
Giacomo Marramao

L'INATTESO. MESSIANISMO SENZA PROFEZIA

I - L'attesa del *Mashiah*, del Messia, dell'“unto”, svolge – come è noto – un ruolo decisivo nella escatologia ebraica e, con essa, nella stessa costituzione del concetto moderno di Storia: concetto letteralmente impensabile senza il dispositivo simbolico *infuturante* racchiuso nell'attesa escatologica della fine dei tempi. La figura del messia, innervata sin dalle origini nella dimensione universale, unidirezionale e irreversibile del tempo storico, riceve nelle scritture una duplice valenza, regale e sacerdotale, che si perpetuerà nel corso dei secoli anche nella teologia politica di matrice cristiana: l'unzione rappresenta il momento fondamentale del rito dell'incoronazione regale, facendo del re il luogotenente di Jahve in Israele¹; ma, a partire dall'esilio, essa diviene una prerogativa sacerdotale, facendo del sommo sacerdote il sacerdote-unto². L'Unto per eccellenza resta tuttavia quel “figlio dell'uomo” – figura umanissima, in tutto e per tutto umana – destinato ad adempiere l'attesa messianica sulla scena della storia. Di qui la drastica cesura istituita da Gershom Scholem, in un suo celebre saggio del 1959, tra l'idea messianica dell'ebraismo e l'idea cristiana di salvezza: mentre per il cristiano la salvezza è un evento intimamente spirituale che si produce *in interiore homine*, per l'ebraismo la redenzione si presenta viceversa come un evento che fa irruzione nello spazio pubblico della storia, rivelandone il senso e la destinazione finale. Ma il “prezzo” del messianismo consiste per l'appunto nell'indeterminatezza del tempo dell'attesa: nel contrappasso di una vita vissuta nel differimento costante dell'avvento del Messia.

Da questa *impasse* teorica prende le mosse – “in divergente accordo”, da un lato, con il messianismo di Scholem, dall'altro, con la teologia politica di Schmitt – la *ricostruzione* benjaminiana del concetto di storia nei termini di un *materialismo messianico* o di un *messianismo senza attesa* che, spezzando la “cattiva infinità” futurologica del “tempo omogeneo e vuoto” del Progresso, sia in grado di far ruotare l'asse dell'esperienza dall'immagine della *fine-dei-tempi* alla rappresentazione pratico-attiva del *tempo-della-fine*. La chiave di lettura delle tesi benjaminiane *Über den Begriff der Geschichte*, che intendo qui prospettare, è espressa, dunque, in forma deliberatamente provocatoria tanto dal titolo di questo mio contributo, che rimanda a un assorbimento dell'istanza messianica dentro la dimensione di una Praxis intesa in chiave materialistico-storica, quanto dall'espressione “messianismo senza attesa”. Espressione letteralmente *para-dossale*: in contrasto con la *dóxa*, con ogni *common sense* o opinione corrente circa i caratteri tradizionalmente attribuiti al “messianico”. Come può darsi, in senso proprio, messianismo senza “orizzonte di aspettativa”: a prescindere, appunto, dalla dimensione dell'attesa messianica? E il venir meno dell'attesa non costituisce, allora, ragion sufficiente del dissolvimento della tensione messianica in quanto tale? Si trova qui racchiusa – è mia ferma convinzione – la cifra segreta di un testo a un tempo translucido ed enigmatico,

1 Cfr. Giud 9,8; 1 Sam 9-10; 2 Sam 2,4; 1 Re 1, 39.

2 Cfr. Lev 4, 3.5.16, e, più in generale, Es 28, 41; 30, 30; 40, 15.

che può ricevere un senso compiuto solo ricomponendo la costellazione multipolare dei suoi referenti concettuali e simbolici: reinterpretando, cioè, la radicalità del suo nucleo teologico-politico nella forma di un messianismo non semplicemente “secolarizzato” (come accade alle filosofie della storia stigmatizzate criticamente da Karl Löwith³), ma – insieme – postsecolare e postreligioso. In breve: il tratto paradossale del messaggio benjaminiano di “redenzione” consiste nel suo simultaneo collocarsi al di là del profilo ancipite, del volto di Giano, del *Futurismus* occidentale, simboleggiato per un verso dalla promessa di salvezza delle religioni monoteistiche, per l’altro dalla *Fortschrittsgläubigkeit* della moderna filosofia della storia. Cercherò, dunque, di dimostrare come la singolare figura di un messianismo-senza-attesa si leghi in Benjamin alla proposta di un “*Begriff der Geschichte*” non dopo la *fine* della Storia, bensì dopo la *fine della fede* nella Storia.

II - Per accostare il tema, prenderò spunto da un passo dell’ultima lettera di Benjamin ad Adorno: documento prezioso e intenso di un dialogo divenuto, malgrado le ben note divergenze, sempre più stretto (quanto più intimo è il «mein lieber Teddie» del finale rispetto al formale «Lieber Herr Wiesengrund» con cui il carteggio era iniziato il 2 luglio 1928!). In questa lettera del 2 agosto 1940 – inviata (ironia della sorte...) da Lourdes – Benjamin sembra applicare all’ora estrema della propria esistenza la costellazione teologico-politica del “*Grenzfall*”, dell’*extremus necessitatis casus*: «Die völlige Ungewißheit über das, was der nächste Tag, was die nächste Stunde bringt, beherrscht seit vielen Wochen meine Existenz»⁴. Abbiamo qui, insieme, una contrazione temporale assoluta e un ribaltamento diametrico dell’attesa messianica in *Ausnahmezustand*, in “stato d’eccezione”. Nella situazione dell’*Ernstfall* si dà una struttura bipolare del tempo, in cui gli estremi dell’angoscia (*Angst*) e della speranza (*Hoffnung*) si relazionano specularmente. È questo un motivo che attraversa tutto il pensiero radicale del XX secolo, facendo riecheggiare i noti versi di Hölderlin: *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* – «Dove è il pericolo, là cresce anche ciò che salva».

Se gettiamo invece l’occhio agli “adagi” oggi circolanti all’interno della critica benjaminiana, ci imbattiamo in un *Leimotiv*: Benjamin elaborerebbe l’idea del messianismo dalla lettura dei romantici, in particolare da *Christenheit oder Europa* di Novalis. Tale tesi non è del tutto esatta. Nel ricostruire le fonti e le *Urszenen*, le scene simbolicamente influenti nella formazione intellettuale di Benjamin, uno dei riferimenti ineludibili è rappresentato proprio dalla filosofia della storia messianica di Hermann Cohen: in particolare, non si può prescindere dalla idea di Cohen secondo la quale la Storia propriamente detta sarebbe una creazione del profetismo. Benjamin trae, certo, da Novalis l’idea del Messia «plurale», «dai mille occhi»; ma, al tempo stesso, egli si avvede della tensione fra la *unendliche Aufgabe* neokantiana e

3 Per una ricostruzione “genealogica” delle questioni filosofiche e teologico-politiche implicate dal “*Säkularisierungstheorem*”, mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Potere e secolarizzazione* (1983), nuova ed. accresciuta, Bollati Boringhieri, Torino 2005, ed. tedesca bibliograficamente aggiornata *Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a.M. 1989; *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, ed. tedesca riveduta e ampliata, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel, Frankfurt a.M. 1996 e 1999².

4 Th.W. Adorno / W. Benjamin, *Briefwechsel. 1928-1940*, a cura di H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, p. 442: «La totale incertezza su ciò che il prossimo giorno, la prossima ora, porterà con sé domina da molte settimane la mia esistenza».

l'idea romantica di processo infinito qualitativo. Davanti a tale tensione egli si arresta e fa, in un certo senso, un passo indietro: arretrando verso la figura leibniziana della monade. Si pone così la questione dell'unificazione, dell'unità immanente. Ma, soprattutto si pone la questione di un'Origine (*Ursprung*) che è costantemente *unerfüllt* e *unerfüllbar*: insatura e insaturabile. Nell'idea dell'origine come una formula insatura e insaturabile vediamo aprirsi una prospettiva che relaziona in modo tanto segreto quanto stringente la concezione benjaminiana della storia con la tradizione cabbalistica: e segnatamente con la qabbalah di Yitzchak Luria (principale esponente, nel XVI secolo, della scuola cabbalistica di Safed, in Galilea). Non è difficile, del resto, rintracciare, nell'enigmatica espressione "ricomporre l'infranto" (*das Zerschlagene zusammensetzen*) della IX tesi sul concetto di storia⁵, l'eco messianica proveniente dalla dottrina luriana della "rottura dei vasi": dottrina imperniata sull'idea dello *zimzûm*, della creazione come effetto della "contrazione" o del "ritrarsi" originario di Dio per lasciar spazio al cosmo; dello *shevirath ha-kelîm* (la rottura dei vasi, appunto) che è all'origine del male; e del *tiqqûn* inteso come conseguente e necessaria restaurazione dell'unità infranta. E tuttavia...

E tuttavia l'intersezione tra messianismo benjaminiano e *qabbalah* si produce in un punto specifico: il compimento della creazione è affidato all'azione umana. Tutto ciò conduce, se proviamo a leggere le tesi benjaminiane in controluce con l'appello finale di Heidegger, a un paradossale rovesciamento: se per Heidegger "Solo un Dio ci può salvare", per Benjamin *soltanto l'uomo può salvare Dio*. Paradosso intimamente ebraico, che getta luce sul significato che la categoria di redenzione viene ad assumere dentro la costellazione di rimandi prospettata dalle diverse redazioni di quel testo radicale ed estremo rappresentato da *Über den Begriff der Geschichte*.

Un altro motivo che – detto incidentalmente – emerge da un'analisi "in contropelo" della critica benjaminiana, consiste nel nesso rammemorazione-risveglio: nesso che ha indotto alcuni a ipotizzare la presenza di tracce neoplatoniche in Benjamin. Per quanto su una tale chiave interpretativa – alla quale posso qui solo accennare – nutra personalmente seri dubbi, la ritengo tuttavia utile e produttiva: se non altro perché consente di pensare Benjamin in una prospettiva non solo teologica, ma *stricto sensu* filosofica (il che mi pare importante, a fronte dei vecchi e nuovi pregiudizi della filosofia accademica nei confronti dell'opera benjaminiana).

III - È dunque necessario fare ritorno alle tesi per "ri-focalizzarle" in modo nuovo. Il primo aspetto della nuova "messa-a-fuoco" investe la tematizzazione. E decisivo risulta essere qui il carattere programmatico dell'intitolazione. Benjamin – dicevo – parla di concetto (*Begriff*) di storia: ossia, di una storia che, ridotta a concetto, permane come referente centrale (anch'è problematico) del discorso. Non si tratta, pertanto, di tesi *sulla fine* della storia, bensì di tesi *sulla storia* pensate ed espresse nel "tempo della fine". Con questo intendo sostenere che il messianico, lungi dal mettere capo alla "fine dei tempi" coincide con la restituzione dell'umanità al suo carattere *semplicemente storico*: alla "rappresentazione" (*Darstellung*), cioè, di un'umanità finalmente sottratta alla storia naturalizzata del Progresso (*Fortschritt*) e del Dominio (*Herrschaft*). La posta in gioco ermeneutica consiste nella capacità di sfuggire

5 Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser/T. Rexroth/H. Tiedemann-Bartels/T.W. Adorno/G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, vol. I-2, p. 697.