

# L'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale

*a cura di*

Antonia Fiori e Marco Rizzi



**Giappichelli**

**L'eredità del pensiero  
di Paolo di Tarso nella  
tradizione giuridica occidentale**







Progetto di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale 2022  
“The legacy of Paul of Tarsus in the Western Legal Tradition”

PNRR per la Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1. Avviso 104/2022 Finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU. The Legacy of Paul of Tarsus. - Prot. 2022H3C8R5, con le Unità di Ricerca:



Dipartimento di Giurisprudenza - Università degli Studi di Roma Tre, CUP F53D23003460006,



Dipartimento di Scienze Giuridiche - Sapienza Università di Roma, CUP B53D23010600006,



Dipartimento di Scienze Giuridiche - Università degli Studi di Firenze, CUP B53D23010610006,



Facoltà di Giurisprudenza - Università degli Studi di Trento, CUP E53D23006710006,



Università Cattolica del Sacro Cuore - Dipartimento di Scienze Religiose, CUP J53D23005450008

# **L'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale**

*a cura di*

Antonia Fiori e Marco Rizzi



**Giappichelli**

© Copyright 2026 – G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO

VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111

<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 979-12-211-1795-0

ISBN/EAN 979-12-211-6560-9 (ebook-pdf)

ISBN/EAN 979-12-211-6741-2 (ebook-epub)

DOI: 10.82018/9791221165609



G. Giappichelli Editore



Questo libro è stato stampato su  
carta certificata, riciclabile al 100%



Stampa: Stampatre s.r.l. - Torino



Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org).

## INDICE

	<i>pag.</i>
PRESENTAZIONE	
LA “LEGGE” DI PAOLO TRA TESTI, CONTESTI E TRADUZIONI <i>Marco Rizzi</i>	XIII
LA RECEZIONE GIURIDICA DI PAOLO DI TARSO: METODO, TEMATICHE, PROSPETTIVE <i>Carlo Fantappiè</i>	1
1. I presupposti dell’indagine	1
1.1. Le motivazioni culturali e scientifiche	2
1.2. L’assenza di ricerche specifiche	5
2. I problemi metodologici	6
2.1. Il rapporto fra tradizione, recezione, rilettura	7
2.2. Il «corpus Paulinum» e le sue traduzioni	8
3. I problemi ermeneutici	10
4. Le principali fasi storiche	14
5. Considerazioni conclusive	23
SCHIAVITÀ E LIBERTÀ AL TEMPO DI SAN PAOLO <i>Emanuele Stolfi</i>	27
CRIMEN E PECCATUM: LE VICENDE DI UNA DISTINZIONE PSEUDO-PAOLINA <i>Marco Rizzi</i>	55

	<i>pag.</i>
PER UN APPROCCIO LESSICALE AI TERMINI “GIURIDICI” NEL <i>CORPUS PAULINUM</i> E ALLE LORO TRADUZIONI LATINE <i>Elia Angelo Corsini</i>	69
1. Introduzione	69
2. Un <i>hapax</i> pseudo-paolino: δίκη ~ <i>poena</i> in 2 Ts 1,9	70
3. Una traduzione peculiare per un termine comune: il caso di ἐξουσία ~ <i>licentia</i> in 1 Cor 8,9	77
4. Una traduzione peculiare nelle <i>Veteres Latinae</i> : il caso di δικαίωμα ~ <i>constitutio</i> in Eb 9,1	82
5. Conclusioni	86
EUTIMIO ZIGABENO INTERPRETE DELLA TRADIZIONE PAOLINA: PROFILI GIURIDICI DELLA LOTTA ALL'ERESIA IN ETÀ COMNENA <i>Valerio Massimo Minale</i>	89
L'ANTROPOLOGIA DEL DONO IN ILDEGARDA DI BINGEN A PARTIRE DALL' <i>HILARIS DATOR</i> DI SAN PAOLO <i>Paola Anna Maria Muller</i>	115
1. Antropologia del dono	115
2. Scambio di doni e reti di relazioni nell'Alto Medioevo	117
3. Etimologia e significato dei termini del dono	118
4. Interpretazione medievale del versetto 2 Cor 9,7: <i>Hilarem datorem</i> <i>Deus diligit</i> ~ “Dio ama chi dona con gioia”	121
4.1. Ildegarda di Bingen: Dio come <i>bilaris dator</i>	123
5. Il dono come atto relazionale	127
6. Il dono nel diritto romano e la svolta cristiana	128
7. Il dono oltre il diritto: gratuità <i>vs.</i> reciprocità vincolata	129

pag.

«UT APOSTOLUS DICIT»:	
LA VOCE DI PAOLO NEL <i>DECRETUM</i>	
DI GRAZIANO. UN DATABASE PER LA RICERCA	
<i>Antonia Fiori</i>	131
1. Premessa	131
2. La presenza dei testi biblici nelle collezioni canoniche	134
3. Valore giuridico dell'Antico e del Nuovo Testamento. I precetti figurati di origine paolina	137
4. La presenza delle epistole paoline nel <i>Decretum</i>	141
5. L'influenza paolina su temi e istituti del diritto canonico medievale	144
<i>LEX A LEGENDO – A LIGANDO – A LUCENDO:</i>	
UNA “TEORIA GENERALE” PAOLINA DELLA	
LEGGE A USO DI TEOLOGI, FILOSOFI E GIURISTI	
NELLA PARIGI DEL XIII SECOLO	
<i>Andrea Di Maio</i>	151
1. La <i>lex</i> al crocevia degli studi nel XIII secolo	152
2. La <i>lex</i> nel «conflitto delle facoltà» universitarie nel XIII secolo	155
3. La figura esemplare di Paolo “legislatore”	160
4. <i>Auctoritates</i> paoline di rilevanza giuridica	164
5. Una possibile teoria generale ( <i>in nuce</i> ) della “legge”	165
5.1. <i>Lex a legendo, vel a ligando</i>	165
5.2. <i>Lex a lucendo</i>	169
6. Alcune particolari teorie bonaventuriane	170
SAN PAOLO E L'UMANESIMO GIURIDICO	
<i>Rafael Ramis-Barceló</i>	175
1. Il pensiero giuridico paolino	176
2. L'umanesimo giuridico e la lettura di San Paolo	178
3. Conclusioni	194

	<i>pag.</i>
IL POTERE NORMATIVO DELLA CHIESA SECONDO FRANCISCO SUÁREZ. L'INFLUENZA DEL PENSIERO DI PAOLO DI TARSO NELLA ELABORAZIONE DEL LIBRO IV DEL <i>DE LEGIBUS</i> <i>Costantino-M. Fabris</i>	197
1. Premessa	197
2. Il potere di emanare leggi: la visione di Suárez tra intellettualismo e volontarismo	198
3. Il Libro IV del <i>De legibus</i>	202
3.1. Il potere di emanare leggi canoniche	204
3.2. Distinzione tra il potere legislativo della Chiesa ed il potere di giurisdizione nel periodo precedente alla venuta di Cristo	206
3.3. Soggetti detentori del potere di giurisdizione nella Chiesa	209
4. L'influenza del pensiero di Paolo nel capitolo I del Libro IV del <i>De legibus</i>	211
5. Osservazioni finali	216
LA PRESENZA DI PAOLO DI TARSO NEL <i>DE JURE BELLI AC PACIS</i> DI GROZIO <i>Franco Todescan</i>	219
1. Un apparente ossimoro	219
2. Uso della Sacra Scrittura e sincretismo metodologico groziano	223
3. Le citazioni di Paolo nel <i>De iure belli ac pacis</i>	224
4. Primo tema: le fonti del diritto	229
5. Il fondamento della legge naturale: un'assenza significativa	233
6. Legge divina e diritto naturale: un rapporto rovesciato?	236
7. Secondo tema: stato di natura e <i>communio primaeva bonorum</i>	239
8. Terzo tema: Stato e potere politico: quattro considerazioni	243
9. Osservazioni finali	249

pag.

LE EPISTOLE PAOLINE NEL PENSIERO MORALE,  
GIURIDICO E POLITICO DI JOHN LOCKE

*Diego Lucci*

253

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Introduzione                                  | 253 |
| 2. Autorità politica e tolleranza religiosa      | 255 |
| 3. Moralità, salvezza e giustizia umana e divina | 265 |
| 4. Conclusione                                   | 278 |

I CARISMI. BREVE STORIA DI UNA NOZIONE  
CONCEPITA AL PLURALE  
E RECEPITA AL SINGOLARE

*Paolo Napoli*

281

- |                        |     |
|------------------------|-----|
| 1. Sohm e Weber        | 282 |
| 2. L'impronta di Paolo | 287 |
| 3. Oltre Weber         | 295 |

IL GIURISTA DELLA TEOLOGIA.  
ERIK PETERSON IL *REICH*  
E L'EPISTOLA AI ROMANI

*Paolo Cappellini*

301

TEMI E CONCETTI PAOLINI  
NEL PENSIERO DI CARL SCHMITT

*Michele Nicoletti*

327

- |   |     |
|---|-----|
| 1. <i>Omnis potestas a Deo</i>                | 327 |
| 2. <i>La Seconda Lettera ai Tessalonicesi</i> | 337 |
| 3. Contro la paralisi escatologica            | 352 |



# TEMI E CONCETTI PAOLINI NEL PENSIERO DI CARL SCHMITT

*Michele Nicoletti*

SOMMARIO: 1. *Omnis potestas a Deo*. – 2. *La Seconda Lettera ai Tessalonicesi*. – 3. Contro la paralisi escatologica.

Tra i diversi temi e concetti paolini presenti nel pensiero di Carl Schmitt, due si impongono per rilevanza: il primo di questi è Romani 13,1 ss., ossia l'*Omnis potestas a Deo* e il conseguente dovere di ubbidienza all'autorità politica; il secondo è 2 Ts 2,6-7, ossia la figura del *katéchon*. Mentre questo secondo tema è stato ampiamente indagato dalla letteratura critica ed è diventato quasi un tema a sé nella filosofia politica e perfino nel dibattito pubblico, il primo tema non mi pare aver ricevuto fino ad oggi sufficiente attenzione.

## 1. *Omnis potestas a Deo*

È difficile sottostimare la rilevanza del dibattito sull'*omnis potestas a Deo* nella cultura tedesca teologica, filosofica e giuridica del Novecento. Ha cercato di mostrarlo, già negli anni Cinquanta del Novecento, Ernst Käsemann in un saggio destinato a rimanere famoso dal titolo *Romani 13, 1-7 nella nostra generazione*<sup>1</sup>. Si percepisce la rilevanza non solo scientifica di tale discussione, ma in primo luogo esistenziale. Le coscienze dei credenti di confessioni diverse si scoprivano interpellate

---

<sup>1</sup>Cfr. E. Käsemann, *Römer 13, 1-7 in unserer Generation* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56, 1959, 316-376.

radicalmente sul significato del potere politico e, soprattutto, sull'atteggiamento da tenere di fronte ad esso.

Il tema, naturalmente, divenne incandescente durante l'esperienza del regime nazionalsocialista, quando al potere salì Adolf Hitler e si fece ampio uso dell'idea che quel potere venisse da Dio e che Dio fosse «con noi», come recitava il motto *Gott mit uns*. Ma la questione non si limita a quel momento drammatico e abbraccia invece un arco assai più ampio della storia tedesca che va dalla fine dell'Ottocento al secondo dopoguerra: dal *Kirchenkampf* al dibattito sulla separazione tra Stato e Chiesa all'inizio del Novecento; dal *Verfassungskstreit* nella repubblica di Weimar legato all'art. 1 della Costituzione weimariana («il potere statale emana dal popolo») al sorgere del regime totalitario; dalla discussione nell'immediato dopoguerra sulla Costituzione tedesca e lo «Stato cristiano» alle questioni legate all'obiezione di coscienza<sup>2</sup>.

Il dibattito non si limitava al piano delle discussioni teologiche e politiche, ma abbracciava anche la dimensione costituzionale. Sul piano del dibattito in ambito di diritto costituzionale, il Commentario di Gerhard Anschütz del 1912 alla Costituzione Prussiana del 1850, che lascia libertà di religione e di coscienza, si affrettava a precisare che tale libertà non può dar luogo ad alcuna deroga ai doveri civili e politici: «Al cittadino non è concesso di ubbidire più al Dio in cui crede che alla legge dello Stato»<sup>3</sup>.

Nel pensiero di Carl Schmitt un primo riferimento (indiretto) all'*omnis potestas a Deo* si trova inizialmente in un articolo del 1917 che appare sulla rivista *Summa* col titolo *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*<sup>4</sup>. *Summa* era una rivista quadrimestrale pubblicata dal 1917 al

---

<sup>2</sup>Cfr. E. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vehikel der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart 1967, 75-94; tr. it., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, 2006.

<sup>3</sup>G. Anschütz, *Die Verfassungsurkunde fuer den preussischen Staat vom 31. Januar 1850*, Berlin, 1912, 229-230.

<sup>4</sup>Cfr. C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in *Summa*, 1, 1917-1918, 2, 71-80, ora in C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919*, hrsg. von E. Hüsmert und G. Giesler, Berlin, 2005, 445-454; trad. it. *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, in Id., *Cattolicesimo romano e forma politica / La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Milano, 1986, 71-85. Su questo articolo si vedano: F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. Schindler (ed.), *Monothetismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*,

1918 dall'editore Jakob Hegner di Hellerau e diretta da Franz Blei che ne era stato l'ideatore. La rivista si muove in quel filone della *renouveau catholique* di inizio secolo ma si distingue per la vivacità e pluralità delle voci che vi contribuiscono, tra cui Max Scheler, Ernst Bloch, Robert Musil, Konrad Weiss e, appunto, Carl Schmitt.

Il tema affrontato dall'articolo, la "visibilità della chiesa", era un tema ampiamente dibattuto in quegli anni sia in campo cattolico che in campo protestante: dall'Enciclica di Leone XIII *Satis cognitum* del 30 giugno 1896 che affermava la duplice natura della chiesa, visibile e invisibile, umana e divina, dunque "teandrica" come quella del suo capo Cristo, alle posizioni di Troeltsch, Harnack e più tardi Barth, tese piuttosto a distinguere le due dimensioni della chiesa.

Per Schmitt, la Chiesa non può ridursi a una comunità invisibile di credenti uniti soltanto dalla fede o dallo spirito; essa deve essere una realtà concreta, istituzionale e storica, dotata di forma e autorità visibile nel mondo. Nella sua prospettiva, il cristianesimo autentico implica l'incarnazione: il divino che si rende visibile e tangibile nella storia. Allo stesso modo, la Chiesa, come corpo di Cristo sulla terra, deve avere una presenza reale, non solo simbolica o spirituale. La visibilità è dunque una categoria teologica, ma anche politica, poiché implica ordine, autorità e struttura. In questo contesto, Schmitt critica ogni tendenza spiritualista che riduce la religione a un fatto puramente interiore o soggettivo: tali posizioni dissolvono la dimensione istituzionale della Chiesa e, di conseguenza, minano anche l'idea di autorità e di comunità. La critica di Schmitt, sul piano giuridico, si rivolge anche contro la posizione di Rudolf Sohm<sup>5</sup>. Nel suo *Kirchenrecht*, Sohm formula la sua celebre tesi secondo cui: «Il diritto ecclesiastico è in contraddizione con l'essenza della Chiesa». Per Sohm, la Chiesa cristiana originaria è una comunità carismatica, fondata sulla grazia

---

Gttersloh, 1978, 149-169, specialmente 160 ss.; V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg*, cit., 81-82; C. Galli, *Mediazione e decisione: il rappresentare secondo Carl Schmitt*, in *Il Centauro*, 15, 1985, 168-176. H. Hürten, *Kirche und Sichtbarkeit bei Carl Schmitt*, in *Theologische Quartalschrift*, 159, 1979, 321-337; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, 1990; R. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, München, 2009, 58-65.

<sup>5</sup>Cfr. M. Nicoletti, *Carl Schmitt e il diritto canonico: tra Sohm, Kelsen e Barion*, in C. Fantappiè (a cura di), *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novecento*, Torino, 2003, 123-149.

e sulla fede, non sul diritto. L'ordine giuridico, secondo lui, è un prodotto della caduta storica, dell'istituzionalizzazione del cristianesimo. Quando la Chiesa si dota di una struttura legale e di un'autorità visibile, tradisce la sua essenza spirituale. La "Chiesa invisibile" (la comunità dei veri credenti) è dunque la forma autentica della Chiesa cristiana, mentre la "Chiesa visibile" (istituzione giuridica e gerarchica) è una necessità terrena, ma non un'espressione dell'essenza del cristianesimo.

L'imprevedibile intreccio teandrico che caratterizza il cristianesimo si rivela per Schmitt anche nella dinamica di leggi divine e leggi umane. Le leggi umane, da un lato, pur fondando l'uguaglianza tra i soggetti, li vincolano entro i limiti da esse stesse stabiliti, cosicché la loro libertà rimane sempre condizionata e il loro orizzonte ristretto. La legge divina, invece, pur vincolando i soggetti, li rende pienamente liberi: non liberi di disobbedire alle leggi umane, ma liberi proprio nell'obbedire ad esse, poiché la legge divina impone la sottomissione all'autorità politica.

Per questo mentre nessuna legalità terrena può proteggere completamente l'individuo, e nessuna istituzione, pur nata per tutelarlo e garantirgli l'espressione della propria personalità, può impedirgli di sottostare a ciò che l'ordine costituito esige da lui. La legalità divina, invece, libera in modo assoluto l'individuo, poiché colloca la sua salvezza in un orizzonte che va oltre questo mondo.

Tuttavia, proprio questa liberazione dell'individuo dai confini rigidi della legalità umana fonda in modo nuovo e più profondo il valore dell'autorità terrena, la quale viene riconosciuta come autenticamente umana e non divina. E proprio in quanto umana – pur trovando in Dio il suo fondamento ultimo – essa risulta vincolante da un punto di vista mondano. Senza questo riconoscimento, da parte di Dio stesso, della legalità umana, l'individuo resterebbe imprigionato entro i suoi limiti.

Ma Dio lo salva, in questo mondo, mediante un favoloso rivolgimento, fondando in se stesso ogni norma e facendola scaturire dalla propria bocca. Quando il cristiano ubbidisce all'autorità, poiché essa – limite e fondamento – viene da Dio, ubbidisce a Dio e non all'autorità. Questa è l'unica rivoluzione della storia mondiale che meriti l'attributo di grande: attraverso il proprio riconoscimento il cristianesimo ha conferito un nuovo fondamento all'autorità mondiale<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup>C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, 74, trad. it. 77.

Al di là di una certa enfasi retorica con cui Schmitt ama radicalizzare le proprie tesi, non c'è dubbio che l'importanza del riconoscimento dell'autorità mondana da parte del cristianesimo nella storia dell'Occidente non può venire sottovalutata. Tramite tale riconoscimento, l'obbligo politico del singolo nei confronti dell'autorità trova un formidabile potenziamento in quanto la sottomissione è dovuta non solo «per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza» (Rm 13,5).

Un secondo riferimento al tema dell'*Omnis potestas a Deo*, si trova qualche anno dopo. In uno dei primi saggi in cui Schmitt affronta il tema delle relazioni internazionali, ossia *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik* del 1925<sup>7</sup>, è il tema della soggettività politica ad essere al centro della sua riflessione<sup>8</sup>. Non a caso, fin dal titolo si sottolinea il fatto che, a seguito del Trattato di Versailles, la condizione della Renania è una condizione priva di un'autentica *soggettività* politica, ossia della possibilità da parte del suo popolo di disporre pienamente del proprio destino a partire dalla propria volontà politica. Ciò deriva dalla decisione di Versailles di scorporare dalla più ampia regione del Reno il territorio della Saar, ricco di miniere e di industrie, e di porlo sotto il governo di una *Governing Commission* della Lega delle Nazioni, composta da cinque

---

<sup>7</sup>C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik*. Vortrag gehalten am 14. April 1925 auf der Jahrtausendfeier (4. Rheinkonferenz) der Rhein. Zentrums-Partei, ora in *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günther Maschke, Berlin, 2005, 26-39. Si tratta del testo di una relazione tenuta da Schmitt a un convegno organizzato dal *Zentrum* in occasione dei festeggiamenti per la millenaria appartenenza della Renania alla Germania contro le interpretazioni di una Renania francese e contro le velleità separatiste della stessa Renania, che erano state presenti anche in esponenti del *Zentrum* negli anni 1918-1919. Per una contestualizzazione dello scritto di Schmitt si vedano le note di Maschke in *Frieden oder Pazifismus?*, cit., 47-50, con ampia bibliografia.

<sup>8</sup>Questa sottolineatura dell'essere "soggetto" e non "oggetto" sarà uno dei temi più ripresi negli ambienti cattolici che in quel periodo Carl Schmitt frequentava. Non a caso una parte di questo testo verrà ripubblicato, ampiamente ripreso e discusso sulla rivista *Die Schildgenossen* animata da Romano Guardini sotto il titolo *Um das Schicksal des Politischen* (1924-1925, 313-322). Sui rapporti tra Schmitt e il mondo cattolico tedesco, si veda M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, 1998; M. Nicoletti, *Introduzione*, in R. Guardini, *Scritti politici*, Brescia, 2006; R. Mehring, *Carl Schmitt*, cit., 140 ss.

rappresentanti di cui uno della Francia, un abitante non francese della Saar e tre appartenenti a Stati diversi dalla Francia. Per effetto di questa decisione, una parte significativa della Renania veniva trasformata in un *oggetto* in balia delle potenze vincitrici che esercitavano, in forma associata, una forma di “protettorato” o di “controllo” sulla sua popolazione e sul suo territorio. Considerato il valore storico-simbolico della regione del Reno – da cui la famiglia stessa di Schmitt proveniva –, oltre a quello economico e strategico, questa situazione finisce per essere lo specchio della situazione della Germania stessa. Se la sovranità tedesca non è stata liquidata e se si può ancora parlare di una “politica tedesca”, ciò è dovuto semplicemente al comportamento delle potenze vincitrici e non al Trattato stesso. In esso sono contenuti concetti che «possono trasformare l'intera Germania in un oggetto politico»<sup>9</sup>: *Reparation, Sanktion, Investigation, Okkupation*. Sembrano riecheggiare qui le preoccupazioni a sua volta espresse da Max Weber sulla “svizzerizzazione” della Germania<sup>10</sup>.

La natura paradossale della situazione è individuata da Schmitt dal fatto che una tale forma di protettorato internazionale viene imposto a uno Stato europeo e non a territori extraeuropei storicamente soggetti a forme simili di subordinazione e “oggettivazione”. L'art. 22 del Trattato di Versailles prevede infatti l'istituto del “mandato” da parte della Lega a uno o più Stati membri per il governo di territori extraeuropei, quali quelli appartenenti all'Impero Ottomano o ex-colonie, per i quali viene specificamente detto [*sic!*] che si tratta di territori abitati da popoli non ancora capaci di essere indipendenti<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ivi* (trad. nostra). Il tema ritorna esplicitamente anche nel saggio *Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet* (1928) dove si dice che si tratta «niente di meno che della questione dell'esistenza politica del popolo tedesco» («nicht weniger als die Frage der politischen Existenz des deutschen Volkes», in *Frieden oder Pazifismus?*, cit., 264), ma è costante anche negli altri scritti internazionalisti del periodo: cfr. *Die Kernfrage des Völkerbundes* (1924 e 1926), *Der Status quo und der Friede* (1925). *Der Völkerbund und Europa* (1927) ora ripubblicati in C. Schmitt, *Frieden oder Pazifismus*, cit.

<sup>10</sup> M. Weber, *Zwischen zwei Gesetzen*, in Id., *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, 60-63; cfr. anche Id., *Deutschland unter den europäischen Weltmächten*, *ivi*, 78-93.

<sup>11</sup> *Traité de Versailles de 1919, Part I (Pacte de la Société de Nations)*, art. 22 «1. Les principes suivants s'appliquent aux colonies et territoires qui, à la suite de la guerre, ont cessé d'être sous la souveraineté des États qui les gouvernaient précédemment et qui

Stupisce perciò che una condizione analoga sia imposta al territorio di un Paese europeo che si suppone capace di governare se stesso. È questo il segno per Schmitt che è definitivamente caduto il diritto internazionale tradizionale, quello che ha governato l'Europa fino al secolo XIX e che si fondava sulla distinzione tra popoli cristiani europei e popoli non europei. I rapporti tra popoli europei erano improntati al principio del reciproco rispetto sulla base del riconoscimento della natura di soggetto morale di ciascun popolo e dunque della sua capacità di autogovernarsi. In questo senso i popoli europei erano considerati popoli civili, ossia indipendenti e aventi pari dignità, mentre i popoli non europei erano considerati non (o non del tutto) civilizzati. Rispetto a questa tradizione, Versailles rappresenta un momento di rottura:

Un abisso ci separa dall'epoca in cui nei manuali di diritto internazionale si parlava ancora di diritto internazionale cristiano e di diritto delle nazioni cristiane. Il passo più importante verso questa detronizzazione dell'Europa è stato il trattato di Versailles<sup>12</sup>.

È interessante notare, in questo avvio della riflessione internazionalista di Schmitt, la presenza del fattore religioso: la comune appartenenza alla religione cristiana (benché declinata in confessioni diverse) viene interpretata come un elemento rilevante sul piano del diritto internazionale, perché differenzia i rapporti internazionali tra i popoli cristiani rispetto a quelli con gli altri popoli. Secondo questa interpretazione, il cristianesimo non solo rappresenterebbe quel fattore di "relativa

---

sont habités par des peuples non encore capables de se diriger eux-mêmes dans les conditions particulièrement difficiles du monde moderne. Le bien être et le développement de ces peuples forment une mission sacrée de civilisation, et il convient d'incorporer dans le présent pacte des garanties pour l'accomplissement de cette mission. 2. La meilleure méthode de réaliser pratiquement ce principe est de confier la tutelle de ces peuples aux nations développées qui, en raison de leurs ressources, de leur expérience ou de leur position géographique, sont le mieux à même d'assumer cette responsabilité et qui consentent à l'accepter: elles exerceraient cette tutelle en qualité de mandataires et au nom de la Société» in <https://mjp.univ-perp.fr/traites/sdn1919.htm>.

<sup>12</sup>C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt*, cit., 32 («Ein Abgrund trennt uns von der Zeit, da man in völkerrechtlichen Lehrbüchern noch vom christlichen Völkerrecht und vom Recht der christlichen Nationen sprach. Der größte Schritt auf dem Wege zu dieser Entthronung Europas war der Vertrag von Versailles»).

omogeneità” che agli occhi di Schmitt è sempre necessaria perché si possa dare vita ad una autentica comunità giuridica<sup>13</sup>, ma sarebbe anche elemento fondamentale nella costruzione dei diversi soggetti politici costituenti tale comunità, perché ognuno degli Stati cristiani sarebbe concepito come un soggetto capace di autogovernarsi, ossia capace di assumere le decisioni fondamentali in ordine alla propria sopravvivenza attraverso la costituzione di una autentica autorità politica. L’ordine internazionale delle nazioni cristiane sarebbe così un ordine dotato da un lato di “relativa omogeneità”, dall’altro costituito da una “pluralità” di soggetti sovrani.

Questo tema della soggettività emerge con particolare chiarezza nell’ultima parte del saggio di Schmitt, che è stata spesso ignorata dalla pur copiosa letteratura sulla dimensione teologico-politica del suo pensiero. In queste pagine si denuncia non solo il venir meno del tradizionale diritto internazionale europeo, fondato sul rispetto reciproco tra gli Stati sovrani europei, ma anche la trasformazione del concetto stesso di autorità politica che rischia di minare alla base il sentimento tradizionale dell’obbligo politico. Quando infatti all’autorità sovrana di uno Stato sul proprio popolo e sul proprio territorio si sostituisce il governo di «altre potenze che rimangono invisibili», non si può pretendere che un popolo civilizzato possa dimostrare quei sentimenti di lealtà e fiducia che connotano il rispetto dei cittadini nei confronti della loro autorità politica. Questi, infatti, nella tradizione cristiana europea sono caratterizzati da

---

<sup>13</sup> Il tema dell’“omogeneità” nel diritto internazionale è al centro della discussione di Schmitt sulla legittimità della *Società delle Nazioni*. Secondo Schmitt un’autentica lega (*Bund*) per essere legittima ha bisogno di «un minimo di garanzia e omogeneità» (*Die Kernfrage des Völkerbundes*, ora in *Frieden oder Pazifismus?*, cit., 4, 86). A maggior ragione una relativa omogeneità è fondamentale per la costruzione di una unità politica interna e in particolare nelle società democratiche: il tema si trova chiaramente espresso nello scritto *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (cit., 14) e successivamente nella *Verfassungslehre* (1928): «L’eguaglianza democratica è essenzialmente omogeneità, e precisamente omogeneità del popolo. Il concetto centrale della democrazia è il popolo e non l’umanità» (C. Schmitt, *Verfassungslehre*, München-Leipzig, 1928, rist. Berlin, 1970, 234, trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano, 1984, 307. Nello scritto sul *concetto di politico* con la teoria dell’amico-nemico Schmitt chiarisce il ruolo fondamentale della politica estera nella costruzione dell’omogeneità interna dell’unità politica, che non deriva da contenuti etnici, religiosi o culturali, ma dall’esperienza comune di un gruppo umano nelle alterne vicende della storia.

*reverentia externa* e da *reverentia interna* perché «appartiene al dovere cristiano generale di essere sottomessi all'autorità, in quanto "ogni autorità è da Dio"»<sup>14</sup>. Ma proprio una tale interiorizzazione del rispetto dell'autorità, che finisce per coinvolgere la soggettività più profonda dell'essere umano, non è possibile nei confronti di un potere impersonale e invisibile. In ogni epoca l'esercizio dell'autorità è stato problematico e problematica la lealtà nei suoi confronti, ma sempre l'autorità politica aveva il volto di un potere personale, anche quando era esercitata in periodo di guerra da una potenza straniera occupante. Ora invece, secondo Schmitt, si sperimentano i primi tentativi di applicare alla vita politica i modelli della «moderna prassi industriale e finanziaria»<sup>15</sup>, che nascondono i reali rapporti di potere in grandezze astratte e entità invisibili: «una commissione internazionale non è un soggetto possibile di diritti e di doveri, come questi si originano dal concetto cristiano di autorità»<sup>16</sup>. Il paradosso è che una tale commissione pretenda dai cittadini, sottoposti alla sua amministrazione, non solo l'adeguamento dei comportamenti esteriori alle proprie disposizioni, ma anche la rinuncia ad ogni critica, arrivando a punire con la detenzione fino a cinque anni coloro che in pubblico avanzano critiche nei confronti del Trattato di Versailles o della Società delle Nazioni<sup>17</sup>.

Questo saggio mostra chiaramente la rilevanza della religione cristiana nella storia europea sia sul piano delle relazioni interne a una comunità politica, sia sul piano delle relazioni esterne: sul piano interno, essa fornisce all'autorità politica un formidabile dispositivo di legittimazione del potere in grado di assoggettare l'individuo non solo con la forza di

---

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt*, cit., 33.

<sup>15</sup> *Ivi*, 34.

<sup>16</sup> *Ivi*, 35.

<sup>17</sup> Schmitt si riferisce qui a un'ordinanza del 7 marzo 1923 della *Regierungskommission* per la Saargebiet che prevedeva le sanzioni sopra ricordate (*Amtsblatt der Regierungskommission für das Saargebiet*, 1923, Nr. 167, 49 ss. citato in *Frieden oder Pazifismus*, cit., 46-47. Nella nota del curatore si ricorda come l'ordinanza fosse aspramente criticata anche da parte di parlamentari inglesi che ne denunciarono il carattere dispotico. Sull'operato della Commissione, si veda J. Hannig (ed.), *Die Saarregion. Zeugnisse ihrer Geschichte*, Frankfurt a.M., 1995; F.G. Becker, *Die Saarpropaganda des Bundes der Saarvereine 1919-1935*, Saarbrücken, 2007.

coercizione ma anche con la forza della convinzione, vincolando il soggetto all'obbedienza non solo esteriore ma anche interiore; sul piano delle relazioni esterne, essa dà forma a una rete di relazioni internazionali interne alla *res publica christiana* e, successivamente, alla sua forma secolarizzata, ossia alla "famiglia delle nazioni europee", distinta dalle relazioni con i popoli non cristiani e caratterizzata da una serie di principi e pratiche fondate sul riconoscimento reciproco della sovranità di ciascuno. Ciò, dunque, si aggiunge a ciò che Schmitt aveva con forza affermato nel suo testo del 1922 dedicato alla sovranità, in cui si mostrava come l'insieme della concettualità teologica cristiana era stata utilizzata, secolarizzandola, per costruire la concettualità dello Stato moderno<sup>18</sup>. La moderna dottrina dello Stato sarebbe, per Schmitt, impensabile senza la capacità della teologia cristiana di *dare forma unitaria*<sup>19</sup> alle contraddizioni dell'esistenza umana, individuale e collettiva, costruendo un insieme sensato e ordinato in cui il valore dello Stato e il significato dell'individuo<sup>20</sup> trovano il loro posto.

Se nell'*omnis potestas a Deo* della *Lettera ai Romani* (13,1) si cela una formidabile teologia dell'ubbidienza in grado di costituire un obbligo in coscienza di lealtà nei confronti dei comandi dell'autorità, nel *katéchon* della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* (2,6-7) si prefigura una formidabile teologia della costituzione dell'ordinamento politico e dell'esercizio dell'autorità. Di nuovo, i due movimenti accompagnano, verso l'interno e verso l'esterno, la costituzione del soggetto politico.

---

<sup>18</sup> Il terzo capitolo della *Politische Theologie* del 1922 si apre con la lapidaria frase, destinata a rimanere famosa: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati», C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, 1972, 61.

<sup>19</sup> Il tema del "dare forma" è al centro del saggio *Römischer Katholizismus und politische Form, Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, 1923.

<sup>20</sup> Il «valore dello Stato e il significato dell'individuo» è il titolo dello scritto di abilitazione di Schmitt pubblicato nel 1914: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, 1914, Hellerau, 1917.

## 2. La Seconda Lettera ai Tessalonicesi

È certamente merito di Carl Schmitt e della pluralistica recezione del suo pensiero aver richiamato l'attenzione degli studiosi di ambiti diversi di studio, dalla teologia alla filosofia politica, sulla figura del *katéchon* che viene evocata nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* (2,6-7): «E ora sapete ciò che trattiene [to Katéchon] la sua manifestazione, perché non si manifesti che a suo tempo. Il mistero dell'iniquità [tes anomías] è già in atto, solo è necessario che sia tolto di mezzo Colui che lo trattiene [ho Katéchon]». L'esegesi contemporanea ritiene che l'autore della Seconda Lettera ai Tessalonicesi non sia Paolo e probabilmente nemmeno un suo discepolo, ma qualcuno che si avvale fittiziamente dell'autorità di Paolo per avvalorare il proprio discorso agli occhi della comunità di Tessalonica, mitigando nella comunità le conseguenze arrecate da una attesa esacerbata della *parousia* finale e dando, nel contempo, spessore teologico al differimento di quest'ultima.

La presenza del concetto di *katéchon* negli scritti di Carl Schmitt ha richiamato da tempo l'attenzione di numerosi studiosi ed è stata fatta oggetto di dettagliate analisi e interpretazioni<sup>21</sup>. Benché Carl Schmitt sostenga in una lettera a Pierre Linn dell'11 gennaio 1948, pubblicata nel *Glossarium*, di aver elaborato la sua teoria del *Katéchon* nel 1932 («Vous

---

<sup>21</sup> Cfr. E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milano, 1985; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, 1990; L. Berthold, *Wer hält zur Zeit der Satan auf? – Zur Selbstglossierung Carl Schmitts*, in *Leviathan*, 2, 1993, 285-299; Günther Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, 1994; F. Großheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, 1996; W. Schuller, *Dennoch die Schwerter halten. Der katéchon Carl Schmitts*, in *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer, Bd. II, *Griechische und Römische Religion*, hrsg. von H. Cancik, Tübingen, 1996, 389-408; C. Galli, *Genealogia della politica*, Bologna, 1996; A. Motschenbacher, *Katéchon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg, 2000; Th. Paleologue, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, 2004; C. Badilita, *Métamorphose de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, 2005; M. Maraviglia, *La penultima Guerra. Il «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, 2006; G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino 2000; M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

connaissiez ma théorie du κατέχων, elle date de 1932»<sup>22</sup>), il termine compare esplicitamente nei suoi scritti soltanto a partire dal 1942. Si può ipotizzare che la fonte da cui Schmitt ricava l'ispirazione per la trattazione di questo tema possa essere ritrovata nelle sue conversazioni con Erik Peterson<sup>23</sup> e nel confronto con altri teologi tra cui Karl Eschweiler.

Vediamo innanzitutto di ricostruire la presenza dei riferimenti negli scritti schmittiani per poi avanzare qualche ipotesi interpretativa.

a) *Beschleuniger wider Willen* (1942)

Il primo testo in cui appare il termine *katéchon* è un articolo apparso sulla rivista «Das Reich» del 19 aprile 1942 dedicato al ruolo degli Stati Uniti nella guerra mondiale in corso<sup>24</sup>. Già il titolo («Beschleuniger wider Willen») richiama l'attenzione sulla funzione di “acceleratori” o di “trattenitori” dei processi storici esercitata dalle potenze politiche nelle diverse situazioni. Il caso concreto che Schmitt analizza è quello degli Stati Uniti d'America e del loro ruolo nella politica internazionale, tema che verrà ampiamente affrontato in *Der Nomos der Erde* del 1950. Secondo Schmitt gli USA avrebbero esercitato nel corso del secolo 19. una funzione di “acceleratori” del processo storico di dissoluzione dell'ordine internazionale europeo, ma, avendo abbandonato con l'intervento nella Prima Guerra mondiale e poi nella Seconda la loro politica isolazionista, per svolgere il ruolo che un tempo era dell'impero britannico di difesa del modello universalistico del libero commercio, si troverebbero ora a svolgere anche una funzione di “ritardatori”. È questa loro intima contraddizione che, secondo Schmitt, li renderebbe incapaci di porsi come popolo guida portatori di un «nuovo ordine» per il mondo intero. Nella loro azione internazionale, essi non farebbero che esportare il

---

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, 1991, trad. it., *Glossarium*, a cura di P. Dal Santo, Milano, 2001, 113.

<sup>23</sup> Così Karlfried Gründer nella discussione al seminario di Speyer: cfr. H. Quaritsch (hrsg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin, 1988, 230.

<sup>24</sup> C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, in *Das Reich*, 19.4.1942, ora in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. von Günther Maschke, Berlin, 1995, 431-436; trad. it. *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in *Lo Stato*, 13, 1942, 173-180, ora in *L'unità del mondo e altri saggi*, a cura di A. Campi, Roma, 1994.

«disordine» che li caratterizza. È in questo contesto che si trova il richiamo al termine antico di *katéchon*:

«Gli storici e i filosofi della storia dovrebbero analizzare e distinguere le diverse figure e i diversi tipi di coloro che hanno trattenuto il ritmo della storia e di coloro che l'hanno invece accelerata. Nella tarda antichità e nel Medioevo gli uomini hanno creduto in una misteriosa forza ritardatrice, che fu designata col termine greco *katechon*, che avrebbe arrestato il sopraggiungere della fine apocalittica dei tempi, il cui termine era ormai scaduto. Tertulliano ed altri videro tale forza ritardatrice nell'antico impero romano di quel tempo, che con la sua semplice esistenza avrebbe "trattenuto" l'etere e rimandata la fine. Il medioevo europeo doveva riprendere questa fede e gran parte dei processi essenziali della storia medioevale sono comprensibili solo se ci riferiamo ad essa. In un senso diverso, ma pur analogo, per Nietzsche l'ultimo grande filosofo sistematico della Germania, Hegel non sarebbe stato, di nuovo, che un ritardatore e un trattenitore dei processi diretti a compiere un pieno ateismo. Ma le forze ritardatrici e quelle trattenitrici possono assumere una forma specifica e simbolica anche in molte figure e personalità della storia politica. Il vecchio imperatore Francesco Giuseppe sembrò trattenere sempre di nuovo attraverso la sua semplice esistenza la fine del decrepito impero asburgico, e se allora era diffusa l'opinione che l'Austria non sarebbe mai crollata finché quel principe visse, in ciò vi era più che una sciocca superstizione. Dopo la guerra mondiale, nel 1918, la parte di un ritardatore spettò al presidente ceco Masaryk, in misura corrispondentemente ridotta. Per la Polonia, il maresciallo Pilsudski divenne una specie di *kat-echon*. Forse possono già bastare questi esempi per intendere il senso politico e storico proprio alla funzione del "ritardatore"»<sup>25</sup>.

Sono questi gli anni in cui Schmitt introduce all'interno della propria riflessione sul diritto e sulla politica le due dimensioni della temporalizzazione e della spazializzazione. Le riflessioni di filosofia della storia diventano intense e non si limitano a riprendere l'idea di età diverse che si succedono nella storia dell'Occidente (al centro dello scritto *Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen* del 1929), ma si aprono alla considerazione di temporalità diverse che si esprimono nei modi delle accelerazioni e dei rallentamenti. Ciò ha certamente a che fare con l'interpretazione dei processi rivoluzionari e controrivoluzionari, su cui

---

<sup>25</sup> C. Schmitt, *La lotta per i grandi spazi*, cit., 268-269.

Schmitt ha meditato fin dall'inizio, ma anche con l'intreccio tra visioni diverse del tempo che si intersecano tra loro, ossia linearità e circolarità, nonché tra tempo ed escatologia.

Tra le figure del rallentare e del trattenerne, all'intreccio tra tempo ed escatologia, Schmitt cita la figura del *katéchon* ripresa dalla Seconda Lettera ai Tessalonicesi. Seguendo interpretazioni antiche e medievali, riprese da una parte dell'esegesi biblica degli anni Trenta<sup>26</sup>, egli ritiene che tale figura rappresenti l'impero/imperatore romano capace, con la sua forza e autorità, di contenere il dilagare del mistero dell'anomia, incombenza con l'approssimarsi della fine del mondo e l'avvento dell'Anticristo. Come si vede dalla citazione, queste figure di "ritardatori" e "trattenitori" non sono solo figure politiche ma anche figure culturali come nel caso di Hegel, visto come ritardatore della dissoluzione della cultura cristiano-borghese prima dell'avvento di Nietzsche. È evidente qui il richiamo al testo di Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* apparso nel 1941.

#### b) *Land und Meer* (1942)

Il secondo testo in cui si trova la figura del *katéchon* è il libro *Land und Meer*<sup>27</sup>, uscito sempre nel 1942, in cui Schmitt interpreta la storia delle civiltà come il frutto di un confronto continuo tra potenze di terra e potenze di mare, le prime legate alla realtà solida e stabile del diritto, le

---

<sup>26</sup> Per una ricostruzione della storia dell'esegesi del passo, cfr. P. Metzger, *Katechon. II Thess 2, 1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Berlin-New York, 2005; *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, in *Politica e Religione*, 2008/2009. Da Tertulliano in avanti l'esegesi ha, tendenzialmente, sempre offerto una pluralità di interpretazioni del *katéchon*. Il testo che negli anni Trenta maggiormente sottolinea l'identificazione tra il *katéchon* e l'autorità politica è, secondo la ricostruzione di Metzger, la dissertazione di Willy Böld, *Das Bollwerk wider die Chaosmächte*, discussa a Bonn nel 1938: cfr. W. Böld, *Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums* (Teildruck). Dissertation an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1938. Su Willy Böld, teologo allora appartenente ai «Deutsche Christen», si vedano W. Scherffig, *Es begann mit einem Nein!* (= *Junge Theologen im Dritten Reich*, Band 1) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 164-165; H. Faulenbach, *Die Evangelisch-Theologische Fakultät Bonn. Sechs Jahrzehnte aus ihrer Geschichte seit 1945*, Göttingen, 2009, 56-57.

<sup>27</sup> C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, 1942; Köln-Lövenich, 1981; trad. it. *Terra e mare*, a cura di A. Bolaffi, Milano, 1986.

seconde legate alla realtà mutevole del commercio. Tra queste ultime, di nuovo, le protagoniste sono l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'America. A proposito del confronto tra potenze di terra e potenze di mare, Schmitt menziona il confronto tra l'Impero d'Occidente e l'Impero Bizantino e in questo contesto ricorda come quest'ultimo riuscisse a compiere come «potenza marittima» ciò che l'Impero di Carlo Magno come «potenza terrestre» non era riuscito a compiere:

era un vero “trattenitore”, un *katechon* come si dice in greco; nonostante la sua debolezza ha “resistito” per molti secoli contro l'Islam e con ciò ha evitato che gli Arabi conquistassero l'intera Italia. Altrimenti, come è accaduto a quel tempo nell'Africa Settentrionale con la distruzione della cultura cristiana antica, l'Italia sarebbe stata incorporata nel mondo islamico<sup>28</sup>.

Un'altra figura di *katéchon* contenuta in questo testo è quella di Rodolfo d'Asburgo nell'interpretazione che Franz Grillparzer ne dà nella sua tragedia *Ein Bruderzwist in Habsburg*. Secondo Schmitt la tragedia mette in luce come l'imperatore «non fosse un “eroe attivo”, ma un trattenitore, un ritardatore. Egli aveva qualcosa di un *katéchon*»<sup>29</sup>.

### c) *Glossarium* (1947-49)

Un terzo testo in cui si trovano richiami alla figura del *katéchon* sono i diari degli anni 1947-1951 pubblicati dopo la morte di Schmitt nel 1991 con il titolo *Glossarium*<sup>30</sup>. Il termine qui appare in dieci frammenti degli anni 1947-1949 in cui, come in precedenza, si fa riferimento al passo biblico, alla sua recezione in età antica e medievale, a figure storiche che hanno svolto il ruolo di “trattenitori”, ma in cui anche si sottolinea l'importanza di questo tema sullo sfondo di una teologia cristiana della storia. Particolarmente importante è il primo di questi:

A proposito del *κατέχων*: credo nel *κατέχων*; è per me l'unica possibilità di comprendere la storia come cristiano e di trovarla sensata. La misteriosa dottrina paolina non è più misteriosa di ogni esistenza cristiana, ma lo è

<sup>28</sup> *Land und Meer*, cit., 19.

<sup>29</sup> *Ivi*, 80.

<sup>30</sup> Cfr. C. Schmitt, *Glossarium*, cit.

altrettanto. Chi non sa nulla in concreto, egli stesso, del *κατέχων*, non può interpretare il passo. Al *κατέχων* giunge Haimo von Halberstadt che come fonte per il *κατέχων* è molto più precisa di questa (Migne, vol. 117, col. 779). I teologi di oggi non lo sanno più e in fondo non vogliono più nemmeno saperlo. A dire il vero, da Lei volevo sapere: chi è il *κατέχων* di oggi? Non si può certo pensare che sia Churchill o John Foster Dulles. La domanda è più importante di quella sul capo guardaboschi jüngeriano. Per ogni epoca degli ultimi 1948 anni si deve poter nominare un *κατέχων*. Il posto non fu mai vacante, altrimenti noi non esisteremmo più. Ogni grande imperatore del Medioevo cristiano riteneva in piena fede e coscienza di essere il *κατέχων*, e lo era veramente. È del tutto impossibile scrivere una storia del Medioevo senza vedere e comprendere questo fatto centrale. Ci sono depositari temporanei, transitori e frammentari di questo compito. Sono sicuro che non appena il concetto sarà sufficientemente chiarito potremo addirittura metterci d'accordo sui molti nomi concreti e fino ai giorni nostri. Donoso Cortés fallì dal punto di vista teologico, poiché questo concetto gli rimase estraneo<sup>31</sup>.

In questo frammento il *katéchon* non è semplicemente una figura della storia, quella appunto di istituzioni o persone che svolgono il ruolo di “ritardare” o “trattenere” il corso degli eventi, ma è anche – e ancor più – ciò che consente di dare un “senso” alla storia nell’orizzonte cristiano

---

<sup>31</sup> *Ivi*, 91 (19.12.1947 – trad. lievemente modificata). La critica a Donoso su questo punto ritorna anche in due altri frammenti: «Povero Donoso, l'unico concetto teologico adeguato alla sua teoria politica sarebbe stato quello di *κατέχων*; invece si perde nel labirinto della dottrina del diritto naturale relativo e assoluto. Esiste una spiegazione molto semplice per il lamento senza speranza di Charles Péguy, che si rammarica di non avere avuto alcun successo presso i cattolici. Forse l'ordine dei gesuiti era il *κατέχων*. Ma dal 1814? Restaurazione del *κατέχων*?» (*Ivi*, p. 101 [27.12.1947 – tr. lievemente modificata]). E ancora in una lettera a Pierre Linn, scritta in francese, in cui si legge: «Nous sommes toujours – comme en 500 ou 800 – dans le “aion” chrétien, toujours en agonie, et tout évènement essentiel n'est qu'une affaire du “Kat-echon”, c'est-à-dire de “celui qui tient”, qui tenet nunc (2 ep. de Saint-Paul aux Thessaloniques, 2. chap. Vers 7.). Vous connaissez ma théorie du *κατέχων*, elle date de 1932. Je crois qu'il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu'il s'agit de le trouver. Je me garderai d'en parler aux théologiens, car je connais le sort déplorable du grande et pauvre Donoso Cortés. Il s'agit d'une présence totale cachée sous les voiles de l'histoire» (*Ivi*, 113 [11.1.1948, Lettera a Pierre Linn]). Al momento non si sono trovate tracce esplicite di una presenza del tema del *katéchon* negli scritti di Schmitt o nelle sue carte prima del 1942, per cui l'indicazione del 1932 potrebbe essere un semplice errore di datazione.

dell'attesa della fine dei tempi. Se infatti la fine dei tempi fosse imminente, che senso avrebbe questo tempo che resta e l'agire in esso? L'irruzione dell'annuncio escatologico nella storia, lasciata a se stessa, potrebbe produrre una "paralisi" e svuotare di ogni significato l'operare cristiano.

Il riferimento all'interpretazione di Haimo di Halberstadt parrebbe offrire, secondo Schmitt, qualche chiave di lettura «più precisa» in questa direzione. A dire il vero il testo di Haimo offre certamente qualche conferma in questa direzione, ma, per altri versi, ci offre una lettura più problematica di quella che Schmitt vorrebbe darci. Da un lato Haimo cerca di mostrare come la *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* non ritenga imminente l'avvento dell'Anticristo («si aliquis se dixerit admonitum a Spiritu sancto quod dies iudicii immineat, nolite illi credere, neque terreamini ejus verbis»<sup>32</sup>), ma indichi che prima di allora alcune cose abbiamo da compiersi e che quindi l'attesa della fine non può essere inoperosa («In acquisitionem gloriae Domini Jesu, id est ut vos acquisiti ad fidem nostra praedicatione, augmentum faciatis corpori Christi, et glorificetur per vos atque laudetur juxta illud: Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in coelis est»<sup>33</sup>). Dall'altro lato, Haimo, pur abbracciando la linea interpretativa di quanti identificano il *katéchon* con l'impero romano e ritengono quindi che la fine dei tempi non si manifesti fino a che l'impero non verrà dissolto, finisce però per riconoscere che il mistero dell'anomia opera anche dentro l'impero e tramite il suo potere, come nel caso di Nerone che ha perseguitato i cristiani («Mysterium ergo iniquitatis appellat interfectionem sanctorum martyrum et persecutionem, quam inferebat Nero et principes ejus fidelibus Christi [...] Istud mysterium iniquitatis coeptum est a Nerone, qui occulte instigante patre suo diabolo, zelo idolorum interfecit sanctos martyres, et pervenit usque ad Diocletianum et Julianum apostatam, qui plurimos sanctorum peremerunt»). Per questa ragione si fatica a trarre da Haimo un'interpretazione del *katéchon* / impero romano solamente come forza positiva che si oppone al dilagare del disordine: «Tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat. Id est hoc solummodo restat, ut Nero, qui nunc

---

<sup>32</sup> Haymo Halberstatensis, *Expositio in D. Pauli epistolas*, in J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 117, 779.

<sup>33</sup> *Ivi*, 782.

tenet imperium totus orbis, tandiu teneat illud, donec de medio mundi tollatur potestas Romanorum. In Nerone comprehendit omnes imperatores Romanos qui post illum imperii sceptrum tenuerunt. Ideo dicit: Donec de medio tollatur, quia undique ex omnibus gentibus confluebant Romam, et quasi in medio mundi erat, habens in circuitu suo omnes gentes; vel quidquid intra initium et fines continetur, medium potest dici»<sup>34</sup>.

Dopo altri frammenti del *Glossarium* che si riferiscono a figure della storia contemporanea che avrebbero o non avrebbero incarnato il ruolo del *katéchon* come Masaryk, lo stesso Schmitt e Churchill<sup>35</sup>, un ulteriore gruppo di frammenti riguarda il rapporto tra funzioni del *katéchon* e istituzioni, con particolare riguardo all'impero romano medievale e alla Chiesa cattolica. Riguardo a queste istituzioni il tema del *katéchon* fonda la legittimità della loro azione storica («l'impero cristiano degli imperatori medievali era legittimo in quanto κατέχων, secondo 2 Ts 6-7»<sup>36</sup>), ma al tempo stesso ne sottolinea la natura "limitata":

Il *katéchon* è riconoscibile per il fatto che non aspira a questa unità del mondo, ma depone la corona imperiale. L'ingenua ereditarietà della corona imperiale, che diviene ereditaria in rapporto alla consuetudine del potere dinastico; ma una dinastia non può essere anch'essa un *katéchon*<sup>37</sup>.

Questa storicità e condizionatezza tocca anche l'istituzione della Chiesa romana, che proprio per questo è stata criticata da quanti considerano ogni elemento storico come un elemento di impurità:

---

<sup>34</sup> *Ivi*, 781B.

<sup>35</sup> «Masaryk padre fu un autentico katechon europeo; il katechon della liberaldemocrazia occidentale. Egli operò con mirabile consapevolezza storica – infinitamente superiore a quella che i politici, i filosofi e gli storici tedeschi seppero dimostrare allora – e fece una scelta molto oculata a favore dell'Occidente» (C. Schmitt, *Glossarium*, (13.3.1948), cit., 160); «Ciò che egli [Toynbee] chiama Europa occidentale (da cui è esclusa la Germania) è una borghesia nelle condizioni sociali di quella tedesca del 1919: uno stadio intermedio degli underprivileged fra i popoli asiatici. La Germania appartiene completamente agli underprivileged. Secondo Toynbee non le rimane che l'opzione a favore del comunismo russo. Ecco lo Spengler del secondo dopoguerra, così come Churchill divenne il Clémenceau della seconda guerra mondiale; nessun κατέχων», *ivi*, 176, (9.4.1948).

<sup>36</sup> *Ivi*, 214 (23.5.1948).

<sup>37</sup> *Ivi*, 230 (16.6.1948).

La Chiesa romana è realtà storica; dal punto di vista idealistico è *eo ipso* mala azione. Essa è κατέχων, che è senz'altro il peggiore dei criminali. Dal punto di vista idealistico ogni azione storica è mala azione; in termini idealistici: diritto=torto=posizione=arbitrio. Ecco che cosa chiamano tragicità! La tesi di Sohm non è valida solo per il diritto canonico<sup>38</sup>.

L'operare nella storia non è dunque solo l'operare del singolo che si esaurisce nelle sue azioni individuali, ma è un operare capace di creare istituzioni, forme di vita collettiva, che con il proprio durare contengono la consunzione del tempo. In ciò l'operare deve necessariamente fare i conti con l'impurità della storia e assumere forme imperfette che lo espongono alla critica di chi insegue l'ideale di un'azione "pura".

Questa funzione di "resistenza" non è esercitata solo dalle istituzioni. Un ulteriore frammento riprende, infatti, questo tema del limite e accosta la funzione del *katechon*, in quanto resistenza al disordine introdotto dalle dinamiche della società contemporanea, non all'istituzione titolare del potere temporale o spirituale, ma al popolo, inteso come classi popolari, bisognose, affamate e prive di ruoli di governo. In questo senso, la società contemporanea, che trasforma il popolo in massa e attraverso lo Stato del benessere e la sua pianificazione cerca di saziare ogni bisogno, non fa che indebolire la capacità di resistenza del popolo trasformando la sua forza di negazione in una negazione non oppositiva:

Il κατέχων è privazione, fame, bisogno e impotenza. Tutto ciò sono coloro che non governano, è popolo. Ogni altra cosa è massa e oggetto di pianificazione. La forza meravigliosa della negazione non oppositiva, lo Stato sociale di diritto, la storiografia<sup>39</sup>.

La cosa è interessante e dimostra ulteriormente la natura plurale delle forze che possono esercitare la funzione katechontica. Non solo. Mostra come l'interesse primario di Schmitt si giochi sul piano della filosofia della storia, più che su quello della filosofia sociale. L'enfasi non è tanto sulla necessità di garantire un qualsivoglia ordine politico contro il dilagare dell'anarchia, ma sull'esigenza di contrastare un processo storico che

---

<sup>38</sup> *Ivi*, 352 (4.7.1949).

<sup>39</sup> *Ivi*, 378 (25.9.1949).

attraverso una massificazione della società finisca per disumanizzare la società.

Questa impressione è rafforzata dal fatto che Schmitt vede indebolirsi l'idea di *katéchon* con il sorgere della modernità.

Importante per Hobbes e per l'epoca di Cromwell: la rinuncia consapevole alla tradizione del *κατέχων* dell'Impero romano (anche in Vitoria non ve n'è più traccia!). Nessuna terza Roma (come a Mosca)! Nessuna *succession*: sì, in Francia, fino a Napoleone I. Impero, cesarismo. In ogni caso, per Hobbes la Chiesa romana è il fantasma che sta appollaiato sulla tomba dell'*imperium romanum*. Critica all'*imperium romanum* in Bacon e Hobbes: non fu affatto universale, non fu *orbis*<sup>40</sup>.

L'osservazione su Hobbes è importante. Se il *katéchon* fosse semplicemente l'immagine di un potere che frena l'anarchia, il Leviatano hobbesiano dovrebbe esserne l'incarnazione perfetta. Ma diversa è la teologia della storia su cui si fonda l'idea dell'Impero e l'idea dello Stato hobbesiano: mentre il primo è aperto all'escatologia e attende la venuta della fine ed è quindi, costitutivamente, potere limitato, lo Stato del Leviatano si fonda invece sulla neutralizzazione dell'irruzione dell'eterno nel tempo, avocando a sé ogni luogotenenza dell'eterno e affermandosi quindi come potere assoluto.

#### d) *Ex Captivitate Salus* (1950)

Un quarto scritto contenente un richiamo alla figura del *katéchon* è il testo *Ex Captivitate Salus* pubblicato nel 1950<sup>41</sup>. In queste pagine il riferimento si trova associato ad un'altra figura rilevante nell'immaginario schmittiano e precisamente alla figura dell'«Epimeteo cristiano», creata dal poeta Konrad Weiss nel 1933<sup>42</sup> in contrapposizione al «Prometeo pagano», che Schmitt utilizza per spiegare il proprio comportamento di

<sup>40</sup> C. Schmitt, *Glossarium*, cit., 380 (1.10.1949).

<sup>41</sup> Id., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/1947*, Köln, 1950; trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, trad. di Carlo Mainoldi, con un saggio di Francesco Mercadante, Milano, 1987.

<sup>42</sup> Cfr. K. Weiß, *Der deutsche christliche Epimetheus*, in *Der christliche Epimetheus*, s.i.l. / Edwin Runge, 1933.

fronte al regime nazionalsocialista. Il riferimento al *katéchon* si trova nel paragrafo dedicato a Tocqueville:

[Tocqueville] non divenne quel che più d'ogni altro sembrava predestinato a essere: un Epimeteo cristiano. Gli faceva difetto l'ancoraggio a una storia della salvezza che preservasse dalla disperazione la sua idea storica dell'Europa. Senza l'idea di un *katechon*, l'Europa era perduta. Tocqueville non conosceva alcun *katechon*. In sua vece cercò degli intelligenti compromessi<sup>43</sup>.

e) *Drei Stufen historischer Sinngebung* (1950)

Un quinto scritto in cui appare il *katéchon*, legato a considerazioni di filosofia della storia, è la recensione che Schmitt scrive al testo di Karl Löwith *Meaning in History* in cui il richiamo all'interpretazione medievale del *Reich* come *katéchon* è seguita immediatamente da un'estensione del ruolo di "trattenitore" a figure della storia della cultura come Hegel:

Nonostante tutto vi è anche la possibilità di un ponte. Ne abbiamo esempi sorprendenti nella storia dell'impero medievale. Il ponte sta nella rappresentazione di una forza, che ritarda la fine e contiene il male. Questo è il *Katechon* del misterioso passo paolino della 2. Lettera ai Tessalonicesi. L'impero medievale del principe tedesco concepiva se stesso storicamente come *katechon*. Ancora Lutero lo ha inteso così, mentre Calvino rappresenta un momento di svolta decisiva interpretando come *katechon* non il regno, ma la predicazione della parola di Dio. La rappresentazione di forze e potenze trattenitrici e ritardatrici si può trovare in questa o quella forma in ogni grande storico. Nietzsche ha individuato pieno di furore proprio in Hegel e nel sesto senso, cioè nel senso storico dei tedeschi, il grande ritardatore sulla via verso l'aperto ateismo. Nel libro appena uscito di Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas* (II, 616, 915), vi sono forze che resistono come *katechon*. Certo dobbiamo guardarci dal fare di questa parola una generica demonizzazione di tendenze puramente conservatrici o reazionarie. Non possiamo utilizzarla per arricchire di qualche esemplare la raccolta tipologica storicistica diltheyana con conservatori e rallentatori. Cionondimeno la forza storica originaria della figura di un *katechon* resta e può superare la paralisi escatologica che subentra altrimenti<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, trad. it. cit., 33-34.

<sup>44</sup> C. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in *Universitas*, 5, 1950, 927-931, qui 929-930.

f) *Der Nomos der Erde* (1950)

Nello stesso 1950 viene pubblicato *Der Nomos der Erde*, l'opera in cui Carl Schmitt condensa le sue analisi di storia del diritto internazionale. Nella ricostruzione storica dell'età medievale il termine *katéchon* si ritrova nel titolo di un capitolo dedicato al «*Reich* cristiano come trattenitore (*katéchon*)». A sostegno della tesi per cui il *katéchon* paolino indica l'impero romano Schmitt richiama i nomi di Tertulliano, Gerolamo, Lattanzio Firmiano. Ai fini dell'interpretazione schmittiana, l'importanza di Tertulliano è evidente<sup>45</sup>, non solo per aver identificato il *katéchon* nell'impero romano, ma per averne tratto precise conseguenze: «Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus»<sup>46</sup>. È la presenza dell'impero e il dispiegarsi della sua azione che ritarda la furia distruttiva dell'Anticristo e per questo vi è da augurarsi e da adoperarsi affinché possa durare il più a lungo possibile. Quella di Tertulliano sarà pure una concessione apologetica per mettersi al riparo di possibili persecuzioni, ma certamente non priva di effetti nella storia dell'esegesi.

Non è un caso che il tema sia ripreso in età medievali dagli autori che Schmitt cita a suo sostegno, tra cui Adso<sup>47</sup> da Montier-en-Der e Ottone

---

<sup>45</sup> Si veda il saggio di Marco Rizzi, *Storia di un inganno (ermeneutico). Il Katechon e l'Anticristo nelle interpretazioni del II e III secondo della Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, in *Politica e Religione*, 2008/2009, 41-55 che, oltre ricostruire puntualmente l'esegesi tertulliana, critica la continuità tra il testo paolino e l'interpretazione schmittiana.

<sup>46</sup> Tertulliano, *Apologeticus Adversus Gentes pro Christianis*, XXXII, 1.

<sup>47</sup> Si tratta di Adso da Montier-en-Der autore del famoso *De ortu et tempore Antichristi* in cui, a proposito del passo citato, si legge: «Inde ergo dicit Apostolus, Antichristum non antea in mundum esse venturum, nisi venerit discessio primum, id est, nisi omnia regna mundi discesserint a Romano imperio, cui prius subdita erant. Hoc autem tempus nondum venit, quia licet videamus Romanorum regnum in maxima parte jam destructum, tamen quandiu reges Francorum duraverint, qui Romanum imperium tenere debent, dignitas Romani imperii ex toto non peribit, quia stabit in regibus suis. Tradunt namque doctores nostri quod unus ex regibus Francorum Romanum imperium ex integro tenebit, qui in novissimo tempore erit; et ipse erit maximus omnium regum et

di Freisingen<sup>48</sup>, secondo i quali la funzione di *katéchon* dall'Impero romano è passata all'Impero medievale e alla Chiesa romana.

Ma mentre l'Impero romano si concepiva come regno senza fine, secondo Schmitt il *Reich* medievale ha ben presente che

non si tratta di un regno eterno, ma tiene fisso lo sguardo sulla propria fine e sulla fine del presente eone e nonostante tutto è capace di esercitare un potere nella storia. Il concetto decisivo che gli conferisce forza storica e continuità è quello del trattenitore, del *katéchon*. “*Reich*” significa qui la forza storica, che è in grado di *trattenere* la manifestazione dell'Anticristo e la fine del presente eone, una forza *qui tenet*, conformemente alle parole dell'apostolo Paolo nella 2. Lettera ai Tessalonesi, capitolo 2. [...] Il *Reich* del Medioevo cristiano dura fino a che è vivo il pensiero del *katéchon*. Io non credo, che per una fede originariamente cristiana sia possibile un'altra visione della storia che quella del *katéchon*. La fede in un trattenitore che ritarda la fine del mondo traccia l'unico ponte che conduce dalla paralisi escatologica di tutto l'accadere umano a una potenza storica così grandiosa come quella dell'impero cristiano dei re germanici<sup>49</sup>.

---

ultimus, qui postquam regnum suum fideliter [ Cod. Vat., feliciter] gubernaverit, ad ultimum Hierosolymam veniet, et in monte Oliveti sceptrum et coronam suam deponet. Hic erit finis et consummatio Romanorum et Christianorum imperii» (Adso Dervensis, *De Antichristo*, in *Patrologia Latina*, vol. 101, 1295 A-C).

<sup>48</sup>Più articolata e plurale l'interpretazione di Ottone di Freisingen che, nel finale, apre anche all'indicazione della Chiesa romana come *katéchon*: «Quod vero subsequitur et ait: Qui tenet teneat, donec de medio fiat, predicto sensui accommodatum cernitur, velud, qui nunc sub honesto pudore vitia velata tenet, teneat, donec processu temporis inverecunda fronte commissa ad medium, id est in publicum, veniant. [...] Quidam discessionem et hoc, quod dicitur: Qui tenet teneat, donec de medio fiat, ad regnum interpretantur, ut scilicet omnibus amore scelerum iusticiae renitentibus ac per hoc a iusticia regni discedentibus ad tantam qui regnum tenet deiectionem veniat, ut sine reverentia de medio, id est de communi, quasi quilibet de plebe fiat. [...] Alii vero eadem verba eodem, quo de regno diximus, sensu de sacerdotio et Romana sede interpretantur” (Otto Frisingensis, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, VIII, in MGH SS rer. Germ 45 395). Sulle interpretazioni medievali del *katéchon*, cfr. R. Lambertini, *Un'eresi «militante» di 2Ts 2 all'Università di Parigi nel XIII secolo. Il Tractatus de Antichristo et eius ministris*, in *Politica e Religione*, 2008/2009, 95-118.

<sup>49</sup>C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, 1950, II ed. Berlin, 1974, trad. it. di E. Castrucci, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello “Jus Publicum Europaeum”*, Milano, 1991, 29.

g) *Die Einheit der Welt* (1951)

Nello scritto *Die Einheit der Welt* del 1951 il tema è ripreso con gli stessi riferimenti alla concezione cristiana della storia e all'impero medievale:

Esistono ancora altre possibilità di una concezione cristiana della storia. C'è la dottrina di S. Paolo Apostolo sull'uomo e la forza che redimono il potere del male e dell'Anticristo, ritardando così l'inizio della catastrofe definitiva. È la dottrina su ciò che s. Paolo chiama, con parola greca, il *katechon*, vale a dire che secoli interi della storia medievale cristiana e della sua idea dell'Impero si fondano sulla convinzione che l'Impero di un principe cristiano ha appunto il significato di essere *katechon*. Grandi imperatori medievali, come Ottone il Grande e Federico Barbarossa, videro l'essenza storica della loro dignità imperiale nel fatto che lottavano, in qualità di *katechon*, contro l'Anticristo e i suoi alleati, rimandando così la fine dei tempi<sup>50</sup>.

h) *Die andere Hegel-Linie* (1957)

Il termine si trova ancora in uno scritto dedicato a Hans Freyer per il suo settantesimo compleanno in cui, a proposito del *katechon*, si riprendono i temi già accennati nella recensione al testo di Löwith<sup>51</sup>.

i) *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1950-1958)

Similmente il termine si trova in una nota del 1958 al testo del 1943/44 sulla situazione del diritto pubblico europeo. Di nuovo anche in questo caso il termine *katechon* è applicato a figure della storia della cultura come Hegel e Savigny:

Savigny e Hegel avevano il senso storico, quel sesto senso, come lo ha definito Nietzsche pieno di furore perché *ritarda* i tedeschi sulla via dell'aperto ateismo [...]. Entrambi erano veri trattenitori, *katechon* nel senso concreto della parola, trattenitori degli acceleratori volontari e involontari sulla via della funzionalizzazione integrale [...]. Ciò a cui tengo, è soltanto l'accento

---

<sup>50</sup> C. Schmitt, *Die Einheit der Welt* in *Merkur*, 6, 1952, 1, 1-11; trad. it., *L'unità del mondo*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., 317.

<sup>51</sup> C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, in *Christ und Welt*, 25.7.1957.

al fatto che entrambi gli avversari si incontrano per me nella categoria del *katechon*. È rischioso, oggi, pronunciarsi in questo senso<sup>52</sup>.

j) *Gli epistolari*

Gli ultimi riferimenti al *katéchon* si trovano poi nelle lettere di Schmitt degli anni Sessanta e Settanta. Un accenno si trova, ad esempio, in una lettera a Julien Freund, in cui Schmitt afferma che il primo significato di *katéchon* non è trattenerne, ritardare, ma «tenere sotto», «tenere giù»<sup>53</sup>.

Due ulteriori riferimenti, infine, si trovano nell'epistolario di Schmitt a Blumenberg:

Da più di quarant'anni raccolgo materiale sul problema del *katéchon* ovvero *katéchon* (2 Thess. 2, 6); e da altrettanto tempo cerco un orecchio umano che sia disposto ad ascoltare e a comprendere tale questione – per me la questione di fondo della (mia) teologia politica. Hans Freyer l'ha diltheysticamente fraintesa; Max Weber ne avrebbe fatto un "idealtipo"<sup>54</sup>.

Il tema del "*katechon*" mi sta sfinendo. Mi ci arrabatto dal 1936. Nel *Nomos della terra* lo trova persino nell'indice analitico. A Herrenhalb, nel maggio del 1952, una conferenza che io volevo tenere su questo tema e che era già stata comunicata agli ospiti, è stata vietata all'ultimo momento dal vescovo locale Bender. Da allora il mio materiale è diventato sempre più sterminato. Esso tratta dell'allontanamento del passo di Paolo 2 Thess 2, 6 s. da *Abacuc* 2, 2, 3 ss.<sup>55</sup>.

Il passo di Abacuc (2,1-4) recita: «Mi metterò di sentinella, in piedi sulla fortezza, a spiare, per vedere che cosa mi dirà, che cosa risponderà

---

<sup>52</sup> C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* [1950] in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, 1958, III ed. Berlin, 1985, 386-429; trad. it. di L. Cimmino, *La condizione della scienza giuridica europea*, Roma, 1996.

<sup>53</sup> Cfr. la lettera di Julien Freund a Carl Schmitt (12 febbraio 1969) ora in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol. IV, Berlin, 1994, 85.

<sup>54</sup> C. Schmitt ad Hans Blumenberg, 20 ottobre 1974, in H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, hrsg. von A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt a.M., 2007; trad. it. H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, Roma-Bari, 2012, 76.

<sup>55</sup> *Ivi*, 89.

ai miei lamenti. Il Signore rispose e mi disse: “Scrivi la visione e incidila bene sulle tavolette perché la si legga speditamente. È una visione che attesta un termine, parla di una scadenza e non mentisce; se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà”. Ecco, soccombe colui che non ha l’animo retto, mentre il giusto vivrà per la sua fede». L’“allontanamento” evocato da Schmitt sembra alludere al passaggio dal versetto 3 di questo passo dove si legge «non tarderà» al passo della Seconda ai Tessalonicesi dove si legge invece che vi è qualcuno o qualcosa che «ritarda». L’importanza del passo di Abacuc è attestata dalla presenza del versetto immediatamente successivo, il 4 («il giusto vivrà per la sua fede») nella *Lettera ai Romani* (1,17: «poiché in esso la giustizia di Dio è rivelata da fede a fede, com’è scritto: “Il giusto per fede vivrà”»), che sarà al centro della riflessione di Lutero. Sembra di assistere, nell’interpretazione di Schmitt, ad un allontanamento tra il “non tardare” che prelude alla luterana *sola fide* e il “ritardare” che apre alla questione del senso dell’operare.

### 3. Contro la paralisi escatologica

Non è facile ricondurre a un unico motivo la molteplicità di temi che Schmitt lega alla figura del *katéchon*, ma certo un elemento di continuità è rappresentato dalla sua opposizione alla “paralisi escatologica”. Con ciò Schmitt sembra ritornare a questioni presenti già nei suoi scritti giovanili, quando, in particolare nel saggio su Däubler, si confronta con il tema della fine del mondo. L’avvento della fine dei tempi veniva lì identificato con il trionfo della società della tecnica, quindi non tanto con uno scenario di distruzioni apocalittiche, ma, al contrario, con uno scenario caratterizzato dal benessere materiale diffuso e dalla vittoria delle macchine. In questa sorta di paradiso terrestre, secondo Schmitt, l’Anticristo si presenta come una realtà suadente e invitante, come un uomo giusto, secondo la descrizione dello pseudo-Efrem: «Erit omnibus subdole placidus, munera non suscipiens, personam non praeponens, amabilis omnibus, quietus universis, xenia non appetens, affabilis apparens in proximos, ita ut beatificent eum homines dicentes: justus homo hic est», la sua forza misteriosa – commenta Schmitt – sta nella sua somiglianza con

Dio<sup>56</sup>. L'Anticristo assoggetta la natura e porta con sé l'epoca della sicurezza e della pianificazione, soddisfa ogni bisogno non solo materiale, sa condurre ogni verità all'assurdo e nelle conferenze che tiene in modo brillante in materia religiosa, artistica o filosofica non manca nessun santo e nessun errore, neppure Cristo in croce. Nessuna fede può resistere in chi lo segue e in chi lo avvicina, i suoi seguaci sono scettici e gli uomini finiscono per credere che tutto ciò che accade ed è presente nel mondo sia opera umana: «L'effetto favoloso è certo inconfutabile: grandi città, piroscafi di lusso e igiene; il carcere dell'anima è diventato un posto di vacanza»<sup>57</sup>.

Di fronte all'epoca che cancella ogni distinzione per dissolverla nel medio della "funzionalità", chi non vuol gettarsi nella corsa della società verso la pianificazione e la produzione, finisce per sentirsi estraneo alla vicenda del mondo, finisce per interrogarsi sul suo stesso senso:

Qui sta la radice dell'angoscia: l'universo potrebbe essere per sempre fallito e il volere qualche cosa di buono e di giusto potrebbe non avere alcun senso e scopo; Dio potrebbe essere inerme, impotente; l'intera storia del mondo una canzonetta che un qualsiasi sciocco monello potrebbe suonare su uno strumento scordato; il mondo irrecuperabilmente rovinato [...]. Non si potrebbe più fare niente per noi e, per salvare almeno l'anima, dovremmo cercare di scappare da questa prigionia. Un terrore escatologico aveva invaso molte persone prima che le atrocità della guerra diventassero realtà<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup>C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München, 1916; tr. it. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, a cura di S. Nienhaus, Napoli, 1995, 66. La frase è presa dal *Sermo de fine mundi* dell'Efrem latino che Schmitt conosce probabilmente nell'edizione di C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus der zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania, 1890.

<sup>57</sup>C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht"*, trad. it. cit., 67-68. Questa interpretazione dell'Anticristo richiama in parte quella di Benson (R. H. Benson, *The Lord of the World*, London, 1907; trad. it. *Il principe del mondo*, Milano, 1987) in cui l'Anticristo viene identificato con il naturalismo laico e umanista che si insinua con dolcezza e compiacere gli uomini.

<sup>58</sup>C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht"*, trad. it. cit., 68.

A questo terrore escatologico che produce una fuga mistica nell'aldilà e una paralisi dell'azione nella storia, tipiche dell'Oriente, Schmitt contrappone invece la via del cristianesimo occidentale in cui l'agire umano rimane fondamentale. Non perché esso possa, pelagianisticamente, produrre la salvezza umana, ma per amore della terra che non si vuole consegnata alla dannazione.

Su questo sfondo si può meglio comprendere l'utilizzo che Schmitt fa dei testi paolini e la sua enfasi sul *katéchon* come alternativa alla paralisi escatologica. Il *katéchon* dà un senso all'agire del credente nella storia anche di fronte alla veniente fine del mondo e al suo tardare. E non solo all'agire personale, ma anche all'agire sociale, creatore di istituzioni come l'idea di un *imperium* limitato, o quello, più magmatico, di coloro che «non governano», che sono «popolo» e non massa. Come nel caso della sua lettura dell'*omnis potestas a Deo*, l'operazione di Schmitt non sta nella sacralizzazione di un'istituzione oggettiva, ma nel conferire un senso teologico a un agire soggettivo.





inito di stampare nel mese di febbraio 2026  
nella Stampatre s.r.l. di Torino  
Via Bologna 220













