

NELLA MASCHERA DI PAOLO

Jacob Taubes lettore di Walter Benjamin¹

Sigrid Weigel

1. Lo spirito di Benjamin

Il nome e le figure di pensiero di Walter Benjamin si estendono come una traccia permanente attraverso gli scritti di Jacob Taubes. Visibile in parecchie posizioni – talvolta in maniera anche troppo vivida nel suo premere verso la superficie – questa traccia rimane però spesso sullo sfondo, dove serve al rafforzamento del pensiero stesso di Taubes. Il nome di Benjamin si incontra per la prima volta in quelle lettere che all’inizio degli anni ’50 si scambiarono Jacob Taubes a Gerusalemme e Susan Taubes a New York (e anche altrove). Presumibilmente, è proprio durante il suo periodo come assistente di Gershom Scholem, che Taubes entrò in contatto con Benjamin. In una lettera del 20 febbraio 1951 alla sua giovane moglie, Jacob consiglia infatti a Susan di fare un salto a Parigi durante il suo viaggio verso Gerusalemme: “vale la pena di vedere Parigi, dal momento che Walter Benjamin pensa sia che Parigi sia la capitale del 19esimo secolo, sia che uno studio del 19esimo secolo sia uno studio di Parigi”. Taubes le presenta dunque Benjamin – che fino ad oggi palesemente non le è stato un nome familiare – come: “il traduttore tedesco di Perse e il più intimo amico di Gerh. Scholem”² (citazione dall’inglese, N.d.T).

Benjamin – che qui viene ancora considerato semplicemente l’amico intimo di Scholem – si trasformò per Taubes, a partire inizialmente dagli anni ’60, in un autore con il cui pensiero Taubes stesso entrò in un intimo rapporto. Questa trasformazione avvenne parallelamente al graduale trasferimento di Taubes a Berlino (dopo la prima docenza da ospite di Taubes del 1961 alla FU). Allo “spirito di Benjamin” si sentì però legato già da tempo prima. Dopo il ritorno da Gerusalemme negli Usa, il 6 dicembre 1953 viene spedita una lettera da Cambridge alla “gentile dottoressa Arendt”, nella quale egli commenta con queste parole un proprio “piccolo lavoro” in allegato:

¹ Traduzione italiana di Emanuele Pelilli.

² Susan Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951*. Pubblicato e commentato da Christina Pareigis, Monaco, Fink 2011, p. 245. Benjamin provvedette insieme a Bernhard Groethuysen alla traduzione di *Anabase* di Saint-John Perse, che era apparsa per la prima volta nel 1929 con il titolo *Anabasis*, ed era appena stata stampata nuovamente in “Schriftenreihe internationaler Avantgarde” *Das Lot*. Berlin 1950. Vgl. GS Suppl. I, 447-453.

“probabilmente nota anche lei nelle ultime frasi lo spirito di Walter Benjamin”³. Verosimilmente la Arendt sarà riuscita solo in piccola misura a intravedere questo spirito nel saggio di Taubes – si può infatti parlare di questo unicamente riguardo a *The Development of the Ontological Question in Recent German Philosophy*⁴. Nella sua lezione ad Harvard Taubes non si riferisce ancora esplicitamente a Benjamin. È documentato solo un accenno alla *Dialettica dell'illuminismo*. Di questo accenno riferì lo stesso Marcuse a Max Horkheimer nel dicembre del 1954, “sebbene”, come egli aggiunge, “sia stato a lui preannunciato, che Horkheimer non avrebbe desiderato”⁵. In ogni caso di Benjamin nessuna traccia.

Quando lo spirito di Benjamin incominciò a diventare veramente incisivo nei lavori di Taubes all'inizio degli anni '60, era già apparso il doppio volume dell'edizione degli *Schriften* di Benjamin, curata da Theodor e Gretel Adorno⁶. Grazie a questa pubblicazione erano finalmente a disposizione non pochi dei testi benjaminiani; Taubes però per il momento si riferisce quasi esclusivamente alle *Tesi sul concetto di storia*. Queste però erano conosciute da Susan e Jacob Taubes anche prima dell'apparizione dell'edizione del 1955, dal momento che nella loro corrispondenza epistolare si confrontarono sulla loro lettura, attraverso un intimo scambio. Così, ad esempio, Susan Taubes impiega la teoria benjaminiana della storia nella sua dissertazione del 1956 preparata con Paul Tillich dal titolo *The Absent God. A Study of Simone Weil*, comparando durante la discussione la teoria benjaminiana con la critica del progresso della Weil⁷. Lei cita questa teoria, del resto, dalla pubblicazione francese in *Les Temps Modernes*, dove le tesi di Benjamin erano apparse nell'ottobre 1947, ancor prima della prima stampa tedesca nel *Neuen Rundschau* del 1950, che a sua volta seguì di otto anni

³ The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. General, 1938-1976, n.d. – “T” miscellaneous – 1948-1975, n.d. (Series: Correspondence File, 1938-1976, n.d.).

⁴ The Development of the Ontological Question in Recent German Philosophy. In: *Review of Metaphysics*, Nr. 6, 1952/1953, pp. 651-664.

⁵ In: Max Horkheimer, *Briefwechsel 1949-1973*. Gesammelte Schriften. Bd. 18. Frankfurt/M. 1996. S. 287. Per l'indicazione sono debitrice a Micha Brumlik, Jacob Taubes und die Kritische Theorie. In: *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*. Edito da R. Faber, E. Goodman-Thau, Th. Macho. Würzburg, Königshausen & Neumann 2001, p. 477.

⁶ Walter Benjamin, *Schriften*. 2 Volumi. Edito da Th. W. Adorno e Gretel Adorno con la partecipazione di Friedrich Podszus. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1955.

⁷ Delle due note a piè pagina riguardanti Benjamin, una è addirittura lunga due pagine.

l'accoglienza nel numero ciclostilato in memoria del *Zeitschrift des Instituts für Sozialforschung* del 1942.

Nel momento in cui negli scritti di Taubes comincia finalmente ad accendersi la lettura di Benjamin, questa si ritrova in un primo tempo nella forma di singole espressioni e passaggi particolari, così come, ad esempio, il pensiero più volte citato, che “coloro che di volta in volta dominano” sarebbero “gli eredi, di tutti coloro che hanno sempre vinto” dalla VII Tesi (GS I, 696 – OC IV, 486). Taubes cita questo passaggio senza indicare né la fonte né il nome dell'autore, e inoltre lo modifica leggermente nel saggio *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie* (1963): “l'occhio dei filosofi della storia, che estrapola il senso della storia, non viene forse accecato dal successo del vincitore? Siccome i dominatori di tutti i tempi sono i legittimi eredi di tutti coloro che hanno sempre vinto, la cronaca della storia si lascia leggere come un'apologia dei poteri di tutte le epoche”⁸. E ancora nello stesso anno, nel “giorno dell'università” del 1963, Taubes conclude il suo discorso, che trattava del tema *Die Intellektuellen und die Universität*, con un lungo passo di *Einbahnstraße*, questa volta in una citazione letterale, e con l'indicazione della fonte. Il riassunto storico che svolge qui, che tende un lungo arco dalla *intellegentia spiritualis* medievale fino agli intellettuali del Moderno, sfocia poi in maniera relativamente inaspettata nella parte “Zum Planetarium”, un passo di Benjamin che – partendo dallo sfondo di un perduto rapporto estatico dell'uomo con il cosmo – mette in moto complesse riflessioni sulla guerra e sulla tecnica. In riferimento a quest'ultimo la conferenza di Taubes finisce con la convinzione che, riguardo alla domanda sulla tecnica, non si tratterebbe di dominio della natura, piuttosto del “dominio del rapporto tra la natura e l'umanità” (GS IV, 147 – OC II, 462). Però è, in primo luogo, solo nelle *Noten zum Surrealismus* – che Taubes espone nel settembre del 1964 durante il secondo simposio del circolo *Poetik und Hermeneutik* – che Benjamin, da dietro le quinte, fa veramente il suo ingresso sul palcoscenico degli scritti di Taubes.

⁸ Prima pubblicazione in: *Martin Buber*. Edito da P.A. Schilipp, M. Friedmann, Stoccarda 1963. S. 3989-413. Ristampato in Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Edito da Aleida e Jan Assman, Wolf-Daniel Hartwich e Winfried Menninghaus. München, Fink 1996 (citato successivamente come VKzK), pp. 50-67, citazione p. 50. I numeri di pagina del testo seguente si riferiscono, se non diversamente indicato, completamente a questo libro. Finora la ricerca più precisa sul rapporto Taubes-Benjamin è quella di Günter Hartung, *Jacob Taubes und Walter Benjamin*. In: *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes* (Anm. 3), pp. 413-429; con questa concordiamo su molti punti.

Da questa prima apparizione di una fervida traccia della lettura taubesiana di Benjamin in poi, si lasciano osservare a questo proposito due linee principali nei suoi testi. La prima linea procede da *Noten zum Surrealismus* (1963) fino a *Kultur und Ideologie* (1969), dalle annotazioni per il seminario sulle *Tesi sul concetto di storia* del semestre invernale 1984/1985, fino al saggio *Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?* (1986). Qui Benjamin vi entra come garante di una riflessione storico-filosofica di alcune domande che altrimenti si firmerebbero per lo più sotto l'ambito estetico. Nello stesso tempo compie parecchie metamorfosi, compare come gnostico, come nichilista, dietro la maschera del "più moderno marxismo teologico" (*modernsten theologischen Marxismus*), e infine come marcionita del moderno. La seconda linea invece comincia poco meno di un decennio dopo la prima, e scorre lungo una *Engführung*, una stretta discussione con Carl Schmitt, nella quale i due autori appaiono come i due poli di una, per così dire, traccia di pensiero elettricamente tesa. Questa linea sfocia nelle lezioni di Taubes su Paolo del 1987, nelle quali Benjamin entra come esegeta della Lettera ai Romani. L'ultima maschera che viene fatta indossare da Taubes a Benjamin è, dunque, quella di Paolo.

2. Citazione e assimilazione delle figure di pensiero di Benjamin negli scritti di Taubes

Nella sua conferenza su "Poetica ed Ermeneutica" del 1964, Taubes ha intrapreso una comparazione strutturale tra la gnosi e il surrealismo. Il titolo *Noten zum Surrealismus*⁹ parla per sé, mentre le *Noten zur Literatur* di Adorno erano apparse nel 1958. In questa conferenza si lascia osservare l'adattamento di concetti e formulazioni benjaminiane significative, nei cui tratti prende forma un'immagine assolutamente particolare di Benjamin all'interno del pensiero di Taubes. Una lettura ravvicinata, filologicamente attenta (*close reading*), non era assolutamente nelle sue corde, come si lascia per esempio intravedere nelle annotazioni che ci sono rimaste del suo seminario sulle *Tesi di filosofia della storia benjaminiane*, del semestre invernale 1984/1985¹⁰. Attraverso il concatenamento di singole frasi e di passi presi da diversi blocchi di lavoro benjaminiani, vi si forma una specie di palinsesto della teoria propria di Taubes. Nella sua ostinata pratica della citazio-

⁹ Prima edizione presente nella pubblicazione di *Poetik und Hermeneutik*, Wolfgang Iser (Editore), *Immanente Ästhetik, Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*. München, Fink 1966, pp. 139-143. Ristampa in VKzK, pp. 135-159.

¹⁰ Pubblicato in Jacob Taubes, *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Editore Elettra Stimilli, Würzburg, Königshausen & Neumann 2006, pp. 67-992.

ne, sono soprattutto due i metodi degni di nota, entrambi sintomo di una lettura affascinata di Benjamin: da una parte l'assimilazione di concetti che sono intuibili solo per il conoscitore di Benjamin, operando così come una sorta di Schibboleth, dall'altra formulazioni programmatiche che si appoggiano su citazioni singole, e che, attraverso la ripetizione, creano il profilo di una propria immagine di Benjamin.

L'assimilazione di concetti benjaminiani all'interno della conferenza sul surrealismo riguarda per esempio i concetti di "indice storico" e di "citabilità". Questi, menzionati nel contesto dei riferimenti a Benjamin, possono quindi esser fatti risalire a lui nonostante la mancante indicazione della fonte. Questo procedimento è però più difficile da applicare per le formulazioni modificate, come per esempio "abbreviazione" (149), "armatura teoretica" (149), oppure "versione interlineare del testo" (148), che sono probabilmente identificabili come citazioni solo dal conoscitore di Benjamin. Per di più si tratta di *topoi* che traggono origine da diversi lavori benjaminiani, e hanno a che fare con connessioni molto complesse: come, ad esempio, con "abbreviazione storica" Benjamin caratterizza all'incirca il concetto dello *Jetztzeit* (tempo-ora, attualità, adesso, *ndt*), nel momento in cui lo introduce come modello del tempo messianico (GS I, 703). La versione interlineare trae origine invece dal denso passaggio finale del saggio sul traduttore, dove la versione interlineare del testo sacro viene indicata come "l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione" (IV, 21 – OC I, 511). E anche il motivo dell'"armatura teoretica" come *topos* per un particolare tipo di struttura di pensiero, Benjamin lo ha preso in prestito dal verso "L'elegance sans nom de l'humaine armature" dalla poesia di Baudelaire "Danse Macabre"¹¹, che viene indicata da lui in un appunto di *Zentralpark*, come "il ruolo dello scheletro nell'erotologia di Baudelaire" (GS I, 663 – OC VII, 185), e da qui utilizzata per dedurre l'allegoria come "ossatura della modernità" (I, 681 – OC, 200), e inoltre per applicare finalmente l'immagine dell'armatura nelle tesi di storia, come una costruzione teorica generale. Poiché né l'allegoria né la traduzione sono trattate tematicamente nella conferenza sul surrealismo, Taubes non si appoggia qui sulle argomentazioni benjaminiane. Piuttosto sembra che egli cavi fuori singole frasi dal testo di Benjamin e le disponga in un suo proprio contesto, – una prassi di citazione che sembra trovare la propria motivazione nella teoria della citazione di Benjamin. "Citare una parola signifi-

¹¹ Benjamin traduce il verso "L'elegance sans nom de l'humaine armature./Tu reponds, grand squelette, a mon gout le 'plus cher!'" con "des sterblichen Gerüsts erlesnen Adel. Großes Skelett! Du stimmst zu meinen liebsten Sätzen". Charles Baudelaire, *Tableaux Parisien*. Traduzione tedesca di Walter Benjamin con una prefazione sul compito del traduttore, Heidelberg 1923, p. 23.

fica chiamarla per nome”, così scrive Benjamin nel saggio su Kraus del 1931. Perché la citazione, così continua Benjamin, coglie la parola, “la strappa dal contesto che distrugge, ma proprio per questo la richiama anche alla sua origine” (II, 363 – OC IV, 354). Tuttavia, nella lettura di questo passo viene per lo più ignorato che Benjamin qui stia parlando di una particolare prassi di citazione, vale a dire di quella e-semplificata dal discusso detto di Kraus, “citazione che salva e che punisce”, in cui si presenterebbe “la lingua come madre della giustizia”. Si tratta nello stesso tempo quindi di una prassi poetica e non solo di un citare in generale, e nient’affatto nel contesto di un’interpretazione storico-teoretica del surrealismo. A tale riguardo sembra quindi piuttosto che lo spirito di Benjamin abbia assunto solo – nella conferenza e nei contributi alla discussione – la forma di un’esistenza spettrale di particolari *topoi* benjaminiani.

La seconda modalità di rapporto con il pensiero benjaminiano riguarda invece singole formulazioni programmatiche, che si richiamano a Benjamin. Il nichilismo come una specie di punto fisso dell’immagine che di Benjamin si fa Taubes, sarà da discutere più dettagliatamente nel contesto delle lezioni su Paolo. Bisogna però anticipare che ottiene per la prima volta un carattere programmatico a partire dalla conferenza sul surrealismo del 1964. Sebbene una “*politica il cui metodo si chiama nichilismo* (Benjamin)” faccia solamente a pezzi il mondo, ma non possa costruire niente di nuovo, così per Taubes le gnosi tardoantiche così come il surrealismo avrebbero liberato energie rivoluzionarie in strutture irrigidite, avrebbero inaugurato nuove forme di esperienza umana (146 s.). L’argomentazione ritorna quindi al saggio di Benjamin sul surrealismo, nel quale i suoi esponenti vengono designati come veggenti e astrologi. Questi avrebbero però riconosciuto “Come la miseria, non solo quella sociale ma anche e altrettanto quella architettonica, la miseria dell’interno, le cose asservite e asserventi si rovesciano in nichilismo rivoluzionario” (GS II, 299 – OC III, 205). Questo rimando tuttavia manca in Taubes; piuttosto cita la svolta finale dal *Frammento teologico-politico*, un testo che sì, ha una forza distruttiva enorme attraverso il discorso benjaminiano della “politica mondiale, il cui metodo deve chiamarsi nichilismo” (II, 204), ma che comunque è rimasto solo un frammento. Taubes dunque annoda qui da una parte, un’osservazione sul surrealismo, e dall’altra il passaggio finale di un tentativo teoretico interrotto di Benjamin (quale è appunto il *Frammento Teologico-Politico*, *ndt*), e utilizza questi risultati per il suo confronto di gnosi e surrealismo.

3. Taubes nel circolo “*Poetik und Hermeneutik*”

Come il primo simposio dell'anno precedente del gruppo *Poetik und Hermeneutik* a Gießen – l'università natale degli “arconti” Blumenberg, Heselhaus, Jauß – anche il secondo incontro del 1964 seguì i rivolgimenti storici dei fenomeni estetici. Si discusse sulla domanda relativa a quale situazione sia seguita alla sostituzione, nella poesia e nelle arti figurative, del riferimento tradizionale all'oggetto, e su come si lasci “comprendere esteticamente la produzione di oggettività senza un riferimento riprodotto” (135). Già nelle sue argomentazioni introduttive sullo stato di discussione del tema, Taubes mette in questione la stessa formulazione della domanda: il cambiamento radicale analizzato in questo incontro potrebbe non dover essere compreso in maniera immanentemente estetica. Questa tematica avrebbe bisogno piuttosto di una “interpretazione di filosofia della storia, che determini l'indice storico sia della produzione poetica che delle proposizioni teoretiche” (135). A partire da questa prospettiva alternativa, Taubes si muove sulla linea dell'elaborazione benjaminiana di una teoria del moderno dal carattere genuinamente ebraico, che tratti cioè i fenomeni della letteratura e dell'arte non su un terreno di teoria estetica¹², di una tradizione quindi, che venne originata dal pensiero degli antichi, continuata nel rinascimento europeo-cristiano, e perfezionata nella forma di un sapere sistematico. Al suo posto in Benjamin fanno il loro ingresso la filosofia del linguaggio e della storia.

Nella sua relazione dal titolo “Surrealismo e Gnosi” Taubes accentua ancora di più il discorso, mentre contrassegna le sue argomentazioni come “note filosofico-religiose”. Nonostante questo, rimangono i suoi riferimenti obbligati a Benjamin, anche se meno rispetto al saggio *Der Surrealismus* (1929); Taubes cita da quest'ultimo saggio, oltre all'argomento nominato dal titolo, anche il concetto di “illuminazione profana”. In Taubes si legge che “il superamento creativo dell'illuminazione religiosa si compirebbe in una illuminazione profana, di ispirazione materialistica e antropologica” (141). Attraverso questa frase in corsivo, contrassegnata quindi per Taubes come un'assunzione letterale, la citazione rimane tuttavia senza indicazione della fonte. Certamente qui Taubes effettua, cioè concluderebbe, insieme a Benjamin, che il cosiddetto superamento dell'illuminazione religiosa si compirebbe nel surrealismo. Ciononostante nel passaggio corrispondente di Benjamin, si legge qualcosa di diverso. Nonostante nella sua “ultima istantanea sugli intellettuali europei” – così suona il

¹² Un'“estetica ebraica” è il prodotto del moderno e, come all'incirca nel caso Herzl, della secolarizzazione.

sottotitolo del saggio sul surrealismo – Benjamin formula, come esigenza propria del surrealismo, il superamento creativo dell’illuminazione religiosa attraverso l’illuminazione profana, a questa esigenza però il surrealismo avrebbe risposto solo in maniera insufficiente: “non sempre il surrealismo è stato all’altezza di questa ispirazione profana, e proprio gli scritti che la rivelano più vigorosamente, l’incomparabile *Paysan de Paris* di Aragon e *Nadja* di Breton, mostrano dei cedimenti che disturbano non poco” (GS II, 297 – OC III, 203). Nel contributo di Taubes occupa invece uno spazio più ampio una concettualità mutuata dal complesso di lavoro di Benjamin degli ultimi anni, vale a dire dagli scritti su Baudelaire, dall’insieme di aforismi raggruppati in *Parco centrale*, e dalle *Tesi sul concetto di storia*.

Quando in un primo momento Taubes introduce, come paragone strutturale, le sue riflessioni su somiglianze e differenze tra Gnosi e Surrealismo, sottolinea allo stesso tempo la loro grande divergenza, che troverebbe fondamento nel loro diverso “alfabeto cosmologico”, “che rinvergono nella formulazione della loro protesta (141)”, specificando poi la sua prospettiva attraverso la teoria storica benjaminiana. In questo modo Taubes motiva il suo tentativo di discutere “le condizioni di possibilità della poesia surrealista attraverso lo sguardo sull’esperienza e la dottrina della gnosi tardoantica”, attraverso l’indice storico della leggibilità: l’indice storico di una mitologia non indicherebbe solo che essa appartenga ad una determinata epoca, ma egli direbbe anche, “come ha notato sottilmente Walter Benjamin, che questa prima di tutto divenga ‘possibile’ o leggibile in una precisa epoca” (141). Si tratta qui di una libera citazione di una annotazione dal blocco N del *Passagenwerk* riguardante le domande di una teoria della conoscenza, in particolare della formulazione benjaminiana “giungere a leggibilità” (V, 577 – OC IX, 517).

La comparazione di Taubes tra gnosi e surrealismo si può leggere come un’applicazione della frase immediatamente successiva all’interno degli appunti del *Passagenwerk*: “ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni adesso (*Jetzt*) è l’adesso di una determinata conoscibilità” (V, 578 – OC IX, 517). Al tempo in cui Taubes scrive, il progetto sui *Passages* non era stato ancora pubblicato, ed egli lo cita qui da manoscritti inediti. Benjamin, in ogni caso, ha formulato certamente già da tempo questo motto di teoria della conoscenza, per esempio nel passaggio finale del suo saggio *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft* (1931), passo che sillaba fuori (*ausbuchstabiert*) la bella immagine dell’opera come piccolo eone (*Mikroaeon*): “Poiché non si tratta di presentare le opere della letteratura nel contesto del loro tempo, ma di presentare, nel tempo in cui sorsero, il tempo che le conosce, e cioè il nostro. In questo modo la

letteratura diventa un *organon* della storia, e il compito della storia della letteratura è appunto quello di renderla tale (e non già di fare della letteratura il campo e la materia della storia)” (III, 290 – OC IV, 401). Ciononostante la formula di Taubes non deriva da questo testo, poiché è una citazione quasi letterale dalle annotazioni del progetto sui *Passages*.

All'interno della controversa discussione che ha riguardato la conferenza di Taubes c'era anche Siegfried Kracauer¹³, che si inserì da subito nel dibattito sulla richiesta teoretica di una comparazione strutturale. Così egli discusse le possibilità e allo stesso tempo i problemi di una prospettiva nel doppio senso *weitsichtig* (che in tedesco assume il significato sia di “lungimirante”, che di “presbite”, *ndt*) rispetto a questi due movimenti che si trovano storicamente molto distanti l'uno dall'altro, che vengono confrontati come corrispondenti situazioni originarie, – in questo caso un movimento dei secoli del primo cristianesimo e un altro del XX secolo – e apprezza il volto di Giano del procedere di Taubes nella sua “avvertenza metodologica” (148f.). Alla problematicità di una tale comparazione strutturale, che è dovuta ad un'immane distanza storica dal materiale, corrisponderebbe d'altra parte la possibilità di svelare qualcosa, nella quale – come per una foto aerea – diventano riconoscibili “configurazioni normalmente non visibili”¹⁴. Ed egli aggiunge anche un'osservazione, che può venire compresa come un'allusione alla posizione di Taubes all'interno dell'attività universitaria – e probabilmente anche alla posizione dei filosofi della religione nel circolo di filosofi e di scienziati della letteratura di *Poetik und Hermeneutik*: “Del resto sarebbe valida una riflessione concorde e supplementare, sul perché così spesso concezioni problematiche diventino la fonte di conoscenze durature”. Questa osservazione si può comprendere perfettamente anche riguardo al suo pendant implicito, vale a dire che anche concezioni non problematiche, troppo spesso diventano fonte di conoscenze durature. Nella sua risposta a Kracauer, Taubes tralascia questa allusione e parla invece dell'armatura teorica dello scrivere storico, utilizzando nuovamente una citazione di concetti benjaminiani. Nello scrivere storia secondo un principio costruttivo si cristallizzarono dal “materiale grezzo degli

¹³ Kracauer non era “membro” del circolo, piuttosto ha preso parte al Symposium nel castello Auel a Colonia in una delle sue poche visite in Germania.

¹⁴ Similmente a quanto Hans Jonas avrebbe riconosciuto a Spengler, vale a dire “che egli avrebbe reso visibile dalla sua prospettiva a volo d'uccello, il fenomeno della ‘pseudomorfosi’ delle culture”, questo si lasciò fissare anche per la prospettiva di Taubes: “Dallo stesso terreno mi sembra essere molto fertile la lungimirante analogia di J. Taubes” (149).

eventi, diverse, ma paragonabili, costellazioni”. E prosegue: “Ogni principio costruttivo costringe ad abbreviazioni, senza le quali nessun progresso della conoscenza è possibile” (148).

Al centro della controversia stava quindi l'interpretazione della gnosi da parte di Taubes. Come critico più pungente entrò in scena Hans Blumenberg, il quale valutò la comparazione strutturale di Taubes come statica, e triviale le sue “conseguenze interne al sistema” (152): “Ciò che è decisivo, nella differenza strutturale tralasciata (*übersehene*) da Taubes tra la gnosi e il surrealismo, consiste nel fatto che la gnosi non ha conosciuto la forma reattiva della protesta e della rivolta”, questo secondo Blumenberg (153).

Naturalmente non si tratta qui di un semplice stato di fatto tralasciato da Taubes; piuttosto questa critica rimanda esattamente a ciò che della sua gnosi era più caro a Taubes. Nella sua replica Taubes acuisce la controversia sul contrasto fra la prospettiva filosofica e storico-religiosa, e asseconda questo contrasto con un'allusione ai padri della Chiesa come fonte della comprensione blumenberghiana della Gnosi. Mentre le argomentazioni di Blumenberg vedrebbero il problema principale della Gnosi nella “demonizzazione del creatore del mondo” e da qui nella nascente contraddizione tra redentore e creatore, in un tale orizzonte le tendenze rivoluzionarie della gnosi diventerebbero delle caratteristiche secondarie: “In una prospettiva storico-religiosa la rivolta gnostica e la provocazione guadagnano però tutt'altro valore, malgrado l'accettazione di *topoi* filosofici derivanti dalla tradizione antica. Essa testimonia il rivolgimento della coscienza che oltrepassa, se non *de iure* così invece *de facto*, i confini dell'esperienza antica” (155). A causa del netto rifiuto di Blumenberg riguardo l'adesione accorata di Taubes alla costellazione Gnosi – Surrealismo, vale a dire a quella di rivolta e provocazione, Taubes si sentì motivato ad una tesi, con la quale egli finalmente assimila nel suo stesso pensiero il garante dell'armatura teoretica del suo confronto, cioè Benjamin.

Quando dunque egli integra gli aspetti della rivolta e della provocazione con “l'immagine dell'utopia realizzata, come secondo avvento del paradiso”, Taubes sostiene così che questa rappresentazione resisterebbe come *topos* fino al “più moderno marxismo teologico” – e attribuisce questa posizione a Benjamin e a Bloch, facendo di Benjamin – senza esitazione – un marxista teologico. Al desiderio del filosofo della religione sfugge, in questa operazione, non solo che egli fa di Benjamin un partigiano del surrealismo, piuttosto ancora, che egli con la costruzione di un marxismo teologico intraprende proprio una riconciliazione di quei campi di riferimento, dalla cui relazione carica di tensioni invece Benjamin ha ricavato la sua teoria storica. Inoltre in questa operazione egli si serve proprio di quelle etichette, che furono

il campo di battaglia in cui i diversi amici si contesero il pensiero di Benjamin: da una parte, a partire da qui, la lotta di Scholem riguardo l'atteggiamento di Benjamin sulla teologia e l'ebraismo, e dall'altra, sempre a partire da qui, la critica di Adorno ad un insufficiente fondazione materialista della teoria benjaminiana del moderno.

4. Benjamin come marxista e marcionita

Le due polarità della denominazione “marxista teologo” vengono dispiegate negli scritti successivi di Taubes, nei quali si tratta esplicitamente di Benjamin, innanzitutto in conformità allo spirito del tempo, cioè in conformità al marxismo. Nel “giorno della sociologia” dell'anno 1969 Taubes tenne una conferenza sul tema *Kultur und Ideologie*¹⁵, in cui si occupa delle riflessioni di Benjamin sul capitalismo, le apprezza come analisi della sovrastruttura, e da qui come passo necessario verso Marx, e discute in particolare le argomentazioni di Benjamin sulla “fantasmagoria della cultura capitalista”. La conferenza appartiene a quel tipo di contributo, nel quale Taubes è più fedele alle consuetudini accademiche tradizionali, riportando le tesi di Benjamin e citando le fonti. In questo caso ci sono citazioni dallo stesso passo del progetto sui *Passage* – che era disponibile nei due volumi degli *Schriften* – cioè da *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* (Parigi, la capitale del XIX secolo). L'esigenza di Taubes di un'analisi marxista della cultura diventa qui così netta, che egli a tratti cita approvando la critica di Adorno ad un insufficiente materialismo del metodo di Benjamin; come, ad esempio, nella formulazione adorniana secondo cui Benjamin si sarebbe insediato con il suo metodo all'“incrocio di magia e positivismo” (288). Nel proseguimento della frase Taubes lascia tuttavia nuovamente riconoscere una vicinanza al pensiero di Benjamin, quando egli cita la particolare esigenza contenuta nelle affermazioni benjaminiane nel saggio sull'opera d'arte di “rendere completamente inutilizzabile per gli scopi del fascismo quelle visioni esistenti nei teorici della reazione estrema” (288). Ad ogni modo poi Taubes dovette mutare nettamente il suo giudizio su entrambi i filosofi, dato che nelle lezioni su Paolo vedrà *Minima Moralia* di Adorno come un'estetizzazione del messianismo, e la tratterà con affermazioni quasi sarcastiche. L'ambito della teologia al contrario arriva in primo piano non meno di dieci anni dopo, nel contributo di Taubes intitolato *Walter Ben-*

¹⁵ Pubblicato per la prima volta nelle discussioni del XVI giorno della sociologia tedesca: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* Editato da Th. W. Adorno. Stuttgart 1969, pp. 117-138. Ristampato in VKzK, pp. 283-304.

*jamin – ein moderner Marcionit?*¹⁶ del 1986, pubblicato nel momento di enfasi che colse la ricezione francese e tedesca di Benjamin, grazie alla pubblicazione nel 1985 del progetto sui *Passages*. Del breve saggio di dieci pagine di Taubes, dal sottotitolo “Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni”, al massimo una pagina si riferisce a Benjamin. Al centro si trova piuttosto la controversia che Taubes introduce, tra un senso politico ed esteriore di teocrazia da un lato e un senso di teocrazia proiettato verso l'interno dall'altro. Dato che qui sta argomentando contro una netta demarcazione – collegata al nome di Scholem – tra “ebraico = esteriore e cristiano = interiore” (AuM 141), il testo è da riconoscere chiaramente come il proseguio della sua separazione da Scholem, avvenuta nel saggio pubblicato due anni prima *Der Messianismus und sein Preis* (1983). Taubes avrebbe cioè vivamente argomentato contro il contributo di Scholem *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (1950), e contro questa rigida demarcazione utilizzata per il cristianesimo riguardo al criterio di una interiorizzazione dell'idea di redenzione¹⁷. Nel contributo sul marcionita moderno Taubes rivolge ora la critica contro il fatto che Scholem “vuole prendere in gestione il *Frammento teologico-politico* come fosse un pezzo di teologia ebraica” (140). Questa critica vuole strappare via a Scholem il suo precedente maestro, il suo “intimate friend”, per affrontare Scholem usando lo stesso Benjamin come garante della sua propria posizione. “Questo capolavoro è” – così scrive Taubes riferendosi alla descrizione scholemiana delle argomentazioni di Benjamin – “un essenziale capolavoro di filosofia della storia”; ma aggiunge: “qui, semmai, si tratta precisamente di un capolavoro di teologia antiebraica, nei termini di Scholem “cristiana”, in realtà di un'opera di teologia marcionita-gioachimitica di Benjamin e Bloch, che Bloch prima, Benjamin più tardi, passando attraverso percorsi tortuosi, hanno fatto approdare ad un marxismo messianico” (AuM 140)¹⁸. Benjamin stesso arriva a parlare in questo testo sola-

¹⁶A cura di Norbert Bolz, Richard Faber, *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*. Würzburg, Königshausen & Neumann 1986, pp. 138-147. In seguito citato come AuM.

¹⁷ Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (1950). In: *Judaica 1*. Frankfurt/M. 1963, pp. 7-74, qui p. 37.

¹⁸ *N.d.t. [“Bisogna essere all'altezza dello sguardo di Benjamin. Pertanto mi sembra azzardato da parte di Scholem volersi appropriare, come fosse un pezzo di teologia ebraica, di questa pura forma ‘spirituale’ di teocrazia – che Benjamin riprende da Bloch o che, quantomeno, lo unisce alle più profonde intenzioni di questi – e di quello che è un ‘essenziale capolavoro di filosofia della storia’, che condiziona la stessa ‘concezione mistica della storia’ di Benjamin”. Citazione completa da Jacob Taubes, *Walter Benjamin – un marcionita moderno?* in Jacob Tau-

mente attraverso pochi passi citati dal frammento, – innanzitutto con la sua immagine di pensiero delle due frecce direzionate in maniera contraria, nella quale Benjamin concepisce la relazione tra “l’ordine del profano” e l’“intensità messianica”, poi per lo più con la formula dell’intensità messianica del cuore, con il discorso di una *restitutio in integrum* mondana che condurrebbe all’eternità di un tramonto, e nuovamente con la svolta finale sul compito della politica mondiale il cui metodo si chiamerebbe nichilismo (AuM 142). Qui Taubes tratta meno di una dottrina di “filosofia della storia messianica” che del progetto di una “gnosi rivoluzionaria nello spirito del primo eretico, Marcione”, “tra i più significativi interpreti dell’apostolo Paolo”; una tale gnosi rivoluzionaria egli la vede nella maniera più evidente in *Spirito dell’utopia* di Ernst Bloch (AuM 139), e si riferisce di nuovo al frammento benjaminiano riguardo al rifiuto della teocrazia.

Probabilmente Taubes andò troppo in là nella sua interpretazione del *Frammento teologico politico* come teologia marcionitica. In ogni caso nel riassunto del saggio la munirà di un punto interrogativo, – dove l’immagine benjaminiana della direzione divergente delle frecce ora viene utilizzata per l’interrogativo, per lui in continuo movimento, tra ebraico e cristiano:

Insomma, i fronti dell’ebraismo e del cristianesimo, del messianesimo politico e di quello apocalittico vacillano. Non è possibile fare un calcolo inequivocabile su riflessioni così complesse come sono le tesi teologico-politiche di Benjamin. Ci sono vettori marcioniti che, in maniera divergente rispetto a quelli ebraici, determinano il campo di battaglia. Definire Walter Benjamin un marcionita moderno sarebbe stimolante; leggere ‘il compito della politica mondiale il cui metodo deve chiamarsi nichilismo’ senza i pungoli marcioniti nella carne, vorrebbe dire rimanere nell’incomprensione. [...] Non voglio appropriarmi di Benjamin, e costringerlo in una certa tendenza, ma voglio solo accennare al fatto che egli (con Ernst Bloch) – in quanto marxista mistico – possiede tratti che risultano del tutto inaspettati nell’ambito del marxismo e del messianismo ebraico (AuM 147, trad. it. p. 71.).

Del resto questa è anche la specifica alchimia da cui sorge la materia esplosiva di quel pensiero, che costituisce il fascino di Taubes per il suo Benjamin.

Forse il punto interrogativo aggiunto nel paragrafo finale, riguardante una chiarificazione troppo forzata delle riflessioni di Benjamin, era il frutto di una discussione critica della sua conferenza nel circolo dei conoscitori di Benjamin. Dato che le dichiarazioni tramandate da

bes, *Il prezzo del messianismo*, a cura di Elettrea Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 60.]

Benjamin stesso sulla gnosi sono abbastanza univoche. Abbiamo infatti notizia che Benjamin nel 1918 abbia studiato esplicitamente *Dokumente der Gnosis* – nell’edizione curata da Wolfgang Schulz (1910)¹⁹ – e, a partire da questo, ci abbia lasciato – nella satira all’università redatta insieme a Scholem con il nome di *Acta Muriensa* – solo un’osservazione ironica sulla gnosi, nel momento in cui sotto il titolo di “Athos e gli atei”, utilizza la frase “la venerazione piena per il sistema teologico della gnosi” come caricatura degli intellettuali (GS IV, 442 – OC II, 60). Successivamente inoltre, in *Esperienza e povertà* (1933), Benjamin citerebbe il rilancio contemporaneo della gnosi tra quelle idee problematiche, che egli indica come il rovescio della miseria spirituale causata dallo sviluppo della tecnica (II, 215 – OC II, 873). Anche nei suoi studi su Kafka riconosce questi libri come una “battaglia contro la gnosi” (II, 1268) e cita dettagliatamente l’espressione di Kafka riportata da Max Brod, secondo cui noi saremmo “pensieri nichilisti, pensieri suicidi che affiorano nella mente di Dio”. Al commento di Brod, che dapprima gli fece pensare alla “visione del mondo della gnosi: Dio come cattivo demiurgo, il mondo il suo peccato originale”, Kafka avrebbe replicato: “Oh no, il nostro mondo è solo un cattivo umore di Dio, una cattiva giornata”. E alla domanda di Brod, se “al di fuori di questa manifestazione, di questo mondo che noi conosciamo, ci sarebbe quindi speranza”, Kafka avrebbe sorriso: “Oh certo, molta speranza, infinita speranza, ma non per noi” (GS II, 414 – OC VI, 132).

Da queste espressioni benjaminiane, dunque, si lascia dedurre solo a malapena un interesse per la gnosi. E attraverso la citazione di Kafka viene perfino rifiutata esplicitamente una connessione tra nichilismo e gnosi. Taubes, nonostante ciò, tenne fermo al suo Benjamin marcionita, e il punto di domanda apposto al ritratto di Benjamin come marcionita, pare essersi volatilizzato di nuovo velocemente, come mostrano le lezioni sulla Lettera ai Romani del 1987. L’interpretazione qui presentata del *Frammento teologico-politico* di Benjamin a partire dal riferimento alla Lettera ai Romani, si illumina tuttavia solo alla luce della seconda linea della lettura taubesiana di Benjamin.

¹⁹ In ogni caso il libro è elencato in una lista con le disposizioni dei libri (letti e studiati) (GB 1, 430).

5. Carl Schmitt e Jacob Taubes.

A proposito della creazione di un ritratto composito

Nella conferenza di Taubes per il giorno della sociologia del 1969 balena per la prima volta la costellazione Schmitt-Benjamin. La critica benjaminiana al concetto di cultura, secondo le parole di Taubes, si accorderebbe formalmente “con l’attacco da destra, che condussero simultaneamente Carl Schmitt e Christoph Steding contro la storia della cultura e la sociologia della cultura”, – tuttavia in questo passo, l’argomentazione viene ancora completata dal poscritto secondo cui la critica di Benjamin sarebbe “divisa da un abisso rispetto al loro attacco” (287). Il nascente progetto di quell’anno di uno scambio di lettere con Carl Schmitt, con il quale Taubes aveva intenzione di avviare una frequentazione personale, incomincia – mentre egli si richiama alle righe di Benjamin rivolte a Schmitt, con le quali Benjamin spedì a Schmitt il suo libro sul dramma tedesco nel dicembre del 1930 (vgl. GB 2, 558) – col persuadere il destinatario dell’analogia tra il suo pensiero e quello di Benjamin. Sul filo conduttore della figura retorica ricorrente, “Benjamin e anche lei”, la lettera sviluppa un’affinità di spirito tra i due, anche se non dimentica che nella guerra civile mondiale di quel tempo “lei e Benjamin siete approdati su diversi lati della barricata”²⁰. Mentre a Taubes la lettera di Benjamin serve per provare “che egli (Benjamin) avrebbe riconosciuto in lei una natura affine”, – Taubes scrive effettivamente “Art” (*natura, carattere, specie*, ndt.) – egli esorta Schmitt a fare lo stesso con Benjamin e gli pone la seguente domanda – in conformità alla conosciuta formula schmittiana, “il nemico è figura del nostro proprio problema” (*der Feind ist unsere Frage in Gestalt*) –: “Oppure nella guerra civile lei era troppo abbagliato dalla posizione massiccia di amico-nemico, per scoprire in Benjamin uno spirito affine?” Taubes deve aver facilitato Schmitt nel rispondere, dal momento che lo stima come uno dei primi ad aver preso posizione sul libro sul barocco di Benjamin, con il suo *Hamlet und Hekuba* del 1956 (JT/CSch 29).

Dato che, a causa dello stato di salute di Schmitt, non si arrivò per il momento all’incontro sperato da Taubes, Taubes stesso si incaricò di tratteggiare i profili della da lui affermata affinità spirituale tra i due autori. A partire da questo progetto esercitato ossessivamente da Taubes, trovò luogo un significativo spostamento di coordinate nel suo sistema di pensiero: dall’interesse al marxismo e al messianismo, verso la teologia politica. Proprio questo vuole esprimere Taubes

²⁰ Jacob Taubes, Carl Schmitt, *Briefwechsel mit Materialien*. Edito da Herberst Kopp-Oberstebink, Thorsten Plazhoff, Martin Treml. München, Fink 2012, p. 28. In seguito citato come JT/CSch.

quando in una lettera a Schmitt del dicembre del 1977 scrive: “Tutto ciò che fino ad oggi mi riguarda, diventa per me una domanda di teologia politica” (Jt/CSch 37). In seguito a ciò Jacob Taubes cominciò a vedere in ogni cosa solo e ancora Carl Schmitt; come per esempio quando commenta così il titolo di una conferenza di Christian Meier annunciata nel dicembre 1978, su “Eschilo e la politica nei greci”: “Già il titolo dell’esposizione del collega Meier si riallaccia alle tesi di Carl Schmitt” (JT/CSch 84). Il suo progetto accelerò nettamente quando nel 1978 giunse ad un incontro personale con Schmitt, dato anche che la teologia politica occupa completamente gli ultimi dieci anni del suo operare, tanto nel suo lavoro alla Freie Universität di Berlino, quanto anche nel suo coinvolgimento al gruppo di lavoro da lui promosso nel 1980 dal nome *Politische Theologie und Hermeneutik*, un gruppo distaccato di *Poetik und Hermeneutik*. Dunque, nel mirino di un lavoro sulla storia e il presente della teologia politica, staranno d’ora in avanti per Taubes soprattutto la comparazione strutturale tra concetti teologici e politici e la costellazione Schmitt-Benjamin.

In questo progetto è però da registrare una lacuna notevole. E questo perchè Taubes nella sua comparazione non si è evidentemente occupato di *Per la critica della violenza* di Benjamin del 1921, sebbene sia proprio qui che Benjamin ritrova in maniera sostanziale il comportamento dei concetti teologici e di quelli politici. Ma proprio in questo testo Taubes sarebbe anche andato a sbattere contro un confine ineludibile per una comparazione tra i concetti teologici e politici. Qui, alla fine dello scritto, dove Benjamin ci introduce il concetto di violenza divina come modello di una “violenza pura tra gli uomini”, tiene però anche saldamente fermo che, nella differenza di quest’ultima dalla violenza divina, la “violenza pura tra gli uomini” non si lascerebbe riconoscere “con certezza” come tale (GS II, 203 – OC I, 488). La delimitazione, che viene qui riflettuta, della conoscenza umana riguardo alla violenza divina, ripercorre il leitmotiv benjaminiano della distinzione qualitativa tra concetti biblici o comunque sacri da una parte, e il registro dei concetti umani dall’altra. Ed è proprio a partire da questo passaggio, che una trasmissione-traduzione di concetti teologici in concetti di teologia politica trova in Benjamin i suoi confini.

Inoltre Benjamin non pensa in Eoni. A differenza infatti della concezione schmittiana di *Katechon*, che è centrale per Taubes, descritta come una forza storica “che riesce a frenare la comparsa dell’anticristo e la fine del presente eone” (JT/CSch 212), così, scrive Taubes nel commento al suo colloquio, Benjamin ha delineato la sua sopraccitata immagine del micro eone (*Microaeon*), un tipo di teoria della conoscenza a misura umana. E anche le istanze del rinvio e del differimento sono pensate da lui piuttosto come una condotta umana che come

una forza storica, all'incirca come nella modalità del raccontare, nel quale Benjamin delinea la speranza come una specie di *pendant* mondano al Messianico. Benjamin scopre questa specie di piccolo messianismo tanto nel raccontare del Goethe delle Affinità elettive (*Wahlverwandtschaften*), nel suo atteggiamento di fronte ai propri personaggi, quanto anche nella prosa di Kafka: “Nelle storie che abbiamo di lui l'epica riacquista la funzione che aveva nella bocca di Sheherazade: quella di procrastinare gli eventi. La dilazione e, nel *Processo*, la speranza dell'accusato – se il procedimento non trapassasse lentamente nel verdetto” (GS II, 427 – OC VI, 143). Questa versione del differimento e del rinvio è più vicina a Scholem²¹ di quanto possa essere gradito a Taubes. Così si legge per esempio nel saggio di Scholem *Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit* (1919): “Il differimento innalzato all'azione e alla storia è la giustizia stessa come fatto”²².

Dallo studio delle fonti teologiche e dai discorsi con Scholem durante i suoi anni a Berna, Benjamin ha sviluppato una modalità particolare di relazionarsi con le figure della tradizione biblica; a partire da questi studi però, i concetti teologici non vengono trasmessi immediatamente alla sfera del diritto²³. Anche il significato di rinvio per Benjamin si scopre “non nella sfera del diritto, in cui la vendetta è sovrana, ma soltanto laddove essa affronta il perdono, nel mondo morale”, così scrive alla lettera negli appunti cronologicamente vicini a quelli di Scholem su Giona, cioè in *Zur Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt* (GS VI, 98 – OC VIII, 94), “Sul significato del tempo nel mondo morale”.

Il saggio *Per la critica della violenza* e le riflessioni di Benjamin sul rapporto tra diritto e giustizia avrebbero disturbato sensibilmente la fuga musicale Schmitt-Benjamin. Il punto cieco rappresentato da questa evasione di Taubes rispetto al discorso di Benjamin, viene ricoperto e colmato attraverso un altro testo. Infatti Taubes non si stancò mai di citare la lettera di Benjamin a Schmitt del 1930, le cui poche righe conservano per lui lo status di atto di fondazione del suo intero progetto, rappresentando allo stesso tempo la sua legittimazione e il suo programma. Diventa così chiaro come il ripetuto ricorso di Tau-

²¹ Dato che dai discorsi con Scholem negli anni di Berna si risale a molto di ciò che Benjamin ha acquisito sulla tradizione ebraica.

²² Gershom Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. Edito da Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner. Frankfurt am Main Jüdischer Vlg., 2. Halbbd.: 1917–1923, 2000, p. 528. Cfr. sul tema Stefano Marchesoni, *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens* (tesi di dottorato, capitolo su Kafka).

²³ Cfr. su questo i primi tre capitoli di Sigrid Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt/M., Fischer 2008; trad. it. a cura di M.T. Costa, *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, Quodlibet, Macerata 2014.

bes a questa lettera, svolga la funzione del ricordo di copertura: viene infatti trattata come una sorta di documento sacro, come una reliquia di una società segreta. Così nel progetto di Taubes sulla teologia politica, lo spirito di Benjamin si è semplicemente trasformato nella spettrale traccia permanente di una delle sue lettere.

Nel corso di questa impresa si modificano impercettibilmente sia i modelli interpretativi che la composizione linguistica della costellazione Schmitt-Benjamin. Quello che ebbe inizio con una separazione abissale e netta, che continuò con una divisione tra “sinistra e destra della barricata”, e che si concluse con le posizioni contrarie di “attualità della prospettiva messianica” da una parte, e di figura cristologica del Kat-echon di Schmitt dall’altra – citando l’annuncio del Colloquio Ermeneutico sulla Teologia Politica del semestre invernale 1978/79 (Jt/CSch 212) – si sviluppò poi in un discorso in cui le categorie di destra e sinistra non giocano più nessun ruolo, come Taubes non si stanca di ripetere. Alla fine il confine destra-sinistra viene sostituito con quello di sopra-sotto; così per esempio lo stesso Taubes scrive – nell’appendice alle lezioni su Paolo con il titolo *Die Geschichte Jacob Taubes – Carl Schmitt*, in quelle argomentazioni cioè in cui egli finalmente si lascia intravedere dietro la maschera di Benjamin –: “Schmitt pensa da apocalittico, ma dall’alto, a partire dai poteri costituiti (*Gewalten*); io penso a partire dal basso. Comune a entrambi noi, è però quell’esperienza del tempo e della storia come termine, come ultima dilazione. Originariamente questa è anche un’esperienza cristiana del tempo” (JT/CSch 249). Il progetto taubesiano di una teologia politica produce cioè un ritratto complesso, che non si delina solo a partire dai tratti di Benjamin e di Schmitt, ma porta in sé anche quelli suoi propri. Di contro, nelle lezioni sulla Lettera ai Romani, questa immagine composita viene dissolta attraverso la maschera di Paolo.

L’introduzione alle lezioni è dedicata al suo “Approccio autobiografico alla Lettera ai Romani”. La visita di Taubes a Carl Schmitt del 1978 riceve in queste prime pagine il carattere di un’esperienza rivelativa, il cui contenuto non è per sua natura raccontabile: “I colloqui furono sconvolgenti, ma non posso parlarne. In parte sono coperti dal segreto professionale²⁴ (*priesterlichem*, cioè ieratico, sacerdotale, *ndt*)”^{*}.

²⁴ Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*. Conferenze tenute negli spazi di ricerca dell’associazione evangelica ad Heidelberg, 23-27 Febbraio 1987, versione redatta da Aleida Assmann tramite registrazione a nastro magnetico. Edito da Aleida e Jan Assmann, in unione con Horst Folkerts, Dietrich Hartwich, Christoph Schulte. Fink. München 1993. 2. Edizione, 1995. Citato successivamente come PThP.

^{*}N.d.t. [Jacob Taubes, *La teologia politica di Paolo*, Adelphi, Milano, 1997. Citato successivamente come TpP.]

In questo modo Schmitt assume quasi l'aura di un sacerdote. Ora, infatti, attraverso la preghiera di Schmitt resa pubblica da Taubes, "Ora, Taubes, leggiamo Romani, 9-11", la parentela spirituale di Paolo, già da sempre presente nel filosofo della religione ebreo, in un certo senso ritorna a sè: "Fu questo il modo in cui io, povero Giobbe, approdai alla *Lettera ai Romani*, da Ebreo, non da professore" (PThP 11, TpP, p. 21). Nel seguito di questa scena, la Lettera ai Romani arriva a essere per Taubes contemporaneamente una confessione e un lascito. Avendo quindi letto quegli autori in questo determinato orizzonte, si comprende meglio anche l'interessamento affascinato di Taubes. E così anche Benjamin, nei cui scritti non giocano mai un ruolo né la Lettera ai Romani, né Paolo²⁵, arriva ad essere affine teoricamente non solo a Schmitt, ma anche allo stesso Paolo.

6.

Mis-lettura. La creazione taubesiana di un Benjamin paolino

Il capitolo su Benjamin all'interno delle lezioni su Paolo inizia con una posizione fortissima: "Mi sembra che il parallelo più preciso di *Romani*, 8 sia un testo da cui lo separano circa diciannove secoli, il *Theologisches-Politisches Fragment* di Walter Benjamin" (PThP 97 – TpP, 133). Il metodo di Taubes è dunque rimasto invariato, solo che questa volta il suo sguardo lungimirante si orienta – per riprendere la formulazione di Kracauer – non al parallelo tra la gnosi e il surrealismo, ma a quello tra Paolo e Benjamin. Accanto a *Romani*, 8 (su "La vita nello spirito"), entrano in gioco in questa alchimia anche *Romani*, 5 (sulla grazia e il dono della giustizia), *Romani*, 13 (sul potere statale derivante da Dio) e la *Lettera ai Corinzi*. Per esempio, uno dei maggiori parallelismi è registrato da Taubes nel concetto benjaminiano di creazione, che egli denomina come "paolino", dal momento che anche Benjamin avrebbe una visione della creazione come vanità e sofferenza, come gemito della creatura (PThP 101 – TpP 138). Come altra prova a favore del suo Benjamin paolino, Taubes nomina le espressioni del Frammento Teologico-Politico sulla transitorietà; alla cui luce Benjamin diventa persino: "un esegeta della natura di *Romani*, 8, della fugacità e del nichilismo come politica mondiale di *Romani*, 13". Una differenza Taubes la riconosce "tuttavia perché Benjamin concepisce l'autonomia di ciò che qui egli chiama il profano". Egli interpreta, in ogni caso, le riflessioni di Benjamin sul rapporto di profano e messia-

²⁵ Anche se egli nomina la teologia dialettica di Karl Barth nella recensione del lavoro su Kierkegaard di Adorno.

nico secondo il modello della “dottrina dei due regni” (PThP 102f – TpP 140).

In questa lettura di Benjamin è presente più qualcosa come uno spostamento d’accento o una reinterpretazione di valutazioni precedenti. È una lettura sbagliata, una “mis-lettura” (nel senso di Harold Bloom²⁶), nella quale Benjamin diventa sia un precursore, ma allo stesso tempo viene anche trasformato attraverso i vari lavori di Taubes. Malgrado tutto però, Taubes riesce a cogliere in certo qual modo proprio la struttura fondamentale del pensiero di Benjamin. Un pensiero cioè, in cui la creazione e la storia sono distinte qualitativamente l’una dall’altra come lo sono la lingua biblica e quella profana, ed è proprio primariamente e paradossalmente a causa di questa inaggrabile separatezza, che il riferimento dell’agire e del parlare umano nella storia può venire collegato e verificato su concetti biblici. La creazione è in Benjamin il mondo della genesi, sì un al di là della storia, non però il mondo insufficiente la cui colpa gli gnostici addossano al Demiurgo, al Dio creatura della Bibbia ebraica. Così il lamento (*die Klage*) diventa un qualcosa che sorge dalla perdita di un’esistenza autosufficiente e compiuta nello stato della creazione – da Benjamin questo viene descritto come “lingua creaturale” – nel quale l’auto-comprendersi degli uomini come “creature”, viene anch’esso visto e analizzato come effetto di un comportamento anti-storico. Cioè di un atteggiamento che, per esempio, la sofferenza nel dramma della vita storica del Barocco confonde con una vita preistorica nello stato della creazione.²⁷

Anche Benjamin nel *Frammento Teologico-Politico* non pone in opposizione, come invece Taubes parafrasa, l’“ordine del profano” e l’“ordine del messianico”; piuttosto in Benjamin il discorso riguarda l’“intensità messianica”. Nella sua immagine di un divergente armonizzarsi, Benjamin intende l’aspirazione alla felicità come una sorta di riverbero e di derivato del messianico nel mondo profano. Con questo egli crea un’analogia tra la direzione dell’aspirazione messianica, che è orientata alla fine e al compimento della storia, e la natura umana, la cui destinazione immutabile e prestabilita è il trapassare fisico-biologico, – o detto con Sigmund Freud: l’adattamento dell’organico all’inorganico. Questo divergente armonizzarsi di cui parla Benjamin, è, a mio avviso, da leggere molto più radicalmente nelle pagine di Sigmund Freud, nella divergente economia tra istinto di morte ed e-

²⁶ Harold Bloom, *A Map of Misreading* (1975; ed. orig. *Eine Topographie des Fehllesens*. Frankfurt/M. 1997).

²⁷ Tutto ciò viene sviluppato più dettagliatamente nel mio libro: Sigrid Weigel, *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, cit.

ros²⁸, che come interpretazione della Lettera ai Romani. Unicamente perché l'aspirazione alla felicità descrive allo stesso tempo un movimento tendente alla fine, nel caso dei terrestri, alla fine della vita – Freud dice, la vita è una via più lunga e tortuosa (*Ummweg*) sulla strada dell'adattamento all'inorganico – unicamente per ciò quindi Benjamin può qui chiamare la natura “messianica”: “Messianica è la natura per il suo eterno e totale trapassare” (GS II, 204 – OC I, 513). In questo frammento egli riformula riflessioni sul trapassare che già lo occuparono da giovane studente. Infatti, nel contesto delle annotazioni dello scritto giovanile *Phantasie*, si trovano negli anni '10 delle specifiche riflessioni sull’“eterno trapassare”; lì queste riflessioni sono collegate con la negatività di una maniera d'agire della fantasia, che viene descritta come “deformazione”: “Questa deformazione mostra più lontano [...] Il mondo colto in infinito disfacimento, il che significa anche: nell'eterno trapassare” (GS VI, 115). Nel *Frammento teologico-politico*, precisamente nell'ultimo piccolo paragrafo, Benjamin tenta di attualizzare le sue riflessioni sulla natura messianica in un'analogia finale con la domanda della politica: “Aspirare a questo [al trapassare], anche per quei gradi dell'uomo che sono natura, è il compito della politica mondiale, il cui metodo dev'essere chiamato nichilismo”. Sarebbe presuntuoso voler interpretare in maniera univoca questa frase, criptica sotto tutti gli aspetti. Ancora più presuntuoso è vedere qui il programma politico di Benjamin.

Questa interpretazione deve venir riconsiderata in vista delle numerose e variegaste asserzioni di Benjamin sul nichilismo; poiché egli spesso non si presenta in nessun modo come un sostenitore del nichilismo. Piuttosto distingue fra varianti molto diverse del nichilismo. Mentre nel passaggio citato dal saggio sul Surrealismo egli tratta del caso singolare di un rovesciamento delle cose asservite e asserventi in nichilismo rivoluzionario (GS II, 299 – OC III, 205), Benjamin altrove parla di nichilismo del dolore universale dello scrittore russo Sergej Jessenin (II, 760), del nichilismo statale di Goethe e politico di Humboldt (II, 716 u. 760), di Proust attesta un selvaggio (VI, 381) – e degli autori Celine, Benn e Jünger (V, 1161) – un antropologico, nichilismo. E nel progetto sui *Passages* egli valuta il nichilismo persino come nucleo immanente della comodità borghese; infatti, diversamente dai tempi di Baudelaire, l'apparato di dominio della borghesia avrebbe incorporato il nichilismo del XX secolo (V, 286, 486). Un autore che tratta così tanto di nichilismo, poi, stranamente, a malapena diffonde il programma di una politica mondiale secondo il metodo del nichili-

²⁸ Su questo, in maniera più dettagliata, si veda Weigel, *Treue, Liebe, Eros. Benjamins Lebenswissenschaft*. In: *DVjSch* 4/ 2010, pp. 580-596.

smo. Inoltre anche l'idea di "politica mondiale" è estranea al pensiero di Benjamin; questo concetto non viene a galla da nessuna altra parte della sua opera.

L'esito finale della lettura di Benjamin da parte di Taubes nelle sue lezioni su Paolo è al contrario proprio la fondazione e la definizione del pensiero di Benjamin a partire dall'idea di politica mondiale come nichilismo; e tutto questo per poter interpretare il concetto di nichilismo come "filo conduttore dell'*os me* contenuto nella *Prima lettera ai Corinzi* e nella *Lettera ai romani*", vale a dire interpretare questa formula (*os me*) come "als ob nicht", come se non. "Il mondo svanisce, la *morphè* di questo mondo si dilegua". E di nuovo segue la citazione del suo Leitmotiv: "La relazione con il mondo nel senso datole dal giovane Benjamin è politica mondiale come nichilismo" (PThP 100, TpP 137).

La formulazione di Taubes, cioè che il trapassare del mondo presagisce la distruzione della sua forma, sarebbe dovuta esser stata trattata come una citazione della Lettera ai Romani di Paolo, mentre sembra piuttosto che Taubes stesso sia arrivato a questa interpretazione proprio attraverso la sua lettura di Benjamin, come se Benjamin fosse stato un esegeta di Paolo. Il paragone vale anche per Giorgio Agamben quando egli, nel suo altrimenti affascinante commentario alla Lettera ai Romani, lascia emergere delle affinità forti di Paolo con Benjamin in base a singole formulazioni²⁹, in cui traveste le sue citazioni della Lettera ai Romani in frasi di Benjamin, per voler scoprire alla fine anche citazioni paoline nelle *Tesi sul concetto di storia*. Ma questa è tutta un'altra faccenda.

²⁹ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. (2000) Frankfurt/M. 2006 [ed. org., Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000]. Un passaggio particolarmente sorprendente a questo riguardo è quello relativo al tempo, con collegamenti linguistici alle formulazioni di Benjamin sul tempo omogeneo e vuoto (trad. ted. p. 84).

Abstract

Il saggio analizza in maniera sistematica la posizione della figura di Benjamin all'interno del pensiero e dei lavori di Taubes, seguendo le due differenti linee di lettura da Taubes indicate. Dopo una prima menzione di Benjamin all'inizio degli anni '50, è negli anni '60 che si rende invece visibile la traccia fondamentale del fascino che la lettura di Benjamin esercita su Taubes, il quale accoglierà nel proprio pensiero singoli concetti ed espressioni benjaminiane come se fossero "Pathosformeln", per lo più attraverso citazioni nascoste. Da questa linea di lettura sorge una immagine peculiare di Benjamin, come gnostico, nichilista, come marxista dedito alla teologia e come marcionita dei tempi moderni.

Una seconda e più tarda linea di lettura che si fa strada nel pensiero di Taubes si situa sotto il segno del suo avvicinamento degli anni '70 e '80 a Carl Schmitt e alla sua ossessione per la teologia politica. Questa linea di lettura prende la forma di un accostamento riduttivo di Schmitt e Benjamin, che sfocia nelle lezioni di Taubes del 1987 sulla *Lettera ai Romani*. Qui Schmitt entra in scena quasi come un sacerdote, che inizia Taubes alla lettura della *Lettera ai Romani*, mentre Benjamin è stilizzato come esegeta di Paolo. L'interpretazione di Taubes è dunque analizzata come "mislettura", nel senso di Harold Bloom, attraverso un confronto con i relativi passi benjaminiani.

The paper studies in a systematic way the role of Benjamin's philosophy with respect to Taubes' works and thought, by following his own two perspectives on Benjamin. We find a first mention of Benjamin at the beginning of the Fifties, although the appeal the reading of Benjamin bring with it emerges during the Sixties. Taubes resumes peculiar concepts or expressions by Benjamin, as if they were "Pathosformeln", mostly with hidden citations. This first perspective generates a particular image of Benjamin, as a Gnostic, a Nihilist, a Marxist devoted to theology, and a Modern Marcionite as well.

Later, a second perspective comes up as Taubes approaches Carl Schmitt's works and his obsession with political theology, during the Seventies and the Eighties. Such a perspective represents a narrowing of both, Benjamin and Schmitt, which becomes visible in the 1987 lectures on the Letter to the Romans. In those lectures, Schmitt appears as a sort of priest, who initiates Taubes into Paul's letter, whereas Benjamin is stylised as Paul's exegete. The paper analyses Taubes' interpretation of Benjamin as a "misreading" (Harold Bloom), directly taking into account also Benjamin's works.

Keywords: Walter Benjamin, Jacob Taubes, Carl Schmitt, teologia politica