La prima andando ad illuminare, sullo sfondo della radicale problematicità della storia, concepita sulla scia della riflessione voegeliniana, nelle sue valenze mitiche e simboliche, narrative e rituali, il momento genetico, il mito del *Beginning*. È questo un racconto che, per sua natura, implica la questione del perché della violenza. È dunque nell'ermeneutica del racconto fondante, sia quello di Caino che quello di Abramo, che emerge il paradigma attraverso cui possiamo pensare la violenza nel suo rapporto con la giustizia e viene altresì posta la precondizione dell'ordine della società nella storia. Contro ogni legame tra religione e violenza, ogni riedizione del sacro arcaico, richiama l'esperienza fondamentale, il nuovo "leap in being" inaugurato da Israele e simbolizzato dalla Rivelazione. Su questo stesso ordine della storia, si

concentra, in un orizzonte più prossimo alla teologia, anche la seconda relazione. Qui il riaffiorare della violenza è preso in analisi a partire dal radicale pluralismo assegnato alla figura dell'Anticristo. La storia è segnata dall'apertura dello spazio apocalittico - dischiuso dal cristianesimo - in cui si producono le forme, altrettanto molteplici, del *katéchon*, il potere che trattiene. All'interno di questo rapporto tra anticristo e *katéchon*, che circoscrive lo svolgimento della storia, può essere letto e trovare spiegazione il riproporsi sempre costante di nuovi sacrifici e di nuove vittime. La dimensione arcaica del sacro, che insaziabilmente pretende le sue vittime, risulta, come nell'appello alla trascendenza voegeliniano, già sostanzialmente superata: la storia intera è sacra, è espressione misteriosa del divino.

Con ciò la problematica del sacro approda, significativamente e inevitabilmente, nel centro stesso dell'escatologia e dei suoi problemi, tra cui quello politico - il rapporto con il mondo - rappresenta uno dei più significativi. Alla luce dell'escatologia non desta stupore che emerga in questo punto proprio il carattere ambivalente della storia: come gli antichi già sapevano, il divenire non è solo quel processo fecondo e generatore che ritroviamo nella filosofia di Hegel, ma è anche processo di degradazione, di annientamento, di morte. È questa la stessa ambiguità rispecchiata dal potere politico, la cui natura, mescolando sacro e demonico, gloria di Dio o sua negazione, rappresenta un enigma che sempre ritorna.

<sup>1</sup> Huntington Samuel, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine*, Milano, 1997.

<sup>2</sup> Odo Marquard, *Aufgeklärter Polytheismus - Auch eine politische Theologie?* in a cura di J. Taubes, *Die Fürsten dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München Paderborn Wien Zürich, 1983 p. 77-84.



# Some Remarks to Violence and Islam in the Time of *Death of God*.

LEVENT TEZCAN

## 1. REFLECTIONS IN CULTURAL TOOLS OF DEALING WITH VIOLENCE

Whatever connotations the term “Return of Religion” may contain, one constant seems to be uncontested: that it is always Islam that is meant by this revival. And if we define more specifically by confining ourselves to the question of violence and religion, we are directed immediately to Islam. That, at least, is the impression that has dominated since 1979, the year of the Iranian revolution and the attack on the Kaaba by Islamist terrorists. Who could seriously dare to claim that this is all just a misunderstanding, or based on prejudices against Islam? Some Muslims seem to be committed to supporting such a negative classification of Islam by all means. Several different conclusions can be drawn from this state of affairs. Let me state some of the popular versions.

One explanation that seemingly defends Islam is that none of this has anything to do with religion, instead social problems are the cause (economic inequalities, lack of political freedom, etc.). Many Muslims hurry on, by now somewhat frustrated, to emphasise that the word Islam means peace. In this argumentation of social causality the religion appears as a dependent variable.

According to a modified version of this thesis, religion becomes to some degree independent from this social determinism, but remains in the field of social forces. Islam seems to be violent due to its very nature, but this nature is constituted historically through the absence of modernity (Enlightenment, Reformation, etc.). The way the emergence of Islam was accompanied by wars and conquest from the very beginning, also plays a very important role in this argument.

In yet another explanation, religion is attributed a totally independent status and now it can be only the very nature of Islam itself that by necessity creates violence. According to this theory Islam has also been the main obstacle to modernity in Muslim countries – it is not the social circumstances that hinder Islam, but on the contrary Islam that obstructs individual evolution and social development.

It is not surprising that the hidden counterpart of statements about Islam has inevitably been Christianity, whether as a historically domesticated religion which has learned to accept its restrained role in society or as a belief that calls for peace as the very essence of its nature – as René Girard describes it, without forgetting its violent history. Of course none of these arguments are actually as simplistic as I have outlined here. I simplify not to shoot them down, but in order manoeuvre a way through them.

## 2. VIOLENCE AND HISTORICAL SENSITIVITY

What about our sensitivity regarding violence? Who are the subjects, we, who have been so sensitised in issues of violence? What are the conditions of the subject who attempts to understand the connection between violence and religion in this day and age? The subject deals with phenomena in a given historical state of involvement. Contextualising helps us to avoid hubris. For in all the general talk about the moral superiority of the modern Western world, certain historical experiences seem to have vanished from cultural memory. Neither with regard to the advent of the First World War nor to the period through until the end of the Second World War would it be easy to claim that a culture of peace prevailed in Europe and America.

It seems to me that this feeling of a general end of violence came up historically especially after the Second World War, and even more so after the end of the Cold War, when a stream of *renouncements of violence* can be observed in the cultural mood. However, this renouncement, this renunciation of violence has been accompanied by a far-reaching process of sanctioning, concentrating, monopolising violence in institutions, ultimately with a trend towards international institutions. Violence is being taken out of personal relations. The other side of depersonalisation of violence is the idea of the state of nature, and the political state starts by taking violence out of the personal realm. In that sense, as Derrida states that individual violence violates not only particular laws but also the order of law as such (Derrida 1991, 73). The violent gesture of sovereignty inbuilt in the heart of the law is still alive and as a principle stays beyond the law.

Of course, this universal principle necessarily appears in particular shapes, always contaminated by the struggles of particular forces and interests. If we for example look at the United Nations, which is universally respected, this structure is on the other hand legitimated and constituted by historical power relations, although on the other hand the universalistic drive in it produces pressure to overcome this current particularity in the name of principle. To sum up, the current sensitivity concerning violence applies especially to individual violence and violence outside of legitimised institutions. This process of monopolisa-

tion of violence has been accompanied by another development: the power to exercise violence is becoming invisible, replaced by therapeutic and disciplinary practices. Foucault's *Studies* (1977) conceptualised this momentous change in the operation of power with the term of *biopolitics*. Power no longer celebrates its sovereignty publicly on the body. Violence becomes invisible, translated into discipline, fostering, healing, etc.

A third phenomenon seems to become increasingly established in parallel with this development: Care for the victim. This offers a profound explanation for the current sensitivity in favour of the victim, e.g. renouncement of violence. This is the globalisation of the Christian culture of care for the victim that first appears in parts of the Old Testament and really comes to the fore in the Gospels. René Girard has developed this thesis in several books (especially Girard 2002). Here the genealogical perspective (Christian roots) meets the historical contextualisation (monopolisation of power in formal institutional structures; see also Derrida's term of "Latinization" in Derrida and Vattimo 2001). Put briefly, mimetic rivalry is triggered by human desire to desire what the others desire. In order to bring forth unanimity or communal harmony, the violence (resulting from mimetical desire) is channelled onto a scapegoat which embodies both: sacred and evil. According to Girard, Christianity as documented in the Gospels presents a systematic rejection of the mimetical mechanism; it rejects a unity reached at the expense of a victim. Girard refers to Peter (and later to Paul) who accept guilt themselves rather than blaming the victim. The Gospels stand up for the victim, put an end to sacrificial religion, and prepare the cultural ground for a demystification of social relations. The demystifying act, however, contains the inner threat too: society forfeits its ritual defence mechanism. Mimetic rivalry continues in the endless competition about who is the real victim, who suffers more and so on. We live in an age of affirmative victimhood, but according to Girard this is a perversion of the original message of the Gospels. Unlike Girard, Nietzsche interpreted that mechanism as being a result of the internalisation of guilt. He distinguishes Jesus (actually a new Buddha), from Christianity as religion. According to Nietzsche the resulting self-blame brought forth a culture of *resentment* which absolutely needs those who do not blame themselves, those who know no guilty conscience, in order to assure itself of its own moral superiority. We can match this love of the father who gave his own son in order to free us only if we feel guilt ourselves, if we feel responsible for that death. We can only cope with God's love by accusing ourselves and reimbursing our debt with interest (Deleuze 1985: 167).

It would be very interesting to discuss some of the conflicts with Islam in that light, for our time seems to witness a curious combination of extremes. On the one hand a culture with refined bad conscience as a cultural tool, but on the other hand a culture which doesn't accept that. That could be an interesting question for cross-cultural studies. Comparisons are more than a specific task for scientific analysis. We should consider them as real social operations the actors perform on their local arenas as an inexorable component of their self-understanding<sup>1</sup>. I start with a general comparison of the concept sacrifice, before moving on to dramatic events of the moment.

### 3. ABOLITION OF SACRIFICE

By its abolition of the sacrificial cult, Girard states, the Christian Revelation not only demystifies the myths before it, but also makes it in principle impossible to create myths after it. In this radical dissolution of archaic sacredness Girard imbeds the opening of a future emancipated from old bondages and slaveries (2002: 229). This is an interesting point if we discuss the recent cartoon conflict from this perspective, which touched on the taboo against depicting the face of Muhammad (concealing vs. unveiling). Maybe we could interpret Girard's following statement in that context: By abolition of sacrifice, society on the other hand gives up its sacrificial immunisation. Again in the conflict over the Muhammad caricatures we experience an impulse to unveil which cannot be stopped by external religious instances but either by law or by morally loaded claims for respect. Indeed the dynamics of conflict the demystification unleashes become more dangerous because on the other side the Islamic religious culture is based on exactly the opposite, on the avoidance of unveiling. Of course, Christianity and Western societies also know bans and prohibitions regarding the sacred, these are (according Girard's theory) already in principle undermined intrinsically. Maybe this is where we find the reason for the radical drive to formal institutions that can only install a modus of handling and stop endless deconstruction temporally.

Unlike from Christianity, Judaism and Islam are ritual religions, both recognise specific ritual sacrifices. By performing circumcision and animal sacrifice (not any more performed by Jews) Islam has connected back to the Judaic tradition. The highest holy day of Islam is called the Feast of Sacrifice. On this day animal sacrifice is to be performed everywhere in the Muslim world. In Mecca during the pilgrimage animal sacrifice is part of a whole ritual, as stoning Satan is too. Within that ritual a specific culture of the body has been kept. Unfortunately this correspondence between ritual culture and the techniques of self have not been researched with regard to Islam. Let me sketch out some ideas about the body culture and sacrifice.

Due to its rituality it is highly important that the sacrificial act has to be performed with a knife. That may appear brutal to people in the West<sup>2</sup>. Indeed at times there have been angry reactions in Germany - but also because the sacrificial act was performed in private homes, in bathrooms etc., and not in specific professional places like butcher's shops. Same problem repeated with regard to shehitah (kosher butchering). Shehitah requires the animal to be slaughtered while it is in a conscious state. Certain German organisations protested against that practice due to the pain the animals suffer, and some religious authorities like the Turkish Office for Religious Affairs responded to conflicts in Germany by issuing a fatwa allowing the animal to be anaesthetised before slaughter. On the other hand, the Higher Court allowed ritual butchering as an exceptional solution. This conflict has often been discussed by scientists and experts, but interestingly only in a juridical sense. The aspect of the specific nature of sacredness did not get taken seriously. The academic focus on the juridical aspect actually responded to the way the conflict was fought by the actors themselves. The rejection of sacrifice described by Girard found its empirical expression in the



critics' reaction to shehitah (butchering the conscious animal). According to him the abolition of (animal) sacrifice is connected to revulsion at the pain. I would add, not only disgusting the pain because the Islamic tradition also obliges some measures in order to limit the pain felt by the animal. Much more plausible for me is that a specific culture of body and its embedding in the institutional and production framework emerges here. On that issue, a specific inner connection between religion, capitalism and the culture of formal rights becomes much more apparent. I would like to try to approach it tentatively.

It is worthwhile noting that criticism of kosher butchering is expressed in terms of animal rights, not on the same level as the religious grounding of the Muslims. If the discourse means (in the sense of Michel Foucault) a regime of statements which allocates legitimate and illegitimate positions of speech, then the protest had to recur to a language of rights (of course it must not be forgotten that all this occurs under the historical condition of secularism). This connection between institutionalised rights and the rejection of sacrifice from the background of a de-ritualised religion is crucial and can – from a genealogical perspective – be connected to the context of capitalist production. Kosher butchering seems to partially resist capitalist logic where dispatching is a neutral act performed legitimately within the technical rationality. In that framework shehitah (kosher butchering) exposes itself as a culturally problematical (but legally allowed) phenomenon, because butchering and consumption are still tied to a sacrificial act. Maybe there is a similarity here to the arguments of Baudrillard (2003) that Islam to some extent resists modernity. Here there could be also a deeper, more intrinsic alliance between capitalism and religion (especially Christianity) than Max Weber proposed in his Protestantism thesis. Marx' description of capitalism, "All that is solid melts into air, all that is holy is profaned" refers to the radical dissolution of everything into commodities, which means a demystification of things (1953: 205pp.), and the ground was prepared for this step in Christianity mainly by the abolition of sacrificial religion. Walter Benjamin stated that capitalism is a religion in which it is impossible to repay the debt. Jacques Derrida refers several times to such a connection in his text on belief and knowledge (*Glaube und Wissen*, Derrida and Vattimo 2001) but he fails to deliver a systematic analysis. The inner connection between debt, exchange and sacrifice appears in similar terms in Baudrillard's criticism of culture, but much more clearly:

God used to allow some space for sacrifice. In the traditional order, it was always possible to give back to God, or to nature, or to any superior entity by means of sacrifice. That's what ensured a symbolic equilibrium between beings and things. But today we no longer have anybody to give back to, to return the symbolic debt to. This is the curse of our culture. It is not that the gift is impossible, but rather that the counter-gift is. All sacrificial forms have been neutralized and removed (what's left instead is a parody of sacrifice, which is visible in all the contemporary instances of victimization). (2003)

I will return later to the idea that this alleged genealogical connection between the rejection of pain and the technical rationality of industrialisation finds its perverted expression in the language of American military, when the talk is of "surgical attacks" or "collateral damage". Clean surgical and industrialised death

without any bodily contact, any pain (as sudden death) on the one hand, and dirty plain murder on the other, culminating in the figure of the suicide bomber who touches others with his body, immediate bodily contact. These perversions, however, are not to be understood in the sense of causality. Such a logical deduction would be absolutely misleading. While both these expressions of body and death correspond with religious cultures, the work of modern rationality is needed for them to actually occur.

#### 4. THE DEATH OF GOD

What does the death of God mean? How should it be related to the question of sacrifice? The first time Friedrich Nietzsche used it as a concept he was referring to Buddhism (1999, vol. 6: 186), but he later connected it more to Christianity (but not exclusively). If we follow the interpretation of Heidegger, the term means not just a theory but a fateful process embracing the whole planet (1963). It does not mean that the gods have disappeared, but rather that man has taken over the place of God (cf. Deleuze 1985: 168). This experience of God's death has been reflected affirmatively. In his specific interpretation of Nietzsche and Heidegger, the Italian philosopher Vattimo prefers a new understanding of Christianity based on the experience of the death of the (moral) God who still stood in the tradition of "natural religion" (2004). Girard's critical apology for Christianity similarly claims to escape historical Christianity and emerges within a space opened by this event. Inspired by European thought, Arab author Abdulwahab Meddeb looked for equivalent indications for the death of God in Islam (1994: 36). A relativisation of the verbal understanding of the Koran through the *imamat* (in Shia Islam) and the importance of saints seems to him to be the way God could die in that culture of an almighty God – but by doing so he reduces the event of the death of God to a hermeneutic problem<sup>3</sup>. When sociologists speak of a falling apart of value spheres (as Max Weber did) they translate the experience of the death of God into mechanisms of how society functions in the modern society. There is no central instance (highest value) in the struggle of titans. This lack of a highest value makes the competition between values much more dramatic. In the much more abstract language of the systems theory of Niklas Luhmann, even the thesis of secularisation is thrown away. What we consider as the disappearance of religion is actually a transformation of the function religion was used to perform in the society. Each system operates autopoetically according to its own code, and does not need any mighty god. Religion too is forced to operate as a system; its differentiations however cannot advise the operations of other systems any more. The best explanation of what all that could mean when we consider Islam came not from science but from art. A cartoon (published in a French newspaper to support the Danish caricaturists) shows Buddha, Jehovah, Jesus and Muhammad. Jesus in the pose of the older brother tries to console Muhammad: "Don't complain Mohammad, we've all been caricatured here." In the light of these events it becomes clear that it does not matter what the particular cultural origin of the event of the death of God may be: as an event embracing the planet it challenges all belief systems including Islam.

Actually it would be wrong to state that the current violent reactions are the only possible reaction from the Islamic context. Islamic culture has created several cultural tools to water down rigid general rules, most of which originate from mysticism. By means of an unending deconstruction, the mystics searched for hidden sense and relativised the wording of Koran and commandments (as described by Meddeb, see above). By so doing, however, the mystics did not murder God, but connected to the culture of manners (*adab*), a culture of mannered behaviour: the importance of measure, to hold measure, to care for balanced behaviour. A common principle of the mystics was to keep this knowledge secret. When Hallac bin Mansur, a passionate mystic, announced openly “I am the Truth” (also in the sense of “God”), he got no support from the other mystics because he was guilty of having revealed the secret truth (Stauth 2003). This act of radical unveiling never attained a prevailing status in Muslim culture. One long-term effect of the avoidance of complete uncovering (as a fear of hubris) has been the emergence of a strong parallel underworld where humour, heresy, social criticism flourish<sup>4</sup>. Actually Turkish and Arab societies have always told much more dramatic insulting stories about religion, God and Muhammad than those found in the Danish caricatures or the novels of Salman Rushdie. The point is that people could shift between different realms. In the face-to-face interactions of private domestic milieus such jokes are very common. In the general public sphere, however, everyone has to tread carefully because here strangers with different interests and characters meet together. The most radical form of rebellion was rather quarrelling with God (Kermani 2005).

This classical way of dealing with ideas (a secret “murder” of God without an explicit announcement or confession) is becoming difficult. As a result of modernisation and especially cultural globalisation, the emergence of new communication media has created an abstract public place which is in principle endless and planetary, while at the same time the electronic media, primarily television, have transformed this huge public place of an abstract humanity into an intimate community in permanent communication. The jokes and insulting stories now come from everywhere and are no longer confined within the boundaries of small intimate groups. In the end they are vulnerable to rapid politicisation. The double structure of the old kind of communication allowed people to shift respectfully between different communication levels. Now we live in a gigantic space called world society which is simultaneously both public and intimate. Inequalities in opportunities belong to this world, as do asynchronicity of cultural changes. In that constellation it should not be surprising that cultural modes concerning how to regulate social behaviour meet and become easily inflammable.

The medium of television symbolises a general omnipresent attack, and this attack allows an old Muslim idea to realise itself: The *umma* as the worldwide unity of all Muslims. It is interesting that the utopia of an Islamic society was only able to emerge as a real option in the historical context of national state unity. And that utopia has become radicalised as a real option especially in the last twenty years – in the current age of rapid globalisation. It is due to this new mediality that the protesters around the world can conceive themselves as facing a general attack as members of a united community. Mass media displace us from concrete immediate life worlds: nations, cultures, religions are all exposed to one another.

Alongside the mass media, all modern institutions also transport this abstractness, formalness, impersonalness, even though television and advertising work endlessly to create the impression of authentic experience and immediate communication. Remember all those programmes that are “live on the spot”. Might it not be the case that the general impersonality of modern institutions and communication themselves create a demand for immediacy that is more radical than ever before?

## 5. RETURN OF RELIGION AS A RETURN OF BODY

Let me close those remarks with another example, which is much more dramatic than all the others. I am speaking of suicide bombers.

It is too easy to draw an absolute line between Islam and suicide bombers, and it is often done. But how can we be calm about Islam and violence, when there are several suicide attacks every day, calls for holy war (jihad), violent demonstrations and more? The topic of suicide bombers has been discussed widely in the media and in scientific discourses. We are told, for example, that suicide attacks were performed first not by Muslims but by the Japanese, and originally by secular groups rather than religious ones. It is further asserted that the idea of Holy War actually originates from Christianity and not from Islam. All that may help to relativise the issue, but is not enough. Let me take a look back at the genealogy of martyrdom in Islam and its transformation.

Never before did the notion of the martyr (be it in the Sunni sense or in the Shiite sense) designate an act of self murder. When Afghan mujahedins were attacked by Taliban suicide bombers, they were totally surprised because neither their culture of warfare nor the religious ideology contained anything to suggest that a Muslim could kill himself deliberately (cf. Kermani 2002). Of course, there is a powerful concept of martyrdom and we cannot ignore its usage among Muslims. Even those who do not agree with fundamentalist violence can accept the idea in general. And it should not be forgotten that distance from an ideology of martyrdom was able to emerge in Europe only after the catastrophic World Wars. Here I will show how radical a gap separates the classical concept of martyrdom from the modern suicide bombers. This difference concerns our modern mood!

In the classical concept of the martyr, the warrior is expected to sacrifice his life courageously and without hesitation. A promise of a good place in heaven may be the compensation for paying the ultimate price in a deadly game. The reward promised for facing death can depend on the specific religious culture, so in that sense the culture always matters. Actually, calling on men (and women) to die in war does not necessarily need an explicit religious ideology. Secular ideologies could prove equally effective. For all the preparation for death, the classical concept lacks something which is essential for modern suicide bombers. The classical martyr went into battle with huge degree of uncertainty. He had to face death but he was not allowed to kill himself deliberately; that is the preserve of God. The whole economy of belief depends essentially upon this unpredictability. If the warrior survived the battle he could gain the honourable status of “veteran” (Turkish: Gazi). The classical concept of the martyr makes no sense without this

status of wounded veteran, which indicates the radical randomness of human fate. Here the fear of hubris does play an enormous role. This is a mighty God who watches carefully over His competency, for which no-one dares to compete. This is the reason why some traditional scholars (clerics) were unwilling to unambiguously bless suicide bombings, even though it was for long time difficult also to give a clear condemnation due to the resonance among some parts of Muslim populations.

The suicide bomber, however, takes matters into his own hands. On his way to God he negates every possibility of contingency. With a radical self-empowerment (Schulze 2006) he trusts not even in God because God is incalculable. God never guarantees the death in the fight.

The modernity of the suicide bomber is based on his desire for a certainty and security that would not have come easily in the so-called pre-modern world. The suicide bomber disposes of his own body and fate in a sovereign gesture. Actually, in a certain way he mirrors the sovereign gesture by which the superpower presents its power by transcending international arrangements and law. Suicide bombers deactivate even God, actually take over his place. This gesture of sovereignty can ultimately emerge only from an act of murder of God. Paradoxically, suicide bombs are killing kisses young Muslim believers give God in order to artificially respire Him in a time of death of God.

As the flip side of superpower *surgical operations* (surgical military attacks) suicide bombing constitutes the same semantic field. Dirty, personal, palpable bodies from the periphery desire to challenge clean, impersonal, painless, high-tech machinery from the centre of the world society! This leads Baudrillard to the radical conclusion that suicide bombing or terror is the only way to challenge the system symbolically and so the only possibility to introduce the symbolic exchange again in social life. In debate with Derrida, Baudrillard stated that the problem is not that the West took everything from the rest (Baudrillard, Derrida and Major 2003). On the contrary, the West gave everything and deprived the others of the ability to respond adequately. For Baudrillard the death, the sacrifice is the only act the system cannot answer. Possibly his orientalism has something to do with this resistance to the prevailing culture which excluded the sacrifice, the death. Although there are slight suggestions of sympathy for suicide terrorism in the context of his general position on terror, it would be better to say that for Baudrillard suicide terrorism is paradoxically supported by the system that prohibits any other radical answer, as a counter-gift.

How far can suicide bombing be considered as a counter-gift? Does the suicide bomber really sacrifice something? To put it in Baudrillard's terms, suicide bombing marks the flip side of the industrial-financial-military complexes. The suicide bomber, however, does not just reintroduce the excluded body as a gift in the social relations. He rather creates the pure body. The act is no longer embedded in the complex social context of sacrifice. The latter recognises only the substitute sacrifice which is based upon the ban on human sacrifice. In that sense sacrifice always signifies a substituting act which makes social order possible. The replacement through animal sacrifice enables the individual to keep distance from total self-empowerment. They are not allowed to make a gift of themselves. Whilst traditional forms of religiousness (in orthodoxy, folk reli-

gion, mysticism, etc.) were used to repeatedly warn of hubris, the idea of suicide bombing is characterised by the immediacy which expresses self-empowerment. Each ritual (primary practices of symbolic exchange, also in communication with God) is now being performed to a radical conclusion. It crystallises to a singular gesture, culminates in the ultimate act. The suicide bomber dissolves into pure energy that has nothing to stop it. The introduction of a radical purified body into politics seems to respond to the rationality of the technical-military machine (zero death as goal, absolute security) which operates cleanly and by remote control. Whether this response can create a radical reversibility in the sense of Baudrillard, or rather reproduces and strengthens the system, is an open question. Is not worthwhile to consider the theoretical possibility that the suicide bombing perhaps perpetuates the “parody of sacrifice” (as Baudrillard calls the global hegemonic system) rather than reintroduce the sacrifice into the social game? Seen from that perspective, is not suicide bombing the specific historical form in which God is now being murdered in Islam (paradoxically in the name of Islam) – without of course the act being named?

<sup>1</sup> Comparison is essential for the term of culture. This was already inscribed in it during its emergence in the nineteenth century (Luhmann 1996).

<sup>2</sup> Similar reactions against sacrifice were articulated recently (especially as a middle-class approach) in Turkey too.

<sup>3</sup> In another text (2006) he makes the point better: The shift of emphasis to the aesthetic, recitative dimension (or calligraphy) relieves

the believer of the supremacy of the signified over the signifier. Ring-fencing meaning in this way and preventing its explosion at the same time prevents the fundamentalisation of belief (2006: 22).

<sup>4</sup> One can still observe this among the current Turkish cartoonists who play with this ambiguity: an official, publicly acceptable meaning is accompanied by a hidden meaning (mostly implying some sort of obscenity).

## REFERENZE AL CAPITOLO

Baudrillard, Jean (2003): *The Violence of the Global*, in: CTHEORY al 29 (20 May 2003)

<http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=385> (Date published 5/20/2003)

Baudrillard, Jean/Derrida, Jacques/Major, René (2003): *Terror, Krieg, Recht. Über globale Gewalt, Vorsorgestrategien und Weltunordnung*, in: *Lettre International* 63, S. 19-25

Benjamin, Walter (2003): *Kapitalismus als Religion*, in: Dirk Baecker, *Kapitalismus als Religion*, Berlin, S. 15-18

Deleuze, Gilles (1985): *Nietzsche und die Philosophie*, Frankfurt/M.

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzskraft*, Frankfurt/M.

Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni (2001): *Die Religion*, Frankfurt/M.

Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.

Girard, René (2002): *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München/Wien

Heidegger, Martin (1963): *Nietzsches Wort Gott ist tot*, in: idem, *Holzwege*, Frankfurt/M., S. 193-247

Kermani, Navid (2002): *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen

Kermani, Navid (2005): *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, Munich

Luhmann, Niklas (1999): *Kultur als historischer Begriff*, in: idem., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Vol. 4, Frankfurt/M., pp. 31-54

Marx, Karl (1953): *Die Judenfrage*, in: idem, *Die Frühschriften*, Stuttgart

Meddeb, Abdulwahhab (1994): *Europa als Extrem. Vom Tode Gottes im christlichen Europa und Islam*, in: *Lettre International* 25, S. 323-6

Meddeb, Abdulwahhab (2006): *Der Koran als Mythos*, in: *Lettre International* 73, pp. 21-23

Nietzsche, Friedrich (1999): *Der Antichrist*, KSA Bd. 6, München

Schulze, Reinhard (2006): *Islamistischer Terrorismus und die Hermeneutik der Tat*, in: Monika Wohlrab-Sahr/Levent Tezcan (eds.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Soziale Welt, Sonderband 17, München

Stauth, Georg (2003): *Zur Bewältigung der Hybris im Islam*, in: Oliver Krüger/Refika Sariönder/Annette Derchner (eds.), *Mythen der Kreativität. Das Schöpferische zwischen Innovation und Hybris*, Frankfurt, S.

Vattimo, Gianni (2004): *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, Wien.





# Lo spazio katechontico da San Paolo a Carl Schmitt

MARIA STELLA BARBERI

In un saggio degli anni cinquanta, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*<sup>1</sup> Carl Schmitt si chiede perché c'è ancora storia e non la distruzione di qualunque ordine? La sua risposta è che la continuazione della storia dipende da una forza detta *katechon* che nella seconda lettera ai Tessalonicesi, alludendo a “ciò che trattiene” il dilagare nel mondo della potenza del caos, dell'ingiustizia e della violenza.

Ricordo che nella lettera paolina il termine greco *katechon* indica sia la *forza* (τὸ κατ\_χων 2,6) che trattiene il manifestarsi del misterioso personaggio chiamato *l'Antikeimenos*, l'Avversario di ciò che è stabilito<sup>2</sup>, sia *chi* (ὁ κατ\_χων 2,7)<sup>3</sup> adesso trattiene l'espandersi del mistero dell'anomia.

Sembra di capire che secondo i tempi e i luoghi, poteri personali e poteri istituzionali si ripartiscono la responsabilità di agire ora come *controforza* 'puntuale' ora come *controforza* 'generale', per contenere o trattenere il dilagare del disordine incontrollato, impedendo che *l'Antikeimenos* ne divenga il beneficiario ultimo. Più in particolare il potere carismatico di *chi* agisce nella storia con un compito specifico 'contiene' una violenza già in atto e comunque inevitabile. D'altra parte, le accelerazioni del “ritmo della storia” sono tenute a freno da istituzioni, legge e religione. Ma significano solo questo le figure che la seconda ai Tessalonicesi mette in campo? In altri termini, può il mero operare di queste modalità alternative del *katechon* aiutare a spiegare il permanere di un ordine storico?

Prima di tentare una risposta, vediamo di capire chi è nella lettera paolina *l'Antikeimenos*, l'Avversario di ciò che è stabilito.

Paolo dice chiaramente che per prima deve venire *l'apostasia*, l'allontanamen-

to da ciò che è saldamente stabilito. È allora che si manifesta il potere mortifero che la lettera indica con quattro definizioni: l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'Avversario, colui che si innalza sopra ogni divinità.

Esso è stato considerato pure come una protofigura dell'uomo ateistico della Colpa, espressione romantica di una soggettività demoniaca o di una volontà geniale che si innalza sopra ogni divinità, il cui tema è arieggiato, ad esempio, nel monito beffardo che il Nietzsche dei *Ditirambi di Dioniso* (1888) indirizza all'uomo europeo:

*il deserto avanza: guai a chi contiene i deserti!*<sup>4</sup>

Orgoglioso della sua 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...". Nella sua sovraccitata impazienza acceleratrice, Nietzsche si scaglia contro i tradizionali nemici: Dio, Morale, Storia. E certo, dal punto di vista di chi predilige le esaltate voluttà dell'illusione poetica, ogni azione storica, ogni tempio, deve essere senz'altro visto come il peggiore dei crimini.

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. D'altronde affermare che a coloro che sono stati sedotti dall'ingiustizia e si sono compiaciuti nell'ingiustizia Dio manda una potenza di smarrimento affinché siano giudicati, significa che questa fonte di autorità preesiste ad ogni altra autorità, compresa quella che si manifesta con i segni di Satana.

Lo scrive a chiare lettere nell'840 il monaco tedesco Haimo d'Auxerre, erroneamente conosciuto come Haimo von Halberstadt, in una spiegazione della seconda ai Tessalonicesi che va dritta allo scopo:

"Segni e prodigi saranno ricevuti come se venissero da uno solo ... cioè a dire che, poiché essi non avranno voluto ricevere il Cristo né lo Spirito santo, Dio invia 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 invia 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"<sup>5</sup>.

Non siamo più abituati a parole come Peccato, Menzogna, Diavolo che fanno di superstizione. Ma Haimo ha compreso l'essenziale: ha compreso che ciò che la seconda ai Tessalonicesi dice dell'operazione è più importante rispetto a ciò che essa dice dell'operatore. L'*Antikeimenos* è la cosa stessa: è la potenza di smarrimento alla quale soccombe la massa del disordine e della reciproca violenza. Affinché gli uomini siano ingannati dalla loro stessa violenza, questa prende i caratteri di una totalità personale – che possiamo chiamare pure menzogna, falsificazione del bene – ed è venerata come una divinità.

Troviamo qui enunciata la sequenza fondamentale del religioso arcaico, la sequenza violenza/inganno della violenza di cui parla René Girard, intendendo con l'espressione *inganno della violenza* l'insieme delle procedure mitico-rituali

del sacro. “Religione e violenza” è il tema del nostro convegno, e in italiano suona meglio di “Violenza e religione” ma, come risposta alla violenza, la religione viene dopo ed è, in un senso immediatamente comprensibile, sempre katechontica: frenando la violenza ne impedisce la rivelazione ultima. Al contempo, nel significato mitico-rituale che le dà René Girard, la religione è un eccezionale strumento di accelerazione della violenza: riproducendone gli esiti sacrificali ne risolve le crisi trovando le vittime adeguate per il sacrificio.

Ma la seconda ai Tessalonesi non si limita a proporre – sia pure per denunciarle – le destrutturazioni e le ristrutturazioni del tessuto sociale il cui meccanismo ripetitivo, soggiacente a tutte le istituzioni, emerge in ogni momento della storia di un gruppo umano qualunque<sup>6</sup>. Nella Lettera paolina, il religioso interviene in un modo del tutto particolare, giacché il dettato della seconda ai Tessalonesi poggia su un evento accaduto e unico a partire dal quale la storia non può più essere pensata come un alternarsi di funzioni katechontiche e funzioni acceleratrici sul modello di un eterno ritorno di simmetrie caotiche e gerarchie cosmiche.

Del resto Girard sottolinea che il significato antisacrificale del sacrificio di Cristo ‘contiene’ la natura assassina di quel potere religioso e politico che i Vangeli chiamano il principe di questo mondo. E proprio perché la vittima divina impedisce che si realizzi la tipica chiusura del sistema della violenza su se stessa (l’auto-inganno sacrificale della violenza), la Croce diviene per ciò stesso fattore di anarchia e di destrutturazione tanto degli ordini religiosi quanto di quelli politici<sup>7</sup>. In altri termini, nell’inganno della Croce operato ai danni del principe del mondo, l’autore francese riconosce tanto un fattore di crisi e di accelerazione della fine, quanto una contro-forza capace di ostacolare gli automatismi della meccanica violenta.

Il quadro storico concreto in cui si situa l’azione del *katechon* non va perciò confuso con l’operare di antitesi radicali (quelle proposte da tanta letteratura apocalittica). Piuttosto, rispetto all’operare dell’anomia “già in atto”, la seconda ai Tessalonesi palesa il carattere di antitesi relativa della forza che trattiene proponendo in tal modo la prima immagine cristiana della resistenza alle accelerazioni della storia. La storia del mondo non è semplice attesa dello scontro finale tra il Cristo e l’Anticristo. Neppure è preferenza per un “centro spirituale supremo”, immagine pacificatrice di un ritorno allo “stato primordiale”<sup>8</sup>. Il fatto che le stesse potenze abbiano rappresentato, alternativamente, per gli uni o per gli altri, l’Anticristo oppure la forza che trattiene, conferma, a mio parere, il carattere di falsa antitesi delle antitesi radicali. E ciò vale naturalmente per la letteratura antica sull’Impero romano e a maggior ragione per tutte le applicazioni successive dell’antitesi radicale alla potenza imperiale. D’altronde nella tradizione patristica, arrivando a Sant’ Agostino e a San Tommaso, è riconosciuta la natura di “masa ingente” delle figure identificate con l’uomo del peccato e con la forza di colui che trattiene, siano esse i figli di Satana, l’Impero romano o l’istituzione Chiesa o anche, come vedremo di seguito a proposito di Agostino, lo zelo dei martiri.

Solo chi, come Haimo, ha compreso che il *katechon* è una controforza può coerentemente opporsi agli inganni e alle “menzogne” della violenza. In proposito è curioso notare che il nome Haimo significa il “difensore della casa”.

Cento anni dopo Haimo d’Auxerre, il monaco Adso mostra la stessa particolare disposizione a recepire l’immagine cristiana del *katechon*. Nel *De ortu et tempore*

*Antichristi* egli inizia col ricordare 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 vergine<sup>9</sup>. Nascerà a Babilonia, città che rappresenta il disordine e la violenza sebbene Adso non trascuri di ricordare che Babilonia è stata anche una città gloriosa, capitale del regno persiano, quasi a supportare l'idea di continuità katechontica della storia, quella *traslatio imperii* dai Greci ai Persiani e ad altri regni fino ai Romani, il cui compito Adso attribuisce da ultimo ai Franchi.

Riferendosi certamente alla distinzione fra *katechon* come forza di genere neutro e *katechon* personale, Adso richiama inoltre, accanto alla *traslatio 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"<sup>10</sup>. In questo caso, compito specifico dei profeti Enoch ed Elia è resistere all'espandersi del mistero dell'anomia con un'azione preventiva di attrazione sui nemici che li trattiene dal precipitarsi verso la fine. Significativo – e confortante dal nostro punto di vista – è qui il capovolgimento della prospettiva indicata dall'inesauribile alternarsi di violenza ed inganno della violenza. Il mistero dell'anomia è già là ma può essere contrastato. Si capisce allora perché Schmitt abbia elevato i due monaci a propri confessori katechontici.

Ma è Agostino che cinque secoli prima di Adso ne *La città di Dio* ha per così dire teorizzato la forza katechontica del sacrificio cristiano. Nel capitolo 19 del Libro XX egli ammette la difficoltà di interpretare la lettera di Paolo. Fra tutte le congetture che si possono fare sulle parole della seconda ai Tessalonesi, egli mantiene, come unica certezza, la necessità di opporsi al potere d'inganno (di auto-inganno) dell'uomo del peccato.

Perciò, l'effettivo compito degli spiriti pacifici consiste nel mantenere nella storia la forza capace di sottrarsi ai contrasti del popolo, di stabilirsi alla testa delle nazioni (*Salmo 7, 44*), di sottomettere, catturare e fare bottino degli uomini come del Leviatano (*Matteo 4, 19, Luca 5, 10*). Con il linguaggio militare della conquista, in realtà egli indica nel martirio, nella fermezza e nello zelo dei Santi, che non cederanno alle sevizie né si piegheranno alla volontà degli avversari<sup>11</sup>, la via katechontica del riscatto dalla violenza. Agli uomini katechontici (agli spiriti pacifici) non sono promesse sicurezza e neutralizzazioni (la pace del mondo), piuttosto persecuzioni ma anche vittorie dello zelo che 'sopraffà e divora' i nemici.<sup>12</sup>

D'altronde, la lotta non si spiega senza il riferimento ad una teologia della storia: la forza di rivelazione di Cristo agisce sugli uomini del peccato fino all'ultima provocazione, l'invio della potenza di smarrimento. Respingendo l'ultimo giudizio oltre il tempo storico, Agostino trattiene nella storia gli effetti di quell'evento storico unico e irripetibile che egli definisce come una vittoria (*Victor quia victima*). Fra i due eventi, di cui uno segna l'inizio dell'eone cristiano e l'altro la fine che si può ritardare, non si dà periodico alternarsi. Così come tra gli uomini del peccato asserviti alla potenza dell'anomia ed il Signore Gesù non vi può essere lotta tra pari (2 Ts, 8-12).

Perciò forse è inutile speculare sul momento in cui verrà il giorno del Signore e si manifesterà l'*Antikeimenos*: più importante è comprendere che la resistenza al mistero dell'anomia già all'opera, riorienta il senso della storia dall'incertezza del futuro verso la certezza dell'evento da cui trae forza e concretezza l'indicazione del *katechon*. In questo evento, che consente di rimontare dalla fine all'inizio

del tempo cristiano, riconosciamo l'effettivo principio strutturante della seconda ai Tessalonicesi. A ciò, mi sento di affermare, richiama la famiglia di nomi che fanno da contorno ai termini dell'*apostasia* e dell'*anomia*: *apostasia*, dal verbo *af-istemi*, è allontanamento da *istemi*, che significa 'stare', 'essere piantato saldamente'; mentre *anomia* è sradicamento 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 due facce ancora concettualmente separabili, ma di fatto intrecciate, del lavoro di sabotaggio o di diserzione, di allontanamento da ciò che è saldamente stabilito. Intesa come sabotaggio individuale o diserzione collettiva, la disgregazione dello spazio comunitario è per i pensatori katechontici sinonimo di accelerazione della fine dei tempi. Così, da Paolo ad Agostino, da Haimo a Adso, seguire la logica immanente al tema dell'*apostasia* e dell'*anomia*, ci ha condotto verso i due principali errori del nostro tempo riconducibili entrambi al peccato dell'utopia: l'uno è l'opposizione a 'stare in un luogo'; l'altro è l'opposizione a 'stare nel mondo'.

Carl Schmitt vi riconosce i caratteri della delocalizzazione e della derealizzazione della vita politica, presenti nelle ideologie del nostro tempo, e che certo non sono il frutto dell'azione di un solo uomo. Ma che cos'è il "peccato dell'utopia"? A questa domanda lo stesso Schmitt 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". Katechontica è perciò la forza che trattiene con il "pungolo" dell'insicurezza l'acquietarsi dell'umano nell'inganno delle utopie razionaliste, illuministe, positiviste<sup>13</sup>, fino al definitivo azzeramento totalitario degli spazi politici ridotti a "oggetto di pianificazione"<sup>14</sup>.

Alle utopie apostatiche e anomiche, si oppone il fatto che tutto ciò che avviene, avviene in un luogo e in un tempo riconoscibili. Né si tratta da parte di Schmitt di una mera constatazione empirica. Affermando "Lo spazio è evento. E solo gli eventi creano spazio", egli identifica il principio istitutivo di ogni ordinamento. Gli eventi non si limitano a localizzare ciò che altrimenti non sarebbe localizzabile, a forgiare delle forze e fissare dei principi: sono essi stessi creatori di spazio<sup>15</sup>. Nessun compromesso ingegnoso tra forze contrapposte, nessuna lotta tra opposti principi può dar vita allo spazio katechontico dello stare degli uomini sulla terra; né il dimorare e persistere nella terra abitata va confuso con tutte le possibili varianti del decisionismo occasionalistico e vitalistico.

In *Significato e fine della storia*<sup>16</sup>, Karl Löwith scriveva che il messaggio del Nuovo Testamento non fu una chiamata all'azione storica ma alla penitenza. Gli risponde Carl Schmitt: "che la storia non nasca da appelli ad azioni storiche è fin troppo noto"<sup>17</sup>. La storia è un processo che si genera attraverso mancanza, privazione e "rinvigorente insicurezza". Ciò spiega il senso propriamente katechontico della storia come resistenza che si perpetua nel tempo. Una resistenza che fa da 'ponte', che mantiene sospesa e fa che persista la continuità storica con l'evento "già compiuto", unico e irripetibile, l'evento creatore del suo spazio. Schmitt, credo, non dà altra definizione del cristianesimo che questa: esso è indissociabile dalla storia del *katechon*, di cui sembra, in effetti, voler fare la "forza storica originaria" dell'eone cristiano, una sorta di proto figura del *nomos* della terra dello *jus publicum europaeum*.

Abbiamo constatato, a proposito di *apostasia* e *anomia*, che la terminologia

paolina della lettera alla comunità di Tessalonica esprime una concreta conoscenza delle dinamiche della violenza quali esse si presentano a chi viene dopo l'evento cui Schmitt non teme di dare il nome di "assassinio rituale". Si comprende allora come il cristianesimo non sia per Schmitt un autorispecchiamento umanistico più di quanto non sia un costume affittato per coprire la nudità di interpretazioni attivistiche della mancanza di senso o per un'archiviazione nostalgica delle credenze del passato. "Nel suo nucleo essenziale non è né una morale, né una dottrina, né una predica di penitenza, né una religione nel senso della scienza comparata delle religioni"<sup>18</sup>.

Ricordando la polisemia del termine *katechon*, in una lettera a Julien Freund egli afferma che il primo significato di *katechon* non è trattenerne, ritardare, ma "tenere sotto", "tenere giù"<sup>19</sup>. L'etimologia schmittiana è perfettamente giustificata dal richiamo alla doppia radice di *kat-echon*: *Katà*, 'giù', 'a basso', 'contro' nel senso di luogo ed *Echo*, 'ho' – ma anche fermo, impedisco, sedo, calmo, riesco, abito, persisto, mantengo – e, con idea di saldezza, resistenza, significa anche sto immobile, sto saldo. In altre parole, tenere giù e resistere significa esercitare il controllo sulle forze dell'anomia, "non lasciare che esplodano", che prendano il sopravvento generando violenza e guerra civile<sup>20</sup>; significa impedire che lasciate libere di operare esse annuncino "o il trapasso ad una nuova pluralità densa di catastrofi o (...) la fine dei tempi".

<sup>1</sup> *Drei Stufen historischer Sinngebung*, «Universitas», 5. Jg. 8. H., August 1950 (trad. it. 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*, Working Paper n. 10 (Serie Oro), Messina, 2006, introdotta da un saggio critico della stessa traduttrice.

<sup>2</sup> Così si traduce l'*Anti-keimenos* 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 'là', 'colà', o anche 'insediarsi'. Da questa radice indoeuropea discendono i termini greci *oi-kos*, (dove *oi-* sta per 'in qual luogo') 'casa'; *oi-keo*, 'metto dimora', 'sono posto'; *oi-keimai*, rafforzativo di *keimai*, 'sono posto in'; *oi-koumene*, la terra abitata; e i termini latini *civis*, *civitas*, dove alla radice *kei-* viene aggiunta una *-v* (*keiv-*), che indica affettività.

<sup>3</sup> In latino, le due accezioni di *katechon* saranno rese con *quid detineat* (2 Ts. 2,6) e con *qui tenet* (2 Ts. 2,7).

<sup>4</sup> In tedesco il verso di Nietzsche è «Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt», da *Unter Töchtern der Wüste*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. IV, tomo IV, p. 16. *Wachsen* significa sia avanzare che crescere; e *Bergen* contenere o mettere al riparo. Per completezza, riporto l'intero passo di *Tra figlie del deserto* nella versione di G. Colli: "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*).

<sup>5</sup> «*Signa et prodigia pro uno accipiun-*

*tur... Ideo quia neque Christum neque Spiritum sanctum vulerunt 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», in *Expositio*, cfr. Migne, 117, col. 782.*

<sup>6</sup> È così, ad esempio, che intende la ciclicità del meccanismo sacrificale L. Scubla, *Préface*, in A. M. Hocart, *Au commencement était le rite*, La Découverte, Paris, 2005, p. 43.

<sup>7</sup> "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 Podestà sono stati esibiti in pubblico e trascinati nel corteo trionfale di Gesù crocifisso, essi stessi in qualche modo crocifissi" (R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano, 2001, pp.182-183).

<sup>8</sup> Le espressioni virgolettate sono di R. Guénon, *Il re del mondo*, Adelphi, 1982, pp. 29-30.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Per questo, scrive Adso, saranno

mandati nel mondo due grandi profeti che contro l'attacco dell'Anticristo fortificheranno i fedeli di Dio con armi divine preparandoli alla guerra.

<sup>11</sup> Con abbondanza di citazioni dai Salmi dai Vangeli e dall'Apocalisse, Agostino attribuisce allo zelo capace di convertirsi in fuoco, per "sopraffare un popolo ignorante", una tale forza catechontica: "perché non muoiano per sempre, vengono segnati col segno stesso della croce su cui Egli morì", *La città di Dio*, Parigi, Einaudi-Gallimard, 1992, XX, 30, pp. 1016 e 1019.

<sup>12</sup> Agostino, citando Isaia, 26, 11, interpreta il fuoco che scende dal cielo e divora i suoi nemici non come se fosse riferito al giudizio finale, ma a quel tempo storico in cui "per dono di Dio i Santi divengono invincibili, con grande tormento dei loro avversari", *ibidem*, XX, 12, pp. 975-976.

<sup>13</sup> "Che cos'è un'utopia? E' 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).

<sup>14</sup> «Il κατ' ἄχρον è privazione, fame, bisogno e impotenza... Ogni altra

cosa è massa e oggetto di pianificazione», *ibidem*, 25.9.49, p. 378.

<sup>15</sup> Su queste considerazioni l'autore si sofferma nella prima parte de *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991.

<sup>16</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia*, (1949), Milano, Ed. Comunità, 1972.

<sup>17</sup> *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia*, cit., p. 253.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> La lettera a Freund del 12.02.1969 è citata da A. Doremus, curatore dell'edizione francese di *Ex captivitate salus*. Paris, Vrin, 2000, Annexe III.

<sup>20</sup> Per Schmitt, un cristiano che si pone sul terreno dell'escatologia, non può comprendere la storia se non come *katechon*. Egli scrive che questa "è l'unica possibilità di comprendere la storia da cristiano e di trovarla sensata" (*Glossario*, 19.12.47, p. 91). "Il s'agit d'une présence totale cachée sous les voiles de l'histoire", scrive ancora in risposta ad una lettera di Pierre Lynn del 24 dicembre (*ibidem*, 11.1.48, p. 113).



# Violence a Matter of Religion?

THOMAS HOLLWECK

## I

To speak of a connection or at least imply a connection between religion and violence has become commonplace in our time. Our short-term memory has already blocked out the fact that the greatest atrocities in history occurred in the twentieth century and that they were not committed in the name of any of the major religions but in the name of political ideologies, such as National Socialism and Marxism. Even if one were to make the case that there is such a phenomenon as “political religion”, as Eric Voegelin had done in 1938 in a small volume under that title and as is occasionally reaffirmed by contemporary students of modern political movements, the equation between what is commonly understood as “religion” and “political religion” has too many variables to be of much theoretical use. On the other hand, there is the collective memory of violence committed in the name of so-called “religions,” such as Christianity and Islam, most vividly represented in the expansion of Islamic civilization in the first centuries following Mohammed’s death, the militarization of Christianity known as the Crusades, and more recently the religious wars of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century that resulted early on in the three prevailing symbolisms that dominate modernity. These are a) Bodin’s mystical understanding of religious toleration, b) Hobbes’ Leviathan that puts an end to the demonic violence of war of all against all, and c) the long decline of European spirituality, first within the confines of the state churches established in the 17<sup>th</sup> century, and later in the European nation state commonly known as “secularization” with its emancipatory rhetoric that only too often

hides spiritual indifference; d) a fourth variant occurred in North America and especially the United States where “freedom of religion” became the symbol of the constitutional non-interference of the state in religious matters, but where Christianity continues to be a living force in public life until this day. Viewed in the context of post-reformation Western history religion can be characterized in the way Jürgen Gebhardt recently suggested: “Formal amorph, inhaltlich von der christentumsgeschichtlichen Überlieferung bestimmt, wurde Religion zu jener Universalkategorie, die einerseits erst die Konzeptionalisierung zentraler empirischer Sachverhalte des Menschlichen und seiner Ordnung definierte, andererseits aber die hier explizierten Ordnungs- und Sinngehalte unter den Vorbehalt des letztlich Irrealen stellt.”<sup>1</sup> In summary, when we speak today of religion and violence, we do so within a context that is the result of four centuries of attempts to tame the religious politically and to put it into an imaginary museum where the spiritual symbols of our civilization languish together with those of other cultures and civilizations.

Over forty years ago the eminent scholar of comparative religion, Wilfred Cantwell Smith concluded a small book entitled *The Meaning and End of Religion*<sup>2</sup> by advocating the term “religion” be dropped, “partly because of its distracting ambiguity, partly because most of its traditional meanings are, on scrutiny, illegitimate.”<sup>3</sup> Smith even ventured so far as to predict that the term would disappear “from serious writing and careful speech” within twenty-five years from his writing. Forty-three years later we know better: the term is being used even more frequently than decades ago, and as far as “serious writing and careful speech” are concerned, the situation has not changed significantly since the 1960s. On the other hand, Smith argued that the adjective “religious” might be worth retaining, even if the noun were to be rejected, because, as he wrote, “living religiously is an attribute of persons. The attribute arises not because those persons participate in some entity called *religion*, but because they participate in what I have called transcendence.”<sup>4</sup>

It can hardly be a coincidence that René Girard, a thinker fundamentally engaged in the science of *la condition humaine* has chosen the term “religieux” in the title of his address to this conference. It was Girard who formulated the problem with polemic succinctness when he wrote: “Those who discuss religions give the impression of taking them very seriously, but in reality they don’t attach the least importance to them. They view religions, all the religions, as completely mythical, but each in its own fashion. They praise them all in the same spirit we all praise kindergartner’s ‘paintings,’ which are all masterpieces. The upshot of this attitude is that we are all free to buy what pleases us in the supermarket of religions, or better still to abstain from buying anything.”<sup>5</sup> One is tempted to add: and let us not forget to look at the expiration date!

Now, Girard’s book appeared in France in 1999 and in American bookstores only months before the events of September 11. Differences between religions had taken on a new meaning and President Bush could revive the old American battle word “crusade,” while the so-called Islamic fundamentalists have taken to calling the coalition forces “crusaders.” The term “religion” appears to be alive and well, and inter-faith dialogue, a movement that had begun to gain ground in the waning decades of the old millennium, is struggling in a time of literalist

readings of the holy books, called either Christian or Islamic fundamentalism. We have entered the post-secular society, to speak with Jürgen Habermas, something that is corroborated in titles such as *The Desecularization of the World*<sup>6</sup> and *Sacred and Secular*<sup>7</sup>. The conclusion of reputable sociologists of religion is that we have broken a two hundred year trend. In Peter Berger's words: "The world today is massively religious, is *anything but* the secularized world that had been predicted (whether joyfully or despondently) by so many analysts of modernity."<sup>8</sup> Yet Berger has to concede that there are two exceptions to his proposition, one being Western Europe, the other "an international subculture composed of people with Western-type higher education, especially in the humanities and social sciences."<sup>9</sup> At the same time, the resurgence of fundamentalist movements and the decline of mainline religions are noted in more recent studies<sup>10</sup>, but none of the so-called empirical studies of religion shed any light on the question how these perceived trends reflect what people in different cultures and societies across the globe believe to be the truth of their lives and why they believe what they do.

Sociologists, regardless of their personal attitudes, treat religion as a social phenomenon, rather than approaching the subject from a "religious" position or, more precisely, from an understanding of human existence as open to the transcendent nature of their questions. It is again Girard who confronts us with a "religious" view of the situation I have just described when he writes: "The word of the Gospel is unique in really problematizing human violence. All other sources on human kind resolve the question of violence before it is even asked. Either the violence is considered divine (myths), or it is attributed to human nature (biology), or it is restricted to certain people or types of persons only (who then make excellent scapegoats), and these are ideologies. Or yet again violence is held to be too accidental and exceptional for human knowledge to consider. This last position is our good old philosophy of Enlightenment."<sup>11</sup> The difference between the predominant attitude in the field of sociology of religion and Girard's linking religion and violence in this passage becomes immediately clear when it is understood that a modern sociologist, whatever his religious affiliation, or lack thereof, are, tends to regard religion from a Western point of view, much as it appears in Gebhardt's formulation quoted earlier. "Religion" or the "religious" must be treated as phenomena, because they have been relegated to the domain of the "irrational" since the end of the Enlightenment and, therefore, cannot enter the scientific discourse other than as objects of investigation. They are strictly to be treated as "phenomena" and thus belong to the realms of the phenomena that can be explored by science. This problem has long been recognized as one of the major problems arising already at the beginning of modernity, as Eric Voegelin discussed at some length in his *History of Political Ideas*. In the section entitled "Phenomenalism" with which he introduces his chapter on Schelling. "Phenomenalism," in Voegelin's discussion of modernity is a heuristic concept denoting "the preoccupation of man with the phenomenal aspects of the world, as they appear in science, and the atrophy of the awareness of the substantiality of man and the universe."<sup>12</sup> Let me, therefore, suggest the adjective "non-phenomenalistic" here in an attempt to characterize Girard's work on mimetic violence, the scapegoat, and the Gospel. I do so to distinguish it from other studies on religion

and violence, however sophisticated they may be, and to indicate that I see his work primarily as an attempt to restore the philosophical science of the religious in reality, in contrast to a phenomenal science of the role of violence in what is commonly referred to as “religion.” This aspect of Girard’s work makes it not necessarily difficult to understand, but challenges the majority of contemporary approaches to the issue of violence in the religious context, be they psychological, sociological, or political. In this connection, it is no accident that Voegelin developed the term “phenomenalism” on the occasion of discussing the philosophy of Schelling, which he saw as the last serious, if flawed, philosophical attempt to rescue the meaning of religiosity from the morass of sentimentalism into which it had fallen in the European middle class during the height of the Enlightenment, an effort continued by Kierkegaard and completed by Nietzsche’s murder of the Christian God.

But let us return to Girard’s conclusion that the Gospel succeeds in “really problematizing human violence,” and that all other explanations are *per se* reductionist, regardless whether they see violence as divine, biological, exceptional, or accidental. My point is that Girard refuses to look at violence as a phenomenon. He sees in it the very essence of human nature, a nature based on mimesis, on the desire to imitate what is worth imitating, for what is worth imitating is also desired by others. Girard has increasingly come to see this mimetic rivalry as more than a mere anthropological principle and has come to view it on a cosmic plane as a rivalry between Satan and God. Thus, he sees a way out of the vicious circle of violence, the *Teufelskreis* in German, once the devil actually has been identified as God’s mimetic rival. Violence, if I understand Girard correctly, is neither God’s work (Girard explicitly rejects the idea of the Homeric gods inducing violence among men), nor man’s work, nor nature’s work. It is the result of man’s misguided mimetic desire. Girard’s theory of violence, thus, is neither a theology of violence nor an anthropology of violence, but a theanthropological theory based on a profound understanding of Greek and biblical myth, as well as its modern literary variants, and as such it continues the tradition of Schelling, Kierkegaard and Nietzsche, as well as Freud, in challenging the verities of the Enlightenment that I would call the theology of the *amor sui*, or the *amour propre*, if you wish. Yet, unlike Nietzsche and Freud, Girard takes the reality of the divine seriously and is not afraid of stating that the goodness of God might in fact call for an antagonistic force greater than fallible man, that is, a radically evil force, Satan. In his most recent full-length study of the problem, *I See Satan Fall Like Lightning*, Girard makes a persuasive argument why our modern Christian culture with its public abhorrence of violence and its reverence for victims is only the most recent phase in this battle between Good and Evil, waged on the battlefield of humanity. While I hardly suspect Girard of Manichaeism, given his strong insistence on our metaphysical freedom and his carefully wrought argument regarding the passage in Mark 8:33, where Jesus rebukes Peter for his questioning Jesus’ prediction of his suffering and death, I would argue that even this persuasive explanation of the reality of collective and individual violence must ultimately be seen in terms of the history of order. In other words, Girard may well have a most profound understanding of the nature of violence as a philosophical problem, but the historical dimension of the anthropological-cosmic drama of the “mimetic complex” requires some elaboration in what Eric Voegelin has called the “Ecumenic Age.”

For a number of years I have been concerned with the question of human violence, beginning with conversations between the late Dante Germino and myself, about what we then called “Gnostic Violence.” Germino, as did more recently Barry Cooper in his *New Political Religions* (2004), questioned the applicability of Hannah Arendt’s understanding of violence as a political instrument, a pragmatic mode of action to the forms of religiously inspired violence and terror that obviously has been on our minds over the past decade and a half. While Germino spoke of “expressive violence” to denote the kind of violence that becomes an end in itself,<sup>13</sup> Cooper prefers the term “magic” violence, because, as he writes, “it [violence] is a magic instrument capable of transfiguring reality”<sup>14</sup>. Not being an unadulterated political theorist like my two friends, I have been sitting on the fence regarding the proper terminology for non-instrumental violence, and I have done so mainly because of Girard’s theory of mimetic violence, which, in my opinion, brings together instrumental, expressive, and magical violence. Let me explain: If mimetic desire, or “drive”, as Girard has called it more recently<sup>15</sup>, is a basic part of human nature, the ensuing acts of violence cannot be neatly compartmentalized into this or that kind of violence. Violence partakes of all levels of human nature; it spans the ontological range of human nature from the vegetative and animal levels to the intellectual and spiritual levels. This was my argument, if presented in a still sketchy manner, in an article I wrote in 2002 under the title “Die Sprachen der Gewalt” and in which I argued, calling on Schelling, Nietzsche, Heidegger, Kafka, that violence is a quasi “inalienable” aspect of human existence, precisely because of what Schelling calls “das Böse” als “das reinste Geistige” that is always at war with Being, since it is part of the ground of being before God.<sup>16</sup> Thus, God, according to Schelling, is by virtue of the fact that He is more than Being, a suffering God. In Schelling’s admittedly Romantic philosophy of Being and Becoming, sentences like these become possible: “Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich (sensitive)...Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich.”<sup>17</sup>

The language of Schelling is not the language of Girard, and it is also not the language of the sociology of religion. Yet, there is a common reality both languages express, and that is the reality of violence and suffering. Schelling’s ontological language of theogony locates the origin of violence in the pre-divine Ground of Being, whereas Girard begins in the middle of the ontological story, man in search of the origin of his mimetic desire. The story is not finished yet, and the reason for this is history. When Schelling speaks about history he means the history of the suffering God. When Girard speaks about the Passion in the context of the Gospel, he actually speaks about history, although not precisely in the sense of Voegelin’s order of history. The apparent contradiction between the two stories becomes more accessible to our understanding, once we take history seriously and look for the manifestations of violence not in the type-concepts of theogony or anthropology, but in the historical interpretations of this process of active and passive violence. When we do that, we notice that violence is above all a communicative act – someone has to cast the first stone! For what

reason? In order to change reality through an assertive act of magic, as Voegelin thought, with regard to modern systems of perfection? Is there a deeply seated human grievance against creation? All of our systems of justice center around the question: who cast the first stone? Was it God? Was it Cain or Abel? In other words: where is the beginning of violence? What was the founding murder? This is not a sociological, not a political question, not even a theological question. It is a philosophical question, to which there can only be a philosophical answer, but one that cannot be “rational” in the narrow sense because it asks the question of the Beginning. Once this question is asked, it necessarily implies the question of the Why of violence. I see the history of this question as the founding story of Judaism and Christianity, and, by virtue of association, the founding story of Islam. In answer to the question, it is again Girard who gives a persuasive reading of the story of Cain and Abel where Yahweh protects Cain against those who would kill him to avenge Abel’s death by putting the mark on Cain, so that he cannot be killed. Yahweh himself would avenge Cain, avenging his death sevenfold, and the community reacts through Lamech by pronouncing the seventy-sevenfold retribution. The founding myth of Judeo-Christian civilization is the exponential increase of violence, a mimetic reenactment of Yahweh’s threat of retribution. The origin of civilization is divinely inspired violence, the “re-collective” act of remembering Yahweh’s threat of violence. This Yahweh was still close to what archaic societies knew as the murder of the divinity. Girard’s reference to Mircea Eliade’s term “creative murder” (*meurtre créateur*) aids us in understanding the meaning of the primordial biblical murder, according to John 8:44: “He [the devil] was a murderer from the beginning.”<sup>18</sup> As Eliade himself states: “The murdered divinity is *never* forgotten, though men may forget one or another detail of his myth. It is the less possible to forget him because it is primarily after his death that he becomes indispensable to mankind”<sup>19</sup>.

Based on this reading of the story of Cain, I would like to formulate my thesis regarding the relation between religion and violence as follows: Yahweh provokes Cain into murdering Abel, because he does not accept Cain’s unbloody sacrifice, whereas he does accept Abel’s blood sacrifice. Does this mean that God wants blood, or does it mean that he will not accept any sacrifice from Cain, because Cain is a potential murderer? Let us assume that God, as he later does with Job, pushes Cain to his limits, and Cain cracks. After Cain has committed the murder, he should be brought to justice, but there is no system of justice other than revenge. Again God intercedes and establishes his own system of justice that is meant to prohibit revenge killing by threatening sevenfold divine revenge against any potential killer of Cain. The “Cain’s mark” is the “sign” of Cain’s deed, but it is also the sign of his inviolability. In the fourth generation, the original Cain’s mark has just become Cain’s name, and Lamech, the representative of the descendants of Cain, now uses Yahweh’s threat against those who would kill him to avenge his violence against others, increasing it by a factor of eleven. If this proliferation of violence were to go unchecked, the further descendants of Cain would soon become a killer army. The story ends here, its outcome is left open, but everyone knows its beginning. God may not want blood, but he also does nothing to prevent the bloodshed that he provoked in the heart of Cain. The prevention of further violence is at this stage the threat of greater violence. This early model of

the escalation of violence did not work, in fact, it must have been so unsatisfactory that it required a different remedy. The question will have to be asked what Cain's and Abel's stories signified, what their meaning could have been, if they in fact not only did not prevent violence but originated it. How can we move God to change his demands on us? That is the question that is answered in time with the notion of a God more benevolent than was the Yahweh who spoke to Cain.

But before we get to this point, a few remarks are in order. The account of original violence given in Genesis deliberately – as I believe – does not ask the question of the Why of violence. Yet it clearly points to the brotherly rivalry. Who served God better – Cain or Abel? Why was Cain's offering rejected? The biblical account suggests that perhaps Cain's offering was not made in the spirit of honesty, that Cain had it in his mind to outdo his brother, a perfect case of mimetic rivalry. Wisely, the authors refrained from giving a definitive answer. Is the murder of the divinity that preceded their story an earlier case of mimetic rivalry?

In lieu of speculating on the origin of the primeval murder, the authors of Genesis, unlike Freud in his *Moses and Monotheism* told a very different story, in fact, a set of stories that speaks of the experience of man as an exodus from violence; admittedly, not a one time event, but rather a process that becomes paradigmatic for the future of the religious retreat from violence, as the authors of the story of Abraham describe it. Abraham's covenant with God is the acknowledgement that the cycle of violence can be broken if man imaginatively responds to God's call. No one perhaps has told this imaginative response better than Thomas Mann in the chapter "How Abraham Discovered God" in volume II of *Joseph and His Brothers, Young Joseph*. In Mann's ironic story, Abraham understands that his human dignity is tied to the dignity of the "Highest," and he sets out to find out for himself what this "Highest" is. He finds it in the largeness of his own soul, without which he would not have been able to find God's qualities, and yet, as the narrator does not fail to point out, this God, close as he is to Abraham, his "I" still remains outside Abraham's "I." At the end of the chapter, God calls out, to the secret annoyance of the angels: "It is incredible how well this lump of earth has come to know me. Am I not beginning to make a name for myself through him? Truly, I will anoint him." Written at a time when the "political religion" of National Socialism was beginning to formulate its gospel of violence, Mann's Abraham becomes one of the heroes of the counter-myth to the Nazi myth, not in a utopian denial of evil and violence but through putting them in their place. Thomas Mann's narrative of Abraham's discovery of God bears definite similarities to the much younger Apocalypse of Abraham, but that need not concern us here, since both texts attempt to describe what Voegelin typically calls a "leap in being." As such, Abraham's discovery of transcendence brings the mimetic rivalry of the gods to an end in the soul and mind of man, but even this differentiation of reality does not bring an end to violence. Voegelin has discussed this event that is the precondition for Abraham's covenant with God as the beginning of an order that in the future will be the order of "a social body in history."

In the context of this paper I want to be careful not to lapse into the language of theology. At the same time, we must not overlook the possibility that the cycle of violence and surrogate victimization can be broken, once the cosmological order in which it had played such a highly symbolic role gives way to the new forms

of spirituality that arose during the *Ecumenic Age*, to use Voegelin's term here as the technical term for the historical processes that mark the first millennium BC and the first centuries of our era. To stay with the example of Abraham's covenant with God and the hope it offers, not for the abolishment of violence, but for an exodus into the future of Israel as the people under God, a universal symbol is created here that will be expanded into the story of Moses and the exodus from Egypt. Biblical scholarship has shown the process of this exodus as a spiritual exodus constantly threatened by the struggles that mark the breakdown of the cosmological empires and shape the first millennium BC Voegelin has described the second exodus, the one led by Moses, culminating in the conquest of Canaan, as an event in pragmatic history that was not even important enough "to be registered in Egyptian records"<sup>20</sup>. And yet, in spiritual terms, this covenant became of monumental importance in shaping the people of Israel as the people under God whose memory of the covenant "transfigured the pragmatic event into a drama of the soul and the acts of the drama into symbols of divine liberation"<sup>21</sup>. The drama still informs a large part of our thinking about religion, even if the drama originally was not a "religion," but the discovery of historical existence beyond history, and as such a unique event in history. The story of Israel becomes in the process the story of historical violence on an increasingly large scale: violence perpetrated in the name of God, and violence suffered in the name of God. It becomes, for all times, the paradigmatic story of the emergence of meaningful order and the recession from and return to such meaningful order as has been perceived in the symbol of the covenant with God.

Again, the description of this process of symbolization in history must use symbols generally understood as theological, but here these symbols denote first of all a process that we must be aware of, if we want to understand its millennial reemergence in the form of what we now call "religion." The understanding of this process is of great importance to our question here: what does religion have to do with violence?

Let me review what we have so far mentioned as relations between the religious and violence, seen from an anthropological and philosophical point: There is first of all Girard's theory of sacrifice and the surrogate victim that is meant to bring the community torn by mimetic violence together. There is, secondly, the ongoing mimetic violence and its symbolization as Satan, the force that prevents the community from abandoning violence. Then, there are the symbolisms of evil and the destructive, negating forces that Schelling identified as "the most purely spiritual" and violence at the ground of Being before the suffering God. The mythical symbols for this process are the "creative murder," the primeval murder of the divinity and on the set of stories that accompany it, the biblical Ur-violence of Cain and Yahweh. Always, the violent beginning is remembered as something that must be overcome, but cannot be overcome –except symbolically, as the covenant of God with Abraham and later with Moses and the people of Israel. The vision of an order in which violence would not have to be ritually exorcised through the sacrifice of a surrogate victim remains the hope of humanity, but violence continues to shape pragmatic history as much as the attempts to overcome violence. The symbolic exodus from pragmatic history can become a source of violent disorder itself, as Voegelin had argued in *The Ecumenic Age*, thus showing that the precarious order of the covenant is anything but a permanent remedy against violence.



At the heart of this problem is a question: How could Israel's experience of the covenant and its history "as the present under God," as Voegelin calls it in *Israel and Revelation*, become a religion that was characterized by the tension of universality and intolerance? How, in other words, could the experiences of Abraham and Moses and their covenants with Yahweh become a set of dogmatic truths jealously protected against external contamination at the same time at which prophets like Jeremiah call the people to reform and return to the original experience? The individual parts of this historic puzzle are far too many to be assembled here for us to see just how vulnerable the idea of the covenant always was, positioned in the middle of the cultures of the ancient Near East with their Pantheon of gods that required recognition and a certain intellectual diplomacy, so as not to offend good neighborly relations? In drawing on Voegelin's account of this history, one is struck by the intensity with which this tension is expressed in the remembrance of Moses who, in Exodus, appears as the human being who is called by Yahweh to lead his people out of Egypt, while in Deuteronomy he is the stern lawgiver who tells his people: "When Yahweh your God has led you into the land you are entering to make your own, many nations will fall before you. Hittites, Girgashites, Amorites, Canaanites, Perizzites, Hivites, and Jebusites, seven nations greater and stronger than yourselves. Yahweh your God will deliver them to you and you will conquer them. You must lay them under ban. You must make no covenant with them nor show them any pity. You must not marry with them: you must not give a daughter of yours to a son of theirs, nor take a daughter of theirs for a son of yours, for this would turn away your son from following me to serving other gods and the anger of Yahweh would blaze out against you and soon destroy you. Instead, deal with them like this: tear down their altars, smash their standing stones, cut down their sacred poles and set fire to their idols. For you are the people consecrated to Yahweh your God; it is you that Yahweh our God has chosen to be his very own people out of all the peoples of the earth." (Deut. 7, 1-6)

The passage speaks to us today across two and a half millennia. It does so, because in a very fundamental way we are the heirs to this moment in the history of the covenant. We must begin with a concrete society, though. Abraham participated in the first covenant; Moses became the executor of the second covenant. History in its pragmatic unfolding cares less about covenants and more about territory and power. With Deuteronomy, we are at a juncture in history, a thought that demands an understanding of history that goes beyond the pragmatic. It demands answers to questions such as: Why did the God of Abraham and the Moses of Exodus grow into the sectarian God of Moses, the lawgiver of the Josianic reform, or, as Eric Voegelin put it so poignantly, why did God, the author of a people, become the author of a book, i.e., Deuteronomy? As Voegelin writes in *Israel and Revelation*: "The Deuteronomic Torah stands on the borderline between the orders of Israel and of the Jewish community. On the one hand, a chapter of history had come to its end when the author of a people became the author of a book. On the other hand, the book unfolded a life of its own, when it motivated the post-exilic circles of traditions to organize the memories of Israel

into the Bible (*sepher*) with its main division into the Law (*torah*) and the Prophets (*nebi'im*) – a division that characteristically overlays and breaks the narrative as the symbol of Israel's existence in historical form"<sup>22</sup>. The broken narrative becomes the symbol, not only of Israel's existence but that of the Jewish people, and the rest of humanity.

As Voegelin points out, Deuteronomy is above all a war book spelling out what the people must do if the Kingdom of Judah is to assert itself in the middle of the imperial struggles between Assyria and Egypt, and it calls for a national resurgence in the face of Assyrian domination. In this sense, Deuteronomy is above all a document of political theology. "The wars of Israel in Deuteronomy," Voegelin writes, "are religious wars," only to continue: "The conception of war as an instrument for exterminating everyone in sight who does not believe in Yahweh is an innovation of Deuteronomy"<sup>23</sup>. The conclusion Voegelin draws from the rhetoric of Deuteronomy is that here "we are touching the genesis of 'religion,' defined as the transformation of existence in historical form into the secondary possession of a 'creed' concerning the relation between God and man. In the case of Deuteronomy, this first 'religion' in the history of mankind would have to be described as the Sinaitic revelation, mediated through Moses, when broken by the belligerence and civic virtue of a little men's patriotic movement"<sup>24</sup>. Voegelin's harsh judgment, which he himself tried to mitigate in a subsequent paragraph, is meant to be "realistic" about the chances of spiritual order for survival in the world of clashing forces. But Voegelin also makes clear the consequences of such a will of the spirit for survival when he concludes: "For its survival in the world, therefore, the order of the spirit has to rely on a fanatical belief in the symbols of the creed more often than on the *fides caritate formata* – though such reliance, if it becomes socially predominant, is apt to kill the order it is supposed to preserve"<sup>25</sup>. We touch here on a very troubling aspect of reality, no less troubling than the mimetic violence, which the covenants with God were meant to manage. For, undoubtedly, Deuteronomy was above all an attempt by a literate class of priests to rekindle the spirit of Yahweh's covenant with Moses. It was needed if the nation wanted to assert its identity in response to the decline of Assyrian hegemony. Here lie the roots of modern sectarian fundamentalist movements, as SN Eisenstadt notes in his study of modern fundamentalism.<sup>26</sup> In the historical situation of the seventh century, the "existential" experience of the God who led his people out of Egypt becomes the national creed, with all its strengths and weaknesses, the weakness being that the individual can now simply "believe" and obey the law, and does not have to experience the tension that makes the earlier account of Genesis and Exodus a perennially universal story. Voegelin, in this context uses the expression "the word of God that had been mummified in the sacred text," and he contrasts it to "the word of God that continued to be spoken through the mouth of the prophets"<sup>27</sup>.

Here we have finally reached the crucial point of the new religion: it is a religion of the Word, more specifically of the written Word. Voegelin goes so far as to claim that with its origin in Deuteronomy "the myth of the Word" begins to pervade "not only the Pentateuch but the whole body of literature eventually included in the rabbinical canon; and it imposed its form through canonization, also on Christian literature"<sup>28</sup>. What began as a protective device in the civiliza-

tional crisis of the eighth and seventh centuries becomes the word that lives on past Exile and Diaspora – that is its strength. But the word also can become an obstacle to the “free unfolding” of the spirit, as Voegelin puts it, as he lists all the limitations the word imposes on the spirit, when it becomes “something like a sacred incubus. Literalist interpretations of the myth lead to critical misunderstandings of reality and lay the groundwork for the dogmatic battles of millennia.

At the same time, the violence of the expansion of the cosmological empires creates a “disorder in the souls of the victims of such violence, a disorder that no empire of the cosmological type could repair,” and yet the Jewish community emerged victoriously from this struggle “for the bare survival of order in the soul of man,” and was able to continue in its own right and as “the matrix of Christianity”<sup>29</sup>.

The importance of this episode in the history of Israel and by implication in the history of Western humanity can hardly be overstated. The tone is set for responses to the ecumenic violence that defines pragmatic history for the next several hundred years and the search for an ecumenic response in the symbol of a universal mankind. The universal religions are born.

#### IV

What I have tried to illustrate with this digression into the story of the Pentateuch is that what started out as a flight from Girardian mimetic violence became a potential new source of violence when the one partner of the covenant became a people with a territory in which the written word of God not only was the internal law but also became the means of distinguishing God’s people from its enemies. The Jewish “religion,” while it was not directed against all other nations was now a political theology that enabled its priests to identify who would be an enemy and who would not, who would be a member of “Verus Israel” and who would be marked as apostate, estranged, and forgetful of the covenant. In the Second Temple period, religion had become the concern of the “Yahweh alone” movement and a matter of a dissident group that the put an “iron wall” around the identity and tradition of the pure, true Israel.<sup>30</sup> What Voegelin argued was that this development, whose sectarian nature he does not sufficiently acknowledge, proved to be the Achilles heel of the unique experience of Israelitic covenant and that the historical symbol of “Scripture” became the form in which the most important parts of this experience were transmitted throughout the past two and a half millennia. In other words, what began as the great promise of an answer to unmitigated violence could become a new source of violence, once the written word was canonized as the Bible and the covenant with God became, as it were, a written document that took the place of the experience of a historical tension between humanity in time and the eternal divine. If one is willing to follow Voegelin, especially into his later thinking about this problem in The Ecumenic Age, one has to come to the conclusion that there had to be better ways to deal with the imperial ecumenic violence between 500 BCE and Gelasian reformulation of the issue as the division between spiritual and temporal power. Unfortunately, in Voegelin’s view, the other great civilizing force of the time, Greek philosophy, was also deformed into a doctrinal symbolism, in Stoic philosophy.

And it was in this context that the Roman Cicero formulated the idea in *De natura deorum* that “the philosopher’s understanding of divine reality becomes *religion*, while the older myth is depreciated as *superstition*”<sup>31</sup>. But Cicero’s argument for religion did not originate in the same spiritual fervor that dominated an Abraham, a Moses, or the prophets. Instead, “[t]he false theology is not invalidated by the philosopher’s noetic experience, rather it is false, because if it were true, it would psychologically destroy the piety and religion on which the order of man’s existence in society depends”<sup>32</sup>. One cannot get farther away from the Jewish experience, even in its doctrinal form. The success of the Ciceronian topos *religion* through its adoption by the Church Fathers as the universalist answer to the Jewish “sect” has, however, been limited to the West, and that it was a rather ambiguous success becomes more evident by the day, when the “religion” Western intellectuals and public figures of all sorts attribute to Islamic, Buddhist, Hinduist, and other spiritual and cultural communities, including Christian Evangelicals, has become a social phenomenon that blows itself up in suicide attacks or tries to load up the US Supreme Court with pro-life Justices.

Jan Assmann, in *Die mosaische Unterscheidung* has reformulated this situation in an interesting way. Assmann’s first thesis is the connection between the monotheism of the Aton worship of Akhenaton and the discovery of the one God by Moses, a thesis that Voegelin anticipated when he addressed the issue in *Israel and Revelation*, speaking of *summodeism* rather than monotheism, a designation endorsed by Assmann in his postscript to the German translation of Part I of *Israel and Revelation*<sup>33</sup>. Voegelin’s dislike of terms like “polytheism” and “monotheism” as a “facile categorization”<sup>34</sup> is well known, because “the numbers are not important, but rather the consciousness of divine reality as intracosmic or transmundane”<sup>35</sup>.

While this is at the heart of my argument, I am not inclined to simply dismiss Assmann’s thesis as spurious, just because I do not appreciate his terminology. Assmann himself is aware of the secondary importance of the term “monotheism” when he emphasizes that the at the core of the Mosaic distinction lies the distinction between true and false religion, and that in Judaism the universality of the one God does not necessarily imply the universality of mankind. Instead, Assmann claims— I think correctly, as far as the later phases of Judaism are concerned: “The universalism that is inherent in monotheism, is placed into a messianic end of time; in the world, as it is, the Jews are the protectors of a truth that concerns all human beings, to be sure, but with which, before all others the Jews were entrusted, as an avant-garde.”<sup>36</sup> In Assmann’s distinction between the “cosmotheistic” “primary religions” and the “secondary religions” that are conceived as “counter-religions” to the primary religions, the element of hatred and violence that already existed in the primary religions is transformed into hatred “against pagans, heretics, idolaters, and their temples, rites, and gods”<sup>37</sup>. For the people of Israel the messianic postponement of universality allows for the understanding that “the goyim may worship whomever and however they wish,” “but Christianity and Islam did not recognize this boundary and for this very reason again and again became violent”<sup>38</sup>. What had begun as Abraham’s covenant and the first exodus increasingly became the domain of pneumatic representatives of the Word and apocalyptic prophets of the Kingdom of God, the Coming of the Messiah, The Second Coming of Christ, and the return of the Mahdi.

Where Voegelin sees the origin of pneumatic violence in the doctrinalization of the Word, since Deuteronomy, since Stoic philosophy, and the creation of Scripture, Assmann notes with approval that the “Selbstaussgrenzung” that is the faith of the Chosen People is far less violent than the Christian and Islamic “Fremdaussgrenzung” that results in missionary zeal and the order of submission. In this reading, tolerance and intolerance toward the faith of others become a question of compatibility and incompatibility, or, as Assmann calls it, “translatability”. The question why it would be more difficult for people who believe in one transcendent God to be incapable of translating their faith, is not seriously posed by Assmann, because, unlike Voegelin, he does not ask the question what really happens in what we still may call “religious experience”. Intolerance and the resulting violence here result from the simple distinction between “true” and “false religion,” which Assmann considers a “revolutionary innovation”<sup>39</sup>. I would call this distinction a secondary phenomenon, resulting from the original intensity of the spiritual experience of individuals and the fervor with which it is transmitted to the community. Here, the term “pneumatic” is a far more accurate designation of the “religious,” and such very real manifestations of pneumatic intensity in the denial of the order of being that Voegelin first noticed in Isaiah’s prophetic existence and for which he coined the term “metastatic faith,” or the apocalyptic expectations of a transformation of the world through divine intervention, or the Gnostic rejection of the order of being as fundamentally flawed in the divinity, or, finally, the retreat from both intracosmic and transcendent divinity in a conscious act of rebellion – all of these seem to me to have a greater explanatory value in the explanation of what we have come to call “religious violence” than the distinction between “cosmotheism” and “monotheism.”

Of course, the polemical terminologies are as old as the distinction between the people of Israel and the *goyim*, between Christians and pagans, Muslims and infidels. And, as Assmann correctly points out, the new experiences bring with them new constructions of identity and alterity. Who one is, is in fact defined by one’s spiritual constitution or the absence thereof. The Other does not just worship a different God or a different ideal; the Other is fundamentally different, as long as one stays on the level of the intranslatability of spiritual symbols. “The ‘pagan,’” Assmann observes, “is not simply ‘the Other’ but the product of a polemical construction”<sup>40</sup>. “Already in the Bible, there already exists a literary genre that casts a deliberately uncomprehending look at the religion of the Other and places it under the “verfremdende” (alienating) light of a satirical description, thus putting it up to ridicule: religious satire”<sup>41</sup>. Assmann cites as examples the description of “pagan” idolatry in Psalm 115, or Deutero-Isaiah’s mockery of idolaters in Is. 44. 9-19, to name only two examples. Religious satire does translate the Other into the code of one’s own religious and political culture in a polemical, yet non-violent way, and thus actually challenges the other to respond in kind. But as the events of February 2006 show, it is still possible to respond violently to religious satire, if the *ressentiment* is strong enough.

We have thus reached the point where we can address once more the original question of any inherent connection between religion and violence. Mimetic violence as described by René Girard continues to be a foundation of any discussion of violence that goes beyond the mere instrumental use of violence in the

realm of the political. Girard has stated his anthropological principle of violence nowhere more clearly than in the conclusion to *I See Satan Fall Like Lightning* when he writes: "This dynamic concept of Satan enables the Gospels to articulate the founding paradox of archaic societies. They exist only by virtue of the sickness that should prevent their existence. In its acute crises the sickness of desire generates its own antidote, the violent and pacifying unanimity of the scapegoat. The pacifying effects of this violence continue in ritual systems that stabilize human communities. All this is epitomized in the statement "Satan expels Satan"<sup>42</sup>. However, this formulation ought not to be read as a literal theory of the origin of religion. But it does connect that "universal category" of religion with the sickness of mimetic desire that requires a remedy. Yet, while Girard emphatically denies that the sickness is ever cured in archaic societies, he also claims a special place for the Gospel in that it once and for all makes it clear to the attentive listener that it is impossible "to 'purge' or 'purify' communities of their violence. Satan cannot expel Satan"<sup>43</sup>. What the Gospel succeeds in showing, Girard argues, is that Satan is "a figure created by structures of mimetic violence"<sup>44</sup>. Far from disagreeing with Girard, I tried to show that the structures of mimetic violence early on led to Abraham's covenant with God, but only after Abraham had discovered God. The covenant remains one of the great symbols of the attempt to overcome violence. But when the covenant becomes a "religion," something that can be written down and set off against other "religions," it itself becomes the Satan that will not only not expel Satan, but increase his stature in the world. The experiences of transcendence that shape the order of history since the Ecumenic Age have occurred at moments of intense ecumenic violence. They have been the repeated moments where humanity gained an insight into the futility of trying to expel Satan with Satan. It is the recurrent forgetting of this insight that characterizes our global civilization long past its ecumenic origins.

- <sup>1</sup> Jürgen Gebhardt, 'Politik' und 'Religion', unpublished paper, 2005.
- <sup>2</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: The New American Library, 1962; 1963)
- <sup>3</sup> *Ibid.*, p. 175.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 176.
- <sup>5</sup> René Girard, *I See Satan Fall like Lightning* (New York: Orbis Books, 2001) p. 103.
- <sup>6</sup> Peter L. Berger, ed, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington D.C and Grand Rapids, MI, 1999).
- <sup>7</sup> Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- <sup>8</sup> Berger, p. 9.
- <sup>9</sup> Berger, p. 10.
- <sup>10</sup> Norris and Inglehart, p. 241.
- <sup>11</sup> Girard, p. 184.
- <sup>12</sup> Eric Voegelin, *The New Order and Last Orientation*, vol. 25 of *The Collected Works of Eric Voegelin*, ed. Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck (Columbia: University of Missouri Press, 1999) p. 178.
- <sup>13</sup> Meindert Fennema and Dante Germino, "Violence in Political Theory," in *The Virginia Papers on the Presidency* (Lanham, MD: University Press of America, 1997), pp. 155-167.
- <sup>14</sup> Barry Cooper, *New Political Religions, or and Analysis of Modern Terrorism* (Columbia and London: University of Missouri Press, 2004), p. 25.
- <sup>15</sup> "A conversation with René Girard," in *The Girard Reader*, Ed. James G. Williams (Crossroad Publishing Company, 2000) p. 268.
- <sup>16</sup> Thomas Hollweck, "Die Sprachen der Gewalt," in *Von himmlischer Ordnung und weltlichen Problemen*, Eds. Mir A. Ferdowsi, Dietmar Herz, and Marc Schattenmann (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2003) p. 52.
- <sup>17</sup> F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Stuttgart: Reclam), p. 124.
- <sup>18</sup> *I See Satan Fall Like Lightning*, p. 82 ff.
- <sup>19</sup> Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper and Row, 1963), p. 98.
- <sup>20</sup> Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, CW 14 (Columbia and London, 2001), p. 152.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 153.
- <sup>22</sup> CW 14, 423.
- <sup>23</sup> CW 14, 426 f.
- <sup>24</sup> CW 14, 427.
- <sup>25</sup> *Ibid.*
- <sup>26</sup> Cf S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), especially the sections "The monotheistic civilizations" and "Proto-fundamentalist movements in different Axial Civilizations."
- <sup>27</sup> CW 14, 417.
- <sup>28</sup> *Ibid.* This idea that was actually taken up again by Jan Assmann in a section of his *Die Mosaische Unterscheidung* (Munich: Carl Hanser Verlag, 2003) entitled "The 'scriptural turn' – vom Kult zum Buch," where Assmann comes to the conclusion that "[d]er Schritt in die Religion der Transzendenz war ein Schritt aus der Welt – man möchte fast von einer Auswanderung, einem Exodus, sprechen – in die Schrift," p.150.
- <sup>29</sup> CW 14, 430.
- <sup>30</sup> I follow here Jan Assmann's discussion of "religion as resistance" in his *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: C. H. Beck, 1999), chapter 5 "Israel und die Erfindung der Religion."
- <sup>31</sup> CW 17, 92.
- <sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Cf. Jan Assmann, “Nachwort,” in: Eric Voegelin, *Die kosmologischen Reiche des alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, Ed. Jan Assmann (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2002), 219.

<sup>34</sup> Cf. CW 17, 118.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung. Über den Preis des Monotheismus* (Munich: Carl Hanser Verlag, 2003), 30.

<sup>37</sup> Op. cit., 29.

<sup>38</sup> Op. cit., 31.

<sup>39</sup> Op. cit., 38.

<sup>40</sup> Op. cit., 39.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> *I Saw Satan Fall Like Lightning*, p. 182.

<sup>43</sup> Ibid, 185.

<sup>44</sup> Ibid, 192.



# Enunciazioni sul sacro e la violenza

CLAUDIO BONVECCHIO

Cercherò di essere, il più possibile, breve ponendo, semplicemente, dei punti fermi. Punti fermi che ritengo essere fondamentali per il problema che questo convegno ha voluto affrontare. Per mancanza di tempo mi limiterò a semplici enunciazioni, ma ritengo che assoluta stringatezza e brevità possano chiarire, meglio, ciò penso, piuttosto che una esposizione frettolosa e lacunosa. Procederò dunque, a proposito del Sacro, per punti e per “enunciazioni atomiche”. Va da sé che si pongono come “oggetti di discussione” e non altro.

1. Il Sacro non è il religioso.
2. Il Sacro si può considerare un meta-livello rispetto al religioso.
3. Il Sacro non può coincidere in maniera assoluta con il numinoso, come vuole, secondo me, erroneamente, Rudolf Otto.
4. Il Sacro è cifra della totalità. Comprende, pertanto, al suo interno sia un aspetto fortemente razionale, sia un aspetto assolutamente irrazionale. Quindi non si può sovrapporre il Sacro al numinoso che pertiene alla sfera dell'irrazionale.
5. Il Sacro è la cifra di una coscienza che ha integrato aspetti razionali e aspetti irrazionali. Può essere assimilato al Sé, nel significato che gli attribuisce Jung. In questo senso, in quanto uguale al Sé, il Sacro si può considerare oggetto e soggetto ad un tempo. Rappresenta il compimento di un percorso: percorso che è individuale, percorso che è collettivo. Al termine di questo percorso avviene la rivelazione di ciò che, fin dal principio era presente, ma inconscio. Questo percorso ovviamente è ritualizzato.
6. Il Sacro non è qualcosa che inerisce alle origini come voleva - e io non sono d'accordo - Mircea Eliade.

7. Il Sacro è un compimento.
8. Il Sacro rappresenta una *complexio oppositorum*. Un esempio del Sacro è dato – almeno per l’Occidente – dal Medioevo e, particolarmente, dall’Alto-Medioevo.
9. Il Sacro è metastorico e metatemporale: ossia è metafisico. Ritengo, quindi, assolutamente improprio – se non errato – fare del Sacro un prodotto sociologico.
10. Il Sacro è unità e totalità.
11. Il Sacro parla per simboli.
12. Il Sacro è gerarchico.
13. Il Sacro è aristocratico.
14. Il Sacro non è democratico.
15. Il Sacro è iniziatico.

Veniamo, ora, alla violenza, sempre ribadendo il valore euristico delle enunciazioni che seguono:

1. La violenza inerisce al Sacro.
2. Senza violenza non si dà il Sacro. Il Sacro ha, anzi, bisogno della violenza: dobbiamo prenderne atto, senza “buonismi” di sorta.
3. La violenza rappresenta la parte oscura del Sacro, in quanto il Sacro è una *complexio oppositorum*. Quindi in esso è, necessariamente, presente la violenza: insieme al suo contrario.
4. La violenza deve essere integrata con la sua polarità opposta: la non-violenza.
5. In questo senso, il Sacro ha la funzione di “ordinare” la violenza. Dove il Sacro non è presente si manifesta la conflittualità: che è radicalmente diversa dalla violenza. Dove c’è il conflitto c’è il caos. Il caos tende ad essere sempre fine a se stesso.
6. Il sacrificio è insito nel Sacro.
7. Non ritengo assolutamente – contrariamente alle tesi di Girard – che dal sacrificio nasca il Sacro.
8. Il Sacro non violento. Questa idea è una nefasta contaminazione proveniente dall’Illuminismo.

Ultime due riflessioni finali:

1. Il mondo – il nostro mondo – ha bisogno del Sacro.
2. La mancanza del Sacro porta con sé il caotico, il nichilismo e il relativismo. Noi viviamo in un’epoca in cui mancando il Sacro, il caotico, il nichilismo e il relativismo stanno prendendo il sopravvento: con esiti nefasti.

Voglio – infine – servirmi della citazione di un autore che non amo assolutamente e che è stato ampiamente strumentalizzato: Bertolt Brecht. Brecht ha, giustamente, scritto: “Beati quei paesi che non hanno bisogno di eroi”. Utilizzando questa affermazione ritengo che: “Debbano essere maledetti quei popoli e quei paesi che non sanno riconoscere il Sacro”.

# Réflexions sur la violence dans le religieux archaïque et le religieux chrétien

RENÉ GIRARD

Notre époque s'interroge sur la violence. Elle a de bonnes raisons pour le faire. Mais jamais elle ne remet en cause l'absurde définition moderne en termes d'*agression*. Si seuls les «agresseurs» étaient violents, ni vous, ni moi, ni personne autour de nous ne le serait. On perpétue ainsi l'illusion rousseauisme d'une «bonne nature humaine»; on rejette la violence sur la culture, c'est-à-dire, au fond, sur le religieux.

La violence humaine n'est agressive que très accessoirement. Elle est d'abord rivalitaire, concurrentielle, comme la violence animale avant elle. Chez les mammifères, lorsqu'un mâle en voit un autre convoiter une femelle, il la convoite également, mimétiquement. A la différence des nôtres, toutefois, les rivalités animales restent modérées et les combats qu'elles provoquent ne sont pas mortels; ils jouent un rôle positif. Ils déterminent les rapports de *dominance* qui structurent les sociétés animales.

Les rivalités humaines sont si violentes au contraire qu'elles débouchent sur la première invention spécifiquement humaine, la *vengeance* interminable. Notre espèce n'a pu survivre à sa propre violence qu'en substituant à la dominance périmée une protection plus efficace qui ne peut être que le religieux.

Le principe fondamental de la culture religieuse c'est l'*interdit*. Il porte essentiellement sur la violence et nous le verrions du premier coup d'oeil si la fanfaronnade avant-gardiste ne nous obligeait à tenir les interdits pour irrationnels, inutiles, dictés par la haine du désir et le fameux «puritanisme». Si cette vision paranoïaque était exacte, les interdits seraient absolus. En réalité ils sont relatifs aux individus. Et le danger qu'ils s'efforcent d'écarter est réel; c'est la

convergence de deux ou plusieurs désirs sur le même objet. En règle générale ce qui est interdit à tel individu est autorisé à tel autre, ou même exigé de lui.

Les interdits écartent les désirs les uns des autres. En obligeant les hommes à aller chercher leurs épouses ailleurs que chez eux, l'exogamie et toutes les formes d'«exopraxis» s'efforcent de concilier le désir avec les exigences de la vie en commun.

Rien de plus éclairant que les règles qui interdisent la consommation de certaines denrées à ceux qui risquent le plus de se les disputer, ceux qui, étant chargés de les récolter, ne cessent de les manipuler et risquent d'en être obsédés.

Rien n'est révélateur du rôle des échanges que le plus paradoxal de tous en apparence, celui des cadavres. Au lieu d'enterrer leurs propres morts, chaque sous-groupe, dans certaines cultures, les confie à un autre sous-groupe qui se charge de cette tâche.

Qu'est-ce qui peut bien motiver ce type d'échange? Est-ce une passion «ludique» de l'échange pour l'échange? Est-ce la mystique du don et du contre-don imaginée par notre romantisme tarabiscoté? Le sens commun voit sans peine l'absurdité de ces «explications».

Aujourd'hui encore dans les familles, la mort d'un parent est une cause fréquente de conflit. Ce sont toujours les *proches* du défunt qui se disputent son héritage et qui se soupçonnent réciproquement d'avoir hâté sa mort. Pour diminuer les risques d'affrontement, pourquoi ne pas demander à des parents lointains, c'est-à-dire à des *indifférents*, d'enterrer nos proches? Et pour les remercier, lorsque l'occasion se présentera, on leur rendra ce même service. Ils en ont sans doute autant besoin que nous.

Le religieux le plus énigmatique n'est pas l'interdit mais la croyance en une puissance transcendante qui dit aux hommes ce qu'ils peuvent faire et ne pas faire. Comment des systèmes aussi complexes que les religions archaïques ont-ils pu se mettre en place spontanément, sur les décombres de la *dominance animale*?

A cette question, l'examen des cultes archaïques et de leurs mythes fondateurs, bien que très postérieurs certainement à la période d'hominisation, suggère une réponse.

La plupart des mythes fondateurs commencent par une crise radicale qui affecte toute la communauté. Il peut s'agir d'une «peste» comme dans le mythe d'Oedipe ou d'une calamité naturelle, inondation, sécheresse, etc. Il peut s'agir de désordres cosmiques, ou de monstres cannibales qui dévorent la jeunesse du pays. Parfois encore, la crise consiste en conflits entre les membres de la communauté, et ce thème-là est proche, je pense, de ce qui cause réellement toutes ces crises.

Je vois en celles-ci l'écho déformé mais réel des difficultés qui surgissent lorsque le culte religieux n'assure plus le fonctionnement harmonieux d'une communauté. Le vrai sujet des mythes c'est le remplacement d'un système religieux usé par un système tout neuf ou tout au moins renouvelé.

Les communautés troublées se persuadent sans peine qu'un être malfaisant doit être responsable de leurs difficultés. Elles se lancent à la poursuite du coupable. Dès qu'elles pensent l'avoir repéré, ce qui ne tarde jamais, elles se jettent sur lui et, sans autre forme de procès, le massacrent unanimement.

Cette violence paraît hâtive mais ses résultats spectaculaires confirment,

semble-t-il, sa légitimité. La mort violente du coupable présumé rétablit l'ordre et la tranquillité. Et ce résultat merveilleux est porté à l'actif de cette même victime qui paraît donc plus vivante que jamais et c'est autour d'elle, chose étrange, que le système religieux se réorganise. C'est elle la nouvelle divinité.

Le drame central est une ruée en masse, un véritable lynchage. Ce caractère tumultueux, hyperviolent, les communautés sont plutôt discrètes à son sujet. Cette discrétion commence avec les mythes eux-mêmes et elle s'est poursuivie jusqu'à nos jours par l'intermédiaire de Platon, qui n'avait peut-être pas tout à fait tort lorsqu'il voyait dans la révélation de la violence religieuse une indiscretion fâcheuse, un danger pour la société.

*Les Bacchantes* d'Euripide sont un bon exemple d'indiscretion féconde pour les futurs anthropologues. Le poète ne va pas jusqu'à mettre en scène le lynchage qui termine le mythe mais il en donne la description la plus saisissante que nous possédions. Il suggère le lien organique entre cette effroyable violence et les rites dionysiaques qui toujours la re-présentent.

La discrétion autour de cette violence est d'autant plus remarquable, aujourd'hui, que les mythes et rites de la planète entière sont très accessibles et ils confirment de façon éclatante le rôle universel du lynchage dans le religieux archaïque.

Le mythe le plus célèbre du Rig-Veda, le sacrifice de Purusha se limite à une seule scène: l'homme archétypal, aussi vaste que l'univers, se fait lyncher par des milliers de sacrificateurs. La création entière résulte de ce lynchage. De toutes les miettes arrachées à Purusha surgissent toutes les castes de la société indienne, toutes les espèces animales, toutes les créatures de l'univers, etc.

Dans les mythes australiens, le lynchage également est partout et là aussi souvent il n'y a rien d'autre que lui dans le mythe. Il est seul en scène et, paradoxalement c'est ce qui nous empêche de le voir, telle la lettre volée dans le récit d'Edgar Poe. Un autre facteur d'invisibilité c'est la substitution de l'animal à l'homme dans le rôle des lyncheurs. Un bon exemple, c'est le mythe australien qu'Elias Canetti a glissé sans commentaire dans son grand ouvrage: *Masse et puissance*.

Dans beaucoup de cultures, les lyncheurs appartiennent à des espèces grégaires réellement capables ou présumées capables de violence collective. Dans le mythe de Canetti, par exemple, un petit kangourou se fait lyncher par une meute de chiens sauvages sur un lieu consacré de la communauté; il ressuscite afin de se faire lyncher à nouveau sur un autre lieu sacré, et ainsi de suite jusqu'à ce que la liste de ces lieux soit épuisée. Ce que ce mythe enseigne, c'est qu'il n'y a de culture que dans les lieux consacrés par un lynchage fondateur.

Sur tous les continents, on trouve des mythes qui font jouer aux espèces grégaires présentes sur place le rôle des lyncheurs, les bisons en Amérique, les buffles dans les Indes, etc. Parfois aussi les lyncheurs sont des vautours qui s'acharnent sur une charogne. Parfois même ce sont des essaims d'insectes. Partout les mythes utilisent les ressources locales pour illustrer et masquer tout à la fois les traits caractéristique de la violence fondatrice.

L'indignation qu'a soulevé ma thèse du lynchage fondateur constitue à mes yeux un argument supplémentaire en sa faveur. Les universitaires trouvent parfaitement normal que d'innombrables mythes dans l'univers entier

culminent dans des violences indescriptibles. Ils font semblant de ne rien voir et ils éprouvent un certain ressentiment, tout comme Platon, contre ceux qui troublent leur quiétude.

Pour comprendre ce qui se passe réellement, il faut se rendre compte que, au-delà d'un certain seuil d'intensité, le conflit mimétique littéralement inverse ses effets et re-compose ce qu'il a décomposé.

Le moment arrive où la contagion mimétique, au lieu de polariser sur les objets du désir, qui passent alors au second plan ou disparaissent complètement, porte sur les antagonistes eux-mêmes. Les objets du désir perdent leur importance et les rivaux mimétiques s'empoignent directement.

Alors que les hommes ne peuvent jamais se partager les objets qu'ils désirent, ils peuvent très bien se partager les ennemis qu'ils haïssent. Le glissement de l'objet au rival favorise les regroupements de toujours plus d'individus contre des antagonistes toujours moins nombreux. Ce processus se poursuit jusqu'à l'instant où la communauté entière est rassemblée contre un unique antagoniste.

C'est cette dernière victime qui se fait lyncher, bien entendu. Son importance extrême tient non pas à la culpabilité qu'on lui attribue mais au fait qu'elle soit unique. D'un seul coup, grâce à elle, la communauté se trouve vidée de tout son appétit de violence. A son paroxysme, en somme, le mimétisme résout la crise qu'il a lui-même déclenchée.

Si ce lynchage ramène la paix, ce n'est pas parce que les lyncheurs ont correctement identifié le «vrai coupable», je le redis, c'est parce que, en se débarrassant de l'unique ennemi, on se débarrasse de toute l'hostilité qui empoisonne la vie en commun, soudain rassemblée en un seul individu.

Le rôle du mimétisme se laisse fréquemment (mais pas toujours) repérer dans les mythes à certains indices qu'on retrouve dans beaucoup de mythes. Beaucoup de héros mythiques possèdent ce que j'appelle des «*signes préférentiels de sélection victimaire*», des infirmités, des anomalies et autres singularités qui font d'eux des cibles particulièrement prisées. Fréquemment, l'individu sélectionné est étranger à la communauté où il se fait lyncher. C'est le provincialisme des communautés archaïques, leur méfiance extrême à l'égard de tout ce qu'elles ignorent qu'on devine derrière la violence contre les étrangers.

Pour «purifier» la communauté de toute sa violence, il suffit que tous ses membres soient persuadés que la victime finalement lynchée mérite réellement de l'être. L'hostilité unanime semble le démontrer. En réalité elle ne démontre rien du tout.

La violence unanime assouvit les appétits de violence sur la victime que personne ne désire venger puisqu'elle fait contre elle l'unanimité. L'apaisement, donc, sera spectaculaire et relativement durable. C'est lui, je pense, que la religion grecque (et Aristote dans sa *Poétique*) définissent comme *katharsis*, c'est-à-dire «purification», ou «purgation», de la violence bien entendu. Si cette violence n'est pas évacuée, elle risque à la longue, de détruire la communauté. L'effet cathartique est l'effet religieux essentiel, avidement recherché par toutes les cultures archaïques, indispensable, je pense, à leur survie.

La tendance des communautés à transférer leurs conflits sur une victime unique, notre monde moderne sait très bien qu'elle existe et la preuve c'est que nous avons pour la désigner une expression significative: *bouc émissaire*.

Ces deux mots ne désignaient d'abord que la victime d'un rite juif. Le

grand-prêtre chassait vers le démon du désert un bouc préalablement chargé (symboliquement) de tous les péchés d'Israël.

Le monde occidental moderne recourt à cette expression pour désigner le processus que je viens de définir, la polarisation des conflits mimétiques sur un seul adversaire, perçu comme coupable et traité en tant que tel bien que visiblement innocent.

Nos dictionnaires qualifient de «dérivé» le sens moderne de *bouc émissaire*. Le sens rituel, plus ancien, serait le «sens propre». En réalité, le sens moderne est l'explication véritable du rite et c'est sur lui surtout qu'il faut réfléchir. Ce qu'il désigne, c'est le processus psycho-social de réduction des conflits au tous-contre-un mimétique, le phénomène qui rend aux communautés archaïques le service insigne d'apaiser tout l'appétit de violence sur une victime unique, abandonnée de tous. Cette violence est très précieuse, je le répète: au lieu de prolonger la crise mimétique, elle y met fin.

Mais les hommes sont ainsi faits que le mimétisme conflictuel, si bien purgé soit-il par le massacre de la victime fondatrice, a toujours tendance à ressurgir. Petit à petit, les rivalités recommencent et les communautés archaïques se demandent dans l'angoisse: «Que faire de plus pour refouler la violence?».

Cette question ne reste pas sans réponse. Il reste une possibilité, encore, pour se protéger de la violence, une dernière idée, terriblement audacieuse, dangereuse peut-être mais toutes les communautés aux abois finissent par y recourir. Pourquoi ne pas reproduire sur une victime soigneusement sélectionnée, la violence qui a ramené la paix, la violence contre le bouc émissaire?

Cette idée, c'est ce que nous appelons le sacrifice rituel. Il consiste à massacrer ou expulser un bouc émissaire *de recharge*, dans l'espoir que sa mort déclenchera le même effet cathartique que la première fois. C'est la première grande invention humaine sans doute, dont il est facile de montrer l'extraordinaire fécondité. Lorsque les communautés se sentent si menacées par leur propre violence qu'elles n'ont plus rien à perdre, pensent-elles, elles immolent en tremblant, précautionneusement, une victime aussi semblable que possible à celle dont la mort jadis les a libérés de la crise qui les détruisait.

La nouvelle victime doit ressembler non seulement à la victime originale mais à tous ceux qui doivent bénéficier de sa mort, les membres de la communauté. Pour parfaire la ressemblance, parfois, on oblige les futures victimes à cohabiter avec les bénéficiaires du sacrifice à venir, à adopter leur mode de vie, à épouser les mêmes épouses.

Pour augmenter les chances d'obtenir l'effet désiré, certaines cultures font précéder l'immolation par une frénésie artificielle de désordre mimétique. Il s'agit de recréer délibérément les circonstances les plus favorables au déclenchement du mécanisme réconciliateur, la rivalité généralisée. Ce que nous ne devinons pas, beaucoup de peuples archaïques le pressentaient: pour se déclencher, un mécanisme de remise en ordre exige une certaine dose de désordre.

La recherche universitaire explique parfois son refus de tenir compte de ma thèse par l'idée que ma pensée «fait appel au religieux» et par conséquent ne respecte pas les règles de la recherche scientifique. Tout ce que je viens de dire révèle clairement la fausseté de ce reproche. La théorie du religieux que je propose, la croyance en une puissance sacrée qui impose ses règles aux hommes

du dehors pour les empêcher de s'entre-détruire, je l'explique par des arguments qui n'ont rien de religieux et qui s'accordent avec le néo-darwinisme de notre époque: le religieux n'existe pas chez les animaux *parce qu'il n'est pas indispensable* à la survie des espèces animales. Si les hommes, en revanche, ont une religion c'est *parce qu'ils ne peuvent pas s'en passer*. Les violences qu'ils s'infligent réciproquement les guide dans l'élaboration de celle-ci. Le vrai professeur de religion c'est la souffrance suscitée la violence. Les hommes n'inventent pas le religieux. Ils sont guidés par la violence elle-même. C'est bien pourquoi il est juste de dire, je pense, que la violence et le sacré archaïque ne font qu'un.

Les religions archaïques sont des phénomènes de bouc émissaire si méconnus, et par conséquent si réussis que des sacrifices et des interdits se développent autour d'eux et qu'ils protègent réellement les communautés archaïques de leur propre violence.

Examinons maintenant les récits de la *Passion* dans les Evangiles. Nous y retrouvons une version modifiée, certes, mais reconnaissable, de ce que nous avons trouvé dans les mythes.

Tout commence aussi par la grande crise dont je pense qu'elle n'est jamais imaginaire. Ici, sa réalité historique est attestée ici par de nombreux documents. La cause, c'est l'étranglement de la petite théocratie juive par l'occupant romain. Comme toujours, les chefs de la communauté voudraient se débarrasser de cette crise en la rejetant sur un «coupable» facile à punir. C'est sur Jésus qu'ils jettent leur dévolu.

Dans ce projet de mise à mort, il s'agit de protéger la communauté menacée en offrant à la puissance occupante une victime qui apaisera ses soupçons. La définition de tout ceci en termes du processus défini plus haut, le mécanisme de bouc émissaire, est formulée clairement dans l'évangile de Jean, par le grand-prêtre Caïphe: «Mieux vaut qu'un seul homme meure et que le peuple entier ne périsse pas».

De même que les boucs émissaires mythiques, Jésus a tout le monde ou presque contre lui. Pas seulement les autorités du Temple mais toute une foule avide de violence, et Pilate enfin, qui décrète la crucifixion par crainte d'une lapidation illégale. Il prend les devants parce qu'il redoute, vraisemblablement, que Rome ne voit en lui un administrateur incompetent, incapable de faire respecter la loi romaine.

Entre les mythes et la *Passion*, la parenté est si évidente que nos contemporains le plus souvent n'hésitent pas: ils définissent en elle *un mythe comme les autres*. Ils se trompent, je pense, ils se trompent monumentalement même, mais pour les réfuter efficacement, il faut commencer par reconnaître la part de vérité dans ce qu'ils affirment.

Cela les chrétiens devraient l'accepter. En refusant le jeu de la recherche scientifique, en pratiquant la politique de l'autruche, ils ne réussissent jamais qu'à renforcer le scepticisme qu'ils voudraient combattre.

Les données communes aux mythes et aux évangiles sont trop importantes pour être négligées. Ce donné commun est celui que Caïphe définit: Jésus joue entre les Juifs et les Romains un rôle de bouc émissaire semblable à celui que jouent les héros mythiques dans leurs communautés en crise.

Il faut bien voir toutefois qu'il y a deux manières de jouer le rôle de bouc



émissaire dans un texte et mes analyses précédentes n'ont mentionné jusqu'ici que la première, celle des mythes.

Dans son mythe, Oedipe est bouc émissaire de la même manière que tous les autres héros mythiques. Il apparaît comme réellement coupable de ce parricide et de cet inceste qui sont des accusations stéréotypées de bouc émissaire, pas du tout les intuitions géniales que Freud imaginait.

Ce sont des accusations aussi fantaisistes que toutes celles dont les héros mythiques font l'objet. Les communautés avalent tout cela sans le moindre esprit critique bien entendu.

Les mythes reproduisent l'illusion de la victime coupable, comme si c'était la vérité. Ils voient en Oedipe un homme qui a vraiment commis les crimes dont on l'accuse. Il en va de même de tous les mythes.

Dans le cas de Jésus, c'est le même type de phénomène qui est représenté. Jésus est accusé de blasphème et cette accusation le grand-prêtre lui-même et derrière lui, la foule, la prennent très au sérieux. Tout le monde condamne Jésus d'une seule et même voix. Ce qui se passe dans les récits de la *Passion* ressemble donc beaucoup à ce qui se passe dans un mythe, c'est un phénomène de bouc émissaire qui nous est raconté mais ce phénomène nous ne le voyons pas comme les foules mythifiées le voient. Le point de vue des mythes, c'est le point de vue des foules violentes, aveuglées par leur propre mimétisme.

Il n'en va pas de même pour la Crucifixion. Nous la voyons par les yeux des disciples fidèles à Jésus. Ils échappent à la contagion mimétique par miracle-le Paraclet, le défenseur des victimes, et proclament hautement l'innocence de Jésus.

Au lieu de voir la crucifixion par les yeux des seuls lyncheurs mimétisés comme d'habitude, par les yeux de la foule et des autorités juives et romaines, les Evangiles la voient d'abord par les yeux d'une poignée de dissidents très inférieure en nombre et en influence à la masse énorme des lyncheurs associés mais seuls véridiques parce qu'étrangers au mimétisme.

Les Evangiles ont le même contenu objectif qu'un mythe, un phénomène de bouc émissaire. Loin de les rapprocher des mythes ce contenu commun leur permet d'en différer de façon bien plus radicale, bien plus significative qu'un contenu différent ne le ferait.

Au lieu de participer eux-mêmes au phénomène de bouc émissaire, les Evangiles en dénoncent la fausseté. Ils voient tout ce que les mythes ne voient pas et ce sont eux, dans notre monde qui détruisent peu à peu la crédibilité des mythes. Le fait que les Evangiles soient toujours assimilés à des mythes, par des gens qui n'ont pas vraiment pris la mesure du problème, est une erreur grossière et un mauvais signe pour notre société.

Le fait de raconter le même récit de contamination mimétique et de mise à mort unanime que les mythes n'empêche pas les Evangiles, si on les comprend, de discréditer à jamais toute mythologie. Ce récit, ils le racontent très différemment des mythes. Au lieu de croire naïvement au phénomène qu'ils racontent, ils en dénoncent la fausseté.

Le bouc émissaire est là dans les deux cas, mais dans le cas des mythes, il est méconnu en tant que tel. La victime apparaît donc comme une authentique coupable, un être qui a réellement commis les crimes dont il est accusé et

mérite le châtement qui lui est réservé, le lynchage unanime de la communauté. Les mythes ne sont rien d'autre que la façon dont les foules trompées par les phénomènes de bouc émissaire, racontent leurs illusions.

Participer à une religion archaïque, c'est confondre un phénomène de bouc émissaire avec l'épiphanie d'une divinité hostile d'abord à la communauté, et qui la plonge dans la violence mais qui, après avoir été châtiée, restaure elle-même la paix et l'harmonie de la communauté qu'elle avait d'abord troublée, révélant ainsi sa propre divinité.

Ce que les mythes et les Évangiles nous racontent, c'est le même phénomène de bouc émissaire mais les mythes ne savent pas ce qu'il en est. La bible hébraïque le sait de mieux en mieux et les Évangiles le savent parfaitement.

L'idée que la ressemblance entre les mythes et les Évangiles rend plus que probable le statut mythique de ces derniers est, de nos jours, extrêmement répandue et elle contribue plus que toute autre à l'affaiblissement du christianisme dans le monde moderne.

Le fait que les Évangiles *représentent* la crucifixion comme un phénomène de bouc émissaire ne signifie pas, je le répète, que les récits de la Passion entretiennent avec ce phénomène le même rapport que les mythes: il signifie tout le contraire.

En repérant le mécanisme dont Jésus est la victime et en comprenant qu'il est mensonger, Pierre et les disciples fidèles réussissent à faire, *in extremis*, ce que personne avant eux n'avait fait jusqu'au bout. Ils démystifient l'unanimité mimétique; ils font ce dont les mythes ne sont jamais capables et c'est cette incapacité qui fait d'eux des mythes. Repérer le phénomène de bouc émissaire au sens où le font les Évangiles, ce n'est pas la même chose qu'*avoir* un bouc émissaire. C'est tout le contraire: c'est comprendre que ce phénomène est essentiellement trompeur.

Dans les mythes, le bouc émissaire est invisible en tant que bouc émissaire et c'est grâce à cette invisibilité qu'il fonctionne en tant que bouc émissaire, en tant que facteur d'illusion. Le mythe d'Oedipe nous présente le parricide et l'inceste d'Oedipe comme des crimes réellement commis, comme la vérité indépasseable du personnage.

Dans les Évangiles au contraire, le bouc émissaire est visible en tant que bouc émissaire et, de ce fait même, il ne fonctionne plus en tant que *mécanisme d'illusion*. Nous voyons tous les persécuteurs se rassembler contre Jésus et se convaincre mutuellement et faussement qu'il doit être coupable.

Avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a. Apprendre qu'on l'a et y renoncer ne sont qu'un seul et même processus, celui de la conversion chrétienne au sens fort, celle de Pierre et celle de Paul qui entendent Jésus l'un et l'autre leur reprocher de le persécuter.

Les mythes ne peuvent pas repérer le mécanisme de l'illusion qui les constitue, le mécanisme du bouc émissaire, c'est bien pourquoi ils le passent toujours sous silence. Dans les mythes, c'est le mécanisme du bouc émissaire, c'est la mentalité persécutrice qui nous parle et elle dénonce d'abord sa victime, même si elle finit par la diviniser. Dans les Évangiles, au contraire, ce n'est plus le mécanisme qui voit pour nous, c'est nous qui le voyons lui et nous appréhendons son caractère mensonger.

Le texte des Evangiles nous dit ce qu'aucun mythe n'a jamais dit et ne peut dire, que Jésus est un bouc émissaire innocent. Il le dit d'une façon plus respectueuse et émouvante que la nôtre. Il donne à Jésus le titre d'*agneau de Dieu*, faisant ainsi de lui la victime sacrificielle la plus innocente qui fut jamais, sacrifiée pour sortir les hommes de leur mensonge ancestral, pour leur enseigner la vérité jamais comprise des boucs émissaires, pour nous révéler toutes les victimes innocentes que nous n'avons jamais cessé de massacrer.

Les Evangiles paraissent proches d'un mythe mais ils en sont tout le contraire. Ils sont, entre autres choses, l'explication des mythes fondateurs et des systèmes religieux qui se forment autour d'eux.

Un mythe est un mécanisme de bouc émissaire tellement «réussi» qu'il résorbe la violence de la crise mimétique et trompe tout le monde autour de lui. Il devient le coeur des systèmes sacrificiels qui protègent les communautés archaïques de leur propre violence.

Pour accéder au secret du rapport entre les religions archaïque et le christianisme, il faut confronter le paradoxe du mimétisme persécuteur sur lequel reposent les religions archaïques et aussi, et c'est toujours vrai à notre époque, tout ce que Paul appelle «les puissances et les principautés».

Une fois qu'on repère le bouc émissaire en tant que tel, il n'est plus là; tant qu'on ne le repère pas, c'est lui qui soutient l'édifice religieux, c'est lui qui le fait être mais on ne peut le repérer qu'à ses effets indirects.

Pour comprendre la singularité extraordinaire des récits de la Passion, il faut réfléchir à un des textes évangéliques les plus profonds, le reniement de Pierre.

Les exégètes prétendent que Pierre est plus faible, plus vulnérable aux influences collectives que nous autres, plus aisément influencé que la plupart des hommes. Rien dans le texte évangélique ne permet d'attribuer plus de faiblesse mimétique à Pierre qu'aux autres hommes. Sa faiblesse est celle de tous les hommes mais c'est par son intermédiaire qu'elle est révélée dans les Evangiles, lorsque il commet l'imprudence de se plonger dans une foule déjà mimétiquement mobilisée contre Jésus.

En pénétrant sans trop réfléchir dans la cour du grand-prêtre, Pierre s'expose à la contamination mimétique qui débouche sur la Passion. La veille encore, nous le savons, il n'existait à Jérusalem aucune hostilité collective contre Jésus. Pour que la foule devienne toute entière hostile à Jésus, il a fallu que cette hostilité s'y propage à toute vitesse. Pierre est un exemple parmi d'autres de cette propagation.

Ce qui se passe alors témoigne de la force très grande du mimétisme persécuteur. Etant donné que Pierre est très proche de Jésus, son reniement scandalise, certes, mais loin d'être exceptionnel dans le contexte où se trouve Pierre, il représente la norme. Ceux qui entourent Pierre et cherchent à l'influencer mimétiquement, ont été influencés eux-mêmes très peu de temps auparavant. Ils veulent faire de Pierre ce qu'ils sont devenus eux-mêmes, ils veulent l'incorporer à la meute des lyncheurs mimétiques.

Les phénomènes de bouc émissaire collectif sont si puissants que, malgré son amour sincère pour Jésus, dès que Pierre est plongé dans cette foule, il ne peut pas s'empêcher d'imiter son hostilité.

Loin d'être exceptionnel dans son reniement, Pierre fait ce que tout le monde

est en train de faire autour de lui, ce que les hommes ont toujours fait dans l'histoire de l'humanité. Il adopte l'attitude du grand nombre. Il suit la mode du moment. Ce qu'il y a de remarquable en Pierre, ce n'est pas sa faiblesse des premiers instants, c'est la force exceptionnelle dont il fait preuve par la suite, en s'arrachant au mimétisme qui vient de le happer.

Au lieu de nous laisser croire que le lynchage repose sur la conviction mûrement réfléchie des lyncheurs et démontre la culpabilité des victimes, Pierre et les quatre Evangiles nous montrent que l'unanimité mythique s'enracine dans la contagion absurde du mimétisme. Cette vérité est évidente et pourtant, si Pierre réussit à se libérer du mensonge, de même que Paul lors de sa fameuse conversion, c'est parce que l'un et l'autre bénéficient d'une intervention personnelle de Jésus qui les rend capables de s'arracher à l'emballement mimétique.

Tout aussi révélatrice est l'attitude des deux voleurs crucifiés avec Jésus. On s'attendrait à ce que le fait de partager le supplice horrible de Jésus les solidarise avec lui. Mais non, ils vocifèrent avec la foule et s'identifient aux persécuteurs alors même qu'ils partagent le sort épouvantable du persécuté. Là aussi pourtant, il y a une exception, celle du bon larron qui se tourne vers Jésus, mais dans un seul Evangile, celui de Luc.

Nous ne trouvons jamais ailleurs que dans les Evangiles, des scènes aussi profondes et puissantes dans leur extrême simplicité que le reniement de Pierre.

Le rapport entre les religions archaïques et le christianisme n'est pas simple. Assimiler ce rapport à une opposition catégorique entre le «sacrificiel» d'un côté, défini comme «mauvais», et l'anti-sacrificiel de l'autre, défini comme «bon» est une simplification trompeuse. Sans les sacrifices sanglants, très probablement, il n'y aurait jamais eu d'humanité. L'élimination des sacrifices sanglants n'en est pas moins un des bienfaits essentiels de la révélation chrétienne, l'accession de l'humanité à une vérité humainement inaccessible, la vérité de Dieu.

# Figure dell'Anticristo. L'apocalisse e i suoi freni nel pensiero politico contemporaneo

GIUSEPPE FORNARI

## 1. L'ANTICRISTO E IL KATÉCHON NELLA CRISTIANITÀ DELLE ORIGINI

La storia dell'Anticristo segue come un'ombra quella di Cristo<sup>1</sup>. L'affermazione è tutt'altro che banale, non solo per le sue conseguenze, ma anche perché il cristianesimo attualmente vulgato si svolge all'insegna della negazione che una figura come l'Anticristo sia qualcosa di cui preoccuparsi. Dinanzi all'Anticristo, e a Satana in persona, l'odierna reazione di molti cristiani è quella del "dialogo". Ai cristiani di buona volontà del nostro tempo sfugge che, nei termini della dottrina sull'Anticristo, questo è leggibile come il segno della sua vicinanza. Mai il diavolo è così vicino come quando lo si nega, ovvero come quando, secondo i dettami del "politicamente corretto", si intavolano trattative con lui sotto nomi opportunamente diversi. Diverso è invece il discorso riguardo a quei fenomeni storici che hanno solo un rapporto indiretto con Satana, e contribuiscono a tenerlo al largo per quanto è possibile, ma questa è un'eventualità che solo i conoscitori del demonio sono in grado di valutare, non i suoi negatori.

Alcune precisazioni semantiche sono intanto indispensabili, e in virtù della pregnanza del termine ci porteranno subito a considerazioni teologiche. L'Anticristo è sinonimo di Satana, con la differenza che il nome funzionale "anti-cristo" contiene l'indicazione diretta del rapporto di Satana con Cristo, è l'inevitabile conseguenza dello scontro di Satana con Cristo. Tale conseguenza si può dare solo come negazione e opposizione. Non appena si imbatte in Cristo il diavolo diventa automaticamente "anti-", il che non significa un'antipatia personale, - il diavolo non è persona, è piuttosto il principio che la parassita e distrugge -, bensì

esprime la conseguenza della demistificazione che opera Cristo: una volta che gli è tolta la maschera il diavolo rivela il suo vero volto di Avversario, di “anti-”, e la prima figura contro cui rivolge il suo essere “anti-” è necessariamente l'autore dello smascheramento, appunto il Cristo. Il prefisso greco “anti” indicava di per sé il voler prendere il posto di qualcuno, andando di conseguenza contro di lui, ed è quest'ultima l'accezione prevalente nel prefisso moderno. L'intento di Satana ci viene restituito se scorgiamo la convergenza perfetta tra le due sfumature: prendere il posto di Cristo per andare contro di lui e andare contro Cristo per prenderne il posto. Inizialmente Satana applica con Cristo il suo vecchio gioco della tentazione, che contrassegna l'inizio della missione pubblica del figlio di Dio. Lo scontro è anzitutto tra due funzioni, tra due logiche opposte. Se Cristo cedesse verrebbe subito meno alla sua missione di inviato del Padre, diventerebbe l'anticristo di se medesimo e annullerebbe la propria funzione, rendendo inutile la nozione stessa di anticristo. Cristo non cede, ma questo non significa che la sua vittoria sia conseguita una volta per tutte. Egli ha confermato la propria missione, ma una volta che essa è avviata tutti sono chiamati ad entrare nella sua figura, nella sua funzione salvifica, a farsi “Cristo”, il che implica che il diavolo ripeterà la sua tentazione con ciascun chiamato da Cristo. E poiché stavolta Cristo è presente, il cedere alla tentazione qualifica colui che cede come “anticristo”; e, dal momento che è difficile resistere alle tentazioni, ci sarà un numero crescente, per non dire una moltitudine, di “anticristi”. Sin dall'inizio la parola è caratterizzata strutturalmente da un rivelatore plurale. Mentre non esistono tanti “cristi” perché seguire Cristo significa essere come lui ed entrare a far parte di lui, per cui tutti i fedeli diventano parte del corpo di Cristo che è la Chiesa, chi diventa l'“anti-” di Cristo introduce il germe della pluralità e della discordia, perché d'ora in poi sarà l'“anti-” degli altri. L'anticristo introduce nel mondo il veleno dell'“anti-”, non perché prima esso non vi fosse, ma perché provvedeva Satana a mascherarlo.

La storia della parola dimostra tutto questo in modo discreto e nell'insieme riconoscibile, e, se vogliamo tracciare una ricostruzione d'insieme della presenza e del significato dell'Anticristo nella storia e nel pensiero politico contemporaneo, oltre che negli autori che dobbiamo affrontare, è giocoforza cercar di capire come si sia arrivati ad elaborare questa figura, a cui si accompagnerà l'idea di un tempo intermedio e di un qualche fattore frenante, il *katéchon*, interposto fra noi e il pieno disvelamento anticristico. Come avviene per molti concetti fondamentali delle Scritture cristiane, la nozione di anticristo si introduce apparentemente di soppiatto, sviluppandosi e imponendosi poi nel corso della tradizione. Tale evoluzione è stata giustamente studiata ricorrendo al metodo storico-critico, ma tale metodo non deve impedire di riconoscere negli esordi gli sviluppi successivi, né ha il diritto di occultare o appannare il dinamismo che dai primi conduce ai secondi. L'approccio storico-critico rivela al contrario tutta la sua utilità se adoperato per riconoscere il nucleo più vivo della tradizione, separandolo in qualche misura dalle sue espressioni storicamente determinate.

Il termine nasce nella *I lettera di Giovanni*, nel seguente passo: “Figlioli, è l'ultima ora, e come udiste che deve venire l'Anticristo, così adesso sono sorti molti anticristi, dai quali capiamo che è davvero l'ultima ora” (2, 18)<sup>2</sup>. L'autore è un esponente della scuola giovannea, che sta mettendo in guardia gli altri membri della sua Chiesa contro una secessione che si era consumata al suo interno, portando

via con sé non pochi seguaci. Sono questi i “molti anticristi”, designanti pertanto dei cristiani eretici che, volendo prendere il posto di Cristo, in realtà vi vanno contro. Essi introducono una lacerazione che, agli occhi dell'autore, testimonia la prossimità dell'ultima ora, del confronto finale tra Cristo e le forze del male. C'è una sfumatura ecclesiologica importantissima, non necessariamente voluta, ma implicita nel ragionamento: evidentemente la Chiesa, finché resta unita, impedirebbe la venuta dell'Anticristo, giacché la sua spaccatura la annuncia. L'avvicinarsi dell'Anticristo è preparato e annunciato dalla proliferazione dei “molti anticristi”.

Sarebbe un serio errore esegetico limitare la portata dei riferimenti all'anticristo contenuti nelle Lettere giovanee, così come sottostimare il loro stretto rapporto con la tradizione evangelica. La vastità delle conseguenze è indicata proprio dal riferirsi a un fatto preciso come uno scisma all'interno di una Chiesa protocristiana: non va dimenticato che si tratta di una delle comunità in cui si sta rielaborando il messaggio evangelico, e che nel cristianesimo il decisivo emerge nel quotidiano, nella vita delle singole persone e comunità, in cui Dio stesso ha voluto integralmente calarsi. Il collegamento coi Vangeli è dal punto di vista semantico e tipologico solidissimo, ed è più esattamente coi “falsi profeti” e “falsi cristi” annunciati da Gesù nelle parti apocalittiche di Marco e Matteo<sup>3</sup>. Nelle parole stesse di Cristo, o nella prima rielaborazione dei suoi seguaci, vi è dunque il concetto storico e teologico degli “pseudo-Cristi” (*pseudóchristoi*, sempre al plurale), che continua l'idea ebraica dei falsi profeti (a cui infatti il termine *pseudóchristoi* si accoppia), e designa la presenza, accanto alla predicazione di Cristo e al suo diffondersi, di una volontà maligna di imitarla contraffaccendola, in una proliferazione il cui intento è quello di disorientare e rendere impossibile la scelta dell'unico vero Cristo.

L'*Apocalisse*, presumibilmente non di Giovanni ma legata alla scuola giovannea, sviluppa questi concetti rielaborando la ricca simbologia di origine mitica del *Libro di Daniele* e dell'escatologia giudaica. Ritengo convincente l'interpretazione secondo la quale l'autore si basa sull'idea tipicamente giovannea dell'escatologia già realizzata in Gesù Cristo, ma questo non è affatto in contraddizione con una riflessione sull'esito ultimo della storia umana, anzi al contrario la libera dalle semplificazioni mitologiche del millenarismo<sup>4</sup>. I riferimenti anticristici nell'*Apocalisse* sono identificabili in una sorta di *trimurti* escatologica che entra in scena a partire dal cap. 12, costituendo i primi tre dei sette segni che introducono al settenario decisivo delle “sette coppe dell'ira di Dio” versate dagli angeli sulla terra (16, 1). Il primo segno, combattuto da Michele e dai suoi angeli, è il “grande drago, il serpente antico” (12, 9) che è lo sviluppo del serpente del peccato originale<sup>5</sup>, determinato a insidiare e distruggere la “donna vestita di sole” e il bimbo da lei partorito. Il secondo segno è “la bestia dal mare” a cui il drago “diede la sua forza, il suo trono e la sua potestà grande” (13, 2) e che viene adorata da “tutti gli abitanti della terra” eccetto gli eletti dall'agnello “sgozzato sin dalla fondazione del mondo” (13, 8)<sup>6</sup>: la bestia dal mare rappresenta il potere politico in generale e allude in particolare al più vicino e presente Impero di Roma, il cui giudizio negativo va comunque bilanciato con l'osservazione di fondo che anch'esso è stato permesso da Dio<sup>7</sup>. Il terzo segno è “la bestia dalla terra”, dai caratteri imitativi immediatamente evidenti perché “aveva due corna, simili a quelle di un agnel-

lo, che però parlava come un drago” (13, 11), seducendo tutti ad adorare la prima bestia ed erigendole una statua che diviene viva e parlante. La terza bestia è poi qualificata apertamente come “falso profeta” (16, 13; 19, 20): si tratta perciò di un potere religioso corrotto che può alludere alla degenerazione dell’ebraismo da cui Gesù è stato respinto<sup>8</sup>, ma che assume una connotazione più vasta se riferito, come ritengo debba essere fatto, anche alla dimensione futura. Abbiamo un perfezionamento progressivo dello spirito di inganno e menzogna proprio di Satana che, rivelando la sua natura di principio plastico di trasformazione e adattamento del male, diviene istituzione politico-sacrale e da ultimo contraffazione aperta dell’agnello dai caratteri palesemente anticristici. Dove è da sottolineare che non si tratta di tre entità mitologiche disposte l’una dopo l’altra, ma di tre versioni e trasformazioni dello stesso principio demoniaco con cui Cristo ingaggia la sua lotta finale.

La riflessione cristiana successiva, a partire da Ireneo di Lione (II sec.), svilupperà questi presupposti evidenziandone gradatamente lo stretto collegamento ed elaborando un’idea sempre più personificata di Anticristo<sup>9</sup>, il che porterà a una unificazione concettuale e terminologica di ciò che era già detto negli scritti neotestamentari, unitamente all’ovvia preoccupazione di spiegare il procrastinarsi dell’ora finale attesa da molti come imminente, e di leggere in modo decifrabile e rassicurante, in chiave intra- o extramondana, gli eventi legati al crollo dell’Impero romano. Ed è proprio su questo delicatissimo passaggio tra rivelazione teologico-apocalittica e aspetti storici e politici che deve inserirsi una breve analisi di un altro importante concetto scritturale, presentato nell’epistolario paolino, quello di *katéchon*.

Il passo della *II Tessalonesi* è uno dei più enigmatici delle Scritture cristiane, e si aggiunge alla questione lungamente dibattuta sull’autenticità dell’epistola, che riecheggia da vicino la *I Tessalonesi*, ma correggendone i riferimenti ancora ingenui a una parusia, a una seconda venuta di Cristo, comunque impellente, circostanza che rende verosimile l’attribuzione a uno scrittore deutero-paolino<sup>10</sup>. Dopo aver parlato dell’apostasia che dovrà avvenire e dell’“uomo iniquo” che si rivelerà “additando se stesso come Dio” (2, 3-4), la Lettera così continua: “E ora sapete ciò che trattiene (*katéchon*, al neutro) la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell’iniquità è già in atto, ma è necessario che sia eliminato chi sinora lo trattiene (*katéchon*, al maschile)” (2, 6-7). A questo togliimento apocalittico dell’ultimo freno, del *katéchon* inteso come forza o come persona, segue la rivelazione dell’“empio”, “la cui venuta avverrà nella potenza di Satana” e che sarà distrutto da Cristo “con il soffio della sua bocca” (2, 8-9). Che si tratti di una potenza imitativamente anticristica lo si può desumere non solo dal contesto, (col riferimento all’oppositore, *antikeimenos*, di 2, 4) ma anche dalla sua successiva caratterizzazione come “potenza d’inganno” (2, 11), dove è chiaro che l’“empio” può additare se stesso come Dio perché ne contraffà il messaggio. Ma cos’è che “trattiene” l’Anticristo?

Le risposte razionalmente possibili, tralasciando le risposte di carattere mitologico come l’identificazione del *katéchon* con l’arcangelo Michele e le interpretazioni di carattere più filosofico, sono essenzialmente due: quella politica, secondo cui il *katéchon* è l’Impero romano; e quella religiosa già adombrata nel passo della *I Giovanni*, secondo cui il *katéchon* sarebbe la predicazione del Vangelo, che



una volta estesa a tutto il genere umano segnerà la fine dei tempi, in accordo con *Matteo* 24, 14, che unifica e potenzia le espressioni di *Marco* 13, 10 e 13: "...questo vangelo del regno sarà annunciato in tutto il mondo a testimonianza (*martyrion*) di tutte le genti, e allora sarà la fine". Sviluppando un suggerimento proposto sulla scorta del famoso passo di *Luca* 18, 8 ("Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?")<sup>11</sup>, la seconda lettura del *katéchon* induce a pensare che il riferimento, perlomeno "oggettivo", possa essere non tanto a un successo della predicazione evangelica quanto a un suo insuccesso intramondano, e adombri quindi un fallimento epocale della Chiesa intesa come presenza percepibile e storicamente efficace. L'annuncio a tutto il mondo di *Matteo* 24, 14 di per sé non implica affatto la conversione, e la "testimonianza" (*martyrion*) è leggibile quale puro e semplice martirio, come risulta da 24, 9-10: "Allora vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno, e sarete odiati da tutti i popoli a causa del mio nome", con quel che segue. In questi passi la questione del termine cronologico scompare davanti alla logica intrinseca della predizione, che non è una semplice previsione temporale, quanto l'individuazione di una struttura che agisce nella storia. Tralascio adesso la lettura ecclesiologica, a cui tornerò in conclusione, e mi soffermo sull'interpretazione politica, che è quella che ora più ci interessa.

La lettura di tipo politico è stata seguita dai numerosi cristiani che nell'antichità speravano in una "tenuta" dell'Impero, riconoscendolo come baluardo che difendeva dalle forze del caos, validamente rappresentate dalle orde barbariche, e auspicando una cessazione delle persecuzioni e una qualche forma di collaborazione col potere imperiale, se non una sua conversione cristiana. È quanto accadrà con Costantino, evento che è diventato alla moda deprecare, non riflettendo che senza questo periodo di simbiosi con l'Impero difficilmente la Grande Chiesa sarebbe riuscita a sopravvivere alla crisi ariana del IV secolo. Ciò implica uno sviluppo rispetto all'*Apocalisse*, che riconosceva il potere politico della bestia venuta dal mare, ma qualificandolo come idolatria preparatoria al precipitare degli eventi determinato dal falso profeta. *Il Tessalonicesi* corregge le visioni abissali dell'*Apocalisse* modificandole in un modo sottile quanto decisivo, giacché trasforma la lettura escatologica della storia in uno strumento per viverla e affrontarla, in un tempo non più schiacciato sul compimento finale in Cristo, sia esso in sostanza già realizzato come nella cristologia giovannea, o prossimo a venire come nelle semplificazioni millenaristiche con cui si recepiva da molte parti il messaggio dell'*Apocalisse*.

Sono convinto che tale sviluppo assecondi e porti alla luce la visione a un tempo spirituale e demitizzante della storia e la dimensione di riconoscimento del potere politico che sono ravvisabili in numerosi passi evangelici. Per quel che concerne il primo punto bisogna affrontare la questione se Gesù, il cui insegnamento aveva comunque una componente apocalittica, pensasse a un compimento vicino: sembrerebbe così da passi come *Marco* 13, 30 ("non passerà questa generazione prima che queste cose siano avvenute") e *Matteo* 24, 34 ("non passerà questa generazione prima che tutto questo accada"; cfr. 16, 28: "vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno"), ma gli stessi evangelisti, dopo un versetto di altra provenienza che ha la funzione di asseverare l'inerranza del figlio di Dio ("Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno"), gli fanno aggiungere la precisazione

che nessuno conosce l'ora, nemmeno il Figlio, ma solo il Padre<sup>12</sup>. Tale convergenza fa emergere, attraverso la possibile allusione alla distruzione di Gerusalemme, che Gesù sta parlando, più che di un singolo fatto, di una chiave di lettura degli eventi storici prossimi e dell'intera storia. L'interpretazione più ermeneuticamente corretta mi pare essere che dopo la predicazione di Cristo accadranno fatti che la dimostreranno vera in modo clamoroso, esibendo un'umanità dominata dal pervicace rifiuto del suo annuncio di amore: tutti gli avvenimenti di questa storia "escatologica" non vedono un intervento diretto di Dio e della sua ira, ma un panorama di distruzione determinato dall'odio degli uomini. In tale quadro anche Matteo 16, 28 potrebbe adombrare, al di là dell'allusione alla distruzione del Tempio, il martirio di cui parlerà la pericope del cap. 24.

Per quel che riguarda il rapporto con la politica la ricostruzione è più immediata, e conforta il significato spirituale e insieme lucidamente realistico dell'escatologia sostenuta da Cristo, a cominciare dalla famosa frase sul dare a Cesare ciò che è di Cesare. Mai l'insegnamento di Gesù si è presentato come sovversivo nei confronti delle istituzioni politiche e storiche e di chi lavorava in esse per professione e per scelta, ivi inclusi gli stessi dominatori romani, dove appare chiaro che la cacciata dei mercanti dal Tempio rappresenta un messaggio profetico relativo alla sua missione, non un pronunciamento politicamente rivoluzionario. Al contrario, tutto il comportamento di Gesù durante il suo processo mostra un dignitoso rispetto delle autorità, a cui si accompagna l'affermazione sovrana del proprio messaggio, silenziosamente incarnato in lui stesso. Vi era perciò in tutti questi elementi, per i seguaci di Cristo, un ampio margine di maturazione e commento, di cui lo stesso san Paolo si rende interprete nella raccomandazione di lealtà politica contenuta in *Romani* 13, 1-7, e che l'autore della *II Tessalonesi* inizia a sfruttare dilatando a riferimenti più ampi quegli aspetti apocalittici che il millenarismo di molte comunità protocristiane voleva appiattare in un'attesa imminente e nevrotica<sup>13</sup>.

Man mano che l'escatologia cristiana si dipana e distende in una visione complessiva e articolata della storia aperta sul futuro, emerge con limpidezza crescente che l'anticristo e il *katéchon* non sono un singolo evento o figura, ma una serie di figure e di eventi che obbediscono a una logica generale quanto rigorosa, che si installa, e ci installa, al cuore del divenire storico, nei gangli vitali delle civiltà investite dal nuovo messaggio. Il *katéchon* si configura come spazio apocalittico della politica, come sua condizione di esercizio prima della fine dei tempi, e inizia ad essere inteso non più come resistenza da superare in vista del successo finale, bensì come occasione di impegno storico e intramondano da parte dei cristiani, che devono darsi da fare per puntellare la casa in cui abitano, pur preparandosi al compimento atteso. Questo pone anzi una condizione *sine qua non* all'esercizio della politica nel mondo cristiano o influenzato dal cristianesimo, poiché il tempo dell'apocalisse pienamente manifestata vede il venir meno della politica. Quando l'Anticristo si disvela storicamente ogni spazio della politica è cancellato, e questo significa entrare nel regno dell'irreversibile e dell'incalcolabile, prospettiva che difficilmente poteva sorridere al maggior numero dei credenti. Dopo aver paralizzato ogni attivismo politico nei primi tempi di illusione di una parusia imminente, questa implicita constatazione ha finito con l'incoraggiarlo.

Abbiamo allora una situazione paradossale, in cui il rapporto *katéchon*/anticristo si fa il motore interno della storia e della politica minacciandone continuamente la fine, e influenzando un esito o l'altro a seconda di come il rapporto interagisce col comportamento e le scelte degli uomini, a seconda di come tali scelte e tendenze di volta in volta decidono di configurare il rapporto. La tendenza è comunque verso un'accelerazione, poiché man mano che la rivelazione si approssima le forze sataniche che essa ha sfidato concentreranno contro di lei la loro ostilità, radicalizzando lo scontro e riducendo sempre più ogni barriera intermedia. Ciò significa che i vari *katéchonta* o *katéchontes* sono tendenzialmente destinati a durare sempre di meno. Otteniamo così una serie di "figure" dell'anticristo, nel duplice senso che lo prefigurano quando lo sgretolamento prevale, o si limitano a "raffigurarlo", a darcene un'immagine distinta dall'originale quando lo "trattengono". Il rapporto di mutua delimitazione e definizione con l'anticristo e le forze anticristiche implica infatti un commercio più o meno intenso, ma sempre significativo, con esso. Tutto questo implica la presenza, vicina o lontana, del Cristo. Allorché tale presenza venisse totalmente negata, allora si creerebbero le condizioni dell'antiparusia anticristica, preludio alla parusia definitiva. Qui si può già vedere come la lettura politica porti di necessità verso una lettura ecclesiale, ma per potervi arrivare con maggiore profitto dobbiamo anche noi "trattenerci" dal giungere a conclusioni affrettate.

Interessante è adesso, ai nostri fini, effettuare il confronto con alcune interpretazioni del XX sec. che ci forniscono elementi importanti per sviluppare una lettura più aderente alla nostra attualità. Se i criteri enunciati hanno valore bisogna infatti osservarne l'emergere nella storia contemporanea, e tralascio ogni facile ironia su quanto la nostra storia si sia incaricata di pareggiare, se non superare, l'immaginario già scatenato delle escatologie tardo-giudaiche e cristiane. L'ironia retoricamente evitata ha però anche una ragione oggettiva: i diluvi di violenza che hanno afflitto ed affliggono il nostro tempo potrebbero non rispondere a nessuna spiegazione provvidenziale, essere un mero prevalere del caos su una civiltà destinata a sparire. Non scordiamo che ad essere in gioco nel rapporto *katéchon*/anticristo è l'esistenza di una provvidenza nella storia, una provvidenza che fonda e sorregge la politica perché è in grado di toglierla, e di affermarsi, proprio nel momento della più grande distretta, allorché ogni freno umano è crollato. La dialettica *katéchon*/anticristo può alimentarsi solo dell'affidamento radicale a Cristo, dove "radicale" può voler dire, modernamente, anche "disperato". In questo processo ciò che conta non è la speranza intesa come aspettativa predefinita, come fiducia lineare che evita un dramma ignorato, ché anzi questo tipo di speranza esprime molto di più una fede katechontica, destinata ad essere tolta e cancellata: l'unica cosa che valga, al cospetto della fine dei tempi e del suo avvicinarsi, è l'affidarsi a Cristo al di là di qualunque calcolo, di qualunque considerazione teologica, morale o utilitaria, perché solo ciò che sopravvive al crollo di tutto può raggiungere Cristo. La disperazione, sotto questo profilo, è assai più "teologale" della speranza convenzionale, nel senso che può diventare una speranza che conosce e fa suo il dramma della disperazione.

Esaminiamo ora l'interpretazione che dell'Anticristo ha dato René Girard, e quella che del *katéchon* ha fornito Carl Schmitt. Potremo così iniziare a discutere gli strumenti per una diagnosi sul rapporto *katéchon*/anticristo nel mondo con-

temporaneo, per la quale faremo successivamente ricorso all'analisi compiuta da Hannah Arendt del concetto di totalitarismo, il che consentirà anche un rapidissimo confronto con Eric Voegelin. Il riferimento al totalitarismo costituirà la parte principale e maggiormente scottante del mio discorso. La natura totalizzante e intramondana dell'Anticristo fa infatti immediatamente pensare ai sanguinosi esperimenti politici dei regimi totalitari del XX secolo. L'Anticristo vuole imporre la sua totalità, che inevitabilmente si configura come una "antitotalità", come la disgregazione finale di ogni possibile totalità. Questa la sfida teorica e pratica con cui confrontarci.

## 2. IMITAZIONE E FORZA FRENANTE

Girard presenta la sua interpretazione dell'Anticristo specialmente in *Vedo Satana cadere come la folgore* (1999). Il teorico del desiderio mimetico riconosce subito l'aspetto imitativo dell'anticristo, sistematicamente sottovalutato o ignorato invece dagli interpreti, anche se a sua volta non fa una lettura storica dell'idea di anticristo e tace completamente sulle sue fonti scritturali. Secondo lui l'anticristo è un atteggiamento diffuso nel nostro mondo, che consiste nello scimmiettare Cristo per scavalcarlo nella sua caratteristica più eminente, la rivelazione e difesa delle vittime della violenza degli uomini<sup>14</sup>. In Gesù Cristo difatti viene alla luce quella vittima sulla cui uccisione possono momentaneamente pacificarsi i desideri imitativi e concorrenti di tutti, evento che gli antichi sacrifici riproducevano in forma preventiva e catartica, divinizzando le vittime a cui era ricondotta l'intera causalità del processo, e consentendo in tal modo alle comunità di esistere. Ciò significa che il fondamento di ogni società e istituzione è adesso portato allo scoperto e demistificato, desacralizzato, rendendosi inefficace. Gli uomini, silenziosamente mostrati nella loro occultata natura di persecutori collettivi dal figlio di Dio crocifisso, si vedono consegnati alla loro responsabilità, e fanno di tutto per sottrarsi a questa verità destabilizzante. Il nostro mondo è schizofrenicamente diviso fra una consapevolezza crescente circa l'esistenza di vittime e lo sforzo di allontanare da sé la rivelazione delle vere cause che hanno portato a perseguirle. L'anticristo contemporaneo risponde allo sforzo ideologico di dimostrare che quella che secondo Girard è la caratteristica principale del nostro mondo, ossia la preoccupazione e difesa delle vittime, viene assolta con risultati infinitamente migliori da qualche ideologia condivisa e alla moda, mentre il cristianesimo viene condannato come messaggio intimamente facinoroso e violento. Il cristianesimo funge così da capro espiatorio della nostra epoca, fornendole dei surrogati instabili delle antiche fondazioni sacrificali.

Con la sua idea di antricristo, estremamente semplice ma molto efficace, Girard prosegue la rivalutazione degli aspetti apocalittici del cristianesimo già attuata in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), e la sua lettura ci aiuta a ridare tutto il suo peso al simbolo più sconvolgente dell'*Apocalisse*, l'agnello che appare sgozzato, e che si presenta come quarto segno centrale dei sette segni apocalittici. L'*Apocalisse* è per il pensatore francese la piena rivelazione, a un tempo, della violenza umana e della misericordia di Dio che ce ne può salvare, in un'ambiguità perfetta che dipende dalla nostra scelta risolvere in un senso o

nell'altro, definendo lo spazio esatto della nostra libertà come individui e come umanità. Sempre in *Vedo Satana cadere come la folgore* egli delinea anche un'interessante interpretazione delle Potestà e dei Principati che ricorrono negli scritti neotestamentari, sostenendo che non si tratta tanto di gerarchie angeliche o entità celesti, quanto dei poteri e istituzioni basati sul sacrificio, dei quali gli scrittori del Nuovo Testamento riconoscono la necessità temporanea<sup>15</sup>. Esiste quindi un regime intermedio che corrisponde al *katéchon* della *II Tessalonesi*, come Girard esplicitamente dichiara:

Nella *Seconda lettera ai Tessalonesi* san Paolo definisce ciò che ritarda lo "scatenamento di Satana" come un *katéchon*, vale a dire come ciò che *contiene* l'apocalisse, nel doppio senso della parola rilevato da Jean-Pierre Dupuy: racchiudere in se stessi e trattenere entro certi limiti<sup>16</sup>.

Dopo averci dato queste indicazioni estremamente efficaci, Girard però ci abbandona. La precisazione intorno al duplice senso di "contenere" è certo appropriata, ma lascia impregiudicata la questione di come valutare il rapporto fra le due accezioni, problema su cui Girard si limita a sorvolare, dichiarando che sono gli stessi autori del Nuovo Testamento a rimanere oscillanti a causa dell'ambiguità ineliminabile dei poteri di questo mondo. Benché in parte corretta, l'affermazione esclude, con tipica sommarietà, che vi sia in questi testi una riflessione specifica su leggi o tendenze riconoscibili in tali oscillazioni. Quest'ultimo passaggio riveste invece un'enorme importanza, poiché da esso dipende se nell'epoca influenzata dal cristianesimo ha diritto di cittadinanza una riflessione politica autonoma, domanda a cui Girard sostanzialmente risponde in termini negativi. Benché vada nella direzione più stimolante, assecondando i motivi di fondo degli scritti neotestamentari e facendone emergere la razionalità intrinseca, l'interpretazione di Girard lascia aperti numerosi problemi, legati all'articolazione più generale del suo pensiero e alla sua caratteristica mancanza di sfumature. L'accettazione temporanea dei "poteri di questo mondo" non si accompagna in lui a una valutazione veramente positiva della cultura umana e del sacro: sia prima che dopo di Cristo il riconoscimento delle istituzioni fondate sul sacrificio si qualifica come accettazione di uno stato di necessità, non come messa in luce di ciò che ha portato l'uomo a poter concepire l'autentica trascendenza. La conseguenza di questo sbilanciamento è che Girard resta incline a un appiattimento apocalittico un po' nello stile dei primi cristiani, in chiave ovviamente contemporanea, ma con un'analoga riluttanza a riconoscere come davvero significativo l'ambito dell'azione politica e storica, riluttanza che, formulata com'è in termini teorici moderni e non secondo l'immaginario densamente teologico di duemila anni fa, lascia la fastidiosa impressione che l'apocalisse venga segnata dalla teoria girardiana e che, dopo di essa e la sua asseverazione della centralità della vittima, non ci sia veramente null'altro di cui preoccuparsi. In tal senso le implicazioni dell'idea di *katéchon* restano fuori visuale, e la stessa idea di anticristo rimane inerte.

In una recente conversazione con Maria Stella Barberi, Girard dichiara che ragionare in termini di *katéchon* vuol dire pensare la crisi, sul che non si può essere che d'accordo, ma soggiunge che pensare la crisi "significa ritornare a una nozione di circolarità di tipo presocratico", il che pure è parzialmente vero, ma equivale a eliminare la storia e le sue differenze, e a dichiarare l'impossibilità delle scienze politiche e umane, basate sull'idea di ordine, in ragione della rive-

lazione cristiana, e girardiana, della realtà del disordine<sup>17</sup>. La successiva affermazione che la politica giochi un ruolo sempre minore nel nostro mondo, venendo rimpiazzata nel suo ruolo di *katéchon* dall'economia, dimostra l'insufficienza di questa riflessione, che mescola affascinanti scoperte a generalizzazioni sommarie<sup>18</sup>: Girard non si accorge che questo passaggio, che ha certamente qualcosa di vero, è più una trasformazione che una cancellazione della sfera politica. E come le potenzialità umane nel bene restano sottostimate, così restano sottovalutate anche quelle nel male. Ripetutamente, e opportunamente, Girard ricorda che Satana, dopo essere stato sconfitto dalla rivelazione di Cristo, si diffonde sulla terra seminando disordini e violenze di ogni tipo, ma tutto questo rimane abbastanza nel vago. Non si capisce esattamente in che cosa questo squadernarsi satanico consista, salvo la riproposizione dei meccanismi già noti, che devono rientrare nelle formulazioni del pensatore francese. Non resta quindi che far tesoro delle migliori acquisizioni che Girard ci permette, cercando di ridefinirle e inserirle in un contesto di maggior ampiezza e ricchezza.

Più utile e articolata sotto questo profilo è la riflessione politologica di Carl Schmitt, a cui Girard si collega nei testi citati, perché sollecitato da studiosi da anni in dialogo con lui, più che per un rapporto con effettive radici nella formazione e sviluppo del suo pensiero<sup>19</sup>. Il politologo e giuscostituzionalista tedesco ha fatto della teorizzazione del *katéchon* uno dei suoi punti di forza. Schmitt si rende conto del carattere intimamente apocalittico della storia cristiana, ma con la sua acutezza storica e giuridica avverte come le diverse epoche dell'Occidente siano state caratterizzate, non senza l'ausilio di alcune grandi personalità, da una serie di predomini e poteri grazie a cui l'umanità investita dal messaggio di Cristo si è potuta assestare per qualche tempo su un equilibrio di sopravvivenza o di espansione. Ritroviamo dunque il *katéchon* inteso sia come forza impersonale sia come singola figura che ne incarna il ruolo. Con la sua competenza di grande costituzionalista e giurista Schmitt esplora la struttura dei vari *katéchonta* e *katéchontes* che si sono succeduti soprattutto nella storia moderna e contemporanea, ma ne registra l'incalzante periclitare e crollare, contrassegnato dal prevalere dell'elemento instabile e informe del mare rispetto agli ordinamenti giuridici e sacrali terrestri che si attua a partire dall'epoca delle grandi scoperte geografiche<sup>20</sup>. Egli osserva il sovrapporsi e combinarsi del Leviatano di Hobbes con le immagini ebraiche e le bestie dell'*Apocalisse*, osservando come nel filosofo inglese il Leviatano rimanga un simbolo irrisolto fra la dimensione mitica originaria e la razionalità della macchina artificiale: il "freno" leviatanico è perciò inguaribilmente provvisorio, anche se è sintomatico che Schmitt si "trattenga" a sua volta dall'affrontare più tematicamente il simbolo dell'Anticristo<sup>21</sup>. È una lotta gigantesca fra disordine e ordine che si consuma all'interno della politica moderna e che Schmitt ricostruisce in toni a tratti epici, identificandosi in quei grandi pensatori politici della modernità come Machiavelli, Bodin, Hobbes, de Maistre, Donoso Cortés, Tocqueville, che hanno avvertito gli scricchiolii paurosi delle macchine statuali moderne, nel momento stesso in cui esse si sviluppavano e si affermavano. Le convulsioni delle guerre di religione prima, e gli sconvolgimenti del periodo rivoluzionario poi, hanno dimostrato quanto fossero fragili e temporanei tutti i sapienti tentativi di porvi freno, sino all'epoca attuale in cui la nozione stessa di freno sembra vanificata dal dilatarsi illimitato degli spazi di

espansione e dominio, che si sono spinti fino alla conquista dell'aria e degli spazi extraterrestri.

Anche Schmitt si affaccia sull'orlo dell'abisso, senza il razionalismo un po' lineare di Girard, e con una maggiore consapevolezza storica delle forze in campo e delle loro risorse: mentre Girard pensa di aver teorizzato in qualche modo l'abisso e si disinteressa sbrigativamente della politica, Schmitt è invece rimasto ostinatamente abbarbicato a ciò che resta di progettualità politica nell'evo contemporaneo, giungendo a comprometersi gravemente con le vicende storiche del suo paese. La sua adesione al regime nazista nei suoi primi anni di potere sembra essere mossa da questa disperazione di fondo, che gli fa accettare di venire a patti col potere hitleriano nell'illusione di poterlo influenzare dall'alto di una superiore consapevolezza storica degli *arcana imperii*. Così facendo egli ha probabilmente peccato di orgoglio intellettuale, ritenendo che Hitler fosse troppo mediocre per essere l'anticristo, e non rendendosi conto che era proprio la mediocrità elevata a legge di massa il segreto dell'anticristo in salsa hitleriana: non dunque *katéchon*, ma principio follemente espansivo, i cui unici limiti non erano che i vincoli fisici della distruzione pura e semplice. Qui probabilmente il giuscostituzionalista, coadiuvato da motivazioni personali che non escludono affatto un'umana ambizione, ha giocato un brutto tiro al politologo, impedendogli una visuale più lucida e piena.

La vera natura espansiva e creativa dell'anticristo, a cui Girard non vuole guardare e che il giurista Schmitt non ha osato sondare più a fondo, emerge dalle analisi di una grande pensatrice, che non ha mai ragionato in termini di fondamento né di storia teologico-politica, ma che ha analizzato il totalitarismo moderno con una sensibilità fenomenologica straordinaria, alimentatasi delle fresche e amare lezioni dell'esperienza diretta: Hannah Arendt.

### 3. LA FORMULA TOTALITARIA DELL'ANTICRISTO

Per spiegare meglio il ricorso alla Arendt devo specificare che in passato, partendo da Girard, io ho letto la storia europea nei termini di un delicato equilibrio fra i tentativi di mantenere una struttura fondativa di origine sacrificale, onde impedire il crollo delle società nel disordine, e la tendenza a superare e dissolvere queste barriere in un processo di tipo planetario; e ho riconosciuto queste due tendenze nei concetti opposti di *Kultur* e *Zivilisation*, che hanno giocato un ruolo significativo nel pensiero e in particolare nello storicismo tedesco, trovando precise corrispondenze in varie culture europee, come quella francese e italiana<sup>22</sup>. Credo tuttora che la distinzione abbia valore oggettivo e funzioni, ma la sua prima formulazione, pur muovendosi già nella direzione che ora sto sviluppando, risentiva ancora dell'insufficiente valutazione girardiana della cultura e del suo appiattimento eccessivo su aspettative di tipo apocalittico<sup>23</sup>. Se è vero che le forze in gioco sono relativamente semplici, non è meno vero che le situazioni da esse create sono estremamente sottili e complesse. Non si può risolvere la tensione fra *Kultur* e *Zivilisation* valutando negativamente l'uno o l'altro polo, poiché l'opposizione fra Cristo e Anticristo è virtualmente presente dentro ciascuno di essi: la *Kultur* sacrificale si oppone alle forze del caos ma a prezzo della violenza, e la

*Zivilisation* colonizza le forze del caos trasformandole in mezzo di rivelazione, il che implica però un peso crescente delle opzioni di carattere distruttivo. La civilizzazione può essere considerata in tal senso come il graduale manifestarsi della tensione fra Cristo e Anticristo nella storia umana, in cui si fa imperativo capire in base a che cosa possiamo riconoscere la presenza del primo, e questo non in chiave puramente escatologica, perché se Cristo si limitasse a superare le istituzioni di questo mondo il suo messaggio sarebbe una sorta di acosmismo storico paralizzante. È il pericolo contenuto in Girard e in una ricezione semplificata del suo pensiero. Ma l'esistenza stessa dell'indagine della Arendt, che si sviluppa con una ricchezza concettuale sconosciuta a Girard continuando e completando ciò che Schmitt ha indagato, dimostra che ragionare si può e si deve finanche sull'orlo dell'abisso, soprattutto sull'orlo dell'abisso. Se esiste infatti un margine per non precipitare sarà solo con una lucidità sovrumana che lo si potrà sfruttare; limitarsi a ripetere che stiamo precipitando e che con un po' di buona volontà potremmo evitarlo rischia di diventare un attestato di impotenza, o un esercizio di vanità intellettuale. Passiamo allora a una spiegazione e discussione dell'interpretazione arendtiana, da me rivisitata e integrata alla luce della consapevolezza teorica delle forze della fondazione, e del contrasto epocale fra *Kultur* e *Zivilisation*, fra Cristo e Anticristo all'interno di ciascuna di esse.

Hannah Arendt evidenzia nel totalitarismo il tentativo sinora più ingegnoso e perverso di reagire all'"antifondazione" verso cui tende la *Zivilisation* universale, usandone ciò nondimeno la struttura genetica interna. Il totalitarismo hitleriano e staliniano quale emerge dalle sue analisi non consiste semplicemente nello sforzo velleitario di tornare alle fondazioni sacrificali e a un potere politico incentrato sulla *Kultur*. Per capire meglio la sua analisi bisogna però superarne alcune incompletezze di impostazione.

Un limite delle riflessioni della Arendt è costituito dal loro insistere su hitlerismo e stalinismo come soli esempi di regime totalitario, scorgendo le loro premesse quasi esclusivamente nello sgretolamento crescente delle società europee, fenomeno che è indubitabile, ma che si accompagna a sforzi di elaborazione politica e culturale e a regimi autoritari che aprono la strada alle forme più avanzate e morfologicamente, o meglio patologicamente, perfette. Ed è qui che la distinzione da me ripresa fra *Kultur* e *Zivilisation*, sullo sfondo di una percezione teorizzata della fondazione sacrificale, serve a sviluppare e integrare le formulazioni arendtiane. Nel costituirsi del fenomeno totalitario giocano un indiscutibile ruolo il bolscevismo di Lenin quale massimo risultato delle forze "anticristiche" sul fronte della *Zivilisation*, e il fascismo italiano di Mussolini quale primo importante precorrimiento sul fronte della *Kultur*. Ci sono delle differenze significative tra i due fenomeni che permettono di capire come Hitler sia arrivato a elaborare il nazionalsocialismo: mentre Lenin punta su un superamento dello Stato attraverso i soviet, Mussolini cerca di fare dello Stato l'argine principale contro le forze del caos. Il risultato sarà che Hitler prenderà dal leninismo l'idea di un movimento da rinnovarsi continuamente in uno slancio "rivoluzionario", e da Mussolini l'idea di un duce rifondatore visto quale supremo garante di un ricostituito ordine sacrificale, con chiare indicazioni sulla necessità di utilizzare il movimentismo di origine socialista in formazioni paramilitari. Mussolini resta decisamente il primo modello di Hitler, mentre la rivoluzione bolscevica gli



proponeva gli scenari di massa e “asiatici” su cui si scatenerà la sua coerente megalomania di dominio mondiale. Ma come si è arrivati a risultati simili? A questo punto disponiamo di un quadro più unitario, in cui le osservazioni della Arendt mi pare si inseriscano alla perfezione.

Le istituzioni e l'ideologia dello Stato-nazione ottocentesco, - questa creazione ibrida fra l'organizzazione centralizzata dello Stato assolutistico, con la sua sovranità e il suo tendenziale universalismo, e l'idea di nazione intesa come espressione di un popolo particolare, come appartenenza etnica<sup>24</sup> -, non riescono a fronteggiare il crollo della società divisa in classi e il confluire crescente di tutti gli strati sociali in un unico crogiuolo di massa, in un'indistinzione permanente che, pur aprendo ai singoli individui possibilità senza precedenti, li espone costantemente al pericolo del disorientamento esistenziale e morale. La creazione di una società di massa si colloca inoltre sullo sfondo di una mondializzazione che lo stesso successo delle potenze europee ha provocato e che contribuisce ad alimentare le forze del caos. La I guerra mondiale, con le sue rovine materiali e morali, funge da detonatore su un terreno che era già stato abbondantemente coperto di esplosivi nei decenni precedenti<sup>25</sup>. Mentre il socialismo e il comunismo rispondono inasprendo le rivendicazioni dal basso iniziate con la Rivoluzione del 1789, sull'altro versante si cerca di immettere nuova vita nello Stato liberale agonizzante, trasformandolo in una nuova “totalità concreta” di hegeliana memoria. Non ho dubbi che l'interpretazione filosofica che del fascismo ha fornito Giovanni Gentile rientri molto bene in questo quadro. Ciò non si è determinato di colpo, è inutile aggiungere, ma è stato la risultante di una serie graduale di combinazioni, aggiustamenti e influenze. Con grande intelligenza politica e tattica Mussolini aveva fatto confluire nel movimento fascista da lui guidato elementi della sua esperienza socialista e le intuizioni avveniristiche e spericolate del d'Annunzio fiumano, e non sarà a torto che il poeta rimprovererà a Mussolini di avergli rubato l'idea, non percependo naturalmente l'inadeguatezza politica da lui dimostrata a Fiume e la scarsa desiderabilità di un primato destinato a provocare catastrofi. Mussolini riesce nell'intento con la tipica formula di non curarsi di affermazioni e rivendicazioni assolutamente contraddittorie, atteggiamento che sapeva vincente in una società di gente messa alle corde e pronta a credere qualsiasi cosa, ottenendo così di venir chiamato al governo dalla corona e dai conservatori alla guida di un movimento rivoluzionario. Ma la soluzione sarà quella di far confluire il movimento nello Stato, o meglio di farli coincidere, come affermerà l'ingegnosa formulazione politica gentiliana, filosoficamente scambiando la coerenza concettuale con quella istituzionale che non ci sarà mai. Di sicuro Schmitt si è mosso nel 1933 su una linea analoga, cercando di ricondurre il moribondo Stato weimeriano al *Führer-Prinzip* quale principio efficace di sovranità.

Ma la Arendt dimostra come il totalitarismo vada ben oltre questa definizione, portando ai massimi fasti - aggiungo - i tatticismi geniali e complementari di Lenin e di Mussolini. L'aspetto catechontico che può essere ancora percepito nella loro azione era destinato rapidamente a sfaldarsi, come comprova la loro ostilità o estraneità alla religione, segno che tali ideologie sono prive di qualunque trascendenza efficace e dovranno cercarla non nelle idee e nelle parole, che il tatticismo svuota di contenuto e diventano sempre più propaganda, ma in qualche nuova e inaudita forma di azione storica, come avevano già teorizzato

con sinistra chiarezza, da una parte e dall'altra, Marx e Nietzsche. L'essenza dell'hitlerismo e dello stalinismo consiste difatti non nel fare del movimento una cura "ricostituente" dello Stato, bensì nel mantenere vivo e ferocemente attivo il movimento *accanto* allo Stato, facendone il vero centro non visto della sovranità. Lo Stato viene così parassitato e svuotato da una mostruosa forza politica, che ne utilizza la residua forza rappresentativa e le capacità di controllo sociale per ordire i suoi piani al riparo di una copertura che diventa un'eccellente arma propagandistica, nella misura in cui rimane staccata dal volto di chi incarna il potere, vera maschera istituzionale e verbale che vista più da vicino, al pari di un idolo, non significa nulla, ma che nessuno che non sia al centro medesimo del potere è in grado di descrivere agli altri restando in vita, o anche solo venendo creduto. Ogni intelligenza politica implica automaticamente la trasformazione in carnefice o vittima, a meno che non si scelga la fuga immediata o il silenzio, storicamente e socialmente equivalenti alla morte; in mezzo c'è la massa sterminata degli inintelligenti, consegnati all'ebbrezza di un'identità ritrovata ed ignari di far confluire in un solo calderone infernale gli estremi che un tempo si agitavano irrelati e confusi, dal filisteismo piccolo-borghese alla criminalità pura e semplice, entrambi indispensabili per eseguire gli ordini e per impartirli, mentre le decisioni supreme non sono "impartite", si impongono con la fatalità del destino.

I vantaggi in termini di rifondazione sono evidenti, come evidenti diventano le conseguenze non appena disponiamo insieme gli aspetti principali del processo. Per capirlo basta unire i fenomeni che la Arendt ha indagato con l'intuizione fondativa che ci viene da Girard e la consapevolezza dell'autonomia del politico che ci viene da Schmitt. Il risultato è esplosivo. L'analisi ci consentirà di giungere a una qualche conclusione per quel che riguarda anticristo e *katéchon*, temporanea ovviamente, non solo per la vastità e complessità che li caratterizza, ma anche e soprattutto perché la loro natura è essenzialmente un processo, e più ancora è un processo il loro rapporto reciproco: poderoso, mutevole e instabile come solo sanno esserlo i movimenti di massa. Questo ci riporta alle cause dell'uragano, grandi masse indifferenziate che producono grandi contrasti, creando dal loro seno un vortice inimmaginabile.

Hitlerismo e stalinismo reagiscono a una crisi di tali proporzioni da riassumere in sé e superare ogni altra crisi precedente: vaste società intercomunicanti e interdipendenti fra loro prese negli artigli della guerra, dei disordini, della recessione economica, e sempre più preda di un'assenza angosciosa di identità, ossia di ciò per cui l'essere umano è umano. È uno stato corrispondente a quella che Girard chiama crisi sacrificale o dei doppi, ma che va ben oltre le generiche definizioni del pensatore francese, non solo per il vecchio principio della quantità che si fa qualità, ma per le vorticose risorse di cui l'ingegno umano si rivela capace quando è messo alle strette<sup>26</sup>. Il fattore più devastante di questa crisi è proprio quello più capillare e invisibile, lo sgretolamento del mondo pubblico e riconosciuto che la Arendt mostra nel confronto tra vita antica e moderna condotto in *The Human Condition*, uno sgretolamento validamente leggibile come perdita di qualunque centro sacrificale, e il cui esito in molti casi è la disperazione (oppure una speranza che supera la disperazione perché la conosce). La mancanza di un collante religioso, culturale e sociale che fornisca risposte agli uomini e ne tenga insieme le fragili compagini individuali e sociali e l'atomizzazione che ne deriva

fanno sì che gli individui si volgano verso qualunque motivo di aggregazione che risulti sufficientemente forte nella sua absurdità per costituire un'alternativa, dove l'assurdità anche demenziale finisce per apparire il solo rimedio appropriato a uno stato di demenzialità collettiva.

Qui c'è un aspetto che l'apocalittica di duemila anni fa non riesce adeguatamente ad esprimere, costretta com'era a ricorrere all'immaginario religioso e politico della sua epoca, un limite che si fa a tratti vistoso nell'epistolario paolino, in cui l'apostolo e la sua scuola continuano a ragionare in termini collettivi ed organici che non hanno idea dello sgretolamento esistenziale e morale che avrebbero conosciuto le società postcristiane di secoli e secoli dopo: da qui anche il caratteristico moralismo di certi passi, che vuole riportare a un mondo condiviso di norme le forze della "carne" e del peccato, moralismo che si è accentuato nei secoli con la riproposizione letterale delle autorità ecclesiastiche, convinte di disporre in tal guisa del rimedio unico e definitivo, e dimenticando, o non ricordando abbastanza, che il rimedio non viene dalla norma, quanto dalla fonte che la vivifica. Ma la natura catechontica dello stesso apparato morale, e delle istituzioni ecclesiastiche visibili che lo sostengono, emerge non appena Paolo li mette in contatto con la fonte incandescente che li giustifica, con lo scandalo della croce che è la vera anima del suo pensiero, e che raggiunge la massima visibilità nei Vangeli, in cui il significato spirituale e fondativo della crisi emerge imperioso non appena abbiamo gli strumenti contestuali e simbolici per decifrarlo. Gli evangelisti e le prime comunità cristiane si sono trovati dinanzi al compito di ricostruire questa semantica poderosa, che emerge attraverso il faticoso *collage* delle pericopi apocalittiche, rigorosamente scientifiche nella stessa fedeltà con cui riportano anche quello che non comprendono, permettendosi al massimo degli aggiustamenti che non alterano mai il senso complessivo ma lo esplicitano maggiormente. Ciò che voglio dire è che i processi apocalittici della storia cristiana e postcristiana si caratterizzano da un lato per una dimensione massificata e planetaria che, dall'altro lato, fa emergere un'ultima istanza disperatamente individuale inconcepibile agli uomini antichi di duemila anni fa, ma pienamente recuperabile di fronte al mistero supremo, e chiarificatore di ogni altro mistero, di un Dio crocifisso nell'abbandono e nel tradimento. Ai piedi della croce, anzi sulla croce, tutti i conti tornano.

Il punto da cogliere nel nostro presente è che l'uomo-massa contemporaneo sopporta ancor meno di andar sulla croce rispetto ai suoi colleghi delle epoche precedenti, perché si è abituato a ragionare in termini di diritti ed esige un comfort socialmente stabilito e promesso dalla scienza e dal dinamismo economico. Egli sarà perciò tanto più pronto a rovesciare la croce su qualcun altro, su chiunque altro, purché si trovi nei suoi paraggi. Tuttavia questo può essere fatto solo unendosi a un gruppo, giacché le crocifissioni esigono una ripartizione tecnica del lavoro, e mani e corde pronte a innalzarle. Ecco che così la disperazione dell'uomo atomizzato contemporaneo dà vita a un neotribalismo spontaneo che tanto più alligna quanto più viene sistematicamente ignorato dalla cultura ufficiale, coadiuvata da una cultura religiosa che si ostina a pensare nei termini moralistici e collettivi di secoli prima. I movimenti pretotalitari e totalitari si prestano allora mirabilmente allo scopo, anzi non nascono altro che per questo. Essi offrono una riorganizzazione vittimaria attorno a qualche categoria di ne-

mico fra le molte che la disgregazione contemporanea vende all'incanto, e restituisce in tal modo un'identità che sembrava irrimediabilmente perduta. Ma è la novità dei modi e dell'esecuzione a rendere esaltante il ritorno alla vittima che il totalitarismo promette e mantiene, certo con una serie di "effetti collaterali" che condurranno il paziente alla morte. Tuttavia, qualunque morte appare preferibile, se garantisce dei momenti preliminari e assaporati di ebbrezza.

Il neotribalismo totalitario funziona indicando non una semplice vittima, ma un'intera massa di vittime, perché la selezione vittimaria dev'essere proporzionata allo sgretolamento di massa a cui intende porre rimedio. Poiché non si può tornare all'occultamento di un tempo né agli antichi convincimenti, il totalitarismo escogita una combinazione costantemente oscillante di esibizione e nascondimento, di arbitrarietà delirante e di necessità inesorabile. Qualsiasi pretesto è sufficiente per diventare le vittime di un movimento neotribale, e più tali pretesti sono gratuiti e incomprensibili più affermano la forza e la coesione del gruppo, la sua sovranità demenziale, che distrugge la base stessa che dovrebbe sorreggerla. La gratuità è un veleno da assaporare a piccole dosi, ma ogni nozione di dose si perde in questi festini sacrificali di massa, in cui qualunque commensale può venir in qualunque momento imbandito ai suoi vicini di tavolo come nuovo, eccitante manicaretto. Questo però ci illustra, prima del fallimento del sistema a cui è comprensibile l'analista desideri giungere al più presto, il segreto stesso di funzionamento dei movimenti totalitari. Poiché non si può più credere alle antiche divinità, che coprivano col loro manto trasfigurante le vittime che divoravano, occorre che sia la ripetizione stessa, organizzata tecnicamente e trasformata in burocrazia, il succedaneo seriale dell'occultamento, che garantisce anche a ogni singolo membro una maggiore speranza di non venir macinato dal meccanismo, di non essere divorato dalla macchina che gli rende possibile divorare. Questo spiega la necessità, magnificamente evidenziata dalla Arendt, di assolutizzare il movimento facendone un'entità parallela rispetto allo Stato e a una società ormai incapace di rappresentarsi come nazione. Al pari di un retrovirus, il movimento per funzionare deve appropriarsi del codice genetico dell'apparato statale senza la cui forza non potrebbe mai realizzare i suoi scopi, ma riesce a farlo solo se rimane distinto dall'organismo che parassita, e dalla stessa società frammentata di cui esprime l'alternativa<sup>27</sup>. Esso deve rinnovarsi continuamente, e può farlo soltanto ripetendo incessantemente la selezione aggregante che gli consente di esistere. In tal modo il funzionamento di Satana, che per affermare se stesso ha sempre bisogno di impadronirsi di qualcuno, viene riproposto in forma seriale e rigorosamente tecnicizzata. I due aspetti del Leviatano distinti da Schmitt, quello mitologico e quello scientifico-tecnico, si ricongiungono in maniera nefasta.

Da questo consegue un'inflazione vittimaria che si attua a un doppio livello, quantitativo e qualitativo. Quantitativo, perché la natura dinamica del movimento esige una ripetizione continua dei processi persecutori che lo alimentano: mentre un tempo a fondare era la vittima occultata e divinizzata, adesso si assiste a una sorta di "parafondazione" perpetua concentrata nell'atto di discriminare, espellere e uccidere preso in se stesso e trasformato in azione automatica, in gesto rituale totalmente mondanizzato dove l'unico residuo ingannevole di trascendenza è nell'esponente e depositario della legge del movimento, il Führer o il piccolo padre. Ciò significa che è la ripetizione stessa dell'atto di deportare ed

uccidere a fornire l'occultamento collettivo che la singola vittima non è in grado di procurare. Come si può infatti chiamare "assassino" un'uccisione automatica, ripetuta un numero infinito di volte e in base a regole impersonali? Giustamente la Arendt rileva come manchi lo stesso vocabolario morale e giuridico per esprimere una simile frontiera del male<sup>28</sup>. Come la sua analisi della figura del profugo e dell'apolide mostra<sup>29</sup>, questo processo persecutorio reificato e di massa implica una radicale "deontologizzazione" delle vittime, che saranno efficaci solo nella misura in cui saranno dichiarate inesistenti, anzi intese implicitamente come tali. Così facendo ogni fastidioso pietismo e sentimento residuo di umanità è a priori abolito e la macchina di deportazione e massacro può funzionare con piena efficienza e conferendo una perniciosa illusione di stabilità, paragonabile alla calma apparente dell'acqua che si sta avvicinando al baratro della cascata.

Il passaggio relativo all'inesistenza intrinseca delle vittime in quanto profughi e deportati è di enorme importanza, ed è tanto più rimarchevole perché la Arendt lo ha rilevato senza disporre di nessuna categoria vittimaria elevata a strumento teorico, laddove Girard lo ignora dato che non ha indagato le risorse letteralmente mostruose di cui il sistema vittimario è capace. Agli occhi di Girard i sistemi totalitari sono il semplice tentativo di tornare all'unanimità arcaica, affermazione vera ma che, nella sua genericità, perde di vista l'essenziale, ossia le modalità in cui questo avviene, e la capacità prodigiosa, autenticamente demoniaca, di sfruttare le riposte risorse dell'atto stesso di uccidere, trasformandolo da gesto divino a formula tecnica, a teorema meccanico. La ricerca contemporanea di vittime implica la loro cancellazione rappresentativa prima che fisica, e il più grande affanno dei totalitarismi del nostro tempo è la ricerca di "non persone" da uccidere impunemente, e tanto più "non persone" in quanto perfettamente innocenti, dato che l'imputabilità morale o giuridica è pur sempre una prova di esistenza. E poiché la tendenza di ogni sistema inflattivo è di moltiplicare in misura abnorme la quantità di ciò che è inflazionato diminuendo all'infinito il valore, sino al collasso del sistema medesimo, questo spiega un'altra caratteristica dei regimi totalitari, che riusciamo a cogliere se, ancora una volta, non ci facciamo travolgere dalla fretta di liberarci dall'incubo che la loro stessa definizione viene a incarnare.

La Arendt osserva come questi regimi, una volta installati al governo e passato un primo periodo di regolamento di conti con ogni opposizione che non sia già stata intimidita o distrutta durante l'ascesa al potere, richiedano una vasta popolazione a cui attingere le vaste riserve di vittime indispensabili al loro funzionamento, il che implica fra l'altro che il totalitarismo non riesce a svilupparsi in paesi piccoli e insufficientemente popolati, ma implica anche, dopo un certo lasso di tempo, la necessità di reperire altrove nuove popolazioni che incrementino la riserva rifornendo di nuove categorie di "non esistenti" il sistema mai sazio. L'espansionismo politico-militare è perciò l'inevitabile conseguenza di queste premesse, con un rovesciamento drammatico dell'atteggiamento autocentrato delle antiche *Kulturen*, che si costituivano mediante confini ed equilibri territoriali. Ed è evidente che tale espansionismo tende a proseguire all'infinito, sino a inglobare l'intero pianeta che potrà fornirgli il massimo numero possibile di categorie vittimarie e di risorse con le quali ucciderle, rendendole non esistenti di fatto nell'attimo stesso in cui la loro esistenza viene revocata. Basterebbe questo gigantesco "dettaglio" a mostrare come il totalitarismo contemporaneo vada al di

là del semplicistico ritorno all'eterno ritorno dei presocratici di cui parla Girard, e come faccia questo nel momento preciso in cui esso ne rinnova ed estende serialmente l'impulso trasformandolo in legge impazzita dell'umanità.

Tutto questo porta presto o tardi all'autodistruzione dei sistemi totalitari che, come è avvenuto finora, trovano sempre qualche potenza nemica a sbarrar loro la strada, magari un altro sistema totalitario com'è avvenuto fra hitlerismo e stalinismo, e da ultimo non possono che crollare su se stessi dopo aver eroso le basi stesse del loro folle edificio. Ma attenzione a non tirare un più che giustificato sospiro di sollievo dinanzi alle sentenze ambigue e sfuggenti che pronuncia la storia. La valutazione circa il ruolo e il destino di queste patologie della civiltà non può essere fatta in termini di sconfitta politica, militare o economica come si afferma generalmente. Il totalitarismo può infatti rinascere dalle sue ceneri perché i suoi bilanci non si misurano coi metri volgari del dare e dell'avere, con una partita doppia utilitaristica di cui la storia ci dà troppe smentite per costituire un criterio di previsione politica. Qui torniamo in pieno al discorso iniziale dell'Anticristo, poiché è chiaro che il criterio guida del totalitarismo, la sua "anima" nera, è una trascendenza immanentizzata e deviata, un principio spirituale mostruoso.

La Arendt è decisa nel negare qualunque valore religioso e sacrale ai regimi totalitari, dove ogni simbolo parasacrale diviene un mezzo di propaganda, e sul piano fenomenologico ha senz'altro ragione<sup>30</sup>. Questo però la induce a scartare l'importanza del piano simbolico, rivelatore nelle sue nervature e nella sua stessa nuda esistenza, per quanto artefatta, di una struttura soggiacente, di un fondamento che continua ad agire. Credo sia questa la ragione della polemica accesa con Eric Voegelin, al contrario molto più sensibile alla componente spirituale e culturale del totalitarismo, e in particolare del nazismo, che egli accusa di aver raccolto l'eredità di un vecchio rifiuto germanico della tradizione umanistica e cristiana che ha reso grande l'Europa. Benché la diagnosi di Voegelin sia pregnante, e non si escluda affatto con le analisi arendtiane, essa coglie ciò nondimeno soltanto in parte la radicalità fondativa dei sistemi sacrificali. Il filosofo tedesco individua con finezza alcuni fenomeni sotterranei delle fondazioni culturali, ma senza arrivare alla stanza sepolcrale dove giacevano le antiche vittime, e che riproduce le sue funzioni anche qualora sia trasformata in discarica abusiva o in orinatoio per i turisti. Si perde in potenza orizzontale ciò che si guadagna in verticale, e solamente l'acquisizione di tutti i dati strutturali, sia orizzontali che verticali, permette la massima longitudine ed intensità dell'indagine: si potrebbe dire che la Arendt procede orizzontalmente e non verticalmente, mentre Girard procede in verticale e non in orizzontale; dal canto loro, Voegelin e Schmitt procedono in entrambe le direzioni con diverse declinazioni e sviluppi, più nel senso di una sinossi universale di civiltà che non riuscirà mai a completarsi nel primo, laddove il secondo getta il suo scandaglio a maggiori profondità, ma cercando di mantenere il suo ridotto giuridico di sicurezza. Non c'è ragione al mondo, oramai, per non unire le forze e non spingere l'indagine fin dove gli strumenti culturali e filosofici del nostro tempo la possono spingere. E in questo le apocalissi cristiane, nel loro duplice aspetto cristico e anticristico, hanno non poco da dire, e non giocano un piccolo ruolo.

Alle riflessioni della Arendt basta "aggiungere", e l'aggiunta naturalmente è strutturale, l'aspetto fondativo e rifondativo dei sistemi religiosi che sfugge al

suo quadro, per constatare come il totalitarismo sviluppi la più nuda e squallida essenza della fondazione, sganciata dal suo riferimento al sacro e alla terra e trasformata in formula di puro potere, in divinizzazione della medesima forza che un tempo dava vita agli dèi, in distruzione dell'immagine stessa dell'uomo per distruggere contestualmente il problema.

La conclusione che se ne può trarre è che il totalitarismo è la manifestazione più recente e aggiornata di quello che l'immaginario apocalittico della cristianità delle origini chiamava Anticristo. Non si tratta di una manifestazione completa, che avrebbe chiuso la storia e distrutto l'umanità, ma di un'approssimazione eccellente, in quanto ha dato un'immensa lezione pratica circa le procedure da seguire per distruggere l'umanità. Non una manifestazione completa, nella misura in cui essa è dovuta ricorrere alla politica e alle istituzioni, piegate a maschere e feticci da esibire soprattutto nelle prime fasi di gestazione, ma pur sempre ricoprenti un provvisorio ruolo simbolico, benché derisorio. Ciò significa che i totalitarismi devono partecipare inizialmente del *katéchon*, e che per smontarlo dall'interno devono utilizzarlo. Tornando al modello seguito da Hitler, quello di Mussolini, il movimento pretotalitario del fascismo è stato interpretato e si è mosso come un *katéchon* che fermasse l'avanzare del bolscevismo e dei disordini endemici derivanti dalla catastrofe della I guerra mondiale, ed è stata questa la ragione per cui molti politici e intellettuali lo hanno guardato con favore. La natura katechontica del fascismo ha toccato il suo culmine nei Patti Lateranensi del 1929, in cui la Chiesa ha accettato l'accordo in omaggio al pragmatismo politico che le deriva non dal mero conoscere i segreti dell'Anticristo, di cui la maggior parte dei cristiani non ha la minima contezza, bensì dall'esserne semplicemente, oggettivamente la depositaria. Schmitt si è illuso di fare qualcosa del genere con il nazismo, ed è sintomatico che i suoi intendimenti non fossero lontani da quelli di Mussolini, quando il duce, in un aneddoto che lo stesso Schmitt ha raccontato a Taubes, gli avrebbe detto durante un convegno del 1934: "Salvi lo Stato dal partito!"<sup>31</sup>. Anche se l'episodio è naturalmente da valutare con i benefici del caso, esso ci restituisce l'atteggiamento di Schmitt, e una percezione acutissima della funzione "frenante" del fascismo italiano prima del fatale abbraccio germanico che non era affatto estranea al Mussolini più lucido. Ma né Schmitt né Mussolini hanno calcolato a sufficienza la natura spirituale e epidemica del contagio totalitario: il primo si vedrà escluso da un apparato che per funzionare richiedeva i mediocri che non facessero domande, non gli intelligenti che trovassero motivazioni alla loro obbedienza; il secondo si lascerà abbacinare dal sogno di potenza dell'anticristo nazista, assai più luciferino e splendente della pelliccia ispida e grigia del Leviatano russo, e precipiterà nelle convulsioni del collasso europeo: la logica del movimento totalitario trascinerà il *katéchon* statuale nel baratro, nonché chi si illudeva di esserne interprete.

Manca tuttavia ancora un aspetto essenziale che giustifichi e delinei a tutto tondo la mia interpretazione anticristica del totalitarismo, vale a dire la componente messianica. Essa si lascia immediatamente cogliere purché si evitino le sovrapposizioni piatte ed astoriche. Non v'è dubbio che l'aspetto anticristologico e antimessianico del totalitarismo si attui nell'imitazione assoluta e schiavile del capo. La Arendt rifiuta la teoria del capo carismatico di Max Weber poiché correttamente la avverte inadeguata, con la sua tipizzazione sociologica, a rendere

ragione delle risorse paurose che il totalitarismo ha concentrato e scatenato<sup>32</sup>, ma è sufficiente ricondurre l'intuizione di Weber dalla sua genericità funzionale ai meccanismi rifondatori per ottenere la variabile centrale che ci serve. Il leader totalitario non è più un capo sacro, né un monarca assoluto, e non è nemmeno un dittatore inteso come succedaneo laico di queste figure: egli è un uomo comune con una storia comune, un esponente della disgregazione e disperazione di massa che ha preso il potere compiendo ciò che ogni sconfitto sogna di fare solo nei momenti di megalomania incontrollata. Come ci documentano le biografie di Hitler e di Stalin, il capo totalitario è una vittima sfuggita ai suoi persecutori e che riesce a impadronirsi del sistema persecutorio non per dimenticare di essere vittima né semplicemente per vendicarsi, ma per diventare il principio medesimo della vendetta. Il leader è l'incarnazione suprema della vittima e del sistema persecutorio che ad essa conduce, un vero Cristo spogliato della divinità e trasformato in immagine vivente e operativa di Satana. Con quest'ultimo passaggio la lettura anticristica del totalitarismo, cioè della massima espressione anticristica del nostro tempo, si può dire completata, ovviamente in linea di principio, non di analisi fattuale e storica.

Restano interrogativi che non possono non allarmarci. Ad essi voglio dedicare la conclusione del mio discorso, cercando di bilanciarmi sull'instabile corda che fa camminare tra disperazione e speranza, dove la prima dovrebbe dare serietà e dignità alla seconda, e la seconda una luce, perlomeno un chiarore alla prima.

#### 4. UNA CASA VUOTA, SPAZZATA E ADORNA

Una volta modificate le condizioni che ne avevano permesso il formarsi, l'inferno totalitario è svanito, a prezzo di decine di milioni di morti e di intere nazioni distrutte, ma con una subitanità analoga a quella del risveglio da un incubo, o della guarigione da una possessione demoniaca. Certo, l'immagine onirica, con la sua connotazione più quotidianamente psicologica, risulta più facilmente applicabile, non solo perché quasi nessuno crede più in diavoli e inferni, ma anche perché nella fine di nazismo e stalinismo non vi è traccia di esorcismi riusciti che, date le dimensioni di massa di codesti regimi, avrebbero richiesto rituali che sfuggono a qualunque prassi ecclesiastica nota. L'esorcismo tentato contro Hitler da Pio XII prima del secondo conflitto mondiale non ha avuto il minimo effetto, e anzi si è ritorto contro questo pontefice, accusato da molti di non aver condannato l'olocausto in tempi di guerra. Ma è lampante, al di là di qualunque ragionevole obiezione, che solo le immagini demoniache rendono adeguatamente l'idea di che cosa siano stati i regimi totalitari, non per un travestimento letterario o teologico, ma perché tali regimi vi hanno dato corpo con l'innegabilità del fatto compiuto. Presumo che l'errore di Pio XII non sia consistito nell'idea dell'esorcismo, che considero quasi un pronunciamento *ex cathedra*, quanto piuttosto nella valutazione insufficiente delle forze demoniache che aveva di fronte. Gli esorcismi che io sostengo sono molto più razionali e non escludono quelli di vecchio stampo, gli danno solo premesse più comprensibili, per noi più spendibili. Si tratta di recuperare il senso profondo di insegnamenti dimenticati, su cui Girard ha richiamato la nostra attenzione con la sua interpretazione di Satana, talmente vera da sopravanzare le ancora renitenti formulazioni del pensatore francese.



La nostra assomiglia a una pausa provvisoria in attesa di nuovi attacchi di possessione, molto più che all'ingresso in un'era "magnifica e progressiva" benedetta da Lumi che non vogliono saperne di dèmoni, e che peraltro da tempo fanno fatica a brillare. Se la conoscenza negatrice dei dèmoni ha clamorosamente fallito, perché non provare con la conoscenza disposta a gettarvi più luce? Non è il negare che la luce demonica esista una delle più tipiche astuzie di colui che per la tradizione è Lucifero? Questa conoscenza non più demoniaca perché demonologica non ci trasforma *ipso facto* in esorcisti, ma ci fa almeno capire che potremmo averne bisogno, la qual cosa è meglio di niente, è meglio del Niente. Rispetto al puro nulla della distruzione materiale e morale anche il *presque rien* può trasformarsi in montagna, - non dico in Discorso della Montagna. La nostra situazione ricorda quella parabola evangelica in cui uno spirito malvagio esce da un uomo e, dopo aver cercato invano sollievo, ritorna nella sua abitazione e la trova "vuota, spazzata e adorna", al che chiama "altri sette spiriti peggiori" e "la nuova condizione di quell'uomo diventa peggiore di quella iniziale" (Matteo 12, 43-45). Vuota, spazzata e adorna: non potrebbe essere una descrizione efficace della nostra società, opulenta, piena di chiacchiere, e rigorosamente priva di scopi? E quanti potrebbero essere i dèmoni che vengono a fare bisboccia nelle nostre case? Settanta volte sette? Le proporzioni attuali fanno impallidire le antiche cifre evangeliche, nel momento preciso in cui ne confermano, e clamorosamente, il significato.

D'altronde, la stessa immagine del risveglio da un incubo non è fatta per rassicurarci, in primo luogo perché l'esperienza dell'incubo è ripetibile, e poi perché, a ben guardare, anche il sollievo del risveglio, da solo, rimane ambiguo e reversibile, dato che la distinzione tra veglia e sonno presuppone un criterio di controllo esterno che si chiama realtà. E qual è la realtà nei nostri risvegli, la garanzia che di veri risvegli si tratta, e non di nuovi sogni in cui ci culliamo? Non potremmo un giorno destarci e scoprire che era la fine dell'orrore il sogno, e che in realtà dormivamo nel lercio covile di un lager? Neanche la psicologia perciò ci conforta, qualora respingiamo indignati la vecchia demonologia. Non ci resta dunque che tornare al vecchio Anticristo con le sue legioni di démoni, rivisitate alla luce della coscienza moderna, non così disprezzabile visto che tutto quello che ho detto sinora ne ha fatto tesoro, ma senza quella amputazione antistorica che è una delle manifestazioni anticristiche più tipiche, oggi. Se la storia è sistematicamente influenzata da Cristo, è in un modo o nell'altro la manifestazione e la conferma di Cristo, che cosa può fare l'Anticristo se non sistematicamente negarla?

Ci resta da esaminare allora, in via indicativa giacché l'enorme si può solo indicare, per quali motivi non possiamo considerarci davvero liberi dell'Anticristo totalitario, e in quali fenomeni esso potenzialmente si annida.

Poiché l'Anticristo è un principio di trasformazione perenne, esso non si arrende alle sue sconfitte, per il motivo essenziale che la morte e la distruzione gli danno alimento. Il retrovirus totalitario rimane latente, e la sua infezione è resa più difficile dalla complessità dell'organismo plurimo e ormai planetario che dovrebbe invadere, oltre che dalla delicatezza della sua compagine molecolare, pronta a sfaldarsi a ogni cambio di temperatura e al di sotto di una determinata soglia di intensità. Ma esso è sempre pronto a rinascere dalla sue ceneri, poiché i suoi elementi costitutivi rimangono nella stessa aria che respiriamo, come comprovano la disperazione, le ideologie disperate e folli, i tentativi di appropriarsi

di nuove luminose frontiere di vittimizzazione che caratterizzano il nostro mondo. Esistono poi dei fenomeni che mostrano già un'infezione incipiente, e che possono trovare nei paesi in via di sviluppo un terreno di coltura adeguato. Sotto la pressione di una globalizzazione che desacralizza, sbriciola e rende via via più uniformi le antiche società e culture, e nel momento stesso in cui ne provoca un'esplosione demografica esponenziale, sono i paesi del secondo e del terzo mondo a riprodurre con fedeltà involontaria quelle condizioni di sbandamento in cui si era trovata la vecchia Europa decenni prima. Alcuni regimi di questi paesi hanno riproposto l'incubo totalitario, come l'atroce regime dei khmer rossi in Cambogia; molti altri hanno sviluppato regimi intermedi, con chiari segni di regime totalitario che non sono arrivati a piena maturazione, per la resistenza residua di qualche struttura tradizionale o per la mancanza di una popolazione e di risorse sufficientemente grandi, senza contare la necessità di un apparato amministrativo e statale capace di esercitare il terrore: il caso che si potrebbe fare è forse quello della Cina maoista, che, dopo la stagione della rivoluzione culturale che aveva non pochi tratti in comune con lo stalinismo, ha trovato la formula del proprio *katéchon* in una inedita combinazione di comunismo e sviluppo capitalistico, che sembra realizzare su larga scala il tentativo messo in piedi a suo tempo da Lenin nella NEP (Nuova Politica Economica), il breve compromesso capitalistico a cui ha posto tragicamente fine Stalin. Mentre l'Unione Sovietica dopo la morte di Stalin ha recuperato per qualche decennio una funzione di *katéchon* politico-militare che alla fine è collassata dinanzi al disastro economico, nel caso della Cina assistiamo a un'espansione economica che in queste proporzioni non ha precedenti, e che forse ha sfruttato la tenuta culturale e sociale di strutture sociali come la famiglia, ma viene da chiedersi quali potranno essere gli scenari futuri, quando, com'è da attendersi, le modificazioni della società saranno così capillari e diffuse da trasformare la Cina in un gigantesco Occidente. Accanto a questi fenomeni poderosi, e sufficientemente complessi per alimentare le nostre speranze, ve ne sono altri che sembrano fatti apposta per scoraggiarle.

Tra i focolai di infezione bisogna mettere senz'altro il terrorismo globale dei nostri giorni, che ha tutte le caratteristiche di una nuova ideologia totalitaria capace di minacciare l'intero pianeta, con enormi risorse finanziarie, e un movimento estremamente diffuso, che rischia di prendere il posto di una grande religione in crisi trasformandola e facendola degenerare in fenomeno propagandistico di massa. Gli indizi in tal senso sono assolutamente inquietanti ed esigono un'estrema allerta, non solo dei nostri sistemi di sicurezza, ma anche, e direi prima ancora, dei nostri strumenti di analisi, vera raffigurazione mentale con cui riconoscere le varie e multiformi figure dell'Anticristo nei nostri poco pacifici giorni. Finché non riuscirà a coinvolgere grandi masse, il terrorismo globale non può comunque sperare di dare corpo ai suoi deliranti disegni di dominio mondiale, e il controllo di grandi masse implica pur sempre il controllo di territori vasti e soprattutto popolosi. L'interrogativo da porsi è cosa potrebbe accadere nel momento in cui le risorse petrolifere che sostengono molti governi dei paesi arabi e islamici si esaurissero o vedessero un calo vistoso della domanda, provocando una crisi economica che finisca di sgretolare società già messe a dura prova da cambiamenti che la loro orgogliosa cultura non aveva preventivato. Ma se Messene piange Sparta non ride. Che ne è del vecchio Occidente, stordito dalle sue tre-

gende totalitarie e consegnato a un benessere che, almeno in Europa, assomiglia a un pensionamento di lusso, se non a una specie di rimbambimento dorato?

Svariati focolai di infezione sono ancora riconoscibili nel nostro mondo, a riprova che restiamo pur sempre il luogo originario di speciazione dove assistere alla massima varietà genetica dei microorganismi totalitari che invadono l'intero pianeta, così che, se non siamo più al centro del palcoscenico storico, ne rimaniamo forse pur sempre il laboratorio di analisi. A presentarsi come possibili ceppi di nuove pandemie, sempre debitamente esportabili, sono le grandi concentrazioni finanziarie ed economiche, i mezzi di comunicazione di massa, l'ideologia tecnocratica che vuole asservire ai suoi scopi l'immagine stessa dell'uomo. In questi ambiti è nondimeno osservabile un prevalere dell'interesse privato che, pur continuando ad arare il terreno dello sbriciolamento culturale e sociale su cui la mala pianta del totalitarismo può metter radice, non riesce a costituirsi come ideologia e movimento. Se c'è un candidato fra queste forze è probabilmente il terzo, lo scientismo tecnocratico, che da molto tempo sta affinando e rilanciando i suoi idoli, e che potrebbe combinarsi con gli altri due in un micidiale movimento socio-economico capace di assumere proporzioni planetarie. In tutte queste realtà si assiste a una spiccata tendenza a costituire centri di potere parallelo od occulto che non entrano dentro lo Stato ma piuttosto lo fiancheggiano, sfruttandolo e svuotandolo dall'esterno in modo analogo ai movimenti totalitari. La diagnosi, se esatta, non è tanto fausta, ma indica perlomeno possibili linee di azione.

Allo scopo di controllare il fenomeno sarebbe opportuno, più che giungere a un'abolizione dei centri occulti di potere che non rientra nei mezzi delle attuali democrazie, garantire almeno l'esistenza di più gruppi di potere in concorrenza tra loro. Tutto ciò non è affatto rassicurante, va da sé, e dà l'idea di quanto sia precaria la nostra situazione che, se non è totalitaria, è sempre suscettibile di diventarla, facendoci assaggiare un'ampia serie di fenomeni che, più che pre-totalitari, sarebbe esatto definire pre-anticristici. Ed è coerente e, credo, non del tutto inutile aggiungere che l'unico *katéchon* immediatamente spendibile è un qualunque regime di democrazia purché funzionante. Tutto sommato, non possiamo vantare anche in questo campo una sorta di primato di speciazione al quale fare ricorso? Anche la democrazia tuttavia periclita e crolla quando ne vengono meno i pilastri morali fondanti, sulla cui fragilità passata e presente è sufficiente spendere poche parole. Hitler è andato al potere tramite elezioni, e qualsiasi potere maggioritario, in assenza di garanzie di origine etica, non è che linciaggio, come già sapevano i greci. I regimi totalitari hanno dimostrato con quale impressionante facilità e rapidità intere nazioni anche di grande cultura possano sovvertire standard morali che sembravano ormai garantiti. Il totalitarismo è la testimonianza del fatto che non abbiamo più garanzie a cui fare un ricorso immediato. Ancora una volta, siamo in presenza di dèmoni, non di semplici virus o retrovirus, e l'epidemia che dovremmo fronteggiare non pertiene al visibile. Una riflessione politologica realisticamente cosciente delle forze anticristiche continua dunque a porci drammaticamente il problema di come "tenere" il freno, di come trattarlo e trattenerlo fra noi.

Qual è insomma il vero, o l'ultimo *katéchon*? Ritorna adesso l'altra chiave di lettura della *II Tessalonicesi*, quella che lo identifica nell'azione planetaria della

comunità dei credenti, della Chiesa. L'ipotesi regge e funziona magnificamente, non appena per comunità dei credenti non intendiamo una Chiesa trionfante, ma un "resto" che testimonia e che lotta. È quel che è avvenuto durante nazismo e stalinismo, ed è quel che avviene nei vari regimi che, con approssimazioni diverse, hanno cercato e cercano attivamente di ripetere i fasti di orrore di questi due modelli incombenti. L'ultima parola in questi casi, come il Vangelo afferma e come Schmitt ben sapeva, l'ultima "sovranità" non traducibile in termini politici e umani, è quella del testimone, del martire. Anche i martiri possono tuttavia dover testimoniare solamente davanti a Dio, e non più davanti a un'umanità completamente degenerata e impazzita. Questo non toglie valore al martirio, ma impone alcune riflessioni conclusive.

Se spingiamo agli estremi queste considerazioni, possiamo ottenere uno sgretolamento finale, in cui la testimonianza del figlio di Dio messo in croce e risorto sia pressoché cancellata e cessi di agire pubblicamente in qualunque maniera, una situazione catacombale e tombale estesa all'intero pianeta, senza più ridotti di democrazia o di qualche altro *katéchon* che consentano un rifugio agli oppressi o meglio ai più fortunati tra loro. Un panorama da incubo ormai realizzato su scala planetaria, sul quale la Arendt non manca di ammonire verso il termine della sua indagine:

Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale; e anche se gli esperimenti compiuti, lungi dal cambiare l'uomo, sono riusciti soltanto a distruggerlo, non si devono dimenticare le limitazioni di tali esperimenti, che richiederebbero il controllo dell'intero globo terrestre per produrre risultati conclusivi.<sup>33</sup>

Questo ammonimento ci ricorda l'assoluta necessità di difendere la vittima rivelata in un mondo in cui i movimenti mareali di massa sono divenuti cronaca quotidiana, e di difenderla non per dei vaghi ideali di una realtà intramondana indenne da ogni violenza, in nome di un regno di Dio reificato e irrealizzabile che sarebbe la caricatura anticristica di quello evangelico, ma per difendere la sopravvivenza morale e simbolica dell'essere umano, da cui dipende ogni altro genere di sopravvivenza. Che la fine del mondo debba un giorno venire è un motivo che non toglie bensì aggiunge valore alla lotta mirante a non farne una rivelazione d'orrore, a non degradare la fine, e l'idea della fine che accompagna la nostra avventura, in cancellazione non solo della salvezza, ma del suo desiderio. Quanto siamo lontani da tale scenario?

<sup>1</sup> Preciso che quando mi riferisco all'Anticristo come persona o come principio assoluto userò la maiuscola, mentre mi riferirò all'anticristo come funzione generale con la minuscola.

<sup>2</sup> Tr. mia. Nel commentare il passo tengo conto delle osservazioni di R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, tr. it. di C. Benetazzo, Cittadella, Assisi 2000, pp. 458-72, che uniscono in modo equilibrato il metodo storico-critico e una visione più contestuale. Sforzata la traduzione "è un'ultima ora" (espressione oltretutto innaturale in italiano) proposta ne *L'Anticristo*, vol. I, *Il nemico dei tempi finali*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, Milano 2005, p. 9: essa dipende dal diffuso convincimento che l'escatologia realizzata della scuola giovannea sia incompatibile con l'attesa di un'escatologia futura (Ivi, p. 437), ma fra i due aspetti correttamente intesi non vi è affatto contraddizione.

<sup>3</sup> La critica principale che farei alla peraltro erudita e utilissima antologia *Il nemico dei tempi finali*, cit., è che i curatori non vi includono i passi evangelici e neotestamentari che preparano la nozione di Anticristo: in tal modo l'applicazione del metodo storico-critico risulta troppo limitativa.

<sup>4</sup> Sull'escatologia già realizzata nell'Apocalisse si veda E. Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, SEI, Torino 2002, pp. 25-30, anche se l'autore parte dal presupposto che la lettura più normalmente profetica riguardante il futuro sia in contrasto con la lettura del passato e del presente correttamente intesa.

<sup>5</sup> E. Corsini, *Apocalisse*, cit., p. 225.

<sup>6</sup> Che sia questa l'interpretazione corretta risulta da E. Corsini, *Apocalisse*, cit., pp. 256-59.

<sup>7</sup> E. Corsini, *Apocalisse*, cit., pp. 250-55.

<sup>8</sup> Come sostiene E. Corsini, *Apo-*

*calisse*, cit., pp. 255-71; le interpretazioni tradizionali vedono nella seconda bestia un'allusione alla natura idolatrica del potere romano (P. Prigent, *Il messaggio dell'Apocalisse*, tr. it. di E. Lasagna, Borla, Roma 1982, pp. 180-82), ma non risultano convincenti.

<sup>9</sup> Vedi i testi di Ireneo raccolti ne *Il nemico dei tempi finali*, cit., pp. 29-69, con relativo commento. Poco felice la scelta dei curatori di denominare la sezione della loro raccolta inaugurata da Ireneo "L'invenzione dell'Anticristo".

<sup>10</sup> Il fatto che l'unica vera pointe teologica della Lettera consista in una correzione di tiro rispetto alla precedente (e rispetto anche ad analoghe attese di parusia imminente espresse nella I Corinzi, posteriore alla I Tessalonicesi) fornisce validi argomenti all'attribuzione deutero-paolina (concordo con le osservazioni di G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo*, Borla, Roma 1980, pp. 150-52; v. anche L.J. Lietard Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden 1996, pp. 81-85).

<sup>11</sup> S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 1999, p. 96.

<sup>12</sup> La circostanza che la frase abbia posto difficoltà nei primi sviluppi della cristologia dimostra a mio avviso che si tratta di un logion originale di Gesù, a differenza della tesi di molti interpreti, secondo cui il passo presupporrebbe già una riflessione cristologica: non si vede in base a quali presupposti i primi teologi cristiani avrebbero dovuto coniare una distinzione così oscura e fonte di dubbi, al punto che gli evangelisti hanno avuto bisogno di farla precedere da un'affermazione assoluta di inerranza adattando un altro logion.

<sup>13</sup> Jacob Taubes, nella sua stimolante interpretazione di Paolo (*La teologia politica di san Paolo*, tr. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997), sottovaluta questi aspetti, che fan-

no pensare a un'evoluzione del suo pensiero poi proseguita dalla sua scuola.

<sup>14</sup> R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2001, pp. 235-36.

<sup>15</sup> R. Girard, *Vedo Satana*, cit., pp. 133-37.

<sup>16</sup> R. Girard, *Vedo Satana*, cit., p. 242. Nel passo l'autore cita in nota lo studio di Wolfgang Palaver, *Hobbes and the "katéchon": The Secularization of Sacrificial Christianity*, in *Contagion*, primavera 1995, pp. 57-74.

<sup>17</sup> Il rovesciamento del mito. Conversazione con Maria Stella Barberi in R. Girard, *La pietra dello scandalo*, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2004, p. 139.

<sup>18</sup> R. Girard, *La pietra*, cit., p. 141.

<sup>19</sup> Mi riferisco appunto a Wolfgang Palaver e Maria Stella Barberi, che sotto prospettive diverse hanno studiato Schmitt in relazione a Girard. Ciò non significa naturalmente che non ci siano profondi punti di convergenza tra il pensiero girardiano e quello schmittiano, ma che essi devono essere trovati andando al di là dei termini un po' restrittivi che caratterizzano la formazione del pensatore francese.

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002; Id., *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

<sup>21</sup> Si vedano le riflessioni contenute in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 66 ss.

<sup>22</sup> G. Fornari, *Fra Dioniso e Cristo. La sapienza sacrificale greca e la civiltà occidentale*, Pitagora, Bologna 2001.

<sup>23</sup> Questi ulteriori sviluppi sono condotti nella seconda edizione della mia ricerca, che uscirà quest'anno, col titolo modificato *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, per i tipi della Marietti 1820.

<sup>24</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, pp. 319-23.

<sup>25</sup> Si veda la descrizione, degna di Tucidide, che la Arendt fa della situazione in Europa dopo la I guerra mondiale ne *Le origini*, cit., pp. 372-73.

<sup>26</sup> Interessanti quanto da ultimo deludenti le poche annotazioni che Girard dedica ai processi nei regimi totalitari ne *L'antica via degli empi*, tr. it. di C. Giardino, Adelphi, Milano 1994, pp. 150-51 (e altrove): per Girard questa non è che la riedizione più sgretolata e meno convinta degli antichi unanimismi persecutori, mentre per converso l'ideale di giustizia di Eschilo è definito "pre-totalitario" (p. 185). Non si potrebbe essere più lontani dalla determinazione storica della Arendt.

<sup>27</sup> L'immagine del virus è già espressa dalla Arendt, ma la scoperta dell'HIV consente di perfezionarla. È indicativo che il totalitarismo venga validamente descritto dai fenomeni vitali più vicini all'inanimato.

<sup>28</sup> Questo è un *leitmotiv* della riflessione della Arendt sul totalitarismo, ed è la premessa della sua analisi del processo a Eichmann (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964); per una sua espressione concisa ed efficace si può rimandare al saggio *La responsabilità personale sotto la dittatura* in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. 15-40.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Le origini*, cit., pp. 382-419.

<sup>30</sup> Si veda il saggio *Religione e politica* in *Archivio Arendt*. 2. 1950-1954, a cura di S. Forti, tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 139-59.

<sup>31</sup> J. Taubes, *La teologia politica*, cit., p. 132.

<sup>32</sup> H. Arendt, *Religione e politica*, cit., pp. 152-53.

<sup>33</sup> H. Arendt, *Le origini*, cit., p. 628.

# Desacralizzazione, nostalgie del sacro, conflitti

GIULIO M. CHIODI

I

Farò alcune brevi riflessioni sul tema proposto, che manterrò strettamente sul piano dei semplici accenni tematici e in tono di conversazione problematizzante, senza pretesa alcuna di specifiche analisi<sup>1</sup>.

Il tema invita a rivolgere l'attenzione ad alcuni profili della conflittualità che può insorgere in una società che si vuole desacralizzata. Se la presenza del sacro non esclude atti di violenza, anche la desacralizzazione ovviamente li può provocare, a volte proprio in virtù del bisogno di sacralità e di un'instinguibile esigenza di riprodurla, ancorché in forme sostitutive o alterate. Anzi, la consacrazione, il fare sacro, comporta comunque la presenza, alla lettera, di un sacrificio; ed altrettanto dicasi per la riconsacrazione. La fede cristiana vi si richiama quotidianamente nella liturgia eucaristica; ma similmente nella vita comune avviene per gli eventi profani. Sull'argomento credo che la tesi sacrificale sostenuta da René Girard offra tuttora una delle più efficaci chiavi di lettura<sup>2</sup>.

Una prima constatazione: la perdita di un'esistenza fondata su una visione rivelativa del mondo comporta spesso gesti di violenza, che guidati da una inconsapevole mimesi sono compiuti per l'esaltazione di un alcunché, che rievoca la potenza e le energie numinose e totalizzanti che sono dominio del sacro. Si dischiudono, così, le condizioni per la designazione di vittime destinate all'immolazione sacrificale. Talvolta si tratta di nemici, volontariamente o involontariamente considerati come gli indesiderabili o come gli impuri; e spesso i nemici sono anche appositamente modellati come tali, artificialmente costruiti in fun-

zione meramente vittimaria, ai fini di una propria purificazione o rigenerazione. Nella sostanza è quanto avviene, in forma anche incruenta, praticando qualsiasi ben circoscritta ideologia, che prende corpo solo individuando avversari da discriminare, isolare, sconfiggere, condannare, ma talvolta perfino da sopprimere. La rifondazione di una sacralità secolarizzata, per quanto innocua, può avvenire sì a tinte pallide, ma si poggerà immancabilmente su latenze vittimarie. La carenza del dato rivelativo esprime una sacralità mitico-rituale, come diremo più avanti, può sollecitare la richiesta di vittime, quale mezzo di ricostituzione di un'identità significante: il vittimario rifonda in tal modo o purifica l'identitario, perché la presenza della vittima sacrificale colma il vuoto aperto dall'assenza di una realtà sacrale e totalizzante di ordine rivelativo, nella quale ogni comunità efficiente ha la tendenza a riconoscersi.

È ragionando in questa ottica, per esempio, che è stato interpretato il sacrificio di milioni di uomini sui fronti aperti dalle grandi guerre del novecento. Ma vi si può aggiungere anche il sacrificio di intere città e dei loro abitanti, accompagnato da distruzioni di territori, materiali, risorse di ogni genere. Ciò in nome di una sorta di sacralizzazione – così anche potremmo alla fin fine designarla - della patria, della nazione, del potere politico, di ideologie e di progettazioni sociali. Non dimentichiamo che vi sono stati anche sacerdoti che hanno benedetto le armi ed elevato preghiere per il buon esito dei combattimenti, combattendo a loro volta contro confratelli e uomini della medesima fede. È così che i caduti di guerra diventano martiri della patria e che poi si innalzano altari e monumenti per venerarli. Fioriscono tipi di martire di diversa impronta: come vi sono quelli della fede, così compaiono i martiri della nazione, delle rivoluzioni, i martiri del Risorgimento, i martiri della resistenza, i martiri delle foibe, perfino i martiri del lavoro, e poi i martiri che non si possono nominare, perché caduti sul fronte avversario (è risaputo che si commettono peccati di pensiero anche nella società laica e secolarizzata!). Culti e celebrazioni civili si diffondono in questa temperie, sostanzialmente imitando e rievocando le ritualità religiose.

Sono da ricordare, a questo proposito, le riflessioni di Ernst Jünger, tanto evocategli a Parigi di fronte al monumento al Milite Ignoto quanto in un qualsiasi cimitero militare, che vertono sulla sacralità che intrinsecamente e materialmente investe un monumento o un luogo di sepoltura o bagnato dal sangue<sup>3</sup>. L'omaggio silenzioso non può che rivolgersi indistintamente a tutti coloro che, su ogni fronte e indipendentemente dalla parte per cui combattevano, sono caduti, come lo fossero per l'umanità intera. L'esempio appartiene all'ufficialità pubblica, ma si potrebbero, con le opportune accortezze, riscontrare similitudini anche in situazioni della quotidianità privata. Si pensi a taluni aspetti connessi con la cosiddetta sacralità della famiglia o sacralità del lavoro, in nome delle quali si compiono altresì pesanti sacrifici, anche se naturalmente esenti da modalità cruenta. Senza disponibilità a sacrificio alcuno, chiediamocelo sinceramente, quale sacertà può esserci?

A questo punto vorrei citare, in sintonia con quanto detto, George Bataille. E' stata ampiamente diffusa e discussa la sua tesi per cui la società dei consumi nella quale viviamo può essere concepita, data la sua caratteristica di distruggere incessantemente materia naturale, psiche degli individui, energie fisiche ed economiche di ogni genere, come una società del sacrificio continuato, consacratrice dei propri strumenti di consumo<sup>4</sup>. Quante risorse vengono volatilizzate



per mantenere, incrementare, innovare i mezzi di soddisfacimento di bisogni funzionali e voluttuari, che diventano oggetto della devozione collettiva?

Ma qualcuno sembra voler andare più in là. Recentemente è apparso un libro italiano che contiene un breve saggio sulla tentazione di compiere sacrifici umani, che sarebbe affiorata agli inizi del secolo scorso in ben precise cerchie culturali<sup>5</sup>. Questo specifico argomento merita senza dubbio di essere approfondito da appositi studi, che sarebbero molto proficui soprattutto se condotti con una metodologia simbolica.

Qui mi rifaccio soltanto alla menzione degli esempi riportati in quel saggio, ma non dobbiamo dimenticare che ci riferiamo ad un'epoca in cui il sensitivo esoterico ed iniziatico pullulava ovunque in Europa, a incominciare dai sedicenti circoli druidici, diffusissimi soprattutto nel mondo anglosassone, per arrivare ad associazioni segrete di ogni tipo impegnate all'acquisizione di poteri soprannaturali o a provocare immaginifici mutamenti nel mondo, alle sette fuoruscenti da gruppi massonici o in quest'ultimi trasversali, ai più modesti e casalinghi circoli spiritici. L'elenco sarebbe sterminato. Specialmente gli anni venti e trenta, si sa, erano pervasi dall'ossessione del decadimento e della degenerazione della razza umana e dalle tensioni di uno spesso, soltanto immaginario, *experimentum vitae*, rivolto alle più svariate direzioni mentali e fisiche. I due esempi che qui riprendo sono molto emblematici di uno spirito epocale e sono sembrati a qualcuno non solo accarezzare l'idea, ma essere molto prossimi a soddisfare materialmente delle esigenze sacrificali; e tanto più sono esempi significativi in quanto sorti nel cuore di un mondo culturalmente avanzato e per di più ad opera di figure dal profilo intellettuale tutt'altro che secondario.

Il primo esempio riguarda un circolo esoterico alquanto ristretto, che, fondato a Parigi poco prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, faceva parte del cosiddetto *Collège de sociologie*, sotto la denominazione di *Acéphale*. Ne fu membro anche l'appena citato George Bataille insieme a Roger Caillois e a Michel Leiris.

Erede di un misto di giacobinismo e di esoterismo ebraico, sensibile anche al fascino vitalista e innovatore del fascismo, il gruppo si iscrive molto bene nella temperie postnietzscheana e anticristiana che caratterizza l'inquietata ricerca esistenziale e filosofico-ermetica di quegli anni. La percezione della degenerazione operante nella civiltà e il bisogno di rigenerazione e di rinascita spingevano arditamente alla riscoperta di energie che i costumi in vigore, abitudinari e svuotati, depressivi e corrotti - così venivano giudicati - insipientemente eavidamente soffocavano.

Roger Caillois è certamente il personaggio più significativo del gruppo. Passò dal surrealismo al freudismo, poi al marxismo, muovendosi in una logica che fondamentalmente interpreta il mondo sulla base della contrapposizione sacro-profano di impronta durkheimeriana: il sacro, essenziale per ogni religione, trova nei suoi riti il mezzo per regolare i suoi rapporti col profano<sup>6</sup>. Quel che comunque dobbiamo rilevare è che in questa cerchia parigina pare attestata la giustificazione dei sacrifici umani, compiuti nelle civiltà passate e considerati ammirevoli esempi di vitalità. Non solo, ma ivi si è giunti anche a ritenere necessario il rinnovamento di quelle pratiche anche nel presente, come condizione per il superamento delle sue meschine e deprimenti condizioni. Far rinascere, far rinverdire, purificare una società in decadenza comportano naturalmente il compimento di gesti estremi. Nel saggio italiano che ho sopra citato si ricorda

che è documentato il progetto dei membri di *Acéphale* di effettuare sacrifici umani; il gruppo sarebbe addirittura arrivato ad identificare la vittima. Ciò che sarebbe venuto meno nel portare ad effetto l'esecuzione, attenendoci a questa fonte, fu la disponibilità di un materiale esecutore. Versare sangue umano, in ogni caso, sarebbe stato sentito dalla piccola cerchia come sorgente di gioiosa liberazione e di più salda stabilità del proprio sé.

Ma il secondo esempio, significativamente antecedente nel tempo, riveste caratteri di maggiore importanza, non solo perché molto più noto, ma anche per la maggiore incisività dei suoi progetti e per essere stato ispiratore di ulteriori percorsi, e probabilmente anche del gruppo di Caillois. Si tratta della famosa *Kosmische Runde*, fondata a Monaco di Baviera da Karl Wolfskehl, Alfred Schuler e Ludwig Klages e attiva fin dalla svolta nel nuovo secolo XX; un dato di rilievo è che i suoi fondatori erano anche gravitanti, in diversa misura, intorno alla creativa cerchia di Stephan George. È risaputo che talune idee del circolo trovarono più tardi consonanze altresì con alcune componenti esoteriche del nazionalsocialismo.

Respingendo ogni istanza razionalistica e gli apporti delle tecnologie, prendendo le distanze dalle concezioni cristiane, la *Kosmische Runde* cercava di rinnovare lo spirito pagano e tendeva al conseguimento, come fu definita da Klages, di una "goldene Einheit des Lebens", unità che trovava riscontro in quella sorgente di energie vitali che l'amico Schuler chiamava "Blutleuchte", fonte luminosa del sangue<sup>7</sup>. Fu in particolare Wolfskehl ad indirizzare l'attenzione dei Kosmiker sui misteri dell'antichità invitando, fra l'altro, ad attingere chiavi interpretative dalla lettura degli scritti di Johann Jakob Bachofen, mentre Schuler, di cui Klages pubblicò i *Fragmente*<sup>8</sup>, mise in luce soprattutto i caratteri arcaico-materni rappresentati dalle istituzioni dell'impero romano, per trarvi un modello di rigenerazione. Fin dall'anno 1900 appare il periodico *Heidnische Feuerzeichen. Aufruf zu Wahrung und Förderung heidnischer Lebenselemente*, nel quale vengono fervidamente riattivate le radici di un'antichità di religione naturalistica e politeistica, in contrapposizione alla civiltà moderna, vista come uno sviluppo degenerato e degenerante, operato soprattutto dalla diffusione del giudaismo e del giudaico-cristianesimo. Tema dominante sarà appunto l'esaltazione di Dioniso contro Javeh. Queste esperienze giovanili presteranno lo schema di base alla classica dottrina di Klages della contrapposizione tra *Geist* e *Leben*, che figura espressamente nel titolo di un suo scritto<sup>9</sup> e che troverà più approfondite argomentazioni nella sua opera principale, *Der Geist als Widersacher der Seele*<sup>10</sup>.

Il bisogno di recuperare dimensioni della sacralità è evidente e dichiarato. Ma il riferimento alla *Kosmische Runde*, comunque, è qui riportato solo per le connessioni che si possono stabilire col tema del sacrificio<sup>11</sup>.

L'animo vitalistico del tempo e dell'ambiente mostrava la vita come una continua sfida con la morte (è questo, fra l'altro, il senso fondamentale dei riti funebri). La ripresa di miti del paganesimo germanico, la rivisitazione dell'antichità come luogo a cui riattingere le fonti vitali e le energie della rigenerazione personale ed epocale, trovava uno dei suoi punti focali nell'immagine contrapposta di Cristo e di Odino, che in seguito si svilupperà come idea sintonica di contrapposizione dell'aridità della croce alla fecondità della svastica. La croce e la volontà di sacrificio di Cristo sono infatti considerati simbolo di una cultura infiacchita ed automortificante, votata alla propria devitalizzazione e al proprio decadimento,

mentre il sacrificio di Odino (o Wotan) e l'albero della sua autoimpiccagione per i mitici nove giorni (uno dei miti collegati col primordiale frassino Yggdrasil) rappresentano il tributo energetico alle forze della rigenerazione. Queste immagini prenderanno grande risalto nei commenti che Klages stenderà a taluni passi di Alfred Schuler<sup>12</sup>. Tralasciando qui di descriverne i particolari, che sono tracciati a grandi ed energiche tinte, il sacrificio vi è visto come il tributo di sangue che va offerto alla terra, madre della rigenerazione. Vi si scorgono impronte, oltre che dell'antica mitologia germanica, anche, se non prettamente gnostiche, certo gnosticheggianti e non sbaglia Klages, quando vede in Schuler un *heidnische Gnostiker*<sup>13</sup>.

Necessità, dunque, di offrire il sangue alla terra; restituirlglielo, placarla e simbolicamente rifecondarla. Questa è l'idea di fondo che accompagna l'esigenza di sacrificio: è la simbolizzazione della via e del mezzo per rigenerarsi. E ciò si iscrive perfettamente nella visione naturalistica, che, già operante nella cultura delle antiche popolazioni germaniche, conosce il più consistente ritorno psicologico, variamente vissuto, proprio nel primo novecento. Le divinità nascoste nella terra, le intelligenze invisibili che si celano dietro gli elementi e dietro le energie naturali e che guidano il rigenerarsi della natura, sono anche quelle che alimentano la purificazione e la rigenerazione epocale della parte di umanità, che si fa consapevole di tali misteri. Si tratta di un ritorno di ataviche tradizioni dimenticate o soffocate dai costumi cristiani e razionalistici.

Per comprendere appieno la mentalità che sorregge queste concezioni - che nascono dalla spinta interiore a superare la stasi e la regressione dell'anima, imposta dall'adagiarsi sui costumi e allo sviluppo razional-utilitaristico della civiltà occidentale - bisogna interiorizzare l'idea che la vita è costantemente una sfida. Le energie per sostenere tale sfida vanno reperite nelle risorse che la natura e l'istinto esistenziale danno alla vita stessa; e in questa sfida irrinunciabile va compresa la morte. Il sacrificio è solamente una ritualizzazione. Vivere la vita fino in fondo comporta ineludibilmente sfidare la morte; se tale sfida viene meno significa che almeno una parte della vita - e proprio la più "vitale" - non è vissuta. La vita è rinascita e reiterata rigenerazione: fare propria questa realtà comporta aver davanti a sé anche, e iniziaticamente attraversabile, la morte, anzi significa includerla nel proprio orizzonte di azione; vuol dire che senza la morte di alcunché non si vive e che la morte, sul piano simbolico, diventa anche una dimensione da esperire: morire per rinascere. Purificazione anche, e tensione al redimersi materiale e spirituale<sup>14</sup>. Spiritualmente inteso, il sacrificio appaga infatti un bisogno di redenzione; mentre sotto il profilo teologico e sacrale si potrebbe dire, invece, che il bisogno di redenzione costituisce un sostituto della rivelazione, anche qualora quest'ultima venisse direttamente o indirettamente invocata.

In tal caso ci troviamo di fronte ad una tensione che, in chiave assolutamente laica e diluita dalla ricerca dei comodi quotidiani e dalle etiche sociali, si traduce nelle più svariate istanze ideologiche. La logica sottesa, ragionando su questo piano, è sempre quella di dover sacrificare - il che non vuol dire necessariamente di dover materialmente immolare qualcuno - esseri umani e talune realtà per santificare talaltri e altre realtà; e altresì sacrificare se stessi, magari iniziaticamente, per potersi ricongiungere con le forze elementari e con le dimore delle Madri, per poterne poi uscire rinati e rigenerati, simbolicamente resi eterni<sup>15</sup>.

Non è del resto lontano da queste aspirazioni, se non nelle forme non così accentuate, quel che veniva coltivato nei contesti individuali e familiari dalla buona borghesia del primo novecento: è il periodo della grande fioritura del *Kurort*, col culto della salubrità da ricercare nell'incontaminata natura dei boschi, della montagna, dei bagni termali e dei metodi idroterapici di Kneipp, e parallelamente col culto della devota ricostituzione della persona unitaria (fisica, mentale, emozionale). Parimenti è il periodo in cui nasce – basti pensare alla psicanalisi di Freud - una vera e propria religione della psiche, con tutte le sue “eresie” interne ed esterne. Purificazione, rigenerazione, liberazione, salutare e salvifica. In tutto questo vastissimo fibrillare culturale ed epocale la matrice salvifica è sempre considerata la natura nelle sue proprietà segretamente nascoste; è il ritorno alla fonte e alle sue energie elementari. “L’origine è la meta” ha dichiarato Karl Kraus.

E’ ovviamente impossibile, nel breve spazio che qui mi devo riservare, contestualizzare la tematica del bisogno di sacro e dei multiformi modi di riscoprirlo: il solo accenno ad un contesto plausibile richiederebbe la mobilitazione di una materia sterminata, in campo letterario, filosofico, artistico, antropologico, archeologico, psicologico, storico, filologico, naturalistico e così via. Un elenco sarebbe arido, una selezione sarebbe già esorbitante e nessuna menzione isolata è in grado di essere tanto rappresentativa. I due esempi sopra riportati, francese e tedesco, suggeriti dal libro che sopra ho citato, debbono bastare ad introdurre il nostro tema, sul quale desidero avanzare qualche osservazione generale.

## II

Quando non si parla in sede analitica e specialistica, abitualmente si ricorre praticamente ai termini di “sacro”, di “religioso”, di “culturale” e di “rituale” quasi come a sinonimi. A questo proposito credo che incida notevolmente soprattutto l’uso politico più corrente dell’espressione “religione”.

A tutta prima, nei contesti più generici, il riferimento a “religione” sembra suggerire l’accoppiamento a credenze dotate di intransigenza o di contenuti incondizionati. Accade più marcatamente presso il modo di pensare diffuso tra chi considera i conflitti sociali e politici come più consueti e più cruenti quando ispirati a visioni religiose. Questo modo di pensare è nel contempo propenso a sostenere che i processi di desacralizzazione operati dalla modernità siano da porre come condizioni per la riduzione delle conflittualità tra i popoli. Si tratta di una tesi non a caso ricorrente soprattutto tra coloro che più di tutti tendono a confondere il sacro col religioso e che pensano alla presenza del fattore religioso negli ordinamenti politici come motivo di discriminazioni sostanzialmente illecite e particolarmente incline a sollevare conflitti interni ed esterni. Una veduta del genere, nei tempi ora correnti, si mostra sovente rafforzata dai gravi attentati terroristici e dalle vicende belliche che coinvolgono il mondo islamico, nel quale appartenenza a costumanze religiose viene ripetutamente chiamata in causa e interpretata dagli avversari quale responsabile o tutt’al più principale fautrice dei disordini e degli *status* di belligeranza.

Occorre prima di tutto farsi qualche chiarezza sul significato che si intende attribuire al termine “religione”.

In un'ottica coerente con la visione simbolica e in correlazione con la sacralità, la religione si deve considerare come un'esperienza o un vissuto costumale e sentimentale dell'esigenza di sacro e di collegamenti con ambiti e potenze superiori a quelle immediatamente disponibili nella contingenza.

Ma se noi per religione intendiamo solo un vincolo idiointeriorizzato di carattere psicologico o costumale - potremmo anche definirlo ideoaffettivo - un vincolo, cioè, che si basa sulla condivisione psico-ideologica di credenze o comunque su radicati ideali comuni, e ci riferiamo dunque ad una realtà di tipo semplicemente identitario, allora abbiamo a che fare con un vero e proprio sentimento di appartenenza, quali che siano i suoi contenuti; ma in tal caso, cioè nel solo ambito di un'identità collettiva, si prescinde di fatto dalla necessità che vi sia invocata la presenza del divino o il richiamo diretto a principî rivelativi o a verità considerate trascendenti.

Attribuendo il concetto di religione ad un fenomeno culturale così genericamente estensibile, può avere certamente molto senso il possibile accostamento di conflitto e religione, ma allo stesso titolo di quello che si può fare anche tra conflitto e una qualsivoglia ideologia dichiaratamente laica<sup>16</sup>. Concezione religiosa e concezione laica sono, a questo livello, sul medesimo piano e le potenzialità violente sono le medesime; simili sono i mezzi di esercizio della violenza, simile l'impegno nello scontro, identiche le probabilità di addivenire ad atti di sopraffazione: si può scatenare un conflitto tanto in nome di una religione più o meno ufficiale, quanto in nome di ideali perfettamente laici e rigorosamente materialistici. Le guerre si sono susseguite nella storia per la religione, senza la religione, contro la religione; in proposito il passato e il presente non sono certo avari di esempi.

Merita un'osservazione incidentale, a questo punto, la mentalità che si dice laica. Il laicismo mostra i suoi insanabili equivoci, quando nei fatti risulta praticato come una sorta di religione, che vuole sopprimere la religione stessa o le diversità tra religioni o considerare le religioni come una innocua e irrilevante opzione individuale o di gruppo. Di fatto le differenze che si sentono di tanto in tanto avanzare tra laico e laicistico - pensando al primo non semplicemente come opposto di "confessionale" ma come atteggiamento libero da dogmatismi e da costumanze fideistiche, aperto alle alterità di pensiero, e al secondo come atteggiamento di carattere oclusivo e dogmatico - ridotte alla sostanza si risolvono, bisogna riconoscerlo, in semplici sofismi.

In verità, al di là dei loro contenuti e delle loro forme, sono in gioco soltanto le convinzioni; o, meglio ancora, l'intensità con cui sono vissute. È per sottolineare tale intensità che nel linguaggio comune si ricorre frequentemente al termine "religione"; ed ecco allora che religione si fa sinonimo di un qualsivoglia "credo" interiorizzato, ossia di una convinzione profondamente radicata, introiettata, insostituibile e irrinunciabile, per difendere la quale si è magari disposti anche a combattere armati, altresì a perdere la vita, ed ancor più a toglierla a chi si configuri come nemico. Religione diventa qui l'equivalente del fanatismo, con tutte le conseguenze anche di natura violenta, che ne possono conseguire. Ma al fanatismo, si sa, può pervenire qualsiasi tipo di ideologia, la si voglia o no catalogare come religiosa.

Distinzioni a proposito di quanto ora detto hanno senso soprattutto in due direzioni: quella concernente i contenuti nonché i mezzi e quella che concerne i

modi: sui contenuti e sui mezzi si possono raffigurare specifiche ritualità. Le religioni osservano, naturalmente, i loro riti. Nel merito si possono dare religioni - come soprattutto talune primitive - che prevedono ritualità cruenta e sacrificali. Non si può dire che queste abbiano caratteri volutamente sanguinari e bellicosi, se non nei limiti dell'esprimere convinzione nel combattere le forze maligne e nell'accattivarsi quelle benigne. Comunque, anche le guerre secolari combattute dai paesi cosiddetti civili - che nel frattempo proclamano la condanna di ogni guerra - obbediscono a loro ritualità d'ordine bellico: si pensi ai codici e alle convenzioni militari e - perché no? - ai residui dei codici d'onore guerrieri e cavallereschi, che, pur se oggidi poco osservati, si ispirano pur sempre a regole e a ritualità che governano comportamenti armati e di stampo bellico. In questo ordine di idee le uniche distinzioni che si possono fare riguardano i mezzi adottati e sono irrilevanti; infatti non vi sono né regole né consuetudini che stabiliscano quali mezzi violenti competano a credenze religiose e quali a credenze laiche.

Per quanto concerne più da vicino il modo di agire, c'è da dire soltanto che: si può combattere lealmente o slealmente. Per la nostra tradizione europea questa distinzione ha uno sfondo prettamente cavalleresco, anche se possono indubbiamente insorgere discussioni sulla qualificazione di cavalleresco e sulla sua esatta natura. Ma quanto ora più importa è che, spostando di poco l'ottica e sempre attenendoci al piano generalmente politico, argomenti del genere introducono immancabilmente in tema di amplissima portata e di elevata controversia, che sempre emerge nelle valutazioni dei conflitti bellici. Si tratta del vecchio problema della guerra giusta o ingiusta. Giusto ed ingiusto: chi lo stabilisce? Chi è giudice obbiettivo? E ci può essere un giudice obbiettivo in queste circostanze?

Se si pensa alla guerra, è ineludibile che ogni parte ritenga di essere nel giusto mentre quella avversaria sia vista invece nel torto ed è difficile immaginare che chi scateni una guerra creda nel contempo di non aver ragione nel farla, cioè di essere nel giusto. Si accusa moralmente, per esempio, chi proclama la Guerra Santa, ma tutti i contendenti dell'una e dell'altra parte si sentono nel giusto e non dovrebbe scandalizzarsi nessuno se si sostenesse che, sotto questo profilo, tutte le guerre sono sante. Solo il terzo esterno o, all'interno, singoli combattenti o gruppi potrebbero ragionevolmente pensare all'ingiustizia di una guerra o anche di tutte le guerre in generale; ma quali sarebbero, anche in questo caso, i criteri oggettivi di giudizio, ai quali il terzo esterno si atterrebbe? Le violenze che si compiono in stato di guerra appaiono sempre avvolte, in ultima analisi, da un alone di obbedienza a principî o a comandi ritenuti superiori all'arbitrio e comunque legittimati. E in nome di tali principî e di tali comandi sono pienamente giustificati gli stessi sacrifici di vite umane. È da tenere, in ogni caso, in considerazione un fatto: ci si sacrifica solo per qualcosa che si ritiene sacro, altrimenti esso non sarebbe affatto degno di sacrificio, né sarebbe plausibilmente sacro ciò che non valga un sacrificio; lo dice anche il termine stesso di "sacrificio", farsi sacro o fare sacro, consacrare.

Sacrificio: riprendendo questo concetto, sopra ripetutamente menzionato, entriamo nel nucleo più vivo del nostro tema.

### III

Parlando di desacralizzazione è opportuno precisare l'accezione nella quale adottare il concetto di sacro, che, se ci discostiamo dagli usi comuni del termine che abbiamo sopra accennato, non è affatto sinonimo di religioso. Possiamo definire "religioso" quanto si riferisce ad un sentimento consolidato dalla consuetudine, che si esprime mediante un legame stabile con talune credenze, che vengono tramandate di generazione in generazione. Quanto al sacro, della sua nozione sono ricorrenti multiformi versioni, quasi sempre piuttosto approssimative, salvo il caso di teologi o di studiosi che parlano da esperti dell'argomento. Molte di tali versioni hanno carattere oscuramente sociologico, altre invece si avvalgono di competenze mitologiche; talune relegano l'esperienza sacrale nell'ordine delle superstizioni; altre ancora scorgono nel sacro le prerogative del misticismo oppure, adottando parametri di giudizio morali o psicoantropologici, riducono le visioni sacrali alla stregua di alterazioni della immaginazione e dello spirito. Senza entrare nel merito delle svariate definizioni e degli svariati criteri che le ispirano, per quanto riguarda l'ottica filosofica e simbolica politica è possibile rilevare alcuni aspetti incidenti sul comportamento collettivo, che ci consentono di individuare le specificità di una realtà che a giusto titolo è definibile sacrale.

Il sacro comporta, prima di tutto, la presenza di un centro. Tutta la realtà gravita intorno ad esso, che si fa punto di riferimento centripeto e centrifugo insieme, in quanto dotato di una propria forza irradiante e al tempo stesso attrattiva. Il sacro infatti è possessivo e pervasivo, attrae a sé e dirige il comportamento di chi ne è posseduto e pervaso. Produce riferimenti potentemente identitari, nei quali la comunità trova senso a se stessa e al suo operato, ai quali attinge sostanza ed energia<sup>17</sup>.

Un punto è essenziale: la natura di tale centralità è rivelativa. L'essere manifesto in virtù di una rivelazione significa che il sacro non può essere volontariamente stabilito, non può essere frutto di decisioni private o collettive, non può essere escogitato o concepito in virtù di accordi e convenzioni, non può essere espressione, insomma, di creazioni soggettivamente cosce e non può essere neppure imposto da chicchessia. Il sacro si manifesta da sé come una vera e propria totalità. Si dà da sé, con potenza incondizionata, essendone i posseduti soltanto strumenti della sua manifestazione.

Il sacro, inoltre, si esprime in maniera mitica ed è vissuto e trasmesso in forme mitiche e nel contempo rituali. Il mito è anche – e ciò non sfugga – un modo di conoscenza e non già uno stato di pre-conoscenza, come erroneamente sostengono i positivisti<sup>18</sup>. Alle modalità espressive e cognitive del mito si aggiungono, infatti, quelle della ritualità, caratteristica che non può assolutamente mancare in un contesto sacrale, dal momento che il rito è strettamente connesso con gli aspetti rivelativi, li rende percepibili, li celebra, li alimenta, li riproduce. Il mondo sacrale potrebbe correttamente definirsi, in ultima analisi, come una realtà mitico-rituale. Realtà e non fantasia, perché vissuta e produttiva di propri effetti. Il rito, che è coesenziato al mito, interpreta e nel medesimo tempo mantiene in vita il mito, al tempo stesso regolandolo, ritmandolo, ordinandolo ed aspettando per lo più in forme gerarchizzate la realtà numinosa che al mito medesimo è sottesa.

Ricorre l'occasione, a questo punto, di introdurre un'ulteriore precisazione:

essa riguarda la differenza tra numinoso e sacro. Il sacro, in virtù della sua natura rivelativa, contiene sempre in sé ciò che definiamo numinoso, ma non si limita a una sua ricezione passiva o confusiva, bensì ne è una sorta di organizzazione intorno a un centro o un asse irradiante. Più precisamente possiamo dire che il sacro è una ritualizzazione del numinoso, che ne ordina e irradia la sostanza.

Il puramente numinoso è in se stesso un'energia potente, travolgente, possessiva, che agisce in forma sconvolgente e caotica, è il dionisiaco assolutamente informe e dissolutore di ogni forma; il sacro, invece, riveste il numinoso di manifestazioni sacerdotali, facendosene, così, la sua espressione ordinata e ritualizzata.

Ci sarebbe molto da discutere intorno alle particolarità emergenti dalla definizione ora data di sacro<sup>19</sup>, come del resto su sue non sempre concordanti nozioni<sup>20</sup>, ma per quanto si dirà qui in merito alla desacralizzazione, che è il nucleo del nostro tema, possono essere sufficienti le poche osservazioni che ora aggiungeremo.

Per entrare più correttamente, dal punto di vista simbolico, nel merito della nozione di desacralizzazione, bisogna insistere sull'elemento rivelativo, al quale abbiamo appena fatto cenno. Appartenere ad un ordine rivelato, secondo quanto si è detto, significa essere parte integrante di una totalità, tale per cui il proprio vissuto è completamente situato all'interno di un corpo mitico-rituale, che ne segna globalmente il sentire e l'agire; la potenza che plasma la compagine di tale corpo non pone problemi di dimostrazione, non comporta ricerche sulla verità, non prospetta contrapposizioni tra realtà naturale e realtà soprannaturale, costituendo un tutt'uno inscindibile, materiale e spirituale insieme. Il sacro dunque, come realtà rivelativa, nella sua centralità numinosa e irradiante, costituisce un *axis mundi* in se stesso completo e perfetto<sup>21</sup>.

Dire *axis mundi* significa individuare la struttura elementare del sacro. Tale struttura elementare, in sintesi, si presenta tripartita gerarchicamente in un piano superiore, un piano intermedio e un piano inferiore. Il piano superiore rappresenta il luogo della luce, della energia rivelativa e delle forze positive e vivificatrici, il piano inferiore rappresenta il luogo della tenebra, della degenerazione oscuratrice e delle forze negative, il piano intermedio è quello abitato dagli esseri umani, soggetti ad essere sospinti verso l'alto, cioè verso le forze luminose e centripete del cosmo sacrale, oppure verso il basso, cioè verso la disgregazione, verso il male, verso la punizione e le nebbie dell'universo cosmico. Spesso gli spiriti che abitano la zona infratellurica hanno comportamenti simili a quelli che popolano le zone misteriose ed ostili che si estendono al di là della cerchia del cosmo sacro, che fa perno sul proprio *axis mundi*.

L'*axis mundi*, naturalmente, può essere letto anche come l'*axis sui*. Interiormente considerato esso rappresenta infatti la struttura elementare del sé. Il coinvolgimento della soggettività nella struttura identitaria della visione sacrale comporta naturalmente quella forma di totalità, che si dà nella interdipendenza proiettiva tra soggetto e realtà mitico-rituale. Un'osservazione ovvia ed esemplificativa: è semplicemente intuitivo immaginare che qualsiasi essere normale debba ritenere che vi sia sempre qualcosa al di sopra di se stesso, giacché egli certamente non si sentirà come l'ottava meraviglia, tanto meno la superiore e riassuntiva delle altre sette; ed è nell'ordine della medesima normalità che egli debba anche essere convinto che vi sia sempre qualcosa di inferiore al proprio essere, assomigliando al quale saprebbe di peggiorare ed abbruttire la propria



natura e le proprie condizioni. Un essere normale, in breve, non può credersi né il punto più alto né quello più basso dell'universo. Questa banale osservazione ci aiuta a cogliere il significato primario dell'*axis mundi*, che contemporaneamente è *axis sui*: ciò che vale per un singolo soggetto può valere, nei limiti della struttura assiale, anche per una collettività.

Da quanto abbiamo detto è facile arguire che, nelle dimensioni del sacro, la gerarchizzazione tra alto e basso è stabilita da una manifestazione rivelativa, misticamente e ritualmente vissuta. L'effettiva entità della rivelazione può sostanziarsi di forme e contenuti diversi, ma il fattore più importante - e su questo punto si deve insistere - è che rivelativo significa qui un'alternativa radicale e totale a tutto ciò che non appare darsi da se stesso e che nasca in forme convenzionali, contrattate, deliberate, che sia voluto da singoli, da maggioranze o minoranze: il rivelantesi è riconosciuto incondizionatamente come tale e in esso ci si riconosce necessariamente, perché nel manifestarsi si impossessa, dal momento che la sua stessa manifestazione è incondizionatamente possessione.

Il concetto di desacralizzazione, allora, si ricava automaticamente. Desacralizzazione significa semplicemente negazione della realtà rivelativa e della possibilità stessa del dato rivelativo.

Per far cogliere la portata simbolica, e quindi esistenzialmente partecipata, del complesso fenomeno che si definisce desacralizzazione, sono consueto ricorrere congiuntamente a un'immagine geometrica e ad un concetto puntuativo: la piramide e la prospettiva.

Il sacro, strutturante come si diceva un *axis mundi*, si stabilisce sempre con un rapporto gerarchico-piramidale. Delimita, precisamente, un proprio spazio - che idealmente rappresentiamo col volume di una piramide - che mantiene il proprio asse ponendo il vertice nella sfera superiore luminosa (il piano superiore), dominando col suo corpo quella terrena (il piano intermedio) e arginando quella tenebrosa infratellurica (il piano inferiore). Mediante la ritualità che lo rivela e lo fa sensibile, il sacro salvaguarda dalla minaccia delle forze inferiori e, mediante la celebrazione gerarchica della sua luce, tiene lontana anche quella ingannatrice delle tentazioni degli spiriti aerei. In tal senso si manifesta con quella totalità, cui sopra si accennava, e come realtà perfettamente ed esaustivamente cosmica. Il sacro è un cosmo esaustivo, è addirittura il *cosmo*.

Come rendersi conto, allora, della natura della desacralizzazione, la negatrice del rivelativo, una volta rappresentato il sacro nei termini di cui sopra? Qui ci soccorrono appunto l'immagine geometrica e il concetto puntuativo, rispettivamente della "piramide" e della "prospettiva". Entrambi, prima di tutto, ci offrono un'efficace chiave simbolicamente introduttiva dell'età moderna, ossia dell'età a cui noi siamo consueti associare lo svilupparsi del fenomeno della secolarizzazione, che, correttamente intesa, è un effetto storico-culturale della desacralizzazione<sup>22</sup>.

Se noi immaginiamo di rovesciare la piramide dell'assialità sacra in modo che il suo vertice, rivolto al mondo superiore rivelativo, venga collocato sul piano terreno, cioè sul piano intermedio - ponendo così tale vertice a livello di mondo alla portata umana, cioè alla immediata portata dei nostri sensi e della nostra ragione - allora in luogo di una visione sacrale si stabilisce una visione immanentistica e logico-naturalistica: in luogo del mito, cioè, subentra la ricerca cognitiva, e in luogo della ritualità subentrano le tecniche. Questo è il tipo di visione del mondo,

inaugurato dall'età moderna, che si instaura a partire dall'introduzione di principî prospettici. Il doppio vertice piramidale (alto e basso), rispettoso dell'*axis* che era ancora saldamente mantenuto nelle visioni medievali, col rovesciamento provocato dalla modernità si perde, cosicché l'umanesimo è costretto a sostituirlo con un imbarazzante surrogato, la cosiddetta dottrina della doppia verità (ossia una verità terrestre ed una verità celeste).

La visione prospettica, ripetiamo, è una visione naturalistica, ma mediata, alla cui luce scompaiono le gerarchie rivelativamente preordinate e, quindi, ogni ordine superordinato o infraordinato, nonché ogni orientamento in merito. Una volta situato in posizione terrena e naturale, il vertice della piramide diventa un punto di fuga, un punto prospettico, dal quale osservare il mondo; è il medesimo punto geometrico che la grande pittura del Rinascimento italiano ha adottato per riprodurre le immagini della natura e della fantasia creatrice. Esso si insedia nell'immanenza, nella percezione sensibile, nella razionalità, nella materialità, nella misurabilità e, per estensione, nella idealità e nella consapevole progettualità umana. Ma per rispondere alla sua funzione richiede una mediazione, la geometria, le cui regole assicurano rigore alle sue vedute.

Non sono da mettere in discussione i vantaggi sul piano dell'ampliamento delle conoscenze, dello sviluppo della scienza e della tecnologia, prodottisi con l'avvento della cosiddetta modernità, in virtù dell'aver essa praticato, in tutti i campi, il principio dell'osservazione e della verifica empirica, del controllo razionale e strumentale delle esperienze, nonché dell'aver perseguito con perseveranza obiettivi funzionali ed utilitaristici nelle trasformazioni delle risorse naturali. Questi apporti, si deve sottolineare, non sono che il frutto di un'applicazione variata ed articolata che trova la sua premessa epistemica nel criterio prospettico, che abbiamo ora chiamato in causa.

Per quanto ci riguarda, dobbiamo sottoporre alla nostra attenzione una conseguenza fondamentale del rovesciamento o del capovolgimento assiale prodotto dalla modernità.

Si devono, sostanzialmente, contrapporre due posture: quella sacrale, a fondamento mitico-rivelativo, e quella prospettica, a fondamento noetico-sperimentale. Questa seconda postura opera in una temperie che si è soliti definire secolarizzata; essa si manifesta e si evolve nell'ambito di una cultura desacralizzata. La desacralizzazione è, infatti, condizione primaria per la sua esistenza medesima. Le meravigliose conquiste della modernità, rese possibili dall'impostazione epistemica di natura prospettica, hanno per contro un contrappeso, che se non lo si vuol considerare un vero e proprio punto debole del sistema noetico-sperimentale (in realtà è il suo vero punto di forza), certamente lo è problematico.

Se pensiamo al vertice della piramide, trasformato in un punto di vista naturalistico e di analisi del mondo (concepito, cioè, in senso prospettico), le nostre osservazioni guadagnano in obbiettività, in precisione, in calcolabilità, in possibilità di verifica; tuttavia rimane aperta la questione della scelta del punto di vista, del punto prospettico in quanto tale, che stabilisce le regole e la strumentazione dell'osservare e che condiziona, perciò, ogni mezzo di interpretazione. Il punto di osservazione possibile non è unico, ve ne sono molti e la sua scelta, in ultima analisi, è arbitraria, dipende da un atto di volontà, che può essere ragionato e motivato, ma mai esclusivo; alla radice gli è connaturata una essenza ipotetica. Il medesimo oggetto, detto altrimenti, può essere osservato secondo

diverse angolature, oppure sotto diverse competenze o diversi linguaggi; non si dà un criterio universale che possa univocamente selezionare o gerarchizzare le possibili ottiche, al di là dell'esperienza acquisita e dell'atto razionale calcolato. L'osservazione e la considerazione del mondo, secondo tali visioni controllate, assume indubitabili tratti di attendibilità e di coerenza, di universalità e di comunicatività, ma la visione che ne consegue, per quanto ordinata, coerente ed oggettivabile, perde il contatto con l'ordine totalizzante e cosmico di cui godeva la postura sacrale e rivelativa. È evidente che al venir meno di un ordine cosmico convissuto, che finisce ignorato o che si contrappone alle conoscenze o che tutt'al più si fa oggetto di ricerca e di ipotesi, fanno seguito ripetute cadute di senso nel vissuto, che a sua volta smarrisce il suo riferimento ad un *axis mundi* (che anche nel cuore di una collettività va congiunto con l'*axis sui*), il cui centro non è mai opzionale o calcolato. È in tal modo che si afferma l'idea di un uomo come microcosmo automantico che, nel dischiudersi al macrocosmo, è costretto ad inventarsi un mesocosmo, cioè un universo intermedio che gli consenta di collegarsi con la realtà che lo circonda. È l'universo della scienza moderna, che si fa mediatrice. La scienza si frappone fra l'uomo e la natura, separandolo dalla totalità cosmica e alla fine infrangendo il cosmo stesso e disperdendo la sua unità. L'uomo-osservatore è condannato alla prigionia dei linguaggi; ed osservare prospetticamente la natura vuole dire, alla fine, guardare nel vuoto. Parlando in chiave filosofica, diciamo che in una concezione sacrale l'essere e quella che noi definiamo l'idea di un ordine sono inscindibilmente congiunti in una medesima omogenea realtà. Nella moderna società desacralizzata si opera, invece, una scissione, tale per cui tra essere (o, ormai, si può dire l'idea dell'essere) e l'idea di ordine si apre un divario, che si trasforma anche in ordine di ragione o ordine esistenziale, pensiero e realtà, e così via. Il cosmo è spezzato. Lo spazio dischiuso dal divario tra mondo e suo criterio o idea di ordine si colma in svariate maniere, che via via saranno metafisiche, ideologiche, patetiche, utopiche, sperimentali, convenzionali, tecniche, artificiali, sentimentali, ma che in ultima analisi finiscono comunque per farsi determinanti, in virtù della loro stessa strumentalità, che funge da elemento rassicurante per lo spirito, in quanto adegua alle proprie forme e direttive tanto il microcosmo quanto il macrocosmo. In luogo dell'essere (col proprio ordine cosmico) si pongono in sua vece i criteri per scoprirlo o tutt'al più per osservarlo, onde poi eventualmente dedurne regole comportamentali. È da qui che deriva la classica differenziazione filosofica tra sfera della teoresi e sfera pratica (residuo speculativo e scisso dell'originaria unione, rispettivamente, tra mito e rito). Il pensiero kantiano è in proposito il più emblematico, avendo riproposto in termini razionalistici una totalità sistematica che riproduce in sé quel dualismo.

L'interesse di quanto si sta dicendo emerge per il nostro tema, allorché la scelta di un punto di vista sul mondo - che un tempo si era soliti indicare col termine tedesco *Weltanschauung* - chiama in causa problemi identitari o di portata politica. Non è di per sé la compresenza di tanti possibili punti di vista - che possono anche perfettamente coesistere - a sollevare la questione di eventuali conflittualità violente, ma piuttosto la tendenza, che spesso si manifesta in forme incontenibili, alla universalizzazione e alla esclusività di quel punto di vista. Ciò che entra in gioco, in tali circostanze, è il bisogno di ritrovare un *axis mundi* perduto o di rafforzarlo, per riscoprire o salvaguardare senso profondo alle conoscenze e all'esistenza e ricostruire un'identità umanamente consistente.

Sotto il profilo della storia politica è facile individuare vistose esemplificazioni, che si mostrano come altrettante forme di capovolgimento del vertice della piramide e come ricostruzioni inconsciamente mimetiche di altrettanti *axes mundi*. Si va dal sorgere dei singoli universi autolegittimati dalla forza, quali sono i principati rinascimentali, al riconoscimento delle sovranità dei singoli stati più o meno nazionali, più o meno dinastici, più o meno ideal-contrattualistici, per arrivare alla formazione dei moderni sistemi ideologici. In tutti questi macroscopici esempi si tratta di vere e proprie applicazioni in campo politico-istituzionale e sociale dei principî della prospettiva: il punto prospettico diventa di volta in volta la figura del principe, come emblematicamente illustrato da Niccolò Machiavelli, o la sovranità statuale, come formalmente riconosciuto nelle infelicissime decisioni stipulate con la pace di Wesfalia del 1648, o le scelte ideologiche, come quelle che riscontriamo nei vari liberalismi, socialismi, anarchismi, comunismi, clericalismi, fascismi e così via.

Non si fraintenda: non si può certamente affermare che prima dell'età moderna vigessero ovunque gli ordini di una società sacrale, quali si riscontravano invece nelle antiche civiltà, per esempio egizia e mesopotamica; tuttavia, nel nostro medioevo, pur nella intricata congerie del suo pluralismo aggregativo e costumale, si era ben lungi dall'eliminare il momento rivelativo, che, grazie anche alla diffusione del cristianesimo, era invece situato - pur discusso, ma incontrastato - al centro dell'ordine universale, collocando la volontà divina e i suoi misteri al vertice di una piramide cosmica, quali ne fossero le non sempre concordi interpretazioni. La rimozione dell'ordine rivelativo e la sua sostituzione con un punto di vista volutamente terreno, anche se solcato da sguardi più o meno rivolti verso i residui di un mondo trascendente, porterà alla negazione di una sovranità superiore a quella prodotta dai costumi, imporrà il principio del *superiorem non recognoscere*, che sono caratterizzanti del capovolgimento prospettico dell'età moderna. Gradualmente il principio medesimo discenderà fino alla percezione interiore, nella coscienza del singolo individuo, che si proclama da se stesso sovrano, ma che nel contempo si scopre altresì smarrito in un oceano di ipotesi, di potenzialità e di insensatezze, che il suo giudizio non sa ricondurre ad un preciso e convincente ordine.

Il capovolgimento epistemico ed etico attuato dalla desacralizzazione comporta la ricerca inconsapevole di nuovi *axes mundi*. È la ricerca, in ultima analisi inconfessata, di nuove sacralità che come tali, per quanto sostenute da intense convinzioni, non possono che risultare pallide e provvisorie, contraffatte ed improprie. Le possiamo definire come sacralità secolarizzate e al tempo stesso fittizie.

Esse nascono da un confuso bisogno di recuperare autorità o, almeno, autorevolezze fondanti e rassicuranti, le cui solidità ed attendibilità non siano rimesse continuamente in discussione e gettate in pasto a contrastanti opinioni. Scorrono in loro una latente e inesprimibile nostalgia di ordini superiori non convenzionabili e l'inespresso desiderio di stabilire un contatto con aspetti vagamente numinosi, che spesso sembrano appagarsi di improvvisati esoterismi o si affidano a suggestivi ermetismi, la cui oscurità viene scambiata per custode di segreti salvifici. Accanto al suggestionismo, che spesso si associa ad effimeri messaggi di

massa, si accampano enfatici richiami a valori sociali, ad aspettative populiste, a gonfiati diversivi, spesso diretti dalla comunicazione di massa verso palesi, ma superficialmente accolti, falsi obbiettivi.

L'assenza di un mondo mitico-rituale d'ordine rivelativo viene così colmata da ideologismi, da regressioni al mondo puramente biologico, da mode cultural-comportamentali, da utilitarismi programmati o improvvisati, da adattamenti scettici o opportunistici alle situazioni date, da utopismi, scientismi o, all'opposto, da suggestionismi estetici o esoterici e da esperienze esotico-spirituali; in proposito la fenomenologia è inesauribile. Oggi si ha l'impressione che la tendenza dominante stia nel naufragare intelletto e sensi nell'oceano frastornante della comunicazione, la cui esaltazione, ignara dei suoi effettivi contenuti, sta sostituendo nel suo ruolo la conoscenza e l'orientamento dell'intelligenza del mondo. Spesso le piene di cui si rigonfia questo oceano si risolvono nella produzione e nella diffusione sistematica dell'insignificanza. Occorre non sottovalutare il fatto che col suo vuoto l'insignificanza, alla lunga, reca il disordine esteriore e interiore, e che il disordine sfocia poi nell'angoscia, foriera di indesiderabili incognite.

Ma significativo rimane il bisogno malcelato di consacrare qualcosa che restituisca senso all'esistenza, di riconsacrare o di ritrovare le vestigia del sacro, riproducendolo e proiettandolo su elementi tanto materiali quanto immaginari. In questa ricerca, quanto più forti sono gli insuccessi tanto più può verificarsi un intensificarsi del bisogno, fino a giungere a pratiche sconcertanti e pervertite. E' in questo quadro che si possono iscrivere recentissimi fatti di cronaca, che hanno messo in luce celebrazioni di messe nere e riti satanici con sacrifici umani, come per esempio quelli compiuti nel cuore di una civilissima Lombardia, per citare soltanto eventi di casa nostra. Il bisogno di contatto col sacro, in questi casi, è direttamente connesso con ritualità sacrificali e con atti che, ai nostri occhi altrimenti educati, appaiono vere e proprie follie, crudeli e raccapriccianti.

È proprio sull'onda di considerazioni come quelle ora accennate che si trovano le ragioni, sul piano simbolico, di reazioni e di iniziative intellettuali conformi ai due esempi di circoli intellettuali del primo novecento, che ho più sopra riportato. E non è di poco conto che entrambi siano fioriti in un periodo straordinario della storia dell'Europa, nell'epicentro della crisi che ha segnato, anche tragicamente, l'apice del suo sviluppo culturale e l'inizio di un declino che ai nostri tempi prosegue in forma accelerata.

Esaltando, per così dire, lo spirito permeante la decadenza, in una sfida che rimetteva in discussione tutti i valori tradizionali e soffrendo conflitti intestini di una grande e multiforme civiltà in travaglio, il bisogno epocale di sacro ha conosciuto sorde e malcontente esplosioni nelle sue correnti esoteriche e nei suoi esperimenti iniziatici. È un mondo dalla geografia spirituale labirintica, in cui covava, lungo i canali di psicologie inquiete e di coscienze sensitive, di intelligenze effervescenti e di anime turbate e conturbanti, l'esigenza di sentirsi risucchiati da spazi invisibili e straordinari investiti da un afflato esaltante, salvifico e rigeneratore: guidate dal contatto col paranormale, col transnaturale, col soprasensibile identitariamente rinnovatore, le manifestazioni anche esteriori portano i segni inconfondibili della nostalgia del numinoso, del sacrale, del cosmico, del totalizzante. Talune di queste esperienze ci paiono grottesche, altre ridicole, altre ancora sconvolgenti; ma le loro premesse sono assolutamente fondate.

Al di là delle sensazioni che oggi ci sollecitano e delle parodie del sacro che non a torto vi scorgiamo, ci dobbiamo rendere conto della serietà e della non arbitrarietà di una realtà, che attinge al profondo delle coscienze ed agita l'inconscio collettivo. Per quanto conosca epifenomeni epocali, tale realtà è un costante sottinteso, di tutta la nostra esistenza. In politica anarchismo, vitalismo, progressismo, democraticismo, autoritarismo, statocentrismo e così via, più o meno psicologizzati che siano, affondano qui le loro basi inconfessate. L'osservazione storica e sociologica ci induce a ritenere che l'eclissi del sacro non soffoca mai il bisogno di sacro, ma ne riproduce forme proiettive lungo le vie più impensabili.

Se sacro e religioso, dopo l'avvento della modernità, hanno perduto i rispettivi connotati distintivi, perché banditi dal medesimo ostracismo, il loro riaffiorare in maniere improprie è ineludibile. E' un dato di fatto storicamente riscontrabile che avallerebbe la tesi dell'*homo naturaliter religiosus*<sup>23</sup>. Del resto la sacralizzazione o, se si preferisce, la risacralizzazione, era già iscritta nel programma culturale dell'illuminismo, cioè nella più convinta ed operante concezione laicale, negatrice di qualsiasi ordine sacro e rivelativo. Come si spiegherebbe altrimenti la sua invenzione di fondamenti razionali per l'immaginario uomo di natura? come le sue proclamazioni di diritti? come la sua vocazione ad immaginare società e governi docilmente obbedienti ai dettami della ragione? come la riproposta di artefatte religioni civili? Che cosa si può intendere, infatti, per religione civile? una di quelle religioni che si sono incominciate ad escogitare a partire dal XVII secolo, nel tentativo di imitare una condizione di sacralità negata al fine di consacrare idee ispirative di un ordinamento politico-sociale? Sono tutti progetti, questi, di cui si è fatto carico lo spettro programmatico della mentalità illuministica, inconsapevole replicante di una sacertà sconfessata. L'eliminazione di credenze religiose ne comporta sempre la riproduzione di altra fatta; respingere ufficialmente la religione in quanto tale significa sempre farsene un'altra, che probabilmente riesce esangue o esaltata, caricaturale, impropria e contraffatta, in quanto animata da occulti mimetismi.

In merito alla posizione illuministica non sarebbe difficile ricostruire il corrispondente arco storico, fondato su un percorso segnato dalla progressiva eclissi delle credenze nel trascendente e il corrispettivo imporsi di ideologemi diffusivi. Si pensi, per esempio, all'intenso richiamo ad una religione naturale (così era intesa dai razionalisti del seicento e da gran parte di pensatori giusnaturalisti), fondata su un supposto uomo di natura, quale uomo programmato dalla natura, che un residuale ricordo di trascendenza si azzardava a far risalire alla volontà divina. Nel settecento queste costruzioni socio-antropiche si convertiranno inesorabilmente in una religione della ragione, che poi nel secolo seguente si farà religione della nazione, per sfociare infine in quella degli ideali totalitari e nelle religioni ideologiche delle masse. Nel mondo contemporaneo, dominato da ideologie democratizzanti, che coltivano l'individualismo di massa in nome di una altrimenti indeterminata e informe umanità, si riscontra, con nuovi contenuti, un ritorno strutturale all'immaginario uomo di natura; ma nella complessità caratterizzante la fase epigonale dell'arco storico (che nel nostro caso traccia a grandi linee le fasi di razionalizzazione della cosiddetta età moderna), la programmazione razional-naturale si trasforma in programmazione sociale, essendo la natura stessa "socializzata" dalle tecnologie e dal suo sfruttamento organizzato.

In ogni caso questi moderni tentativi “risacralizzanti” sono sempre sottintesi e sistematicamente disconosciuti come tali dai loro praticanti; e il problema più consistente riguarda appunto l'intensità con cui è realmente convissuto tale disconoscimento, che è poi un semplice correlato del processo di desacralizzazione. Quanto più quest'ultima si adopera a plasmare la vita sociale, tanto più vengono favorite possibili reazioni, nella cui misura va compresa l'eventualità, per non dire la certezza, di rinnovare imprevedibili e improponibili condizioni sollecitanti interventi di carattere crudamente sacrificale.

Enuncio, per concludere, la seguente tesi. Si è sì compiuta l'eclissi del sacro, ma non lo si è completamente distrutto, bensì lo si è svilito e relegato nella cripta delle latenze storiche, dove sopravvive incognito nell'ombra, e da cui affiora di tanto in tanto in maniera travestita e frammentata; meglio ancora si potrebbe dire che il sacro può essere represso ed occultato, ma non può esserlo mai il conflitto che costantemente con esso viene evocato, sì che la sacralità trasposta e disconosciuta farà sempre le sue vittime. Anche la violenza, per quanto reprimenda e ovunque condannata, è insopprimibile; essa fa parte delle caratteristiche della specie, del suo patrimonio atavico, appartiene alla stessa sopravvivenza biologica e all'istinto di autoconservazione, è intrinsecamente connaturata al sistema di relazioni collettive. È sufficiente uno sguardo anche fugace alla storia: tutta la storia, anche quella delle civiltà considerate più civili, trabocca di atti di violenza. Spesso sono stati la condizione per realizzare in seguito ordini pacifici e considerati progressivi. La lotta per la sopravvivenza e per il miglioramento delle condizioni di vita non può essere esente da atti di forza che mostrano i tratti della violenza. L'individuazione dell'avversario, comunque, e l'apertura di atteggiamenti di scontro richiederebbe di essere sempre preceduta altresì da uno stato conflittuale che il soggetto dovrebbe affrontare preventivamente contro sé medesimo; in caso contrario finiscono per prevalere gli impulsi selvaggi o lo scontro violento fine a se stesso.

Quale nesso fra violenza e sacralità? La violenza è fisiologica; il sacro la può disciplinare o rendere patologica. Frequenti sono i tentativi di voler aver ragione della natura fisiologica delle pulsioni aggressive almeno nell'ambito delle relazioni sociali, ma rimane un dato di fatto che ciò per cui si lotta, e per cui perciò si fanno vittime, in tali contesti non trovi altra giustificazione che non sia almeno una parodia del sacro. Chi insiste nel propugnare la pace, come realizzazione di uno *status* e come antidoto, è perché vi vede, con chiarezza o confusamente, elementi di sacertà o, quanto meno, lo strumento per garantire ciò che ritiene degno di sacertà. Se non intendiamo per pace quella del cuore e dei sensi, ma la pace sociale e dei popoli, tale pace - pur se pare paradossale - si deve conquistare combattendo anche con le armi. È realistico riconoscere che il famoso detto romano “*si vis pacem para bellum*” appartiene alla più saggia esperienza storica. Quanto meno, la rimozione delle latenze violente e del conflitto dal campo delle relazioni va di pari passo con la loro ricollocazione in sfere più intime di interesse egoistico, forse di minore appariscenza, ma individualmente e collettivamente più nevrotizzanti.

La mia conclusione è la seguente. Che il mondo desacralizzato o pseudo-risacralizzato continui a vivere di conflitti e a sacrificare vittime, al di là di qualsiasi valutazione antropologica, si spiega anche con una motivazione molto semplice: il conflitto tra bene e male.

La domanda è: possiamo eliminare, noi esseri umani, la percezione o addirittura la consapevolezza che nella nostra convivenza ci sia sempre qualcosa che consideriamo bene, e che quindi desideriamo e tuteliamo, e qualcosa che giudichiamo male, e che perciò evitiamo e combattiamo? È immaginabile un'umanità che ignori totalmente la presenza attiva di quanto si configuri come bene e come male? Io credo di no. Il bene può essere individuato diversamente, a seconda dei soggetti, dei popoli, dei gruppi sociali, dei singoli individui, delle situazioni contingenti, delle civiltà stesse e, per converso, altrettanto si deve dire corrispettivamente del male. Questa constatazione non significa affatto convalida di una tesi manichea. Non si tratta qui di manicheismo, nel senso che non emerge nessuna ontologia del bene e del male. Se di ontologia si vuol parlare, questa investe non già il bene e il male in se stessi, ma invece il conflitto in quanto tale, che è ineliminabile nei contesti vitali e la cui giustificazione invoca, comunque la si intenda, la contrapposizione tra bene e male.

C'è un'ontologia del conflitto fra bene e male, dunque, piuttosto che un'ontologia del bene e del male. Mutano i soggetti del conflitto, mutano i contenuti, mutano le qualificazioni. Si pensi, per fare un esempio macroscopico nell'ambito della civiltà cristiana e alla portata di tutti, all'evento delle crociate: alla loro epoca erano esaltate e celebrate come atto di coraggio e di fede e come espressione altresì di una volontà divina (erano bene, almeno per la cristianità); oggi trovano la riprovazione e la condanna all'interno del mondo cristiano stesso, talvolta perfino anche a costo di sacrificare principî a suo tempo ritenuti irrinunciabili (sono diventate male). Gli esempi, ovviamente, si potrebbero moltiplicare anche fuori dall'ambito religioso. Quel che rileva è che se mutano i soggetti, il contenuto, la valutazione, la qualificazione, rimane però la struttura della conflittualità bene-male, che si trasferisce e si riedita in altri contesti.

Si può umanamente eliminare un conflitto tra bene e male? Tale eliminazione non potrebbe forse coincidere perfino con la perdita della coscienza e del discernimento? Alla percezione che vi sia un confine definibile tra bene e male, per quanto possa sfuggire le nostre intenzioni e autovalutazioni, è sempre sottesa una latente e indefinita idea di sacralità. Anche una volta perdute le convinzioni in un ordine rivelativo, si aprono le contese generate dal dubbio, dalla ricerca, dalle scelte, che ripropongono lo schema elementare bene-male. La percezione del bene e del male, nonché del loro conflitto, ha indubbiamente una matrice sacrale, ancorché questa sia rimossa o disconosciuta.

La contrapposizione tra bene e male contiene implicitamente in sé la tensione verso un *axis mundi* immaginario, verso un alto (il bene) e un basso (il male) che non sono dati, ma che si devono scoprire o ricostituire, a costo anche di combattere contro se stessi. Del resto, merita attenzione il pensiero che se si escludesse completamente dal mondo l'opposizione tra bene e male, indipendentemente dall'ideologicità delle sue manifestazioni ed applicazioni, è provato che regnerebbe solamente l'anarchia e scoppierebbe ovunque la violenza più totale ed arbitraria: tutto sarebbe consegnato a un selvaggio e feroce conflitto generalizzato; vorrebbe dire perdita della capacità di giudizio, giustificazione di tutto e di nulla<sup>24</sup>.

Un'osservazione corollare. La completa soppressione della conflittualità, è in realtà conseguibile solo sul presupposto dell'accettazione di sottomettersi



alla volontà di un dominatore; la qual cosa, in ultima analisi, vuole dire che una vittima si consegna senza lottare a chi la vuole tale oppure all'avversario. Solo la sottomissione garantisce il superamento della conflittualità e non già l'accordo, giacché quest'ultimo comporta sempre il predominio della parte più forte nella realtà di fatto o nella necessaria contrattazione tra le parti. La legge del più forte governa comunque e non è mai esistita una soluzione paritaria che sappia eludere il potere di una parte sull'altra<sup>25</sup>.

Ma nel concludere voglio aggiungere una considerazione generale, che ricorre nel pensiero di molti grandi autori, a incominciare da Wolfgang Goethe<sup>26</sup>. Osservando gli avvenimenti storici e indagando nel profondo della coscienza umana, bisogna giungere alla conclusione che il filo conduttore più profondo e continuo, al quale si saldano le vicende che hanno condizionato la vita dei popoli nelle loro innumerevoli varianti, è riconducibile ad un unico conflitto fondante: è il conflitto tra fede e miscredenza, tra la convinzione che ha la forza di una religione e ciò che la disconosce. Gli altri conflitti ne sono solo varianti e derivati.

Per comprendere a fondo questa verità la via è quella che si intraprende a partire dal ricongiungimento del pensiero e della volontà con le energie elementari della vita che, celate nel profondo delle nostre esperienze, alimentano incessantemente il nostro essere.

E bisogna essere consapevoli che tra tali energie vi sono anche quelle che animano pulsioni capaci di esporci ai rischi più gravi.

<sup>1</sup> L'impostazione di questo scritto deve giustificare l'esiguità di adeguati riferimenti a fonti dottrinali e il trascurato approfondimento in merito a taluni passaggi, che sono soltanto enunciati. La scelta dipende anche dall'ampiezza che avrebbe dovuto assumere la trattazione, allorché si fosse entrati con intenzioni maggiormente analitiche nella ricca e complessa materia che essa affronta.

<sup>2</sup> Cfr. René Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it, Adelphi, Milano, 1992 e *Il capro espiatorio*, tr. it, Adelphi, Milano, 2002.

<sup>3</sup> Faccio menzione di Ernst Jünger non come autore di passi che siano qui da citare, ma come scrittore che costantemente ha preso le misure della vita col metro della morte; la morte - e la sfida anche in battaglia - come soglia estrema della vita che sperimenta le sue forze elementari.

<sup>4</sup> Cfr. George Bataille, *Teoria delle religioni*, tr. it, Cappelli, Bologna, 1978.

<sup>5</sup> Cfr. Sandro Barbera, Cristiano Grottanelli, *Sacrifici umani fra Monaco e Parigi: Schuler, Klages, Caillois e Bataille*, in Sandro Barbera, Cristiano Grottanelli, Alessandro Savorelli, cur, *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, *Le Lettere*, Firenze, 2005, pp.67-77.

<sup>6</sup> Cfr. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939 e *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, tr. it, Bompiani, Milano, 2000.

<sup>7</sup> Per indicazioni orientative sul pensiero di Ludwig Klages cfr. Ludwig Klages, *Erforscher und Kunder des Lebens. Festschrift zum 75. Geburtstage des Philosophen*, Hrsg. Herbert Hönel, Österreichischer Verlag für Belletristik und Wissenschaft, Linz, 1947. Per una confutazione secondo prospettive cristiane dei fondamenti naturalistici del pensatore cfr. Karl-Heinz Kronawetter, *Die Vergöttlichung des Irdischen. Die ökologische Lebensphilosophie von Ludwig Klages im Diskurs mit der christlichen Theologie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1999.

<sup>8</sup> Cfr. Alfred Schuler, *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß*, J. A. Barth, Leipzig, 1940 con introduzione di Ludwig Klages.

<sup>9</sup> Cfr. Ludwig Klages, *Geist und Leben, Juncker und Dünnhaupt*, Berlin, 1935.

<sup>10</sup> *Der Geist als Widersacher der Seele* è apparso presso l'editore Barth di Lipsia in tre successivi volumi. I Band: *Leben und Denkvermögen*, 1929; II Band: *Die Lehre vom Willen*, 1929; III Band: *Die Lehre von Wirklichkeit der Bilder* (1. Teil), *Das Weltbild des Pelasgertums* (2. Teil).

<sup>11</sup> In particolare il saggio di Sandro Barbera e Grottanelli, *Sacrifici umani etc.*, cit, pur ammettendo che non vi siano prove a carico della Kosmische Runde circa la volontà di compiere effettivamente dei sacrifici umani, tuttavia lo ritiene ipotizzabile (ivi, p.74). Gli elementi di supporto a tale ipotesi mi paiono, però, molto fragili, riducendosi sostanzialmente a due: il fatto che uno dei membri e fondatore della Runde, Karl Wolfskehl, di origine ebraica, sarebbe a un certo punto uscito di casa armato di revolver per motivi di difesa personale (come si fa a sostenere che fossero proprio i suoi compagni di circolo a volerlo come vittima?) e che il confronto della croce di Cristo e dell'albero a cui si appese Odino, secondo l'interpretazione di Alfred Schuler, conterrebbe un'esaltazione rituale del sacrificio umano. Mentre il primo argomento sembra semplicemente illazionante, il secondo tiene in poco conto l'idea di sacrificio emergente nella visione mitologica, pur non ignorata dagli autori del saggio, perseguita da Schuler. Il sacrificio è inerente - oltre ad essere esaltato sia pure con diversi significati - tanto alla tradizione cristiana (per Cristo, non si dimentichi, è il *dies gloriae*) quanto a quella dell'antico germanesimo (per esempio, la caduta degli dèi e la morte dell'eroe). Il tono che si percepisce nel saggio citato sembra, invece, voler orientare il lettore a pensare che le tematiche mitologiche schuleriane

abbiano come loro sbocco naturale la riattivazione di pratiche sacrificali compiute su esseri umani.

<sup>12</sup> Cfr. Alfred Schuler, *Fragmente etc.*, cit.

<sup>13</sup> Cfr. Ludwig Klages, *Einführung zu A. Schuler, Fragmente etc.*, S. 93.

<sup>14</sup> Merita qui di essere citata un'analisi del sentimento di redenzione sul romanzo musiliano *Der Mann ohne Eigenschaften* condotta con attenzione filologica da Marina Foschi Albert, 'Sulla strada della santità in automobile'. *Erlösung e Auflösung in Robert Musil*, in S. Barbera - C. Grottaresi, *La riscoperta del 'sacro' etc.*, cit., pp. 99-141.

<sup>15</sup> Per un orientamento in tema cfr. Claudio Bonvecchio, *Esoterismo e iniziazione*, in Maria Felicia Schepis, cur., *Il messaggio dell'imperatore. Simboli, politica e segreto*, Giappichelli, Torino, 2006.

<sup>16</sup> Per prime tematizzazioni cfr. Luigi Alfieri - Cristiano M. Bellei - Domenico Sergio Scalzo, *Figure e simboli dell'ordine violento*, Giappichelli, Torino, 2003.

<sup>17</sup> È evidente che "identitario" a proposito dell'azione sacra significa semplicemente che quest'ultima investe le identità e si potrebbe trattare, perciò, anche di un'identità stravolgente.

<sup>18</sup> Utile in tema la lettura di Domenico Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino, 1990.

<sup>19</sup> La nozione di sacro che qui è sostenuta riflette la definizione, argomentata nelle sue motivazioni, cui sono pervenuto durante le mie ricerche di simbolica. In merito cfr. Giulio M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, Milano, 2006. L'accezione di sacro qui adottata riconosce i suoi prodromi nella concezione, ormai classica, elaborata da Rudolf Otto, di cui cfr. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha-Stuttgart, 1923, *Das Gefühl*

*des Überweltlichen (Sensus numinis)*, München, 1923 e *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1933. Le indagini di Rudolf Otto rimangono indubbiamente un passaggio indispensabile per gli studi sul sacro, soprattutto in virtù dell'assimilazione che egli fa del sacro al numinoso e della valorizzazione dei simboli che consentono alla conoscenza religiosa di intuire l'eterno (le fonti fondamentali sono attinte dall'autore alle *Upanishad*), punto di partenza anche per la costruzione di una fenomenologia del sacro. La nozione di sacro da me seguita, tuttavia, non si limita a definire il sacro come numinoso, ma, come esplicitamente affermato in testo, lo differenzia da quest'ultimo in quanto sua specifica manifestazione ordinata e ritualizzata.

<sup>20</sup> Per spunti orientativi in tema è utile consultare Julien Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, (tit. or. *Le sacré et les religions*, tr. Franco Marano), Jaca Book, Milano, 1982. Per confronti con elaborazioni del concetto di sacro che sono tuttora in corso, prescindendo dal citare gli autori che nel passato hanno posto le basi della problematica, cfr. le ricerche di Domenico Conci, per le quali è da consultare il sito [www.hieros.it](http://www.hieros.it) e *Tempi sacri e tempi profani nelle culture a fondamento rivelativo*, in "Annuario filosofico", n. XVII, Mursia, Milano, 2001, pp. 135-189. Cfr. anche Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni ad un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli, 2000; Claudio Bonvecchio, *Imago mundi, imago imperii: sovranità simbolica e figura imperiale*, Cedam, Padova, 1997; Paolo Bellini, *Autorità e potere: tecnologia e politica. Dagli incubi di Prometeo ai sogni di Artù*, pref. C. Bonvecchio, Franco Angeli, 2001.

<sup>21</sup> La natura della completezza e della perfezione - le due qualità menzionate in testo - richiederebbe di essere precisata, se si entrasse nel merito delle diverse tipologie di ritualizzazione. Un esempio per

tutti: la Sacra Scrittura. Essa è stata tramandata come messaggio divino, quindi rivelativo, anche se le più recenti interpretazioni, molto più prudenti ed accomodanti, propendono per considerarlo solo ispirato, ma le ritualizzazioni che ne discendono non sono necessariamente ed esclusivamente pensabili secondo ordini mitico-rituali gerarchizzati, quali quelli esemplari, riscontrabili nelle civiltà tipicamente sacrali. Ritengo perciò, rimanendo nell'esempio, correttamente orientativo considerare la religione ebraica, presa nel suo complesso, in un'ottica che la definisce semi-sacrale.

<sup>22</sup> Per non appesantire la materia tralascio di analizzare i termini della distinzione concettuale tra desacralizzazione e secolarizzazione, concetto quest'ultimo originariamente di natura giuridica, trasformatosi poi in nozione filosofica. Per un primo contatto con l'argomento cfr. Augusto del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970 e Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma, 1983.

<sup>23</sup> Sull'argomento cfr. Mircea Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, tr. it, Morcelliana, Brescia, 1983.

<sup>24</sup> Per introdurre riflessioni e dibattiti sul problema bene-male cfr. Roberto Gatti, *Il chiaroscuro del mondo: il problema del male tra moderno e postmoderno*, Studium, Roma, 2002.

<sup>25</sup> Cfr. Giulio M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano, 1979 e ristampe.

<sup>26</sup> Senza effettuare ulteriori ricerche ho a portata di mano un passo di Goethe molto eloquente: "il tema proprio, unico e profondo della storia del mondo e dell'uomo al quale tutti gli altri sono subordinati, consiste nel conflitto della fede e della miscredenza." (Traggo il passo da Alessandro Salvatorelli, *La religione di Croce*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, op. cit, p. 39).



# Interrogare l'Islam\*

KHALED FOUAD ALLAM

Due sono le grandi questioni che intendo affrontare oggi in questo mio intervento che ho scelto di intitolare “Interrogare l'Islam”: da una parte la questione che riguarda il rapporto che intrattiene l'Islam con la violenza (simbolica e non simbolica), e dall'altra una riflessione intorno a quella che più volte ho chiamato “la grande crisi dell'Islam contemporaneo”, legata anche alle manifestazioni e produzioni della sua stessa violenza.

C'è poi un terzo livello di relazionarsi con questa problematica, che scaturisce direttamente dalla relazione tra Islam e violenza e che ci fornisce la griglia di lettura necessaria all'analisi di fenomeni relativi alla produzione della violenza all'interno delle società. Ciò necessita a mio avviso il riferimento ad un mutamento profondo delle nostre società contemporanee, a un contesto storico che è oggi diverso da quello di vent'anni fa, che ha fatto sì che, in relazione all'Islam e a tutto ciò che ha a che fare con il fenomeno religioso, vediamo presentarsi nella relazione tra politica e società la grande problematica della violenza.

Inizierò dunque con questo terzo livello di lettura che ci permette di capire meglio ciò che sta succedendo nel mondo musulmano contemporaneo. Il contesto storico, a questo riguardo, è estremamente importante. Molti considerano l'11 settembre come un punto di rottura storico. Non c'è dubbio che esso segni l'entrata nel XXI secolo, ma esso definisce soprattutto, dal nostro punto di vista, l'abbandono di tutte le categorie politiche sulle quali la violenza politica si strutturava precedentemente, ovvero tutte quelle categorie legate alla guerra fredda e all'ordine politico precedente. Io credo però che, da questo punto di vista, ciò che è successo dieci anni prima dell'11 settembre, ovvero la caduta del Muro di Berli-

no, abbia molta più importanza, poiché segna in un certo senso il cambiamento di un paradigma sul quale la relazione tra storia e politica si era costruita lungo due secoli, dalla Rivoluzione francese alla fine del Novecento; un paradigma che si fondava su due categorie fondamentali per capire la visione della storia, la visione della produzione della violenza politica e della violenza nella storia: l'universalismo e l'uguaglianza. L'universalismo, inteso nel senso della filosofia dei Lumi, è la capacità delle comunità umane di trascendere le loro differenze per toccare qualcosa che sia universalmente condiviso. E questo ha a che fare con il criterio dell'uguaglianza e della libertà. Un'uguaglianza che non è soltanto economica, ma, seguendo l'antropologo Guy Demot, è intesa come capacità di pensare gli esseri umani uguali fra di loro, e ciò ci rimanda alla famosa frase di Rousseau, secondo il quale «l'uomo è nato libero e dappertutto è in catene». Sulla base di queste categorie possiamo leggere ad esempio i movimenti terzomondisti che hanno definito storicamente e filosoficamente parlando le loro lotte di liberazione (pensiamo ad esempio ai testi della Rivoluzione algerina degli anni Cinquanta che si riferiscono direttamente all'idealtipo della Rivoluzione francese, che riunisce la lotta di emancipazione all'universalismo e all'uguaglianza tra gli uomini). E tutto questo ovviamente ha dato una certa colorazione all'analisi della violenza, delle guerre, dei conflitti, della storia dell'umanità, nella sua relazione con la violenza.

Nel 1989 tutto ciò viene meno, e questo paradigma nell'analisi della produzione della violenza, questa griglia di lettura che ci fornisce un'architettura che spiega il come e il perché della lotta tra gli uomini, è sostituito da un altro che rovescia totalmente la prospettiva. Subentra tra le altre cose un nuovo lessico nel vocabolario politico dopo l'89, un lessico che una volta era unicamente utilizzato dagli specialisti e dagli esperti delle scienze sociali, e che ora entra in pieno nel vocabolario dei mass media; un lessico che ruota attorno ad una parola che ha sostituito poco a poco la griglia di lettura che definisce il rapporto tra storia e politica e l'analisi della violenza della politica: la parola *ethnos*, etnia. I conflitti che scoppiano subito dopo la caduta del Muro di Berlino, nei Balcani, in India, nella provincia del Gujarat (fondamentalisti indù contro fondamentalisti mussulmani), nell'Africa dei Grandi Laghi (Tutsi contro Hutu), in Algeria (mussulmani fondamentalisti contro mussulmani laici), ci dimostrano che è necessario un nuovo approccio alla politica, partendo dal fatto che non esiste più un'umanità, ma esistono delle etnie che si definiscono in funzione di logiche di appartenenza. Entriamo in pieno, così, in una visione comunitarista del fenomeno della politica, una visione che si alimenta di ciò che chiamo le frontiere simboliche, che possono essere orizzontali o verticali. Verticali perché ci permettono di dare una logica alla produzione della violenza politica e di leggere la conflittualità nell'ambito delle relazioni internazionali; orizzontali perché ci permettono di costruire una griglia di lettura che ci permetterà di puntualizzare alcuni temi legati all'Islam come il tema dell'immigrazione, della capacità dell'Islam a integrarsi alla democrazia, della relazione tra Islam ed Europa, della questione turca eccetera.

Pur non essendo la categoria etnica una categoria scientifica, essa ci permette tuttavia di elaborare delle categorie rispetto all'attuale processo di etnicizzazione della visione del mondo e della storia, di individuare delle identità di appartenenza che sono le identità linguistiche, le identità religiose e le identità di gruppo. È evidente che in questo caso il mondo islamico funziona da laboratorio,

nel senso orizzontale perché l'Islam è presente nel cuore della nostra società, e nel senso verticale semplicemente perché dopo l'11 settembre è emersa una visione dell'Islam politico come responsabile della tragicità delle relazioni internazionali.

Questo passaggio di paradigma - da eguaglianza e universalismo come categorie che hanno definito l'Ottocento e il Novecento, a una visione etnica del mondo e ad un'etnicizzazione dei rapporti sociali - non deve assolutamente farci dimenticare la crisi in atto all'interno dell'Islam contemporaneo di cui vediamo non soltanto gli epicentri, ma gli elementi che ci focalizzano sulla questione della produzione della violenza e in particolare su una figura che tenderà a diventare paradigmatica, che è quella del *kamikaze*, che interroga da una parte i rapporti tra Islam e il mondo e dall'altra i rapporti tra Islam e violenza.

In questo magma caotico di cui la violenza è il filo conduttore che ci permette di delineare ciò che sta succedendo nel mondo islamico contemporaneo, bisogna mettere l'accento su un fenomeno del quale pochi parlano ma che a me sembra essenziale e che Oliver Roy, uno dei maggiori studiosi del mondo islamico, ha messo in evidenza più di una volta, e cioè il carattere di modellizzazione del fenomeno islamico.

Se c'è qualcosa di inedito oggi nella storia della nostra umanità è il fatto che l'Islam si definisce all'interno di uno spazio geopolitico e geoculturale, e, così facendo, si mondializza. Questa mondializzazione dell'Islam si caratterizza per una serie di fenomeni di cui due sono importanti e sono legati da una parte al carattere mondiale dei flussi migratori, e dall'altra al carattere intrinseco agli stessi processi di mondializzazione e globalizzazione. Siamo cioè in presenza di un Islam che ormai si situerà sempre di più al di fuori di quelle che sono state le categorie tradizionali della geografia politica e della geografia culturale del mondo musulmano, uscendo così dal tradizionale *dar al islam* che significa in arabo 'la casa dell'Islam' e che semanticamente rimanda al rapporto tra territorio e identità, un nesso che è estremamente importante per capire come le società musulmane si sono strutturate.

Questo nesso tra territorio e identità si è spezzato proprio a causa dei due fenomeni di cui si è detto, e questo comporta, oltre che una nuova difficoltà di definire l'oggetto di analisi dal punto di vista politico, un'enorme crisi sia da parte europea sia da parte del mondo musulmano.

Ciò accade perché quando noi tentiamo di definire ciò che è una religione nella sua fenomenologia, nella sua espressione, nella sua prassi, tendiamo ad analizzare i fenomeni religiosi, che siano musulmani o di altre appartenenze religiose, solo in funzione di una visione di tipo rivelatrice oppure testuale. Così, nel caso dell'Islam, la religione sarebbe essenzialmente un corpus di testi (in questo caso il Corano, la Sunna, la tradizione profetica e le quattro scuole di appartenenza giuridica), dimenticando che un'identità religiosa non è soltanto un'identità testuale, ma ha bisogno anche di un altro spazio di concomitanza, di reversibilità, che si riversa nella complessità delle comunità umane, vale a dire nell'antropologia del quotidiano, che tende sempre a filtrare le affermazioni, i detti, le costruzioni simboliche o giuridiche di ciò che è il fenomeno religioso. In altre parole, nell'estensione territoriale che significa anche la complessità delle differenze di appartenenza o di relazione fra l'oggetto della religione, il corpus dei testi, e la sua adattabilità, interviene qualcosa che è fondamentale per qualunque identità religiosa vale a dire la cultura o le culture.

La grande crisi dell'Islam contemporaneo, che non nasce con l'attentato dell'11 settembre, ma è una crisi che attraversa tutto il Novecento, è legata alla difficoltà che l'intero mondo musulmano trova nel riformularsi. Riformularsi significa trovare, definire, inventare dei vettori culturali in grado di incarnare il significato di questa identità religiosa. Ciò traspare molto bene nelle tendenze neofondamentaliste e conservatrici dell'Islam dell'immigrazione: per colmare un vuoto culturale le comunità mussulmane hanno la tendenza a far riferimento direttamente al corpus di testi, cadendo così in una visione letterale e neoconservatrice dell'identità religiosa, e questo perché manca l'intermediazione, manca lo spazio culturale, che è appunto il prodotto di questo aspetto inedito della storia, dei rapporti tra Islam e Occidente.

In mancanza di questo supporto, di questo vettore culturale che avrebbe il compito di adattare lo spazio dell'Islam nei confronti di culture che sono diverse, mi sembra evidente che emergono due tendenze più o meno estreme dell'Islam contemporaneo: quella neofondamentalista, e quella terrorista, in cui la prima può sfociare direttamente.

Poco tempo fa ho scritto che si assiste nell'Islam contemporaneo alla morte della cultura che viene sostituita dalla cultura della morte, e questo lo si verifica analizzando i *curricula* e le traiettorie intellettuali di alcuni ideologi o appartenenti al terrorismo di matrice islamica, in cui è evidente questo meccanismo che si risolve nella produzione della violenza, anche se nel fenomeno *kamikaze* alcuni hanno stabilito delle tipologie distinguendo ad esempio il *kamikaze* di tipo palestinese dal *kamikaze* di tipo 11 settembre.

Ci sarebbe molto da discutere su questo, ma in realtà non c'è dubbio che nella figura paradigmatica del *kamikaze* è fortemente presente la morte della cultura delle origini che passa attraverso l'esperienza di un'occidentalizzazione che non ha funzionato. È tipico della figura di Mohammed Atta ad esempio, di Khaled Kelkal, in Francia, morto nel '95, di Bin Laden o di Al Zawahiri. È interessante notare che queste figure non appartengono in alcun modo alle sfere della produzione tradizionale o classica dell'Islam, cioè non escono da università religiose ma provengono tutti da facoltà scientifiche (Al Zawahiri era un medico, ad esempio). Troviamo dunque nell'acculturazione da una parte e nella questione dell'occidentalizzazione dall'altra una chiave di lettura importante. Per questo spesso ho affermato che la figura del *kamikaze* somiglia alle figure che troviamo nei romanzi di Dostoevskij, come ne *I Demoni* ad esempio, ovvero quelle persone che sono occidentalizzate e che poi a un certo momento della loro vita rifiutano l'occidentalizzazione entrando in crisi e diventando, appunto, dei demoni. Tutto ciò, nel caso dell'Islam contemporaneo, avviene in base ad un certo approccio al testo, che è quello proprio dell'ermeneutica neofondamentalista di gruppi come Al Qaeda o altri.

Veniamo così ad un'altra questione fondamentale legata al terrorismo e al radicalismo islamico: la questione dei testi e della risposta che in essi troviamo rispetto alla questione della violenza. Bisogna insomma chiedersi cosa dicono i testi, se dicono sì o no alla violenza: cosa dice il Corano, cosa dice la tradizione profetica, cosa dicono i corpus dei testi delle diverse scuole giuridiche. Premetto che tutte le società si pongono il problema della produzione della violenza, questo mi pare evidente. Però non tutte le società rispondono con le stesse modalità,



perché la violenza ha sempre un effetto strutturante sui gruppi. Sappiamo ad esempio che, seguendo René Girard tra gli altri, nel cristianesimo i meccanismi di produzione della violenza mimetica sono risolti attraverso la figura di Cristo che assume tutti i peccati del mondo per assumere a livello simbolico tutta la produzione della violenza della sua società. La figura di Cristo ci permette così di capire che c'è un problema di definizione e di canalizzazione della violenza all'interno delle nostre società. Nell'Islam accade la stessa cosa: la violenza è cioè presente nei testi, che si tratti del Corano, della tradizione profetica, o del corpus dei testi. Ma è presente sotto diverse forme: c'è in primo luogo una violenza di tipo strutturale, che è la violenza dei gruppi, che è l'ambiente medinese, l'ambiente tribale, clanico, in cui la Rivelazione interviene proprio per distruggere questo tipo di violenza, o per alimentarla nei confronti del gioco delle doppie verità, e in quel caso è il monoteismo che si oppone al paganesimo produttore della violenza. Si tratta insomma della violenza legata a ciò che è la storia, la violenza della storia, che è un po' il *leit motiv* di tutta l'architettura del sistema coranico. E poi esiste la questione del superamento della violenza, dato che nel Corano non è presente la figura paradigmatica e la funzione simbolica che nel cristianesimo può avere Gesù Cristo come architetto del superamento della violenza.

In questo caso è invece presente una violenza che tenderà a sostituirsi alla questione della verità nella storia e la verità che permette con un certo tipo di ermeneutica e di lettura, di superare la questione della verità nella storia (è un elemento di verità che è completamente occultato dalla produzione ideologica di gruppi o movimenti come Al Qaeda o i Fratelli musulmani). L'idea di una verità che si supera da sola perché tocca qualcosa che è più grande ha molto più a che fare con la teologia che con altro, ed è verificabile in alcuni versetti del Corano, in cui si gioca sempre su un doppio piano. Se c'è una cosa che è spesso presente nel sistema coranico sono le parole 'oriente' e 'occidente'. Più volte è ripetuta ad esempio l'immagine dell'ulivo, un ulivo nell'oriente e un ulivo nell'occidente; oppure, nella Sura detta "del misericordioso" si parla dei due oceani d'oriente e i due oceani d'occidente; un altro esempio riguarda poi la figura di Abramo: un versetto del Corano recita che Abramo non era né un ebreo né un musulmano né un cristiano ma un puro. Il sistema coranico è pieno di questi versetti, in cui si contrappone la violenza della storia.

Tutto questo per dire che il Corano non può essere letto senza uno strumento che è fondamentale proprio per superare i meccanismi della violenza di cui abbiamo parlato, che è quello del *Tafsir* ovvero del commento coranico. C'è infatti un principio fondamentale nella scienza del commento coranico, che consiste nel mettere in contrapposizione il piano della razionalità con quello dell'irrazionalità presente nel corpus coranico. Il Corano afferma cioè che, di fronte al doppio piano, c'è il primato del piano razionale nei confronti del piano irrazionale, vale a dire, per semplificare, che in presenza di una cosa negativa e una cosa positiva, prevale la cosa positiva su quella negativa.

Questo è stato ripetuto da tutti i commentatori del Corano fino al più importante che il mondo musulmano contemporaneo conosce che è quello di Mohammed Abdu, morto nel 1906.

Chiudo questa parentesi e ne apro un'altra solo per ricordare che nella produzione ideologica della letteratura politica dell'Islam contemporaneo si assiste ad

un tentativo di sostituire questo tipo di *Tafsir* con un altro approccio alla lettura del testo coranico. È un altro tipo di commentario che occulta la dimensione della verità che si esprime nella sua trascendenza e che si appoggia essenzialmente al rapporto tra verità e storia, e dunque al linguaggio religioso, che di per sé è sempre un linguaggio di tipo performativo. Tutto ciò significa che nel sistema coranico, quando il Corano ricorda le battaglie del profeta Maometto, Medina contro la Mecca, la Mecca contro Medina, le tribù pagane contro le tribù che sono state appena islamizzate, non è solo dimensione di una storia passata, ma diventa, nella letteratura di Setpro o di Maududi, oppure di Al Zawhairi (che ha scritto un testo abbastanza importante che è la “bibbia” di Al Qaeda che si chiama *Cavalieri sotto la bandiera del profeta*), un’operazione che coniuga due elementi della crisi dell’Islam contemporaneo: mito e politica. Ciò significa che il pensiero politico e il pensiero storico diventano immediatamente mitizzati, ovvero che ciò che si rivela nel sistema coranico diventa subito un mito di fondazione necessario a ciò che loro credono, la battaglia dell’Islam e la necessità di operare violentemente di fronte a questi nuovi nemici che loro definiscono utilizzando una categoria fondamentale del testo coranico che è la *jahiria*. Dal loro punto di vista, l’Occidente, l’Europa, i cristiani, i laici, non sono musulmani, ma sono tutto ciò che ha a che fare con ciò che una volta si chiamava *jahiria*: i faraoni, i politeisti eccetera, e che oggi si chiama “occidente”.

Questo permette dunque di risolvere la grande questione interiorizzata dai movimenti fondamentalisti islamici durante tutto il Novecento, la cosiddetta asimmetria tra Islam e Occidente. Sullo stesso piano si mettono così l’Occidente da una parte e l’Islam politico dall’altra, che dal loro punto di vista non è Islam politico ma Islam *tout court*, perché si pongono come i detentori della verità, di ciò che è l’Islam e di conseguenza come l’alternativa all’Occidente.

Tutto ciò non nasce con l’11 settembre; Bin Laden è solo un punto di arrivo nella storia dell’Islam contemporaneo, che inizia più o meno a partire dagli anni Trenta, con la nascita dei Fratelli Musulmani, passa attraverso Naududi, musulmano di origine indu del Gujarat, fondatore della Lega islamica mondiale ed inventore nel 1941 del concetto di *jahiria* come categoria negativa che definisce l’Occidente; attraverso l’autore del famoso commentario coranico “All’ombra del Corano”, attraverso il gruppo estremista responsabile dell’omicidio di Sadat nell’81, per arrivare alla letteratura che produrrà il fenomeno Al Qaeda e diventare infine *épistémé*, come direbbe Bachelard, nell’ideologizzazione di alcuni segmenti del mondo musulmano.

È dunque a tali fonti che si abbevera la violenza politica dell’Islam, e giunge a noi nella forma del *kamikaze*, che non è altro che il diretto prodotto di ciò che è stata questa storia politica dell’Islam contemporaneo in tutto il mondo musulmano.

Naturalmente il terrorismo di matrice islamica è diverso dal terrorismo *tout court* così come l’abbiamo conosciuto in Italia con le BR, in Germania con la RAF o nei Paesi baschi. Il motivo per cui è fondato su categorie diverse consiste nel fatto che esso è il prodotto dell’acculturazione del mondo musulmano contemporaneo: esso si nutre da una parte di ciò che viene chiamato il monismo e dall’altra della tensione ideologica tra Islam e occidente (non a caso, uno dei libri più letti nel mondo arabo è il libro di Samuel Huntington, *The Clash of Civilization*, tradotto anche in persiano, che considera l’Islam come forza politica alternativa

all'Occidente). Il terrorismo di matrice islamica ha inoltre la capacità di costruirsi su un bacino di utenza multietnico e di appoggiarsi su un universo-mondo che è il mondo musulmano. Esso è quindi diverso dal terrorismo basco, perché per essere terrorista basco bisogna essere basco, ma per essere terrorista musulmano si può essere pakistano, inglese, francese ecc. Questo terrorismo si basa inoltre su delle strutture diverse da quelle delle vecchie organizzazioni terroristiche europee come le BR o la RAF, ovvero la gerarchia e l'aspetto élitario: nel terrorismo islamista la verticalità lascia infatti il campo all'orizzontalità, cosicché il suo sistema di organizzazione si appoggia su delle vecchie categorie antropologiche di formazione del mondo islamico. Mi riferisco ad un segmento particolare del mondo islamico che è il sistema delle confraternite, delle alleanze mistiche, il sistema ad anelli che possono avere uno o più centri che si diffondono nello stesso spazio.

Infine, il terrorismo di matrice islamica si caratterizza per la sua invisibilità, che ci rimanda da una parte ad un'origine occidentale e in particolare al mondo slavo, e dall'altra a certe situazioni e modalità di organizzazione dell'Islam stesso. Nelle sue origini occidentali, si tratta dell'invisibilità dell'esercito che ritroviamo teorizzata nei testi di Bakunin (questi ideologi sono infatti anche dei grandi lettori di Marx, di Bakunin, e conoscono molto bene l'Occidente); dall'altra parte troviamo invece l'idea del nascondimento, tipico delle società mussulmane ed eredità di certe forme che ha conosciuto l'Islam durante il VII e VIII secolo come ad esempio l'ismaelismo. Il nascondimento o *tachia*, è tipico delle confraternite nei momenti in cui il mondo musulmano si trova in situazioni di disagio e di minoranza. La *tachia* è ciò che ha permesso ad esempio la sopravvivenza dell'Islam durante il periodo comunista, attraverso l'ordine dei *Bectasc* in Albania, oppure nel Daghestan in Caucaso.

Per concludere, mi pare evidente che la questione del rapporto tra Islam e violenza non può essere pensata senza fare riferimento ai meccanismi di integrazione. Di fronte a ragazzi nati e cresciuti in Europa che abbracciano il terrorismo e la violenza non possiamo pensare all'integrazione risolta dalla concessione del diritto di voto. Gli episodi accaduti recentemente a Londra ci fanno capire che questi ragazzi, nati e cresciuti in Inghilterra, cittadini inglesi, sono *border line*, vale a dire ragazzi che non si sentono appartenere a nessuno dei due mondi e inventano dei mondi paralleli dove la violenza è il *leitmotiv* conduttore. Tale violenza ci fa capire che l'integrazione non passa soltanto attraverso il diritto di voto ma attraverso delle cose che sono molto più complesse, e sono i problemi sottostanti ai rapporti tra civiltà, come ad esempio la grande questione del rapporto tra storia e memoria, e la questione del riconoscimento, che è la chiave di lettura, anche nello spazio geopolitico dell'Islam in Europa, dei meccanismi e delle analisi di produzione della violenza simbolica e non solo.

\*Testo non rivisto dall'autore.