
Il tempo che resta: paradigma d'attualità

Evelina Praino

Abstract: As is well known, Giorgio Agamben's reading of Saint Paul's *Letter to Romans* in *The Time that remains* is focused on the irruption of a messianic temporality in the secular time. Through the identification of this experience with a «time contraction», the final time, namely the time of the «now» is unavoidably connected with all variety of mundanity. From this perspective, in this paper I intend to shed light over some of the most complex arguments developed in *The Time that remains* by a comparison with the authors to whom Agamben implicitly refers to. Following Agamben's analysis, I argue that his narrative inspection of the Pauline notion of time is based upon the assumption of time as a metaphor of every lived-experience and the claim that the «time of the end» as an existential paradigm constitutes an important legacy for the actuality.

Keywords: messianic time; Pauline Letters; Agamben; Kafka; actuality.

1. Introduzione

Nel 1998 e nel 1999 Agamben presenta una serie di seminari in diverse università europee e statunitensi dedicati alla lettura della *Lettera* di San Paolo ai Romani. L'interesse dell'autore per questo testo neotestamentario deriva dalla convinzione che in esso sia contenuto un messaggio messianico fondamentale per l'Occidente; la sua potenza sarebbe – secondo l'autore – derivata dalla concezione aporetica del tempo che emerge dalla lettera, in cui memoria e speranza, passato e presente, origine e fine si sovrappongono in un'indiscernibile congiunzione,¹ contrazione a sua volta del tempo cronologicamente inteso. L'interesse per il messaggio messianico contenuto in questa lettera si amplifica se si tiene presente che l'uomo, indipendentemente dall'epoca in cui si colloca, non potendo giungere a una concezione del sé al di fuori dal tempo, intesse con esso un rapporto ermeneutico duplice: da un lato infatti l'individuo interpreta il tempo alla luce delle sue convinzioni filosofico-teologiche, dall'altro costituisce una rappresentazione di sé a partire dagli indicatori con cui circoscrive il tempo come fenomeno.

Alla luce della connessione che si accerta tra tempo e concezione dell'essere – rafforzata nel caso in cui l'adesione a una fede preveda la lettura, il commento o il riferimento ai testi sacri come pratica religiosa del credente – l'analisi del contenuto consegnatoci da Paolo in questa lettera ci aiuta a chiarire i presupposti a partire dai quali deliniamo la nostra individualità e ci definiamo membri di una specie. Il proposito agambeniano di una

lettura filologicamente attenta e di un commento del primo versetto della *Lettera* consente all'autore, in vista della sua non comune erudizione, di elaborare una serie di riflessioni tematiche di ampia portata; lo statuto della *klēsis* messianica, il confronto tra il sistema giuridico ebraico e quello romano secondo il paradigma dell'eccezione, il valore performativo del messaggio di fede, la componente obbligazionista del dono, per citarne solo alcuni.

In accordo con la nostra premessa, questo intervento si propone di isolare – all'interno della varietà tematica di cui si compone *Il tempo che resta*² – alcuni dei nuclei che dispiegano il concetto di tempo e di metterli in comunicazione con altri passi testamentari o di pensatori vicini al pensiero ebraico-cristiano, in virtù della loro prossimità tematica. Il fine è quello di delineare le concezioni filosofico-teologiche che la nozione paolina del tempo implica e il legame che esse intessono con l'uomo contemporaneo; in altri termini, se – al termine della nostra indagine – riusciremo a identificare nella *Lettera ai Romani* un testo che, oltre a essere fondativo della cristianità che oggi conosciamo, è ancora in grado di interrogare la nostra percezione del quotidiano, potremo anche delineare i tratti di una relazione che, attraversando i secoli, rimane significativa per la nostra attualità.

A tal proposito, alcune precisazioni metodologiche sono necessarie. In primo luogo, proporre uno studio tematico della *Lettera ai Romani*, così come alcune riflessioni comparative tra diversi brani testamentari non implica ignorare le profonde differenze che intercorrono tra i libri della Bibbia, nonché tra antico e nuovo testamento; come sottolinea Perani,³ la sola letteratura critica che si è dedicata all'analisi dell'antico testamento dimostra una tale pluralità di idee legate al tempo da rendere l'espressione «concezioni del tempo» più adeguata per riferire e circoscrivere il fenomeno indagato. Allo stesso modo, pur non ignorando le specificità dottrinali che distinguono l'ebraismo dal cristianesimo,⁴ abbiamo scelto di confrontare brani sia dell'antico che del nuovo testamento, indipendentemente dalla sacralità che queste fedi attribuiscono loro; nel tentativo di mettere in luce la continuità della riflessione sul tempo, comune a entrambe le religioni e indipendente dalle declinazioni teoriche specifiche, ebraismo e cristianesimo saranno da intendersi quindi come categorie ontologiche, come forme possibili dell'esperienza umana piuttosto che come impianti sistemici storici o dottrinali.

In secondo luogo, il procedere tematico risponde a un'esigenza filosofica che, contrariamente a quanto avviene negli studi filologicamente rigorosi o di natura storica, può influenzare con la sua matrice l'interpretazione

stessa del testo sacro. In questo senso, le indagini compiute sulla nozione di tempo all'interno della Bibbia rispecchiano le linee interpretative dominanti all'interno della storia della filosofia; distinguendo il tempo oggettivo da quello soggettivo, lo si determina come una caratteristica degli enti naturali (Aristotele, Galileo, Newton) o come una determinazione del soggetto (Agostino, Kant, Bergson, Husserl). Allo stesso modo, porre l'accento sul tema della salvezza⁵ o, viceversa, sulla forte dimensione culturale⁶ della fede ebraica ha condotto la riflessione teologica a contrapporre la nozione ebraica di tempo storico a quello culturale, non cronologico, come se entrambe le temporalità non potessero coesistere. La valutazione del tempo ebraico-cristiano attraverso gli impianti teorici elaborati dai filosofi dell'antichità,⁷ infine, non ha avvantaggiato il processo di emergenza dei suoi aspetti più propri e peculiari.

Ora, il nostro studio non potrà collocarsi totalmente al di fuori di una data ipotesi interpretativa; tuttavia, il fatto che il testo sacro – per sua natura – consenta a più piani di lettura e di interpretazione di intersecarsi senza contraddizione, ci permetterà non solo di considerare coesistenti temporalità diverse, ma anche di ipotizzare che all'interno dei testi paolini il tempo risponda a un'esigenza primariamente narrativa e che, di conseguenza, possa configurarsi come paradigmatico dell'esperienza umana. In questo senso, si prenderanno in considerazione tutte le porzioni di testo che anche indirettamente sono in grado di intessere una relazione con la dimensione del tempo.

2. Il presente apostolico

Il primo versetto della *Lettera ai Romani* recita «Paulos doulos christou Iēsou, klētōs apōstolos aphōrismēnos eis euaggēlion theou» e viene tradotto in latino da Girolamo come: «Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei».⁸ Volendo concentrare la riflessione sul messianico come condizione che provoca un'inversione dell'ordinario – delle separazioni, delle condizioni giuridiche, del tempo – Agamben traduce: «Paolo servo di Gesù messia, chiamato apostolo, separato per il vangelo di Dio» (*Rm*, 1,1)⁹ e sostiene la centralità del verbo *kalēō*, in quanto termine essenziale per la definizione della vita messianica; *klēsis* significa infatti «vocazione, chiamata».

Il termine *klētos*, posto al centro esatto del versetto, ci dà in realtà delle indicazioni sullo statuto temporale della vocazione messianica, in particolare grazie alla contrapposizione implicita con la figura del profeta, che si crea evocando quella dell'apostolo. Paolo si dichiara infatti «chiamato apostolo» o – secondo la traduzione CEI – «apostolo per chiamata» e l'apostolo è colui che è mandato per uno scopo determinato, ossia per comunicare – attraverso i mezzi che ritiene opportuni – un messaggio proveniente dal messia. In questo senso, la sua figura si allontana rispetto a quella del profeta, sia per lo statuto della sua parola, sia per la dimensione temporale che evoca; in un caso, il profeta è in contatto diretto con Jaweh, è partecipe del suo soffio e usufruisce di una parola che gli viene donata senza che gli appartenga, nell'altro, l'apostolo è testimone di un'esperienza di salvezza che

deve comunicare con parole proprie, nonché depositario di un contenuto da adeguare alla comunità a cui si rivolge. La figura del profeta si connette quindi sia al passato, in modo duplice, sia al futuro: al passato storicamente inteso, nella misura in cui rimanda a un tema centrale della tradizione rabbinica, al passato ideale, nella misura in cui la tradizione lo colloca in una fase precedente alla distruzione del Tempio del 587 a. c. e al futuro,¹⁰ nella misura in cui annuncia la venuta del messia, evento mai presente e sempre dislocato in un tempo a venire. Contrariamente a quanto accade con il profeta, il tempo dell'apostolo è invece quello presente: la venuta di Cristo pone infatti fine alla tradizione profetica che, posta di fronte alla venuta del messia, si trova a tacere e designa il presente come unica dimensione d'appartenenza dell'apostolo. A conferma di ciò, leggiamo in *Romani*:

Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin dal principio. Non sapete ciò che dice la Scrittura, nel passo in cui Elia ricorre a Dio contro Israele? Signore, *hanno ucciso i tuoi profeti, hanno rovesciato i tuoi altari, sono rimasto solo e ora vogliono la mia vita*. Che cosa gli risponde però la voce divina? *Mi sono riservato settemila uomini, che non hanno piegato il ginocchio davanti a Baal*. Così anche nel tempo presente vi è un resto, secondo una scelta fatta per grazia (*Rm* 11, 2-5).

Il passato è il tempo in cui si collocano i profeti, ora scomparsi; Paolo – con la sua lettera – si pone nell'«ora», poiché è solo nel presente che il messaggio di salvezza dell'apostolo può essere pienamente inteso; così Agamben traduce «tempo presente» con «tempo di ora» [*tō nyn kairō*] e ravvisa qui l'espressione tecnica d'eccellenza per il tempo messianico.¹¹ Ad affermare il presente come unica dimensione del messaggio paolino concorre poi un altro termine evocato nel primo versetto della *Lettera*, ossia *euaggēlion*, vangelo. L'*euaggēlion*, infatti – come aveva già osservato Origene – è un «discorso che annuncia che un bene atteso è presente»¹² e in cui dunque il contenuto del messaggio e l'atto di parola vengono a coincidere, in una sovrapposizione inusuale di discorso e voce. Contrariamente quindi alla profezia che si riferisce a un evento futuro, il vangelo annuncia un bene che si presentifica all'atto della pronuncia e che può essere propriamente colto solo nel tempo di ora.

Prima di tornare all'analisi della *klēsis* messianica, una riflessione si impone riguardo al termine «resto» che, nella sua enigmaticità, rivela la stessa inversione che il messianico compie sulla temporalità storica, così come sulle divisioni mondane; in coincidenza con l'evento messianico il tempo si contrae, le condizioni giuridiche sono revocate, lo stesso dispositivo dell'elezione è reso inoperoso. In questi versi, Paolo dapprima segnala la sua appartenenza al regno di Israele («Anch'io infatti sono Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino», *Rm*, 11, 1), poi si richiama alla tradizione profetica che definisce il «resto» il referente per eccellenza dell'opera divina, il soggetto della salvezza messianica. Senza addentrarsi nelle specificità delle narrazioni di Isaia, Amos o Michea, è importante rilevare come per tutti i profeti, il «resto» non indichi un residuo numerico, né un Israele che rimarrà immutata alla distruzione finale dei popoli, bensì un Israele che non coinciderà né con il tutto, né con una sua parte, poiché in relazione all'elezione o all'evento mes-

sianico ogni popolo si pone al di là di ogni possibile frammentazione, mutandosi in un «resto», ossia un non-tutto.¹³ Questa ripresa tematica, in Paolo, si qualifica sotto la spinta della nuova determinazione temporale del presente, del «tempo di ora»; l'evento messianico si serve infatti del resto come strumento tramite cui manifestare la non coincidenza delle parti e del tutto con se stesse e in vera la salvezza nel presente – in un presente corrente, in ogni presente – disattivando e rendendo incomplete le partizioni e le separazioni tra uomini.

Il resto indica un residuo, un'eccezione mai esauribile – per questo presente – che stabilisce una tensione tra parti (o tra parti e tutto). Con il solo mutare delle determinazioni numeriche, la stessa tensione, si riscontra significativamente nelle parole di Kafka, un altro autore ebreo che scrive – come Paolo – in una lingua d'adozione.¹⁴ Un aforisma del 18 novembre 1917 recita: «I nascondigli sono innumerevoli, la salvezza è una sola, ma le possibilità di salvezza sono di nuovo numerose quanto i nascondigli».¹⁵ L'avvenire messianico fa sì che il popolo di Israele – come ogni popolo – rimanga immutato, senza però poter coincidere pienamente con se stesso; il messianico designa quindi il popolo come un resto, come l'eccezione che segna il non esaurirsi del tutto o della parte in sé. Allo stesso modo, è un «resto» ciò che si produce dalla non coincidenza esatta di salvezza e nascondimento: al momento della loro sovrapposizione rimane infatti un residuo possibile di non-salvezza, tramite cui la salvezza, messa in evidenza dalla contrapposizione linguistica delle misure «innumerevoli» e «una», è realizzata.

In linea con questa prospettiva, Agamben sostiene: «[...] nel tempo di ora, che è il solo tempo reale, non vi è che il resto. Esso [...] appartiene quell'insalvabile nella cui percezione soltanto la salvezza si lascia raggiungere. L'aforisma kafkiano, secondo cui c'è salvezza, ma 'non per noi', trova qui il suo unico senso». Ciò a cui Agamben fa riferimento è – a ben vedere – una frase proferita da Kafka e riportata in *Der Dichter Franz Kafka*; interrogato da Max Brod sullo statuto del mondo, che egli intende come il peccato originale, come l'errore di un malvagio demiurgo, Kafka risponde: «'O nein,' meinte er, 'unser Welt ist nur eine schlechte Laune Gottes, ein schlechter Tag.' — 'So gäbe es außerhalb dieser Erscheinungsform Welt, die wir kennen, Hoffnung?' — Er lächelte: 'Oh, Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung, — nur nicht für uns'».¹⁶ Rifiutando l'idea che la realtà sia quanto di più vicino a un malumore divino, Kafka sostiene che ci sia ancora speranza, solo non diretta a noi; Agamben traduce così *Hoffnung* con «salvezza» e avvicina le parole del pensatore al tema dell'insalvabile.

La riflessione sulla nozione di «resto» ci permette di misurare l'eccezionalità dell'evento messianico che, facendo del presente l'unica dimensione possibile, muta l'ordine dei rapporti mondani, pur mantenendoli essenzialmente invariati. La natura di questo evento si specifica mettendolo in relazione con la nozione di «chiamata» che costituisce il fulcro del primo versetto della *Lettera ai Romani* e dimostra così la sua centralità all'interno del tema messianico. La chiamata messianica è l'evento determinante della storia individuale di Paolo, come dell'umanità tutta, per questo – sostiene Agamben – il termine appare in posizione privilegiata all'interno della

Lettera ai Romani e ricorre frequentemente nel suo lessico.¹⁷ La radice *kāl-* – da cui *ekklēsiaís*, «comunità®» e *klētós*, «chiamato» – appare in una ventina di occorrenze nella *Lettera ai Romani* e 43 volte nella *Prima Lettera ai Corinzi*; la concentrazione specifica del termine nel passo seguente ci induce quindi a pensare che tra queste righe si trovi una determinazione della vocazione messianica:

Fuori di questi casi, ciascuno – come il Signore gli ha assegnato – continui a vivere come era quando Dio lo ha *chiamato*; così dispongo in tutte le *Chiese*. Qualcuno è stato *chiamato* quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato *chiamato* quando non era circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. *Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato*. Sei stato *chiamato* da schiavo? Non ti preoccupare; anche se puoi diventare libero, approfitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato *chiamato* nel Signore è un uomo libero, a servizio del Signore! Allo stesso modo chi è stato *chiamato* da libero è schiavo di Cristo. Siete stati comprati a caro prezzo: non fatevi schiavi degli uomini! *Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato* (1 Cor. 7, 17-24).¹⁸

In conformità con i caratteri dell'evento messianico emersi fino ad ora, il passo qui sembra suggerire la dimensione effimera di tutte le distinzioni mondane (siano sociali, siano giuridiche); la chiamata messianica annulla qualsiasi divisione, rendendo così indifferente al messia la condizione in cui ogni uomo si trova al momento del suo arrivo. In accordo con questa prospettiva, sembra collocarsi Weber che, allontanando la *klēsis*, la «vocazione», dalla *Beruf*, in quanto «professione mondana», sostiene che il passo paolino sia espressione di un atteggiamento di indifferenza escatologica rispetto alle condizioni mondane;¹⁹ il versetto 20 recita infatti: «Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato». Secondo Agamben, invece, è proprio quel verso a dimostrare non l'indifferenza escatologica, quanto la mutazione di ogni condizione mondana in virtù del suo essere «chiamata»;²⁰ senza interferire a livello semantico infatti, la presenza del pronome anaforico *he* in riferimento al termine *klēsis* costituirebbe un circolo sintattico che evoca il ritorno della chiamata su se stessa [ἔκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μὲνέτω]. In questi termini, il verso non si esprime riguardo ai caratteri assunti dalle condizioni mondane a contatto con la chiamata, ma indica il semplice ritorno della chiamata su se stessa, permettendole di configurarsi come una «chiamata della chiamata» che, priva di qualsiasi contenuto specifico, può aderire a qualsiasi condizione. La vocazione messianica, più propriamente, mette ogni condizione in tensione rispetto all'evento messianico, la mette radicalmente in questione, motivo per cui la sua natura originaria gli è del tutto indifferente. La suggestiva lettura del passo consente ad Agamben di interpretare la chiamata apostolica come un evento che «chiama a nulla e verso nessun luogo»²¹ e che, modificando ogni condizione fattizia su cui opera in virtù della tensione che stabilisce con essa, giunge a definirsi come «la revocazione di ogni vocazione».²²

In linea di continuità con la nostra ipotesi, secondo cui il tempo messianico delle lettere paoline viene descritto al fine di costituirsi parabola narrativa, il capitolo 7 della

Lettera ai Corinzi prosegue, determinandosi temporalmente secondo lo stesso schema di riferimenti indiretti che era emerso nella prima *Lettera ai Romani*. Ogni qualificazione temporale presente fornisce delle indicazioni minime, se non viene posta in connessione con altri termini messianici che ricoprono una funzione significativa all'interno della narrazione biblica; in questo senso, come nel primo versetto della *Lettera ai Romani* è il termine «apostolo» a definire il presente come dimensione messianica, nella *Lettera ai Corinzi* è l'*hōs mē*, il «come non» a giocare un ruolo centrale, delineando il significato di «tempo abbreviato» più di quanto faccia l'espressione stessa:

Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo! (1 Cor. 7, 29-31).²³

Il versetto 29 [*ho kairós synestalménos estín*] indica, letteralmente, che il tempo «è abbreviato», dal momento che *synestalménos* deriva dal verbo *systéllō* che comunemente significa «serrare insieme, ridurre, restringere, abbreviare»²⁴ come il prefisso *syn-*, «assieme, con, unione», suggerisce. Agamben interpreta più suggestivamente l'abbreviazione in termini di contrazione, sostenendo che *systéllō* indichi «tanto l'azione di imbrigliare le vele che la contrazione di un animale prima di spiccare un salto».²⁵ Qualsiasi sia la tonalità assegnata alla lettura del verbo, è facile comprendere come sia impossibile giungere a una qualificazione del tempo messianico, se non riferendola al sistema di rimandi all'interno del quale è contenuta. In primo luogo, l'*hōs mē* paolino acquisisce significato dal momento in cui si richiama a una tradizione sinottica che introduce ogni comparazione messianica con lo stesso termine,²⁶ come si legge in Mt. 18, 2-3: «Allora chiamò a sé un bambino, lo pose in mezzo a loro e disse: 'In verità io vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli'». Come si riscontrava nel rapporto tra la figura dell'apostolo e la tradizione profetica, il primo riferimento all'*hos me* è quindi a un passato storicamente inteso. In secondo luogo, poiché la comparazione esprime un rapporto di tensione che muta i concetti che implica nella misura in cui li pone in relazione con altri, l'*hōs mē* paolino diventa un tensore particolare, poiché mette in relazione i termini con se stessi, senza declinarli verso un'altra dimensione semantica; il messianico stabilisce – in accordo con il carattere «vuoto» della *klēsis* – una tensione che non va in direzione di nessun luogo, per questo ogni verbo è posto in tensione con se stesso.²⁷ Non leggiamo quindi «quelli che piangono, come se gioissero», bensì «quelli che piangono, come se non piangessero» come a indicare che ogni relazione fattizia è messa in relazione con se stessa, alterandosi ontologicamente pur non modificandosi a livello formale; si legge infatti, al versetto 31: «passa infatti la figura di questo mondo».²⁸ In che modo però la tensione che ogni condizione mondana assume su di sé rende conto dell'abbreviazione del tempo?

Nell'*Apocalisse di Esdra*, testo apocrifo, composto originariamente in una lingua semitica e la cui traduzione greca è andata perduta, leggiamo:

Chi vende sia come colui che fugge; chi compera sia come colui che sta perdendo. Chi si dà al commercio sia come colui che non ne ricaverà guadagno; chi costruisce sia come colui che non vi abiterà. Chi semina sia come colui che non mieterà; chi pota la vite sia come colui che non vendemmierà. Quelli che si sposano siano come quelli che non avranno figli; quelli che non si sposano siano come se fossero vedovi. Pertanto quelli che si affaticano, si affaticano senza motivo.²⁹

Come si evince dalla semplice lettura, il brano attribuito a Esdra riporta la stessa struttura comparativa che ritroviamo in Paolo. Contrariamente a quanto avviene nella *Lettera ai Corinzi*, Esdra pone in contrapposizione verbi che appartengono a differenti aree semantiche, spezzando così una tensione che – nel caso di Paolo – ricadeva sui termini stessi; l'andamento del passo è perciò, in questi termini, completamente rovesciato. In Esdra, la condizione fattizia in cui ognuno si trova è dislocata in un altrove – spaziale, temporale, ideale – differente rispetto a quello in corso, tanto che i tempi verbali in uso, nonostante la distinzione non permanga nella traduzione italiana, evocano due dimensioni che vengono tra loro contrapposte, quella del presente e quella del futuro;³⁰ ciò che non appartiene in alcun modo al presente, sopravverrà in un secondo momento. In Paolo invece, l'omogeneità dei tempi verbali e la negazione dello stesso verbo evocano una sola dimensione temporale, quella del presente e la struttura del brano sembra suggerire la radicale immanenza di ogni condizione mondana che non viene però alterata dalla *klēsis* messianica. In questo senso, «il passaggio della figura di questo mondo» è propriamente il messianico che, mettendo ogni condizione umana in intima relazione con sé e con la sua fine, non la revoca, ma la consegna alla sua mondanità e la lascia – letteralmente – passare, come recita il versetto 31. Ponendo quindi la *klēsis* come revocazione di ogni vocazione e il presente come unica dimensione del messaggio apostolico, si comprende dunque perché il tempo si abbrevi; il tempo messianico corrisponde a ogni «ora» e, anziché decretare – in termini escatologici – la fine storica del tempo, rivela la tensione immanente di ogni presente verso se stesso, il rimando alla fine connaturata a ogni presente, motivo per cui Agamben può scrivere «Il messianico [...] è il presente come esigenza di compimento».³¹

Per sottolineare la contrazione ideale del tempo negli scritti paolini, Agamben affianca la lettura dei versi sopracitati della *Lettera ai Corinzi* a quelli contenuti in *Qoèlet*, quarto dei *Libri sapienziali* dell'Antico Testamento e sostiene che Paolo specifichi la condizione messianica nei termini di una sovrapposizione, attraverso l'impiego dell'*hōs mē*, dei tempi che il *Qoèlet* divide:³²

Tutto ha il suo momento, e ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo. C'è un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per piantare e un tempo per sradicare quel che si è piantato. Un tempo per uccidere e un tempo per curare, un tempo per demolire e un tempo per costruire. Un tempo per piangere e un tempo per ridere, un tempo per fare lutto e un tempo per danzare (*Qo*, 3, 1-5).

I tempi suddivisi dal *Qoèlet* risultano in Paolo effettivamente riuniti in un'unica dimensione e il confronto agambeniano non appare così peregrino, se si riflette sul fatto che questo scritto sapienziale deve il suo titolo allo pseudonimo del suo autore che deriva dall'ebraico *qahal*, ossia «convocare l'assemblea» e che il suo corrispettivo greco *Ecclesiaste*, «colui che parla nell'assemblea», presenta la stessa radice di *klēsis*; a proposito, Agamben definisce dunque l'*ekklēsia* come la comunità delle *klēsis* messianiche, cioè di coloro che vivono nella forma del *come non* paolino.³³

Proseguendo lungo questa linea comparativa, è interessante notare come la contrazione paolina dei tempi in un'unica dimensione sia un artificio narrativo che si presenta in modo significativamente analogo all'interno del *Canone romano*, poi destinato all'oralità. Il «canone» – conosciuto in epoca recente anche come *Preghiera eucaristica*, dal momento che costituisce la preghiera centrale della liturgia cristiana – rimanda alla preghiera pronunciata da Gesù nell'ultima cena e trova testimonianza in tre *Vangeli sinottici* (*Mt*, 26, 26-29; *Mc*, 14, 22-25; *Lc*, 22, 15-20) e nella *Prima Lettera ai Corinzi* (*I Cor* 11, 23-26). Confrontando la preghiera e assumendo come teoreticamente fondativi gli elementi che ricorrono in più autori, è possibile allineare alcuni nuclei tematici che rimandano, a loro volta, a specifiche realtà temporali. In una prima parte della preghiera, Gesù, spezzando il pane o prendendo il calice di vino, annuncia che non berrà più, fino a quando non verrà il regno di Dio («non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio» *Mc*, 14, 25 e simile in *Mt* 26, 29; «da questo momento io non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio», *Lc*, 22, 18): le sue parole rimandano dunque allo stesso futuro che si era già evidenziato nelle narrazioni profetiche. Nella seconda parte della preghiera, Gesù invita i commensali a bere e mangiare (*Mt*, 26,26; *Mc*; 14, 22; *Lc*, 22, 17) in quel momento, ma anche a ripetere l'evento in sua memoria; in *Luca* 22, 19, si legge infatti: «fate questo in memoria di me» e, ancor più significativamente, in *I Cor. 11*, 25-26, si specifica la natura di questo atto commemorativo: «Fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me. Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga». Se nella prima fase della preghiera, le parole di Gesù richiamano la narrazione profetica, nella seconda, rimandano a una dimensione apostolica in cui commemorazione, testimonianza e annuncio si fondono senza contraddizione. È chiaro quindi come in questi pochi versi si assista a un collasso temporale che mira a far risaltare il presente come l'unica dimensione possibile del messaggio evangelico. Se l'evento della morte del figlio di Dio costituisce il segno storico del messaggio di salvezza fondativo del credo cristiano, in questa preghiera, che lo commemora e ne dà testimonianza, l'intreccio strutturale che contrae diverse temporalità in un unico presente è teso a presentificare l'evento. Con un meccanismo analogo a quello che si presentava nella *Lettera ai Romani* nel caso dell'*euaggelion*, la struttura narrativa della preghiera sovraccarica di significato il suo stesso contenuto, creando una sovrapposizione in cui la parola attualizza l'evento di salvezza, lo rende vicino a

chiunque ascolti e si definisce, in ultima analisi, come *pa-rouσία*, ossia come presenza.³⁴

3. Conclusione

Nelle sezioni precedenti, abbiamo proposto una rilettura di *Il tempo che resta* con l'intenzione di isolare e ricostruire parte dell'argomentazione che Agamben intesse intorno al tema della temporalità in Paolo. Se inizialmente, la figura dell'apostolo e il contenuto del suo messaggio hanno permesso di definire il presente come la dimensione effettiva dell'istanza messianica e l'analisi del concetto di «resto» ha consentito di specificare il presente come «tempo di ora», l'analisi dell'*hōs mē* della *Lettera ai Corinzi* ha connotato temporalmente il concetto di vocazione, avvicinando la *klēsis* al percorso mondano di ogni individuo. Il confronto della scrittura paolina con quella di altri autori – inseriti o meno nelle edizioni canoniche della Bibbia – ha infine fatto emergere la sottile trama strutturale che la rende specifica, in cui la comunicazione si distribuisce su più livelli; da un lato, infatti, i rimandi sintattici – quasi circolari – costituiscono una rappresentazione visiva della tensione e della circolarità che il messianico realizza sul mondano, dall'altro, forma e contenuto, parola e messaggio si uniscono a tal punto da rendere la riflessione temporale paradigmatica di ogni esperienza umana. In questa sezione, si tratta di raccogliere il lascito implicito di questi rimandi, dispiegarlo e metterlo a confronto con l'attualità dell'esperienza umana, per verificare se ogni presente, in quanto messianico, possa realmente configurarsi come il «tempo di ora».

Agamben definisce il messianico paolino come il luogo di un'esigenza che concerne la redenzione di ciò che è stato;³⁵ non il punto di vista da cui guardare al mondo come se la redenzione fosse compiuta, bensì il varco spazio-temporale in cui tutte le cose sono chiamate e insieme revocate, ossia esperite nella forma del *come non*. L'intera creazione, già assoggettata alla caducità, rimane quindi sospesa nella sua insalvabilità in attesa della redenzione, così come il soggetto, a contatto con la *klēsis*, si trova dislocato e nullificato. A tal proposito, Agamben sostiene che la vocazione messianica regoli una volta per tutti i conti con le pretese identitarie del soggetto e per chiarire questa paradossale condizione, rimanda al brano *Von den Gleichnissen* di Kafka.³⁶ In sintonia con il pensiero agambeniano e in contrapposizione alla lucidità della riflessione che contiene, i contorni di questo racconto sono indefiniti come i soggetti che parlano: alcuni infatti si interrogano sulla possibilità di applicare le parole dei sapienti, «sempre e soltanto similitudini»,³⁷ alla vita di ogni giorno – l'unica che gli uomini posseggano – e, dal momento che le similitudini indicano che «l'Inconcepibile è inconcepibile»,³⁸ la narrazione sembra suggerire la loro radicale estraneità rispetto alle vicende umane. La conclusione però scompagina ogni previsione:

A questo punto uno disse: «Perché vi opponete? Se seguiste le similitudini, voi stessi diverreste similitudini, e quindi sareste liberi dal travaglio quotidiano». Un altro disse: «Scommetto che anche questa è una similitudine». Disse il primo: «Hai vinto». Disse il secondo: «Ma purtroppo soltanto nella similitudine».

Disse il primo: «No, nella realtà; nella similitudine hai perduto».³⁹

Perché Agamben utilizza questo racconto per esemplificare l'idea della dissolvenza del soggetto identitario rispetto alla chiamata messianica? Nella sezione precedente, abbiamo definito l'*hōs mē* paolino come l'indicatore per eccellenza del tempo messianico, in quanto tensore speciale che consente l'alterazione ontologica – e non formale – di ogni termine implicato; se la *klēsis*, esemplificata tramite la formula linguistica del *come non*, chiama e insieme revoca ogni condizione si capisce perché il messianico coincida propriamente con il tempo «dell'abolizione e della realizzazione»⁴⁰ dell'*hōs mē*. In questo senso, in una coincidenza «sfasata» tra la similitudine del *come se* e la vita – la stessa che si avverte tra *hōs mē* e condizione mondana – il soggetto («il secondo») che vuole mantenersi nella dimensione della similitudine è il primo a perderla, poiché la coglie nella sua non-coincidenza con il reale, contrariamente a colui che, aderendo al gioco della similitudine, ne perde i confini, ottenendo la vittoria nella realtà. Trasponendo la dimensione del *come se* a quella messianica del *come non*, Agamben può affermare che colui che si tiene nella vocazione messianica è allora colui che non dispone più di similitudini e che, non affidandosi al *come se* della propria rovina, rimane in un tempo in cui il mondo salvato coincide irrimediabilmente con quello perduto.⁴¹

Sul rapporto che l'esigenza contenuta nell'«ora» messianico intesse con la redenzione, alcuni dettagli meritano chiarificazione; l'esperienza della *klēsis* è infatti complicata, ma non sembra esserlo meno il dimorarvi.⁴² Procedendo analogicamente⁴³ e avvicinandoci dunque alla struttura narrativa paolina, come a quella kafkiana, siamo forse in grado di afferrare l'esperienza di colui che vive nella chiamata, pur annullandosi in essa. Il concetto di «resto» coincide con la rimanenza prodotta dalla non esatta identità di un popolo (di una parte o di un tutto) con se stesso; l'*hōs mē* corrisponde alla soglia d'indistinzione relazionale in cui una condizione giace revocandosi, senza aderire totalmente a sé, ma senza per questo potersi risolvere o dimenticare; la vittoria nel gioco in cui si trovano implicati, loro malgrado, i soggetti kafkiani manifesta lo scarto tra la realtà vissuta e quella parabolica. La condizione di chi, dimorando nella *klēsis*, osserva il mondo consapevole della sua insalvabilità sembra coincidere con la consapevolezza sempre presente di una differenza ontologica, in cui la possibilità di salvezza convive – non escludendo – la possibilità di non-salvezza o, meglio, coincide – anche se non esattamente – con la possibilità di non-salvezza. Nuovamente, le indicazioni temporali si prestano alla chiarificazione: il messianico, il cui effetto si manifesta nei termini appena enucleati, è – in quanto tempo operativo⁴⁴ – propriamente il tempo in cui registriamo la nostra sconessione rispetto al tempo cronologico, è il tempo del ritardo della rappresentazione umana del tempo rispetto al suo scorrere,⁴⁵ ossia il tempo dello scarto ontologico. Sostituendo analogicamente la dimensione temporale con quella spaziale, capiamo dunque perché Agamben definisca il messianico come il «varco»⁴⁶ tramite cui si afferra il tempo e insieme lo sfasamento della rappresentazione umana rispetto a esso, costituito dal tempo che si impiega

per far finire la rappresentazione, per portarla a compimento. Il tempo messianico coincide con il tempo operativo e riflessivo che il tempo (cronologico) ci mette per finire e la sua condizione è la vissuta, continua e perenne esperienza di un tempo individuale che non può che pensarsi in connessione alla sua fine.

Testimone di questa non esatta coincidenza di tempi e realtà, il soggetto osserva quindi il tempo che volge al termine, la fine del tempo soggettivamente inteso; in altri termini, la contrazione del tempo. La contrazione escatologica è però, curiosamente, un'esperienza che accomuna tanto il tempo quanto il linguaggio; afferma infatti Agamben all'interno della sua autobiografia: «anche le parole emergono da un passato remoto e improvvisamente frangono nel presente».⁴⁷ Se la parola di fede contenuta nel messaggio paolino ha effetto nel suo solo essere proferita⁴⁸ e la sua vicinanza non è solo spaziale, ma soprattutto temporale,⁴⁹ capiamo allora perché essa irrompa nel *qui e ora* profano, collocando il regno messianico non tra la *parousía* e la fine del tempo, bensì tra gli istanti cronologici che vengono così distesi nella *parousía*,⁵⁰ permettendo al soggetto di contemplare non il mondo già redento, bensì la salvezza, mentre si perde nell'insalvabile.⁵¹

Infine, è interessante notare come la parola di fede in Paolo sia operatrice di salvezza in virtù della corrispondenza che istituisce tra bocca e cuore e come questo dettaglio si riveli determinante per la lettura dell'attualità. La somiglianza del discorso che viene proferito con la bocca e quello che viene creduto nel cuore viene infatti resa dal termine *homologeîn*, letteralmente «dire la stessa cosa», e rimanda all'aggettivo *hómoios*, ossia «uguale, identico, stesso»; allo stesso modo, ««simile, uguale» è il fondamento semantico che ritroviamo nel termine *gleich*, di cui si costituiscono le similitudini kafkiane. Se la vicinanza che si osserva tra bocca e cuore, per chi raccoglie il messaggio messianico, corrispondesse nella mondanità a un'adesione perfetta di vita e parabola, di realtà e similitudine, nessuno scarto sarebbe più percepibile e – nelle parole di Kafka – privati del tempo, il giudizio universale ci apparirebbe nella sua realtà: quella di un semplice giudizio statuario.⁵²

Bibliografia

- Agamben G., *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Milano 2017.
 Agamben G., *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
 Agamben G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
 Baccharini E., *Eternità nella storia. Ebraismo e Cristianesimo nella «Stella della Redenzione» di Franz Rosenzweig*, in «Dialegesthai», 2000, disponibile all'indirizzo: <https://mondodomani.org/dialegesthai/eb05.htm>; consultato in data 4/3/2020.
 Benjamin W., *Opere complete. Scritti 1938-1940*, VII, Einaudi, Torino 2006.
 Jenni E., *Das Wort 'olam im Alten Testament*, Töpelmann, Berlin 1953;
 W. Eichrodt, *Heiserfahrung und Zeitverständnis des Neuen Testament*, ThZ 12, 1956.
 Kafka F., *Delle similitudini in Racconti*, Mondadori, Milano 1970.
 Kafka F., *Lettera al padre. Gli otto quaderni in ottavo*, Mondadori, Milano 1972.
 von Orelli C., *Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit: Genetisch und sprachvergleichend dargestellt*, Nabu Press, Firenze 2011.
 Origene, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, Herder, Freiburg 1993.

Perani M., La concezione del tempo nell'antico testamento in «Sacra Doctrina», 87, 1978.
 von Rad G., *Probleme Biblischer Theologie*, Festschnft, München 1971.
 Rascante M., *Metaphora absurda*. Linguaggio e realtà in Paul Celan, Franco Angeli, Milano 2011.
 Robinson H. W., *Inspiration and revelation in the Old Testament*, Clerendon press, Oxford 1953.
 Tresmontant C., *Études de métaphysique biblique*, Gabalda, Paris 1955.
 Tresmontant C., *Essai sur la connaissance de Dieu*, Les éditions du cerf, Paris 1959.
 Wolbert W., *Ethische Argumentation und Paränese in I Kor 7*, Patmos Verlag, Düsseldorf.

Note

¹ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 9.
² Ivi.
³ M. PERANI, *La concezione del tempo nell'antico testamento* in «Sacra Doctrina», 87, 1978, 198.
⁴ Sommariamente, si potrebbe definire l'ebraismo come la storia narrata di un'originaria e indissolubile alleanza tra Jaweh e il suo popolo e il cristianesimo come la partecipazione singolare e testimoniale all'evento salvifico. Vd. E. BACCARINI, *Eternità nella storia. Ebraismo e Cristianesimo nella «Stella della Redenzione» di Franz Rosenzweig*, in «Dialegethai», 2000, disponibile all'indirizzo: <https://mondodomani.org/dialegethai/eb05.htm>; consultato in data 4/3/2020.
⁵ Vd. E. JENNI, *Das Wort 'olam im Alten Testament*, Töpelmann, Berlin 1953; W. EICHRODT, *Heiserfahrung und Zeitverständnis des Neuen Testament*, ThZ 12, 1956, 103-125.
⁶ G. VON RAD, *Probleme Biblischer Theologie*, Festschnft, München 1971.
⁷ H. W. ROBINSON, *Inspiration and revelation in the Old Testament*, Clerendon press, Oxford 1953. C. TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Gabalda, Paris 1955; *Essai sur la connaissance de Dieu*, Les éditions du cerf, Paris 1959. C. VON ORELLI, *Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit: Genetisch und sprachvergleichend dargestellt*, Nabu Press, Firenze 2011.
⁸ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 14.
⁹ *Ibidem*. Agamben la definisce una «traduzione letterale italiana del tipo corrente»; per esattezza, riportiamo la versione presentata dalla CEI, lasciando al lettore il confronto: «Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, scelto per annunciare il vangelo di Dio». CEI, *La Sacra Bibbia*, 2008. Dove non altrimenti specificato, la traduzione italiana dei testi biblici fa riferimento a questa edizione.
¹⁰ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 61.
¹¹ Ivi, 55.
¹² ORIGENE, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, Herder, Freiburg 1993, 75.
¹³ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 54 sgg.
¹⁴ In Paolo si verifica una sovrapposizione linguistica simile a quella che osserviamo in Kafka: Paolo appartiene a una comunità ebraica della diaspora che pensa e scrive in greco, Kafka, pur avendo raggiunto le vette dell'espressività della lingua tedesca nei suoi scritti, rimane affettivamente radicato allo jiddish, alla lingua degli avi. Agamben, riprendendo l'idea di un'estraneità linguistica connaturata alla cultura ebraica sostenuta da Rosenzweig, afferma: «Non vi è nulla di più puramente ebraico che abitare una lingua di esilio e lavorarla dall'interno fino a confonderne l'identità e a farne altra cosa che una lingua grammaticale». Ivi, 12.
¹⁵ F. KAFKA, *Lettera al padre. Gli otto quaderni in ottavo*, Mondadori, Milano 1972, 80.
¹⁶ Di seguito, il passo completo: «Ich erinnere mich eines Gesprächs mit Kafka, das vom heutigen Europa und dem Verfall der Menschheit ausging. „Wir sind“, so sagte er, „nihilistische Gedanken, Selbstmordgedanken, die in Gottes Kopf aufsteigen“. Mich erinnerte das zuerst an das Weltbild der Gnosis: Gott als böser Demiurg, die Welt sein Sündenfall. „O nein“, meinte er, „unsere Welt ist nur eine schlechte Laune Gottes, ein schlechter Tag.“ — „So gäbe es außerhalb dieser Erscheinungsform Welt, die wir kennen, Hoffnung?“ — Er lächelte: „Oh, Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung, — nur nicht für uns.“». Ossia, «Mi ricordo di una conversazione avuta con Kafka circa l'Europa contemporanea e il decadimento dell'umanità “Siamo” disse “pensieri nichilistici, pensieri suicidi che si levano dalla mente di Dio”. Ciò mi ha ricordato subito la visione del mondo della gnosi: dio come malvagio demiurgo, il mondo il suo peccato originale. “Oh no” disse lui “il nostro mondo non è soltanto il cattivo umore di dio, una sua brutta giornata”. “Quindi c'è speranza

oltre questa forma di apparenza del mondo che conosciamo?” Lui rise: “Sufficiente speranza, infinitamente tanta speranza, solo non per noi”». M. BROD, *Der Dichter Franz Kafka*, in *Juden in der deutschen literatur; essays über zeitgenössische schriftsteller*, Welt Verlag, Berlin 1922, 58, [Trad. nostra].
¹⁷ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 20-21.
¹⁸ Il corrispettivo greco recita: «17 Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἑμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστος ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω· καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. 18 περιτεταμένους τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστία κέκληται τις; μὴ περιτεμένεσθω. 19 ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. 20 ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω. 21 Δοῦλος ἐκλήθη; μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22 ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστίν Χριστοῦ. 23 τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. 24 ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρά θεῶ». NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Wuttembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1964. Dove non altrimenti specificato, la traduzione greca dei testi biblici fa riferimento a questa edizione.
¹⁹ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 27.
²⁰ Ivi, 28.
²¹ Ivi, 29.
²² *Ibidem*.
²³ Il corrispettivo greco recita: 29 τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὄσιν, 30 καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, 31 καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.
²⁴ F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2004.
²⁵ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 68.
²⁶ Ivi, 29.
²⁷ Ivi, 30.
²⁸ *Ibidem*. Agamben traduce qui *skēma* con «modo di essere».
²⁹ *Apocalisse di Esdra* (o *4 Esdra* secondo la dicitura cattolica post-tridentina), 16, 42-49. Il testo latino recita: «42 qui vendit, quasi qui fugiet; et qui emit, quasi qui perditurus; 43 qui mercatur, quasi qui fructum non capiat; et qui aedificat, quasi non habitaturus; 44 qui seminat, quasi non messem facturus; et qui putat, quasi non vindemiaturus; 45 qui nubunt, sic quasi filios non facturi; et qui non nubunt, sic quasi vidui. 46 propter quod qui laborant sine causa laborant». [Trad. nostra]. La versione presentata da Agamben differisce in modo minimo al versetto 44: «qui seminat, quasi qui non metet; et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus». Purtroppo, l'edizione a cui l'autore fa riferimento non è specificata. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 30.
³⁰ W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in I Kor 7*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 122.
³¹ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 76.
³² Ivi, 31-32.
³³ Ivi., 35.
³⁴ Agamben non definisce la *parousia* come la seconda venuta di Gesù, bensì semplicemente come «presenza»: «letteralmente: essere accanto; nel presente, l'essere sta, per così dire, accanto a se stesso.» G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 70. Il termine, a seguire, verrà inteso secondo la stessa accezione. Sul tema della *parousia*, cfr. *1 Cor.* 16, 22: «Se qualcuno non ama il Signore, sia anàtema! *Maràna tha* [lett: «Vieni, o Signore»] e *Ap.* 22, 20: «Colui che attesta queste cose dice: «Sì, vengo presto!»».
³⁵ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 44.
³⁶ Ivi, 45. Letteralmente: *Delle similitudini*. Come specifica Rascante: «*Gleichnis* è stato tradotto e interpretato in vari modi. Può significare similitudine, figura, immagine, simbolo, metafora, parabola. Si usa quando l'immagine usata rimanda a qualcosa a cui è simile o uguale [*gleich*].» M. RASCANTE, *Metaphora absurda. Linguaggio e realtà in Paul Celan*, Franco Angeli, Milano 2011, 164-5.
³⁷ F. KAFKA, *Delle similitudini in Racconti*, Mondadori, Milano 1970, 508.
³⁸ *Ibidem*.
³⁹ *Ibidem*.
⁴⁰ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 45.
⁴¹ *Ibidem*.
⁴² *Ibidem*.
⁴³ Sull'uso del paradigma e della funzione analogica come metodo d'indagine in Agamben, si veda: G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradig-*

ma? in *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, 11-34.

⁴⁴ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 67.

⁴⁵ Ivi, 96.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ G. AGAMBEN, *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Milano 2017, 41.

⁴⁸ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 122

⁴⁹ Sul valore del termine *eggy's*, si veda G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., 121 sgg. e *Rm*, 13, 11.

⁵⁰ Ivi, 72.

⁵¹ Ivi, 45. Il passo benjaminiano a cui Agamben fa – presumibilmente – riferimento è: «Quella dialettica è un'immagine balenante. Così, come un'immagine che balena nell'istante della riconoscibilità, bisogna fissare quella di ciò che è stato, in questo caso quella di Baudelaire. La salvezza, che si raggiunge solo ed esclusivamente in questo modo, si conquista solo come percezione di ciò che si sta irrimediabilmente smarrendo». W. BENJAMIN, *Opere complete. Scritti 1938-1940*, VII, Einaudi, Torino 2006, 201.

⁵² F. KAFKA, *Lettera al padre. Gli otto quaderni in ottavo*, cit. 85.