

## JACOB TAUBES. IL MESSIA E L'OPERA

### 1. *Jacob Taubes e il tempo messianico*

Una delle questioni più problematiche e dibattute che emerge nelle discussioni sul tempo messianico è quella che ruota attorno al significato e allo statuto dell'operato mondano: qual è il rapporto tra l'agire umano e la realizzazione del Regno messianico? In termini paolini si potrebbe dire che in gioco è il nesso tra le "opere" e la venuta del Messia. In questo orizzonte è possibile collocare anche la riflessione di Jacob Taubes, uno dei maggiori interpreti novecenteschi del messianismo, su cui vale pertanto la pena concentrarsi. Nonostante il suo costante interesse per le questioni teologiche e per i problemi connessi alla storia delle religioni, Taubes non è mai stato in senso proprio un teologo, non ha mai formulato un'interpretazione razionale e compiuta della dottrina biblica di Dio. Anche l'*Escatologia occidentale*<sup>1</sup>, che pure si confronta col pensiero teologico, non può essere letta in questi termini. Neppure è stato un filosofo. Pur essendosi occupato in termini filosofici di religione, di teoria politica e di storia, non ha mai dato forma ad un pensiero definibile senza ambiguità come filosofia della religione, filosofia politica o della storia. Lo stesso si potrebbe dire anche per Walter Benjamin, che ha sempre rappresentato per Taubes un vero e proprio punto di riferimento. Anzi, riguardo a Benjamin il problema è ancora più ampio, visto che coinvolge anche la teoria estetica e la critica letteraria, da Taubes pure affrontata, ma solo marginalmente. Persino per quanto concerne l'interesse specifico per l'ebraismo e per il cristianesimo non è possibile collocare univocamente e in maniera pacificante il discorso di Taubes sul terreno ebraico o su quello cristiano. Ma che la sua riflessione non si sia mai sedimentata in forma di "opera" è la questione su cui ora vale la pena porre l'accento. È puro caso o solo il frutto di seri problemi psicologici il fatto che il suo lavoro non abbia mai trovato in senso proprio il suo precipitato in un'"opera"? O non è forse un problema più complesso, che coinvolge la sua stessa interpretazione del messianismo?

A parte l'*Escatologia occidentale*, che però è la rielaborazione della tesi di dottorato, Taubes non ha mai scritto un libro vero e proprio. Numerosi sono i saggi, gli scritti brevi, dove l'energia del suo pensiero, più che depositarsi nell'argomentazione, si accende per contrasto<sup>2</sup>. Dietro a ogni testo, anche se non viene sempre esplicitato, c'è una controversia specifica, un avversario concreto o comunque un "tu" con cui entrare direttamente in dialogo. Non stupisce

- 
- 1 J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Bern 1947 (rist. Matthes & Seit Verlag, München 1991); tr. it., *Escatologia occidentale*, a cura di E. Stimilli, prefazione di M. Ranchetti, Garzanti, Milano 1997.
  - 2 Cfr. J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, a cura di A. Assmann/J. Assmann/W.-D. Hartwich/W. Menninghaus, Wilhelm Fink, München 1996; Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica e teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001.

allora che oltre agli scritti pubblici – la trascrizione di seminari (il più famoso dei quali è senza dubbio quello su Paolo di Tarso<sup>3</sup>; ma va ricordato anche quello sulle *Tesi sul concetto di storia* di Benjamin<sup>4</sup>) o i testi pensati per essere letti – Taubes dà sicuramente il meglio di sé nelle lettere, che sono numerosissime e indirizzate praticamente a tutti i maggiori esponenti della cultura di quegli anni (basti pensare a quelle spedite a Gershom Scholem, a Carl Schmitt, a Leo Strauss, ecc.). È stato osservato più volte, e per lo più a dimostrazione della sua eccentricità. Vorrei invece provare a riflettere, ora, sul suo rapporto con la scrittura e più in generale con l’“opera”. Credo che non si tratti semplicemente di un fenomeno casuale, quanto piuttosto di una vera e propria sperimentazione col pensiero e con la lingua, che ha intimamente a che fare con la sua interpretazione del tempo messianico. Su questa strada vale forse preliminarmente la pena chiedersi: *cos’è un’opera?*

### 2. L’opera assente e la crisi della modernità europea

L’opera nasce da un progetto, è il prodotto di una decisione sulla base di un progetto. È la fine di un processo, la cessazione di un potenziale: ciò che era in potenza trova soluzione in quanto viene attuato. La fine realizzata del progetto è il suo fine, lo scopo a cui quello mirava, che gli dà senso. È il risultato, il prodotto, l’oggetto realizzato da un soggetto, che gli sta di fronte e lo rappresenta come autore. Attraverso l’opera può essere giudicato, assicurando a se stesso un valore. Insomma, l’opera può essere concepita come il condensato del pensiero occidentale. In essa è come racchiusa l’essenza della modernità di cui l’Europa si è fatta per molto tempo vessillo. Da questo punto di vista il rapporto conflittuale di Taubes con la scrittura e la sua impossibilità a realizzare in senso proprio un’“opera”, sembra assumere un significato differente da una mera difficoltà personale. Sembra iscriversi piuttosto in quella critica alla modernità che egli ha vissuto quasi sulla sua pelle, in un continuo tentativo di emigrare oltre i confini dell’Europa, verso Oriente, a Gerusalemme, e verso Occidente, negli Stati Uniti. Il fatto che Taubes non possa essere propriamente detto un “autore” e che non abbia mai scritto un’“opera” vera e propria, visto in questi termini, non appare esclusivamente come un problema psicologico legato alla sua vita psichicamente molto travagliata. Questa componente certo è presente e non va sottaciuta. Ma non è tutto.

L’assenza di un’opera in Taubes più che apparire come una mancanza, sembra essere un esperimento in cui il pensiero stesso viene messo alla prova, la ricerca di uno stile di vita, di un modo d’essere, la possibilità di fare esperienza dell’annullamento tanto della forma oggettiva quanto di una soggettiva. È ciò che permette di creare una distanza con l’interlocutore, con

---

3 J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, a cura di A. Assmann / J. Assmann, Wilhelm Fink, München 1993; tr. it. di P. Dal Santo, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

4 Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen. Seminar – Wintersemester 1984/1985*, in Id., *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, a cura di E. Stimilli, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 67-92; edizione tedesca riveduta della versione italiana che l’ha preceduta, cfr. Id., *Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin. Seminario del semestre invernale 1984-85*, in Id., *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 75-104.

quel “tu” che è immancabile, vista la domanda da cui si origina il pensiero. Un’interrogazione che sorge da un’opacità, che è tanto più presente quanto più mette alla prova ogni piano dell’esistenza.

Non stupisce, allora, che in uno dei testi in cui l’interlocutore è Gershom Scholem, Taubes, più che formulare un’“idea del messianesimo”, affermi: «Non si può sfuggire al dilemma. O il messianesimo è un *nonsense* [...], oppure il messianesimo, e non solo la ricerca storica sull’“idea messianica”, è estremamente importante nella misura in cui rivela un aspetto significativo dell’esperienza umana»<sup>5</sup>. E qual è, secondo la sua prospettiva, la peculiarità dell’esperienza di vita messianica?

### 3. *L’esperienza di vita messianica*

Si può definire in prima battuta la riflessione di Taubes sul messianismo come un “pensiero della fine”. Singolare risulta la sua posizione all’interno del dibattito filosofico attorno al tema della fine della storia che, a partire dalla lettura di Hegel proposta da Alexandre Kojève, ha avuto un’enorme risonanza e visibilità. Duplice e opposta è stata la reazione alla questione sollevata in maniera problematica da Kojève e, più di recente, semplicisticamente divulgata da Fukuyama. C’è stato il fronte dell’assenso indistinto che, per certi versi, ha portato persino alla negazione senza rimpianti della dialettica. D’altro lato, si è presentato invece il fronte dei sostenitori incalliti della storia e della sua indiscutibile continuazione. Il punto davvero critico, tuttavia, è che solo di rado il tema della “fine della storia” si è scontrato con quello eminentemente teologico-politico della sovranità statale o nazionale. Sono così emerse numerose riflessioni sulla fine della storia, ma questo non ha implicato un superamento della categoria della sovranità statale, pure ormai svuotata di significato. Si è anzi individuato il compimento storico dell’umanità in una sorta di stato universale omogeneo. D’altra parte, però, ci sono stati quelli che hanno pensato la fine della sovranità statale senza la fine della storia. Ma, come l’idea di un compimento storico in uno stato planetario si rivela impotente di fronte alla permanenza della forma vuota della sovranità che rischia di sopravvivere continuando a perpetuarsi come tale nel tempo, allo stesso modo, la presa d’atto che la sovranità statale è venuta definitivamente meno senza, però, che questo implichi l’idea della fine della storia, si scontra con l’emergere di istanze storiche, sempre crescenti e sempre più pericolose, di tipo nazionale, religioso o etnico.

La peculiarità del pensiero di Taubes, allora, sta proprio nel fatto che egli ha saputo fare allo stesso tempo i conti con la fine della sovranità e con la fine della storia esibendo senza remore ciò che resta dal loro essere reciprocamente contrapposte. Confrontandosi contemporaneamente, su due fronti, con la teologia politica e con la filosofia della storia, egli ha mobilitato l’una contro l’altra; al punto che questi risultano essere i due ambiti polari privilegiati a partire da cui è possibile interpretare il suo pensiero<sup>6</sup>. Taubes ha chiamato in causa l’esigenza originariamente apocalittica di fine della storia contro l’idea teologico-politica di

5 Ivi, p. 47; tr. it. cit., p. 52.

6 Questa è la prospettiva da cui ho tentato un’interpretazione della riflessione di Taubes: cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004.

sovranità, la quale si è trovata, in tal modo, a dover deporre la forza trattenente (*katechon*) attribuitale da Carl Schmitt – il fatto, cioè, di essere un freno al caos della contingenza – mettendosi, però, allo stesso tempo in opera contro quella. Da questa tensione si produce, in Taubes, un’elaborazione messianica della fine della storia e della fine della sovranità, in cui il messianismo risulta essere, contemporaneamente, una “liquidazione” della teologia politica e un ripensamento radicale della filosofia della storia.

Il fulcro problematico della teologia politica schmittiana è sicuramente il *Nomos* che, nel concetto di sovranità, non solo trova la sua massima espressione, ma manifesta anche il suo presupposto celato, che è quello di decidere della sua stessa sospensione, rivelandosi, così, in tutta la sua contingenza, come nucleo di una crisi effettiva. Quella di Schmitt, però, è una logica essenzialmente giuridica sempre alla ricerca di una determinata forma di diritto. E se l’analogia tra teologia e politica da lui posta avrebbe dovuto revocare in causa, in tutta la sua contingenza, il problema del *Nomos*, a partire dai presupposti schmittiani, invece, finisce per risolversi in una coincidenza tra teologico e politico; un’identificazione che va tutta a favore del politico e, quindi, della decisione giuridica sovrana: in ultima istanza una forma di autolegittimazione del potere<sup>7</sup>. Il punto, invece, per Taubes, sta nell’elaborazione di quell’eccesso della legge implicito nella sovranità schmittiana.

Questo è il nocciolo della sua prospettiva messianica e della riflessione antinomica di Paolo, a cui egli fa riferimento in questo senso. All’equazione giuridica tra il “politico” e la legge posta da Schmitt corrisponde, in ambito teologico, l’identità teocratica tra Dio e il legislatore sovrano. Contro di essa Taubes si scontra nella sua interpretazione della lettura paolina dell’alleanza ebraica, mettendone in evidenza l’elemento eccedente rispetto alla struttura legale del patto<sup>8</sup>. In questo orizzonte, contro l’unità “sovrana” tra il teologico e il politico posta da Schmitt – in ultima analisi una difesa a oltranza dell’arbitrio della Legge – Taubes intende dare una nuova definizione della teologia politica.

La teologia viene da lui presa, in termini benjaminiani, “a servizio”<sup>9</sup>, ma non si identifica mai con la politica; tra le due non si instaura un’articolazione legittimante, piuttosto una divergenza, a partire dalla quale, però, quella scopre di promuovere un operato in sé politico. A questo proposito vale allora la pena ricordare il modo in cui Taubes, nel seminario sulla *Teologia politica di Paolo*, interpreta “il Messia” del *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin<sup>10</sup>, in cui un’analogia divergenza viene prospettata tra l’ordine

7 Sul concetto di teologia politica in Schmitt e sulle questioni ad essa connesse si veda almeno: C. Schmitt, *Politische Theologie* [1922], Duncker & Humblot, Berlin 1990; tr. it., *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del “politico”*, a cura di G. Miglio / P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86; e Id., *Der Begriff des Politischen* [1932], Duncker & Humblot, Berlin 1963; tr. it. *Il concetto di “politico”*, in Id., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 87-165.

8 Su questo cfr. in particolare J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* cit.; tr. it. cit., pp. 53-78.

9 Cfr. l’interpretazione di Taubes della prima *Tesi sul concetto di Storia* di Walter Benjamin in Id., *Der Preis des Messianismus*, cit., p. 68 e ss.; tr. it. cit. p. 75 e ss.

10 W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di H. Schweppenhäuser / R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-1989, vol. II, tomo 1, pp. 203-201; tr. it. *Frammento teologico politico*, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Saggi 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, pp. 171-172, e in Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola / M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 254-255.

storico-politico del “profano” e quello “messianico”, appunto. «Una cosa anzitutto è chiara – afferma Taubes a proposito della prima frase del *Frammento* di Benjamin – esiste un Messia. Niente chiacchiere – “il messianico”, “il politico” – niente neutralizzazioni, ma il Messia. Ciò dev’essere ben chiaro, qui non si intende il Messia cristiano, si legge: il Messia. Nessuna nebulosa neutralizzazione illuministica o romantica»<sup>11</sup>.

Nel messianismo prospettato da Benjamin, e da Taubes estremizzato, la storia non è un processo orientato che si mondanizza in vista di una sua simultanea spiritualizzazione – o, che è lo stesso, di una razionalizzazione della natura. La fine non è lo scopo della storia, ma ciò attraverso cui la crisi del processo storico viene esibita come suo compimento. E non è un caso che Taubes, sulle orme benjaminiane, si sia confrontato con così tanto accanimento con la teologia politica schmittiana e, anche a costo di un duro scontro con Adorno e con Scholem, abbia testardamente e pionieristicamente seguito la pista che da Schmitt porta a Benjamin. Nella teologia politica schmittiana – nonostante tutti i tentativi di occultamento messi in atto dallo stesso Schmitt – il soggetto sovrano, nel concetto di sovranità, si rivela in tutta la sua contingenza come cuore pulsante di una crisi effettiva. Ecco allora che, per Taubes, seguendo questa prospettiva, l’unica teologia politica risulta essere il messianismo come sua definitiva “liquidazione”. Non un’*Erledigung* come quella proposta da Erik Peterson nel suo libro sul *Monoteismo come problema politico*<sup>12</sup>, in cui «l’impossibilità teologica della “teologia politica”» si risolve in una liquidazione della storia e della politica; ma un esaurimento per eccesso, in cui quella sia “liquidata”, in quanto messianicamente già compiuta. Il suo carattere essenziale è il rapporto che il messianismo originariamente instaura con il *nomos* e con la storia come compimento assoluto.

In questo senso il messianismo paolino, per Taubes, non è una semplice forma di reazione rispetto alla crisi in atto nelle prime comunità cristiane per la mancata venuta della *parousia*, la seconda venuta di Cristo, come in definitiva risulta dalla prospettiva delineata da Scholem contro cui Taubes si scaglia duramente; piuttosto è il suo stesso epicentro. Fondamentale risulta allora nel suo percorso un testo, apparentemente secondario, in realtà imprescindibile per comprendere la sua posizione. Si tratta di un libro di psicologia sociale, uscito in America nel 1956, intitolato *When Prophecy Fails*<sup>13</sup>, che studia sul campo il fenomeno di una setta millenarista contemporanea. Attraverso questo studio Taubes si fa carico del problema connesso al modo in cui può costituirsi una collettività umana quando ciò in cui si crede viene smentito dai fatti. Il suo interesse, in questo senso, è quello di definire la peculiarità dell’esperienza di vita messianica paolina. Se crolla la speranza della redenzione, la relazione profetica con il futuro, che fondamentale è quella della speranza, entra per così dire in crisi, producendo una sorta di cortocircuito con la visione apocalittica della storia, in cui la crisi viene esibita, ma nell’anticipazione della fine del tempo. E qui ha origine, in tutta la sua peculiarità, l’esperienza di vita messianica proposta da Paolo di Tarso. Ciò che la caratterizza è il fatto che, a partire

11 J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, cit. p. 98; tr. it. cit., p. 134.

12 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [1935], in Id., *Theologische Traktate*, Küsel-Verlag, München 1951, pp. 45-147.

13 L. Festinger / H.W. Riecken / S. Schachter, *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, The University of Minnesota, Minneapolis 1956.

dalla venuta del Messia e dalle condizioni pure apparentemente immutate del mondo, è in grado di elaborare per così dire “interiormente” la situazione critica in cui si trova. La crisi non coincide con il mero fallimento esteriore della prassi storica, ma viene posta al centro, in quanto costitutiva della stessa esperienza di vita messianica<sup>14</sup>.

In definitiva il messianismo, per Taubes, è la figura di una contingenza che non cerca argini, non pone freni alla sua condizione incerta, ma fa della crisi l’epicentro della sua stessa esistenza. Da questo punto di vista, anche l’assenza di un’opera all’interno della sua riflessione appare illuminata da una luce differente. Si tratta forse di qualcosa che ha intimamente a che fare con l’idea paolina di una “giustificazione per fede” e non “attraverso le opere”. La sua eredità dopo la modernità europea andrebbe ancora del tutto ripensata.

---

14 Cfr. J. Taubes, *Scholem's Theses on Messianism Reconsidered*, in «Social Science Information», 1982, nn. 4-5, vol. XXI, pp. 665-675; tr. it., *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianesimo*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 45-56; tr. ted. in Id., *Der Preis des Messianismus*, cit., pp. 41-51.