

LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE SUSAN TAUBES¹

Teologia negativa come teoria della cultura della modernità

Sigrid Weigel

Al centro del confronto di Susan Taubes con la tragedia si trova il palcoscenico di una cesura sul quale si verifica una interruzione nel rapporto fra volontà umana e ragioni divine. Al di là di una discussione sulla storia del genere tragico, la Taubes indaga «La natura della tragedia» [*The Nature of Tragedy*] (1953) come fenomeno di una situazione liminare della storia culturale illuminando la genesi della tragedia nel suo contrapporsi rispetto a rituale, religione e filosofia. Dal punto di vista della storia teoretica queste riflessioni si collocano nel passaggio fra storia della religione e storia della cultura. La conclusione cui pervengono, e cioè che la tragedia si tenga in un pericoloso bilico fra i poli estremi del nichilismo e della speranza (Taubes 1953, p. 195), mette in gioco due categorie che molto chiaramente non derivano dal registro della stessa tragedia antica, bensì gettano luce su quel contesto di filosofia della storia da cui è emerso il loro confronto con la tragedia. In altre parole, nichilismo e speranza collegano l'interesse della Taubes per la tragedia ai suoi lavori sulla teologia negativa come un tipo di nuova religione nella modernità, contributi nei quali i cardini sono costituiti da Simone Weil, Franz Kafka, Martin Heidegger e la gnosi.

Susan Taubes descrive come teologia negativa una nuova forma di esperienza religiosa che è emersa nel XX secolo da un risvolto dell'ateismo. In lei esperienze della catastrofe storica appena trascorsa – i suoi scritti più importanti nascono nel primo decennio dopo la fine della seconda guerra mondiale – si intrecciano con la sentenza di Nietzsche “Dio è morto”. In condizioni di un Dio assente ciò che interessa la Taubes in particolare è un pensiero nel quale si legano esperienze di estraneità e speranza di redenzione. Perciò nel XX secolo

¹ Trad. it di Giuliana Scotto. Una prima stesura dell'articolo è apparsa in *Arche Noah. Die Idee der 'Kultur' im deutsch-jüdischen Diskurs*, a cura di Bernhard Greiner / Christoph Schmidt, Freiburg i. Breisgau, 2002, pp. 383-401. La traduzione segue la versione ampliata e rielaborata tratta da Sigrid Weigel: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin* [*Letteratura come presupposto della storia della cultura. Scenari da Shakespeare sino a Benjamin*], München 2004, p. 127-145. [NB: Tutti i titoli delle opere di Susan Taubes e i passaggi citati da tali opere sono stati tradotti dall'inglese in italiano conservando a numero di riferimento il numero di pagina dell'edizione originale inglese, ndt.].

soprattutto la tradizione della filosofia tedesca nel suo ruolo di “teologia di contrabbando” (“smuggled theology”, Taubes 1954, p. 155) e la posizione degli intellettuali ebraici non vincolati dal punto di vista confessionale si ritrovano nell’ottica per cui le loro figure di pensiero e di linguaggio sono considerate fra l’altro alla luce delle tracce di motivi gnostici ovvero di legami con i primi movimenti gnostici. A tale riguardo nei lavori della Taubes si corrispondono due scenari del passaggio: a partire da una dialettica specifica della secolarizzazione nella quale si giunge a una teologia negativa nel segno del Dio assente e dunque le riflessioni filosofiche assumono il carattere di una nuova religione, il suo sguardo si volge indietro alle congiunture storiche del passaggio, le cui manifestazioni – come la tragedia e la gnosi – sono sorte dalle negoziazioni fra mito, religione e filosofia. Nella misura in cui le riflessioni di filosofia della religione sulla teologia negativa della modernità rappresentano dunque per Susan Taubes i presupposti in base ai quali sviluppare una teoria culturale della tragedia, anche la sua lettura delle tracce della tradizione letteraria e filosofica si muove fra Atene e Gerusalemme.

1. Lo scenario della tragedia: fra rituale, religione e filosofia

Nel saggio «La natura della tragedia» Susan Taubes ha esposto una teoria del tragico che concepisce la tragedia come un distinto presentarsi della vita “che sta al di sopra di e contro rituale, religione e filosofia” (Taubes 1953, p. 193). Nel delimitare una considerazione storica dei generi, la Taubes colloca la tragedia in una soglia di ordine divino e filosofia, proprio lì dove per la prima volta “un momento di pausa, tensione e riflessione si insinua fra consiglio divino e azione umana” (p. 198). Il suo lavoro si riallaccia alla *Nascita della tragedia* di Nietzsche e alla filologia classica inglese (Jane Harrison, Gilbert Murray) nonché alla scienza e critica letteraria americane (rispettivamente Francis Fergusson e Kenneth Burke), e tuttavia il significato teorico della sua ricerca va oltre, nella misura in cui sviluppa in termini di storia della cultura un’interpretazione del tragico attraverso la quale è passata la filosofia della religione – in un modo all’incirca paragonabile ai successivi progetti di Peter Szondi e Klaus Heinrich.

Peraltro la prospettiva di Susan Taubes si differenzia dal più tardo *Saggio sul tragico* [*Versuch über das Tragische*] (1961) di Szondi, piuttosto di storia della filosofia, poiché la filosofa risale alle origini del tragico e in ciò pone l’accento sulla contrapposizione di filosofia e tragedia. Per contro, rispetto alle letture di Klaus Heinrich delle antiche configurazioni tragiche, la differenza della loro considerazione riguarda piuttosto una rinuncia esplicita a modelli di interpretazione psicoanalitici i

quali in Heinrich svolgono un ruolo centrale (indicativamente Heinrich 1995). In ragione del suo provenire dal rituale e dal mito e del perdurare degli effetti di momenti di un ordine religioso nella tragedia, Susan Taubes esplicitamente pone questa al di là di una sfera che sarebbe descrivibile in categorie della psiche umana – con ciò intendendo i caratteri di una dimensione personale. Così per esempio la Taubes rifiuta

di interpretare i poteri divini nei drammi di Eschilo, Sofocle o Shakespeare come simboli allegorici di realtà psicologiche. All'inizio l'oracolo risuona da un regno oltre la psiche umana; il proposito divino rimane distinto dalla volontà umana. Per ironia tragica la scelta ricade nel disegno del fato ma il fato non diviene con ciò la scaturigine della scelta, né scelta del fato. I poteri dietro al destino dell'uomo e i motivi personali dell'uomo appartengono a due ordini distinti e indipendenti che si incrociano e interagiscono per produrre una singola azione drammatica (Taubes 1953, p. 196).

La tragedia come luogo [Ort] dell'opposizione conflittuale fra due ordini differenti viene da lei collocata al passaggio o più precisamente descritta in quanto tale come scenario di un passaggio della storia della cultura – come ingresso di una interruzione nel legame di volere umano e ragioni divine. Non è accertato quali scritti di Benjamin fossero noti a Susan Taubes in questo periodo – nel suo lavoro di dottorato su Simone Weil (1956) si richiama solamente alle tesi *Sul concetto di storia*² [Über den Begriff der Geschichte] – e tuttavia la figura dialettica fondamentale in cui situa la tragedia ricorda il topos della cesura, come lo cita Benjamin da Hölderlin nel saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe. Inoltre, se nella teoria del tragico di Susan Taubes si tratta di una cesura che si verifica con l'emergere di fondazioni non-religiose, in altre parole se la decisione³ umana e la riflessione affiorano lì dove prima il soggiornare di leggi divine ha determinato l'accadere, ciò appare come una configurazione al contempo rovesciata rispetto alla irruzione benjaminiana di un "al di là della Dichtung" che al poeta – nell'ambito di una cultura secolarizzata – 'cade nella parola'.

Questa configurazione dialettica che descrive la genesi della tragedia viene discussa dalla Taubes in uno scambio di prospettive concorrenti, in uno scambio fra "un punto di vista razionale" (p. 196) e "da

² Cfr. il contributo dell'autrice alla lettura di Benjamin da parte di Jacob Taubes nel presente volume.

³ La decisione la quale, in contrasto con la scelta, svolge un ruolo centrale nel saggio di Benjamin sulle *Affinità elettive*, è anche qui un segno essenziale dell'agire umano che si rivolge all'ordine divino. Cfr. nello stesso senso Erich Auerbach il quale descrive la decisione come carattere specifico della tragedia (Auerbach 2001, p. 7).

una prospettiva religiosa” (p. 205). Infatti non si tratta soltanto di una lettura della tragedia, bensì questa stessa viene descritta dalla Taubes come dramma che si consuma fra differenti sistemi di segni e perciò come dramma della lettura: “l’azione umana tende a diventare tragica ogni volta che il ‘tempo è disarticolato’, l’oracolo si fa oscuro e persino infido; l’azione umana diventa tragica ogni volta che l’ordine divino perde coerenza sicché l’uomo, *malinterpretando i segni del cielo*, diviene strumento della sua propria distruzione.” (p. 195, corsivi miei.). Nella storia del teatro sono innanzitutto il teatro greco antico e il teatro elisabettiano a rappresentare secondo Susan Taubes il modello del tragico nella misura in cui essi si svolgono su scenari sui quali il confine fra la sfera umana e quella divina/demonica è permeabile.

Dal punto di vista metodico la scansione dell’ordine di ricerca della sua teoria della tragedia può descriversi come di scienza della cultura soltanto nella misura in cui discute il tragico in rapporto a diverse forme simboliche ovvero a diversi registri della storia della cultura del sapere – rituale, religione, filosofia. Così la tragedia è indagata innanzitutto alla luce di due aspetti, la concezione dell’eroe e il problema del superamento, nella loro posizione da un lato rispetto al rituale, dall’altro lato rispetto alla religione. Mentre ciò facendo sono indagati elementi comuni e differenze, *en passant* si dà voce anche al rapporto fra filosofia e tragedia. Così il rituale e la tragedia sono legati mediante l’esperienza del demonico, degli aspetti distruttivi degli dèi e si trovano in opposizione comune rispetto alla posizione della religione per la quale la sfera del numinoso assume la forma di un dio personale.

Certamente questa scansione nell’ordine di ricerca per la nascita della tragedia non è affatto nuovo, ma è degno di nota il modo in cui Susan Taubes l’ha poetata strutturalmente al fine di affilarne la questione decisiva. E salta all’occhio che la Taubes non si interessi del passaggio fra epos, mito e tragedia, ma al contrario ponga chiaramente l’accento sulla genesi di storiografia della religione della tragedia – ove il rito in quanto forma arcaica o pre-religiosa svolge un ruolo importante. Così all’apparenza sono analizzati sicuramente già in modo sfaccettato i modelli rituali in quanto base della forma tragica, e tuttavia con ciò non si centra la questione decisiva “che cosa sia a convertire *agon*, *anagnorisis*, *threnos* e *peripeteia* in categorie specificamente *tragiche*” (p. 197). È proprio l’effrazione dell’incantesimo rituale legata all’ingresso del tragico a diventare a quel punto un momento significativo: la fuoriuscita dal cerchio magico del rituale, il quale apre l’attimo della riflessione in concetti dell’agire umano e fonda quella cesura di cui si è già parlato.

L’*agon* tragico è legato dalla Taubes all’introduzione di un significato rigorosamente umano di effettività [*Wirklichkeit*], riflessione e deci-

sione, all'emergere dell'essere umano come attore autoriflessivo e autonomo sullo scenario di un progetto divino. L'emersione del soggetto è perciò descritta come scena originaria [*Urszene*] del tragico. Pertanto – similmente al *Saggio sul tragico* di Szondi – lo status del tragico appartiene al soggetto sin dall'inizio. Infatti la tragedia in quanto arena neutrale per lo scontro di forze diverse non ammette né una soluzione né una riconciliazione. In loro vece nella situazione tragica ideale i tre momenti di azione, sofferenza e conoscenza sono legati insieme inseparabilmente in quanto essi a loro volta scaturiscono l'uno dall'altro. L'eroe tragico conquista la propria consapevolezza [*Einsicht*] proprio a partire da quella sofferenza che la sua propria azione necessariamente produce. La posizione della tragedia al passaggio fra mito e ragione d'altra parte la rende sospetta per la filosofia. Mentre la tragedia per la Taubes rappresenta certamente l'irruzione di una coscienza riflessiva nel mondo arcaico, ovvero una riflessione sulla crisi di questo, essa al contempo tuttavia trattiene ancora un legame con l'ordine antico. “Il filosofo emerge per far guerra ai poeti tragici” (p. 200).

Per contro il rapporto fra tragedia e religione è discusso da Susan Taubes in un confronto per contrasto. Al fulcro di questo sta la contrapposizione di una versione tragica e di una versione biblica del motivo della lotta di un essere umano contro l'ingiustizia divina, e cioè nel confronto fra il *Prometeo* di Eschilo e la storia biblica di Giobbe. Mentre Giobbe è il luogo di una sofferenza passiva che gli viene imposta come prova, differentemente da ciò Prometeo si colloca su uno scenario neutrale contro gli dèi, “non vi è una corte d'appello cui ricorrere, i combattenti si fronteggiano l'un l'altro in una arena aperta vincolati solamente da un potere impersonale di fatalità” (p. 202 s.). Certamente entrambe, tragedia e religione, sono legate all'ordine divino mediante il loro sguardo sull'uomo quale agente del male e mediante la tematizzazione della sua trasgressione, tuttavia questa trasgressione è interpretata dalla religione come peccato mentre nella tragedia essa appare in forma di azione eroica. In questo l'eroe tragico, con la sua trasgressione delle leggi divine non soltanto si pone in opposizione all'ordine preesistente, bensì oltre a ciò con quest'azione riflette anche una contraddizione nello stesso ordine cosmologico: “L'eroe può essere guidato a infrangere la legge in una sfera al fine di rispettarla in un'altra” (p. 203). – Si pensi solo ad Antigone, la quale, nell'infrangere le leggi di Creonte, fa appello alle leggi degli dèi ctoni, all'ordine del *daimon*.

Ora, la questione come il tramonto dell'eroe nella tragedia possa diventare fonte di un piacere etico ed estetico, non può, secondo la Taubes, separarsi dall'interpretazione genuinamente tragica della tra-

sgressione, cioè essa non può trovare risposta unicamente poetologica. Rispetto alle interpretazioni monodimensionali della trasgressione mediante una coscienza puramente religiosa o puramente razionale, nella visione della Taubes la tragedia apre al contempo una terza posizione che riflette le relative delimitazioni. Come potrebbe dirsi alla luce di ricerche più recenti⁴, essa apre uno scenario di trattative fra e oltre filosofia e religione. A tale riguardo il male nella tragedia mantiene un significato trans-etico. La Taubes lo caratterizza come surplus teoretico di conoscenza. Mentre religione e filosofia infatti sono rispettivamente il luogo di vigenza universale di un principio (qui creazione divina e rivelazione, lì verità), alla tragedia appartiene una possibilità di conoscenza di più vasta portata proprio sul fondamento della trasgressione del limite fra dio ed essere umano:

Sia religione che filosofia sono fondate sulla fede nell'universalità di un singolo principio, che sia una ragione ultima o un Dio onnipotente. Esse tendono a sopprimere ogni sfera indipendente di essere che sfidi o la ragione o la natura divina e tendono perciò a spiegare il male come attributo negativo, una privazione nella ragione o volontà dell'uomo. La tragedia mostra che colui che oltrepassa la linea che separa l'uomo dagli dèi guadagna una consapevolezza più profonda nella loro relazione (p. 203 s.).

Nel tragico – si potrebbe dir così – si tratta della conquista di una consapevolezza la quale è raggiunta per trasgressione ma a prezzo di sofferenza, dunque per via rituale ma anche al contempo mediante decisione razionale. In quanto frontaliere fra ordine umano e divino, l'eroe della tragedia è il luogo di un sapere che riflette in egual misura il sapere di religione e filosofia, ma che può essere raggiunto solamente a prezzo che l'eroe tramonti. Tanto poco vi è una soluzione nella tragedia e altrettanto poco fra le sfere in lotta vi è una vittoria, questa è sospesa secondo la struttura. Neanche si tratta di un superamento [*Aufhebung*] della religione, bensì – per dirla con Benjamin – di una conoscenza di soglie, cioè di specifiche visioni interiori [*Ein-sichten*] che sono possibili solamente in conflitto. A tale riguardo Susan Taubes descrive la tragedia come sommo scenario di storia della cultura e teoria della conoscenza il quale scaturisce da un conflitto fra religione e filosofia.

Segno distintivo per il tragico divengono in tal modo una configurazione quasi paradossale o un bilico precario che manifestamente costituiscono una forte fascinazione del tragico – si ricordi che Benjamin contrassegna la parola tragica dell'eroe come “filo del rasoio della decisione” [*Grat der Entscheidung*]. Questo bilico mantiene la tragedia

⁴ Cfr. per es. Schlesier 1996.

aperta per letture dalla prospettiva di conflitti presenti. In Susan Taubes questa lettura avviene nel segno di nichilismo e speranza: “il tragico mantiene pericolosamente il bilico fra i poli estremi di speranza e nichilismo” (p. 195). Ma mentre nella forma del tragico per la Taubes speranza e nichilismo si bilanciano e la speranza sorge piuttosto proprio dalla negatività e perciò al tragico possono ascrivere significato, valore e dignità, nel “dramma del sé nella modernità”, il quale si articola nella lingua della gnosi, sembra il nichilismo ad aver mantenuto il maggior peso. Infatti con la morte di Dio svanisce anche la condizione di possibilità di una configurazione tragica, di un *agon* tragico. Susan Taubes non ha diviso il percorso della psicoanalisi la quale in certa misura ha restituito al soggetto un pezzetto del suo tragico e a tale riguardo può essere considerata come erede della tragedia.

2. Teologia negativa: l'assenza di Dio come religione della modernità

Nel suo saggio del 1955 «Il Dio assente» [*The Absent God*] Susan Taubes discute sulla scorta di Simone Weil un modo di pensare della modernità in cui ha trovato espressione l'esperienza del Dio assente nella forma di una teologia negativa. Perciò – come anche in altri suoi saggi – si serve di Nietzsche come suggeritore: “quando Nietzsche ha annunciato che Dio è morto, ha piantato un seme per un nuovo tipo di ateismo che è divenuto tema di grande importanza nei pensatori europei del nostro secolo” (Taubes 1955, p. 6). Quale esempio ai fini di una “formulazione assolutamente intransigente” di un simile nuovo ateismo religioso, nel suo saggio la Taubes legge gli scritti di Simone Weil da lei definita come “filosofa-mistica-santa francese”. La raffigurazione di Susan Taubes di questa teologia negativa oppure, come lei dice, di un “ateismo religioso” deve essere innanzitutto rappresentata nelle sue stesse parole con un passaggio dall'articolo citato:

L'ateismo che soleva essere un'accusa rivolta contro scettici, miscredenti o semplicemente indifferenti è giunto a significare un'esperienza *religiosa* della morte di Dio. La mancanza di Dio del mondo in tutti i suoi strati e categorie diviene, paradossalmente e mediante una dialettica di negazione, la firma di Dio e produce un ateismo mistico, una teologia di divina assenza e non-essenza, di divina impotenza, divino non-intervento e divina indifferenza (*Ibid.*).

In questo passaggio sono raccolti alcuni temi fondamentali da quegli scritti che la filosofa della religione Susan Taubes ha pubblicato all'inizio degli anni '50. In essi la sua particolare attenzione si rivolgeva a quelle figure di pensiero paradossali che poggiano sull'eccitazione

religiosa di un'assenza di Dio; e si rivolgeva – un decennio prima della *Dialettica negativa* di Adorno [*Negativer Dialektik*] (1966) – a una dialettica della negazione della filosofia della modernità. Simone Weil era per lei un esempio importante di teologia negativa, letteralmente un caso, poiché, come è detto nel contributo «Il caso di Simone Weil» [*The Case of Simone Weil*] successivo di un anno a «Il Dio assente», quest'autrice sembra esser stata tutt'altro che unica nel suo genere: “analisi recenti hanno rintracciato *pattern* simili negli scritti di Kafka, Heidegger e nella teologia dialettica di Barth e Brunner.” (Taubes 1956, p. 6, corsivo mio)⁵.

Dai nomi degli autori citati si fa chiaro che la discussione di Susan Taubes di un ateismo religioso non si muove all'interno del canone di tradizione ebraica – anche se l'esperienza di intellettuali ebrei che si sono collocati al di là dell'appartenenza confessionale non ha svolto un ruolo privo di importanza. Così, nel secondo dei suoi saggi su Simone Weil, è instaurata una vicinanza fra la Weil e Kafka e ciò in rapporto a una discussione dell'amore della Weil per la tradizione, la cultura popolare e i miti e la derivazione di questo dalle esperienze di una persona senza tradizione propria:

attraverso lo studio del passato ha trovato in se stessa un rimedio alla erranza sradicata che ha trovato nelle masse moderne. In Simone Weil, come in Kafka, vediamo la configurazione di un doppio estraniamento al quale gli ebrei possono essere predisposti nella civiltà contemporanea. Giacché, in quanto ebrea, la Weil era nata al di fuori della chiesa e al tempo stesso si è trovata fuori dell'ebraismo e ciò non per un atto di rivolta ma semplicemente per le circostanze (p. 17 s.).

Nel collegamento fra autori così diversi come Kafka e la Weil si tratta dunque per gli ebrei nel XX secolo di una esperienza significativa di una doppia estraneità (*estrangement*), cui spetta uno status paradigmatico per la cultura della modernità. A tale riguardo Kafka e la Weil sono concepiti come parte di un pensiero per i quali sono rilevanti anche autori della filosofia tedesca – senza che da questi collegamenti scaturisca negli scritti di Susan Taubes un discorso “ebreo-tedesco” o anche “cristiano-giudaico”. In luogo del trattino problematico che domina questo discorso⁶, in lei vi è lo studio di vasi comunicanti fra la configurazione specifica di ebrei nati al di fuori delle

⁵ Per quanto riguarda «Il caso di Simone Weil» si tratta di un dattiloscritto in lingua inglese il cui luogo di pubblicazione è ignoto e che presumibilmente non è affatto giunto a pubblicazione. Una traduzione tedesca senza l'indicazione del luogo e dell'anno dell'originale è stata pubblicata nella rivista *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft* (Taubes 1995).

⁶ Sul significato del trattino cfr. Lyotard/Gruber 1995.

tradizioni religiose e le tracce teologiche nascoste nella filosofia tedesca. Infatti: “Nietzsche una volta ha osservato che la filosofia tedesca è una teologia di contrabbando”, così recita l’inizio del suo contributo su «I fondamenti gnostici del nichilismo di Heidegger» [«The Gnostic Foundations of Heidegger’s Nihilism»], apparso in *The Journal of Religion* (Taubes 1954, p. 155). Con questo titolo si nomina la prospettiva in cui Susan Taubes indaga i legami taciuti fra esperienza ebraica e filosofia tedesca. E anche nel prosieguo del passaggio già citato da «Il caso di Simone Weil», il quale parla di modelli paragonabili nella scrittura e nel pensiero di Kafka, Heidegger, Barth und Brunner, la gnosi (gr. *gnosis* = conoscenza) è introdotta esplicitamente come punto referenziale comune:

questi scrittori non fanno meramente rivivere un’eresia antica, piuttosto presentano la realtà contemporanea in termini ‘gnostici’. Il linguaggio ‘gnostico’ si presta all’esperienza contemporanea perché risponde al medesimo problema: come l’uomo possa, catturati corpo e anima negli ingranaggi di un sistema oppressivo, inumano e deumanizzante, serbare un punto inalienabile di intimità, una scintilla di assoluta individualità invulnerabile alle forze della demoralizzazione, delusione e tirannia (Taubes 1956, p. 6 s.).

Questa tesi può esser considerata il punto che lega tutti gli scritti filosofici di Susan Taubes: l’esperienza del Dio assente viene portata a espressione nel XX secolo in forma di una teologia dissimulata o negativa ovvero di ateismo religioso le cui figure di pensiero corrispondono ai concetti del movimento storico gnostico. In questo quadro le differenze fra discorso giudaico e cristiano arretrano dietro le tracce piuttosto vincolanti di una connotazione teologica dissimulata in topoi filosofici centrali della modernità, come per esempio negazione, nulla, nichilismo, assenza e paradosso. In ciò le sue riflessioni sono contigue all’interpretazione della gnosi nei lavori di Rudolf Bultmann⁷ e Hans Jonas, ma anche alla ricerca francese contemporanea come per esempio S. Petrement (1947) e H.-Ch. Puech (1945). Ma a tale riguardo un significato particolare spetta in modo molto evidente allo scritto di Hans Jonas presentato nel 1934 *Gnosi e spirito tardoantico* [*Gnosis und spätantiker Geist*] e alla riformulazione della gnosi ivi intrapresa nei concetti della filosofia heideggeriana dell’esistenza (cfr. Jonas 1964). Così per esempio nel suo saggio su Heidegger si dice:

uno dei più importanti contributi di Jonas verso la comprensione della teologia negativa è il fatto che egli rintracci l’origine della tendenza progressiva a concepire Dio mediante attributi negativi, al negativismo della gnosi. La negatività del Dio gnostico serve a minare totalmente la realtà empirica positiva

⁷ Susan Taubes cita Bultmann 1925 e Bultmann 1949.

del mondo e la sua pretesa a ogni valore o validità” (Taubes 1954, p. 159). “Ogni interesse è introvertito nella contemplazione del negativo acosmico stesso. La pienezza del Dio è alla fine vuotezza. L’enfasi è su una relazione emozionale a questa vuotezza (p. 160).

Nel riconnettersi a Jonas⁸, nell’articolo su Heidegger di Susan Taubes concetti assoluti della filosofia dell’esistenza come il sé, l’angoscia, la gettatezza, la chiamata e la sorpresa organizzano la propria discussione dei rapporti fra il pensiero heideggeriano e il cosiddetto dramma del sé gnostico. In ciò vi è innanzitutto l’estraneità che rappresenta la parentesi fra modernità e gnosi. Essa si trova al centro di quei fili conduttori “che vanno contro tutti i vari sistemi e speculazioni gnostici. Il primo grande simbolo della gnosi è ‘estraneità’. Il ‘Dio estraneo’ di Marcione corrisponde alla ‘vita estranea’, l’esilio della letteratura mandaista. L’‘estraneità’ è un concetto dialettico complesso” (p. 158). A tale riguardo sicuramente la discussione di Susan Taubes di una teologia negativa fuoriesce da una lettura della gnosi nei concetti della filosofia dell’esistenza e tuttavia la sua prospettiva si differenzia da quella di Jonas in quanto la Taubes si interessa con maggior forza delle corrispondenze fra contesto storico del pensiero di Heidegger e i movimenti storici della gnosi e in tal modo riconduce a situazioni specifiche di storia della cultura l’estensione, ad opera di Jonas, delle fonti tradizionali a una “tonalità fondamentale [*Grundbefindlichkeit*] della gnosi” (così Marksches 2001, p. 27).

In ciò la sua ricerca si basa non solamente su un confronto con gli scritti di Heidegger, in particolare sulla lettura di *Essere e tempo* [*Sein und Zeit*], *Sentieri interrotti* [*Holzwege*] e *Che cos’è la metafisica?* [*Was ist Metaphysik?*], ma anche su uno studio dei movimenti gnostici storici come attesta innanzitutto la seconda sezione del suo saggio su Heidegger. Qui discute la delimitazione dei concetti gnostici rispetto al pensiero cosmico nella filosofia greca e nella stoà. La gnosi sarebbe sorta in una estrema opposizione all’“ottimismo” cosmico della stoà:

⁸ In *Gnosi e spirito tardoantico* di Jonas il registro che descrive il “logos della gnosi” è costituito dai seguenti topoi: 1. L’“estraneo”, 2. “Al di là”, “al di fuori”, “questo” e “quel” mondo, 3. “Mondi” e “eoni”, 4. Il guscio del mondo. L’“abitare”, 5. “Luce” e “tenebra”, 6. La “mescolanza”, 7. Lo “sgretolamento”; unità e molteplicità, 8. “Caduta”, “sprofondamento”, “cattura”, 9. L’“esser gettato”, 10. Angoscia, erranza, nostalgia, 11. Stordimento, sonno, ebbrezza, 12. L’“ebbrezza”, 13. Esser reciso, 14. Il rumore del mondo, 15. La “chiamata dall’esterno”, 16. L’“uomo estraneo”, 17. Il contenuto della “chiamata”, 18. La risposta alla “chiamata”, 19. Raccogliere sé stessi (Jonas 1964, p. 94 ss.). – Sarebbe interessante indagare in questo catalogo la politica retorica della citazione, vale a dire la differenziazione fra concetti che sono posti fra virgolette e quelli che sono impiegati senza segni di virgolette.

In tutte le sue variazioni e sette estendentisi nella parte orientale dell'impero romano, partendo dalle religioni misteriche attraverso la prima cristianità sino alle sette mandaiste a est del Giordano, un motivo prevale: l'uomo non è 'a casa' nel cosmo. Il logos della gnosi è 'non di questo mondo'. Il Vangelo di Giovanni così come parti delle epistole paoline danno prova evidente di questo profondo estraniamento dell'uomo dal cosmo. L'equazione *kosmos* = *skótos*, 'mondo = oscurità' formula il pathos gnostico. Qui per cosmo va intesa ogni realtà empirica e psichica (Taubes 1954, p. 158).

Con il suo "sguardo" sulla gnosi marcionita⁹, mandaista¹⁰ e manichea¹¹ il suo interesse si rivolge a una congiuntura di storia della religione nella quale le sette gnostiche ebraiche sono contigue ai movimenti paleocristiani. Al di là della disputa sulle origini genuinamente ebraiche o cristiane della gnosi, la Taubes si interessa in primo luogo ai movimenti gnostici quale fenomeno di configurazioni del passaggio – ciò con cui si avvicina moltissimo, mediante la più recente ricerca gnostica¹², all'interpretazione della gnosi come situazione storica di sperimentazione.

A tale riguardo il contributo specifico di Susan Taubes a una teoria della modernità consiste nella corrispondenza da lei illuminata fra una cultura post-assimilazionista, secolarizzata o post-confessionale, nella quale i luoghi dei pensatori ebraici e non-ebraici non si possono più

⁹ Marcione (85–160), fondatore di una setta gnostica in età paleocristiana, cacciato nel 144 dalla comunità cristiana di Roma, fondatore di una opposta chiesa che si mantenne fino al VI sec. – In quanto "filologo dei testi biblici", Marcione ha sviluppato una radicalizzazione della "antitesi paolina di legge e vangelo" (Markschies 2001, p. 87 s.). – Marcione è evidentemente una delle figure più affascinanti per la ricerca gnostica, cfr. per es. l'appropriazione cristianizzante della gnosi che Adolf von Harnacks fa nel suo libro *Marcione: il Vangelo del Dio estraneo* [*Marcion: das Evangelium vom fremden Gott* (1923)], che argomenta a favore di un rigetto programmatico delle fonti ebraiche, in primo luogo dell'Antico testamento (Harnack 1996, p. 217).

¹⁰ Setta gnostica ebraica a est del Giordano, aramaica (aram. *manda* = conoscenza).

¹¹ Movimento gnostico tardoantico, fondato dal persiano Mani (216–217), nell'impero romano rilevante sino al IV secolo, fra l'altro per gli esordi di Agostino.

¹² Christoph Markschies descrive i movimenti gnostici storici come "fase di sperimentazione della teologia cristiana" (Markschies 2001, p. 90), come "fase di stravolgimento nella storia del cristianesimo" (p. 116 s.) e come "processo di trasformazione": "si deve intendere il II secolo come una specie di laboratorio nel quale in angoli molto diversi dell'impero ad opera di individui molto diversi con doti molto differenziate sono stati fatti per così dire esperimenti su come si potesse giungere a un teologia cristiana in grado di far concorrenza al mercato intuitivo dell'antichità" (p. 117).

distinguere in modo nitido, e una situazione storica al passaggio dell'ebraismo antico e del primo cristianesimo il quale in gran parte si rappresenta come cultura religiosa mista poiché ivi i programmi di eresia gnostica ebraica e cristiana *ancora non* si erano polarizzati. Sulla base di questa scansione dell'ordine di ricerca si potrebbe dire che Susan Taubes conquista la sua teoria della modernità come immagine dialettica [*dialektisches Bild*] (nel senso di Benjamin): come immagine della storia della filosofia e della religione nella quale la storia precedente e la storia successiva si radunano in una congiuntura. Per lei la teologia negativa esibisce un punto di fuga per diverse riflessioni filosofiche sulla “morte di Dio” dove nel XX secolo si incontrano molti intellettuali religiosamente senza luogo, di provenienza ebraica o cristiana e si riconnettono a una tradizione di “teologia di contrabbando” che sarebbe caratteristica per la filosofia tedesca. Dovrebbe essersi fatto chiaro che Susan Taubes perciò ha descritto una figura significativa nella dialettica della secolarizzazione. Infatti se si deve partire da un'attualità della gnosi, allora “la tesi di una crescente secolarizzazione della società nell'età moderna dovrebbe essere esaminata una buona volta in modo molto approfondito” come scrive lo studioso gnostico Christoph Marksches (Marksches 2001, p. 119).

La maggior parte dei lavori di Susan Taubes risalenti agli anni '50 può essere inquadrata dal punto di vista della storia teorica al contempo in una critica della civiltà che si trovava nella condizione del sapere postbellico, allorché le esperienze di guerra e olocausto (ancora) apparivano integrabili in una descrizione di straniamento, mancanza di patria e prigionia nell'epoca del progresso tecnologico e scientifico – paragonabile al gioco reciproco di critica della civiltà e di un “pensiero dopo Auschwitz” nella filosofia di Adorno dopo il 1945 e anche in accordo con le rappresentazioni, per lo più ancora relativamente astratte negli anni '50, della politica di distruzione dei nazisti. In questo orizzonte per la Taubes è innanzitutto Simone Weil a ottenere il ruolo di figura di spicco nel gruppo degli gnostici moderni.

Così, a titolo di esempio, nel suo articolo sulla Weil «Il Dio assente» si trovano parecchie prese di posizione sull'olocausto – la Taubes parla di “campi di concentramento” – nel contesto di interpretazioni del topos dello schiavo negli scritti di Simone Weil e la loro tematizzazione di una “sofferenza insensata del campo di concentramento”. A questo proposito la Taubes pone l'accento sul fatto che il concetto di pena (*affliction*) della Weil dovrebbe essere distinto da quello di “pura sofferenza”. Nella Weil è lo schiavo a essere l'archetipo della pena, nella misura in cui a lui manca lo stato di soggetto agente e inoltre al contempo cade in uno status a-personale il quale gli sottrae anche la via come martire o eroe:

Lo schiavo emerge come il modello di afflizione in una società tecnologica il cui cieco meccanismo svuota di significato sia l'eroismo che il martirio come possibilità umane e che trova la propria immagine nella vittima impotente, nel lavoratore industriale o nel prigioniero del campo di concentramento che soffre non come uomo nelle mani di uomini ma solamente come una cosa contro cui si scagliano forze impersonali. È un mondo nel quale l'uomo in quanto tale, l'uomo come una persona autonoma e fonte di azione, non ha essere; personalità e organismo si sgretolano in un calcolo di forze (Taubes 1955, p. 8).

A tale riguardo, nelle riflessioni di Susan Taubes, la mistica di Simone Weil appare come una attualizzazione storica e un rafforzamento del postulato di Nietzsche "Dio è morto". Secondo l'autrice l'assenza di Dio avvertita come assoluta nel presente sarebbe stata preceduta da parecchie rivoluzioni della coscienza. Queste vanno dalla critica storiografica della storia sacra cristiana sino alla catastrofe morale del XX secolo, "ciascuna delle quali ha dato voce alla sua particolare sfida al cristianesimo". Fra queste rivoluzioni annovera in dettaglio (1) la rivoluzione scientifica e i fenomeni da essa prodotti di un processo meccanico cieco, (2) la verifica empirica delle tradizioni religiose che hanno relativizzato i dogmi e (3) lo scardinamento crescente della fede sia mediante le teorie del marxismo sia della psicoanalisi le quali hanno elevato i simboli religiosi alla condizione di finzioni – e oggi, per *argumentum a contrario*, hanno prodotto una generale fame di religione.

Mentre nell'articolo su Heidegger sono soprattutto l'estraniamento e il nulla a determinare la corrispondenza descritta fra nichilismo e gnosi, nell'articolo sulla Weil «Il Dio assente» questo compito spetta al concetto di pena e al pathos di un Dio non-esistente nel contesto delle esperienze storiche del XX secolo. Al posto dell'ordine divino delegato perciò è emerso nella modernità un ateismo o nichilismo religioso che Susan Taubes descrive come teologia negativa. Questa costituisce il fulcro e il cardine della sua teoria della cultura.

3. Il posto di Susan Taubes nella filosofia della religione

Entrambi i saggi, quello su «I fondamenti gnostici del nichilismo di Heidegger» del 1954 e il saggio sulla Weil «Il Dio assente» del 1955, rappresentano una costellazione significativa nell'opera di Susan Taubes. Da un lato sono le uniche pubblicazioni a me note a recare come nome dell'autore Susan *Anima* Taubes, dall'altro lato vi si preannuncia la decisione di un cambiamento tematico per il suo progetto di tesi di dottorato, vale a dire il cambiamento di un progetto iniziale sugli ele-

menti teologici nella filosofia di Heidegger cui si accenna, in termini identici, nella nota sull'autrice a entrambi i saggi pubblicati nell'autorevole rivista specialistica *Journal of Religion*, poi nella nota sull'autrice al lavoro di dottorato, iniziato effettivamente e completato già l'anno successivo, «Il Dio assente. Uno studio di Simone Weil» [*The Absent God. A Study of Simone Weil*], sulla cui intestazione si può ancora decifrare il sottotitolo cancellato “Sull'uso religioso della tirannide” [On the Religious Use of Tyranny]. La tesi di dottorato è stata presentata dalla ventottenne Taubes nel 1956 al Dipartimento di Storia e Filosofia della Religione di Harvard, relatore Paul Tillich. Dopo il conseguimento del Bachelor of Arts al Bryn Mawr College e un soggiorno a Parigi grazie a una borsa di studio europea, la Taubes ha proseguito gli studi prima a Rochester e poi all'Università di Harvard. Fra l'altro ha frequentato le attività del teorico della religione Arthur D. Nock¹³, del filosofo Isaiah Berlin e del sociologo Herbert Marcuse¹⁴. La maggior parte dei suoi saggi sono apparsi in questi anni, vale a dire prima della conclusione della tesi di dottorato. Accanto a quelli già nominati, fra questi un articolo del 1952 in lingua ebraica su «Una discussione critica dell'‘L'Homme révolté’ di Camus» [*A Critical Discussion of Camus' 'L'Homme révolté'*], nella rivista *Yiun. Philosophical Journal of the Hebrew University* (1952) e l'indagine sopra esposta «La natura della tragedia», nella *The Review of Metaphysics* (1953). L'articolo su Camus è evidentemente nato a Gerusalemme durante il soggiorno comune con Jacob Taubes il quale all'inizio degli anni '50 era lì impegnato come docente di teoria della religione presso la cattedra di Gershom Scholem; il saggio sul tragico è stato scritto a Rochester dopo il rientro negli Stati Uniti. Ma agli stessi anni risalgono anche i soggiorni di Susan Taubes a Parigi, giacché nella nota sull'autrice del *The Journal of Religion* si dice in termini identici nel 1954 e 1955 che la Bryn Mawr European Fellowship le ha consentito di studiare a Parigi e a Gerusalemme”.

Durante il suo soggiorno di studio a Parigi nel 1952 si è occupata dell'opera di Simone Weil che da poco era stata pubblicata postuma: iniziata con *Lo sradicamento* [*L'Enracinement*], passando per *Attesa di Dio* [*Attente de Dieu*] e *La conoscenza soprannaturale* [*La Connaissance Surnaturelle*], entrambe del 1950, e cinque ulteriori titoli sino ai *Quaderni* [*Cahiers*] in due volumi editi nel 1953. La rapida diffusione della recezione

¹³ Cfr. i dati su Susan A. Taubes nella nota 33 dell'introduzione a Jacob Taubes 1996, p. 32.

¹⁴ Nel lascito sono conservate due relazioni a seminari nell'ambito di un corso su “Concetti e categorie delle scienze umane” [*Concepts and Categories of the Human Sciences*] organizzato da Isaiah Berlin e una nell'ambito di un corso sull'ideologia marxista organizzato da Herbert Marcuse.

degli scritti della Weil è evidente per il fatto che già nel 1951 e nel 1952 si susseguono alcune traduzioni in inglese e per il fatto che nello stesso anno in cui appare la prima lettura della Weil da parte di Susan Taubes, anche Ingeborg Bachmann pubblicava il suo saggio su Simone Weil, i cui scritti sono considerati come “testimonianza di una mistica pura” (Bachmann 1978, Tomo 4, p. 147). A tale riguardo è più verosimile che sia andata che Jacob Taubes abbia conosciuto l’opera di Simone Weil per il tramite della moglie Susan Taubes piuttosto che non la versione che egli ha consegnato a un aneddoto:

Ero da Scholem e lui si è inquietato terribilmente a proposito di una signora il cui nome non avevo mai udito, e neanche lui sino a quattro settimane prima, vale a dire Simone Weil. E imprecava come un dannato e imprecando raccontava di aver gettato nel secchio dell’immondizia i libri di Simone Weil, all’epoca le prime pubblicazioni in Francia. E come ha raccontato così a proposito di questa donna allora sono andato al secchio dell’immondizia e ho recuperato i testi (J. Taubes 1987, cit. in Macho 2001, p. 555).

L’aneddoto – nella simbologia di una immagine della memoria – è tuttavia buono giacché rinvia a una scena originaria a partire dal conflitto per la differenza ovvero la netta separazione fra il messianismo ebraico e cristiano il quale si sarebbe acceso più tardi fra Jacob Taubes e Gershom Scholem per la cui fondazione dal punto di vista della teoria della religione i lavori di Susan Taubes evidentemente non sono stati poco importanti. Come spiega Thomas Macho nel contesto della sua ricostruzione dell’influenza di Simone Weil su Jacob e Susan Taubes (Macho 2001), era proprio l’aspetto dell’interiorità ciò che esercitava su Scholem una fascinazione negativa riguardo alla Weil, come si chiarisce nel 1950 nella sua lettera a Georg Lichtheim:

Ciò che mi attrae in questa vergine infelice e molto dotata è il sentore ripugnante di interiorità che qui più che in altri testi molto più ordinati chiarisce perché io trovi il cristianesimo così assolutamente insopportabile. [...] A quel punto allora naturalmente il raggio della pura interiorità da cui Dio ci ha protetto, si precede con un ritmo veramente grandioso e posso solamente dire: buon per gli ebrei che nella storia del mondo non si sono mai degradati a tal punto! (Scholem 1995, p. 16 s.).

Che l’interiorità per Scholem non abbia soltanto lo status di una idiosincrasia, bensì che egli ulteriormente voglia saperla interpretata, soprattutto in prospettiva di storia della religione, come spartiacque fra ebraismo e cristianesimo, è divenuto notoriamente uno dei principali punti di attacco nella polemica di Jacob Taubes contro Scholem. Nel suo discorso nel 1979 per il Congresso mondiale ebraico, accolto solamente con molta resistenza, sul tema “Il messianismo e il suo

prezzo”, egli ha criticato “il metodo di Scholem di spartire la torta messianica” fra ebraismo e cristianesimo – così Taubes (J. Taubes 1996, p. 44) –, sulla base della relazione di Scholem ai Colloqui di Eranos “Sulla comprensione dell’idea messianica nell’ebraismo” del 1959. In questo testo Scholem aveva collegato una differenza fondamentale fra ebraismo e cristianesimo a una antitesi nel concetto di redenzione: nel primo caso una redenzione che “si compie nella dimensione pubblica, sullo scenario della storia e per il medio della comunità”, nel secondo “il cambiamento nel modo di intendere le promesse della Bibbia volgendo a un ambito dell’interiorità” (Scholem 1963, p. 7 s.). A favore della sua tesi contro Scholem la quale argomenta che “una simile contrapposizione statica delle rappresentazioni ebraica e cristiana della redenzione” oscura la dinamica interna dell’idea messianica, Jacob Taubes porta in campo l’esempio di una situazione storica in cui la speranza messianica è stata delusa:

Ci si figuri la dialettica nell’esperienza messianica di un gruppo nel momento in cui la profezia della redenzione non si realizza. Non è il ‘mondo’ a crollare, bensì la speranza della redenzione a sbriciolarsi. Se tuttavia la comunità messianica grazie alla sua certezza interna non vacilla, la redenzione deve essere compresa come un evento che ha luogo nella sfera spirituale la quale viene riflessa nell’anima umana. L’interiorizzazione non è una linea di confine fra ‘ebraismo’ e ‘cristianesimo’, bensì designa una crisi all’interno dell’escatologia ebraica stessa – nel cristianesimo paolino così come nel movimento sabbatiano del diciassettesimo secolo. Come si può altrimenti definire la redenzione, dopo che il Messia per l’appunto non ha redento il mondo esterno, se non come uno spostamento nell’interiorità? (J. Taubes 1996, p. 44).

L’atteggiamento così tratteggiato di un tenersi fermo al messianismo nonostante l’esperienza storico-reale di una delusione della speranza di redenzione e l’interiorizzazione che necessariamente ne deriva sembra proprio esser stato il caso di Simone Weil, e cioè precisamente così come Susan Taubes lo aveva inteso più di due decenni prima. In «Il caso di Simone Weil» aveva messo in evidenza che Simone Weil non avrebbe potuto avere simpatia né per la concezione cristiana di una storia sacra né con l’idea di un popolo sacro nell’ebraismo. Piuttosto per lei sarebbe unicamente l’anima individuale ciò per cui il punto temporale della redenzione è rilevante. Perciò la Taubes colloca l’ateismo mistico della Weil, il quale è scaturito dall’esperienza specifica del suo tempo, esplicitamente al di là della controversia tradizionale, consolidata, fra l’attesa messianica dell’ebraismo e la fede nel Messia cristiano,

fra la fede in un Messia di cui si attende che venga a stabilire il regno di Dio alla fine del tempo e la fede nel messia che ha già redento il mondo e che tornerà a reggere il mondo alla fine del tempo. La differenza fra messianismo ebraico e cristiano perde di significato dal momento che Simone Weil ricusa la fede nella redenzione quale evento temporale, come un fatto compiuto o da compiersi in uno specifico momento storico una volta per tutte (Taubes 1956, p. 12).

In questo commento di Susan Taubes risalente al 1956 la mistica di Simone Weil appare come una risposta alle esperienze storiche reali del suo tempo. Ed è soltanto sulla follia di questa lettura storica che diviene nota la polemica di Jacob Taubes formulata vent'anni più tardi contro il dogma di una rigida contrapposizione fra messianismo ebraico e cristiano nei discorsi postbellici di Scholem, e precisamente come critica a un atteggiamento in cui sono considerate in modo insufficiente le esperienze della guerra appena trascorsa per la riflessione delle certezze di storia della religione.

Il quadro personale e tematico delineato qui solo brevemente potrebbe commentarsi sotto diversi aspetti. Per la relazione intellettuale nella coppia Susan e Jacob Taubes è degno di nota che, nello stesso periodo in cui Susan scriveva le sue letture della Weil, Jacob, nel suo contributo su «La controversia fra ebraismo e cristianesimo. Uno sguardo alla loro differenza insolubile» (1953), descriveva ancora questa differenza, completamente sulla scorta di Scholem, come “confitto perpetuo fra il principio della legge e il principio dell'amore” (Taubes 1996, p. 98). Ma altrimenti si può stabilire una chiara vicinanza fra gli scritti di Susan Taubes risalenti agli anni '50, la precedente tesi dottorale sulla *Escatologia occidentale* (1947) di Jacob Taubes e i contributi tardi di quest'ultimo dagli anni '60 sino agli '80, soprattutto per quanto concerne la gnosi, nella fascinazione per il “principe del mondo” e anche nel confronto con Marcione. A questo proposito il saggio di Jacob Taubes su Marcione del 1984 e i suoi saggi su Heidegger del 1975 sono di particolare interesse (cfr. Taubes 1996).

Per contro, dopo gli studi sulla Weil, Susan Taubes è rapidamente scomparsa dal palcoscenico accademico come autrice di filosofia della religione. Invero dopo la tesi di dottorato ha insegnato per alcuni anni all'Istituto per le scienze religiose della Columbia University e dopo è stata per alcuni anni attiva come curatrice della Collezione Bush della medesima Università. In questo contesto sono state da lei editate antologie con miti e racconti dei nativi americani. E tuttavia in seguito di suo è apparso soltanto un saggio piuttosto piccolo, una lettura della *pièce* teatrale di Genet *I neri* con il titolo «Cade la maschera bianca», pubblicato nel 1963 nella rivista *Tulane Drama Review*, due anni dopo la separazione da Jacob Taubes. Questo evento biografico per contro ha

dato il titolo alla sua prima opera letteraria di una certa consistenza, lo sconcertante romanzo *Divorziare* [*Divorcing*], apparso negli Stati Uniti nel 1969. Nello stesso anno, poco dopo questa pubblicazione, Susan Taubes si è tolta volontariamente la vita. Questo romanzo che è strutturato dalla prospettiva autobiografica di una morta, la narratrice Sophie Blind, e il cui modo di esposizione alterna immagini oniriche, immagini della memoria, scenari satirici e fantastici e racconti molti realistici dalla quotidianità di un'intellettuale donna (cfr. Weigel 2003), tocca in parecchi punti la storia della vita dell'autrice¹⁵.

Può essere che le proprie esperienze della cacciata che costituiscono l'indice storico dei suoi studi filosofici e di storia della religione abbiano acuito tanto prematuramente il suo sguardo per la "teologia negativa" della modernità. In ogni caso il gesto della sua scrittura è contrassegnato meno da una prospettiva di storicizzazione che non dai momenti di un'attualizzazione inespresa. In ciò non è facile rappresentare quale atteggiamento l'autrice stessa assuma rispetto alle figure di pensiero della teologia negativa da lei descritte e alle tracce silenziose di citazione dell'eresia gnostica. Probabilmente vale per lei stessa questa saggezza che, nell'exkursus sulla gnosi storica nel suo saggio su Heidegger descrive come atteggiamento necessario di un sapere che è contaminato dalla gnosi: "la gnosi, la 'conoscenza' che contiene l'insegnamento della via della redenzione, è in sé stessa un passo del dramma della redenzione. La conoscenza (gnosi) non è oggettiva; non è semplicemente la narrazione di uno spettatore *sulla* redenzione; essa forma un momento interno costitutivo del processo di redenzione" (Taubes 1954, p. 160). Un simile atteggiamento non ha nulla a che fare con l'immedesimazione sentimentale [*Einfühlung*]. Ciò si fa chiaro particolarmente nel modo singolare in cui Susan Taubes riesce, nella sua esposizione degli scritti di Simone Weil, a legare insieme una critica lucida all'universalizzazione delle esperienze storiche e una interpretazione assolutamente libera da pregiudizi delle posizioni critiche della Weil rispetto all'ebraismo. Così alla fine del saggio «Il Dio assente» si dice, nel contesto di una discussione delle implicazioni sociali e degli effetti politici della teologia negativa di Simone Weil, la cui mistica è ribaltata in una sorta di religione della sofferenza:

¹⁵ Nata nel 1928, nipote del rabbino capo di Budapest, nel 1939 l'undicenne Judith Susan Feldmann è emigrata negli Stati Uniti con il padre, psicoanalista. Lì durante l'università ha conosciuto Jacob Taubes, di cinque anni più anziano, già dottore in filosofia e rabbino, nato a Vienna e trasferitosi nel 1936 a Zurigo, e l'ha sposato all'età di 21 anni, nel 1949. Per la biografia cfr. la postfazione di Christina Pareigis nella corrispondenza (Taubes 2011, 259-288).

La purezza dell'esperienza della Croce da parte di Simone Weil e il suo desiderio genuino di identificazione con gli offesi e gli oppressi rendono la sua religione della sofferenza ancor più tragica. Giacché il suo ateismo mistico offre una religione agli afflitti soltanto al prezzo di bendare gli occhi a se stessi di fronte al fatto di coloro che approfittano della loro afflizione e che perseguono i propri fini di conseguenza (Taubes 1955, p. 15).

Queste riflessioni sul prezzo dell'ateismo mistico al tempo dei rapporti totalitari sono da lei criticate come una trasformazione della teologia negativa in una teodicea negativa. Con l'aiuto di questa viene misconosciuta una perdita di coscienza storicamente condizionata poiché essa appare come segno delle creature di Dio: "ma non è anche Simone Weil colpevole nel suo modo di progettare nell'essere divino l'impotenza e la mancanza di speranza di una società umana particolare?" (p. 16). Ma, considerato dalla prospettiva dell'essere umano, ciò sarebbe soltanto un attacco alla giustizia umana.

Nonostante questa chiara critica alle implicazioni della mistica della Weil nei rapporti di violenza della storia, nel suo secondo saggio sulla Weil Susan Taubes ha cercato di forzare le resistenze rispetto a una recezione degli scritti della Weil nei circoli ebraici, tentando di chiarificare la sua ostilità rispetto all'Antico Testamento e ad alcuni principi, come per esempio il rifiuto, da parte della Weil, della rappresentazione del Dio della stirpe e dell'idea dell'elezione, come anche la sua critica radicale alla spiritualizzazione cristiana del Dio veterotestamentario. A questo proposito gli scritti della Weil sono discussi da un punto di vista di storia della religione ricorrendo fra l'altro alle loro tracce gnostiche della tradizione.

Sia che siamo d'accordo con l'interpretazione di Simone Weil o meno, [resta] il fatto che cercheremmo in vano uno spirito di grazia ed equità nelle cronache veterotestamentarie delle Guerre di Yahweh. E dobbiamo rimproverare a Simone Weil una ingenuità quasi incredibile nell'applicare il criterio di una coscienza spirituale altamente evoluta a un testo primitivo quando questo testo funge di fatto come liturgia della comunità ebraica e i suoi simboli permangono nel pensiero religioso ebraico?¹⁶.

Un secolo dopo la fine della guerra questa presa di posizione di vasta portata sulla critica della Weil ai dogmi centrali di un ebraismo ortodossi "nei circoli ebraici" deve essere interpretata come un atteggiamento non proprio temporaneo. Questo testimonia una singolare indipendenza intellettuale della ventottenne. Diversamente da questa comprensione che ella mostra per la critica della Weil ad alcuni dogmi dell'ebraismo, la sua valutazione del significato politico della religione

¹⁶ Susan Taubes, «Il caso di Simone Weil», dattiloscritto, p. 8.

della sofferenza, mediante la quale – così la Taubes - la Weil a modo suo avrebbe reso sé stessa colpevole, è tuttavia molto più inequivoca. Il concetto del tragico in questo contesto – nella frase che “la religione della sofferenza” di Simone Weil sarebbe “ancor più tragica” – si ricollega ancora una volta alle proprie riflessioni sul tragico. Dato che ivi Susan Taubes ascrive significato e dignità all’azione tragica, deve ritenersi che parimenti attribuisce al tentativo della Weil, di fronte alle esperienze storiche del suo tempo, di rimanere fedele al pensiero della redenzione, nonostante il misconoscimento dell’effetto politico di questo e nonostante le implicazioni ad esso collegate, lo status di azione storica.

Copyright
Stamen 2016

Bibliografia

- Ingeborg Bachmann: *Werke*, a cura di Ch. Koschel/I. v. Weidenbaum/C. Münster, tomo 4, München 1978.
- Bultmann: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandanischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XXIV, 1925.
- Id.: *Das Urchristentum*, Zürich 1949.
- Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis (1934)*, IV ed., Göttingen 1964.
- Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, a cura di J. Mattern/G. Motzkin/S. Sandbank. Berlin 2001.
- Thomas Macho: Moderne Gnosis? Zum Einfluß Simone Weils auf Jacob und Susan Taubes. In: *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, a cura di R. Faber/E. Goodman-Thau/Th. Macho, Würzburg 2001. pp. 545–560.
- Christoph Marksches: *Die Gnosis*, München 2001.
- Stéphane Mosès/ Sigrid Weigel (a cura di): *Gershom Scholem – Literatur und Rhetorik*. Köln 2000.
- Jean-Francois Lyotard /Eberhard Gruber: *Ein Bindestrich zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘*, Düsseldorf/Bonn 1995.
- Christina Pareigis: The Connecting Paths of Nomads, Wanderers, Exiles. Stationen einer Korrespondenz. In: S. Taubes, *Die Korrespondenz* (2011), pp. 259–288.
- Jacob Taubes: *Gespräch mit Peter Sloterdijk (Januar 1987)*, manoscritto inedito, Bergisch-Gladbach 1987.
- Id.: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, a cura di Aleida Assmann/Jan Assmann/W.-D. Hartwich *et alii.*, München 1996.
- Susan Taubes: Albert Camus: L'Homme Révolté- Prais, Gallimard 1951. In: *Iyyun. A Hebrew Philosophical Quarterly* 3 (July 1952), p. 173–175.
- Id.: «The Nature of Tragedy», in *The Review of Metaphysics* VII. 2. Issue No. 26 (Dec.) 1953, pp. 193–206.
- Id.: The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilismus, in: *The Journal of Religion* XXXIV. 3 (July) 1954. pp. 155–172.
- Id.: The Absent God, in: *The Journal of Religion* XXXV.1, 1955. Chicago, pp. 1–16.
- Id.: The Case of Simone Weil. Dattiloscritto inedito in lingua inglese (1956). Traduzione tedesca senza indicazione di luogo e anno dell'originale: Das Rätsel Simone Weil, in: *Der Pfahl – Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft* IX (1995), pp. 205–220.
- Id.: The White Mask Falls. In: *Tulane Drama Review* 7.3, 1963. pp. 85–92.
- Id.: *Divorcing*. Novel. New York 1969. In traduzione tedesca: *Scheiden*. Roman. München 1997.
- Id.: Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951, in due tomi, München 2011 e 2013.
- Sigrid Weigel: Die Religionsphilosophin Susan Taubes. “Negative Theologie” als Kulturtheorie der Moderne. In: B. Greiner/ Ch. Schmidt (a cura di): *Arche*

Noah. *Die Idee der 'Kultur' im deutsch-jüdischen Diskurs*. Freiburg i. Breisgau. 2002. pp. 383-401. In traduzione inglese.: *Between the Philosophy of Religion and Cultural History: Susan Taubes on the Birth of Tragedy and the Negative Theology of Modernity*. In: *Telos*. Nr. 150, Spring 2010, pp. 115-135.

Id.: Susan Taubes und Hannah Arendt. Zwei jüdische Intellektuelle zwischen Literatur und Philosophie, zwischen Europa und USA. In: *Jüdische Intellektuelle im 20. Jahrhundert. Literatur- und kulturgeschichtliche Studie*, a cura di A. Huml/M. Rappenecker, Würzburg 2003, pp. 133–149.

Id.: Hinterlassenschaften, Archiv, Biographie. Am Beispiel von Susan Taubes. In: *Spiegel und Maske. Konstruktion biographischer Wahrheit*, a cura di Bernhard Fetz/ Hannes Schweiger. Wien 2006, pp. 33-48.

Copyright
Stammen 2016

Abstract

L'articolo presenta la filosofa e scrittrice Susan Taubes (nata Feldman, Budapest, 1928 – New York, 1969) le cui riflessioni su “Il Dio assente”, sorte nell'orizzonte del dopoguerra, sono tuttavia di grande attualità per gli attuali interessi teorici sulla soglia fra teoria della cultura e filosofia della religione. Il confronto della teorica ebraica con la filosofia tedesca (Nietzsche, Heidegger), da lei intesa come “teologia di contrabbando” (“smuggled theology”), con la gnosi, con Simone Weil, l'antropologia culturale americana contemporanea e la storia della tragedia vengono interpretati come contributi a una “Teologia Negativa”, ovvero come “pensiero ebraico in un mondo senza Dio”. L'autrice dirige il “Susan Taubes Archiv” presso il *Zentrum für Literatur- und Kulturforschung* a Berlino ed è curatrice degli scritti di Susan Taubes (*Schriften von Susan Taubes*) presso l'Editore Fink a Monaco, tra i quali sono apparsi: *Susan Taubes. Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950–1951*, curato e commentato da Christina Pareigis, 2 voll., Fink, München 2011/2013 e *Prosaschriften*, curato e commentato da Christina Pareigis dalla versione statunitense di Werner Richter, Fink, München 2015.

The article presents the philosopher and writer Susan Taubes (born Feldman, Budapest, 1928 - New York, 1969), whose reflections on “The absent God”, although emerged in the horizon of the postwar period, are of great relevance to current theoretical interests about the threshold between cultural theory and philosophy of religion. The comparison of the Hebrew theoretician with the German philosophy (Nietzsche, Heidegger), which she understands as “smuggled theology”, with Gnosis, with Simone Weil, with the contemporary American cultural anthropology, and the history of tragedy are here interpreted as contributions to a “Negative Theology” or as a “Jewish thought in a world without God”. The author directs “Susan Taubes Archiv” at the Zentrum für Literatur- und Kulturforschung in Berlin and is the editor of Susan Taubes writings at Fink Verlag in Munich. Among others, published writings are: Susan Taubes. Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951, edited and commented by Christina Pareigis, 2 vols. München: Fink 2011/2013 and Prosaschriften edited and commented by Christina Pareigis from American version Werner Richter, München: Fink 2015.

Keywords: cultura ebraica, teologia, gnosi, antropologia culturale