

GIUSEPPE ZUCCARINO

AGAMBEN E IL REGNO MESSIANICO



Quaderni delle Officine, CXXXV, Aprile 2024



Giuseppe ZUCCARINO



(Hieronymus Bosch, *Il giardino delle delizie*, 1480-1490)

Agamben e il regno messianico

1. Uno dei concetti fondamentali del pensiero religioso ebraico è quello del messianismo. Pur essendo stato inteso, nel corso dei secoli, in maniere diverse, esso prevede in sostanza che il futuro avvento del Messia coinciderà con l'instaurazione, per un lungo periodo temporale, di un regno messianico. Come ha spiegato Gershom Scholem, non si tratta, come potrebbe sembrare, di una concezione irenica: «Gli elementi catastrofici e le visioni della fine sono presenti in maniera singolare nella visione messianica. Da un lato vengono collegati alla transizione o alla distruzione in cui nasce la redenzione messianica – donde l'applicazione a questo periodo del concetto ebraico dei “dolori del parto del Messia”. Ma, d'altro lato, sono collegati al terrore del Giudizio Finale [...]. E così allo sguardo dell'apocalittico l'utopia messianica può spesso diventare duplice. Il nuovo eone e i Giorni del Messia non sono più tutt'uno (come ancora in alcuni scritti di questa letteratura); piuttosto, si riferiscono a due periodi, dei quali l'uno, il regno del Messia, appartiene in realtà ancora a questo mondo; l'altro, invece, appartiene già interamente al nuovo eone, che comincia con il Giudizio Finale»¹.

Ciò non impedisce, specie nell'ambito della Qabbalah, la permanenza di una concezione di tipo utopico: «Il modello di un'umanità rinnovata e di un rinnovato regno di Davide o di un discendente di Davide, che rappresenta l'eredità profetica dell'utopismo messianico, è assai spesso combinato dagli apocalittici e dai mistici con una condizione rinnovata della natura e anche del cosmo nel suo complesso»². Secondo i cabbalisti della scuola di Safed (il cui principale esponente è Yitzhaq Luria), l'uomo può contribuire attivamente al compiersi di tale processo: «Dopo che abbiamo adempiuto ai nostri doveri e che l'emendazione è completata, e che tutte le cose sono tornate a occupare il posto loro proprio nello schema universale, la redenzione arriverà *spontaneamente*. Redenzione significa semplicemente lo stato perfetto, un mondo senza difetti e armonioso in cui ogni cosa occupa il posto giusto»³.

L'eredità di questa concezione si ritrova anche nelle opere di certi filosofi ebrei del Novecento, e in una forma particolare. Così, a conclusione di una delle storie narrate nel suo volume *Tracce*, Ernst Bloch sostiene che un rabbino, «un vero cabbalista, disse una volta: per instaurare il regno della pace non è necessario distruggere tutto e dare inizio a un mondo completamente

¹ G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo* (1959), in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, p. 19.

² Ivi, pp. 24-25.

³ *L'idea messianica nella Qabbalah* (1946), ivi, p. 57.

nuovo; basta spostare solo un pochino questa tazza o quell'arbusto o quella pietra, e così tutte le cose. Ma questo pochino è così difficile da realizzare e la sua misura così difficile da trovare che, per quanto riguarda il mondo, gli uomini non ce la fanno ed è necessario che arrivi il Messia»⁴. Un'idea assai simile si ritrova, due anni dopo, in un testo di Walter Benjamin, *Sotto il sole*. Vi si legge: «Esiste tra i chassidim a proposito del mondo che verrà un detto che dice: lì tutto verrà disposto come da noi. Com'è la nostra stanza, così essa sarà anche nel mondo che verrà; dove il nostro bambino dorme ora, lì dormirà anche nel mondo che verrà. Quel che abbiamo addosso in questo mondo, lo porteremo anche nel mondo che verrà. Tutto sarà come qui – appena appena diverso»⁵. In questo passo, del Messia non si parla esplicitamente, ma il richiamo al chassidismo e l'espressione «il mondo che verrà» non lasciano dubbi sul fatto che si stia alludendo al regno messianico. Lo conferma, del resto, un accenno presente nel celebre saggio benjaminiano su Kafka, nel quale si afferma che la vita distorta svanirà «quando verrà il Messia, di cui un gran rabbino ha detto che non intende mutare il mondo con la violenza, ma solo aggiustarlo di pochissimo»⁶.

Notiamo per inciso che Benjamin, ottimo conoscitore del romanticismo tedesco, avrebbe potuto trovare un'idea analoga espressa da uno dei maggiori esponenti di esso, vale a dire Novalis: «Nel mondo *futuro* tutto è come nel mondo *che fu* – eppure tutto è assolutamente diverso»⁷. Nella sua tesi di laurea, Benjamin aveva sostenuto che l'essenza del pensiero dei romantici, e in particolare di Friedrich Schlegel, era «da cercare nel messianismo»⁸. Egli citava, a conferma, uno dei frammenti schlegeliani: «Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico della cultura progressiva e l'inizio della storia moderna. Ciò che in essa non sta in nessuna relazione con il regno di Dio è solo una cosa secondaria»⁹. Ma qui era in causa

⁴ E. Bloch, *La mano felice*, in *Tracce* (1930), tr. it. Milano, Coliseum, 1989, p. 216.

⁵ W. Benjamin, *Sotto il sole* (1932), in *Opere complete*, tr. it. Torino, Einaudi, 2000-2014 (d'ora in poi abbreviato in *O. C.*), vol. V, p. 329.

⁶ *Franz Kafka. Nel decennale della morte* (1934), in *O. C.*, vol. VI, p. 147. Anche in uno degli appunti di Benjamin per il saggio, rimasti inediti durante la sua vita, viene richiamata la «tradizione ebraica secondo cui il mondo, con la venuta del Messia, non verrà trasformato radicalmente, ma dovrà solo essere in tutto “un po'” diverso da come era prima» (*Paralipomena*, in *O. C.*, vol. VIII, p. 367).

⁷ Novalis, *L'«Allgemeines Brouillon»* (1798-99), in *Opera filosofica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1993, vol. II, p. 308.

⁸ *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco* (1919), in *O. C.*, vol. I, p. 355.

⁹ F. Schlegel, *Frammenti dall'«Athenaeum»* (1798), in *Frammenti critici e poetici*, tr. it. Torino, Einaudi, 1998, p. 54.

un messianismo pensato, sia pure in termini innovativi, nell'ambito del cristianesimo.

Torniamo invece all'ebraismo. Quando Scholem riceve dall'amico Benjamin il manoscritto del saggio su Kafka, si accorge del fatto che alcune storie riferite in quel testo si trovano anche nelle *Tracce* blochiane, e chiede al suo interlocutore epistolare: «Da dove vengono in realtà tutti quei racconti: è Ernst Bloch che li ha presi da te o tu da lui?». Ci tiene poi a fare una precisazione: «Il grande rabbino che compare anche in Bloch con la sua massima profonda sul regno messianico sono *io* stesso; è così che si arriva alla gloria!! È stata una delle mie prime idee sulla Qabbalah»¹⁰. Nell'annotare la propria lettera al momento della sua pubblicazione nel 1980, Scholem richiama anche il testo *Sotto il sole*, dicendo che in quel caso Benjamin aveva citato «proprio alla lettera [...] la mia formulazione: “Tutto sarà come qui – solo leggermente diverso”», e aggiunge ironicamente: «Ho imparato a quali onori si può assurgere con una frase apocrifa»¹¹. In effetti, come ha notato Saverio Campanini, l'espressione «tutto sarà come qui – solo leggermente diverso» non si trova in alcun testo di Scholem edito prima del 1930, ma è vero che in una delle varie stesure delle sue giovanili *Tesi sul concetto di giustizia* (pubblicata postuma nel 2003), compare la frase seguente: «Il mondo messianico avrà lo stesso identico aspetto di questo, solo appena diverso»¹². Stando ai ricordi di Scholem, egli potrebbe aver letto il testo a Benjamin nel 1918.

2. Tra i filosofi contemporanei che ben conoscono questa tradizione figura senz'altro Giorgio Agamben. Egli la richiama in un libriccino del 1990, facendo riferimento proprio ai passi di Bloch e Benjamin già citati¹³. Il filosofo italiano ammette che «questo piccolo spostamento, questo “tutto sarà com'è ora, solo un po' diverso”, è difficile da spiegare. Poiché certo esso non può riguardare semplicemente delle circostanze reali, nel senso che il naso del beato diventerà appena un po' più corto, o che il bicchiere si sposterà sulla tavola esattamente di mezzo centimetro, o che il cane là fuori cesserà di abbaiare. Il piccolo spostamento non riguarda lo stato delle cose, ma il suo

¹⁰ G. Scholem, lettera del 9 luglio 1934, in W. Benjamin - G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, tr. it. Milano, Adelphi, 2019, p. 179.

¹¹ Ivi, p. 182.

¹² La frase viene riportata in S. Campanini, *Ombre cinesi*, ivi, p. 415, ma l'intricata questione delle priorità, e delle possibili fonti ebraiche, è oggetto di una più ampia analisi alle pp. 409-417.

¹³ Cfr. G. Agamben, *Aureole*, in *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990, p. 36.

senso e i suoi limiti. [...] Ciò significa che, se la perfezione non implica un mutamento reale, essa non può nemmeno essere semplicemente uno stato di cose eterno, un “così è” immedicabile. Al contrario, la parabola introduce una possibilità là dove tutto è perfetto, un “altrimenti” dove tutto è finito per sempre»¹⁴. Si ha qui la netta impressione che Agamben confonda l'idea ebraica del regno messianico (concepito come uno stadio storico durevole, ma comunque transeunte) con la concezione cristiana riguardo allo stato definitivo dei beati in Paradiso. Lo conferma il successivo richiamo a un trattato di Tommaso d'Aquino sulle aureole: «La beatitudine degli eletti, egli argomenta, comprende in sé tutti i beni che sono necessari alla perfetta operazione della natura umana, e nulla di essenziale può, perciò, esserle aggiunto. Vi è tuttavia qualcosa che può esserle dato in sovrappiù [...]. L'aureola è questo supplemento che si aggiunge alla perfezione»¹⁵. Siamo dunque lontani dall'originario contesto ebraico.

Ad esso Agamben si riavvicina in un saggio su Benjamin, inizialmente esposto come conferenza a Gerusalemme nel 1992, poi pubblicato in un volume collettivo e ripreso infine in *La potenza del pensiero*¹⁶. Il filosofo richiama un passo benjaminiano: «La tradizione degli oppressi ci dice che lo “stato d'eccezione” in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo»¹⁷. Lo collega a un frammento nel quale il pensatore tedesco sostiene che «il giorno del giudizio [...] non si distinguerebbe dagli altri giorni»¹⁸. Agamben interpreta l'accento al Giorno del giudizio come se fosse riferito all'avvento del regno messianico, benché, nella tradizione ebraica che abbiamo evocato in precedenza, essi non coincidano e siano nettamente separati nel tempo: «Benjamin sembra istituire un parallelo fra la venuta del Messia e il concetto-limite del potere statale. Nei giorni del Messia, che sono anche “lo stato di eccezione in cui viviamo”, il fondamento nascosto della Legge viene alla luce e la Legge stessa entra in uno stato di perpetua sospensione»¹⁹.

Secondo una teoria dei cabbalisti ricordata da Scholem in vari suoi studi, «nei giorni del Messia, la gloria della Torah originaria sarà restaurata e la

¹⁴ Ivi, p. 37.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ G. Agamben, *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 251-270.

¹⁷ *Sul concetto di storia* (1940), in O. C., vol. VIII, p. 486.

¹⁸ *Appendice a «Sul concetto di storia»*, ivi, p. 510.

¹⁹ *Il Messia e il sovrano*, cit., p. 254.

faccia della Legge muterà»²⁰. Ciò sembra difficile da conciliare con l'idea, ricordata da Benjamin, secondo cui nel regno messianico ci sarà solo un piccolo cambiamento delle cose. Agamben sostiene che, a giudizio del filosofo tedesco, «i giorni del Messia non sono un decorso temporale che si situa fra il tempo storico e lo “*olam ha-ba*” [il tempo a venire], ma sono presenti, per così dire, nella forma di una dilazione e di una procrastinazione del tempo sotto la Legge»²¹. Per chiarire cosa intende, Agamben chiama in causa un'obiezione rivolta da Scholem al citato saggio benjaminiano su Kafka. Mentre Benjamin contestava le interpretazioni in chiave teologica degli scritti dell'autore praghese, secondo Scholem ciò equivaleva a spingersi troppo oltre. A suo avviso, infatti, quella che si trova descritta nei romanzi kafkiani è una situazione nella quale la Legge resta in vigore, anche se il suo senso si è smarrito, dunque «uno stato in cui essa appare priva di significato, in cui cioè continua ad affermarsi, in cui *vige*, ma non *significa*. [...] Si capisce che, dal punto di vista della religione, si tratta di un caso limite»²².

Agamben ritiene che tale nozione di vigenza senza significato definisca «anche e innanzitutto la nostra presente relazione con la legge, lo stato di eccezione in cui, secondo le parole di Benjamin, noi viviamo»²³. Si direbbe che, in questo come in altri punti del suo saggio, il filosofo italiano tenda ad assimilare o a confondere la legge intesa come insieme di dottrine e precetti religiosi (quella a cui fa riferimento Scholem) e le norme giuridiche su cui si fonda lo Stato laicamente inteso. Per lui, «ogni potere, non importa se democratico o totalitario, tradizionale o rivoluzionario, è entrato in una crisi di legittimità, in cui lo stato di eccezione, che era il fondamento nascosto del sistema, emerge in piena luce»²⁴. Di certo, Benjamin non si sarebbe mai espresso in questi termini, né avrebbe accettato di equiparare, dal punto di vista del rapporto con la legge, uno Stato democratico e uno totalitario.

In un libro successivo, *Il tempo che resta*, Agamben intende evidenziare la dimensione messianica insita nella *Lettera ai Romani* di Paolo, testo di cui commenta, in maniera minuziosa, l'incipit. La tesi del filosofo è quella che consiste, innanzitutto, nel prendere le distanze dall'interpretazione corrente: «Si può dire che vi è stata una sorta di sotterranea solidarietà fra la Chiesa e la Sinagoga nel presentare Paolo come il fondatore di una nuova religione –

²⁰ Ivi, p. 256.

²¹ Ivi, p. 262.

²² G. Scholem, lettera a Benjamin del 20 settembre 1934, in *Archivio e camera oscura*, cit., pp. 203-204.

²³ *Il Messia e il sovrano*, cit., p. 264.

²⁴ Ivi, p. 265.

qualità che con ogni evidenza egli, che aspettava a breve termine lo scadere del tempo, non si sarebbe mai sognato di rivendicare. Le ragioni di questa complicità sono perspicue: si trattava, tanto per l'una quanto per l'altra – di cancellare – o, almeno, sfumare – il giudaismo di Paolo, cioè di espungerlo dal suo originario contesto messianico»²⁵. Non potendo ricostruire qui in dettaglio le argomentazioni di Agamben, che presentano peraltro vari motivi di interesse, ci limiteremo a pochi accenni. Il titolo del volume allude a un passo della prima lettera ai Corinzi (7, 29-32) che, nella traduzione proposta dal filosofo, suona così: «Questo poi dico, fratelli, il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi donna come non [*bōs mē*] aventi siano e i piangenti come non piangenti e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo»²⁶. Secondo Agamben, «tendendo ogni cosa verso se stessa nel *come non*, il messianico non la cancella semplicemente, ma la fa passare, ne prepara la fine. Esso non è un'altra figura, un altro mondo: è il passaggio della figura di questo mondo. [...] La vocazione messianica è, in questo senso, un movimento immanente – o, se si vuole, una zona di assoluta indiscernibilità tra immanenza e trascendenza, tra questo mondo e quello futuro. Occorrerà non dimenticarlo quando si tratterà di comprendere la struttura del tempo messianico»²⁷.

Naturalmente quest'ultimo concetto non ha lo stesso significato per gli ebrei e per i cristiani: quello che i primi continuano a considerare come «il tempo che verrà», agli occhi dei secondi è in gran parte già avvenuto a partire dalla resurrezione di Gesù: «Per questo l'espressione tecnica per il tempo messianico è in Paolo *ho nyn kairós*, “il tempo di ora”»²⁸. Quando l'apostolo sostiene che il tempo si è contratto, vuole alludere al tempo messianico inteso come periodo residuale, del quale si dovrebbe approfittare per operare il bene. Nel pensiero di Paolo, così come viene interpretato da Agamben, torna a manifestarsi «la pertinenza dell'apologo rabbinico secondo cui il mondo messianico non è un altro mondo, ma è questo stesso mondo profano con un piccolo spostamento, un'infima differenza. [...] Di qui la paradossale tensione fra un *già* e un *non ancora* che definisce la concezione paolina della salvezza: l'evento messianico si è già prodotto, la salvezza è già compiuta per i credenti e, tuttavia, essa implica, per compiersi veramente, un tempo ulteriore»²⁹.

²⁵ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 10.

²⁶ Cit. *ivi.*, p. 29.

²⁷ *Ivi.*, p. 30.

²⁸ *Ivi.*, p. 62.

²⁹ *Ivi.*, p. 69.

Mentre la dottrina ebraica sostiene che, prima del Giudizio finale, vi sarà un lungo periodo caratterizzato dal regno del Messia, a giudizio di Agamben «il tempo messianico in Paolo implica [...] una trasformazione attuale dell'esperienza del tempo, capace di interrompere qui e ora il tempo profano»³⁰.

3. Accenni al regno messianico si trovano anche in altri testi agambeniani. Ad esempio nel breve articolo *Gli aiutanti*, il filosofo chiama in causa quei personaggi delle narrazioni kafkiane che (come Artur e Jeremias nel romanzo *Il castello*) sembrano in realtà inabili a fornire alcun aiuto. Infatti “non combinano che scemenze e bambinate, sono “molesti” e, perfino, a volte, “sfacciati” e “lascivi”. [...] Eppure somigliano ad angeli, a messaggeri che ignorano il contenuto delle lettere che devono recapitare, ma il cui sorriso, il cui sguardo, la cui stessa andatura “sembrano un messaggio”»³¹. Una figura per certi aspetti simile è l'omino gobbo evocato da Benjamin nei suoi ricordi d'infanzia. Si tratta del personaggio di una filastrocca, sempre in agguato per fare dispetti: «In cantina voglio andare, / il mio vino voglio bere / un omino con la gobba ahimè compare / e si beve il mio bicchiere. [...] In cucina voglio andare, / a scaldare il mio brodino; / un omino con la gobba ahimè compare / e mi rompe il pentolino»³². Ripensando retrospettivamente a questo personaggio, il filosofo tedesco lo giudica in maniera positiva, scorgendo in lui una sorta di custode di ciò che abbiamo dimenticato. Non a caso egli torna a riferirsi a tale figura nel saggio su Kafka, e ne dà stavolta un'interpretazione in chiave messianica: «Questo ometto è l'inquilino della vita distorta; e svanirà quando verrà il Messia»³³.

Agamben mostra di condividere appieno le opinioni di Benjamin: «Il gobbetto è, infatti, il rappresentante del dimenticato, che si presenta a esigere in ogni cosa la parte dell'oblio. E questa parte ha a che fare con la fine dei tempi, così come la sbadataggine non è che un anticipo della redenzione. Le storture, la gobba, le goffaggini sono la forma che le cose assumono nell'oblio. E ciò che noi abbiamo già sempre dimenticato è il Regno [...]. Ma

³⁰ Ivi, p. 72.

³¹ G. Agamben, *Gli aiutanti*, in *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, p. 31.

³² Cit. in *Infanzia berlinese intorno al millenovecento* (1933), in O. C., vol. V, p. 406. Benjamin aveva letto la filastrocca in un libro per bambini, ma essa è tratta da *Das Knaben Wunderhorn*, raccolta di canti e poesie popolari pubblicata da Achim von Arnim e Clemens Brentano fra il 1806 e il 1808 (cfr. la tr. it. parziale *Il corno magico del fanciullo*, Milano, Rizzoli, 1985).

³³ *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, cit., p. 147.

quando il messia verrà, lo storto diventerà diritto, l'impaccio spigliatezza e l'oblio si ricorderà di se stesso. [...] L'idea che il Regno sia presente nel tempo profano in forme losche e distorte, che gli elementi dello stato finale si nascondano proprio in ciò che oggi appare infame e deriso, che la vergogna, insomma, abbia segretamente a che fare con la gloria, è un profondo tema messianico»³⁴.

In altri testi agambeniani, la medesima espressione «il Regno» sta ad indicare non quello messianico di tradizione ebraica, bensì il «Regno dei cieli» promesso ai credenti dalla dottrina cristiana³⁵. È vero però che Agamben si preoccupa di richiamare la Chiesa alla necessità di non perdere la memoria dell'esperienza messianica del tempo. Lo fa in una conferenza tenuta nella Cattedrale di Notre-Dame a Parigi nel 2009, il cui testo viene pubblicato l'anno dopo in una *plaque* dal titolo *La Chiesa e il Regno*³⁶. Qui egli, riprendendo in forma più sintetica considerazioni che aveva già esposto nel libro sulla *Lettera ai Romani*, precisa che Paolo non confonde mai il tempo messianico col tempo apocalittico: «L'apocalittico si situa nell'ultimo giorno, nel giorno della collera [...]. Il tempo che l'apostolo vive non è, invece, la fine del tempo [...], ma il tempo della fine. Messianica non è la fine del tempo, ma la relazione di ogni istante, di ogni *kairos*, con la fine del tempo e l'eternità. Ciò che interessa Paolo non è, dunque, l'ultimo giorno, l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire»³⁷. A giudizio del filosofo, «fare esperienza di questo tempo implica una trasformazione integrale di noi stessi e del nostro modo di vivere»³⁸. Deplorando il disinteresse della Chiesa per l'escatologia, e anche per ciò che è realmente attuale, egli sostiene che «vivere il tempo del messia esige [...] la capacità di leggere i segni della sua presenza nella storia, di riconoscere nel suo corso la segnatura dell'economia della salvezza»³⁹. In questo suo richiamare la Chiesa alla vocazione messianica, Agamben si esprime, più che da filosofo, da nuovo apostolo, cosa che – specie se si considera il luogo in cui si svolge il discorso, uno dei più noti templi della cristianità – a ben vedere rende un tantino grottesca la situazione.

³⁴ *Gli aiutanti*, cit., pp. 36-37.

³⁵ Cfr. G. Agamben, *Parabola e Regno*, in *Il fuoco e il racconto*, Roma, Nottetempo, 2014, pp. 25-37.

³⁶ G. Agamben, *La Chiesa e il Regno*, Roma, Nottetempo, 2010.

³⁷ Ivi, pp. 8-9.

³⁸ Ivi, p. 11.

³⁹ Ivi, p. 16.

Occorre capire più precisamente a quale tradizione messianica, interna al cristianesimo, egli stia pensando. Non può trattarsi infatti di assumere nuovamente l'attitudine di Paolo, il quale si aspettava l'imminente ritorno del messia Gesù. Per chiarire tale questione, occorre far riferimento al capitolo finale di un altro libro, *Il Regno e il Giardino*⁴⁰. Si tratta qui, per Agamben, di mettere in relazione l'idea del regno messianico con quella del paradiso terrestre, cosa che gli sembra legittimata ad esempio dal fatto che, «in *Apocalisse*, 2, 7, lo Spirito annuncia che, “al vittorioso” – cioè a colui che, avendo superato la prova escatologica, può accedere al Regno eterno – “farò mangiare dall'albero della vita che è nel paradiso di Dio”»⁴¹. Secondo il filosofo, già dai primi secoli dell'epoca cristiana, «la relazione fra il Giardino e il Regno è tanto più presente, quanto più questo è concepito, secondo la tradizione dell'apocalittica ebraica, come un regno terreno che precede la fine dei tempi»⁴².

Si tratta dunque dell'idea del Regno millenario, che Agamben trova esposta con la maggiore chiarezza in Ireneo di Lione, un Dottore della Chiesa vissuto nel II secolo. Egli stabiliva una corrispondenza fra i sei giorni della creazione e altrettanti millenni della storia umana, sicché al giorno successivo, quello del riposo divino, dovrà corrispondere un settimo millennio, caratterizzato dal regno messianico. «Il nucleo teorico della dottrina di Ireneo, al di là dell'identificazione cronologica del Regno col settimo millennio della storia del mondo, consiste nell'esigenza irrinunciabile di una realtà terrena della redenzione. [...] Nella teologia del Regno di Ireneo, la beatitudine temporale sulla terra deve precedere quella eterna, perché in essa ne va della restituzione della natura umana alla sua integrità originale»⁴³.

Tuttavia, a giudizio del filosofo, non è un affatto un caso se ben presto le dottrine ufficiali si premurano di collocare il vero regno di Dio esclusivamente nei cieli, sicché «la teologia del Regno di Ireneo e dei primi padri viene progressivamente eliminata di pari passo al rafforzarsi dell'organizzazione istituzionale della Chiesa»⁴⁴. Così ad esempio Tertulliano critica dottrine come quella di Ireneo, giudicandole arbitrariamente desunte dall'ebraismo, e nega l'ipotesi che in futuro l'uomo possa essere richiamato

⁴⁰ Cfr. G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, nel volume dallo stesso titolo, Vicenza, Neri Pozza, 2019, pp. 103-120.

⁴¹ Ivi, pp. 107-108.

⁴² Ivi, p. 108.

⁴³ Ivi, pp. 110-111.

⁴⁴ Ivi, p. 111.

nel paradiso terrestre, dal quale Adamo ed Eva erano stati espulsi⁴⁵. Altrettanto sprezzante si mostra l'ancor più autorevole Agostino, secondo cui, se proprio si volesse pensare a un regno terreno di Dio, allora esso andrebbe identificato con la Chiesa.

Per contro, Agamben intende rivalutare quella tradizione nascosta del cristianesimo; sostiene infatti che il Giardino e il Regno non vanno intesi come due realtà separate, spazialmente e temporalmente, per via del fatto di essere il primo situato sulla terra in una pre-storia e il secondo nei cieli in una post-storia. Conclude infatti il proprio discorso asserendo, al contrario, «che il Giardino e il Regno risultano dalla scissione di un'unica esperienza del presente e che nel presente essi possono pertanto ricongiungersi. [...] Solo il Regno dà accesso al Giardino, ma solo il Giardino rende pensabile il Regno. Ovvero: si accede alla natura umana solo storicamente attraverso una politica, a questa, a sua volta, non ha altro contenuto che il paradiso – cioè, nelle parole di Dante, “la beatitudine di questa vita”»⁴⁶. Si tratta di una visione stranamente rosea, dunque in forte contrasto col pessimismo, nei riguardi della storia e della politica, che negli ultimi anni sembra caratterizzare il pensiero agambeniano.

Se si vuole veder esemplificato tale atteggiamento, basta leggere un brano come il seguente: «Quale casa sta bruciando? Il paese dove vivi o l'Europa o il mondo intero? Forse le case, le città sono già bruciate, non sappiamo da quanto tempo, in un unico immenso rogo, che abbiamo finto di non vedere. Di alcune restano solo dei pezzi di muro, una parete affrescata, un lembo del tetto, dei nomi, moltissimi nomi, già morsi dal fuoco. E, tuttavia, li ricopriamo così accuratamente con intonachi bianchi e parole mendaci, che sembrano intatti. Viviamo in case, in città arse da cima a fondo come se stessero ancora in piedi, la gente finge di abitarci ed esce per strada mascherata fra le rovine come se fossero ancora i familiari rioni di un tempo. E ora la fiamma ha cambiato forma e natura, si è fatta digitale, invisibile e fredda, ma proprio per questo è ancora più vicina, ci sta addosso e circonda in ogni istante»⁴⁷. Ritrovandosi in un simile scenario da incubo, il filosofo avverte la propria solitudine, ma nel contempo la necessità di parlare; infatti «può dire la verità solo chi non ha nessuna probabilità di essere ascoltato,

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 113.

⁴⁶ *Ivi*, p. 120. L'espressione dantesca è desunta da un passo del *De monarchia* (III, XV, 7) citato *ivi*, p. 68.

⁴⁷ G. Agamben, *Quando la casa brucia*, nel volume dallo stesso titolo, Macerata, Giometti & Antonello, 2020, pp. 8-9; queste frasi vengono riportate anche sulla quarta di copertina del volume, cosa che ne segnala l'importanza agli occhi dell'autore.

solo chi parla da una casa che intorno a lui le fiamme stanno implacabilmente consumando»⁴⁸.

Nondimeno, anche nel libriccino che espone tale visione apocalittica, si incontra un testo, *Lezione nelle tenebre*, che riprende il tema del regno messianico⁴⁹. Esso si compone di sedici brevi frammenti, ciascuno dei quali è contrassegnato da una lettera dell'alfabeto ebraico (*Aleph, Beth, Gimel*, e così via). Il richiamo è a una particolare cerimonia religiosa cristiana, e anche ai brani musicali (frequenti specie in epoca barocca) che ad essa si ispiravano. Lo scrittore Pascal Quignard la descrive in questi termini: «Gli Uffizi delle Tenebre, durante la Settimana santa, erano un rito nel corso del quale venivano spente una ad una, nel canto, le lettere ebraiche formanti il nome di Dio, e una ad una, grazie a un bambino in tonaca rossa e cotta che vi soffiava sopra, le candele che designavano quelle lettere nell'oscurità dell'agonia. Si cantavano le *Lamentazioni* di Geremia [...]. Tomás de Victoria, Thomas Tallis, Charpentier, Lambert, Delalande, Couperin, Jean Gilles hanno composto le più belle Lezioni di Tenebre»⁵⁰.

Il primo frammento del testo agambeniano si apre constatando il fatto che «la posizione del profeta è oggi particolarmente scomoda e i pochi che provano ad assumerla sembrano spesso mancare di ogni legittimità. Il profeta si rivolge, infatti, alle tenebre del suo tempo, ma, per farlo, deve lasciarsi investire da queste»⁵¹. Risulta chiaro al lettore che qui il filosofo sta parlando di se stesso, e si presenta ancora una volta come come *vox clamantis in deserto*. Tuttavia l'immagine del Regno da lui fornita sembra risolversi adesso in una pura enunciazione verbale: «In che modo il Regno avviene, è presente? Non come una cosa, un gruppo, una chiesa, un partito. Il Regno coincide sempre col suo annuncio, non ha altra realtà che la parola – la parabola – che lo dice. [...] Ascoltare la parola del Regno significa allora fare esperienza della sorgività della parola, di una parola che resta sempre veniente e illeggibile»⁵². Ma se comprendere l'annuncio è difficile, altrettanto lo è il formularlo: «L'oscurità dell'annuncio, il malinteso che la sua parola produce in chi non la intende, si ritorce su chi la pronuncia, lo separa dal suo popolo e dalla sua stessa vita. L'annuncio si fa allora lamento o esecrazione e il Regno diventa un'insegna minacciosa o un paradiso perduto»⁵³.

⁴⁸ Ivi, p. 19.

⁴⁹ *Lezione nelle tenebre*, ivi, pp. 35-52.

⁵⁰ P. Quignard, *Georges de La Tour*, Paris, Flohic, 1991, p. 4.

⁵¹ *Lezione nelle tenebre*, cit., p. 37.

⁵² Ivi, pp. 40-41.

⁵³ Ivi, p. 44.

Dal punto di vista politico, è significativo un altro frammento, che converrà leggere per intero: «Il Regno non è una meta che si deve raggiungere, il fine a venire di un'economia terrena o celeste. Non si tratta di immaginare e realizzare istituzioni più giuste o Stati meno tirannici. E nemmeno di pensare una lunga, crudele fase di transizione, dopo la quale la Giustizia regnerà sulla terra. Il Regno è già qui, quotidiano e dimesso e, tuttavia, inconciliabile con le potenze che cercano di travestirlo e nascondere, di impedire che la sua venuta sia amata e riconosciuta, o di trasformarlo in un evento futuro. La parola del Regno non produce nuove istituzioni né costituisce diritto: essa è la potenza destituente che, in ogni ambito, depone i poteri e le istituzioni, compreso quelli, chiese o partiti, che pretendono di rappresentarla e incarnarla»⁵⁴. Sarebbe ingenuo attendersi che il filosofo fornisca una qualsiasi indicazione concreta sul modo in cui tale complessa destituzione di tutti i poteri esistenti potrebbe essere attuata⁵⁵. È indicativo del carattere vago e metaforico di tali considerazioni il fatto che, in *Lezione nelle tenebre*, egli assegni un ruolo importante alla poesia, con la motivazione che «non è possibile, infatti, deporre i poteri che dominano oggi la terra senza prima deporre la lingua che li fonda e sostiene»⁵⁶.

Provando a riassumere in poche parole quanto esaminato fin qui, potremmo dire che le teorie agambeniane sul regno messianico risentono di molte oscillazioni, come ad esempio quelle tra religione e politica, ebraismo e cristianesimo, attitudine da storico (supportata da un'erudizione senz'altro ammirevole) e attitudine da profeta biblico (non poco bizzarra e risibile). Ciò rientra nella tendenza, tipica di certi filosofi contemporanei, a pronunciarsi sui massimi problemi politici e religiosi assumendo una posizione di eminenza a cui non corrisponde, di fatto, la capacità di indicare soluzioni coerenti o praticabili.

⁵⁴ Ivi, p. 45.

⁵⁵ Del resto, non rimedia a tale lacuna neppure un testo più specifico sull'argomento: G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, in *L'uso dei corpi* (2014), poi in *Homo sacer*, edizione integrale, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 1265-1279.

⁵⁶ *Lezione nelle tenebre*, cit., p. 46.



Quaderni delle Officine, CXXXV, Aprile 2024