

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 Cristo¹. 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)². 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*³. 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 millenarismo⁴. 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 originale⁵, 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)⁶: 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 Dio⁷. 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 respinto⁸, 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 Anticristo⁹, 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-paolino¹⁰. 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?")¹¹, 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 Padre¹². 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 nevrotica¹³.

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 uomini¹⁴. 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 temporanea¹⁵. 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 limiti¹⁶.

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 disordine¹⁷. 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 sommarie¹⁸: 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 pensiero¹⁹. 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 geografiche²⁰. 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'Anticristo²¹. 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 italiana²². 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 apocalittico²³. 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 etnica²⁴ -, 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 precedenti²⁵. 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 fanno 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 strette²⁶. 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'alternativa²⁷. 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 male²⁸. Come la sua analisi della figura del profugo e dell'apolide mostra²⁹, 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 ragione³⁰. 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!"³¹. 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 scatenato³², 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.³³

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?

¹ 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.

² 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.

³ 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.

⁴ 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.

⁵ E. Corsini, *Apocalisse*, cit., p. 225.

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

⁷ E. Corsini, *Apocalisse*, cit., pp. 250-55.

⁸ 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.

⁹ 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".

¹⁰ 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).

¹¹ S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 1999, p. 96.

¹² 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.

¹³ 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.

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

¹⁵ R. Girard, *Vedo Satana*, cit., pp. 133-37.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ R. Girard, *La pietra*, cit., p. 141.

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

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

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

²³ 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.

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

²⁵ 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.

²⁶ 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.

²⁷ 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.

²⁸ 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.

²⁹ H. Arendt, *Le origini*, cit., pp. 382-419.

³⁰ 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.

³¹ J. Taubes, *La teologia politica*, cit., p. 132.

³² H. Arendt, *Religione e politica*, cit., pp. 152-53.

³³ H. Arendt, *Le origini*, cit., p. 628.