

LUCIANO TRIPEPI

**Jacob Taubes di fronte al *Politisch-theologisches Fragment*  
di Walter Benjamin: rischio ermeneutico e limiti dell'interpretazione**

[Jacob Taubes on Walter Benjamin's *Politisch-theologisches Fragment*:  
Hermeneutic Risk and Limits of Interpretation]

SINTESI. L'intenzione di questo saggio è esplicitamente critica: mettere in discussione l'interpretazione che Jacob Taubes compie del *Frammento teologico-politico* e delle mature *Tesi sulla storia* di Walter Benjamin. L'autore contesta l'eccessiva veemenza nella polemica da parte di Taubes, soprattutto nei confronti di studiosi come Scholem, polemica che ha lo scopo di introdurre un'ascendenza teologica, del tutto discutibile, di Walter Benjamin, definito cristiano-marcionita. Inoltre, contrasta l'intento taubesiano di costituire catene di apparentamento, sino addirittura alla configurazione di linee storiche d'influenza, come quella che da Paolo di Tarso e da Marcione giungerebbe a Bloch e a Benjamin, considerati nella loro indistinta natura di marxisti mistici. L'autore intende invece dimostrare l'autonomia e l'originalità del percorso di Benjamin e, pertanto, liberarlo dall'eccesso d'azzardo ermeneutico di Taubes.

PAROLE CHIAVE: messia, redenzione, caducità, scopo, fine

ABSTRACT. The intention of this essay is explicitly critical; it queries Jacob Taubes' interpretation of the *Theological-Political Fragment* and the late *Theses on History* by Walter Benjamin. The author disputes Taubes's excessive vehemence in his polemics, especially towards scholars such as Scholem. The aim of this is to introduce a questionably theological ancestry of Walter Benjamin defined as Marcionite Christian. Furthermore, it also challenges Taubes's intention of establishing chains of affiliation, even up to the configuration of historical lines of influence, such as that which from Paul of Tarsus and Marcion would reach Bloch and Benjamin, considered in their indistinct nature as mystical Marxists. The author of this essay instead intends to demonstrate the autonomy and originality of Benjamin's path and, therefore, to free him from the excess of hermeneutical risk.

KEYWORDS: Messiah, Redemption, Transience, Purpose, End

## Premessa

Singolare destino quello del *Politisch-theologisches Fragment* di Walter Benjamin, il cui stesso titolo è esposto, sin dal suo ritrovamento, all'incertezza della datazione, molto tarda per Adorno, molto giovanile per Scholem e, con qualche ipotetica spinta in avanti di un paio d'anni, per i curatori delle *Gesammelte Schriften* (= *GS*).

Per quanto, nel dibattito odierno, si sia concordi riguardo alla perdurante incertezza sull'esatta collocazione cronologica – dai più individuata, comunque, all'inizio degli anni Venti –, il punto decisivo rimane invece quanto della linea ermeneutica posteriore sia rimasto influenzato (e anche sviato) dalla ricchezza esplosiva di temi così rilevanti in termini filosofici, teologici e storico-politici.

Il nugolo delle interpretazioni che si sono succedute nel corso del tempo ha cercato di setacciarne i livelli di profondità teologico-teoretica e, con esiti diversi per efficacia nell'approccio e nella forza analitica, ha pagato dazio a limiti di diversa origine, che paiono comunque ben radicati negli orizzonti di precomprensione degli stessi interpreti di fronte al carattere criptico, ellittico e allegorico di un breve testo incompiuto, saturato semanticamente e simbolicamente dall'autore in ogni lemma, in ogni enunciato, sino a diventare oggetto di ermeneusi disperante per ogni lettore attento.

La pluralità dei tentativi di avvicinamento non solo è un rovetto intricato e spinoso, ma tradisce anche stili di lettura (compreso il nostro) agonici e divergenti sino alla tensione bruciante, come nel caso di Taubes, la cui polemica senza pausa nei confronti di Scholem incombe sull'approccio interpretativo del testo di Benjamin, per disporsi, fin troppo animosamente, in una terra di confine dove, a nostro parere, non si manifesta una vera critica della violenza mondana vigente, se non con gli stilemi di un radicalismo spesso di facciata.

Questo ci pare il *primo nucleo* di difficoltà nell'analisi testuale del *Fragment*, perché i differenti atteggiamenti interpretativi, nel caso di Scholem e di Taubes, assumono il carattere d'indice del rischio di sviamento, sintomo dei limiti, per ragioni molto diverse, del loro approccio ermeneutico: l'affetto, la cautela partecipata, che limita il dissenso allo squilibrio in tensione sulla bilancia che pesa la stessa tradizione teologico-filosofica monoteistica, da parte di Scholem; la tracimante passione polemica, sino all'aggressività, tesa più che a sviscerare il senso del testo quasi a *destrutturarlo*, in modo deflagrante, più che a *decostruirlo* analiticamente, nel caso di Taubes.

Intorno a questa tesa opposizione polare si allargano i cerchi espansivi della successiva linea interpretativa europea.

Indubbiamente, pare che si sia rinunciato quasi sempre a studiare *in se stesso* il testo nella sua autonomia e lo si sia inevitabilmente avvicinato con esiti differen-

ti, più o meno convincenti, o all'influenza neokantiana coeva e precedente, soprattutto di Hermann Cohen, oppure come semplice premessa anticipante delle mature *Tesi sulla storia*, sulla base, del resto, della stessa rilettura proposta da Benjamin a Adorno nel corso di una celebre giornata trascorsa insieme a Sanremo nel 1937.

Il carattere unilaterale di entrambi questi approcci interpretativi è il *secondo nucleo* direttivo della nostra disamina critica, che definirei *adialettico* in riferimento a entrambi gli interpreti, e da cui discende una visione monca antitetica o disgiuntiva – e, in alternativa, continua o discontinua – dell'intera opera di Walter Benjamin.

Il *terzo nucleo* teoretico-ermeneutico è direttamente legato all'analisi del testo e alla costruzione, più o meno consistente, di nuove costellazioni autoriali attorno a Walter Benjamin, utilizzate sia nel tentativo di approfondire l'analisi comparativa intertestuale con altri pensatori, sia con l'obiettivo di tracciare nuove configurazioni e legami concettuali analogici, oltre che per proporre ardite costellazioni teologico-filosofiche.

### 1. *I limiti della ragione ermeneutica: Benjamin marcionita inconsapevole*

Per quanto il *Fragment* sia un'ardua introduzione spezzata, i suoi primi due periodi si offrono all'analisi in modo perentorio, quasi icastico: solo il Messia stesso *compie* tutto l'accadere storico, e precisamente nel senso che egli soltanto redime, *compie e crea la relazione* fra lo storico, il messianico e il profano stesso. Perciò, nulla di storico può voler porsi da se stesso *immediatamente in relazione* al messianico<sup>1</sup>.

Ciò che colpisce è qui la ripetizione simmetrica, dall'alto al basso, del termine relazione [*Beziehung*]: la prima volta come *relazione istitutiva e creativa*, introdotta dal suo unico autentico autore. La seconda volta come *relazione agita* nell'eterna tensione dell'immediatezza storica dal rilucere del messianico verso l'incontro nella pienezza redentiva a opera del Messia.

Ci sembra impossibile, sulla base del testo, qualunque lettura *dualistica* in senso radicale, come anche una lettura gnostica o marcionita di questa relazione oppositiva, la cui natura e qualità dialettica sembrano smarrirsi completamente alla luce dell'interpretazione taubesiana di Benjamin come marcionita moderno, come portatore di una eresia cristiano-paolina, come mero interprete solidale dello *Spirito dell'Utopia* di Ernst Bloch nella sua prima versione (1918).

<sup>1</sup> Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia. Frammento teologico-politico*, 1920/1921, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 254-255.

Per quel che possiamo cogliere dal diretto riferimento di Benjamin, immediatamente successivo nel testo, al *Geist* blochiano e all'importanza di quest'opera – a un libro che, «nonostante gli enormi difetti, è dieci volte migliore dell'autore»<sup>2</sup> –, ciò che appare evidente è la carica di opposizione da parte di Benjamin contro ogni teocrazia storica fondata in termini di teologia politica, in breve contro ogni teologia politica. Nulla sappiamo della recensione progettata al riguardo.

Taubes, nel suo furore polemico nei confronti di Scholem, utilizza il Benjamin del *Fragment* e delle *Tesi*, costruisce, in modo provocatorio e molto approssimato, una configurazione ideale che, a suo giudizio, costituirebbe una vera e propria costellazione concettuale:

In Ernst Bloch è chiara l'idea che «l'utopia del messianismo si oppone complessivamente» alla dottrina della creazione. Anche nella sua opera tarda, *Ateismo nel cristianesimo*, del 1968, egli ricorda ancora l'insegnamento di Marcione come «scandalo audace» che lascia in consegna la parola d'ordine dell'Anti-tesi: anti-«legge», anti-«giustizia», anti-«creatore e reggitore del mondo».<sup>3</sup>

Ma se il ritratto gnostico-marcionita, che Taubes propone con tanta decisione, si adatta in modo abbastanza plausibile ad alcuni tratti dell'opera blochiana, gli stessi ulteriori riscontri testuali della prima edizione del *Geist* (1918) rendono di fatto impossibile l'ordito di una nuova costellazione (zeloti, Paolo, Bar Kochba e Marcione) che, «con l'ausilio di Bloch (e di Benjamin)», bisognerebbe, per Taubes, strappare al conformismo della retorica ecumenica ufficiale<sup>4</sup>.

Una tessitura di tal genere sopprime l'autonomia della linea teoretica di Benjamin, la cui svolta materialista “legendaria”, secondo le parole di Taubes, viene costretta in un legame “plastico” con il «marxismo mistico» di Ernst Bloch<sup>5</sup>.

Ebbene, che l'influenza di Marcione sia palese nel testo blochiano, che la sua presenza sia fatta confluire con l'ortodossia nei termini del messianismo utopico, che il ruolo del «grand'uomo»<sup>6</sup>, del grande eretico, del dispreziatore della divinità demiurgica del vecchio testamento, dell'apostolo del dio straniero a questa terra, sia una posizione documentabile, con qualche cautela, sulla base dell'analisi testuale della prima edizione del *Geist*, ciò però non giustifica in alcun modo la

<sup>2</sup> Cfr. W. Benjamin, *A Ernst Schoen*, 19.9.1919, a cura di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 55-56.

<sup>3</sup> Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin – Un marcionita moderno*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017, p. 71.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 72.

<sup>6</sup> Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, Berlin 1918, p. 330.

configurazione d'apparentamento con la linea appena abbozzata nel *Fragment* da parte di Benjamin, né tantomeno con le *Tesi sulla storia* successive.

Se la linea di sovrapposizione tra Benjamin e Bloch è il rifiuto della teocrazia in senso politico, il che sembrerebbe un dato testuale inconfutabile, l'intera visione messianica di Benjamin, il suo campo reciproco di tensione differenziata, la sua prospettiva escatologico-apocalittica, sono ben divergenti dall'intenzione blochiana, diretta invece a un'ontologia futurologica del "non ancora" e a una filosofia della speranza utopica<sup>7</sup>.

Ci sembra, invece, che la traiettoria teologico-filosofica di Benjamin sia del tutto estranea alla matrice marcionita e al suo parziale assorbimento blochiano.

Tagliare i ponti con l'antica tradizione non è certamente nelle intenzioni di Benjamin, né tantomeno eludere, depurare, interrompere il contatto, così come si evince da possiamo ricostruire del Vangelo di Marcione e dei testi perduti decisivi come le *Anthiteseis*<sup>8</sup>.

Nella lettura, oltremodo radicale, di Paolo compiuta da Marcione, la cristologia ebraica e quella del vangelo sono incompatibili perché parallele alle rispettive antropologie di interiore ed esteriore, sensibile e spirituale<sup>9</sup>.

Marcione adotta, in coerenza con il medioplatonismo, la cristologia dello *spiritus salutaris*, venuto non *secundum carnem* ma a somiglianza della carne, come salvatore delle anime, della *salus aeterna* dell'uomo interiore, mentre la *salus externa* della carne rimarrebbe all'antica Israele.

A stretto rigore, tale visione cristologica non coincide affatto con il Messia del *compimento* che pone fine alla storia, l'integralità della salvezza sarebbe al di fuori della sua portata, sarebbe un Messia spiritualizzato ma dimezzato, certamente non quello del fondamentale primo periodo del *Fragment*.

Inoltre, il messianico intrecciato all'eterna caducità della natura non è certamente *nihil negativum*, ma un possibile storico-naturale che tende alla felicità, secondo la stessa espressione di Benjamin.

Ciò che è abissalmente divergente da Marcione, nella prospettiva di Benjamin, è il carattere redimibile della stessa natura, il suo essere disseminata di deboli

<sup>7</sup> Sulla questione del rapporto tra Benjamin e Bloch, cfr. S. Marchesoni, *Benjamin versus Bloch. Il Frammento teologico-politico come critica dello spirito dell'utopia*, in G. Guerra- T. Tagliacozzo (edd.), *Felicità e Tramonto. Sul frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 111-124.

<sup>8</sup> Cfr. Marcione, *Il Vangelo di Marcione*, a cura di C. Gianotto e A. Nicolotti, Einaudi, Torino 2019. Su Marcione, vedi anche l'importante monografia di J.M. Lieu, *Marcion and the making of a heretic*, Cambridge University Press, New York 2015.

<sup>9</sup> *Ibi*, pp. 26-27.

schegge messianiche, la sua capacità di tendere a – seppure indirettamente, non di *differire* – l'avvento del Regno.

Dario Gentili sottolinea giustamente come in Benjamin il passato presenti in ogni istante [*Augenblick*] la premessa *kairologica* della propria redenzione: non è il futuro del “non ancora” blochiano, ma questo giorno disgregato, questa monade, l'intenzione che rinnova la *dynamis* e la tensione catastrofica verso la felicità: «Il banchetto di Benjamin è già sempre approntato per il messia, mentre quello di Bloch, per essere consumato, deve attendere la *fine* della storia, quando tutti gli ospiti avranno preso il loro posto a tavola: molti di loro sono attesi dal futuro»<sup>10</sup>.

Ma se il *giudizio finale* in Benjamin non può avere l'importanza di una esposizione trasparente della verità come totalità, e su questo conveniamo ancora con Gentili, ciò significa, tuttavia, che la redenzione si possa *mostrare* nel processo eterno della tensione verso la felicità, ed è arduo sostenere che tra l'uomo e Dio esista un *abisso incolmabile* che non preveda la mediazione del Cristo.

Se Cristo è il Messia, il vincitore dell'Anticristo, allora raccoglie l'integrale attualità redentiva che pone fine alla Storia, ne giustifica la totalità della salvezza, ma non costituisce lo scopo della storia, altrimenti sarebbe teocrazia storico-mondana, ovvero si autorappresenterebbe sul vuoto fondamento nichilistico di ogni teologia politica.

Nel frammento è pertanto impossibile scindere completamente il piano della fine della storia da quello del *contromovimento* storico-tensivo radicato nella natura, che implica *anche* l'agire catastrofico di ogni politica mondiale, di ogni teologia politica, fosse pure una *controteologia politica*, fosse pure una teocrazia anarchica del tutto ossimorica.

È proprio Benjamin a esordire nel *Fragment* sottraendo al piano storico-profano ogni possibilità di compimento per attribuirla unicamente al Messia, ma, al tempo stesso, per definire il piano della natura messianica in termini di tensione approssimante. Non di congiunzione, non di vuota identità astratta, ma di *relazione redentiva*.

È la teologia politica che mostra l'illusorietà nichilistica di ogni teocrazia politica, non la tensione redentiva del passato sul piano della storia presente, di ogni possibile arresto dialettico, di ogni attimo della memoria integrale salvifica di infinite generazioni oppresse.

Né l'esame critico dell'associazione a Marcione e a Bloch, né l'analisi testuale attenta dei concetti di Messia, del campo di forza della relazione tra Messia, messianico e storia, oltre che del carattere messianico della natura, rendono pertanto plausibile la linea interpretativa di Taubes.

<sup>10</sup> Cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 169.

Il carattere veemente e polemico sia del saggio sul Benjamin presunto cristiano-marcionita, sia delle pagine successive dedicate alle *Tesi*, rivela come l'obiettivo di Taubes sia più la delegittimazione delle posizioni di Scholem e di Buber che una ermeneusi effettivamente rispettosa del testo.

Un esempio ulteriore è la ricostruzione taubesiana della genealogia storico-filosofica e delle influenze teoretiche sul pensiero di Benjamin, soprattutto nelle tarde tesi sulla storia.

Taubes attribuisce a Benjamin una posizione da frangia esterna radicale, in questo caso cristiano-marcionita, in modo da opporla alla linea interpretativa sul messianismo ebraico tipica di Scholem, che è invece affettuosamente preoccupato dall'avvicinamento, per lui inesplicabile, di Benjamin al materialismo storico<sup>11</sup>. Su questo argomento, per motivi opposti, entrambi gli interpreti tendono a giudicare criticamente la natura reale della svolta di Benjamin verso il materialismo storico nella seconda metà degli anni Venti, entrambi sottovalutando l'autonomia e l'originalità della sua posizione.

## 2. *Il cibo, le vesti e il Regno di Dio (intorno a Hegel, Marx e Benjamin)*

C'è un testo, relativamente vicino al *Fragment*, in cui Benjamin, rispondendo alle perplessità filosofico-teologiche di Scholem sulla propria svolta materialistica, rende chiari ed espliciti alcuni nodi problematici dell'approdo al materialismo storico, proprio *nei suoi termini problematici e nella sua irriducibile singolarità*: è la lettera a Scholem del 29 maggio 1926<sup>12</sup>.

Questa missiva, lunga e dettagliata, esplicita non solo la natura peculiare del suo rapporto con il marxismo critico, ma ne delinea in modo incontestabile i limiti e le opportunità, offrendo una chiave interpretativa della strada percorsa successivamente al *Fragment*.

Se Benjamin, in risposta a Scholem, riconosce di voler abbandonare la sfera *puramente teoretica*, questo mutamento di atteggiamento avviene sulla base di un compito che deve essere *deciso*, a ogni istante, lungo due forme, nell'osservanza religiosa o politica.

<sup>11</sup> Scholem sa molto bene come la posizione di Benjamin sia irriducibile alla propria tripartizione tra redenzione restaurativa, radicale e utopica, a differenza del posto che, con molte riserve, assegna a Bloch in riferimento alla terza variante. Cfr., al riguardo, G.G. Scholem, *Per comprendere l'idea ebraica nell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, p. 335, n. 2.

<sup>12</sup> Cfr. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem e T.W. Adorno, tr.it. di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 144-145.

E qual è la natura della decisione per l'una o per l'altra? Benjamin scrive:

Non posso ammettere una *differenza* tra queste due osservanze, nella loro quintessenza. Ma *neanche una mediazione*. Parlo qui di un'*identità* che si rivela solo nel loro *paradossale rovesciarsi* dell'una nell'altra (in entrambe le direzioni), e dato l'indispensabile presupposto che ogni considerazione dell'*azione* proceda con sufficiente libertà da scrupoli e riserve, e radicalmente nel suo senso. Proprio per questo il compito non è dato una volta per tutte, ma deve essere deciso ogni istante. Ma deve essere *deciso*. Un'*identità* di queste sfere diversa da quella del rovesciamento pratico può esistere (c'è certamente), ma ci porta, noi che volevamo cercarla qui e ora, profondamente fuori strada.<sup>13</sup>

Nonostante l'insufficienza della *metafisica materialistica*, secondo le stesse parole di Benjamin, e dello stesso materialismo storico, nei termini che saranno definiti programmaticamente nelle *Tesi* e, anche se i metodi anarchici e gli scopi comunisti vengono da lui definiti «inservibili i primi e assurdi e inesistenti i secondi», per chi pensa sempre teologicamente (in conformità alla dottrina talmudica dei quarantanove livelli di significato)<sup>14</sup>, ciò non significa che non abbia valore l'*azione* comunista, «perché essa è il *correttivo* dei suoi scopi, e perché non esistono scopi *politici sensati*»<sup>15</sup>.

È una lezione autoriflessiva, il cui carattere regolativo è pari all'icastico frammento coevo nel quale Benjamin definisce la politica come la realizzazione [*Erfüllung*] di un'umanità non intensificata, non potenziata<sup>16</sup>.

In *Welt und Zeit*, testo illuminante dello stesso periodo, Benjamin annota, seppure in forma schematica, delle intuizioni folgoranti, che avrebbero dovuto estinguere sul nascere molte polemiche ridondanti sulla natura nichilistica della politica mondana infissa nell'ultimo lembo del *Fragment*.

Se la storia è definita da Benjamin come «choc tra tradizione e organizzazione politica»<sup>17</sup>, secondo una chiara sintesi, collocata molto più tardi, la natura del nichilismo risiede nella stessa pretesa della teocrazia di configurarsi storicamente come l'organizzazione della forma politica: il cattolicesimo sarebbe appunto la forma

<sup>13</sup> *Ibidem*. Corsivi nostri.

<sup>14</sup> Cfr. W. Benjamin a Max Rychner, 7.3.1931, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 266.

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 146. Corsivo nostro. Il valore della *prassi*, per quanto *incompiuta*, è quanto di più lontano si possa immaginare non solo dalla teologia della *in-azione* di Barth, ma anche dalle coeve posizioni di Heidegger in *Sein und Zeit*.

<sup>16</sup> Cfr. W. Benjamin, *Welt und Zeit*, in *GS*, VI, *Fragmente, Autobiografische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, pp. 98-100.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

che ne sostiene la sovranità *infondabile*, minata da tutti i processi *a-narchici* della secolarizzazione e della razionalizzazione<sup>18</sup>.

Ma dentro il campo di tensione verso la felicità, che è la natura stessa trapassata da istanti redentivi, si combatte anche con le armi della violenza rivoluzionaria: questo è il grande processo di decomposizione che si contrappone alla distruzione che respira la violenza divina nel mondo terrestre.

Solo nella *comunità* e non nelle *istituzioni sociali* il divino si manifesta in modo non violento e potente. Solo nel mondo futuro la non violenza divina sarà superiore alla violenza divinizzata che deflagra nelle attuali manifestazioni demoniache e spettrali del sociale. Il Messia si ritrae proprio là dove l'agire catastrofico, come metodo della politica mondana, al confine con la sfera politica del profano, è legge della corporeità non in senso religioso.

Nel tentativo di rovesciare la relazione tra il nano gobbo della teologia e il manichino del materialismo storico, nei termini del primato della prima, Taubes compie dalla prospettiva terminale delle *Tesi* un analogo eccesso di forzatura interpretativa, la cui matrice risiede *in nuce* nel fraintendimento del senso del campo di forze della seconda parte del *Fragment*. Sia Hegel che Marx vengono letti come portatori di un criterio di *trasparenza*, di cui sia la *Fenomenologia dello spirito* che *Il Capitale* sarebbero i modelli epistemologici.

Tuttavia, né la celebre citazione di Hegel dalla Lettera a Knebel del 30 agosto 1807, né il riferimento al Marx del *18 brumaio* sembrano materiale di sostegno per la tesi che il materialismo storico e l'idealismo oggettivo vogliano rendere *trasparente* la storia come totalità, almeno non dal punto di vista del finito: né la fatica e la disperazione della negazione dialettica, fondata sulla asimmetria storica della coscienza, confitta tra inadeguata certezza finita e verità, né l'analitica del feticismo e dell'ideologia sembrano servire a questo scopo. Al contrario.

Il testo hegeliano è un vero e proprio capovolgimento ironico-dialettico del dettato evangelico di *Mt 5-7*, un capovolgimento materialistico in piena regola, in cui l'urgenza redentiva, di cui Marx è erede secolarizzato, è mantenuta come simbolo della tensione eterna nei processi della caducità naturale e della prova storico-profana, in maniera perfettamente coerente con la critica dell'inconsistenza

<sup>18</sup> È proprio Scholem ad annotare che, in quella fase, le vivaci discussioni con l'amico Benjamin permanevano nel solco di un *theokratischer Anarchismus*, da loro inteso come la risposta più significativa alla *forma mondana* del cattolicesimo, definito invece «falsa teocrazia terrena». Cfr. Benjamin, *GS*, VI, *Fragmente, Autobiografische Schriften*, cit., p. 689. Il rapporto aporetico tra forma nichilistica dell'ordine mondano e anarchismo del fondamento teocratico, nelle sue tragiche conseguenze ontologiche e storico-politiche, non è, a nostro giudizio, ancora del tutto pensato e chiarito.

impersonale della soggettività moderna, di cui i *Manoscritti* marxiani sull'alienazione sono la conseguenza espressiva diretta.

Il periodo successivo della lettera di Hegel, mai citato, mette alla berlina la parvenza anomica e alienata del nuovo protagonista della neonata società mediale: il giornalista, oggetto di curiosità [*Neugierde*] e quasi d'invidia [*Neides*] da parte di ognuno [*jedermann*]<sup>19</sup>.

Tra l'altro, l'obiettivo polemico di Benjamin è il marxismo della Seconda internazionale, il continuismo e l'evoluzionismo positivistico ottocentesco, certamente non il Marx del *18 brumaio* e, senza dubbio, non sulla linea che, come propone Taubes, dalla primazia della Teologia conduce al Messia e alla Redenzione.

Secondo Taubes, Benjamin, nei confronti di Marx, assumerebbe il compito di «correggere i presupposti metafisici propri della sua teoria della storia», e sostiene tale tesi addirittura contrapponendogli un singolo breve estratto dall'introduzione dell'opera storica marxiana: «La tradizione di tutte le generazioni morte pesa come un incubo sulle teste dei vivi» – intendendo questa figura come inane «supplica dei morti», addirittura antitetica alla carica redentiva dell'*adesso* di Benjamin.

In parole povere, la teoria della storia che Marx tratteggia nel *18 brumaio* sarebbe *corretta* da Benjamin, anzi ne divergerebbe nettamente. Questa posizione ci pare del tutto insostenibile.

In primo luogo, che Benjamin non segua la scolastica del rapporto struttura-sovrastuttura è per lui stesso un presupposto ovvio, il suo obiettivo è sempre il marxismo meccanicistico della Seconda internazionale, l'evoluzionismo e il continuismo storico.

In secondo luogo, l'adagio marxiano del “lasciare che i morti seppelliscano i morti”, non a caso presente in un testo di storia che è, al tempo stesso, prassi dell'*adesso* rivoluzionario, è componibile con il discorso di Benjamin sulla redenzione *del* passato e non dal passato: non vi è rivoluzione che non ascolti e non rammemorari la “supplica dei morti”, perché, dal punto di vista di Benjamin, ogni crisi rivoluzionaria è il cristallo unico di una possibilità di rottura redentiva<sup>20</sup>.

Indubbiamente, dal punto di vista del Marx storiografo del presente, è la rivoluzione del XIX secolo a doversi liberare dalla *superstizione del passato*, a lasciare che i morti seppelliscano i morti, ma proprio perché le rivoluzioni precedenti avevano bisogno di reminiscenze storiche per avere illusioni sul proprio

<sup>19</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Hegel an Knebel*, 30.8.1807, pp. 185-189, in id. *Briefe von und an Hegel*, b, I, 1785-1812, Meiner, Hamburg 1969.

<sup>20</sup> Cfr. K. Marx - F. Engels, *Werke*, 8, Dietz, Berlin 2009<sup>9</sup>, p. 115.

contenuto: «Prima la frase sopraffaceva il contenuto; ora il contenuto trionfa sulla frase»<sup>21</sup>.

Pertanto, che la rivoluzione del secolo XIX «non debba trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire», significa veramente per Marx, come sostiene Taubes, volersi liberare dai fantasmi del passato, dalle «suppliche dei morti», dal peso di tutte le generazioni morte che è come un incubo sulla testa dei vivi?<sup>22</sup> È accettabile un'interpretazione del testo marxiano in chiave di discontinuità radicale attualista, di frattura radicale orientata soltanto al futuro?

Se fosse così, rimarrebbe inesplicato non solo il fascino che tale testo esercita su Benjamin dal punto di vista della prassi rivoluzionaria, della teoria dell'azione, ma sarebbe anche una grave *diminutio* della potenza espressiva dialettica con cui Marx intende la crisi rivoluzionaria imminente, l'esatto contrario dell'obiettivo polemico di Benjamin, il marxismo scolastico e evolucionista della Seconda internazionale.

Ciò che interessa in particolare Benjamin è proprio la secolarizzazione realista del discorso messianico, la dialettica dei piani verbale e immaginale su cui si dispone il discorso marxiano nell'integralità del suo senso, anche nelle sue risonanze teologiche:

La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo [*wie ein Alp*] sul cervello dei viventi, e proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo venerabile travestimento e con frasi prese a prestito la nuova scena della storia.<sup>23</sup>

E, in tale serie di allegorici travestimenti nel corso della storia, prosegue Marx, «la *resurrezione dei morti* [*die Totenerweckung*] servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare le proprie lotte, non a parodiare le antiche; a esaltare la fantasia, i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma»<sup>24</sup>.

Non c'è nessuna garanzia che la rivoluzione si realizzi, né per Benjamin né per Marx, ma *può* realizzarsi: ciò da cui bisogna liberarsi è la superstizione dell'e-

<sup>21</sup> Cfr. K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, tr.it. di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 50.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 44.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 48.

terna ripetizione del passato e, al tempo stesso, con le stesse parole di Marx, dalla debolezza chiliastica che «perdeva ogni comprensione del presente, rapita nell'inerente esaltazione dell'avvenire»<sup>25</sup>.

Le rivoluzioni proletarie, invece, «criticano continuamente se stesse; interrompono ad ogni istante il loro proprio corso; ritornano su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo»<sup>26</sup>.

Ciò che è estraneo a Benjamin rispetto a Marx è l'integrale secolarizzazione del tempo messianico nella società senza classi, ciò che li unisce è il recupero integrale delle generazioni sconfitte nel sempre possibile salto [*Sprung*] dialettico della rivoluzione, il balzo di tigre che vendica il passato e non è affatto la sua superstiziosa citazione<sup>27</sup>.

### 3. *Improprie analogie: Benjamin, Paolo, Barth e il rischio ermeneutico*

La polemica di Taubes nei confronti di Scholem è forse il punto d'insorgenza di un complesso intreccio interpretativo che può essere considerato il presupposto della costituzione di genealogie il cui configurarsi ermeneutico-analogico è estremamente opinabile e di cui Benjamin appare come spettatore esterno alle linee di giudizio contemporanee e successive.

In primo luogo, la polemica verso Scholem spinge Taubes a delegittimare radicalmente la radice ebraica della teologia benjaminiana, per cui il Messia che compie la storia e sconfigge l'Anticristo, come già accennato, non è teologoumeno ebraico, ma ha la sua radice nella tradizione apocalittica cristiana.

A questa posizione unilaterale – e, ci pare, del tutto estranea alle intenzioni teoretiche di Benjamin – ha risposto molto bene Marramao in un interessante saggio quando, molto chiaramente, scrive che il Messia di Benjamin compendia tratti cristiani ed ebraici del Messia di *Rm* 10,4, che è l'unico vero sovrano che compie la legge di questo mondo, sospendendola.

Il nesso tra Benjamin e Paolo viene pertanto rinsaldato, anche con il riferimento a *Ts* 2,12 e con il supporto nicciano: Paolo non mira a contrapporre la Torah al mondo romano, ma a scardinare il nomos terreno in quanto tale<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 53.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 52.

<sup>27</sup> Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 47.

<sup>28</sup> Cfr. G. Marramao, *L'inatteso. Messianismo senza profezia*, "B@belonline", vol. 4, «Europa e Messia», Romatre-press, Roma 2008, pp. 239-249.

Marramao ritiene che Benjamin si sottragga alla retorica delle generazioni future, al carattere infuturante dell'attesa, così peculiare in Bloch, e – a nostro giudizio, a ragione – insiste sul carattere attivo della tensione redentiva sul piano storico.

Se l'autonomia della prospettiva di Benjamin viene rispettata, diventano però problematiche le ascendenze acquisitive sia del pensiero paolino, così profondo e così ambivalente, sia, di conseguenza, la lettura più celebre e discussa di quell'eredità, il *Römerbrief* di Barth.

Secondo Taubes, Paolo è uno zelota spirituale che si oppone totalmente a Roma, ma la mette in ginocchio rigettando la teocrazia politica che, invece, gli zeloti volevano realizzare.

È però molto difficile sostenere, come fa Taubes, che la “dichiarazione di guerra” paolina, separando la *legalità* infondata del dominio dall'autentica *legittimità* del Cristo, proprio nel destituire di fondamento ogni potere mondano, non istituisca, al tempo stesso, un'aporetica dipendenza dal teologico-politico di ogni configurazione storica successiva.

Se questa obiezione è quantomeno degna di discussione, allora l'audacia con la quale Taubes assorbe la lezione paolina e l'interpretazione barthiana, estendendola all'*hos mè* di 1Cor 7,29-31, è ancor più problematica nei confronti di Benjamin.

Che Benjamin sia un esegeta di *Rm* 8 è del tutto ammissibile, ma che la sua visione della fugacità sofferente sia riducibile ad attesa nella condensazione temporale del prossimo esaurirsi dei tempi, ciò ci sembra molto lontano proprio dal ritmo eterno della tensione alla felicità che traluce nella natura.

Che Benjamin mantenga l'opposizione ontologica tra Regno e Mondo, ciò non significa che tale opposizione sia una dicotomia assoluta, un dualismo di qualsivoglia natura: è la ripetizione per ben due volte del lemma *relazione* a documentarlo, la prima volta in senso creativo (è il Messia a istituirla), la seconda in senso recettivo-attivo, è la natura nel suo eterno tramontare che non solo è disseminata di schegge messianiche, ma è messianica in se stessa<sup>29</sup>.

Inoltre, è veramente possibile approssimare le righe del *Fragment*, soprattutto il concetto benjaminiano di nichilismo, ultimo brandello del testo, alla lettura barthiana del *Römerbrief*, come fa Taubes, insieme ad altri?

Se il nesso considerato è strettamente storico-contestuale, allora la prossimità delle tematiche, a cominciare da quella di secolarizzazione è un dato fattuale; se

<sup>29</sup> Cfr., in difformità dalla nostra impostazione, soprattutto sulla configurazione della linea Paolo, Barth, Benjamin sostenuta da Taubes, il bel saggio di V. Surace, *Messianismo e politica, Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, in C. Resta (ed.), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2017, pp. 32-53.

invece si estende tale vicinanza sovrapponendo il concetto di nichilismo in Benjamin all'interpretazione barthiana di *Rm* 12,21 e soprattutto 13,1, tale ipotesi mostra subito i limiti intrinseci della sua consistenza.

Come interpreta Barth la sottomissione alle autorità costituite, poiché non c'è autorità se non da Dio? Come giustifica la delegittimazione del *come se* nel tempo che si approssima al disgregarsi della scena di questo mondo, come se non ci fosse più il mondo?

La critica del diritto nella sua ingiusta realtà fenomenica da parte di Barth è assorbita criticamente da Benjamin come *Critica della violenza*, ma non è affatto limitabile a una semplice ripetizione impolitica del dettato paolino, la cui conseguenza indiretta è proprio lo spostamento sul *Christus imperator* di Peterson dell'aporia essenziale di negazione/riaffermazione della teologia politica in termini asimmetrico-restaurativi<sup>30</sup>.

Il significato di *Rm* 13 per Barth è una filosofia e una teologia dell'*in-azione*, lo stare sottomessi inteso non come un'azione, ma come un atto di conoscenza, la conoscenza *di fatto* che non abbiamo ragione.

Solo il Regno di Dio sarà per Barth la rivoluzione e l'ordine. L'*in-azione* è l'unica buona azione: «Anche la più radicale rivoluzione può soltanto contrapporre all'ordine esistente un altro ordine esistente»<sup>31</sup>.

Ogni rivolta contro l'esistente è, dal punto di vista di Barth, conferma dell'esistente:

Poniamo gli ordinamenti esistenti, lo Stato, la Chiesa, il diritto, la società, la famiglia ecc. nella loro totalità come soppressi dall'ordine originario di Dio, come il segno meno che si contrappone alla loro totalità: – (+a, +b, +c, +d).<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Una rilettura critica di tutte le opere di Erik Peterson, oltre l'*opus maius* che scatena la tardiva polemica di Carl Schmitt in *Teologia politica II*, consentirebbe di comprendere il circolo delle aporie labirintiche di ogni teologia politica e, al tempo stesso, di ogni riflessione che voglia semplicemente neutralizzarne la potenza demoniaca in termini conservatori, preservando un criterio di fondazione teocratica pura. A nostro parere, anche in questo Benjamin sfugge sia a Schmitt, a cui lo si accosta spesso acriticamente, che allo stesso Peterson, il quale offre il fianco dell'ambivalenza paolina alle critiche del giurista tedesco. Sull'argomento, si possono leggere utilmente: K. Anglet, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995, e anche il collettaneo a cura di G. Caronello, *Erik Peterson: la presenza teologica di un outsider*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2012.

<sup>31</sup> Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai romani*, tr.it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1989, p. 462.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 463.

La *grande possibilità negativa*, quella del sovvertimento impossibile, quella del corpo a corpo di Barth con la decisione autentica, con la sottrazione e la revoca della *hybris* prometeica, teme la violenza della reazione, ma teme ancor più il suo fratello rosso, il suo più grande pericolo: «l'uomo reazionario è per noi il pericolo minore, ma il suo fratello rosso è il più grande pericolo. Noi badiamo dunque al più grande, e vediamo il nostro compito nel condurre l'uomo rivoluzionario a perire per la gloria di Dio; olocausto particolarmente opimo!»<sup>33</sup>.

In queste espressioni inquietanti – sature di condizionamento storico – si contrae la forza teologica della posizione di Barth, il suo tentativo di *neutralizzazione* teologico-politica della lezione paolina, per quanto molto sbilanciata contro il pericolo rivoluzionario radicale, al fine di aprire e giustificare lo spazio per una teoria della *in-azione* verso lo spazio pubblico dell'autorità storica apparente, in quanto «non vi è autorità che non sia da Dio, e le autorità presenti sono ordinate da Dio»<sup>34</sup>.

La lettura barthiana di Paolo è, pertanto, quella che non legittima un ordine esistente ma inibisce la rivoluzione, anche con la forza: «Di fronte al ribelle l'autorità rappresenta il diritto sovrano della rivolta divina»<sup>35</sup>.

La grande analisi della *possibilità negativa* ci sembra proprio il rovescio del senso e della direzione della tensione messianica interna al campo di forze nel nucleo fruttifero del *Fragment* benjaminiano: a una filosofia della *in-azione* che pretende di capovolgersi nel positivo della temporalità decisa alla fede, disposta alla Grazia, ma anche alla forza repressiva di un'autorità mondana resa legittima dal diritto sovrano divino, Benjamin contrappone, invece, una vera e propria filosofia dell'*azione* che è, inevitabilmente, prassi finita, contraddittoria, attraversata dal suo opposto lacerante (il dolore), ma tesa alla felicità oltre il confine in cui anche la legge mosaica ha significato per i viventi.

È vero che, in Barth, *la grande possibilità positiva* si nutre della decisione alla libertà piena dell'amore, «perché pienezza della legge è dunque l'amore» [*Rm* 13,13], così come l'appello alla consapevolezza dell'attimo decisivo [*ho kairòs*] si integra perfettamente nella visione delle eterne schegge di presente messianico di cui parla Benjamin, ma l'intenzione dialettica che le alimenta, con buona pace di Taubes, è del tutto opposta in Benjamin.

Quest'ultimo si è nutrito e ha rielaborato le molteplici suggestioni provenienti dalle lettere di Paolo e dai testi epocali di Barth e di Bloch, pubblicati nell'eruzione incandescente della crisi dell'ordinamento storico-politico tedesco dopo il primo conflitto mondiale. Ma il suo pensiero matura sul piano dinamico di una dialettica

<sup>33</sup> *Ibi*, pp. 458-459.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 464.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 466.

inassimilabile, distanziandosi, proprio in quegli anni, anche dal compito profetico infinito del “messia dai mille occhi” di Hermann Cohen.

Benjamin compie teoreticamente un tragitto complesso e pieno di influenze plurali, che rende stucchevoli le rivendicazioni di appartenenza all’una o a all’altra tradizione, proprio perché indica, infine, uno schema *immaginale* della filosofia della storia, il quale configura il campo dialettico del Messia come colui che *compie e pone fine* alla storia *istituendo* la relazione asimmetrica con il profano e la sua tragica dialettica, tesa a esaudire il bisogno di redenzione dal dolore passato per mezzo della prassi finita, la quale può tendere, esclusivamente, all’approssimarsi del Regno.

### Conclusione

Tra le tante e fantasiose proposte di nuova denominazione del *Fragment*, l’unica che ci sembra accettabile è *Frammento ateleologico*, sicuramente non il *Frammento ateologico* proposto da Hamacher nel corso della sua informata ricostruzione della storia del testo e dei riferimenti coevi<sup>36</sup>.

La ragione è che il commiato dall’eredità neokantiana è proprio nell’*incipit* del testo, scolpita a chiare lettere: «nulla di storico può voler porsi da se stesso [*auf sich*] in relazione al messianico. Perciò il regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come *meta*»<sup>37</sup>.

Dal punto di vista della storicità, ogni intenzione non può che condurre alla demolizione [*Abbruch*] di ogni finalismo messianico e alla semplice inutilizzabilità [*Unbrauchbarkeit*] dei concetti teologici per la prassi politica.

Dal punto di vista della storicità nel suo isolamento, non è possibile nemmeno pensare alla totalità di una salvezza compiuta: il Regno infatti non risiede nel contrasto o nell’accelerazione verso lo scopo, il modello della teocrazia è inservibile [*unbrauchbar*] per la tensione messianica nella lotta mondana.

In Bloch, al contrario, la linea teleologica non è spezzata, il che comporta solo un ateismo dimezzato nella tensione verso il futuro che dalla deiezione della Creazione giunga alla Gloria della redenzione.

Per Benjamin, però, l’*ordine profano del profano* non è una mera tautologia, perché il compimento dell’umanità non potenziata nel suo tendere alla felicità è l’opposto del *Capitalismo come religione*, ovvero l’esplosione del cielo

<sup>36</sup> Cfr. W. Hamacher, *Theologisch-politisches Fragment*, in B. Lindner, *Benjamin Handbuch. Leben, Werke, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011, pp. 175-192.

<sup>37</sup> Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 254-255.

per mezzo di un'umanità intensificata, il letto nuziale nel mare di sangue della tecnica<sup>38</sup>.

Nella lettera tarda del 16.3.1937, Horkheimer dimostra nel mentre ben poca comprensione del senso dialettico della non-definitività del passato, rovescia il senso della posizione di Benjamin: «L'ingiustizia passata è avvenuta e definitivamente conclusa. Gli uccisi sono veramente uccisi. La Sua affermazione è, alla fin fine, teologica. Se si prende del tutto sul serio la non-definitività, bisogna credere al *giudizio universale*»<sup>39</sup>.

Nella sua risposta del 28.3.1937, il Benjamin maturo, a cui è però così prossimo tematicamente il *Fragment*, gli risponde elegantemente, chiarendo che il carattere chiuso o aperto del passato, più che una questione accademica da idealisti, è il riflettere, non certamente sulla posta in gioco, bensì sul perché la vittoria porta i suoi frutti ben diversamente da come la sconfitta patisce le conseguenze della sua *prassi*.

Ciò che abbiamo cercato di contrastare nelle pagine precedenti è la tendenza ermeneutica, di cui Taubes è un modello, a travalicare qualunque cautela nella lettura profonda del testo, in questo caso il *Fragment*, al fine di colpire altre posizioni extratestuali, si chiamino Scholem, Adorno o Bloch, sulla base di una approssimazione o di un'identificazione dei debiti concettuali riconducibili alle fonti (ad esempio, Paolo o Marcione) del tutto da dimostrare in sede storico-filologica.

Ne *La Teologia politica di San Paolo* di Taubes ciò è particolarmente evidente. Non solo *Rm 8* avrebbe il suo più semplice parallelo [*genaueste Parallele*] nel *Fragment* di Benjamin, ma Benjamin sarebbe esegeta fondamentale di Paolo, ne assorbirebbe la funzione del Messia e anche la sua contrapposizione al piano della storia, il suo radicalismo impedirebbe ogni neutralizzazione illuministica o romantica.

Lungi dal voler negare un'attenta lettura di Paolo da parte di Benjamin, la suggestione all'identificazione non regge, tanto più quando Taubes, dopo aver negato qualunque radice nel messianismo ebraico alla posizione di Benjamin, introduce una seconda temporanea sovrapposizione, quella con Scholem, intorno all'apoca-

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 260.

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 262. Che Benjamin creda al Giudizio Finale è del tutto ovvio, tanto più che la *restitutio in integrum*, ben oltre una sua semplice radice giuridico-romanistica, si richiama necessariamente all'apocatastasi. Horkheimer non comprende che il *divenuto* non è *giustificato* nella sua integralità. Se così fosse, perderebbe senso anche il richiamo critico al carattere teologico della posizione di Benjamin, perché la temporalità storica sarebbe soltanto l'accumularsi necessario del trapassare violento, e ciò renderebbe insignificante anche lo sguardo che si limita all'immanenza materialistica.

littica come discorso sull'irruzione di un tempo della catastrofe, di un tempo del silenzio, di un tempo del totale annientamento e devastazione<sup>40</sup>.

Tale visione unilaterale del tempo della catastrofe serve a Taubes a conficcare Benjamin nel circolo della teologia politica come struttura destinale, anche nella sua crisi, con evidenti concessioni ambivalenti verso Schmitt, con un ulteriore passo identificatorio tra il Paolo delle lettere ai corinzi e ai romani e Benjamin, il quale avrebbe una concezione del tutto paolina della creazione, dei dolori e dei gemiti del vivente. Ritratto, come già osservato, che si attaglia in parte al primo Bloch ma non a Benjamin: se la natura è una categoria escatologica molto importante, come riconosce lo stesso Taubes, ciò è dovuto al fatto che il *Fragment* la definisce come ritmo eternamente caduco della natura messianica, ovvero della tensione verso la felicità.

Ridurre l'esistere storico di fronte agli ordinamenti secondo il *come se* paolino, o meglio secondo un'interpretazione marcionita dell'*hos mè* paolino, significa ridurre la portata al metodo della parvenza catastrofica del dominio illegittimo, negando la tensione redentiva e il campo di relazione che presuppone soltanto il Messia.

Da questo primo grande sviamento discende anche l'accostamento problematico al Barth prima maniera e alla sua teologia dialettica della *in-azione*.

Per questo, in conclusione, è veramente sconcertante leggere, sempre nella taubesiana *Teologia di Paolo*, come Benjamin sia «della durezza di Barth» e che in lui non ci sia nulla di immanente [*das ist nichts von Immanenten*]. In base a tale interpretazione dualistica, non giungi da nessuna parte, devi essere *chiamato* alla salvezza, e se vieni *ascoltato* non dipende da te<sup>41</sup>.

Con questi ultimi riferimenti, attraverso i quali Taubes rilegge il *Römerbrief* di Barth ma non Benjamin, vengono celebrati forse i funerali dell'idealismo tedesco o della *Goethe-Religion*, ma non si sfiora minimamente la tensione redentiva che, *all'improvviso*, resiste a ogni ordinamento mondano e tenta, nella dialettica eterna della caducità, di revocare lo stato d'eccezione permanente nei momenti di varco, di arresto dialettico, senza alcuna pretesa di legittimità se non la parziale salvezza dai dominatori.

<sup>40</sup> Cfr. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Fink, Paderborn 2003, p. 98.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 105.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Agamben G., *Il tempo che resta*, Boringhieri, Torino 2000.
- Anglet K., *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995.
- Barth K., *Römerbrief*, Duncker & Humblot, Berlin 1918; tr.it.: *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Torino 2002.
- Benjamin W., *GS*, II.1 (1920/1921), a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1991.
- Benjamin W., *Sul concetto di storia* (1940), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.
- Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem e T.W. Adorno, Einaudi, Torino 1978.
- Benjamin W. e Scholem G.G., *Teologia e Utopia, carteggio 1933-1940*, a cura di G.G. Scholem, Einaudi, Torino 1987.
- Bloch E., *Spirito dell'Utopia* (1918), a cura di F. Coppelotti, BUR, Milano 2010.
- Caronello G. (ed.), *Erik Peterson: la presenza teologica di un outsider*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2012.
- Gentili D., *Il tempo della storia*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Guerra G. - Tagliacozzo T. (edd.), *Felicità e Tramonto. Sul frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Hamacher W., *Theologisch-politisches Fragment*, in B. Lindner (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben, Werke, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011.
- Hegel G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, b, I, 1785-1812, Meiner, Hamburg 1969.
- Lieu J., *Marcion and the making of a heretic*, Cambridge University Press, New York 2015.
- Marx K., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marcione, *Il Vangelo di Marcione*, a cura di C. Gianotto C. e A. Nicolotti, Einaudi, Torino 2019.
- Marx K. - Engels F., *Werke*, 8, Dietz, Berlin 2009.
- Marramao G., *L'inatteso. Messianismo senza profezia*, "B@belonline", vol. 4, «Europa e Messia», Romatre-press, Roma 2008.

Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, a cura di G. Pulcinelli, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.

Scholem G.G., *L'idea messianica nell'ebraismo* (1951), a cura di R. Donadoni R. e E. Zevi, Adelphi, Milano 2008.

Surace V., *Messianismo e politica. Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, in C. Resta (ed.), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2017.

Taubes J., *Il prezzo del messianesimo* (1982), a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017<sup>2</sup>.

Taubes J., *Die politische Theologie des Paulus* (1987), Fink, Paderborn 2003.