

“Lo dico qui e ora misurando le mie parole: oggi non vi è sulla terra alcun potere legittimo e i potenti del mondo sono essi stessi convinti di illegittimità”.

3,00 Euro

ISBN 978-88-7452-226-2



9 788874 522262



# Giorgio Agamben La Chiesa e il Regno

i sassi nottetempo

ISBN 978-88-7452-226-2

© 2010 nottetempo srl

via Zanardelli, 34 - 00186 Roma

[www.edizioninottetempo.it](http://www.edizioninottetempo.it)

[nottetempo@edizioninottetempo.it](mailto:nottetempo@edizioninottetempo.it)

Progetto grafico: Studio Cerri Associati

Stampa: Duemme grafica s.a.s., Roma

*Prima edizione maggio 2010*

Per il riordino, confezione da 5 pezzi:

ISBN 978-88-7452-227-9

Giorgio Agamben

La Chiesa e il Regno

nottetempo

Una prima versione di questo testo è stata letta dall'autore presso la Cattedrale di Notre-Dame, a Parigi, l'8 marzo 2009, in occasione del ciclo "Conférences de Carême 2009".

Il prescritto di uno dei testi piú antichi della tradizione ecclesiastica, la Lettera di Clemente ai Corinzi, comincia con queste parole: "La Chiesa di Dio che soggiorna a Roma alla Chiesa di Dio che soggiorna a Corinto". Il termine greco *paroikousa*, che ho tradotto "che soggiorna", designa la dimora provvisoria dell'esiliato, del colono o dello straniero, in opposizione alla residenza di pieno diritto del cittadino, che si dice in greco *katoikein*. Vorrei riprendere questa formula per rivolgermi qui e ora alla Chiesa di Dio, in soggiorno o in esilio a Parigi. Perché ho scelto questa formula? Perché il tema della mia conferenza è il messia, e *paroikein*, soggiornare come uno straniero, è il termine che designa la dimora del cristiano nel mondo e la

sua esperienza del tempo messianico. Si tratta di un termine tecnico, o quasi, poiché la Prima lettera di Pietro (1 Pt. 1, 17) definisce il tempo della Chiesa *ho chronos tēs paroikias*, “il tempo della parrocchia” si potrebbe tradurre, se si ricorda che “parrocchia” significa qui ancora “soggiorno dello straniero”.

Il termine “soggiorno” non implica nulla quanto alla sua durata cronologica. Il soggiorno della Chiesa sulla terra può durare – e, di fatto, è durato – secoli e millenni, senza che questo alteri in nulla la natura particolare della sua esperienza messianica del tempo. Occorre sottolineare con forza questo punto, contro un’opinione che si sente spesso ripetere dai teologi, a proposito di un preteso “ritardo della parusia”. Secondo quest’opinione, che mi è sempre parsa blasfema, quando la comunità delle origini, che aspettava come imminenti il ritorno del messia e la fine dei tempi, si rese conto di avere a che fare con un ritardo di cui non riusciva più a venire a capo, avrebbe allora mutato il suo orientamento per darsi una stabi-

le organizzazione istituzionale e giuridica. Ciò significa che essa avrebbe cessato di *paroikein*, di soggiornare come straniera nel secolo, per cominciare a *katoikein*, ad abitarvi come cittadina, come qualsiasi altra istituzione mondana.

Se questo fosse vero, la Chiesa avrebbe allora smarrito l’esperienza messianica del tempo che la definisce e le è consustanziale. Il tempo del messia non designa, infatti, una durata cronologica ma, innanzitutto, una trasformazione qualitativa del tempo vissuto. In questo tempo, qualcosa come un ritardo cronologico, nel senso in cui si può dire che un treno è in ritardo, non è nemmeno pensabile. Come l’esperienza del tempo messianico implica che sia impossibile abitarvi stabilmente, allo stesso modo in esso non c’è posto per un ritardo. È quanto Paolo ricorda ai Tessalonicesi (1 Tess. 5, 1-2): “Del tempo e dei momenti, di questo non occorre che io vi scriva. Il giorno del Signore viene come un ladro, di notte”. “Viene” (*erchetai*) è al presente, così come il messia è chiamato nei Vangeli *ho erchomenos*, “colui che viene”,



che non cessa di venire. Walter Benjamin, che aveva inteso perfettamente la lezione di Paolo, la ripete a suo modo: "Ogni giorno, ogni istante è la piccola porta da cui entra il messia".

È della struttura di questo tempo, cioè del tempo del messia che Paolo descrive nelle sue lettere, che vorrei parlarvi. Un primo malinteso da cui occorre guardarsi a questo proposito è la confusione del tempo messianico col tempo apocalittico. L'apocalittico si situa nell'ultimo giorno, nel giorno della collera: egli vede la fine del tempo e descrive quello che vede. Il tempo che l'apostolo vive non è, invece, la fine del tempo. Se si volesse compendiare in una formula la differenza fra il messianico e l'apocalittico, si dovrebbe dire, io credo, che il messianico non è 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. O, se preferite, il tempo che resta fra il tempo e la sua fine.

La tradizione ebraica conosceva la distinzione fra due tempi o due mondi: lo *olam hazzeb*, cioè il tempo che va dalla creazione del mondo fino alla sua fine, e lo *olam habba*, il tempo che comincia dopo la fine del tempo. Entrambi questi termini sono presenti, nella loro traduzione greca, nel testo delle lettere. Ma il tempo messianico, il tempo che l'apostolo vive e il solo che gli interessa, non è né lo *olam hazzeb* né lo *olam habba*, è il tempo che resta fra questi due tempi, quando il tempo viene diviso dalla cesura dell'evento messianico (che per Paolo è, ovviamente, la resurrezione).

Come dobbiamo concepire questo tempo? A prima vista, se lo rappresentiamo geometricamente come un segmento prelevato su una linea, la definizione che ho appena dato – il tempo che resta fra la resurrezione e la fine del tempo – non sembra fare difficoltà. Tutto cambia, però, se proviamo a pensare l'esperienza

del tempo che esso implica. Poiché è evidente che vivere il “tempo che resta”, fare esperienza del “tempo della fine” non possono significare che una trasformazione radicale della rappresentazione e dell’esperienza abituale del tempo. Non si tratta più della linea omogenea e infinita del tempo cronologico (rappresentabile, ma vuota di ogni esperienza) né dell’istante puntuale e impensabile della sua fine. Nemmeno possiamo pensarlo come quel segmento del tempo cronologico che va dalla resurrezione alla fine del tempo. Si tratta, piuttosto, di un tempo che cresce e urge dentro il tempo cronologico e lo lavora e trasforma dall’interno. È, da una parte, il tempo che il tempo ci mette per finire, ma, dall’altra, il tempo che ci resta, il tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo, per venire a capo della rappresentazione abituale del tempo e liberarci da essa. Mentre questa, in quanto tempo *in cui* crediamo di essere, ci separa da ciò che siamo e ci trasforma in spettatori impotenti di noi stessi, il tempo del messia, al contrario, in quanto tempo ope-

rativo nel quale per la prima volta afferriamo il tempo, è il tempo *che* noi stessi siamo. E questo tempo non è un altro tempo, situato in un altrove improbabile o futuro. È, al contrario, il solo tempo reale, il solo tempo che noi possiamo avere. Fare esperienza di questo tempo implica una trasformazione integrale di noi stessi e del nostro modo di vivere.

È quanto Paolo afferma in un passo straordinario, che è forse la più bella definizione della vita messianica (1 Cor. 7, 29-31): “Questo vi dico, fratelli, il tempo si è contratto [*ho kairos synestalmenos esti* – il verbo *systemellein* indica tanto l’atto di imbrogliare le vele che il raccogliersi di un animale su se stesso prima di saltare]; il resto è che gli aventi moglie come non [*hōs mē*] aventi siano, e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti”.

Poche righe prima, Paolo aveva detto a proposito della chiamata messianica (*klēsis*): “Che ciascuno rimanga nella chiamata in cui è stato

chiamato. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Anche se puoi diventare libero, piuttosto fanne uso". L'*hōs mē*, il "come non", significa che il senso ultimo della vocazione messianica è di essere la revocazione di ogni vocazione. Proprio come il tempo messianico trasforma dall'interno il tempo cronologico senza semplicemente abolirlo, così la vocazione messianica, grazie all'*hōs mē*, al "come non", revoca ogni vocazione, svuota e tramuta dall'interno ogni esperienza e ogni condizione fattizia per aprirle a un nuovo uso ("piuttosto fanne uso").

La questione è importante, perché ci permette di pensare correttamente quella relazione fra le cose ultime e le cose penultime che definisce la condizione messianica. Può un cristiano vivere unicamente delle cose ultime? Dietrich Bonhoeffer ha denunciato la falsa alternativa fra radicalismo e compromesso, che consiste in entrambi i casi nel separare drasticamente le realtà ultime dalle penultime, cioè da quelle che definiscono la nostra condizione

umana e sociale di ogni giorno. Come il tempo messianico non è un altro tempo, ma un'intima trasformazione del tempo cronologico, così vivere le cose ultime significa innanzitutto vivere altrimenti le cose penultime. L'escatologia non è, in questo senso, altro che una trasformazione dell'esperienza delle cose penultime. E in quanto le realtà ultime hanno luogo innanzitutto nelle penultime, queste – contro ogni radicalismo – non possono essere impunemente negate; e tuttavia – per la stessa ragione e contro ogni tentazione di compromesso – le cose penultime non possono essere in alcun caso invocate contro le ultime. Per questo Paolo esprime la relazione messianica fra ciò che è ultimo e ciò che non lo è col verbo *katargein*, che non significa "distruggere", ma "rendere inoperante". La realtà ultima disattiva, sospende e trasforma le realtà penultime – e, tuttavia, è proprio e innanzitutto in queste che essa testimonia e si mette alla prova.

Questo permette di comprendere la situazione del Regno secondo Paolo. Contro la rappre-



sentazione corrente dell'escatologia, occorre ricordare che il tempo del messia non può essere, per lui, un tempo futuro. L'espressione con la quale egli si riferisce a questo tempo è sempre *ho nyn kairos*, "il tempo di ora". Come scrive in 2 Cor. 6, 2: "*Idou nyn*, ecco ora il momento da cogliere, ecco il giorno della salvezza". *Paroikia* e *parousia*, soggiorno come straniero e presenza del messia, hanno la stessa struttura, che si esprime in greco attraverso la preposizione *pará*: una presenza che dis-tende il tempo, un *già* che è anche un *non ancora*, una dilazione che non è un rimandare a più tardi, ma uno scarto e una sconnessione interna al presente, che ci permette di afferrare il tempo.

L'esperienza di questo tempo non è, dunque, qualcosa che la Chiesa potrebbe scegliere di fare o di non fare. Non vi è Chiesa se non in questo tempo e attraverso questo tempo.

Che ne è di questa esperienza nella Chiesa oggi? È questa la domanda che sono venuto a porre qui e ora alla Chiesa di Cristo che sog-

giorna a Parigi. L'evocazione delle cose ultime sembra a tal punto scomparsa dalle parole della Chiesa, che si è potuto affermare non senza ironia che la Chiesa di Roma ha chiuso il suo sportello escatologico. Ed è con un'ironia ancora più amara che un teologo francese ha potuto scrivere: "Cristo annunciava il Regno, ed è venuta la Chiesa". È una constatazione inquietante, su cui vi invito a riflettere.

Dopo quanto vi ho detto sulla struttura del tempo messianico, è chiaro che non si tratta qui di rimproverare alla Chiesa, in nome del radicalismo, il suo compromesso col mondo. E nemmeno si tratta, secondo il gesto del più grande teologo ortodosso del XIX secolo, Fëdor Dostoevskij, di presentare la Chiesa di Roma nella figura del Grande Inquisitore.

Si tratta, piuttosto, della capacità della Chiesa di leggere quelli che Matteo (Mt. 16, 3) chiama "i segni dei tempi", *ta semeia tōn kairōn*. Che cosa sono questi "segni", che l'apostolo oppone al vano desiderio di conoscere gli aspetti del cielo? Se la storia è penultima rispetto al



Regno, questo – l'abbiamo visto – ha, però, il suo luogo innanzitutto in essa. Vivere il tempo del messia esige allora la capacità di leggere i segni della sua presenza nella storia, di riconoscere nel suo corso la segnatura dell'economia della salvezza. Agli occhi dei Padri – ma anche di quei filosofi che hanno riflettuto sulla filosofia della storia, che è e rimane (persino in Marx) una disciplina essenzialmente cristiana – la storia si presenta come un campo di tensioni percorso da due forze opposte: la prima – che Paolo, in un celebre quanto enigmatico passo della Seconda lettera ai Tessalonicesi, chiama *to catechon* – trattiene e incessantemente differisce la fine lungo il corso lineare e omogeneo del tempo cronologico; la seconda, mettendo in tensione origine e fine, continuamente interrompe e compie il tempo. Chiamiamo Legge o Stato la prima, votata all'economia, cioè al governo infinito del mondo; e chiamiamo messia o Chiesa la seconda, la cui economia, in quanto economia della salvezza, è, invece, costitutivamente finita. Una comunità umana può costi-

tuirsi e sopravvivere solo se queste due polarità sono compresenti e se una tensione e una relazione dialettica permangono fra di esse.

È proprio questa tensione che sembra oggi esaurita. Man mano che la percezione dell'economia della salvezza nel tempo storico s'indebolisce e cancella, l'economia estende il suo cieco, irrisorio dominio su tutti gli aspetti della vita sociale. L'esigenza escatologica, abbandonata dalla Chiesa, ritorna in forma secolarizzata e parodica nei saperi profani, che, riscoprendo il gesto obsoleto del profeta, annunciano in ogni ambito catastrofi irreversibili. Lo stato di crisi e di eccezione permanente che i governi del mondo proclamano in ogni luogo non è che la parodia secolarizzata dell'aggiornamento incessante del Giudizio Universale nella storia della Chiesa. All'eclissi dell'esperienza messianica del compimento della legge e del tempo fa riscontro un'inaudita ipertrofia del diritto, che, pretendendo di legiferare su tutto, tradisce attraverso un eccesso di legalità la perdita di ogni

legittimità. Lo dico qui e ora misurando le mie parole: oggi non vi è sulla terra alcun potere legittimo e i potenti del mondo sono essi stessi convinti di illegittimità. La giuridificazione e l'economizzazione integrale dei rapporti umani, la confusione fra ciò che possiamo credere, sperare e amare e ciò che siamo obbligati a fare o a non fare, a dire o a non dire segnano non soltanto la crisi del diritto e degli stati, ma anche e soprattutto quella della Chiesa. Poiché la Chiesa può vivere come istituzione soltanto mantenendosi in relazione immediata con la propria fine. E – è bene non dimenticarlo – secondo la teologia cristiana vi è una sola istituzione legale che non conosce interruzione né fine: l'inferno. Il modello della politica odierna, che pretende a una economia infinita del mondo, è, dunque, propriamente infernale. E se la Chiesa recide la sua relazione originale con la *paroikia*, essa non potrà che perdersi nel tempo.

Per questo, la domanda che sono venuto qui a porvi, senza avere, per farlo, altra autorità se non un'ostinata abitudine a leggere i segni

del tempo, è questa: la Chiesa si deciderà finalmente a cogliere la sua occasione storica e a ritrovare la sua vocazione messianica? Il rischio, altrimenti, è che sia trascinata nella rovina che minaccia tutti i governi e tutte le istituzioni della terra.